



DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Gottlieb von Leons Rabbinische Legenden“

verfasst von / submitted by

Mag. Christiane Prorok

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

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

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

A 190 350 333

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

Lehramtsstudium Unterrichtsfach
Italienisch Unterrichtsfach Deutsch

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Wynfrid Kriegleder

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all jenen bedanken, die mir bei der Entstehung dieser Diplomarbeit zur Seite standen.

Ganz besonderer Dank gilt meinem Betreuer Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Wynfrid Kriegleder, der mir mit seinem umfangreichen Wissen immer wieder neue, hilfreiche Quellen nennen konnte und mir half, Struktur in meine Arbeit zu bringen sowie mich auf die wichtigen Aspekte meines Themas zu konzentrieren und Unnötiges wegzulassen.

Auch meinen Eltern möchte ich für ihre Unterstützung danken. Ihrem unermüdlichen Einsatz als Großeltern habe ich es zu verdanken, dass diese Arbeit in einem zeitlich angemessenen Rahmen geschrieben werden konnte. Auch meiner Tochter Marie danke ich für die Geduld, die sie mit mir hatte.

Gerald Russow hat meine Arbeit korrekturgelesen und Ingrid Silldorff hat mich beim Verfassen des englischen Abstracts unterstützt. Ich möchte ihnen nicht nur für die Zeit, die sie in meine Diplomarbeit investiert haben, sondern auch für Aufmunterungen und Motivation danken.

Schlussendlich danke ich auch meinen anderen Freundinnen und Freunden, die mich aufgebaut und mir zugehört haben, wenn es einmal nicht so rund lief.

Inhalt

Danksagung.....	3
1. Einleitung.....	10
2. Definitionen und Begriffserklärungen	12
2.1. Apokryphen.....	12
2.2. Midrasch	12
2.3. Sohar und Kabbalistik.....	13
2.4. Thora	14
2.5. Talmud und Mischna	14
2.6. Mystifikation.....	14
2.7. Mythe und Mythos.....	15
3 Erzähltheoretische Aspekte.....	16
3.1. Motiv, Stoff und Thema.....	16
3.2. Handlungsschema	17
3.3. Figur.....	18
3.4. Raum	19
3.5. Erzählzeit	19
3.6. Modus	20
3.7. Stimme/Erzählperspektive	21
4. Die Legende als Textsorte	24
4.1. Allgemeines zur Legende	24
4.2. Die Legende im 18. und 19. Jahrhundert.....	26
4.3. Die jüdische Legende.....	26
5. Aufklärung, Judentum und Freimaurerei – der historische Hintergrund.....	32
5.1. Die Lage der Juden unter Friedrich II. und im Habsburgerreich.....	32
5.2. Die Darstellung der Juden in der deutschen Literatur	33
5.3. Die Freimaurer zur Zeit der Aufklärung.....	34
6. Gottlieb von Leon	38

7. Leons „Rabbinische Legenden“ – Vorgeschichte und paratextuelle Elemente.....	40
7.1. Reinholds Hebräische Mysterien – Vorgeschichte	40
7.2. Überblick, literaturgeschichtliche Einordnung und Analyse der paratextuellen Elemente nach Gérard Genette	42
7.3. Die Rabbinischen Legenden - ein Werk der Romantik oder der Aufklärung?	46
7.4. Der Titel	47
7.5. Die Widmung.....	48
7.6. Das Vorwort.....	48
7.7. Die Zwischentitel	53
7.8. Die Rezeption des Werks.....	54
8. „Rabbinische Legenden“ – Der Haupttext.....	56
8.1. Legenden biblischer Herkunft – Der Stab Mosis.....	58
8.2. Legenden aus anderen Kulturkreisen.....	59
8.2.1. Aus dem persischen Kulturkreis - Die Macht der Zunge	59
8.2.2. Aus der griechischen Antike – Aristoteles der Jüngling.....	60
8.3. Legenden über das Erscheinen des Propheten Elias – Josah und Elias	60
8.4. Legenden über Geläuterte – Lohn der Wohlthätigkeit	61
8.5. Legenden über Rabbiner	61
8.5.1. Rabbi Simeon Ben Jochai und Rabbi Elieser – Das Gastmahl.....	61
8.5.2. Rabbi Channinah - Channinah	62
8.6. Wunderlegenden – Die Kraft des Gebeths.....	63
8.7. Legenden über einfache Fromme – Abbah.....	63
8.8. Legenden über den Tod – Der Todesengel	64
9. Textstrukturelle Analyse des Werkes und der „Legendenton“	66
9.1. Der Stab Mosis – imitierte Mündlichkeit und literarische Mittel	66
9.2. Legenden aus anderen Kulturkreisen.....	68
9.2.1. Die Macht der Zunge	68

9.2.2. Aristoteles der Jüngling – Widerspruch zu chronologischen und historischen Fakten als Merkmal der jüdischen Legende und die Ziele der Aufklärung.....	69
9.3. Josah und Elias – die Figurenrede	71
9.4. Lohn der Wohlthätigkeit – Die Textsorte „Legende“ und der Erzählerkommentar	72
9.5. Legenden über Rabbiner	73
9.5.1. Das Gastmahl – Motiv für die Auswahl des Textes	74
9.5.2. Channinah	75
9.6. Die Kraft des Gebeths – literarische Mittel und der „Legendenton“	76
9.7. Abbah – Der Figurenkommentar	78
9.8. Der Todesengel – der untypische Wendepunkt	80
10. Die Legenden im erweiterten Kontext	82
10.1. Der Stab Mosis.....	82
10.2. Legenden aus anderen Kulturkreisen.....	83
10.2.1. Die Macht der Zunge	83
10.2.2. Der Jüngling Aristoteles	84
10.3. Josah und Elias.....	84
10.4. Lohn der Wohlthätigkeit	85
10.5. Legenden über Rabbiner	86
10.5.1. Das Gastmahl	86
10.5.2. Channinah	87
10.6. Die Kraft des Gebeths.....	88
10.7. Abbah.....	88
10.8. Der Todesengel	89
10.9. Das Gesamtwerk	90
11. Textvergleich	92
11.1.1. „Die Macht der Zunge“ im Midrasch Tehillim.....	92
11.1.2. „Die Macht der Zunge“ in der Übersetzung von Moses Israel Landau	94

11.2. „Channina“ im Berakhot des babylonischen Talmuds	97
s12. Conclusio.....	102
Zusammenfassung.....	104
Abstract.....	105
Quellen.....	106
Anhang 1	114
Die Macht der Zunge	114
Aus dem Midrasch Tehillim 39,2:	114
In der Übersetzung von Moses Michael Landau	115
In der Version Gottlieb von Leons.....	116
Anhang 2	119
Hanina ben Dosa/Channinah aus dem babylonischen Talmud (bBerakh 33 ^a)	119
In der Version Gottlieb von Leons.....	119

1. Einleitung

Gottlieb von Leons „Rabbinische Legenden“, erstmals veröffentlicht 1821 in Wien, ist ein Werk, das nahezu in Vergessenheit geraten ist. Dementsprechend sieht es auch mit der Lage der Sekundärliteratur aus. Zum Werk selbst wurde nur eine bedeutende Arbeit, der Artikel „Gottlieb von Leon and his *Rabbinische Legenden*“ von Joseph P. Strelka, verfasst. Darin stellt er die These auf, dass Leon seine Legenden mit versteckten Hinweisen auf die Freimaurer unterlegt hat.

Nach einer Überblicksrecherche zum Thema stellte ich mir anfangs folgenden Fragen:

1. Gehört das Werk zur Romantik oder zur Aufklärung?
2. Woher stammen die Texte?
3. Warum dieses Interesse an den rabbinischen Legenden?

Frage 1 soll in dieser Arbeit kurz beantwortet werden, ist allerdings kein Schwerpunkt. Die Frage, woher die Texte stammen, stellte sich im Laufe der Recherche immer mehr als Problem heraus. Die „Rabbinischen Legenden“ stammen wahrscheinlich aus einer Vielzahl unterschiedlichster Quellen, deren Anfänge bis in die Antike zurückreichen und deren Blüte im Mittelalter erreicht wurde. Die meisten von ihnen wurden in sogenannten Midraschim gesammelt, die es wiederum in einer sehr großen Anzahl und auch einer Vielzahl von Abschriften und in verschiedensten Sprachen gibt. Ich habe den Ursprung einiger Texte - wie ich zugeben muss - vor allem durch Zufall gefunden, die Quellen der meisten Texte konnte ich aber nicht eruieren. Mit der Zeit ist mir allerdings klar geworden, dass die ursprünglichen Quellen der Legenden gar nicht zu den interessanten Aspekten von Leons Werk zählen.

Warum sich Leon so sehr für die rabbinischen Legenden interessierte, ist heute nicht mehr eindeutig zu belegen. Durch meine Recherche bin ich aber zu dem Schluss gekommen, dass sich seine Motive durchaus aus dem allgemeinen Interesse der Freimaurer und im Besonderen der Mitbrüder seiner eigenen Loge nachvollziehen und herleiten lassen.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit erzähltheoretischen Aspekten einzelner Legenden und geht in einem zweiten Analyseteil auf den soziohistorischen Hintergrund

des Werks ein. Dazu war es notwendig, zuallererst einige Fachbegriffe aus dem Bereich der Judaistik zu definieren und vor allem auch auf den historischen Hintergrund näher einzugehen. Die erzähltheoretische Basis stützt sich vor allem auf Gérard Genette und die „Einführung in die Erzähltheorie“ von Matías Martínez und Michael Scheffel. In einem weiteren Analyseteil sollen zwei Legenden des Werks mit anderen Versionen derselben Erzählungen verglichen werden, um die Besonderheiten von Leons Erzählstil darzustellen.

2. Definitionen und Begriffserklärungen

Leons „Rabbinische Legenden“ sind Erzählungen der jüdischen Erzähltradition, die aus verschiedenen alttestamentarischen Quellen und anderen Texten jüdischen Ursprungs sind. Einige Begriffe sind in unserer Kultur nicht geläufig, weshalb diese im folgenden Kapitel zum besseren Verständnis definiert und erklärt werden.

2.1. Apokryphen

Der Begriff Apokryphen stammt vom griechischen Adjektiv *ἀπόκρυφος* (*apókryphos*) und bedeutet verborgen oder auch dunkel. Unter dem Begriff werden jene Texte zusammengefasst, die nicht in den Kanon der hebräischen Bibel aufgenommen wurden. Sie sind unter anderem in der griechischen (Septuaginta) und lateinischen (Vulgata) Ausgabe enthalten. Diese sind das katholische bzw. orthodoxe Alte Testament, während die Apokryphen in der jüdischen Bibel, Tanak genannt, fehlen. Trotzdem nehmen sie in der jüdischen Kultur und Religion einen hohen Stellenwert ein. Sie bilden unter anderem die Basis für viele jüdische Legenden.¹

2.2. Midrasch

Der Begriff Midrasch stammt laut Stemberger vom hebräischen Wort *darasch*, was so viel wie forschen oder suchen bedeutet.² Sammlungen dieser Schriften werden auch als Midraschim, das ist der Plural von Midrasch, bezeichnet.³ Innerhalb eines Jahrtausends ist eine Vielzahl von Midraschim entstanden. Es handelt sich vor allem um Auslegungen der Thora, und zwar der Bücher Exodus bis Deuteronomium, für die Endphase im 12. und 13. Jahrhundert sind Sammelmidraschim typisch.⁴

Neben der Interpretation der heiligen Bücher enthalten sie auch narrative Texte, ähnlich den christlichen Legenden, deren Herkunft nicht immer geklärt ist und die teils auch mündlich überliefert wurden. Oft handelt es sich bei den Erzählungen um Begebenheiten aus dem Leben bekannter Rabbiner, die als Vorbild, selbst ein frommes Leben zu führen,

¹ Vgl. Beck 2006, Internetquelle

² Vgl. Stemberger 2002, S. 97

³ Vgl. Talabardon 2012, Internetquelle

⁴ Vgl. Stemberger 2002, S. 97

dienen sollen und sind somit didaktischer Natur. Ihre Blütezeit reicht von der Spätantike bis ins Mittelalter. Methodisch und inhaltlich interferieren sie mit mystischen Texten des Judentums, vor allem dem Sohar. Die einzelnen Midraschim sind meistens jeweils einem bestimmten Buch in der Thora oder dem Talmud gewidmet. Oft werden auch zu einzelnen Bibelzitatzen Erzählungen zur Veranschaulichung ergänzt, die diese erklären sollen. Ein Beispiel ist der Midrasch Tehillim, der zu den Sprüchen Salomons verfasst wurde und Erzählungen enthält, die den Sinn der Sprüche den weniger Gebildeten näher bringen sollen.⁵

2.3. Sohar und Kabbalistik

Der Sohar ist das Hauptwerk der Kabbala und wird auch als Midrasch zur Thora und besonders dem Buch Genesis verstanden. Im 13. Jahrhundert entstand dieses Werk, in dem die zehn „offenbaren Aspekte des Ewigen“ (Sefirot) mit biblischen Personen, Zahlen, Elementen, Farben, Eigenschaften und Ähnlichem verbunden werden.⁶ Diese Aspekte lauten: Krone, Weisheit, Liebe, Schönheit, Ausdauer, Königreich, Gründung, Herrlichkeit, Macht und Verständnis.⁷

Davidowicz definiert die Kabbala folgendermaßen: *Kabbala bedeutet soviel wie Tradition oder Überlieferung, und die Kabbalisten bezeichneten sich selbst als Empfänger einer geheimen Lehre.*⁸ Traditionelle Kabbalisten glauben, dass es sich dabei um Wissen, das Adam im Paradies erhalten habe, und Teile der mündlichen Lehre, die Moses am Berg Sinai offenbart wurden, handle. Kabbalisten waren meist Gelehrte und auch oft berühmte Rabbiner.⁹ Als Begründer der jüdischen Mystik gelten Jochannan ben Zakkai, Aqiba ben Josef und Jischmeal ben Elischa.¹⁰ Der Begriff Kabbala für die jüdische Mystik taucht aber erstmals um 1200 auf.¹¹ Die Grundidee der Kabbalistik ist, dass alles ein inneres Wesen habe, das aus einer Kombination der 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets und den 10 Urzahlen, den Sefirot, bestehe, die wiederum, in einzelne Bestandteile zerlegt, eine innere Deutung aufweisen. Sie verknüpft Magie, Mystik und Philosophie.¹²

⁵ Vgl. Talabardon 2012, Internetquelle

⁶ Vgl. Talabardon 2012, Internetquelle

⁷ Vgl. Matt 2004, S. XI (Vorwort)

⁸ Davidowicz 1963, S. 10

⁹ Vgl. Davidowicz 1963, S. 10

¹⁰ Vgl. Davidowicz 1963, S. 22

¹¹ Vgl. Davidowicz 1963, S. 7

¹² Vgl. Davidowicz 1963, S. 28-29

2.4. Thora

Die Thora bezeichnet das (mündlich überlieferte) Gesetz der jüdischen Religion, also die fünf Bücher Mose, kann aber auch die Weisung der Eltern bedeuten. Unter anderem sind in der Thora die Speisegesetze, die Anweisungen zur Beschneidung und zum Einhalten des Sabbats enthalten. Die Thora wird in biblischen Texten selbst mit der Vernunft identifiziert, die enthaltenen Vorschriften entsprechen, auch typisch für ein „väterliches“ Gesetz, den Regeln der Weisheit.¹³

Im engsten Sinn versteht man die fünf Bücher Mose, die Bücher der Propheten und die Hagiographie unter der Thora, es gibt aber auch den Begriff der mündlichen Thora, genannt Mischna. Ebenso werden oft spätere Anhänge zum besseren Verständnis dazugerechnet.¹⁴

2.5. Talmud und Mischna

Die Mischna ist die erste und wichtigste Niederschrift der mündlichen Thora, entstanden etwa 200 n.Chr. Sie beinhaltet die Halakha, was mit Religionsgesetz übersetzt werden kann. Sie besteht aus sechs Ordnungen, die Landwirtschaft, die Festzeiten inklusive die Regelung zum Sabbat, das Familien- und Zivilrecht, die Speisegesetze und die Reinheitsgebote betreffend. Sie gilt als grundlegendes Werk der rabbinischen Tradition.¹⁵ Der Talmud ist der Kommentar zur Mischna.¹⁶

2.6. Mystifikation

Unter Mystifikation versteht man laut Wilperts Sachlexikon der Literatur unter anderem irreführende Angaben über vermeintliche (fingierte) Quellen. Als Ursachen der Mythenbildung gelten auch politische und moralische Gründe, wenn Verfolgung befürchtet wird.¹⁷ In Metzlers Grundbegriffe der Literaturwissenschaft haben diese ungenauen bzw. irreführenden Angaben jedoch keine politischen oder moralischen Gründe.¹⁸

¹³ Vgl. Krauter 2013, Internetquelle

¹⁴ Vgl. Jacobs 1995, S. 562-565

¹⁵ Vgl. Stemberger 2002, S. 82-83

¹⁶ Vgl. Stemberger 2002, S. 89

¹⁷ Vgl. Wilpert 2001, S. 538

¹⁸ Vgl. Gfereis 1999, S. 131

2.7. Mythe und Mythos

Gfereis definiert die Mythe als *eine der [...] einfachen Formen: Erzählung von Ereignissen des [...] Mythos (Z.B. von Tells Apfelschuß) oder Erklärung irdischer Phänomene (z.B. des Fadens an der Bohne, [...]).*¹⁹ In der griechischen Antike galt der Mythos als etwas Unwahres und Unbewiesenes, der Fiktion zugehörig. Im Mittelalter wurde die Mythenbildung besonders von der Kirche bekämpft, eine positive Wende erfuhr sie paradoxerweise in der Aufklärung, die weit weniger mythenfeindlich war, als man annehmen könnte. So wurden in der Französischen Revolution beispielsweise überlieferte Mythologeme benutzt, um die neue Staatsform zu rechtfertigen. Auch im Bereich der Poetik spielt der Mythos eine wichtige Rolle, etwa bei Herder.²⁰

¹⁹ Gfereis 1999, S. 132

²⁰ Vgl. Nünning 2004, S. 187

3 Erzähltheoretische Aspekte

3.1. Motiv, Stoff und Thema

Im Deutschen wird im Gegensatz zu anderen Sprachen zwischen den ähnlichen Begriffen Motiv, Stoff und Thema unterschieden, wobei das Motiv als *kleinste strukturbildende und bedeutungsvolle Einheit innerhalb eines Textganzen*²¹ definiert wird. Der Stoff setzt sich aus mehreren Motiven zusammen, während das Thema *die abstrahierte Grundidee eines Textes*²² ist.²³

Johann Wolfgang von Goethe unterteilt den Begriff Motiv sowohl in anthropologische als auch strukturelle Aspekte, wobei mit letzteren die Funktion von Motiven für den Aufbau von Texten gemeint ist. Die Brüder Grimm legen den Grundstein zur Kategorisierung der sogenannten Ur-Motive und in weiterer Folge wurde der Begriff sowohl in der immanenten Strukturanalyse von Texten verwendet als auch im Bereich der Intertextualität.²⁴

Die Funktionen des Motivs in literarischen Texten sind die formale Gliederung, die semantische Organisation und die Verflechtung von Themen. Weiters dient es als inhaltliche Schaltstelle und der Spannungserzeugung, der Anschaulichkeit und dem Deutungspotential. Es gibt Kern-, Neben- und Füllmotive sowie Situations- und Typenmotive.²⁵

Im Vergleich dazu ist ein literarischer Stoff eine durch Vorgaben festumrissene Konfiguration von Personen, Handlungen und Problemstellungen.²⁶ Stoffe stehen also in Beziehung zu mythischen, literarischen oder geschichtlichen Personen oder Handlungskonfigurationen, wobei sie auch in veränderter, ergänzter oder reduzierter Form vorkommen können.²⁷

Der Begriff Thema ist umstritten und wird manchmal auch synonym mit Stoff und Motiv verwendet. Allgemein ist darunter der Gesprächsstoff oder der Gegenstand eines

²¹ Nünning 2004, S. 184

²² Nünning 2004, S. 184

²³ Vgl. Nünning 2004, S. 184

²⁴ Vgl. Nünning 2004, S. 184

²⁵ Vgl. Nünning 2004, S. 185

²⁶ Vgl. Nünning 2004, S. 254

²⁷ Vgl. Nünning 2004, S. 254-255

schriftlichen Textes bzw. einer Rede zu verstehen, in der Literaturwissenschaft verbindet das Thema das Außerliterarische mit den stofflichen und motivischen Einzelheiten.²⁸

Nach Martínez und Scheffel zählt das Motiv, auch Ereignis genannt, als *kleinste, elementare Einheit der Handlung*.²⁹ Motive haben entweder dynamische oder statische Funktion, abhängig davon, ob sich die Situation verändert. Dynamische Motive sind Geschehnisse oder Handlungen, statische Motive sind entweder Zustände oder Eigenschaften. Des Weiteren werden verknüpfte und freie Motive unterschieden. Erstere sind für den kausalen Zusammenhang der Handlung notwendig, letztere sind für die Handlung irrelevante Informationen. Aus einer Kette von Ereignissen entsteht das Geschehen. Die Voraussetzung, dass aus diesem Geschehen die Geschichte entsteht, ist aber der kausale Zusammenhang und nicht eine rein chronologische Abfolge von Ereignissen.³⁰

Davon lassen sich die, bei Martínez und Scheffel synonym verstandenen Begriffe, Motivation und Motivierung ableiten. Sie bezeichnen die Beweggründe für das Geschehen, das nach bestimmten Regeln und Gesetzen abläuft, damit es nicht bei einem reinen Wechsel von Zuständen bleibt.³¹ Dabei wird zwischen der kausalen und der finalen Motivierung unterschieden. Erstere ist ein empirisch wahrscheinlicher oder zumindest möglicher Zusammenhang aus Ursache und Wirkung. Zumindest im Nachhinein kann erklärt werden, wie es zur gegebenen Situation kam.³² Kausale Motivierung ist eher untypisch für Erzählungen in mündlichen Kulturen. Struktur entsteht durch Chronologie, Höhe- und Wendepunkte.³³ Die seltenere finale Motivierung ist vor allem im mythischen Bereich und immer im Zusammenhang mit göttlicher Fügung zu finden. Vermittelt kann die Motivierung explizit oder implizit werden.³⁴

3.2. Handlungsschema

Martínez und Scheffel unterscheiden zwischen Handlungs- und Erzählschema. Handlungsschema bedeutet, dass mehrere narrative Texte, die zu einer bestimmten Gruppe, beispielsweise einer Gattung gehören, den gleichen Handlungsverlauf haben.

²⁸ Vgl. Gfereis 1999, S. 208

²⁹ Martínez/Scheffel 2012, S. 111

³⁰ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 111-112

³¹ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 113

³² Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 114

³³ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 122

³⁴ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 115

Das Erzählschema geht noch weiter, indem es außer den Strukturen auch noch *typische Muster von Erzählungen und Erzählvorgängen*³⁵ beinhaltet.³⁶

Für die folkloristischen Erzählgattungen wird eine formale und inhaltliche Formelhaftigkeit angenommen. Dazu zählen Ganzheit, Übersichtlichkeit, Ökonomie und Einsträngigkeit der Handlung, szenische Zweiheit und Gegensatz, Wiederholung von Episoden sowie das sogenannte Achtergewicht, also die Betonung des Jüngsten oder Letztgenannten.³⁷ Typisch für folkloristische Sammlungen ist die große Ähnlichkeit in Bezug auf ihre Sprache und Erzähltechnik, die sie trotz unterschiedlicher kultureller Herkunft über die Epochen hinweg besitzen.³⁸

3.3. Figur

Figuren sind *Bewohner der fiktiven Welten fiktionaler Erzählungen*³⁹, diese müssen aber nicht unbedingt Menschen sein. Auch Tier oder sogar unbelebte Gegenstände können als Figuren gelten. Wichtig dabei ist nur, dass diese Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle, Wünsche oder Absichten haben. Um literarische Figuren verstehen zu können, wird auf Erfahrungen und Intuition, Martínez und Scheffel nennen dies Alltagspsychologie, sowie literarische Normen und darin besonders die Gattungskonventionen zurückgegriffen.⁴⁰

Im Normalfall sind Figuren in fiktionalen Texten nicht real, eine Ausnahme sind historische Persönlichkeiten. Sie sind meistens Protagonisten in historischen Romanen, kommen aber auch in anderen Textsorten vor. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, Informationen über die Figur auch aus anderen Quellen als dem Werk selbst zu beziehen. Diese können sich allerdings auch von der Figur unterscheiden und nicht den historischen Tatsachen entsprechen.⁴¹

Figuren können anhand ihrer Komplexität und Dynamik näher bestimmt werden. Eine Figur kann also unterschiedliche Grade von Komplexität aufweisen sowie entweder statisch oder dynamisch sein. Mit Dynamik ist gemeint, wie sehr sich die Figur im Laufe der Erzählung verändert. Eine Sonderform sind die Aktanten, die besonders in der

³⁵ Martínez/Scheffel 2012, S. 127

³⁶ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 128

³⁷ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 128

³⁸ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 130

³⁹ Martínez/Scheffel 2012, S. 144

⁴⁰ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 144-146

⁴¹ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 146

Schemaliteratur, also Texten mit schematischen Handlungsmustern, vorkommen. Sie besitzen kein eigenes Profil, sondern agieren gattungsspezifisch. Zudem spielen kulturelle Vorstellungen, soziale Rollen, Geschlechteridentitäten, Lebensalter und nationale Stereotypen eine Rolle.⁴²

3.4. Raum

Ereignisse finden nicht nur zu einer bestimmten Zeit, sondern auch an einem bestimmten Ort statt. Dieser kann real oder erfunden, möglich oder unmöglich sein. Erzählungen können somit in der *realen Geographie*⁴³ verortet werden, was beim Lesepublikum eine gewisse Allgemeinbildung in diesem Bereich fordert. Kennt die Leserin oder der Leser den Ort und kann damit weiteres Wissen verbinden, kann es das Textverständnis fördern. Ist der Ort unbekannt, können Verständnisprobleme auftreten, seine Lage wird aber in den meisten Fällen aus dem Kontext erschlossen werden.⁴⁴

3.5. Erzählzeit

In der Literaturwissenschaft wird zwischen „Erzählzeit“ und „erzählter Zeit“ unterschieden. Abgesehen vom Drama, und das auch nur eingeschränkt, decken sich die Beiden im Normalfall nicht. Die Erzählzeit wird mit dem Seitenumfang angegeben, sie ist die Dauer, die ein Autor zum Erzählen benötigt. Die erzählte Zeit ist die Dauer der erzählten Handlung. Weitere wichtige Merkmale sind die Reihenfolge, die Länge und allfällige Wiederholungen von Handlungen.⁴⁵

Unterschieden werden die chronologische Ordnung und die Anachronie. Letztere tritt entweder als „Analepse“, also Rückwendung, auf oder als „Prolepse“, auch Vorausdeutung genannt. Diese können an die Sicht der Protagonisten oder jene der Erzählerinstanz gebunden sein. Dabei sind sowohl Reichweite, also die Zeitspanne, die ein Ereignis von der Handlung entfernt ist, als auch der Umfang, also die Dauer der Einfügung, zu berücksichtigen.⁴⁶

⁴² Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 148-149

⁴³ Martínez/Scheffel 2012, S. 152

⁴⁴ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 151-152

⁴⁵ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 32-34

⁴⁶ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 35-37

Für die Erzählgeschwindigkeit nehmen Martínez und Scheffel fünf Grundformen an: *zeitdeckendes Erzählen (Szene)*, *zeitdehnendes Erzählen (Dehnung)*, *zeittraffendes bzw. summarisches Erzählen (Raffung)*, *Zeitsprung (Ellipse)* und *Pause*.⁴⁷ Eine weitere Variable der Zeit ist die Frequenz, dabei kann sowohl ein einmaliges Ereignis wiederholt erzählt, als auch ein wiederholtes Ereignis einmalig erzählt werden. Die „singulative Erzählung“ ist nach Martínez und Scheffel der Regelfall, ein einmaliges Ereignis wird einmal erzählt. In der „repetitiven Erzählung“ wird wiederholt erzählt, was sich einmal ereignet hat und in der „iterativen Erzählung“ wird eine wiederholte Handlung einmal erzählt.⁴⁸

3.6. Modus

Der Modus untersucht die beiden Begriffe „Distanz“ und „Fokalisierung“. Die Distanz behandelt die Mittelbarkeit des Erzählten, dabei wird nach dem „narrativen“ und dem „dramatischen“ Modus unterschieden. Wird von Ereignissen erzählt, so zeichnet sich der dramatische Modus durch das Fehlen von Kommentaren und Reflexionen, ein langsames Erzähltempo, eine detailreiche Beschreibung aus der Sicht einer Figur und das Nennen und Beschreiben von Gegenständen, die wenig oder nichts mit der Handlung zu tun haben, aus. Für die Erzählung von Worten gilt im dramatischen Modus eine direkte Rede, die ohne Verben des Sprechens, eventuell auch ohne Anführungszeichen und ohne Kommentare des Erzählers auskommt. In dieser extremen Form wird von „autonomer direkter Figurenrede“ gesprochen, in weniger extremen Formen handelt es sich um eine „direkte Figurenrede“, jedenfalls ist es immer eine zitierte Rede.⁴⁹

Das Gegenteil, also der narrative Modus, ist in der Erzählung von Ereignissen durch das erhöhte Erzähltempo und die Distanz zum Erzählten gekennzeichnet, während in der Erzählung der Worte die Erwähnung des sprachlichen Akts und der Gesprächsbericht vorkommen. Die transponierte Rede liegt zwischen den beiden Erwähnten und ist durch die indirekte Rede und die erlebte Rede gekennzeichnet.⁵⁰

Der Begriff Fokalisierung beschreibt den Blickwinkel, aus dem erzählt wird. Unterschieden werden dabei die „Nullfokalisierung“, auch auktorial genannt, die „interne

⁴⁷ Martínez/Scheffel 2012, S. 42

⁴⁸ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 47-48

⁴⁹ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 49-65

⁵⁰ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 54 und S. 65

Fokalisierung“, oder aktorial, und die „externe Fokalisierung“, auch neutral. Wird von Nullfokalisierung gesprochen, behält der Erzähler die Übersicht, bei der aktorialen oder internen Fokalisierung sagt der Erzähler nicht mehr, als die Figur weiß, während die externe Fokalisierung dadurch gekennzeichnet ist, dass die Figur mehr weiß, als der Erzähler sagt. Die Fokalisierung kann sich auch in Laufe einer Erzählung ändern.⁵¹

3.7. Stimme/Erzählperspektive

In Bezug auf den Begriff der Stimme, unter der Martínez und Scheffel alles subsummieren, was die Erzählinstanz und das Verhältnis von einerseits Erzähler und Erzähltem und andererseits Erzähler und Lesepublikum beziehungsweise Hörer betreffen, kann nach Zeitpunkt und Ort des Erzählens, Stellung des Erzählers zum erzählten Geschehen und Subjekt und Adressat des Erzählens differenziert werden.⁵²

Für den Zeitpunkt gilt, dass zwischen „späterem“, „gleichzeitigem“ und „früherem“ Zeitpunkt unterschieden wird. Das relativ seltene frühere Erzählen ist eine Vorhersage oder prophezeiende Erzählung, wie sie im Normalfall nur in kürzeren Binnenerzählungen vorkommt. Beim gleichzeitigen Erzählen fallen das Erzählen und das Erzählte zeitlich fast vollständig zusammen. Auch diese Form ist eher selten, am häufigsten ist das spätere Erzählen zu finden. Laut Martínez und Scheffel reicht es aus, dafür das epische Präteritum zu verwenden, auch wenn dies *noch nichts über den genauen Abstand zwischen dem Zeitpunkt des Erzählens und dem des Erzählten*⁵³ aussagt.⁵⁴

Den Erzählort betreffend muss zunächst zwischen „extradiegetisch“, „intradiegetisch“ und fallweise auch „metadiegetisch“ unterschieden werden. Erzählungen bestehen aus einer bis mehreren diegetischen Ebenen. Hat eine Erzählung eine Rahmenhandlung, so ist die Welt, in der diese Rahmenhandlung spielt, extradiegetisch, während die Binnenerzählung intradiegetisch zu nennen ist. Sollte innerhalb dieser Binnenerzählung eine weitere Ebene eröffnet werden, so wird diese metadiegetisch genannt, was sich im Falle noch einer Ebene mit metametadiegetisch unendlich fortsetzen lässt.⁵⁵ Davon

⁵¹ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 66-69

⁵² Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 71-72

⁵³ Martínez/Scheffel 2012, S. 74

⁵⁴ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 72-74

⁵⁵ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 78-80

müssen rein additive Verknüpfungen von Erzählungen, die keinen Rahmen haben, unterschieden werden.⁵⁶

Die Stellung des Erzählers zum Geschehen kann homodiegetisch und heterodiegetisch sein. Der homodiegetische Erzähler ist Teil der Erzählung und hat dadurch zwei Rollen inne: die des Erzählers und die eines erlebenden Ichs. Der heterodiegetische Erzähler gehört der Geschichte nicht als Figur an. In Kombination mit dem oben erwähnten Erzählort ergeben sich nun vier verschiedene Erzählertypen: der „extradiegetisch-heterodiegetische“, der „extradiegetisch-homodiegetische“, der „intradiegetisch-heterodiegetische“ und der „intradiegetisch-homodiegetische“ Erzähler. Zu erwähnen ist, dass in der fiktionalen Erzählung die Grenze zwischen hetero- und homodiegetischem Erzähler auch verschwimmen kann.⁵⁷

Schlussendlich ist die Frage, „Wer erzählt wem?“, zu beantworten. Dabei muss zwischen „intradiegetischer“ und „extradiegetischer“ Sprechsituation unterschieden werden. In der intradiegetischen Sprechsituation stellt sich die Frage, *wer* in der Handlung *wem* erzählt, also ob einem narrativen Adressaten, also dem Leser, oder einer Figur erzählt wird. Das ist vor allem in Erzählungen, die eine Rahmen- und eine Binnenhandlung haben, von Bedeutung.⁵⁸

Im Bereich der extradiegetischen Sprechsituationen wird in neueren Ansätzen der Literaturwissenschaft, die auf sozialhistorische Hintergründe eingehen, nun auch die Korrespondenz zwischen Autor und Leser betrachtet. Martínez und Scheffel nennen die Epoche der Aufklärung als Beispiel, wenn sie den selbstbewussten Autor beschreiben, der sich selbst, sein Erzählen und seine Geschichte reflektiert und sich in Kommunikation mit seinen Lesern befindet.⁵⁹

⁵⁶ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 81

⁵⁷ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 84-85

⁵⁸ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 87

⁵⁹ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 89s

4. Die Legende als Textsorte

4.1. Allgemeines zur Legende

Zur Gattungsfrage der Legende gibt es, obwohl sie eine der ältesten Textsorten ist, keine klare Antwort. Es mag daran liegen, dass sich verschiedene Disziplinen mit ihr beschäftigen. Auch dass sie sich im Laufe der Jahrhunderte verändert hat und darüber hinaus in unterschiedlichen Kulturkreisen vorkommt, stellt für eine genauere Definition ein Problem dar. Dementsprechend wenig Literatur lässt sich daher zu dieser Gattung finden, diese ist teils widersprüchlich und den unterschiedlichsten wissenschaftlichen Ansätzen zuzuordnen.

Nach Kröners „Sachwörterbuch der Literatur“ war eine Legende ursprünglich eine Lesung aus dem Leben eines oder einer Heiligen in der Messe am Tag seines oder ihres Namensfestes. Heute bezeichnet der Begriff allgemein eine religiös erbauliche volkstümliche Heiligengeschichte in Vers oder Prosa. Sie soll den Menschen als Vorbild für ein frommes Leben dienen. Typisch sind ausschmückende Dichterphantasien. Ihre Quellen sind die Apokryphen, mündliche Überlieferungen sowie buddhistische und orientalische Erzählungen. Eine der wichtigsten Legendensammlungen ist die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine aus dem Jahr 1270.⁶⁰

Abgesehen von der Literaturwissenschaft beschäftigen sich noch andere Wissenschaften mit dem Phänomen der Legende: die Theologie, die vergleichende Religionswissenschaft, die Geschichtswissenschaft, die Volkskunde, die Soziologie, die Psychologie, die Ethnologie und die Literaturgeschichte. Eine endgültige Definition kann nur interdisziplinär erfolgen, was bis jetzt noch aussteht.⁶¹

Auch als literaturwissenschaftliche Gattung ist die Legende schwer zu fassen. Einige Autoren definieren sie im Sinn der Lebens- und Leidensgeschichten der christlichen Heiligen und Märtyrer, die am jeweiligen Namenstag beim Gottesdienst oder den Klostermahlzeiten vorgelesen wurden.⁶² Noch enger stecken manche Autoren den Rahmen ab, indem sie zwischen der Vita eines Heiligen und der Passio, also dem Märtyrertum, unterscheiden und nur ersteres der Legende zuschreiben – eine Grenze, die Masser wieder aufhebt.⁶³

⁶⁰ Vgl. Wilpert 2001, S. 454

⁶¹ Vgl. Rosenfeld 1982, S. 4

⁶² Vgl. u.a. Rosenfeld 1982, S. 1 und Jolles 1972, S. 23

⁶³ Vgl. Masser 1976, S. 152

Ein wichtiger Begriff der Heiligenlegende aus dem Mittelalter ist für Jolles die „imitatio“, er definiert sie als *sich so zu verwandeln, daß man in etwas anderes eingeht*.⁶⁴ Der Heilige stellt jemanden dar, dem wir nacheifern können, er veranschaulicht eine Person, in der sich die Tugend vergegenständlicht hat.⁶⁵

Die Einschränkung auf einen christlichen Hintergrund ist in der neueren Literaturwissenschaft umstritten, besonders Erzählungen aus dem jüdischen oder islamischen Umfeld sollen ebenfalls als Legenden gelten.⁶⁶ Nach Hans-Peter Ecker sind die ersten Legenden in den Hochkulturen des vorchristlichen Jahrtausends im biblischen Israel, im klassischen Griechenland, in Zarathustras Persien, in Indien und in China aus der Idee einer transzendenten Gottheit heraus entstanden.⁶⁷

Problematisch ist auch der Gattungsbegriff an sich. Rosenfeld fragt sich zu Recht, ob es *die* Legende überhaupt gebe. Komposita, wie Legendenroman, Legendenballade oder Legendennovelle, erscheinen ihm sinnvoller, wobei der Wortteil Legende das stoffliche Element ausdrücken soll und das Grundwort die Gattungszugehörigkeit.⁶⁸ Ecker sieht das Problem vor allem in der etwa dreitausendjährigen Geschichte der Gattung und der schwer überschaubaren und uneinheitlichen Fülle des Materials.⁶⁹

Beschränken wir uns jedoch auf das von Rosenfeld vorgeschlagene stoffliche Element, sind wir einer Definition der Gattung Legende schon sehr nahe. Selbst wenn die genaue literaturwissenschaftliche Definition noch aussteht, ist zumindest den LeserInnen im Normalfall klar, was sie zu erwarten haben, wenn sie eine Legende lesen.

Nach Martínez und Scheffel sammelt der Leser Textinformationen, die er nach Schemata ordnet, auf die er aufgrund seines Weltwissens und seiner Kenntnis bestimmter Gattungsregeln zurückgreift.⁷⁰ Wenn das Lesepublikum nun also auf Gattungsregeln zurückgreift und für die Legende solche nicht existieren, wüssten die LeserInnen aber nicht, was sie erwartet. Dem ist aber nicht so. In den allermeisten Fällen sollten die Leserschaft einer Legende die typischen Legendenstoffe, auf die noch näher einzugehen ist, nicht überraschen. Aber auch andere Merkmale, wie die Chronologie der Handlung,

⁶⁴ Jolles 1972, S. 36

⁶⁵ Vgl. Jolles 1972, S. 36

⁶⁶ Vgl. Karlinger 1986, S. 2

⁶⁷ Vgl. Ecker 2003, S. 7

⁶⁸ Vgl. Rosenfeld 1986, S. 4

⁶⁹ Vgl. Ecker 2003, S. 8-9

⁷⁰ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 134

die Textlänge, das für die Legende typische Handlungsschema und die Einsträngigkeit der Erzählung, werden von einer Legende erwartet.

4.2. Die Legende im 18. und 19. Jahrhundert

Im 18. Jahrhundert, also der Zeit der Aufklärung, spielte die Legende, als Aberglaube des Volkes verurteilt, nur insofern eine Rolle, als sie entweder verrissen wurde oder in satirischer Form auftrat.⁷¹ Erst mit dem Sturm und Drang in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wandten sich wieder einige Dichter wie Justus Möser und Johann Gottfried Herder der Legende zu. Letzterer verwehrt sich in seiner „Vorerinnerung des Verfassers“ seines Werks „Legenden, Dramatische Stude und Dichtungen“, einer Legendensammlung, jedoch dagegen, *schlechte Legendenbücher wieder emporzubringen im Sinn zu haben*.⁷² Er verteidigt die Legende, indem er auf die unterschiedlichen geschichtlichen Hintergründe des Mittelalters im Vergleich zu seiner Zeit eingeht und den spöttischen Umgang seiner Zeitgenossen mit den Texten kritisiert.⁷³ Den Wahrheitsgehalt von Legenden stuft auch Herder als gering ein, betont aber deren Ästhetik.⁷⁴ Laut Sabine Narr wird die Legende im 19. Jahrhundert zu einer neuen literarischen Kunstform erhoben, in der es vor allem um die Ästhetik geht.⁷⁵

4.3. Die jüdische Legende

Im 16. Jahrhundert finden sich die ersten Handschriften jiddischer Erzählprosa. Autoren dieser Texte sind Italo-Aschkenasen, also jiddischsprechende Juden, die im 13. Jahrhundert von Deutschland nach Italien ausgewandert sind. Es handelt sich bei den Texten um die sogenannte Maiséliteratur, dem, wie Timm es nennt, *jiddischen Gegenstück von Exemplum und Novelle*.⁷⁶ 1602 erschien in Basel „das große Maisébuch“ mit 258 Erzählungen. Das Maisébuch wurde noch bis ins 20. Jahrhundert nachgedruckt.⁷⁷ Eine bekannte deutsche Übersetzung der 1723 in Amsterdam gedruckten Ausgabe liegt von Bertha Pappenheim aus dem Jahr 1929 unter dem Titel „Maasse-Buch. Buch der

⁷¹ Vgl. Rosenfeld 1986, S. 79

⁷² Herder 1827, S. 7

⁷³ Vgl. Herder 1827, S. 8-9

⁷⁴ Vgl. Herder 1827, S. 15

⁷⁵ Vgl. Narr 2010, S. 9

⁷⁶ Timm 1995, S. 244

⁷⁷ Vgl. Timm 1995, S. 244-245

Sagen und Legenden aus Talmud und Midrasch nebst Volkserzählungen in jiddisch-deutscher Sprache“ vor.⁷⁸

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts beginnt sich parallel zur Judaistik, der Wissenschaft des Judentums, der Begriff der jüdischen Literatur durchzusetzen. Das Philologie- und Literaturkonzept, das am Beginn des Jahrhunderts entsteht, trifft auf die rabbinische Tradition. Daraus entsteht die Aggada, ein Text talmudisch-midraschischer Gattung, den man vereinfacht als Legendensammlung bezeichnen könnte. Sabel sieht die Aggada als Instrument der Integration der jüdischen Tradition und Kultur in ein plurales Judentum und in ein christlich geprägtes Europa.⁷⁹

Eines der ersten Werke in der Tradition der Aggada in deutscher Sprache ist Heinrich Heines „Der Rabbi von Bacherach“, an dem er wahrscheinlich schon 1824 zu arbeiten begann. Noch früher hatte sich Herder mit der jüdischen Volkspoesie beschäftigt.⁸⁰ Parallel zu den Vertretern der deutschen Romantik beschäftigten sich nun auch jüdisch-deutsche Schriftsteller mit ihrer Vergangenheit und den Traditionen ihres Volkes, besonders mit der Zeit des Mittelalters.⁸¹ Vor diesem Hintergrund entstanden bereits umfangreiche deutsch-jüdische Anthologien, mit Grimms Märchen vergleichbare Sammlungen werden allerdings erst ein Jahrhundert später herausgegeben.⁸²

Dieses Interesse am Judentum, auch außerhalb der jüdischen Gemeinschaft, ist umso erstaunlicher, als noch im 18. Jahrhundert einige anti-semitische Werke erschienen. Als nur ein Beispiel sei hier die Schmähschrift „Entdecktes Judenthum“ von Johann Andreas Eisenmenger, dem Wegbereiter des neuzeitlichen Antisemitismus, genannt, in dem er über den Talmud als großes *Lügen-buch*⁸³ spricht. Das neue Interesse an den jüdischen Legenden ist sicher zu einem Teil der Aufklärung geschuldet, die die jüdische Tradition aus den Ghettos herausholte, zum anderen der Romantik, in der man sich generell mit Märchen, Sagen und Legenden beschäftigte.

Für den Berliner Rabbi Bergmann ist die Legende Volksdichtung, die aus dem Versuch, das Unverständene erklären zu wollen, entsteht. Dazu zählen auffällige Naturerscheinungen, bestimmte geschichtliche Ereignisse oder Volksbräuche.⁸⁴ Vorlage

⁷⁸ Vgl. Pappenheim 1929

⁷⁹ Vgl. Sabel 2010, S. 1

⁸⁰ Vgl. Sabel 2010, S. 1

⁸¹ Vgl. Haug/Mayer/Podewski 2009, S. 20

⁸² Vgl. Sabel 2010, S. 4

⁸³ Eisenmenger 1711, S. 326

⁸⁴ Vgl. Bergmann 1919, S. 9-12

für viele jüdische Legenden ist die Heilige Schrift. Die Geschichten wurden anfangs vom Volk gedichtet und mündlich überliefert, was der Grund für die oft unterschiedlichen Variationen ein und derselben Legende ist, bis sie von Schriftgelehrten in Legendensammlungen niedergeschrieben wurden.⁸⁵

Bergmann teilt die jüdische Legende in unterschiedliche Stoffe ein: die Lieblinge Gottes, die Wundertäter, Engel und Dämonen, der Fromme und die Tiere, von den Toten, der Prophet Elia, die Himmelsstimme, das Heiligtum, der Triumph der Gotteslehre, Entweihung des Heiligen, die Volksfrömmigkeit und geschichtliche Wahrheit in der Legende.⁸⁶ Des Weiteren sind auch die Bekehrung von heidnischen Herrschern und die Verehrung, die Könige den jüdischen Gelehrten und Rabbinern entgegenbringen, typische Stoffe der jüdischen Legende, die allerdings, historisch betrachtet, oft jeglicher Wahrheit entbehren. Bergmann vergleicht dies mit der christlichen Legende, die die Beziehungen der Apostel zu den Königshäusern hervorhebt.⁸⁷

Drei Merkmale der jüdischen Legende hebt Bergmann hervor: den Widerspruch der Legende zu chronologischen und historischen Fakten, das Groteske und Wunderbare und ihre häufige Wiederholung. Viele Legenden berichten von historischen Persönlichkeiten, die beispielsweise zum Judentum übergetreten sein sollen, wofür es jedoch keine einzige belegbare historische Quelle gibt. Auch historische Ereignisse werden Persönlichkeiten zugeschrieben, die hunderte Jahre früher oder später gelebt haben.⁸⁸

Eines von vielen Beispielen für das Groteske und Wunderbare ist die bekannte Überlieferung der Legende zum Chanukkafest. Im zweiten Tempel Salomons sollte das Laubhüttenfest gefeiert werden, das Öl für die Lampe hätte aber nur für einen Tag gereicht. Durch ein Wunder geschah es aber, dass die Öllampe die ganzen acht Tage brannte.⁸⁹

Die häufige Wiederholung, von der Bergmann spricht, bedeutet, dass manche Legenden immer wieder, aber mit unterschiedlichen Protagonisten, zu anderen Zeiten und an

⁸⁵ Vgl. Bergmann 1919, S. 14-16

⁸⁶ Vgl. Bergmann 1919, S. 17-134

⁸⁷ Vgl. Bergmann 1919, S. 96 und S. 116

⁸⁸ Vgl. Bergmann 1919, S. 122-124

⁸⁹ Vgl. Bergmann 1919, S. 123

verschiedenen Orten spielend, erzählt werden.⁹⁰ Als Funktion der jüdischen Legende nennt Bergmann das sittliche Motiv und die ethische Deutung.⁹¹

Țurancu definiert die jüdische Legende sehr allgemein. Sie würde jeden dadurch ansprechen, dass sie das Richtige, Gute und Menschliche, *vor allem das menschlich erreichbare / durchführbare Moralische*⁹² [Hervorhebung R.-C. Ț] darstellen wie in jedem anderen heiligen Buch.⁹³

Sie unterteilt jüdische Legenden thematisch nach dem Ort und den Figuren. Letztere sind wiederum entweder biblische Gestalten, historische Figuren aus der Antike oder dem Mittelalter, legendär gewordene Rabbiner oder erfahrene, bereiste oder zu Helden gewordene Bürger einer Gemeinschaft. Die Orte unterteilt sie in biblisch oder geographisch lokalisierbar.⁹⁴ Der Unterschied zwischen biblischen und geographisch lokalisierbaren Orten scheint mir jedoch ein wenig schwierig. Țurancu nennt als Beispiele für biblische Orte Jerusalem und Palästina, das Perserland und das Prager Judenviertel sind für sie hingegen geographisch lokalisierbar.⁹⁵ Während das Prager Judenviertel eindeutig kein biblischer Ort ist, ist für mich das Perserland als nicht-jüdischer Ort bzw. Jerusalem als nicht geographisch lokalisierbar zumindest zu hinterfragen. Leider erklärt die Autorin nicht, worauf genau sich ihre Einteilung zurückführen lässt. Ich gehe davon aus, dass nur Orte, die im Alten Testament genannt werden und zum Heiligen Land gehören, als biblisch definiert werden. Auch unterscheidet sie offenbar nicht zwischen Märchen und Legenden und verwendet beide Begriffe synonym.

Susanne Galley betont, ähnlich wie André Jolles in seiner Theorie zu den katholischen Heiligenlegenden, die „imitatio“ (siehe Kapitel IV.I dieser Arbeit), also die Nachahmung der Frommen in ihrer Tugend, als wichtigen Impuls für die chassidische Legende⁹⁶. Sie sieht die Legende interkultureller und nicht, wie Jolles, nur auf das katholische Christentum beschränkt.⁹⁷ In Bezug auf die literaturwissenschaftliche Analyse von chassidischen Legenden plädiert Galley dafür, frühere, auch orale, Fassungen von Texten

⁹⁰ Vgl. Bergmann 1919, S. 124

⁹¹ Vgl. Bergmann 1919, S. 132

⁹² Țurancu 2011, S. 382

⁹³ Vgl. Țurancu 2011, S. 382

⁹⁴ Vgl. Țurancu 2011, S. 384

⁹⁵ Vgl. Țurancu 2011, S. 384

⁹⁶ Anm.: Der Chassidismus wurde von Ba'al Schem Tov (1700-1760) begründet, im Laufe der Jahre wurden unzählige Bücher und Legenden über die Zaddikim, jüdische Fromme, geschrieben, die ersten bereits Ende des 18. Jahrhunderts. (vgl. Galley 2003, S. 11)

⁹⁷ Vgl. Galley 2003, S. 29

zu vernachlässigen und sich nur mit dem vorliegenden Text zu beschäftigen.⁹⁸ Außerdem fordert sie, Texte nicht nach Motiven, sondern nach Funktionen zu klassifizieren. Dabei bilden etwa die Ausgangssituation und ihre Transformation ein narratives Programm.⁹⁹

⁹⁸ Vgl. Galley 2003, S. 33 und S. 36

⁹⁹ Vgl. Galley 2003, S. 36

5. Aufklärung, Judentum und Freimaurerei – der historische Hintergrund

5.1. Die Lage der Juden unter Friedrich II. und im Habsburgerreich

Jahrhundertlang fielen Juden in Europa immer wieder Pogromen zum Opfer, wurden diskriminiert und ausgeschlossen. Erst die Aufklärung des 18. Jahrhunderts brachte dem Judentum den Anschluss an die europäische Kultur. Trotz aller positiven Folgen der Aufklärung für die europäischen Juden darf man aber nicht übersehen, dass der Anschluss an die moderne Gesellschaft nicht allen jüdischen Bürgern offenstand, sondern nur gewissen Kreisen. Allerhand sieht den Ausgangspunkt der jüdischen Aufklärung im Zusammenspiel der literarischen und wirtschaftlichen Entwicklung in Europa einerseits und durch das Auftreten Moses Mendelssohns und weiterer wichtiger Aufklärer andererseits.¹⁰⁰ Mendelssohn war ein persönlicher Freund Gotthold Ephraim Lessings.¹⁰¹

Leopold Zunz, ein anderer deutsch-jüdischer Aufklärer und Begründer der wissenschaftlichen Judaistik, sieht das Judentum bis zum Ende des 18. Jahrhunderts als im Mittelalter stecken geblieben.¹⁰² Die Menschen in den Ghettos gehen ihren eigenen traditionellen Weg und führen ihr Leben wie auch schon Jahrhunderte zuvor, bis ihnen die westliche Welt nach der Französischen Revolution geöffnet wird. Die Haskalah-Bewegung, auch Judenemanzipation oder jüdische Aufklärung genannt, fordert in den letzten drei Jahrzehnten des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Reformbewegung des Judentums, während die traditionalistischen Maskilim weiterhin auf dem alleinigen Thora-Studium ohne jegliche weitere Bildung bestanden. Der Haskalah folgen besonders gebildete und reiche Juden, die sich nun in die deutsche Gesellschaft, aus der sie vorher ausgeschlossen waren, integrieren.¹⁰³

Die Lage der Wiener Juden ist ähnlich. Trotz einiger weniger wohlwollender Akte Maria Theresias der jüdischen Gemeinde gegenüber ist ihre Regierungszeit insgesamt gesehen sehr judenfeindlich. Erst ihr Sohn Joseph II. erlässt mit dem Toleranzpatent von 1782 ein Dokument, das die Lage der Juden verbessert. Auch wenn dieses Patent aus heutiger Sicht sehr negativ erscheint, sieht es Allerhand doch als *Lichtstrahl im Dunkel des*

¹⁰⁰ Vgl. Allerhand 1980, S. 20

¹⁰¹ Vgl. Assmann 2006, S. 163

¹⁰² Vgl. Jacobs 1995, S. 3 und www.jewishencyclopedia.com/articles/15299-zunz-leopold, Internetquelle

¹⁰³ Vgl. Jacobs 1995, S. 3

*Judentums, als Markstein in der Geschichte der österreichischen Juden.*¹⁰⁴ Besonders interessant ist im Zusammenhang mit dieser Arbeit ein Absatz des Patents, in dem es heißt, die Juden sollten durch *bessere Unterrichtung und Aufklärung ihrer Jugend, und durch Verwendung auf Wissenschaft, Kultur und Handwerk dem Staate nützlicher und brauchbarer*¹⁰⁵ gemacht werden.¹⁰⁶

Das Toleranzedikt für die Juden Wiens und Niederösterreichs aus dem Jahr 1782 ist das liberalste seiner Zeit. Darin werden unter anderem die Ghettos aufgehoben und die Handelsfreiheiten für Juden erweitert. Sie werden außerdem zum Besuch der deutschen Schule verpflichtet und zu allen öffentlichen Lehranstalten, akademischen Berufen, den Künsten, dem Handwerk und dem Ackerbau zugelassen. Auch das Ausgehverbot an Sonn- und Feiertagen vor 12 Uhr fällt. Nicht gestrichen werden jedoch beispielsweise die Begrenzung der Einwanderung sowie das Haus- und Grunderwerbsverbot.¹⁰⁷

Diese aus heutiger Sicht sehr negative Einstellung dem Judentum gegenüber wurde damals aber in intellektuellen jüdischen Kreisen sehr positiv aufgenommen, Joseph II. gilt auch im Vergleich zu Friedrich II. als sehr judenfreundlich.¹⁰⁸ Etwas, das man von seinen Nachfolgern, Leopold II. und Franz I., nicht behaupten kann.

Es darf aber nicht übersehen werden, dass die positive Entwicklung nur für eine kleine Schicht reicher, gebildeter Juden galt. Gerade für die galizischen Juden des Kaiserreichs stellte das Toleranzpatent keine allzu große Verbesserung dar.¹⁰⁹

5.2. Die Darstellung der Juden in der deutschen Literatur

Vor der Aufklärung werden Juden in der Literatur als hinterhältig und gemein dargestellt, meist in der Person des reichen und geldgierigen Wucherers. Bekanntestes Beispiel hierfür ist sicher Shakespeares „Shylock“ aus „Der Kaufmann von Venedig“. In der Literatur des 18. Jahrhunderts lassen sich nun erstmals Beispiele des guten und edlen Juden finden. 1731 lässt Johann Gottfried Schnabel in seinem Roman „Die Insel Felsenburg“ seine christlichen Helden von einem Juden retten.¹¹⁰ In C.F.G. Gellerts

¹⁰⁴ Allerhand 1980, S. 33

¹⁰⁵ Pribram: Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien. Leipzig 1918, zit. nach Allerhand 1980, S. 33

¹⁰⁶ Vgl. Allerhand 1980, S. 33

¹⁰⁷ Vgl. Allerhand 1982, S. 15

¹⁰⁸ Vgl. Allerhand 1980, S. 33

¹⁰⁹ Vgl. Allerhand 1982, S. 10-12

¹¹⁰ Vgl. Löwenbrück 1995, S. 124

Roman „Leben der schwedischen Gräfin von G****“ aus dem Jahr 1746 wird ein polnischer Jude beschrieben, der, im Gegensatz zum gängigen Vorurteil des geizigen Juden, seinem Gönner aus Dankbarkeit großzügige Geldgeschenke macht und den Grafen, der ihm einst das Leben gerettet hat, aus der Gefangenschaft freikaufte.¹¹¹ Berghahn sieht hier jedoch noch kein generelles positives Bild der Juden, der edle Jude wird im Roman immer noch als Ausnahme gesehen, die keinerlei Konsequenzen für andere Juden zulasse.¹¹²

Anders ist das schon bei Gotthold Ephraim Lessings Komödie „Die Juden“. Er widmet das ganze Drama, nicht nur eine Episode, wie Gellert, einem Juden, wobei aber erst am Ende des Stückes klar wird, dass der Held Jude ist. Erstmals in der deutschen Literatur wird ein Jude als positiver Charakter auf die Bühne gestellt. Laut Berghahn trägt Lessing damit zur beginnenden Toleranzdebatte in Deutschland bei.¹¹³ Dass aber auch die Zeitgenossen der Aufklärung noch nicht tolerant sind, zeigt beispielsweise die Kritik des Theologen und Orientalisten Johann David Michaelis, der Lessings Stück rezensiert und in der Gestalt des Juden reine Fiktion sehen will. Er führt dies auf den schlechten Charakter der Juden im Allgemeinen zurück, was zu einer öffentlichen, schriftlichen Auseinandersetzung zwischen dem Theologen und dem mit Lessing befreundeten jüdischen Aufklärer Moses Mendelssohn führt.¹¹⁴

5.3. Die Freimaurer zur Zeit der Aufklärung

Die Freimaurerei ist eng mit der Aufklärung verbunden. Warum, ist einfach zu erklären, ähneln doch die Ziele der Aufklärer stark jenen der Freimaurer. In seiner Einführung in die Freimaurerei schreibt Giese: *Die Loge dient der Harmonisierung, dient gegenseitiger Achtung, Toleranz und Humanität.*¹¹⁵ Wer sich jemals mit der Aufklärung beschäftigt hat, erkennt schon allein daran die Parallelen.

Als Gründungstag der modernen Freimaurerei wird der 24. Juni 1717 gesehen. An diesem Tag vereinigten sich vier Londoner Logen zu einer Großloge, ein Großmeister wurde gewählt und eine gemeinsame Konstitution festgelegt. In ihren sogenannten Logen, auch Bauhütten oder Tempel genannt, waren Männer aller Ränge und Stände und sogar

¹¹¹ Vgl. Gellert 1750, S. 79-94

¹¹² Vgl. Berghahn 2000, S. 70

¹¹³ Vgl. Berghahn 2000, S. 71

¹¹⁴ Vgl. Löwenbrück 1995, S. 126-128

¹¹⁵ Giese 1997, S. 14

unterschiedlicher Konfessionen vertreten.¹¹⁶ Als ihre Prinzipien galten Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit.¹¹⁷ Bekannte Mitglieder waren beispielsweise Mozart, Goethe, Herder, Lessing und der italienische Komponist Giacomo Puccini, aber auch Aristokraten, wie Franz Stephan von Lothringen, der spätere Kaiser Franz I. und Ehemann Maria Theresias.¹¹⁸

In Österreich erreichte die Freimaurerei ihren Höhepunkt unter der Regierung von Joseph II. und war eng mit der Aufklärung verbunden. Die Loge „Zur Wahren Eintracht“, der Ignaz von Born als Großmeister vorstand, wurde zum kulturellen und geistigen Zentrum,¹¹⁹ sie verstand sich selbst als eine Art österreichische Akademie der Wissenschaften, die erst fast 70 Jahre später gegründet werden sollte.¹²⁰

Ihr Hauptthema war die Mysterienforschung, das erklärte Ziel war, den Ursprung der Freimaurerei aus den antiken Mysterienreligionen herzuleiten, nachdem 1782 der Mythos der Abstammung der Freimaurer von den Tempelrittern auf dem Konvent von Wilhelmsbad verworfen wurde.¹²¹ In „Übungslogen“ wurden Vorträge zu diesem Thema gehalten,¹²² im von Ignaz von Born herausgegebenen „Journal für Freymaurer“ Beiträge zu den antiken Mysterien veröffentlicht.¹²³ Auch „Die hebräischen Mysterien“ von Karl Leonhard Reinhold werden sowohl im „Journal für Freymaurer“ veröffentlicht als auch in der Loge vorgetragen, wie Leon in einem Brief vom 21. Jänner 1786 seinem Freund und Mitbruder Reinhold mitteilt.¹²⁴

Erste Probleme der österreichischen Großloge ergaben sich durch das Freimaurerpatent Josephs II. von 1785. Der Kaiser hatte unter anderem den Freimaurern verboten, Geld ins Ausland zu schicken. Da die österreichischen Logen ihre Gründungspatente aber durchwegs von preußischen Logen erhalten hatten, zahlten sie auch ihre Beiträge an sie. Um dem entgegenzuwirken, wurde nun eine eigene Große Landesloge gegründet, die dem Kaiser aber wieder zu groß und offenbar zu mächtig wurde. Nach Inkrafttreten des

¹¹⁶ Vgl. Giese 1997, S.50 , 51

¹¹⁷ Vgl. Giese 1997, S. 63

¹¹⁸ Vgl. Giese 1997, S. 62-64

¹¹⁹ Vgl. Giese 1997, S. 97

¹²⁰ Vgl. Assmann 2006, S. 158

¹²¹ Vgl. Assmann 2006, S. 158

¹²² Vgl. Giese 1997, S. 98

¹²³ Vgl. Assmann 2006, S. 186

¹²⁴ Vgl. Keil 1883, S. 58

Patents durften Logen nur noch in Landeshauptstädten bestehen und sie wurden verkleinert.¹²⁵

Noch mehr setze der Freimaurerei aber der Ausbruch der Französischen Revolution zu. Die Verbindung wurde verdächtigt, Ähnliches in Österreich zu planen und die Revolution gutzuheißen. Leopold II., Bruder und Nachfolger Josephs II., wollte die Freimaurer noch für seine eigenen Ziele, nämlich die Bekämpfung der Jakobiner in Form eines konservativen Spitzelsystems, einsetzen. Sein Nachfolger Franz II. ließ Freimaurer, die sich zu positiven Äußerungen über die Revolution hinreißen ließen, festnehmen. Einer Reihe von Schauprozessen folgten sogar einige Todesurteile und viele wurden zur Festungshaft verurteilt. Die Todesstrafe war kurz zuvor wieder eingeführt worden.¹²⁶ Für die Freimaurer begann damit eine Zeit der Verfolgung.

¹²⁵ Vgl. Giese 1997, S. 100, 101

¹²⁶ Vgl. Giese 1997, S. 104-105

6. Gottlieb von Leon

Gottlieb Leon, oder auch Gottlieb von Leon,¹²⁷ wurde am 16. April 1757 in Wien geboren. Er besuchte gemeinsam mit seinem späteren engen Freund und Freimaurerbruder Joseph Franz Ratschky die Jesuitenschule „am Hof“. Er studierte an der Universität Wien und wurde 1780 Hauslehrer im Haushalt von Hofrat Franz von Greiner, wo er dessen Tochter, die spätere Karoline Pichler, kennenlernte. 1782 wurde er Scriptor der k.k. Hofbibliothek und später ihr Kustos. Er veröffentlichte unter anderem mehrere Gedichtbände und Lieder und gab 1795 und 1796 zusammen mit Ratschky den Wienerischen Musenalmanach heraus.¹²⁸

In seinem Stammcafé „zum Kramer“ traf Leon andere josephinische Autoren, wie beispielsweise Johann Baptist von Alxinger, Cornelius Hermann von Ayrenhoff, Aloys Blumauer, Lorenz Leopold Haschka und seinen Jugendfreund Joseph Franz Ratschky. Leon war Mitglied der Freimaurerloge „Zur wahren Eintracht“, deren Vorsitzender oder „Meister vom Stuhl“ Ignaz von Born war. Die meisten seiner Werke waren direkt oder indirekt mit der Freimaurerei verbunden.¹²⁹

1785 wurde durch Josephs II. Freimaurerpatent das Ende von Leons Loge „Zur wahren Eintracht“ eingeleitet. Nach dem Tod des Kaisers 1790 begann die Verfolgung der Freimaurer durch seine Nachfolger Leopold II. und Franz I. Der Großteil der ehemaligen Loge traf sich weiterhin, allerdings im Geheimen und verkehrte durch Codes miteinander. So war Leon auch an der Herausgabe der „Österreichischen Monatsschrift“ von 1793 bis 1794 beteiligt, die sich unter anderem gegen den ehemaligen Mitbruder und mittlerweile erklärten Gegner der Freimaurer Leopold Alois Hoffmann richtete.¹³⁰

Gottlieb Leon starb wahrscheinlich am 27. September 1830¹³¹ in seiner Wiener Wohnung am Tiefen Graben 233 an der Gestätte.¹³² Sein Todesdatum wird auch mit 30. September 1830¹³³ und 17. September 1832¹³⁴ angegeben. Ich beziehe mich mit dem 27. September

¹²⁷ Gottlieb Leon wird in manchen Werken Gottlieb von Leon genannt, in anderen nur Gottlieb Leon. Er selbst hat in seinen Briefen mit Gottlieb Leon unterschrieben, auch sonst gibt es keine Hinweise auf einen Adelstitel. Franz Gräffer führt ihn jedoch in seiner „Österreichischen Nationalencyklopädie“ mit dem Namenszusatz „von“.

¹²⁸ Vgl. Kriegleder 2007, S. 35 und Wurzbach 1866, S. 1 und Strelka 1991, S. 59

¹²⁹ Vgl. Strelka 1991, S. 59, 60

¹³⁰ Vgl. Strelka 1991, S. 61

¹³¹ Vgl. Österreichisch Kaiserliche privilegierte Wiener Zeitung, 1.10.1830, Anhang

¹³² Vgl. Strelka 1991, S. 68

¹³³ Vgl. Kriegleder 2007, S. 41 und Strelka 1991, S. 68

1830 auf die Todesanzeige in der Österreichisch-Kaiserlichen privilegierten Wiener Zeitung vom Freitag, den 1. Oktober 1830.

¹³⁴ Vgl. Wurzbach 1866, S. 1

7. Leons „Rabbinische Legenden“ – Vorgeschichte und paratextuelle Elemente

7.1. Reinholds Hebräische Mysierien – Vorgeschichte

Carl Leonhard Reinhold war ein weiterer Verbindungsbruder von Leon und auch ein persönlicher Freund. 1788 veröffentlichte er seine Vorlesungen „Die Hebräischen Mysierien oder die älteste religiöse Freymaurerey“. Reinhold beteiligte sich mit diesen beiden Vorlesungen am zentralen Projekt der Loge: der Erforschung der antiken Mysierien. Leon erwähnt in einem Brief vom 21. Jänner 1786, den er Reinhold nach Jena schrieb, dass diese die nächsten Mauerervorlesungen eröffnen werden und auch im folgenden Freimaurerjournal erscheinen werden.¹³⁵

Der neue Forschungsschwerpunkt der Wiener Loge hatte einen ganz bestimmten Grund: auf dem Freimaurer-Konvent von Wilhelmsbad 1782 wurde, wie bereits erwähnt, der Templer-Mythos als Gründermythos verworfen worden. Da die Tempeler nun nicht mehr offiziell als Gründer der Freimaurer verstanden werden konnten, musste ein neuer Mythos „gefunden“ werden. Johann August Starcks Werk von 1783, „Die alten und die neuen Mysierien“, provozierte einen wahren „Mysierien-Boom“, dem besonders Ignaz von Born unterlag. Der Meister der Loge „Zur wahren Eintracht“, der sowohl Reinhold als auch Leon angehörten, erklärte die Erforschung der antiken Mysierien zum zentralen Projekt der Loge und machte den Anfang mit der Publikation „Die Mysierien der Aegyptier“.¹³⁶

Wichtig waren Ignaz von Born zwei Punkte. Es ging ihm vor allem um das Verhältnis von Vernunft und Religion. Die Freimaurerei sollte sich auf vernünftige Überzeugungen gründen, aber dennoch nicht gottlos sein. Als weiterer wichtiger Punkt erschien ihm das Problem des Verfalls. Im Laufe der Zeit würde der Sinn, der hinter den Riten stecke, vergessen, die Religionen unweigerlich dem Verfall preisgegeben. Die nun sinnlosen Mysierien widersprächen der Vernunft. Born wollte aus den Verfallsgeschichten lernen, um sie für die Freimaurerei zu vermeiden, also um dem Verfall gegenzusteuern.¹³⁷

Es wurden noch einige weitere Mysierien veröffentlicht, die wichtigsten waren aber Reinholds „Hebräische Mysierien“. Er stellt dabei die Theorie auf, dass Moses als ägyptischer Prinz in die Mysierien des ägyptischen Adels und der höheren Priesterschaft,

¹³⁵ Vgl. Keil 1883, S. 58

¹³⁶ Vgl. Assmann 2004, S. 158

¹³⁷ Vgl. Assmann 2004, S. 160-161

einen Ein-Gott-Glauben, eingeweiht war und diese den Israeliten gab, um sie als Volk zu einen. Reinhold unterscheidet dabei zwischen den kleinen, dem Volk bestimmten, und den großen, den Eingeweihten vorbehaltenen Mysterien. Er spielt immer auch auf die Riten und Mysterien der Freimaurer an, zieht Vergleiche mit ihnen und versucht zu beweisen, dass die Zeremonien der Freimaurer eigentlich von den kleinen und großen Mysterien der Ägypter abstammen und über Moses und das jüdische Volk weitergegeben wurden.¹³⁸

In seinem Vorwort erklärt er, dass die Rituale der sogenannten „Alten Mysterien“ einen Grund hatten, der in Vergessenheit geraten ist. Diese seien aber noch jahrelang sinnentleert weitergeführt worden, was zum Absterben der alten Kulte geführt habe. Die Erforschung der alten Mysterien soll dazu dienen, zu verstehen, wie es zum Untergang der Hochkulturen kam, damit die Freimaurer nicht dasselbe Schicksal erleiden würden. Ausgehen wollte er dabei von den Zeremonien der Freimaurer und in der Geschichte zurückgehen, bis der ursprüngliche Sinn der Rituale wieder erkannt werden würde.¹³⁹

*Nach dieser Voraussetzung sollen Abhandlungen über die Mysterien der Alten keinesweges mit der Aufsammlung und Darstellung der zerstreuten Bruchstücke ihrer Geschichte anfangen und sich mit der Aufsuchung ihrer zufälligen Ähnlichkeit mit der Maurerey endigen; sie sollen vielmehr von **unserem Heiligthume** ausgehen, den Faden der Untersuchung an unsere vorzüglichsten und bedeutungsvollsten **Hieroglyphen** anknüpfen, und denselbe [sic!] durch die Geschichte ihres buchstäblichen Sinnes, ihres ursprünglichen Gebrauches, ihrer verschiedenen Schicksale bis zu ihrer Entstehung hinaufverfolgen, dann wieder in unser Heiligthume zurücke kehren, um durch eine genaue Vergleichung der einzelnen Hieroglyphen unter einander auch ihren gemeinschaftlichen Zweck, oder doch wenigstens den Geist ihrer ursprünglichen Zusammensetzung kennen zu lernen. [Hervorhebungen C. Reinhold]¹⁴⁰*

Moses sei, laut Reinhold, als Ziehsohn einer Pharaonentochter ein Eingeweihter der ägyptischen Geheimlehre gewesen. Um das jüdische Volk zu einen, habe er ihnen die kleineren Mysterien, die Mysterien des einfachen Volkes, gegeben, die heute noch der jüdische Glauben seien. Auch den Gottesnamen Jehova leitet er aus ägyptischen Inschriften ab und analog dazu will er belegen, dass der Name Moses von der ägyptischen Gottheit Osiris abstammt.¹⁴¹

Der zweite Teil seiner Vorlesungen handelt von den sogenannten „Größeren Mysterien der Hebräer“. Thematisch beschäftigt sich Reinhold darin unter anderen mit der Staatsverfassung theokratischen Ursprungs. Er spricht von der *Nothwendigkeit von*

¹³⁸ Vgl. Assmann 2004, S. 164-165

¹³⁹ Vgl. Assmann 2004, S. 13-19

¹⁴⁰ Assmann, 2004, S. 19-20

¹⁴¹ Vgl. Assmann 2004, S. 30-33

politischtheologischen Geheimnissen [...] , die so alt seyn mußten, als die ältesten Staatsverfassungen, von Geheimnissen, auf welchen das Ansehen der Gesetzgeber und ihrer Gesetze gegründet war, und wozu Niemand [sic!] als die Gesetzgeber und ihre Gehülfen den Schlüssel haben durfte. [Hervorhebungen C. Reinhold]¹⁴² Reinhold unterscheidet also die kleineren und größeren Mysterien dadurch, dass erstere jedem zugänglich waren, letztere aber nur den politischen Führern und der Priesterschaft.¹⁴³ Die kleineren Mysterien sind demnach der Glaube, die Religion des Volkes, die größeren sind die politische Anleitung, die der Herrscherklasse vorbehalten ist.

Am Ende seiner zwei Vorlesungen über die größeren und kleineren Mysterien stellt Reinhold Vergleiche zwischen den freimaurerischen und den hebräischen Mysterien an. Er kommt zu dem Schluss, dass die ersten drei Grade der Freimaurerei den kleinen Mysterien der Hebräer entsprächen.¹⁴⁴ In Bezug auf die größeren Mysterien hält sich Reinhold sehr bedeckt, er deutet vieles an, das aber Nicht-Freimaurern wenig sagt. Er hält seine Mitbrüder dazu an, *den unbekannten Zweck, den sie* [Anm.d.Verf.: die Versammlung] *in der Geschichte des Ordens und in der Beschaffenheit unserer Ritualgesetze nicht finden konnte, in ihrem Herzen aufzusuchen.* [Hervorhebungen C. Reinhold]¹⁴⁵

Schlussendlich muss betont werden, dass allein schon der Titel „Die hebräischen Mysterien oder die älteste Freimaurerey der Welt“ schon klar das Programm von Reinholds Schrift, nämlich die Verbindung der Freimaurerei mit beziehungsweise ihre Abstammung aus der jüdischen Religion, darlegt.

7.2. Überblick, literaturgeschichtliche Einordnung und Analyse der paratextuellen Elemente nach Gérard Genette

Leons „Rabbinische Legenden“ erschienen erstmals 1821¹⁴⁶. Das Werk besteht aus einem von Leon selbst verfassten Vorwort und 22 Legenden, die wiederum in drei Sammlungen unterteilt sind. Das Buch ist mit einer Widmung versehen: „Dem unvergeßlichen

¹⁴² Assmann 2004, S. 67

¹⁴³ Vgl. Assmann 2004, S. 66-69

¹⁴⁴ Vgl. Assmann 2004, S. 116-117

¹⁴⁵ Assmann 2004, S. 117

¹⁴⁶ Vgl. Strelka 1991, S. 62 und Leon 1821

Andenken meiner verewigten Freunde Michael Denis, Johann Gottfried von Herder und Johann von Müller gewidmet.“¹⁴⁷

Der Jesuit Michael Denis verkehrte wie auch Alxinger, Sonnenfels und Blumauer im Salon Karoline von Greiners, der Mutter der späteren Karoline Pichler.¹⁴⁸ Wie bereits erwähnt, war Leon Hauslehrer des jungen Greiner, dem Bruder Karoline Pichlers. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sich die beiden dort kennenlernten. Außerdem war Denis bis zu seinem Tod im Jahr 1800 Kustos der k. u. k. Hofbibliothek, in der auch Leon Kustos war. Sein Tod dürfte Leon so getroffen haben, dass er ihm 1801 das Gedicht „Auf Denis Tod“¹⁴⁹ widmete. Um eine allzu enge Freundschaft dürfte es sich allerdings laut von Hofmann-Wellenhof nicht gehandelt haben. Er meint, dass Leon Denis sehr bewundert und seinen Schreibstil in frühen Gedichten imitiert habe. Von einem näheren Kontakt schreibt er nichts.¹⁵⁰ Strelka geht jedoch von einer sehr engen Freundschaft zwischen den Beiden aus: *It was Denis who was, of all his former Masonic brothers, especially close to Leon [...]*.¹⁵¹ Und auch Fuchs erklärt in seiner Reinholdbiographie, dass sich die beiden Jugendfreunde Leon und Reinhold im Haus Denis‘ wiedergetroffen hätten.¹⁵²

Nachfolger Denis‘ war der deutsche Historiograph Johannes von Müller,¹⁵³ wie Leon in seinem Werk „Kurzgefaßte Beschreibung der K.K. Hofbibliothek in Wien“ vermerkt. Von allen Bediensteten der k. u. k. Hofbibliothek hatte Müller zu Leon das *beste Verhältnis*.¹⁵⁴ Ob man daraus auf eine enge Freundschaft schließen kann, bleibt aber offen, Strelka zumindest ist von einer tiefen Verbundenheit der Beiden überzeugt.¹⁵⁵

Auch Leons angeblich enges Verhältnis zu Herder ist heute nicht mehr nachzuweisen. Im Register der Gesamtausgabe von Herders Briefen ist Leon jedenfalls nicht als Korrespondenzpartner von Herder zu finden.¹⁵⁶ Nur Leons Vorwort zu den „Rabbinischen Legenden“ deutet eine Freundschaft an, wenn er Herder als seinen *unsterblichen Lehrer[...] und Freund[...]*¹⁵⁷ bezeichnet.

¹⁴⁷ Leon 1919, S. 5

¹⁴⁸ Vgl. Riege 1982, S. 1077

¹⁴⁹ Vgl. Strelka 1991, S. 63

¹⁵⁰ Vgl. von Hofmann-Wellenhof 1881, S. 354

¹⁵¹ Vgl. Strelka 1991, S. 63

¹⁵² Vgl. Fuchs 1994, S. 17

¹⁵³ Vgl. Leon 1820, S. 41

¹⁵⁴ Pape 1989, S. 48, Fußnote 78

¹⁵⁵ Strelka 1991, S. 63

¹⁵⁶ Vgl. Arnold 2001

¹⁵⁷ Leon 1919, S. 8

Die erste Sammlung enthält acht Erzählungen: „Die Erschaffung des Menschen“, „Das erste Grab“, „Der Stab Mosis“, „Die Kraft des Gebeths“, „Josuah und Elias“, „Lohn der Wohltätigkeit“, „Der Opferstein des Baal“ und „Der Traum des Propheten“, wobei vier dieser Geschichten durch ein Zitat auf die Bibel verweisen.

Die zweite Sammlung beinhaltet die folgenden sieben Erzählungen: „Die Macht der Zunge“, „Die beyden Gaben“, „Aristoteles der Jüngling“, „Das Gericht Gottes“, „Der Dienstlohn“, „Channinah“ und „Der Tod des Gerechten“. In dieser zweiten Sammlung fällt auf, dass auch Erzählungen vorkommen, die gar nicht im jüdischen Kulturkreis spielen, wie „Die Macht der Zunge“ und „Aristoteles, der Jüngling“. Die dritte Sammlung besteht aus den Legenden „Die Buße“, „Rabbi Nachman“, „Das Gastmahl“, „Elieser und Joseh“, „Abbah“, „Chyah und Josi“ und „Der Todesengel“.

Die Einteilung der Legenden in drei Sammlungen erscheint auf den ersten Blick unlogisch, nur die dritte Sammlung lässt sich eindeutig von den beiden ersten unterscheiden. Sie ist, im Gegensatz zu den ersten beiden Sammlungen, mit einem Untertitel, nämlich „Die Heiligkeit der Thora. In sieben Gesichtern“¹⁵⁸ versehen. Dieser Untertitel ist deshalb interessant, weil er Aufschluss über die Herkunft der enthaltenen Erzählungen gibt. Als Kommentar oder Begleittext zu einem der heiligen Bücher, also in diesem Fall der Thora, stammen sie ganz offensichtlich aus einem Midrasch.¹⁵⁹ Außerdem kommt in jeder einzelnen Erzählung ein Rabbiner vor, wenn auch nicht immer als Hauptperson.

Die ersten beiden Sammlungen sind schwieriger zu unterscheiden. Auffällig ist, dass sich die meisten Legenden der ersten Sammlung im Umfeld des Alten Testaments bewegen. Vier Legenden sind entweder direkt dem Alten Testament entnommen oder handeln von alttestamentarischen Personen und Orten. Sie erzählen von der Erschaffung des Menschen, Adam und Eva, Moses, dem Propheten Jeremias und einer Begebenheit in Naim, einem Ort, der im Alten Testament erwähnt wird.¹⁶⁰ Nur „Die Kraft des Gebeths“ und „Der Opferstein des Baal“ können nicht genau eingeordnet werden. Sie entstammen weder dem Alten Testament noch gibt es Hinweise, zu welcher Zeit die Handlung spielt.

Die zweite Sammlung beginnt mit drei Legenden, die mit anderen Kulturkreisen zu tun haben. „Die Macht der Zunge“ und „Aristoteles der Jüngling“ sind zur Gänze dem

¹⁵⁸ Leon 1919, S. 43 und S. 61

¹⁵⁹ Siehe auch Definition Midrasch in der vorliegenden Arbeit, Kap. II.IV

¹⁶⁰ Vgl. u.a. Evangelium nach Lukas, Kap. 7, Verse 11-17

persischen beziehungsweise griechischen Kulturkreis entnommen, „Die beyden Gaben“ handelt von einem Rabbi, der einen reichen Griechen belehrt. „Das Gericht Gottes“ lässt sich geographisch nicht zuordnen, es gibt allerdings auch keine Hinweise auf das Judentum. Die Erzählung könnte also in jedem Kulturkreis spielen. Die weiteren drei Legenden sind allerdings eindeutig dem Judentum zuzuordnen, in zwei Erzählungen sind Rabbiner die Protagonisten, die letzte Legende spielt in Jerusalem.

Gerade zu Rabbi Channinah muss jedoch gesagt werden, dass er nicht eindeutig zu den Rabbinern gezählt werden kann. Er wird zwar in der Mischna als Rabbi bezeichnet und kann mit den frühesten Rabbinern in Verbindung gebracht werden, Stemmberger bezeichnet ihn jedoch als Charismatiker, der kein Rabbi sei.¹⁶¹

Thematisch lassen sich die Erzählungen auf den Begriff der Tugend im weitesten Sinne einschränken. Ihr Ziel ist es, die Leser zu belehren und ihnen Vorbilder für ein tugendhaftes Leben zu geben.

Eine eindeutige Zuordnung ist nicht möglich, jedoch gehe ich davon aus, dass Leon nach der zeitlichen Reihenfolge vorgegangen ist. Alle Legenden, die sich zeitlich zuordnen lassen, folgen einer chronologischen Gliederung. Für die Legenden, die sich historisch nicht genau einordnen lassen, kann nur vermutet werden, dass sie ebenfalls diesem Schema folgen.

Auch die Zuordnung zu den einzelnen Sammlungen ist nicht ganz eindeutig. Eine mögliche Ordnung nach thematischen und motivischen Aspekten ist die Einteilung nach alttestamentarischen Erzählungen und Legenden aus diesem Umfeld (erste Sammlung), Legenden, die als Beispiele für ein moralisches, frommes Leben dienen (zweite Sammlung) und Legenden, die von Rabbinern handeln. Wir finden zwar auch in der zweiten Sammlung drei Erzählungen über Rabbiner, jedoch gehören sie thematisch zu den moralischen Erzählungen. In der Legende „Der Dienstlohn“ handelt Rabbi Huneh unmoralisch, wird von Gott bestraft und bereut. In „Die beyden Gaben“ belehrt ein Rabbiner einen reichen Griechen und „Channinah“ handelt davon, dass die Schuld für ein Unglück immer bei sich selbst zu suchen ist.

Auch nicht auszuschließen ist, dass Leon für seine „Rabbinischen Legenden“ drei unterschiedliche Quellen herangezogen hat und dadurch die Teilung in drei Sammlungen entstanden ist.

¹⁶¹ Vgl. Stemmberger 2013, S. 27

Auffällig ist, dass Leon einen Großteil seiner Legenden mit Bibelziten aus dem Alten Testament unterlegt. Die meisten sind Psalmen oder Sprüche Salomons, die in moderneren Versionen der Bibel auch Sprichwörter genannt werden. Des Weiteren zitiert er aus dem Büchern Jesus Sirach, Jesaja und Jeremia, den beiden Büchern der Chronik und aus der Genesis.

Von den 28 zitierten Quellen wird die Hälfte mehr oder weniger korrekt wiedergegeben, also entweder wortwörtlich oder zumindest sinngemäß. Bei der anderen Hälfte entsprechen die Sprüche nicht den angeführten Quellen. Da es sich hierbei doch um 14 falsch zitierte Sprüche handelt, gehe ich, zumindest in den meisten Fällen, von reiner Absicht aus. Auf Leons mögliche Beweggründe dafür wird im Folgenden im Rahmen der Analyse einzelner Legenden näher eingegangen.

7.3. Die Rabbinischen Legenden - ein Werk der Romantik oder der Aufklärung?

Die „Rabbinischen Legenden“ werden im Normalfall, so sie überhaupt literaturwissenschaftlich erwähnt werden, der Romantik zugeordnet.¹⁶² Oberflächlich betrachtet ist das Motiv der wiederbelebten Volkssagen und Legenden zwar typisch für die Romantik, ich gehe aber davon aus, dass es sich gerade in diesem Fall um einen anderen Grund handelt, weshalb Leon auf Legenden zurückgreift, und es sich hier sogar um das Gegenteil handelt.

Leon ist Freimaurer, sein Gesamtwerk ist eindeutig der Aufklärung zuzuordnen. Das Vorwort enthält einige Hinweise auf die Aufklärung, was in diesem Kapitel noch genauer analysiert wird, auch die Widmung ist an bekannte Aufklärer gerichtet. Ein weiterer Hinweis auf die Verbindung zur Freimaurerliteratur und damit zur Aufklärung ist der Titel des Vorworts „Vorerinnerung“. Interessanterweise hatte auch Ignaz von Born den vierzehn im „Journal für Freymaurer“ publizierten Beiträgen zu den antiken Mysterien eine „Vor-Erinnerung“ vorangestellt.¹⁶³

Auch wenn die „Rabbinischen Legenden“ erst 1821 erschienen sind und somit zumindest zeitlich in die Epoche der Romantik fallen, wird im Laufe dieser Arbeit noch genauer darauf eingegangen, welcher Epoche sie schlussendlich wirklich angehören.

¹⁶² Vgl. Goodman-Thau 1999, S. 255

¹⁶³ Vgl. Assmann 2004, S. 186

7.4. Der Titel

Nach Gérard Genette kann ein Titel bis zu drei Teile enthalten: Titel, Untertitel und Gattungsangabe, wobei es auch Mischformen oder Weglassungen des Untertitels und/oder der Gattungsangabe geben kann.¹⁶⁴ Leons Werk „Rabbinische Legenden“ ist prinzipiell nur ein Titel, es gibt keine Untertitel und keine getrennt angeführte Gattungsangabe. Letztere ist jedoch im Titel selbst zu finden, es handelt sich nämlich um Legenden. Dem Plural ist zu entnehmen, dass wahrscheinlich eine Sammlung vorliegt. Da es keine weiteren Informationen gibt, wissen wir weder, aus welcher Zeit oder welcher Region die Legenden stammen, noch nach welchen anderen Gesichtspunkten sie ausgewählt wurden.

Die Funktion eines Titels ist die Identifizierung des Werks, dazu können die Bezeichnung des Inhalts und die positive Darstellung des Werks gezählt werden, die allerdings nicht notwendigerweise vorhanden sein müssen.¹⁶⁵

Der Titel „Rabbinische Legenden“ lässt zwei Schlüsse zu. Einerseits könnten wir es mit einer Sammlung von Legenden, deren Protagonisten Rabbiner sind, zu tun haben. Andererseits könnte es sich auch um Legenden, die von Rabbinern erzählt wurden, handeln. Beides trifft in diesem Fall zu. Insgesamt sind in zehn Legenden Rabbiner Protagonisten oder zumindest Nebenfiguren, zwölf Legenden handeln von anderen Personen. Während in der ersten Sammlung nur eine Erzählung von einem Rabbiner handelt, sind es in der zweiten Sammlung bereits drei Legenden und der Großteil ist mit sechs in der dritten Sammlung enthalten. Der vorliegende Titel identifiziert das Werk und bezeichnet den Inhalt. Ob das Werk durch den recht knappen, spröden Titel Werbung für das Buch macht, ist nicht einfach zu beantworten. In einer Zeit, in der fiktive und mysteriöse Texte durchaus das Zielpublikum ansprechen, gelten Legenden sicher als spannende Lektüre. Trotzdem dürfen wir den damaligen Antisemitismus nicht außer Acht lassen. Dass es sich um jüdische Legenden handelt, spricht sicher nur einen Teil der Leserschaft an.

¹⁶⁴ Vgl. Genette 2001, S. 60

¹⁶⁵ Vgl. Genette 2001, S. 77

7.5. Die Widmung

Das Werk ist mit einer Widmung versehen: „Dem unvergeßlichen Andenken meiner verewigten Freunde Michael Denis, Johann Gottfried von Herder und Johann von Müller gewidmet.“¹⁶⁶

Genette unterscheidet den Begriff Widmung als die persönliche handschriftliche Widmung eines Exemplars an eine bestimmte Person und die ins Buch gedruckte Zueignung an besondere Adressaten.¹⁶⁷ Die Zueignung hat oft wirtschaftliche Gründe, ist an eine politische Person oder einen Gönner/eine Gönnerin gerichtet.¹⁶⁸

Für die vorliegende Widmung möchte ich diese Gründe ausschließen. Mit Denis verband Leon eine so tiefe Freundschaft, dass er ihm aus Anlass seines Todes, wie bereits erwähnt, ein eigenes Gedicht widmete¹⁶⁹, sowohl Denis als auch Herder waren Freimaurer. Herder widmete einen Teil seines Werks dem „spirituellen Erbe der Juden“, für ihn waren die hebräischen Schriften die Basis der Weltaufklärung. Auch mit dem deutschen Historiker Johannes von Müller war Leon eng befreundet. Ebenso wie Herder räumte dieser dem Judentum einen wichtigen Platz in der Philosophie der Aufklärung ein.¹⁷⁰

Ökonomische Gründe für die Zueignung anzunehmen wäre wohl verfehlt, nicht nur, weil alle drei bei Erscheinen des Buches bereits verstorben waren, sondern auch, weil die enge Freundschaft der Männer nur den Schluss zulässt, dass es sich bei der Zueignung um eine persönliche Ehrung handelt. Abgesehen davon ist aber auch zu bemerken, dass sich sowohl Herder als auch Müller, wie oben erwähnt, in ihren Werken mit dem Judentum befassen. Daraus ergibt sich auch eine weitere Funktion. Mit seiner Widmung möchte sich Leon in die literarische Tradition der drei Autoren einreihen.

7.6. Das Vorwort

Besonders interessant ist das von Leon selbst verfasste Vorwort. Es lässt einige Schlüsse darauf zu, was er mit dem Verfassen des Werks bezwecken wollte, lässt andererseits aber auch wieder einige Fragen offen.

¹⁶⁶ Leon 1919, S. 5

¹⁶⁷ Vgl. Genette 2001, S. 115

¹⁶⁸ Vgl. Genette 2001, S. 116-117

¹⁶⁹ Vgl. Strelka 1991, S. 63

¹⁷⁰ Vgl. Strelka 1991, S. 64

Leon hat das Vorwort selbst geschrieben. Es handelt sich damit nach Genette um ein auktoriales Vorwort. Da dieser Autor keine fiktive, sondern eine reale Person ist, wird es zudem als authentisch bezeichnet.¹⁷¹ Der Text spricht keine bestimmte Person an, weshalb der Adressat anonym ist. In jedem Fall aber ist das Vorwort an die Leserschaft gerichtet.¹⁷²

Auffällig ist auch, wie schon erwähnt, dass er sein Vorwort „Vor-Erinnerung“ nennt, wie das auch Herder in seiner Legendensammlung¹⁷³ und Ignaz von Born in seinen vierzehn Beiträgen zu den antiken Mysterien, die im „Journal für Freymaurer“ erschienen sind,¹⁷⁴ tun. Diese Schriften Ignaz von Borns, immerhin das Haupt- und Prestigeprojekt von Leons eigener Loge, innerhalb dessen Rahmen auch Reinhold seine „Hebräischen Mysterien“ veröffentlicht hatte, mussten Leon bekannt sein, selbst wenn er nicht eng mit Reinhold befreundet gewesen wäre.

Die Funktion des bejahenden auktorialen Originalvorwortes, mit dem wir es hier zu tun haben, soll *eine gute Lektüre des Textes [...] gewährleisten*.¹⁷⁵ [Hervorhebung G.G.] Genette meint damit, dass das Vorwort die Leser zuerst zur Lektüre bewegen und in Folge bewirken soll, dass die Lektüre im Sinne des Autors verläuft. Es geht also darum, wie und warum das Buch gelesen werden soll.¹⁷⁶ Beim „Warum“ handelt es sich um die besondere Bedeutung des Themas, den Nutzen der Lektüre. Dieser kann dokumentarischer, moralischer oder religiöser Natur sein.¹⁷⁷

Das Vorwort hier genau zu verorten ist nicht einfach. Ein dokumentarischer Nutzen würde zum Thema passen, ist aber nicht Leons Ziel. Schwierig wird die Unterscheidung zwischen moralischem und religiösem Nutzen. Der Aufruf im letzten Absatz, dass sich Christen und Juden als Glaubensbrüder vereinigen sollen, zeugt vor dem Hintergrund des allgegenwärtigen Judenhasses von Moral. Auch Leons Ansinnen, die Lügen der *christlichen Polemik*¹⁷⁸ zu widerlegen, entspricht dieser Zuordnung. Trotzdem haben wir es auch mit einem religiösen Thema zu tun, schließlich handelt es sich bei den drei Sammlungen um jüdische Texte aus dem religiösen Umfeld. Doch Leons Beweggründe sind nicht religiös.

¹⁷¹ Vgl. Genette 2001, S. 173

¹⁷² Vgl. Genette 2001, S. 188

¹⁷³ Vgl. Herder 1827, S. 7

¹⁷⁴ Vgl. Assmann 2006, S. 186

¹⁷⁵ Genette 2001, S. 191

¹⁷⁶ Vgl. Genette 2001, S. 191

¹⁷⁷ Vgl. Genette 2001, S. 192-193

¹⁷⁸ Leon 1919, S. 7

Gleich zu Beginn erklärt Leon, dass er den Stoff größtenteils aus der *alten christlichen Polemik*¹⁷⁹ entnommen habe:

*Den Stoff zu nachfolgenden Legenden fand ich großen Theils in der alten christlichen Polemik, einer nun abgeschiedenen und längst verlassenem wissenschaftlichen Gegend, wo hinzuwandeln (Gott sey gelobt!) nicht leicht ein Mensch von Geist und Gemüth mehr Lust in sich fühlt; kurz, ich zog ihn, um mich noch deutlicher zu erklären, aus alten, längst verschollenen Controversen voriger Jahrhunderte gegen die Juden, wo diese Mythen, meist zum Erweis des groben Irrthums und rohen Aberglaubens der Hebräer gebraucht, als Kinder des Wahns und der Thorheit verurtheilt wurden. Der hebräische Schriftlehrer, aus dem sie der Judenfeind aufblas, streute sie in formloser Gestalt oft nur als nothdürftiges Gleichniß oder Sittenbild hin, das seiner Gesetzlehre eine anschaulichere Erklärung geben sollte.*¹⁸⁰

Damit weist er auf die Quelle hin, die er offenbar verwendet hat. In seinem Werk gibt er keinen weiteren Hinweis zu dieser *alten christlichen Polemik*, es ist aber naheliegend, dass er sich auf Johann Andreas Eisenmengers Hetzschrift „Entdecktes Judenthum“ bezieht, deren Programm sich leicht aus dem sich über das ganze Titelblatt erstreckenden, vollständigen Titel ablesen lässt:

Johann Andrea Eisenmengers Entdecktes Judenthum oder Gründlicher und wahrhaffter Bericht, welchergestalt die verstockten Juden die hochheilige Drey-Einigkeit, Gott Vater, Sohn und Heil. Geist erschrecklicher Weise lästern und verunehren, die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Testament, die Evangelisten und Aposteln, die Christliche Religion spöttisch durchziehen, und die ganze Christenheit auff das äußerste verachten und verfluchen : dabei noch viel andere, bißhero unter den Christen entweder gar nicht oder nur zum Theil bekannt gewesene Dinge ... ; [sic!] alles aus ihren eigenen und zwar sehr vielen mit grosser Mühe und unverdrossenem Fleiß durchlesenen Büchern mit Ausziehung der hebräischen Worte und derer treuen Übersetzung in die Teutsche Sprach kräftiglich erwiesen und in zweyen Theilen verfasst, deren jeder seine behörige, allemal von einer gewissen Materie außführlich handelnde Capitel enthält ; [sic!] allen Christen zur treuhertzigen Nachricht verfertiget und mit vollkommenen Registern versehen

Eisenmenger hat für sein 1.225 Seiten starkes Pamphlet, das 1700 erstmals erschien, etwa 200 Quellen verwendet. Seine Übersetzungen aus dem Hebräischen sind teils fehlerhaft und er bemüht auch die schon seit dem Mittelalter längst widerlegten Anschuldigungen der Brunnenvergiftung und des Ritualmordes. Eisenmenger gilt als der Begründer des neuzeitlichen wissenschaftlichen Antisemitismus. Die Hetzschrift wurde auf jüdischen Protest hin vom römisch-deutschen Kaiser konfisziert und für 40 Jahre gesperrt. 1711 wurde jedoch von Friedrich I. von Preußen ein Nachdruck erlaubt.¹⁸¹ Das Werk Eisenmengers war im gesamten deutschsprachigen Raum bekannt und musste Leon ein Begriff sein. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die k. u. k. Hofbibliothek, deren Kustos Leon war, mindestens ein Exemplar führte. Zumindest befinden sich in der Österreichischen

¹⁷⁹ Leon 1919, S. 7

¹⁸⁰ Leon 1919, S. 7

¹⁸¹ Vgl. Schoeps 1959, Internetquelle und Deutsch, Internetquelle

Nationalbibliothek, der Nachfolgeinstitution der k. u. k. Hofbibliothek, gleich mehrere Exemplare.¹⁸² Das legt nahe, dass sich Leon unter anderem mit diesem Werk, das zu Recht von vielen Seiten kritisiert wurde, näher auseinandergesetzt hat. Dass er sich auf *alte[...], längst verschollene[...]* *Controversen voriger Jahrhunderte*¹⁸³ und die *Mythen*¹⁸⁴ bezog, deutet an, dass die Quellen, die Eisenmenger heranzieht, gemeint sind.

Leon weist also darauf hin, dass die „Rabbinischen Legenden“ in der vorliegenden Fassung gar nicht aus der jüdischen Erzählkultur stammen, sondern vielmehr von Christen, die über die jüdische Kultur schrieben. Der Stoff wurde von Christen missbräuchlich und falsch nacherzählt, um die jüdische Religion negativ darzustellen. Den Juden wurde Irrtum und Aberglaube unterstellt, untermauert sollte es mit diesen Legenden werden, die jedoch laut Leon zwar jüdischen Ursprungs seien, aber von Christen verfälscht wurden. Er schreibt über den „Judenfeind“ – hier ist wahrscheinlich Eisenmenger gemeint –, der dies alles macht, um den Juden zu schaden. Gleich zu Beginn zeigt Leon also seine pro-jüdische Haltung. Diese erinnert auch an Herder, Lessing mit seinen Werken „Nathan der Weise“ und „Die Juden“, sowie an Müller und Denis.

Leons möchte also das negative Bild, das Judenfeinde in vergangenen Jahrhunderten gezeichnet haben, wieder zurechtrücken. Zweiseitig ist nun seine Haltung als Aufklärer, für den Legenden als Aberglaube gelten, weshalb er sie, trotz seiner pro-jüdischen Haltung, auch in ihrem Original nicht vollständig akzeptieren kann.

*Freylich gehörte Blick und Sinn dazu, den reinen Goldglimmer unter des Rabbinen gesetzlicher Wortschlacke zu erkennen und auszuscheiden. Sollten daher seine Lehrbilder, selbständig für sich, in Cours kommen, so mußte man ihren Gehalt, von ihrem vorigen Zusatze getrennt, ganz einschmelzen, und nebstbey ihrer oft vieldeutigen Moral ein einfacheres und schärferes Gepräge aufdrücken.*¹⁸⁵

Leon bezeichnet die Legenden als unaufgeklärt, sie passen nicht mehr in die neue Zeit, also in die Aufklärung. Die Erzählungen selbst sieht er als nette Geschichten an, die die Rabbiner offenbar dazu verwendeten, komplexe religiöse Inhalte zu erklären und zu veranschaulichen. Dies ist also seiner Ansicht nach in manchen Fällen mehr, in anderen Fällen weniger gut gelungen. Die Aufgabe, der er sich nun stellt, ist, diese Legenden zu ordnen, neu zu bewerten und schlussendlich umzuschreiben, ihnen ein *einfacheres und*

¹⁸² Anm.: Im Katalog der Österreichischen Nationalbibliothek sind 4 Ausgaben der Auflage von 1711 und eine Ausgabe des von Franz Xaver Schieferl 1893 herausgegebenen Werks aufgelistet. In: <http://www.onb.ac.at/kataloge/>

¹⁸³ Leon 1919, S. 7

¹⁸⁴ Leon 1919, S. 7

¹⁸⁵ Leon 1919, S. 7

*schärferes Gepräge*¹⁸⁶ aufzudrücken. Diese Neubewertung von die Religion betreffenden Texten entspricht dem Geist der Aufklärung.

Da die Legenden nun so, wie sie überliefert wurden, nicht in die aufgeklärte und wissenschaftliche Zeit passten, mussten sie verändert werden. Das sagt Leon im folgenden Absatz:

*Nur ihrer Wenige sind daher, wie sie ursprünglich waren, geblieben. Fünf bis sechs derselben, als: die Erschaffung des Menschen, das erste Grab, der Stab Mosis, die Kraft des Gebeths, der Traum des Propheten, der Tod des Gerechten u.s.w. können sogar für eigene Erfindungen des Verfassers selbst gelten, da sie bloß aus einzelnen rabbinischen Lehrmeinungen entsprossen sind. Kurz, unter diesen Bildern findet sich fast Keines, das nicht in meiner Phantasie mehr oder minder sich umbildete, dem ich nicht, nach dem Muster meines unsterblichen Lehrers und Freundes, Johann Gottfried v. Herder, Form und Ründung, wie zugleich auch durch eine passendere Anwendung des Schrifttextes ein neues Gepräge der Sittenlehre zu geben suchte, ohne solches gleichwohl seines rabbinischen Ursprunges und dessen Zweckes zu entledigen.*¹⁸⁷

Er stellt also klar, dass es mindestens sechs Erzählungen gibt, die er mehr oder weniger selbst erfunden habe, die anderen Legenden habe er stark verändert. Bei genauerer Betrachtung stellt sich das jedoch als unrichtig heraus. Die Erzählung „Der Stab Mosis“ beispielsweise, auf die ich im Folgenden noch näher eingehen werde, ist bekannter Stoff sowohl der jüdischen als auch der christlichen Erzähltradition.

Ein weiterer Aspekt in diesem Teil des Vorwortes ist, dass hier noch einmal Herder erwähnt wird. Leon bezeichnet ihn als seinen Freund und Lehrer. Er bezieht sich auf Herders Legendensammlung und erklärt, dass er sie, ähnlich wie dieser, umgestaltet hat. Es ist eine Weiterführung der Widmung, eine nähere Erläuterung der Zueignung des Werkes an Herder.

*„Mögen diese Legenden, nun zu Kindern der Weisheit und Frömmigkeit umgestaltet, bey Christen und Juden eine willkommene freundliche Aufnahme finden ! Dieser Wunsch ist um so lebhafter, als wir uns nach Christus Lehre selbst, Söhne Eines gemeinsamen Vaters zu betrachten haben. Vormahls also von christlichen Unchristen bloß als Saamen des Unfriedens und der Unduldsamkeit ausgestreut, suchen diese rabbinischen Frömmlinge nun Christen und Juden zu erbauen, und Beyde als herzliche Glaubensbrüder zu inniger Gottesverehrung zu vereinigen.“*¹⁸⁸

Mit den *christlichen Unchristen*¹⁸⁹ spielt Leon auf die Autoren von antijüdischen Hetzschriften früherer Zeit an. Ich gehe davon aus, dass auch hier Johann Andreas Eisenmenger, als der bekannteste und umstrittenste unter ihnen, gemeint ist.

¹⁸⁶ Leon 1919, S. 7

¹⁸⁷ Leon 1919, S. 7-8

¹⁸⁸ Leon 1919, S. 8

¹⁸⁹ Leon 1919, S. 8

Die Anspielung auf die Legenden, die nun von ihm zu *Kindern der Weisheit*¹⁹⁰ umgestaltet wurden, könnte wiederum den aufklärerischen Gedanken, die Religion von allem Aberglauben zu befreien, gelten. Die abschließenden Worte, der letzte Absatz des Vorwortes, erinnern aber auch stark an Lessing. Es ist ein Appell an die Mitbürger seiner Zeit, diese Legenden nicht weiterhin heranzuziehen, die jüdische Religion und die Juden selbst in Misskredit zu bringen, sondern sich im Gegenteil mit ihnen zu versöhnen und diese Legenden gemeinsam zu genießen. Der Aufruf, sich als Söhne eines gemeinsamen Vaters zu betrachten, weist Parallelen zur „Ringparabel“ auf.

Wenn Christen und Juden sich als Brüder sehen sollen, hat dies meines Erachtens weniger mit der Religion selbst als mit der Teilung in unterschiedliche Gruppen aufgrund der Religion zu tun. Es handelt sich hier nicht um die Religionsgruppe der Juden, sondern um die Ethnie der Juden, stigmatisiert und unterdrückt aufgrund ihrer jüdischen Abstammung.

Wichtiger noch als das Warum ist Genette die Frage nach dem Wie, also wie das Werk zu lesen ist. Die Leser sollen vom Autor Informationen bekommen, die für die Lektüre notwendig sind.¹⁹¹ Auch Leon gibt indirekte Anweisungen, wie sein Werk aufzufassen ist. Im letzten Absatz äußert er den Wunsch, dass die von ihrem Aberglauben befreiten Legenden nun von den Lesern freundlich aufgenommen werden und sich Christen und Juden als Brüder sehen sollen.

Die Legenden können also durch die Modernisierung religiöser Texte aus dem religiös-aufklärerischen Standpunkt her gelesen werden, aber durch ihre pro-jüdische Haltung auch als Schrift gesehen werden, die für mehr Toleranz dem Judentum gegenüber wirbt. In diesem Sinne ist das Werk dem Vorwort des Autors nach zu lesen.

7.7. Die Zwischentitel

In vielen Werken ergeben Zwischentitel nur einen Sinn, wenn auch das ganze Buch gelesen wird. Sie stehen am Anfang eines neuen Buchabschnitts. Abgesehen von Novellen, sind sie nicht obligatorisch. Unterschieden können sie nach thematischen, also

¹⁹⁰ Leon 1919, S. 8

¹⁹¹ Vgl. Genette 2001, S. 202-203

verbalen Titeln, rhematischen Zwischentiteln, das sind Aufzählungen, und Mischformen werden.¹⁹²

Leon verwendet in seinen „Rabbinischen Legenden“ drei große Zwischentitel: Erste Sammlung, Zweyte Sammlung und Dritte Sammlung. Die ersten beiden sind rhematisch, der dritte Zwischentitel, der als einziger einen Untertitel, nämlich „Die Heiligkeit der Thora. In sieben Gesichtern.“ trägt, ist eine Mischform.

Des Weiteren trägt natürlich jede der Legenden einen eigenen Titel. Wie es Genette als unerlässlich für Novellensammlungen sieht, ist auch in der vorliegenden Legendensammlung die logische Erklärung, dass die einzelnen Erzählungen natürlich voneinander abgegrenzt werden müssen. Das dient dem Verständnis und dem Lesefluss. Die LeserInnen könnten sonst von einer einzigen, durchgängigen Erzählung ausgehen, was verwirren kann.¹⁹³

7.8. Die Rezeption des Werks

Leons „Rabbinische Legenden“ wurden von seinen Zeitgenossen sowohl positiv als auch negativ aufgenommen. Ein Beispiel für massive Kritik an Leon sind die Heidelberger Jahrbücher, in denen ein Rezensent, der sich Paulus nennt, nichts Positives in der Veröffentlichung der Legenden sieht:

Aufrichtig zu fragen, begreift Rec. nicht, womit ein Mann von Kopf das Abfassen und Bekanntmachen solcher Erzählungen bei sich selbst rechtfertigen könne. Als Nachahmungen rabbinischer abergläubiger Einfälle und Träumereien sind sie nicht Werth, niedergeschrieben zu werden. Wären sie treue Übertragungen dessen, was sie nachahmen, so wäre sie wenigstens Belege in der Geschichte menschlicher Thorheit. So wie sie jetzt sind, können sie weder historisch noch ästhetisch gerechtfertigt werden. Sogar in Kupfer gestochen ist der Stab Mosis, eine Erzählung, als deren Erfinder sich der Verf. selbst nennt. Was ist denn nun der Inhalt? Ein Zweig von einem Paradiesbaum sei in der Wüste zum großen Baum erwachsen, bis ein Engel nach 2000 Jahren dem Mose davon seinen Stab geschnitten habe. Dieser Stab sei vielen Propheten geblieben, längst aber mit der Bundeslade von Gott an einen verborgenen Ort weggenommen worden. Wozu nun dieses alles? Die gehaltlose Dichtung endigt mit der Versicherung: der entnommen Stab walte noch unsichtbar in den Händen der Hirten der Völker. Hätte denn doch der Dichter wenigstens den paradiesischen Stab bis in dieser Völkerhirten Hände fortgehen lassen. Das nächste ist: Die Kraft des Gebeths. Jael, in den Tempel zum Gebet eilend, schalt die Magd, welche sie nicht förderte. Da Jael ihre Lampe anzünden will, ist statt Oels Essig darin. Ein Engel folgt ihr: Bete nur. Der dem Oel zu brennen gebot, kann auch den Essig brennen machen. Und flehe! Die Ampel zündete sich von selbst an und brannte heller, als das kostbarste Opferlicht. Rec. sieht nichts von Licht in dieser Umdichtung des Essigs in Öl. Der Rabbiner würde etwa dem Symbol die Wendung gegeben: Du hast um des Guten willen geeifert. Gott wird dir den Essig (des Eifers) wie Oel brennen machen.¹⁹⁴

¹⁹² Vgl. Genette 2001, S. 281-284

¹⁹³ Vgl. Genette 2001, S. 284

¹⁹⁴ Heidelberger Jahrbücher, 1820, S. 1040

Der Rezensent, der dem Judentum eindeutig feindselig gegenübergestellt ist, kritisiert einerseits die Thematik an sich, also die jüdischen Legenden, die er als Torheit bezeichnet, die es nicht wert seien, veröffentlicht zu werden. Da Leon sie überdies verändert hat, können sie nicht einmal als historische Texte gesehen werden. Paulus spricht Leons Werk also jeglichen Wert und Nutzen ab. Des Weiteren wirft er dem Autor vor, die Legende „Der Stab Mosis“ nicht erfunden zu haben, wie es von Leon selbst in seinem Vorwort behauptet wird. Dieser Kritikpunkt ist zumindest zutreffend, die Legende stammt nicht von Leon selbst, sie ist, wie bereits erwähnt, eine bekannte Geschichte in der jüdischen Erzähltradition. Auch mit der Legende „Die Kraft des Gebets“ möchte der Rezensent seine Meinung, dass das vorliegende Werk weder historisch noch literarisch wertvoll sei, untermauern.

Ganz anders sieht das Moses Israel Landau, der im Vorwort seines Werkes „Geist und Sprache der Hebräer nach dem zweyten Tempelbau“ die „Rabbinischen Legenden“ lobend erwähnt:

*Treffliche Rabbinische Legenden, hat Gottlieb von Leon durch einen gemüthlichen Styl, sehr lesenswert gemacht; doch meine Übersetzung stellt mehr eine getreue Abspiegelung des gegen über stehenden Originals vor, und ich habe da nur etwas frei übersetzt, wo ich vom Setzer zur Übung, eine wörtliche Übertragung wünsche.*¹⁹⁵

Er vergleicht seine eigenen, nahezu wortgetreuen Übersetzungen mit Leons Legenden, die also offenbar einfacher zu lesen und sehr frei übersetzt sind. Zwei Legenden, die auch in Leons Werk zu finden sind, hat Landau übersetzt. „Die Macht der Zunge“¹⁹⁶ und „Das Gericht Gottes“, eine Erzählung, die in Landaus Übersetzung den Titel „Die Parabel von den königlichen Gewändern“¹⁹⁷ trägt.

¹⁹⁵ Landau 1822, Vorwort S. VII

¹⁹⁶ Vgl. Landau 1822, S. 165

¹⁹⁷ Vgl. Landau 1822, S. 187

8. „Rabbinische Legenden“ – Der Haupttext

Angelehnt an die Einteilung der jüdischen Legenden von Bergmann¹⁹⁸, werden die 22 Legenden in eine an Leons Werk angepasste Typologie unterteilt. Die Einteilung wurde nach Quellen, Protagonisten und Ereignissen vorgenommen. Einleitend muss gesagt werden, dass Legenden oft mehrere Motive und Protagonisten haben, weshalb eine strikte Einteilung nicht immer möglich ist. Oft kommt es zu Überschneidungen.

„Legenden biblischen Ursprungs“ haben ihre Quelle, wie der Name schon sagt, in der Bibel. Ich erweitere hier die eigentliche Bibel mit den apokryphen Texten, da sie zum Umfeld der Bibel gehören. Zu den Erzählungen, die ihren Ursprung in der Bibel haben, gehören „Die Erschaffung des Menschen“, „Der Traum des Propheten“ und „Der Stab Mosis“, eine Erzählung im weiteren Umfeld der Bibel ist „Das erste Grab“.

Der Kern dieser Legende, nämlich der Mord an Abel durch seinen Bruder Kain, stammt zwar aus der Bibel¹⁹⁹, wie es aber zu seinem Begräbnis kam, ist den haggadischen Texten zu entnehmen. Eine Version wurde erstmals im Midrasch Tanchuma, einem Midrasch zum Pentateuch, den fünf Büchern Mose, der wahrscheinlich rund um das Jahr 400 entstand, schriftlich erwähnt. Man geht aber davon aus, dass die Erzählung zuvor bereits mündlich überliefert wurde.²⁰⁰ Die Legende entstammt also in ihrem Kern der Bibel selbst, die Ausschmückung einem apokryphen Text. Durch ihre Entstehung im Umfeld des Alten Testaments wird sie daher in dieser Arbeit zu den Legenden biblischen Ursprungs gezählt.

Eine weitere wichtige Quelle für Leons „Rabbinische Legenden“, aber auch für die jüdische Legende im Allgemeinen, sind andere Kulturkreise. „Die Macht der Zunge“ und „Aristoteles der Jüngere“ sind die zwei Beispiele dafür.

Die Einteilung der Legenden nach Protagonisten erfolgt in vier Gruppen: Legenden über das Erscheinen des Propheten Elias, Legenden über Geläuterte, Legenden über Rabbiner und Legenden über einfache Fromme. In der vorliegenden Sammlung lässt sich das Motiv der Elias-Erscheinung, das in der jüdischen Überlieferung generell sehr häufig vorkommt, aber nur in einer Legende finden, nämlich „Josah und Elias“. Da Josah ein Rabbiner ist,

¹⁹⁸ Vgl. Bergmann 1919, Inhaltsverzeichnis

¹⁹⁹ Vgl. Die Bibel, Genesis, Kapitel 4

²⁰⁰ Vgl. Böttrich 1995, S. 34

könnte die Erzählung auch zu den Legenden, die von Rabbinern handeln, gezählt werden. Wichtig für die Handlung ist aber das Erscheinen des Propheten, weshalb ich die Legende zu den Elias-Erzählungen zähle.

Von geläuterten Frommen handeln die Legenden „Lohn der Wohltätigkeit“, „Der Opferstein des Baal“ und, wie der Titel schon sagt, „Die Buße“. Erzählungen über Rabbiner sind „Die beyden Gaben“, „Channinah“, „Das Gericht Gottes“, „Der Dienstlohn“, „Rabbi Nachmann“, „Das Gastmahl“, „Elieser und Joseh“, und „Chyah und Josi“. Rabbiner sind in der jüdischen Legende allgemein ein beliebtes Motiv und sind auch in der vorliegenden Sammlung von Leon am häufigsten vertreten. Ein weiteres oft gesehenes Motiv ist das Wunder, so auch in Leons Werk, nämlich in „Die Kraft des Gebeths“. Wunder kommen natürlich häufiger vor, vor allem in Legenden über Rabbiner. Diese zählen aber als beliebtes Motiv zu einer eigenen Gruppe.

Die Legende „Abbah“ handelt als einzige von einem einfachen Frommen. Die Erzählung könnte durch das weitere Motiv des Wunders auch zu dieser Gruppe gezählt werden, da aber das Wunder, das an dem Gläubigen vollzogen wird, durch seine Frömmigkeit erklärt wird, erfolgt die Zuordnung zu dieser Gruppe. Eine weitere Möglichkeit, die Legende einzuordnen, wäre sie in die Gruppe der Erzählungen über Rabbiner einzuteilen. Es kommt zwar ein Rabbi in der Handlung vor, er ist allerdings nur eine Nebenfigur, weshalb dies ausgeschlossen wurde. Schlussendlich ist auch der Tod häufig Stoff von Legenden, der in „Der Todesengel“ und „Der Tod des Gerechten“ vorkommt.

Vergessen werden dürfen nicht die Quellen, die Leon in seinem Werk zitiert. Auffällig ist dabei, dass nicht alle seine Zitate korrekt sind. Für jemanden, der jahrzehntelang als Bibliothekar der k.u.k. Hofbibliothek tätig war, scheint es eigentlich unmöglich, dass ihm derart viele Fehler unterlaufen, wie es Leon in seinen „Rabbinische Legenden“ passiert ist. Ich gehe in dieser Arbeit davon aus, dass der Autor dies absichtlich und aus gutem Grund gemacht hat.

Die erste Sammlung besteht aus acht Legenden. „Die Erschaffung des Menschen“ enthält drei Bibelverweise, zwei davon sind Psalmen, das dritte Zitat entstammt der Genesis. Alle drei Verweise wurden korrekt wiedergegeben. Auch in „Der Lohn der Wohlthätigkeit“ zitiert Leon zweimal das Alte Testament, wobei jedoch nur eine der beiden Quellen auch dem Original entspricht. Sowohl in „Der Traum des Propheten“ als auch in „Der Opferstein des Baal“ wird korrekt zitiert. Die zweite Sammlung enthält sieben Legenden,

wovon sechs mit Bibelquellen ergänzt sind, von den insgesamt dreizehn Zitaten entsprechen sechs nicht der Originalquelle. Von den sieben Legenden der dritten Sammlung sind sechs mit Bibelzitaten unterlegt. Nur in zwei Erzählungen entsprechen sie nicht dem Original, nämlich die Quellen in „Abbah“ und „Der Todesengel“.

Die meisten dieser Zitate entstammen den Psalmen und den Sprüchen Salomons, die auch Sprichwörter genannt werden. Ein Zitat ist dem ersten Buch der Chronik entnommen, und handelt von Salomon. Zweimal wird das Buch des Propheten Jeremias zitiert und jeweils einmal die Genesis, das Deuteronomium, das Buch Jesus Sirach, das zweite Buch der Chronik und das Buch des Propheten Jesaja. Auffällig ist vor allem, dass insgesamt elf Zitate auf Salomon verweisen, zehn davon sind Sprichwörter, das elfte handelt vom biblischen König. Hier ist die klare Verbindung zu den Freimaurern zu erkennen, deren Versammlungsraum ja dem Tempel Salomons nachgebildet ist. Noch mehr Zitate, nämlich dreizehn, lassen sich unter den Psalmen finden.

Mehrere Verse von Psalmen sind immer einem Titel untergeordnet. Die Überschriften, unter denen die von Leon zitierten Psalmen zu finden sind, lauten „Bitte um das verheißene Heil“, „Lobpreis der Größe und Güte Gottes“, „Der Hilferuf eines unschuldig Verfolgten“, „Eine Dankliturgie“, „Gott, der Anwalt der Guten“, „Dank für Gottes Gaben“, „Das Klagelied über die Verwerfung des Hauses David“, „Gott, die sichere Zuflucht“, „Ein Loblied auf die Treue Gottes“, „Unter dem Schutz des Höchsten“ und „Gottes Herrlichkeit im Gewitter“. Gerade vor dem sozialhistorischen Hintergrund können auch unter diesen Titeln durchaus Verbindungen zu Leons freimaurerischer und aufklärerischer Tätigkeit gefunden werden.

8.1. Legenden biblischer Herkunft – Der Stab Mosis

Die Erzählung „Der Stab Mosis“ ist Teil der ersten Sammlung. Seth bringt seinem sterbenden Vater Adam den Zweig des Paradieses, der ihn sanft entschlafen lässt. Danach pflanzt ihn Seth, wie vom Engel befohlen, in eine unfruchtbare Sandebene, wo er sprießt und zweitausend Jahre später von Mose gefunden wird. Mit diesem Stab wirkt er viele Wunder in Ägypten und fordert schließlich die Befreiung des Volkes Israel, spaltet das Meer, schlägt Wasser aus einem Felsen und zertrümmert fremde Götzenbilder. Er teilt damit das Volk Israel in zwölf Stämme und übergibt den Stab seinem Bruder Aaron als Zeichen seiner Priesterwürde. Als sich später Streit über die Erhebung des Aaron unter

den zwölf Stämmen breitmacht, blüht von den zwölf Stäben Israels nur der von Aaron als Zeichen seiner geistlichen Würde. Später kommt der Stab in die Hände vieler Propheten und wird nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem von Gott an einen geheimen Ort gebracht, von wo er noch im Verborgenen weiterwirkt.

8.2. Legenden aus anderen Kulturkreisen

8.2.1. Aus dem persischen Kulturkreis - Die Macht der Zunge

Die folgende Erzählung ist Teil der zweiten Sammlung. Sie ist einem anderen Kulturkreis entnommen, und zwar dem persischen. Die Erzählung „Die Macht der Zunge“ handelt vom persischen König, der so krank ist, dass nur die Milch einer Löwin ihn retten kann.

Haleb, der Diener des Fürsten, verspricht, ihm diese für zehn Ziegen zu besorgen und wandert zur Höhle einer Löwin, die gerade ihre Jungen säugt. Jeden Tag schenkt er der Löwin eine Ziege, während er immer näher rückt. Als die Löwin schließlich zutraulich wird, kann er näher kommen und ihre Milch gewinnen. Auf dem Rückweg hat Haleb einen Traum, dass alle seine Körperteile darüber streiten, welches das wichtigste sei. Die Füße, die Hände, das Herz und alle anderen Glieder sind davon überzeugt, das wichtigste sein. Die Zunge aber will ihnen innerhalb von drei Tagen beweisen, dass sie über alle herrsche.

Als Haleb vor dem König steht, sagt er ihm, dass er die Milch einer Hindin für ihn habe. Als Haleb daraufhin von zum Tod verurteilt wurde, zittern alle Glieder. Als die Zunge schließlich vor der Vollstreckung des Urteils dem König sagt, dass eine Löwin auch Hindin genannt werden könne, die Milch daraufhin untersucht und dabei festgestellt wird, dass es sich tatsächlich um die Milch einer Löwin handelte, wird Haleb nicht nur begnadigt, sondern auch reich beschenkt, da er den König heilen kann. Die anderen Glieder aber geben zu, dass die Zunge das wichtigste Glied sei.²⁰¹

²⁰¹ Vgl. Leon 1919, S. 29

8.2.2. Aus der griechischen Antike – Aristoteles der Jüngling

Diese zweite Legende aus einem fremden Kulturkreis, nämlich der griechischen Antike, scheint vom griechischen Philosophen Aristoteles zu handeln. Wie der Titel schon sagt, soll die Jugendgeschichte des Denkers erzählt werden. Wie im Weiteren aber ersichtlich ist, entbehrt die Legende jeglicher Wahrheit.

Der weise Apalton ist der Hauslehrer des Königssohns Nittuphrisch. Aristoteles, hier ein armer Waisenjunge, dient dem Lehrer. Im Gegensatz zu Aristoteles ist der Sohn des Königs Dupstinus schwer von Begriff und versteht wenig von dem, was ihm sein Lehrer beibringt. Eines Tages versammeln sich die Adeligen, um den Thronfolger zu prüfen. Dabei kann der Prinz aber keine einzige Frage beantworten und auch die anderen Schüler können nichts sagen. Aristoteles jedoch weiß die Antworten und will sprechen, was ihm als Diener allerdings erst auf Befehl des Königs gestattet wird. Mit seiner korrekten Wiedergabe der Lehren seines Meisters und seinen Ergänzungen zu ihnen versetzt er die Anwesenden in Erstaunen. Der König prophezeit ihm daraufhin, einst der Lehrer eines großen Königs zu werden - und laut der vorliegenden Legende wird er der Lehrmeister von Alexander dem Großen.

8.3. Legenden über das Erscheinen des Propheten Elias – Josah und Elias

Josah und Elias - eine Legende der ersten Sammlung - handelt zur Zeit der Zerstörung Jerusalems. Rabbi Josah, Sohn des Abiud, besucht den zerstörten Tempel und begegnet dort dem Propheten Elias, der ihn anspricht und fragt, warum er in den zerstörten Tempel gehe. Als Josah antwortet, dass er beten habe wollen, fragt ihn der Prophet, warum er denn nicht auf der Straße gebetet habe. Josah habe aber gefürchtet, die Anwesenden können ihn stören, worauf ihn Elias wiederum fragt, warum er denn kein kurzes Gebet an Gott gerichtet habe. Dieser erwidert aber, dass er gedacht habe, ein langes Gebet sei Gott annehmlicher. Als ihn der Prophet fragt, welche Stimme er denn im *wüsten Heiligthum*²⁰² gehört habe, findet folgender Dialog statt:

Und Josah sagte: Ich hörte die Stimme Gottes. Sie girrete kläglich, gleich einer Turteltaube: Wehe mir, daß ich mein Haus zerstört, mein Gemach verbrannt, und meine Kinder unter die Völker verstoßen habe! Da sprach Elias: Nun, so bethe an

²⁰² Leon 1919, S. 20

*Jehovah's Liebe, der seine Kinder sogar in ihrem Irrthume nicht verwirft, sondern sie auch noch als Sträflinge bedauert.*²⁰³

8.4. Legenden über Geläuterte – Lohn der Wohlthätigkeit

Ein Mann, der sein Leben lang schlecht war, wird krank und liegt im Sterben. Er möchte nichts mehr essen, also fragen ihn die Bewohner seines Hauses, was er gerne essen wolle und er wünscht sich ein Ei. Gerade als er es essen will, klopft ein Armer an die Türe und erbittet ein Almosen. Der Todkranke gibt ihm das Ei, es ist das erste Almosen, das er ins seinem ganzen Leben gegeben hat. Nach drei Tagen stirbt der Kranke und erscheint seinem ältesten Sohn, der ihn nach dem Leben nach dem Tod fragt. Der Vater gibt ihm den Ratschlag, fleißig Almosen zu geben, um das ewige Leben zu erlangen. Denn obwohl er selbst nur ein Almosen gegeben hat, hat dies all seine Sünden aufgewogen und ihm die Gnade Gottes erwirkt.²⁰⁴

8.5. Legenden über Rabbiner

Legenden über Rabbiner dürfen natürlich in der jüdischen Erzähltradition nicht fehlen. Unter anderem lassen sich die Rabbiner Josah, Channinah²⁰⁵, Simeon Ben Jochai und Elieser immer wieder in Erzählungen finden. Ob diese Legenden ein Körnchen Wahrheit enthalten, ist natürlich schwer zu sagen. Die Rabbiner in Leons Legenden sind aber wohlbekannte Figuren der jüdischen Erzähltradition, die ähnlich wie katholische Heilige verehrt werden. In der jüdischen Religion gibt es zwar, im Gegensatz zum Christentum, keine Heiligengeschichten, da es keine Heiligen gibt. Ihren Platz nehmen Legenden und Erzählungen über fromme Menschen ein, sehr oft handelt es sich hierbei um Rabbiner.

8.5.1. Rabbi Simeon Ben Jochai und Rabbi Elieser – Das Gastmahl

Die Erzählung „Das Gastmahl“ beinhaltet als einzige der Legenden eine relativ lange Erklärung zur Hauptperson als Anmerkung des Autors. Simeon Ben Jochai, von dem diese Legende handelt, lebte wahrscheinlich Anfang des dritten Jahrhunderts vor

²⁰³ Leon 1919, S. 20

²⁰⁴ Vgl. Leon 1919, S. 21

²⁰⁵ Anm. d. Verf.: Zum Namen Channinah gibt es in der deutschen Übersetzung unterschiedliche Schreibweisen, beispielsweise Hanina oder Chanina

Christus²⁰⁶ und gilt als Verfasser des Sohar, des wichtigsten Buches der jüdischen Kabbala und Mystik.²⁰⁷ Nach seinem Tod folgte ihm sein Bruder Eleazar, der in Leons Legende allerdings als sein Sohn bezeichnet wird, als Hohepriester nach.²⁰⁸

Der Rabbi lässt das Haus schmücken und veranstaltet ein Fest zum 13. Geburtstag seines Sohnes Elieser. Er berichtet, dass er eine heilige Seele mit vier Adlerflügeln von oben herabgleiten sieht, direkt in das Leben seines Sohnes. Er sagt seinem Sohn, dass er von diesem Tag an geheiligt sei und der Herr ihn zu seinem Mündel aufnehme. Sein Haus wird daraufhin von einem glänzenden Licht erfüllt. Und als sich alle wundern, macht Rabbi Josah die Gäste auf das Feuer und den Dampf der Krone von Eliesers Seele am Himmel aufmerksam, sowie vier Adlerflügel, die sich auf Vater und Sohn herabsenkten als Zeichen, dass sie beide Thorakundige seien. Die Gelehrten bleiben noch drei Tage im Haus von Simeon Ben Jochai und lernen alle Geheimnisse der Thora. Deshalb sagt Elieser, dass der Mensch vom 13. Lebensjahr an versuchen solle, die Gnade Gottes zu erlangen. Und Rabbi Jehudah erwidert, dass den Menschen von diesem Alter an die Thoraschulen geöffnet werden.²⁰⁹

8.5.2. Rabbi Channinah - Channinah

Rabbi Channinah ist, wie bereits weiter oben erwähnt, ein bekannter Rabbiner, der oft mit Tieren in Verbindung gebracht wird. Auch in dieser Legende, die zur zweiten Sammlung gehört, spielt ein Tier eine große Rolle. In diesem Fall handelt es sich um eine Schlange.

Diese plagt die Bewohner eines nicht näher benannten Ortes im Heiligen Land. Offenbar handelt es sich um eine Giftschlange, da sie *durch ihren Biß tödtete*.²¹⁰ Die Leute bitten Rabbi Channinah um Hilfe, der sich nach dem Aufenthaltsort der Schlange erkundigt und dort seine Ferse in das Loch, in dem das Tier lebt, steckt. Die Schlange beißt ihn, woraufhin sie sofort stirbt. Seitdem sind sich die Leute in seinem Dorf einig: *Wehe dem Menschen, dem eine Schlange begegnet; wehe aber auch der Schlange, die dem Rabbi Channinah, dem frommen Sohn des Dosa, begegnet!*²¹¹ Leon fügt noch hinzu, dass der

²⁰⁶ Vgl. Tropper 2013, S. 200

²⁰⁷ Vgl. Anm. d. Verf.: In der modernen Judaistik wird die Autorenschaft Simeon Ben Jochais mittlerweile aus sprachlichen Gründen bezweifelt. Zur Zeit Leons galt sie jedoch noch als unbestrittene Tatsache. Vgl. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/15278-zohar> (Internetquelle)

²⁰⁸ Vgl. Tropper 2013, S.

²⁰⁹ Vgl. Leon 1919, S. 49

²¹⁰ Leon 1919, S. 37

²¹¹ Leon 1919, S. 37

Mensch nicht glauben solle, ein Unglück sei einfach so passiert, sondern eine verdiente Strafe Gottes.

8.6. Wunderlegenden – Die Kraft des Gebeths

Die folgende Legende entstammt der ersten Sammlung. Jahel, die Tochter Jehus, eilt am Sabbat in den Tempel, um ihren Ölkrug anzuzünden, bemerkt jedoch, dass dieser mit Essig gefüllt ist, und möchte wieder nach Hause zurückkehren, um Öl zu holen. Da erscheint ihr der Engel des Herrn, der sie tröstet, ihr zum Gebet rät und ihr verspricht, dass Gott, der die Kraft habe, das Öl zum Brennen zu bringen, dieses auch mit dem Essig vermöge. Als Jahel demütig und im Glauben an die Wahrheit der Worte des Engels zu beten beginnt, verwandelt ihr reines und von Herzen kommendes Gebet den Essig wirklich in Öl, das sich zur Sabbatsfeier sogar selbst entzündet.

8.7. Legenden über einfache Fromme – Abbah

Die Legende Abbah, Teil der dritten Sammlung, gehört sowohl in die Gruppe der Legenden, in denen ein Rabbiner vorkommt, als auch zu den Wunderlegenden. Die Einteilung wurde deshalb so vorgenommen, da der Rabbiner Abbah hier nur als Zuschauer und Erzähler, der schlussendlich auch das Wunder erklärt, vorkommt. Der Protagonist ist ein nicht näher benannter Mann, dem in Beisein des Rabbis zwei Wunder geschehen.

Rabbi Abbah wird Zeuge, als auf einem Hügel in der Nähe von Lud in Palästina ein schlafender Mann von einem Basiliken vor einer Schlange gerettet wird. Als der Mann erwacht und die tote Schlange neben sich liegen sieht, eilt er fort. Kurz darauf schließt sich auch der Erdriss, aus dem der Basilisk aufgetaucht ist, weshalb der Mann auch vor ihm in Sicherheit ist.

Der Rabbi fragt daraufhin den Unbekannten, wie es komme, dass Gott ihm sogar mit zwei Wundern zweimal das Leben gerettet habe. Der Mann erwidert, dass er, wann immer auch jemand ihm Unrecht tue, er ihm sofort öffentlich vergebe. Und wenn das nicht möglich ist, dann verzeihe er ihm heimlich vor Gott. Sollte ihn jemand beleidigen, so vergelte er ihm Böses mit Gutem.

Daraufhin erklärt der Rabbi, dass die Taten des Mannes sogar noch gottgefälliger seien als jene Josephs von Ägypten, der seinen eigenen Brüdern vergeben habe. Er jedoch verzeihe sogar Fremden das Böse, das ihm angetan werde. Gott habe ihn deshalb ausersehen, ein Wunder nach dem anderen an ihm zu vollbringen. Rabbi Abbah beendet seine Erklärung mit einem Spruch Salomons *„denn wer den Weg der Frömmigkeit gehet, der geht sicher!“ das ist: wer getreu im Wege des Gesetzes wandelt, den kann hienieden kein Unfall treffen.*²¹² Daraufhin segnet der Rabbi den Fremden, der, gestärkt in seinem Glauben, weiterzieht.

8.8. Legenden über den Tod – Der Todesengel

In der Legende „Der Todesengel“ ist einer der beiden Protagonisten Rabbi Channinah. Da sie aber über den Tod des bekannten Rabbis berichtet, zähle ich sie zu den Legenden über den Tod, wobei natürlich auch eine Zuordnung zu den Erzählungen, die von einem Rabbiner handeln, möglich wäre.

Rabbi Channina ist ein Vertrauter Malach-Hammaveths, des Todesengels, der ihn einmal wöchentlich besucht. Als die Zeit Channinas gekommen ist, befiehlt Metraton, der die frommen Seelen in den Himmel bringt, dem Todesengel, seinen Freund abzuholen. Mit einem Schwert bewaffnet erscheint er bei dem Rabbi, der sich aber dreißig Tage Zeit erbittet, um die Gesetze der Thora zu wiederholen. Nach dreißig Tagen möchte der Todesengel seinen Freund abholen, überreicht ihm auf dessen Wunsch sein Schwert und Channinah, der fromm über der Thora betet, steigt wie Moses in einer Feuersäule in den Himmel auf. Seine Schüler preisen den Herrn und gedenken Channinah mit den Worten: *Das Gesetz des Herrn war seiner Seele Leben.*²¹³

²¹² Leon 1919, S. 55

²¹³ Leon 1919, S. 60

9. Textstrukturelle Analyse des Werkes und der „Legendenton“

9.1. Der Stab Mosis – imitierte Mündlichkeit und literarische Mittel

Das Leitmotiv der Legende ist der Zweig des Paradieses, der sich als roter Faden durch die Erzählung zieht. Er macht mehrere Wandlungen durch. Zuerst wird er Seth für seinen Vater Adam gegeben, dann in einer Wüste gepflanzt, wo er zum Baum wächst und zweitausend Jahre später von Moses gefunden wird. Der Engel Gottes erscheint und schnitzt ihm aus einem Ast des Baumes einen Stab, mit dem Moses Wunder bewirkt, unter anderem das Volk Israel aus der ägyptischen Knechtschaft befreit und das Meer teilt. Der Stab wird an Moses' Bruder Aaron und noch andere Fromme und Propheten weitergereicht, die mit ihm weitere Wunder vollbringen. Nach der Zerstörung des Tempels nimmt Gott ihn wieder an sich. Hier wird ein Kreis beschrieben, der sich am Ende wieder schließt. Der Stab kommt von Gott, bewirkt eine Vielzahl von Wunder und kehrt schlussendlich wieder zu Gott zurück. Der Stab des Moses an sich hat auch für Leon eine besondere Bedeutung, was im nächsten Kapitel noch genauer ausgeführt wird.

Der Stoff ist biblischen Ursprungs und allgemein bekannt. Allgemeiner kann man auch sagen, dass Gott einem Menschen, den er entsendet, ein Zeichen seiner Wertschätzung gibt und ihn in die Lage versetzt, damit Wunder zu vollbringen. In Bezug auf das Thema wird dem Frommen von Gott geholfen, was typisch für die Textsorte der Legende ist.

Aber auch in anderen Punkten ist „Der Stab Mosis“ eindeutig eine folkloristische Erzählung. Die Legende besticht durch Ganzheit, Übersichtlichkeit, Ökonomie und Einsträngigkeit der Handlung. Die szenische Zweiheit ist allerdings nur passagenweise vorhanden, und zwar wenn Seth den Zweig des Paradieses vom Wächter bekommt, ihn dann seinem Vater Adam gibt und Moses dem Pharao gegenüber steht. Der Gegensatz ist überhaupt nur in letzterem enthalten, da nur Moses und der Pharao einander feindlich gesinnt sind. Die Wiederholung von Episoden zieht sich mit der Weitergabe des Stabes hingegen durch die ganze Erzählung. Ein Achtergewicht lässt sich nicht finden.

Leon verwendet in der Legende „Der Stab Mosis“ eine Sprache, die stark an eine mündliche Erzählung erinnert, was auch typisch für die Textgattung ist. Legenden werden schließlich zuerst mündlich weitergegeben, bis sie erstmals verschriftlicht werden. Ein

wichtiges Merkmal dafür ist die Chronologie des Erzählten. Im Mündlichen ist die zeitlich korrekte Abfolge der Ereignisse wichtiger als im Schriftlichen, die Zuhörerschaft soll der Handlung schließlich folgen können. In „Der Stab Moses“ finden sich keine Anachronien, wie Rückwendungen oder Vorausdeutungen.

Die dreimalige Verwendung der Exclamatio *siehe!*²¹⁴ lässt auf etwas Unerwartetes, Wunderbares schließen, das gleich vor den Augen des Betrachters auftauchen wird. Mündlich wird hier eine Pause nach dem Ausruf erwartet, schriftlich stellt Leon diese Pause durch ein Exklamationszeichen mitten im Satz dar. Der Imperativ unterbricht eine längere Beschreibung und signalisiert dem Leser/Hörer, dass gleich etwas geschehen wird. Damit gewinnt er die Spannung der Rezipienten und leitet einen Wendepunkt ein.

Im Text lassen sich auch einige ausschmückende Details, wie beschreibende Adjektive und sprachliche Bilder finden. Besonders die Naturbeschreibungen sind sehr poetisch: *Jugendlich grünete und sproßte der zarte Schößling bald zum hohen dichten Stamm empor, breitete seine reichbelaubten Äste weitschattend umher und verkündete alljährlich in seiner frühen Blüthe ringsum der kahlen Einöde die Wiederkehr des Frühlings.*²¹⁵ Die Beschreibungen des jungen Grüns, das zum hohen, dichten Stamm wird auf der einen Seite und der blühenden Pflanze in der kahlen Einöde auf der anderen Seite sind sehr bildhaft beschriebene Gegensätze.

An den Adjektiven, die verwendet werden, um Moses zu beschreiben, lässt sich die Entwicklung seiner Figur ablesen. Dem chronologischen Handlungsverlauf nach ist Mose zuerst gebeugt, dann einsam, verwundert, ermüdet, mächtig wie ein Löwe, erschrocken, demüthig, trotzig, kühn und schlussendlich glorreich. Auffällig ist auch die Darstellung des Engel des Herrn, der mit einem *funkelnden*²¹⁶ Morgenstern über seinem Kopf, mit einem *flammenden*²¹⁷ Schwert und die Huld und Hoheit des Herrn im Antlitz *glänzend*²¹⁸ beschrieben wird. Die akkumulierenden Adjektive lassen den Engel wie in Licht getaucht erscheinen, eine typische Darstellung des Himmelsboten, wie sie in Bibeltexten und Legenden häufig vorkommt, durch die Alliteration Huld und Hoheit des Herrn wird die Stelle noch mehr hervorgehoben.

²¹⁴ Leon 1919, S. 16-17

²¹⁵ Leon 1919, S. 15

²¹⁶ Leon 1919, S. 16

²¹⁷ Leon 1919, S. 16

²¹⁸ Leon 1919, S. 16

Die Lebendigkeit und bildreiche Darstellung dieser Legende machen den Text zu einem literarischen Kunstwerk, das sicher den Geschmack seiner Zeit getroffen hat.

9.2. Legenden aus anderen Kulturkreisen

9.2.1. Die Macht der Zunge

Die Legende „Die Macht der Zunge“ handelt von einem in letzter Sekunde vor dem Tod Erretteten. Die Motivierung ist kausal, auch wenn die Lösung, nämlich dass eine Löwin auch Hindin genannt werden kann und sich dadurch alles auflöst, erst im Nachhinein erkennbar und logisch nachvollziehbar ist. Die Struktur ist chronologisch, Spannung wird durch den Wendepunkt erzeugt.

In der vorliegenden Legende sind typische Muster von Erzählungen zu finden. Der arme Held macht sich auf, um den König zu retten. Durch eine gute Idee kann er das Gewünschte beschaffen, aber durch ein Missverständnis, hier untypischerweise durch ihn selbst ausgelöst, nämlich durch seine eigene Zunge, die ihre Vormachtstellung beweisen möchte, gerät er in Todesgefahr. Ebendiese Zunge erlöst ihn jedoch wieder vor dem Tod, was der Wendepunkt in der Erzählung ist.

Haleb ist natürlich der Protagonist der Geschichte, seine Glieder gelten aber jedes für sich auch als Figur, da sie menschlich agieren. Sie streiten untereinander, die Zunge hat sogar die Absicht, ihre Vormachtstellung über die anderen unter Beweis zu stellen. Sie plant etwas, was weder dem Erzähler noch dem Lesepublikum klar ist, und setzt diesen Plan in die Realität um. Das Ende der Geschichte ist der Zunge von Anfang an klar, für den Leser und die Leserin kommt der Wendepunkt aber überraschend. Die Zunge kann daher als komplexe Figur gesehen werden, während die anderen Glieder eher flach wirken. Haleb muss als Aktant gesehen werden, er besitzt kein eigenes Profil, sondern verhält sich gattungsspezifisch. Er ist der typische Diener, der entsendet wird, in Todesgefahr gerät und im letzten Moment dadurch gerettet wird, dass er den König rettet. Diese Konstellation ist zwar eher für Märchen typisch, kommt aber auch häufig in Legenden vor.

Der Streit der Glieder und die Unterhaltung zwischen Haleb und dem König sind durch die zitierte Rede dem dramatischen Modus zuzuordnen, der Rest der Erzählung ist im

narrativen Modus verfasst, da sie durch das erhöhte Erzähltempo und die Distanz zum Erzählten gekennzeichnet ist. Der Blickwinkel ist extern, da die Zunge mehr weiß als der heterodiegetische Erzähler.

Eine genauere Analyse dieser Legende soll im 11. Kapitel vorgenommen werden, in dem die Erzählung mit der Originalquelle verglichen wird.

9.2.2. Aristoteles der Jüngling – Widerspruch zu chronologischen und historischen Fakten als Merkmal der jüdischen Legende und die Ziele der Aufklärung

Die Erzählung ist thematisch nicht neu: ein armer Junge tritt gegen den faulen Königssohn an und gewinnt durch Fleiß und Klugheit das Wohlwollen des Königs. Die Motivierung ist kausal, da sie einer logischen und empirisch möglichen Entwicklung folgt, die Struktur ist chronologisch.

Das Erzählschema entspricht den folkloristischen Erzählgattungen durch ihre Ganzheit, Übersichtlichkeit, Ökonomie und Einsträngigkeit der Handlung. Die szenische Zweiheit und der Gegensatz werden durch die Konkurrenz von Nittuphrisch, dem Königssohn, und Aristoteles, der auf dem Redestuhl gegen ihn antritt, verwirklicht. Hier finden wir auch das sogenannte Achtergewicht. Der Protagonist ist der arme, aber intelligente Jüngling, der von Anfang an benachteiligt ist, es aber trotzdem schafft, sich durchzusetzen.

Aristoteles ist natürlich eine historische Persönlichkeit, doch auch hinter dem Namen Apalton verbirgt sich ein griechischer Philosoph, nämlich Plato. Apalton ist der Name, den Platon unter den galizischen Juden hatte,²¹⁹ was Leon offenbar bekannt war. Obwohl Beide historische Persönlichkeiten sind, ist die Erzählung natürlich frei erfunden, weder von Platon noch von Aristoteles wird eine ähnliche Geschichte berichtet. Außerdem ist allgemein bekannt, dass das Lehrer-Schüler-Verhältnis umgekehrt war, also Platon war der Schüler des Aristoteles.

Wie bereits erwähnt, ist die chronologische und historische Verfälschung nach Bergmann eines der drei Merkmale der jüdischen Legende. Auch in den christlichen Legenden kommt es immer wieder zu Verfälschungen von historischen Fakten, historische Persönlichkeiten werden, bekannte Tatsachen verleugnend, in die Nähe einer bestimmten

²¹⁹ Vgl. Brawer 1910, S. 106

Religion gerückt oder zeitlich völlig falsch eingeordnet. Aristoteles wird hier zwar nicht als Jude bezeichnet, doch ist die Erzählung Teil der Sammlung „Rabbinische Legenden“, was ein Naheverhältnis des Philosophen zum Judentum suggeriert – was natürlich sämtliche historische Fakten leugnet. Leon war das durchaus bewusst, er betont es ja auch in seiner Anmerkung. Es ist davon auszugehen, dass er die *Fabel*,²²⁰ wie er diese Legende nennt, in einer Sammlung jüdischer Erzählungen gefunden hat.

Aristoteles ist die einzige komplexe Figur, alle anderen sind sehr platt gezeichnet, während der spätere Philosoph in der Erzählung viele Facetten hat. Alexander der Große wird zwar erwähnt, ist selbst aber keine Figur, da nur erwähnt wird, dass er in Zukunft Aristoteles' Schüler sein wird, was natürlich auch nicht den historischen Tatsachen entspricht, wie auch Leon in seiner Fußnote anmerkt.

Die Legende ist größtenteils im narrativen Modus geschrieben, die sprachlichen Akte der Prüfung werden nur erwähnt. Als aber Apalton fragt, ob denn einer seiner Schüler seine Lehren verstanden habe, nimmt die Mittelbarkeit ab. Die indirekte Rede im Konjunktiv ist eine transponierte Rede. Die Unterhaltung zwischen Aristoteles und dem König ist dann sogar in der direkten Rede, weshalb es hier zu einem Wechsel in den dramatischen Modus kommt, dessen Detailgetreue und Form die Leserschaft praktisch direkt an der Handlung teilnehmen lassen, ihr das Gefühl gibt dabei zu sein. Dass es gerade am Wendepunkt der Erzählung zu diesem Wechsel kommt, erhöht die Spannung.

Die Aussage des Königs, dass es der Knabe wert sei, einmal der Lehrer eines großen Königs zu sein, kann nicht als Prophezeiung gewertet werden, da er nur meint, „der Knabe *sei es wert*“ und nicht „der Knabe *wird*“ später der Lehrer eines großen Königs sein. Der Erzähler nimmt aber in einem abschließenden Kommentar dazu Stellung, indem er erklärt, dass Aristoteles später einmal der Lehrer Alexanders des Großen würde. Damit weiß die Erzählinstanz mehr als die Figuren, sie behält den Überblick und lässt die LeserInnen an dieser Zusatzinformation teilhaben.

Die Legende, so wenig sie thematisch eine jüdische Erzählung ist, passt aber zu Leons Grundsätzen der Aufklärung. Auch wenn Aristoteles in dieser Geschichte ärmlicher Abstammung ist, ergreift er die Chance, als Diener eines Weisen alles zu lernen, was dieser lehrt. Er überflügelt mit seinem Wissen den Königssohn, der die Chance, die ihm durch seine adelige Abstammung geboten wird, nicht ergreift und von seinem weisen

²²⁰ Leon 1919, S. 34

Lehrer nicht profitiert. Die Erzählung entspricht auch den Prinzipien der Freimaurer, die nicht auf die Abstammung eines Menschen achten, solange er sich nur ihren Grundsätzen, eines davon ist die Weisheit, verschreibt.

9.3. Josah und Elias – die Figurenrede

Dem Stoff nach handelt es sich bei „Josah und Elias“ um eine typische Elias-Erzählung. Die Erscheinungen des Propheten Elias sind eine der zehn Gruppen, in die Bergmann die jüdischen Legenden einteilt. Er erklärt es damit, dass *keiner [...] die Seele und die Phantasie des Volkes in gleichem Maße erfüllt [hat] wie der Prophet Elia.*²²¹ Elias verhält sich gattungsspezifisch und auch seinem typischen „Elias-Profil“ entsprechend. Parallelen lassen sich auch in der christlichen Legende finden, wenn Gott dem aus Verzweiflung fromm Betenden einen Gesandten mit einer Botschaft schickt, um ihn zu trösten.

Der Handlungsort ist Jerusalem zur Zeit der Zerstörung. Nach Türeci handelt es sich dabei um einen biblischen Ort, der allerdings natürlich auch in der realen Geographie besteht. Die Zeit der Zerstörung Jerusalems ist als historische Tatsache eine sehr genaue Datierung. Dadurch und durch die Verwendung des Präteritums ist klar, dass es sich um späteres Erzählen handelt. Außerdem ist die Erzählung größtenteils zeitdeckend, nur die ersten beiden Sätze sind zeitraffend.

Die Erzählung besteht fast zur Gänze aus zitierten Reden, daher ist ein rein dramatischer Modus anzunehmen. Da der Erzähler sich jeden Kommentars enthält und genauso viel wie die Figuren weiß, handelt es sich um eine interne Fokalisierung, die Stellung des Erzählers ist heterodiegetisch.

Die Darstellung im dramatischen Modus bewirkt, dass der Erzähler nahezu komplett aus der Erzählung verschwindet, er gibt völlig neutral wieder, was die Figuren sagen. Es ist, also ob sich Leon hier aus der Erzählung entfernen wollte, wie, als würde er sich jeglicher Meinung enthalten. Eine mögliche Erklärung für diesen, für die „Rabbinischen Legenden“ insgesamt eher untypischen Erzählstil, könnte sein, dass wir es hier mit dem politisch heiklen Motiv des zerstörten Tempels und der Erwähnung von Sträflingen zu tun haben, worauf noch im nächsten Kapitel näher eingegangen wird. Hier sei nur einmal vorweggenommen, dass die Erzählung politische Brisanz beinhaltet. Leon gibt also eine Geschichte wieder, die er vom Hörensagen kennt oder einmal gelesen hat, er kommentiert

²²¹ Bergmann 1919, S. 73

nicht und erweckt den Anschein, die Legende auch nicht verändert zu haben, er zieht sich ganz auf seine scheinbare Beobachterrolle zurück.

Es könnte ein Versuch sein, die Zensur zu täuschen, um nicht in Schwierigkeiten zu geraten. Denn wenn er nur wiedergibt, und zwar noch dazu ein Gespräch zwischen dem Erzengel Elias und einem bekannten Rabbiner, kann er selbst nicht verantwortlich gemacht werden, sollte die Geschichte anders ausgelegt werden – mehr noch, man kann ihm auch nicht unterstellen, mit der Erzählung etwas Anderes zu gemeint zu haben, als geschrieben wurde.

9.4. Lohn der Wohlthätigkeit – Die Textsorte „Legende“ und der Erzählerkommentar

Thematisch gehört „Lohn der Wohlthätigkeit“ zu dem Legendenkreis, in dem schlechte Menschen geläutert werden. Auch das Erscheinen der Toten vor den noch lebenden Angehörigen ist ein häufiges Motiv der jüdischen Legende.²²² Die Motivierung ist kausal, ein Mensch begeht eine gute Tat und wird dafür von Gott belohnt. Die Handlung ist einsträngig, ökonomisch, ganzheitlich und übersichtlich, die szenische Zweiheit ist im Gegensatz zwischen dem Reichen und dem Armen zu finden.

Das zeitdeckende Erzählen ist durch die zitierte Rede, also den dramatischen Modus, gekennzeichnet, die erste Raffung ist die kurze Einleitungserklärung zur Krankheit des reichen Mannes, die zweite ist die Erwähnung, dass der Mann nach drei Tagen starb und begraben wurde. Das Erscheinen vor seinem Sohn ist wieder zeitdeckend durch zitierte Reden erzählt.

Gerahmt wird die Legende von zwei Bibelzitaten. Diese können als Erzählerkommentare gelten. Der einleitende Satz aus den Sprüchen Salomons: *Wer sich des Armen erbarmet, der leihet dem Herren; und er wird es ihm mit Lohn vergelten*²²³ ist fast schon eine Vorwegnahme der Handlung. Bereits durch diese Einleitung kennen wir das Thema. Der erste Satz der eigentlichen Erzählung: *Zu Naim in Galiläa lebte ein Mann, der Zeit seines Lebens ein Bösewicht war [...]*²²⁴ beginnt wie ein Märchen, der typische Satz „Es war einmal“ fehlt zwar, könnte aber leicht eingefügt werden. Auch der Begriff Bösewicht ist

²²² Vgl. Bergmann 1919, S. 62

²²³ Leon 1919, S. 21

²²⁴ Leon 1919, S. 21

typisch für Märchen. Stilistisch zeichnet sich der Text durch eine Anhäufung von Parataxen aus – ein Merkmal der imitierten Mündlichkeit. Einfache Satzstrukturen gehören der Oralität an, die Geschichte könnte ebenso gut vorgelesen werden, ohne für die Hörschaft zu komplex zu sein. Es lassen sich zwar direkte Reden finden, was eher zum dramatischen Modus gehört, jedoch sind diese einfache, kurze Sätze, die dadurch auch im Gesprochenen nicht zu kompliziert wirken. Die Handlung ist kurz und eingängig, es wird nur eine einzige Begebenheit beschrieben, was typisch für Legenden ist.

Die Moral der Legende wird durch zwei Kommentare vermittelt. Zum Einen lässt der Erzähler die Figur des Vaters den Sohn belehren, indem er ihm rät, fleißig Almosen zu geben, um das ewige Leben zu erlangen. Zum Anderen stellt die Erzählinstanz ein Bibelzitat an das Ende der Geschichte, die alles noch einmal erklärt: *Also tilget, wie das Wasser ein brennend Feuer löscht, das Almosen die Sünde.*²²⁵ Diese Wiederholung macht das Gesagte eingängig und leichter zu verstehen. Redundanzen sind ein weiteres Merkmal der imitierten Mündlichkeit, die wir in dieser Legende finden.

9.5. Legenden über Rabbiner

Sowohl nach Turancu als auch nach Bergmann gehören Legenden über Rabbiner zu den typischen Erzählungen des jüdischen Legendenkreises. Simeon Ben Jochai ist einer der bekanntesten und wichtigsten Rabbiner in der jüdischen Erzähltradition, er gilt, wie bereits erwähnt nicht ganz zu Recht, als Autor des Sohar, des Hauptwerkes der jüdischen Kabbalistik. Sein Bruder Eleazar gehört auch zu den bekannten Rabbinern. In Leons Legende „Das Gastmahl“ wird dieser jedoch als sein Sohn bezeichnet.

Auch Hanina ben Dosa, in Leons Erzählung Channinah geschrieben, ist eine bekannte Figur der jüdischen Legende. Er hat im ersten Jahrhundert gelebt und ist vor allem als Regenmacher und für seine Fähigkeit mit Tieren zu sprechen bekannt.²²⁶ Hanina ben Dosa gehört durch *seine Armut, Genügsamkeit und Gesetzestreue*²²⁷ eher in die Gruppierung der Frommen und nicht zu den typischen Rabbinererzählungen. Haninas überaus große Beliebtheit in der jüdischen Erzähltradition führt Becker darauf zurück, wie außergewöhnlich und *bisweilen auch anstößig*²²⁸ seine Frömmigkeit war.²²⁹ Die von

²²⁵ Leon 1919, S. 22

²²⁶ Vgl. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7207-hanina-b-dosa>, Internetquelle

²²⁷ Becker 2002, S. 344

²²⁸ Becker 2002, S. 344

²²⁹ Vgl. Becker 2002, S. 344

Leon nacherzählte Legende „Channinah“ ist eine der bekanntesten Erzählungen über den „Wundertäter“. Bereits in der Tosefta, einem Zusatzbuch zur Mischna, und im Babylonischen Talmud wird die Begebenheit erwähnt, allerdings ist das Reptil in anderen Versionen auch eine giftige Eidechse und nicht immer eine Schlange.²³⁰

9.5.1. Das Gastmahl – Motiv für die Auswahl des Textes

Dem Erzählschema nach ist „Das Gastmahl“ eine der typischen jüdischen Legenden, die den weniger Gebildeten ein religiöses Gesetz mit einer Hintergrundgeschichte erklären sollen, wie sie unter anderem in den Midraschim vorkommen. Die Motivierung ist final, wie sie typisch für Wunderlegenden ist. Die vom Himmel herabgesandten Adlerflügel sind ein dynamisches Motiv, da sie die Handlung verändern.

Die beiden Protagonisten Simeon ben Jochai und sein Sohn Elieser sind historische Persönlichkeiten, wobei heute natürlich nicht mehr nachvollziehbar ist, ob es wirklich ein Gastmahl gegeben hat, bei dem sich ein Phänomen ereignet hat, das die daraus entstandene Legende erklären könnte. Auch wird heute, wie bereits erwähnt, eher davon ausgegangen, dass Elieser beziehungsweise Eleazar der Bruder und nicht der Sohn Simeon ben Jochais war. Nach Turancu gehören beide jedenfalls in die Gruppe der legendär gewordenen Rabbiner.

Die Figuren der Rabbiner sind komplex. Die Gäste kann man als Aktanten sehen, da sie sich analog zu anderen Erzählungen aus dem Neuen Testament, in denen beispielsweise der Heilige Geist über eine Gruppe von Gläubigen kommt, verhalten. Als Dank erfahren sie die ultimative Wahrheit.

Die Legende ist teils im narrativen, teils im dramatischen Modus verfasst. Die Einleitung ist narrativ, der gesamte Mittelteil, der hauptsächlich durch direkte Reden gekennzeichnet ist, dramatisch, wobei die Beschreibung der Ereignisse eher narrativ ist. Der Blickwinkel, aus dem erzählt wird, wechselt. Der Großteil der Erzählung ist aktorial, der Erzähler sagt nicht mehr, als die Figur weiß. Durch die Beschreibung des Rabbis, der voll heimlicher Freude weiß, was noch kommen wird, ist die Fokalisierung kurz extern, da die Figur mehr weiß als die Erzählinstanz. Der neutral wiedergebende Erzähler lässt das Rätsel dann auch mit einer Figurenrede aufklären, womit er sich jeglichen Kommentars enthält. Dieser implizite Erzählerkommentar durch die Figurenrede erklärt die Handlung, es ist

²³⁰ Vgl. Möller 2015, S. 202

klar dass die Erzählerinstanz ganz neutral wiedergibt, was passiert. Die Figuren wissen mehr als der Erzähler.

Warum dieser hochreligiöse Text so interessant für Leon ist, kann nur vermutet werden. Zwei Themen könnten für ihn von Bedeutung sein. Die Moral der Geschichte besagt, dass junge Menschen danach trachten sollen zu lernen. Die Legende handelt zwar von den Thora-Schulen, die junge Juden ab dem 13. Lebensjahr besuchen sollen. Doch Leon könnte es allgemeiner und im übertragenen Sinn als Zugang zur Bildung für alle verstanden haben – was ja ein erklärtes Ziel der Aufklärer ist.

Zweitens könnte auch Simeon Ben-Jochai als Persönlichkeit das Interesse Leons geweckt haben. Der bekannte Rabbiner galt damals noch als Verfasser der Sohar, dem Hauptwerk der Kabbala. Leons Loge hat sich eingehend mit der Kabbalistik beschäftigt und Leon könnte im Zuge seiner Recherchen auf den Rabbiner gestoßen sein. Besonders interessant ist dabei die relativ lang gehaltene Anmerkung Leons zu Simeon Ben-Jochai. Er zitiert darin Johann August Eberhard, der zu Ben-Jochai meinte: *Seine verklärte Phantasie überflog das seelenlose Sinnliche in dem mosaischen Gesetze [...]*²³¹ Parallelen lassen sich hier zu Reinhold finden, der ja auch den tieferen und vor allem mystischen Sinn im jüdischen Glauben gesucht hat, um sich daraus den Ursprung der Zeremonien der Freimaurer herzuleiten.

9.5.2. Channinah

Der Stoff des Schlangen- beziehungsweise Eidechsenbisses, an dem Channina durch sein Gebet nicht stirbt, ist nicht neu, die Geschichte gehört seit Jahrhunderten zum Inventar der jüdischen Erzählkultur. Die Motivierung ist nicht kausal, da sich keine logische Erklärung finden lässt und es keinen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung gibt. Die Legende ist eher der finalen Motivierung zuzuordnen, auch wenn eine göttliche Fügung nicht explizit erwähnt wird. Dem Handlungs- und Erzählschema nach gehört sie zu den folkloristischen Erzählgattungen. Wir haben es hier eindeutig mit einer für längere Zeit mündlich weitergegebenen Erzählung zu tun, die erst im Laufe der Jahre verschriftlicht und auch öfter variiert wurde.

Aufgrund seiner gattungsspezifischen Handlungen und auch in seiner Eigenschaft als legendär gewordener Rabbiner ist er durchaus als Aktant zu bezeichnen.

²³¹ Eberhard, zit. nach Leon 1919, S. 49 (Fußnote)

Der Modus ist narrativ, abgesehen vom dritten Satz, der mit einer direkten Rede den dramatischen Modus angehört, ab dem vierten Satz ist die Erzählung aber wieder narrativ. Die Fokalisierung ist anfangs und am Ende aktorial, der Schlangenbiss ist allerdings durch einen externen Blickwinkel gekennzeichnet, da die Figur des Rabbi ben Dosa höchstwahrscheinlich davon ausgeht, nicht am Biss zu sterben, weshalb sie mehr weiß als der Erzähler, der nur beschreibt, was passiert.

Eine genauere Analyse dieser Legende soll im 11. Kapitel vorgenommen werden, in dem die Erzählung mit der Originalquelle verglichen wird.

9.6. Die Kraft des Gebeths – literarische Mittel und der „Legendenton“

Die Öllampe, die brennt, obwohl das physikalisch nicht möglich ist, ist ein häufiges Motiv in Texten aus dem jüdisch-christlichen Umfeld. In der vorliegenden Legende ist die Lampe mit Essig statt mit Öl gefüllt und brennt trotzdem. Parallelen lassen sich beispielsweise zur bekannten Erzählung über den großen Ölleuchter im Jerusalemer Tempel, für den das Öl nur noch einen Tag reicht und die Herstellung neuen Öls acht Tage lang gedauert hätte, ziehen. Der Leuchter brannte durch ein Wunder die vollen acht Tage lang, bis das neue Öl hergestellt war. In Erinnerung daran wird noch heute jedes Jahr das jüdische Lichterfest Chanukka gefeiert. Thematisch haben wir es, ähnlich der Erzählung „Channinah“ mit einer Wunderlegende zu tun, in der eine Fromme durch ihr Gebet die Hilfe Gottes erwirkt.

Die Motivierung der Erzählung ist final, da wir es mit einer göttlichen Fügung zu tun haben. Auch im Nachhinein betrachtet, ist kein Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu erkennen, das Ende ist empirisch betrachtet unmöglich. Den Wendepunkt bringt das Erscheinen des Engels Gottes, der die Gläubige tröstet und ihr aus ihrer Notlage heraushilft. Sie wird für ihren Glauben von Gott belohnt. Die Legende gehört dem Erzählschema nach also eindeutig zu den religiös motivierten Erzählungen aus dem jüdischen Kulturkreis. Durch ihre Ganzheit, Übersichtlichkeit, Ökonomie und Einsträngigkeit der Handlung und der szenischen Zweiheit, die hier durch die Gegensätze „menschlich – göttlich“ und „hilfesuchend – hilfegebend“ gekennzeichnet ist, gehört die „Die Kraft des Gebeths“ zu den folkloristischen Erzählungen.

Zu Jahel muss gesagt werden, dass es sich in anderen Versionen der Legende nicht um Jahel, die Tochter des Jehu, handelt, sondern um die Tochter des bekannten und in dieser Arbeit bereits erwähnten Rabbiners Channina.²³² Der Engel Gottes ist in seiner Eigenschaft als unveränderliche religiöse Gestalt einfach konzipiert. Er kann als Aktant bezeichnet werden, seine Aufgaben sind allgemein das Trösten von Gläubigen oder Verkünden von Botschaften Gottes. Insofern ist sein Profil vorgegeben.

Die Distanz betreffend ist die Legende eher dem dramatischen Modus zuzuordnen. Die Beschreibungen sind detailreich aus der Sicht Jahels erzählt, das Gespräch zwischen ihr und dem Engel des Herrn wird als zitierte Rede wiedergegeben. Die Fokalisierung ist aktorial, da der Erzähler die Übersicht behält. In Bezug auf die Stimme handelt es sich in dieser Legende um das spätere Erzählen, da das epische Präteritum verwendet wird, der Erzähler ist heterodiegetisch.

„Die Kraft des Gebets“ kann thematisch zu den typischen Legenden erzählt werden. Wir haben es mit einer Gläubigen zu tun, die sich in einer Notlage befindet. Die Erzählung setzt ohne Vorgeschichte direkt mit der Handlung ein, *mit andächtigem Eifer*²³³ läuft Jahel in den Tempel, um zu beten. Auf dem Weg denkt sie schlecht über ihre faule Magd. Sie wird also indirekt schon in den ersten beiden Sätzen als offenbar fleißige, gläubige Frau beschrieben. Im Gegensatz zu vorher, *mit andächtigem Eifer*, steht sie nun aber hilflos *mit verstörtem Gesicht*²³⁴ da, als sie ihren Fehler bemerkt. Ein Gegensatz, der durch die verwendete Anapher noch betont wird.

Ihre Gefühle dabei werden sehr detailreich beschrieben, was der Erzähler aber indirekt durch eine Außensicht auf die Figur Jahel löst. Anstatt ihre Gefühle als auktorialer Erzähler darzustellen, beschreibt er ihren Gesichtsausdruck und ihre Gestik so detailliert und kombiniert diese mit direkten Reden, dass er dadurch eine Sicht auf Jahels Innenwelt preisgibt, ohne einen expliziten Erzählerkommentar abzugeben: *Ach! sagte furchtsam die betretene Jungfrau, und Zähnen kindlichfrommer Scham und Unschuld traten in ihr sanftes, holdseliges Antlitz: [...]*²³⁵ Sie hat also Angst, sie ist betreten und schämt sich für ihren Fehler, sie ist ein unschuldiges Mädchen mit einem sanften, holdseligen Gesicht, was vermuten lässt, dass auch ihr Charakter sanft ist.

²³² Vgl. Bergmann 1919, S. 30

²³³ Leon 1919, S. 19

²³⁴ Leon 1919, S. 19

²³⁵ Leon 1919, S. 19

Diese Anhäufung von synonymen oder einander sehr ähnlichen Begriffen finden wir auch an anderen Stellen der Erzählung: *Demüthig knieete sich die fromme Jungfrau*²³⁶ und [...] *bethete mit reinem Glauben zu Gott, und ihr eifriges, schlicheinfältiges Herzensgebeth* [...]. Hier und auch in der Verwendung der Alliteration *Hüther des Heiligthums*²³⁷ ist Leons gehobener poetischer Stil unschwer zu erkennen, das Lesen der Legenden soll nicht nur eine Belehrung, sondern auch ein literarischer Genuss sein.

Die Redundanz, der Einschub von direkten Reden, in denen sich der auktoriale Erzähler komplett zurücknimmt, und die Verwendung von kurzen, einprägsamen Parataxen sind kennzeichnend für das mündliche Erzählen und damit gattungstypisch. Auch Jahel, die vorbildhaft handelt, ist eine für die Legende charakteristische Protagonistin. Ebenso sind die Kürze der Erzählung, das einmalige Ereignis und der direkte Einstieg Merkmale der Legende.

Von den Figuren her haben wir es mit dem Gegensatzpaar „irdisch-göttlich“ zu tun. Ein unschuldiges, frommes Mädchen steht dem Engel des Herrn gegenüber, der sie tröstet. Eine ähnliche Konstellation kennen wir aus anderen biblischen Erzählungen, allen voran der Engel des Herrn, der der Jungfrau Maria erscheint, um ihr die Geburt Jesu anzukündigen.

Warum Leon gerade diese Legende in sein Werk aufgenommen hat, kann nur vermutet werden. Als Aufklärer könnte für ihn das Motiv des Lichts als Beweggrund gelten. Die Lampe, die brennt, obwohl die besten Voraussetzungen, nämlich das Öl, fehlen, und stattdessen auch der Essig als Ersatz fungiert, kann als Symbol für das Aufklaren auch in schlechten Zeiten oder unter ungünstigen Voraussetzungen gesehen werden. Wenn man nur fest genug an die Ziele der Aufklärung glaubt, kann man diese auch in schwierigen politischen Verhältnissen oder - noch weiter gesteckt - ohne Bildungshintergrund verwirklichen.

9.7. Abbah – Der Figurenkommentar

Stofflich handelt es sich bei „Abbah“ um eine Wundererzählung, ein frommer Mann wird aufgrund seines guten Charakters durch eine göttliche Fügung aus einer Todesgefahr errettet. Das Thema ist aus einigen biblischen Erzählungen bekannt, Parallelen zur

²³⁶ Leon 1919, S. 19

²³⁷ Leon 1919, S. 19

Errettung eines guten Menschen vor wilden Tieren lassen sich beispielsweise bei „Daniel in der Löwengrube“²³⁸, aber auch in vielen Märchen, wie etwa „Schneewittchen“ finden. Dabei sind es fast immer der gute Charakter oder die Frömmigkeit des Opfers, durch die es gerettet wird.

Die Motivierung ist durch nicht nur eine, sondern sogar zwei göttliche Fügungen final zu sehen. Es gibt keinerlei empirisch logische Schlussfolgerung für die Rettung des Frommen. Die Erklärung wird durch die Figurenrede Abbahs und nicht durch einen expliziten Erzählerkommentar vermittelt: der fromme Lebenswandel des Fremden habe zu seiner Rettung geführt. Der Erzähler verhält sich neutral und überlässt es, wie schon in anderen Legenden des Werks, der Figur, die Aussage zu verdeutlichen.

Auffällig ist in dieser Legende, dass es zu einer Episodenwiederholung kommt. Der fromme Mann wird von einer Schlange bedroht und durch göttliche Fügung, nämlich das Auftauchen des Basilisken, gerettet. Als ihn nun dieses giftige Tier bedroht, schließt sich aus unerklärlichen Gründen, jedenfalls aber durch das Eingreifen Gottes, wieder der Erdriss und er wird auch aus dieser Gefahr gerettet.

Gesehen wird dies von Rabbi Abbah, der nur als Beobachter in der Erzählung fungiert. Er ist ebenso wenig eine reale Figur wie der Fremde, von dem die Legende eigentlich handelt, auch wenn der Titel „Abbah“ auf etwas Anderes schließen lässt. Beide Figuren sind nicht komplex. Besonders der Rabbiner agiert gattungsspezifisch. Es ist typisch für rabbinische Erzählungen, dass jüdische Gelehrte Geschichten erzählen, die sie angeblich selbst erlebt haben oder deren Zeuge sie wurden.

Die Mittelbarkeit ist hier durch den dramatischen Modus gekennzeichnet. Die Beschreibungen sind detailreich und aus der Sicht des Rabbiners, die Dialoge bestehen aus zitierten Reden, das Erzähltempo ist langsam und Kommentare und Reflexionen fehlen. Die Fokalisierung ist aktorial, der Erzähler beschreibt nur, was die Figuren machen und sagen. Er weiß nicht mehr als die Figuren und die Figuren wissen nicht mehr als der Erzähler.

²³⁸ Vgl. Die Bibel, Das Buch Daniel, Kapitel 6, Verse 2-29

9.8. Der Todesengel – der untypische Wendepunkt

Der Todesengel beziehungsweise der Tod als Figur ist ein weiteres beliebtes Motiv der jüdischen Legende.²³⁹ In der vorliegenden Legende kommt er, um Rabbi Channinah zu holen. Der erbittet von seinem Vertrauten Aufschub, was ebenfalls ein bekanntes literarisches Motiv ist. In vielen Texten lässt sich eine Frist aus wichtigen Gründen belegen, was einerseits von einem Herrscher garantiert werden kann - denken wir nur an Schillers „Bürgschaft“ - andererseits können auch mythische Wesen, wie in diesem Fall der Todesengel, einen Aufschub gewähren. Auch in der griechischen und römischen Mythologie sowie der modernen Literatur finden wir immer wieder dieses Thema. Köhlmeiers „Sunrise“ kann hier als Beispiel für Letztere gelten.

Schlussendlich lässt sich noch das Motiv des weithin sichtbaren Zeichens beim Tod eines Heiligen durch die Feuersäule finden. Diese Zeichen erhöhen die Bedeutung des Toten, die er im Leben hatte, sie sind Merkmale seiner Heiligkeit. Analog dazu können wir im Neuen Testament lesen, dass beim Tod Jesu der Vorhang im Tempel in zwei Teile reißt und den Blick auf das Allerheiligste preisgibt. Diese mythischen Begebenheiten sind ganz typisch für Legenden, die vom Tod eines Heiligen handeln. Untypisch ist jedoch das Erzählschema der vorliegenden Legende. Die meisten Erzählungen, in denen ein Mensch ein mythisches Wesen, das mit dem Tod zu tun hat, um seine Waffe bittet, handeln davon, dass der Protagonist den Tod austrickst, wie es etwa Sisyphos der griechischen Sage nach getan hat. Auch könnte der Heilige durch seine Frömmigkeit vor dem Tod gerettet werden. Diese Mythen im Hinterkopf könnte das Lesepublikum mit einem ähnlichen Verlauf der Legende rechnen. Dem ist aber nicht so, der Rabbiner überlässt sich ohne Gegenwehr über der Thora betend dem Tod. Das Lesepublikum wird vom völlig unerwarteten Ende der Legende überrascht. Die Erzählung endet mit einem der Sprüche Salomons, der den Schülern Channinahs in den Mund gelegt wird. Die Erklärung erfolgt also wieder durch eine zitierte Figurenrede und nicht die Erzählerinstanz selbst.

²³⁹ Vgl. Bergmann 1919, S. 64

10. Die Legenden im erweiterten Kontext

10.1. Der Stab Mosis

Der Stab Mosis ist eine der Erzählungen, der laut Leon keine Quelle zugrunde liegen, sondern die einer einzelnen rabbinischen Lehrmeinung entstammen. Er behauptet in seinem Vorwort sogar, sie selbst erfunden zu haben. Zumindest die Herkunft des Stabes wird in einer der wichtigsten christlichen Legendensammlungen des Mittelalters, der „Legenda aurea“ von Jacobus deVoragine, in der Kreuzesholzlegende erklärt.²⁴⁰ Weitere Erzählungen über Adam, Eva und Seth sind in einigen apokryphen Texten zu finden.

Auch die Wunder, die Moses vor und nach dem Auszug aus Ägypten wirkt, sind nicht neu: die Teilung des Meeres, der blühende Stab Aarons, die Zerschlagung der Götzenbilder und das Wasser, das aus dem Felsen sprudelt,²⁴¹ sind altbekannte Motive aus der Bibel.

Strelka sieht versteckt in der Erzählung ein freimaurerisches Motiv: der Stab des Moses wird nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem von Gott zurückgenommen und versteckt, seine Weisheit wirkt aber weiter. Strelka betont, dass der Tempel der Freimaurer symbolisch nach dem Vorbild von Salomons Tempel errichtet wurde, und dieser Tempel in Österreich von Leopold II. und Franz I. zerstört wurde, obwohl seine Weisheit weiter aus dem Verborgenen wirkt.²⁴² Auch die *Stiftshütte neben dem Allerheiligsten*,²⁴³ in die Moses den Stab nach Beendigung seiner *heiligen Sendung*²⁴⁴ legt, erinnert an Freimaurervokabular, schließlich wird der Tempel der Verbindungsbrüder ja so ähnlich, nämlich Bauhütte²⁴⁵, genannt.

Leons Freimaurerloge „Zur wahren Eintracht“ hatte offiziell keinen Bestand mehr, wie bereits oben erwähnt, traf sich jedoch ein Großteil der Brüder, wie etwa Alxinger, Ratschky und Retzer, weiterhin, und zwar auch im Sinne der Freimaurer. Auch zum Meister der Loge, Ignaz von Born, hielt Leon weiterhin Kontakt. Sie alle verständigten sich dabei mittels Codes.²⁴⁶

²⁴⁰ Vgl. deVoragine 1925, S. 347-348

²⁴¹ Vgl. Leon 1919, S. 15

²⁴² Vgl. Strelka 1991, S. 65

²⁴³ Leon 1919, S. 17

²⁴⁴ Leon 1919, S. 17

²⁴⁵ Vgl. Giese 1997, u.a. S. 27

²⁴⁶ Vgl. Strelka 1991, S. 62

Was anfangs vielleicht verschwörungstheoretisch anmutet, ist bei genauerer Betrachtung eine weitere Erklärung für das Motiv der „Rabbinischen Legenden“, nämlich dass die Erzählungen versteckte Hinweise und Andeutungen auf die Lage der Wiener Freimaurer enthalten. Vor allem, wenn man die Bedeutung für Ignaz von Born und Carl Leonhard Reinhold in Zusammenhang mit den Mysterien der Freimaurer sieht, erscheint dieser Erklärungsansatz nicht mehr so abwegig, vor allem, wenn man den Zusammenhang zwischen der Legende „Der Stab Mosis“ und Reinholds „Hebräischen Mysterien“ sieht.

10.2. Legenden aus anderen Kulturkreisen

10.2.1. Die Macht der Zunge

Die Erzählung stammt aus dem bekannten Midrasch Tehillim.²⁴⁷ Das einzige, was Leon im Vergleich zum Original hinzugefügt hat, ist der Rahmen. Die Erzählung wird im Midrasch Tehillim mit dem Spruch „Ich sprach: ich will hüten meinen Weg, nicht zu sündigen mit meiner Zunge“ eingeleitet. Die Legende hat also das Ziel, diesen Psalm von David²⁴⁸ mit einer Geschichte zu unterlegen und zu erklären. Leon stellt den Spruch *Leben und Tod liegen in der Macht der Zunge*²⁴⁹ der Erzählung voran, ein Spruch, der in der Originalversion erst am Ende steht. Das Zitat wird auch durch die richtige Quellenangabe bestätigt.

Interessant ist aber, dass Leon am Ende der Geschichte einen Psalm verwendet, der in der Originalversion gar nicht vorkommt, nämlich: *Ich preise Gott mit Gesang, und er ist ihm wohlgefälliger, denn das Opfer eines Schlachtopfers*.²⁵⁰ Dies ist eine verkürzte, aber grundsätzlich korrekte Wiedergabe der beiden Verse, wie sie in der Bibel stehen. Auf den ersten Blick passen sie auch ganz gut in die Erzählung, denn um Gott mit Gesang zu preisen, wird die Zunge benötigt. Trotzdem ist der Verweis auf den Gesang und das Schlachtopfer nicht ganz schlüssig. Sieht man sich Psalm 69 näher an, so entdeckt man, dass er mit „Hilferuf eines unschuldig Verfolgten“ betitelt ist. Auch dies kann, muss aber nicht zwingend, ein verdeckter Hinweis auf die Verfolgung der Freimaurer durch Franz I. sein.

²⁴⁷ Vgl. HaKohen (Internetquelle)

²⁴⁸ Die Bibel, Psalmen, Kapitel 39, Vers 2

²⁴⁹ Die Bibel, Sprüche Salomons, Kapitel 18, Vers 21

²⁵⁰ Die Bibel, Psalm 69, Verse 31 und 32

10.2.2. Der Jüngling Aristoteles

Wie schon in anderen Legenden der Sammlung, verwendet Leon auch hier zur Untermauerung Zitate aus der Bibel. Mit dem ersten, *Des Armen Weisheit ward verachtet, und sein Wort fand kein Gehör*,²⁵¹ rechtfertigt Dupstinus, dass sich auch Aristoteles, obwohl er ein armer Waisenknabe ist, den Fragen der Fürsten stellen dürfe.

Mit der zweiten Bibelquelle beendet Aristoteles seine Rede mit den Worten: *Deines Mundes Lehren, Apalton, galten mir mehr, denn tausend Gold- und Silberbarren*²⁵², was in etwa Psalm 119, Vers 72 entspricht. Hier gehe ich mit Strelka konform, dass es sich um einen Druckfehler handelt, Leon zitiert den Psalm nämlich mit Psalm 118, Vers 72, in Wahrheit handelt es sich aber um Psalm 119.²⁵³ Vers 72 in Psalm 118 existiert nämlich gar nicht und eine falsche Quellenangabe würde in diesem Fall somit keinen Sinn ergeben.

Im Unterschied zu anderen Legenden der Sammlung werden die Bibelzitate hier nicht als Rahmen der Erzählung verwendet, sondern werden den Protagonisten als direkte Reden in den Mund gelegt. In einer dritten Fußnote zitiert Leon nicht die Heilige Schrift, sondern merkt an, dass die *hebräische Fabel*²⁵⁴ natürlich Fiktion sei und nicht den historischen Tatsachen entspreche.

10.3. Josah und Elias

Diesem mit nur einer Seite recht kurzen Text legt Leon keine biblischen Quellen zugrunde. Parallelen zu den Freimaurern lassen sich aber durch den zerstörten Tempel und die Erwähnung von Sträflingen finden. Bei den Freimaurern wird der Versammlungsort ja, wie bereits erwähnt, Tempel genannt. Die Legende über die Zerstörung des Tempels kann auf die Zerschlagung und Verfolgung der Freimaurer hindeuten, das Wort Sträfling an die vielen inhaftierten Mitbrüder erinnern.

²⁵¹ Vgl. Die Bibel, Sprüche Salomons, Kapitel 9, Vers 16

²⁵² Vgl. Die Bibel, Psalm 119, Vers 72

²⁵³ Vgl. Strelka 1991, S. 67

²⁵⁴ Leon 1919, S. 34

10.4. Lohn der Wohlthätigkeit

Die Erzählung, die dem jüdischen Original entspricht,²⁵⁵ leitet mit einem Zitat aus der Bibel ein: *Wer sich des Armen erbarmet, der leihet dem Herren; und er wird es ihm mit Lohn vergelten.* Diese Einleitung macht natürlich Sinn und passt zum Inhalt der Erzählung. Laut Leon entstammt sie aber den Sprüchen Salomons, Kapitel 19, Vers 11. Schlägt man in der Bibel nach, findet man folgenden Eintrag: *Einsicht macht den Menschen langmütig, / sein Ruhm ist es, über Verfehlungen hinwegzusehen.*²⁵⁶ Trotzdem könnte es sich hier immerhin noch um einen Druck- oder Übertragungsfehler handeln, da das Sprichwort, das Leon zitiert, sich ebenfalls unter den Sprüchen Salomons befindet, und zwar auch in Kapitel 19, aber unter Vers 17. Die Zahlen 11 und 17 können in einem handschriftlichen Manuskript durchaus verwechselt werden und dadurch falsch in Druck gehen.

Der Spruch wurde der Legende ebenso hinzugefügt wie das Ende der Erzählung: *Also tilget, wie das Wasser ein brennend Feuer löschet, das Almosen die Sünde,* das er mit Jesus Sirach, Kapitel 4, Vers 33 zitiert. Schlägt man nun dort nach, wird man zuerst einmal in der katholischen Bibel nicht fündig, da das Kapitel 4 des Buches von Jesus Sirach nur 31 Verse hat. Wenn man hier noch nicht aufgibt, findet man in der Luther-Bibel folgenden Spruch unter der angegebenen Quelle: *Sondern verteidige die Wahrheit bis in den Tod, so wird Gott der Herr für dich streiten.*²⁵⁷

Laut Strelka entspricht die Legende der jüdischen Erzählung „Auf dem Sterbebette“, wie sie auch in Micha bin Gorions Sammlung jüdischer Legenden, Sagen und Geschichten nachgelesen werden kann.²⁵⁸ Die einzige Änderung, die Leon also vorgenommen hat, ist der Rahmen. Die Legende wird mit einem Spruch Salomons eingeleitet und mit einem Zitat aus dem Buch Jesus Sirach beendet. Interessant dabei ist auch, dass das Buch Jesus Sirach zwar zur katholischen Bibel gehört, nicht aber zur jüdischen. Im Judentum gehört es zu den apokryphen Schriften. Seinen gebildeten Zeitgenossen und besonders seinen Freimaurerbrüdern musste das bewusst sein, weshalb eine Bibelquelle, die gar nicht zur jüdischen Bibel, dem Tanach, gehört, zumindest auffällig sein musste, wenn damit eine jüdische Legende unterlegt war.

²⁵⁵ Vgl. Strelka 1991, S. 66

²⁵⁶ Die Bibel, Sprichwörter, Kapitel 19, Vers 11

²⁵⁷ O.V.: *Übersetzung der Luther Bibel 1984*, Internetquelle

²⁵⁸ Vgl. Strelka 1991, S. 65

Obwohl das Bibelzitat am Anfang nicht dem Original entspricht, passt es zumindest vom Sinn her zur Thematik der Erzählung. Leon kann hier nicht unterstellt werden, eine geheime Botschaft vermitteln zu wollen. Erst durch den Spruch am Ende der Legende, der ebenso von Leon hinzugefügt ist, wird klar, dass es sich hierbei wahrscheinlich um eine tiefere Bedeutung handelt. Erstens ist auffällig, dass ein Spruch gewählt wurde, der in der katholischen Bibel gar nicht vorkommt. Im katholischen Österreich könnte man so eventuell der Zensur entgehen, sollte sich ein Zensor überhaupt die Mühe machen, den einzelnen Bibelzitaten nachzugehen, was eher unwahrscheinlich ist. Da die Stelle in der katholischen Bibel nicht existiert, wird sie höchstwahrscheinlich als Fehler gewertet und um die Zensur herumkommen.

Die korrekte Stelle des Zitats enthält natürlich aufklärerischen Zündstoff, die Wahrheit bis in den Tod zu verteidigen, und das noch dazu mit Gottes Hilfe, ist mit Sicherheit eine bewusste Anspielung auf die politischen Verhältnisse und die Lage der Freimaurer.

10.5. Legenden über Rabbiner

10.5.1. Das Gastmahl

Die bereits erwähnte relativ lange Anmerkung geht laut Strelka nicht mit der gängigen Literatur zu Simeon Ben Jochai, der als Verfasser der Sohar gilt, konform. Allgemein wird demnach überliefert, dass der Gelehrte sich 13 Jahre lang vor den Römern in einer Höhle versteckt habe. Nach Leon wurde der Gelehrte aber mit seinem Sohn von seinen eigenen Leuten in die Wüste verbannt. Strelka führt Leons Änderung auf eine Anspielung an die Situation der Freimaurer, die sich in den Untergrund begeben mussten, zurück.²⁵⁹ Es könnte auch eine bewusste Anspielung auf Leopold Alois Hoffmann sein, der sich, wie bereits erwähnt, als ehemaliger Freimaurer gegen seine früheren Brüder gestellt hat.

Interessant ist aber die Beschäftigung mit gerade diesem Gelehrten, dem Begründer der Kabbala, einer Wissenschaft, die in der Aufklärung eigentlich weniger anerkannt war.²⁶⁰ Die Kabbala ist allerdings auch eine Geheimlehre, die sogenannte Mystik des Judentums. Meiner Meinung nach ist es auch hier möglich, dass sich Leon ganz im Sinne Ignaz von Borns mit der Mystik des Judentums beschäftigt hat. Die Kabbala baut, wie bereits im 2.

²⁵⁹ Vgl. Strelka 1991, S. 67

²⁶⁰ Vgl. Schulte 1994, S. 1

Kapitel dieser Arbeit erwähnt, auf die Sefirot, bestimmte Begriffe, die auch dem Freimaurer- oder Aufklärungsvokabular entstammen könnten: Krone, Weisheit, Liebe, Schönheit, Ausdauer, Königreich, Gründung, Herrlichkeit, Macht und Verständnis, alles Begriffe, wie sie auch immer wieder in Freimaurer Ritualen verwendet werden. Dies mag ein weiterer Grund für Leon gewesen sein, sich mit der Kabbala beziehungsweise deren Begründern auseinanderzusetzen.

Mit der Auffassung, dass jeder, der das 13. Lebensjahr erreicht, das Potential hat, Aufklärung und Gottes Gnade zu erlangen, zeigt Strelka einen weiteren Aspekt dieser Erzählung auf.²⁶¹

10.5.2. Channinah

Diese Legende ist in unterschiedlichen, ähnlichen Versionen überliefert. In einer davon erbitten nicht die Dorfbewohner die Hilfe Channinahs, sondern er wird während des Gebets von einer Schlange gebissen. Während der Rabbi gesund bleibt, stirbt die Schlange.²⁶²

Rabbi Channinah, auch Chanina oder Hanina geschrieben, ist eine sehr bekannte Figur der jüdischen Erzähltradition. Der Rabbi, der immer sehr weltlich dargestellt wird und einen Großteil seines Lebens in Armut fristete, hat der Legende nach vom Sohn der Dämonin Lilit die Sprache der Tiere gelernt.²⁶³ Channinah ist auch bekannt für seine Wundertaten. So heilte er der Legende nach etliche kranke Kinder oder half seinen Nachbarn mit der Hilfe Gottes beim Hausbau. Besonders im Kreis der Kabbalisten, zu denen auch Channinah zählt und die durch ihre Gebete wirken, sind diese Wundertaten, unter anderem das Heilen von Kranken, das Beherrschen der Naturgewalten und sogar das Wiedererwecken von Toten, häufig zu beobachten.²⁶⁴

Das größte Wunder, das die Kabbalisten der Legende nach vollbrachten, war die Schöpfung lebendiger Wesen. Der bekannteste Stoff ist dabei sicher die Legende des Golem,²⁶⁵ der in verschiedensten Erzählsammlungen, Romanen und sogar Verfilmungen vorkommt. Eines der bekanntesten Beispiele in der deutschsprachigen Literatur ist der

²⁶¹ Vgl. Strelka 1991, S. 67

²⁶² Vgl. Bergmann 1919, S. 57

²⁶³ Vgl. Bergmann 1919, S. 6 und S. 18

²⁶⁴ Vgl. Bergmann 1919, S. 32, S. 34-39

²⁶⁵ Vgl. Bergmann 1919, S. 42

Golem von Gustav Meyrink, der allerdings nicht die eigentliche Geschichte der Erschaffung des künstlichen Menschen erzählt, sondern in seinem Roman darauf aufbaut.

10.6. Die Kraft des Gebeths

Auch diese Legende, zu der es keine Quellenangabe gibt, ist eine ältere jüdische Erzählung. Im Original handelt es sich jedoch nicht um die Tochter Jehus, sondern um die Tochter des berühmten Rabbis Chanina, wie bereits erwähnt auch Hanina oder Channinah geschrieben, die die Sabbatlampe unabsichtlich mit Essig statt mit Öl füllt.²⁶⁶ Es kann davon ausgegangen werden, dass es sich hier um eine Verwechslung Leons und nicht um Absicht handelt.

10.7. Abbah

Der unter Anführungszeichen gesetzte erste Teil des Zitats wird von Leon als Sprüche Salomons, Kapitel 3, Vers 21 und 23 in einer Fußnote zitiert.²⁶⁷ Der Originaltext der Sprichwörter ist jedoch viel länger und kann auch anders verstanden werden: *Mein Sohn, laß beides nicht aus den Augen: / Bewahre Umsicht und Besonnenheit.*²⁶⁸ *Dann gehst du sicher deinen Weg / und stößt mit deinem Fuß nicht an.*²⁶⁹

Während in Leons Text eher vom Glauben und Gottvertrauen die Rede ist, betont Vers 21 der Sprichwörter Umsicht und Besonnenheit. Das Bibelzitat kann eher als Warnung vor einem Feind oder einer Gefahr verstanden werden, im Gegensatz dazu betont Leon die Frömmigkeit als Garant für einen sicheren Weg. Es ist schwer zu sagen, ob Leon diesen Spruch Salomons hier nur verkürzt wiedergegeben hat oder ob er seinen LeserInnen einen versteckten Hinweis geben wollte. Auffällig ist jedoch nicht nur der unterschiedliche Interpretationsansatz, sondern auch, dass Leon den ersten dieser beiden Sprüche auch in der Legende „Der Todesengel“ zitiert, in der er ebenfalls falsch, und zwar diesmal deutlich anders, wiedergegeben wird.

Aber noch eine weitere Legende enthält dieses Zitat, das wiederum dem Original nicht entspricht. In „Die beyden Gaben“ schickt der reiche Grieche Artabenes Rabbi Kadisch

²⁶⁶ Vgl. Bergmann 1919, S. 20

²⁶⁷ Vgl. Leon 1919, S. 55

²⁶⁸ Die Bibel, Sprichwörter, Kapitel 3, Vers 21

²⁶⁹ Die Bibel, Sprichwörter, Kapitel 3, Vers 23

eine indische Perle und erwartet dafür ein Gegengeschenk. Der Rabbi sendet eine Tafel mit dem Spruch Moses' *Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Vermögen*²⁷⁰. Sein Freund ist daraufhin verstimmt, da ihm das Geschenk nicht sehr wertvoll vorkommt. Der Rabbi aber antwortet, dass er eine Gabe bekommen habe, die er behüten müsse, während er seinem Freund ein Geschenk gemacht habe, dass ihn behüte.

Leon endet nun mit dem Ausspruch *So du diesen Spruch hältst, wird er der Führer in deinem Wandel und der Wächter in deiner Ruhe seyn*.²⁷¹ Wie auch in der Legende „Der Todesengel“, die im folgenden Unterkapitel besprochen wird, unterscheidet sich die genannte Quelle erheblich von Leons Spruch.

10.8. Der Todesengel

Auch in dieser Legende fällt ein falsches Bibelzitat auf. Den Satz *Das Gesetz des Herrn war seiner Seele Leben*²⁷² zitiert Leon als Bibelstelle, angeblich ist es einer der Sprüche Salomons, und zwar Kapitel 3, die Verse 21 und 22. Bereits in der Legende „Abbah“, wird ja Kapitel 3 der Sprichwörter zitiert, und zwar auch Vers 21.

Während man in „Abbah“ eventuell noch von einer ungenauen Übertragung sprechen könnte, unterscheidet sich der Vers *Das Gesetz des Herrn war seiner Seele Leben*²⁷³ deutlich von *Mein Sohn, laß beides*²⁷⁴ *nicht aus den Augen: / Bewahre Umsicht und Besonnenheit*.²⁷⁵ *Dann werden sie dir ein Lebensquell, / ein Schmuck für deinen Hals;*²⁷⁶

Es gibt also insgesamt vier Versionen der Sprüche Salomons, Kapitel 3, Vers 21, zwei von Vers 22 und drei von Vers 23, nämlich die Bibelstelle, eine leicht veränderte Version in der Legende „Abbah“ und zwei vom Original deutlich unterschiedliche Versionen in den Legenden „Der Todesengel“ und „Die beyden Gaben“. „Möglich ist auch hier, dass Leon auf die Verfolgung der Freimaurer durch die beiden Nachfolger Josephs II. anspielt, die mit dem Gesetz des Herrn gemeint sein könnten. Die Aufforderung zu Umsicht und Besonnenheit kann demnach an seine Mitbrüder gerichtet sein, die zweimalige

²⁷⁰ Leon 1919, S. 32

²⁷¹ Leon 1919, S. 32

²⁷² Leon 1919, S. 60

²⁷³ Leon 1919, S. 60

²⁷⁴ Anm.: mit *beides* sind Weisheit und Einsicht gemeint, vgl. Die Bibel, Sprichwörter, Kapitel 3, Vers 19

²⁷⁵ Die Bibel, Sprichwörter, Kapitel 3, Vers 21

²⁷⁶ Die Bibel, Sprichwörter, Kapitel 3, Vers 22

Erwähnung des Wortes Leben ist ein möglicher Hinweis darauf, dass einige seiner Mitbrüder bereits im Kerker gestorben sind, während sich andere noch in Haft befinden.

10.9. Das Gesamtwerk

In Bezug auf die Diegese, also den Erzählort, ist zu sagen, dass Leons Werk keinen Rahmen hat, auch wenn die Einleitung etwas Ähnliches darstellen könnte, es besteht aus einer einzigen diegetischen Ebene. Die „Rabbinischen Legenden“ sind daher eine rein additive Verknüpfung. Es gibt keinen Erzähler innerhalb der Erzählung, die Legenden sind nur durch den Titel miteinander verknüpft und jede einzelne von ihnen könnte weggelassen oder ausgetauscht werden, ohne dem Gesamtwerk erheblich zu schaden. In den Midraschim, aus denen die Texte großteils stammen dürften, ist dies anders. Die Erzählungen sind immer in einen Rahmen gebettet. So fragen meistens die Schüler einen Rabbiner nach der genauen Bedeutung eines religiösen Gesetzes und der Lehrer erklärt es anhand einer Erzählung. Leon hat diesen Rahmen weggelassen.

Was die Legenden miteinander verbindet, ist der sozialhistorische Hintergrund. Nach Martínez und Scheffel lässt sich der textimmanente Ansatz gewinnbringend mit der Sozial- und Kulturgeschichte verbinden. Sie erwähnen besonders das Zeitalter der Aufklärung, in dem sich der Erzähler an seine Leser wendet und sich im reflektierenden Gespräch mit ihnen befindet.²⁷⁷ Die Frage, die sich stellt, ist nämlich, für wen Leon seine Legenden geschrieben hat, und es gibt drei mögliche Antworten: für das interessierte Lesepublikum seiner Zeit, für aufgeklärte Leser und für ehemalige Freimaurer und Mitbrüder. Für Erstere stellt die Sammlung einen netten Zeitvertreib mit Erzählungen aus einer anderen Kultur, die sprachlich schön gestaltet sind, dar. Aufklärer können schon mehr aus den Legenden herausholen, vor allem, wenn man sich Leons Vorwort wieder ins Gedächtnis ruft. Er möchte die Erzählungen, von ihrem Aberglauben befreit, einer interessierten Leserschaft vermitteln. Auch seine pro-jüdische Haltung, die eindeutig aus seinem Vorwort hervorgeht, ist sehr aufklärerisch und erinnert an Lessing. Dass allerdings die Hälfte der Quellen falsch zitiert ist, muss beachtet werden. Würde es sich um zwei oder drei falsche Zitate handeln, könnte man eventuell darüber hinwegsehen und beispielsweise einen Druckfehler annehmen. Aber es wirkt schon sehr unwahrscheinlich, dass dem Kustos der größten Bibliothek der Monarchie vierzehn falsche Zitate passieren.

²⁷⁷ Vgl. Martínez/Scheffel 2012, S. 89

Und wenn wir nun davon ausgehen, dass er diese Fehler wirklich absichtlich gemacht hat, muss man mögliche Motive für dieses Verhalten näher beleuchten.

Eine Antwort wäre, dass Leon die Zensur umgehen wollte. Das setzt aber voraus, dass er etwas zu verbergen hat. Wenn man seine freimaurerische Vergangenheit heranzieht und in Verbindung mit der Angst der Obrigkeit vor der Geheimgesellschaft und der Freimaurerverfolgung bringt, ist dies ein mögliches Motiv. Leon hat sich weiterhin mit einigen seiner alten Verbindungsbrüder getroffen, andere Brüder wurden politisch verfolgt oder waren gar inhaftiert. Er hatte also allen Grund, die Zensur zu fürchten. Auch hat Leon mit Hilfe von Codes weiter mit anderen Freimaurern kommuniziert. Die „Rabbinischen Legenden“ könnten solche Codes enthalten, und zwar in den falsch zitierten Quellen, aber auch in bestimmten Begriffen, die wie zufällig in die Legenden eingebaut wurden.

11. Textvergleich

Gottlieb Leon hat seine Legenden nicht selbst erfunden, sie sind mehr oder weniger bekannte Erzählungen, die aus der jüdischen Erzählkultur stammen. „Die Macht der Zunge“ ist eine im Judentum weit verbreitete Erzählung, Hanina oder Channinah ben Dosa ein beliebte Figur der rabbinischen Literatur. Im Folgenden sollen Leons Version der Legende „Die Macht der Zunge“ mit einer Übersetzung der Originalquelle aus dem Midrasch Tehillim und einer Übertragung ins Deutsche von Moses Israel Landau sowie die Erzählung „Channinah“ mit der Übersetzung einer Version aus dem babylonischen Talmud verglichen werden, um die Eigenheiten von Leons Versionen an zwei Beispielen zu zeigen.

Da heute nicht mehr nachvollziehbar ist, welche Quellen Leon herangezogen hat, kann auch auf spätere Übersetzungen zurückgegriffen werden, solange diese reine Übertragungen ins Deutsche und keine Umdichtungen sind. Auch könnte Leon lateinische Übersetzungen aus dem Jiddischen oder Hebräischen verwendet haben. Im folgenden Textvergleich soll also nicht auf die Verwendung von unterschiedlichen Begriffen und Synonymen geachtet werden, sondern auf den Erzählstil der Autoren. Die drei Texte befinden sich im Anhang dieser Arbeit.

11.1.1. „Die Macht der Zunge“ im Midrasch Tehillim

Als erstes fällt auf, dass die Version im Midrasch Tehillim deutlich länger ist. Einige Details wurden von Leon weggelassen, etwa dass der König jemanden - es ist nicht klar, wen oder auch wie viele - zu Salomon schickte, um ihn um einen Ratschlag zu bitten. Dieser fragt wiederum Benajahu ben Jehojadas²⁷⁸ - und nicht Haleb, wie bei Leon - der sich von Salomon zehn Ziegen erbittet und sich auf den Weg macht. Im Unterschied zu Leons Version geht er mit Dienern und nicht alleine. Eine weitere Differenz zur vorliegenden Version ist, dass Benajahu zuerst zu Salomon zurückkehrt, bevor er zum persischen König weiterzieht.

²⁷⁸ Anm.: Benajahu ben Jehojadas wird in der Bibel öfter erwähnt, unter anderem im Ersten Buch der Könige (vgl. Die Bibel, Erstes Buch der Könige, Kapitel 8, Verse 8, 36, 44) und dem Zweiten Buch Samuel (vgl. Die Bibel, Zweites Buch Samuel, Kapitel 23, Verse 20-22). Er war der Heerführer von König Salomon und galt als Kriegsheld.

Warum Leon diese Passage völlig unerwähnt ließ, könnte zwei Ursachen haben. Entweder hat er eine andere Quelle verwendet, die diese Nebenhandlung ebenso wenig erwähnt hat, oder er hat sie bewusst ausgelassen. Im zweiten Fall könnte dies mit der angenommenen Verbindung Salomons zu den Freimaurern zu tun haben. Leon könnte vermutet haben, dass die Erwähnung des biblischen Königs einem Zensor auffallen könnte, der sich dann in Bezug auf die Freimaurer näher mit seinem Werk beschäftigen würde. Diese Vermutung erscheint mir allerdings etwas weit hergeholt, ohne das Wissen, welche Quelle Leon genau verwendet hat, ist sie jedoch nicht ganz auszuschließen.

Wie bereits erwähnt ist Leons Erzählung von zwei Bibelzitaten gerahmt, aber nur eines der beiden ist gleich. Bei Leon heißt es: *Leben und Tod liegt in der Macht der Zunge*,²⁷⁹ während der Midrasch Tehillim die Wörter Tod und Leben austauscht und den Begriff *Gewalt*²⁸⁰ statt Macht verwendet. Abgesehen von den beiden unterschiedlichen Bezeichnungen, die in diesem Zusammenhang aber auch als Synonyme gelten können, fällt auf, dass das Bibelzitat bei Leon am Anfang der Legende und im Midrasch Tehillim am Ende der Erzählung steht. Leon nimmt mit diesem Vorziehen einen Teil der Handlung schon vorweg, man weiß zwar noch nicht, wie die Erzählung ausgeht, dass aber die Zunge die Macht hat, zwischen Leben und Tod zu entscheiden, ist klar. Wir können antizipieren, dass eine Person durch etwas, das sie sagt, in Lebensgefahr gerät. Die Moral der Geschichte steht bei Leon also am Anfang. Anders ist der Einleitungspsalms im Midrasch Tehillim: *Ich sprach: Ich will hüten meinen Weg, nicht zu sündigen mit meiner Zunge*.²⁸¹ Er ist viel allgemeiner gehalten und gibt keine Hinweise auf die folgende Handlung, abgesehen davon, dass jemand wahrscheinlich sprechend eine Sünde begehen wird.

Während im Midrasch Tehillim nun das Sprichwort Salomons am Ende steht - gefolgt von der Wiederholung des Einleitungspsalms - fügt Leon einen Psalm, der nicht in der Quelle vorkommt, hinzu: *Ich preise Gott mit Gesang, und er ist ihm wohlgefälliger, denn das Opfer eines Schlachtfarrens*.²⁸² Der Psalm, der ungefähr dem Original in der Bibel entspricht, passt gar nicht zur Erzählung. Zwar braucht man die Zunge, um zu singen und mit dem Opfer könnte Leon auf den beinahe zum Tode Verurteilten anspielen, jedoch ist der Spruch in sich nicht wirklich schlüssig. Wie bereits erwähnt, ist Psalm 69 mit *Der*

²⁷⁹ Leon 1919, S. 29

²⁸⁰ HaKohen (Internetquelle)

²⁸¹ Die Bibel, Psalmen, Kapitel 39, Vers 2

²⁸² Leon 1919, S. 31

Hilferuf eines unschuldig Verfolgten übertitelt, was durchaus Sinn macht, wenn man den historischen Kontext näher betrachtet.

Erzähltheoretisch lassen sich zwar einige Unterschiede in den beiden Versionen finden, die Texte weisen jedoch auch einige Ähnlichkeiten auf. Der Text des Midrasch zeugt von imitierter Mündlichkeit, es überwiegen Parataxen und kurze Sätze. Auch in Leons Version finden wir viele Parataxen, jedoch nicht ganz so viele, wie in der anderen Version. Leon verwendet auch einige beschreibende Adjektive, im Midrasch Tehillim lässt sich davon kein einziges finden. Der Stil des älteren Textes wirkt dadurch sehr nüchtern und objektiv. Auch ist die Erzählinstanz durchgehend neutral, was die Sachlichkeit noch verstärkt. Leon hingegen verlässt passagenweise die neutrale Beobachterposition, der Erzähler wird vorübergehend auktorial und beschreibt Halebs Hoffnung auf die Gunst des Königs.

Im Gespräch zwischen den Gliedern beginnt die Aussage jedes einzelnen Gliedes mit der gleichen Phrase. Die Repetitio lautet: *Wenn wir/ich nicht [...] hätte/n, so [...]*,²⁸³ was einprägsam und ein weiteres Merkmal für die imitierte Mündlichkeit ist. In Leons Version variieren die Satzanfänge, wenn die einzelnen Glieder sprechen. Das ist abwechslungsreicher, aber weniger einprägsam.

Leons Stil ist also insgesamt poetischer, die Intention beider Autoren wahrscheinlich unterschiedlich. Wie es typisch für einen Midraschtext ist, dient dieser der Belehrung und Verdeutlichung eines religiösen Gesetzes. Sein Ziel ist nicht zu unterhalten. Die Version der „Rabbinischen Legenden“ ist anders. Leons Absicht ist es, dem Lesepublikum eine literarisch hochwertige Erzählung zu liefern, das Lesen soll zum Genuss werden. Politische Anspielungen und Eingeweihten bestimmte Codices können für Leons Text vermutet werden, für den Midrasch Tehillim sind diese jedoch gänzlich ausgeschlossen.

11.1.2. „Die Macht der Zunge“ in der Übersetzung von Moses Israel Landau

Landau hat seine Übersetzung ein Jahr nach Erscheinen der „Rabbinischen Legenden“ von Leon veröffentlicht. Er bezieht sich, wie bereits erwähnt, in seinem Vorwort auf ihn.

²⁸³ HaKohen (Internetquelle)

Er bemerkt positiv Leons *gemüthlichen Styl*,²⁸⁴ grenzt seine eigene Übersetzung der Erzählung aber davon ab, indem er angibt, diese wortwörtlich übersetzt zu haben.

Aufgrund dieser Vorrede erwartet man natürlich eine völlig andere Version als die Leons zu lesen. Auffallend ist jedoch, dass die beiden Erzählungen in weiten Strecken so sehr übereinstimmen, dass sie wahrscheinlich von der gleichen Quelle stammen. Nichts in Leons Vita deutet darauf hin, dass er Jiddisch oder Hebräisch sprach, Landau jedoch gibt an, die Texte originalgetreu übersetzt zu haben, sein Werk ist eine Einführung in die hebräische Sprache und Grammatik. Es ist anzunehmen, dass Leon eine andere Übersetzung der gleichen Quelle hatte, die auch Landau übersetzt hat. Nicht auszuschließen ist, dass Leon eine lateinische Übersetzung derjenigen Quelle zur Verfügung hatte, die Landau ins Deutsche übersetzt hat.

Kleinere Unterschiede finden sich beispielsweise in der Figur des Protagonisten, der bei Landau gar keinen Namen hat. Auch erklärt der Protagonist bei Landau das Missverständnis mit einem Versprechen, er habe die Wörter Labia (Löwin) und Kalbia (Hündin) verwechselt, während in Leons Version Haleb meint, dass eine Löwin auch Kalba (Hündin) genannt werden könne.

Nach Landaus Bemerkung über Leons gemüthlichen Stil würde man sich auch in diesem Bereich große Unterschiede erwarten, die aber ebenfalls sehr gering ausfallen. In kürzeren Passagen verwendet Leon mehr Adjektive als Landau und beschreibt bildlicher. Landau schreibt beispielsweise: *Am ersten Tage stand er in der Ferne, und warf der Löwin eine Ziege zu, welche sie auch verzehrte.*²⁸⁵ Leons Beschreibung ist detail- und bildreicher: *Am ersten Tage stand er ferne und warf der Säugenden eine Ziege zu, welche sie stracks ergriff, zerriß und begierig aufzehrte.*²⁸⁶ Wie wir sehen können, ist der erste Teil des Satzes so ähnlich, dass wir von der gleichen Quelle ausgehen können. Der zweite Teil ist in Leons Version viel ausgeschmückter, wir können den Vorgang viel besser visualisieren, die Löwin wird als wildes Tier dargestellt, sie zerreißt die Ziege, und das auch noch sofort, und verzehrt sie gierig.

Im Gegensatz zu Landau wechselt der Erzähler in Leons Version kurz in die auktoriale Perspektive, als er vor dem Aufbruch die Gefühle Halebs beschreibt: *Voll Hoffnung, zu*

²⁸⁴ Landau 1822, S. VII

²⁸⁵ Landau 1822, S. 187

²⁸⁶ Leon 1919, S. 29

welcher Höhe er in der Gnade des Königs gelangen würde, zog er nun von dannen;²⁸⁷ In Landaus Version wird nur erwähnt, dass sich der Protagonist auf den Rückweg macht. Des Weiteren übernachtet Haleb unter einer Palme, bei Landau wird der Ort nicht erwähnt.

In den folgenden Passagen fällt eine teilweise größere Anzahl an Adjektive auf, die Leon im Gegensatz zu Landau verwendet. Die Füße treten *trotzig*²⁸⁸ auf, die Zunge spricht *bescheiden*²⁸⁹ über Halebs *kühnen*²⁹⁰ Entschluss und sein *beherztes*²⁹¹ Vorhaben.

Zwei weitere Einschübe, die in Leons, aber nicht in Landaus Version vorkommen, sind einerseits die Anrede *mein Herr und mein Fürst*,²⁹² und die Passage: *Haleb wurde nicht nur begnadigt, sondern sogar nach des Fürsten Genesung auch königlich belohnt. Da schlug wieder muthig das Herz, da regeten vor Freude sich alle Glieder [...]*²⁹³ Hier sehen wir, wenn auch nur in dieser kurzen Passage, den poetischen Stil von Leon, der sich deutlich von Landaus neutralerem Stil abhebt.

Drei Unterschiede in der Erzählung selbst fallen auf: In Landaus Version steht wie im Midrasch Tehillim Leons Einleitungssatz an letzter Stelle, im Unterschied zum Original und zu Leon verwendet Landau nur dieses eine Bibelzitat. Des Weiteren prophezeit die Zunge den anderen Gliedern bei Landau, dass sie heute noch ihre Macht anerkennen würden, bei Leon ist von einer dreitägigen Frist die Rede. Schlussendlich wird Haleb zum Aufhängen vor *Gericht*,²⁹⁴ bei Landau zum *Gerüst*²⁹⁵ geführt. Hier kann es sich bei Leon durchaus um einen Übertragungsfehler handeln, der König hat ihn ja bereits zum Tod durch Hängen verurteilt, es wäre unlogisch, wenn er vor Gericht erscheinen müsste. Logischer ist der Gang zum Gerüst, also zum Galgen.

Umgekehrt fallen jedoch auch Details auf, die in Landaus Version beschrieben werden, bei Leon jedoch nicht. So diskutieren bei Landau auch die Augen mit, bei Leon werden diese nicht erwähnt. Der Zunge wird auch vorgeworfen, dass sie keinen Knochen wie andere Glieder habe. Das sind allerdings nur Kleinigkeiten. Auffallend ist ein poetisches Mittel, das Landau anwendet, um die Spannung zu erhöhen. Wenn der Protagonist mit der

²⁸⁷ Leon 1919, S. 29

²⁸⁸ Leon 1919, S. 29

²⁸⁹ Leon 1919, S. 30

²⁹⁰ Leon 1919, S. 30

²⁹¹ Leon 1919, S. 30

²⁹² Leon 1919, S. 30

²⁹³ Leon 1919, S. 31

²⁹⁴ Leon 1919, S. 30

²⁹⁵ Landau 1822, S. 189

Löwenmilch vor den König tritt, sagt er: *Hier hast du die Milch einer – Hündin.*²⁹⁶ Es handelt sich hierbei um eine Emphase des Wortes Hündin. Die Hervorhebung wird durch die Sprechpause vor dem Wort realisiert, diese ist orthographisch durch den Gedankenstrich gekennzeichnet. Emphasen sind in schriftlichen Texten natürlich Merkmale imitierter Mündlichkeit. Landaus Version erzeugt vergleichsweise in dieser Passage mehr Spannung als Leons Version.

Generell ist Landaus Übersetzung gegen Ende der Erzählung ausführlicher. Der Dialog zwischen der Zunge und den Glieder, ob jene sie als Herrscher anerkennen würde, wenn sie sie errettete, ist länger, der Ausruf *welch ein Recht, welch ein Lohn!*²⁹⁷ und die Interjektion *Ha*²⁹⁸ des Königs, sowie die Aussage des Königs, dass der Protagonist die Milch einer Hündin brachte, *um mich dem Tode näher zu bringen*²⁹⁹ bringen mehr Spannung in den Text als in Leons Version.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Leons Version am Anfang sicher poetischer als Landaus Übersetzung ist. Gegen Ende der Erzählung gewinnt jedoch Landaus Text an Spannung und imitierter Mündlichkeit. Landaus Hinweis auf Leons gemütlichen³⁰⁰ Stil in seinem Vorwort ist also nicht ganz nachvollziehbar. Sicher ist jedenfalls, dass die Quelle, die Landau verwendet hat, nicht der Midrasch Tehillim sein kann, der sich doch deutlich von Leons und Landaus Version unterscheidet.

11.2. „Channina“ im Berakhot³⁰¹ des babylonischen Talmuds

Die Übersetzung des babylonischen Talmuds des Orientalisten Lazarus Goldschmidt wurde für diese Arbeit gewählt, da sie auch Jahre später immer noch zu den Standardwerken der Judaistik zählt. Eine aktuelle Übersetzung von Jan Dochhorn,³⁰² die 2013 erschienen ist, ist nahezu ident.

²⁹⁶ Landau 1822, S. 189

²⁹⁷ Landau 1822, S. 189

²⁹⁸ Landau 1822, S. 189

²⁹⁹ Landau 1822, S. 189

³⁰⁰ Anm.: Der Begriff „gemütlich“ hatte zu Leons Zeit eine andere Bedeutung als heute, er stand in enger Verbindung mit dem Wort „Gemüt“, das in der Aufklärung für das Zentrum von Begierden und Affekten stand und im 19. Jahrhundert mehr im Sinne von Empathie verstanden wurde. (vgl. Schmidt-Lauber 2003, S. 141)

³⁰¹ Anm: Der babylonische Talmud ist mehrere Kapitel unterteilt, eines davon ist der Berakhot.

³⁰² Dochhorn 2013, S. 180-181

Auf den ersten Blick ist erkennbar, dass die schon bei Leon sehr kurze Erzählung im babylonischen Talmud sogar noch kürzer ausfällt. Nur den Einleitungssatz *Die Rabbena lehrten*³⁰³ aus dem Berakhot finden wir nicht in Leons Legende, die ansonsten aber mehr Details erwähnt. Auffällig sind die ausschmückenden Adjektive, die Leon verwendet. Rabbi Channinah wird zweimal als der *fromme*³⁰⁴ Sohn des Dosa bezeichnet, während sich der Verfasser des babylonischen Talmuds mit dem Namenszusatz *ben Dosa*³⁰⁵, was so viel wie „Sohn des Dosa“ heißt und der gängigen jüdische Bezeichnung entspricht, begnügt. Die Schlange, die in der Originalquelle nicht näher beschrieben wird, ist bei Leon *schädlich*³⁰⁶.

Auch die Verben, die Leon verwendet, sind aussagekräftiger. In der talmudischen Version *verletzt*³⁰⁷ die Schlange die Menschen, in Leons Version *tödtete*³⁰⁸ sie. Sie *kriecht*³⁰⁹ auch aus dem Loch hervor, wohingegen sie im Berakhot *herauskommt*.³¹⁰ Eine kriechende Schlange erzeugt natürlich mehr Ekel, als eine Schlange, die einfach nur kommt. Auch das *Unthier*³¹¹, als das er die Schlange bezeichnet, zeigt, wie sehr ihn das Reptil anwidert. Während in der Originalquelle die Schlange als das bezeichnet wird, was sie ist, und sich ihrer Art entsprechend normal verhält, stellt sie Leon eindeutig als böse und furchterregend dar. Sie ist kein Tier, sondern ein *Untier*, ein Monster.

Ein weiterer Unterschied zeigt sich im zeitlichen Aspekt. Im babylonischen Talmud sagen die Dorfbewohner *in dieser Stunde*³¹²: Wehe dem Menschen, dem eine Wasserschlange begegnet, und wehe der Wasserschlange, der R. Hanina b. Dosa begegnet. Für Leon ist klar, dass das die Menschen immer noch so sehen, sie sagen das nämlich *seit dieser Zeit*.³¹³ Des Weiteren fallen in diesem Satz die unterschiedlichen Konnektoren auf. Während in der Originalquelle die additive Konjunktion *und*³¹⁴ verwendet wird, zeigt Leons Einsatz des adversativen Bindeworts *aber*³¹⁵ einen Gegensatz.

³⁰³ Goldschmidt 1929, S. 147

³⁰⁴ Leon 1919, S. 37

³⁰⁵ Goldschmidt 1929, S. 147

³⁰⁶ Leon 1919, S. 37

³⁰⁷ Goldschmidt 1929, S. 147

³⁰⁸ Leon 1919, S. 37

³⁰⁹ Leon 1919, S. 37

³¹⁰ Goldschmidt 1929, S. 147

³¹¹ Leon 1919, S. 37

³¹² Goldschmidt 1929, S. 147

³¹³ Leon 1919, S. 37

³¹⁴ Goldschmidt 1929, S. 147

³¹⁵ Leon 1919, S. 37

Dies alles hebt den Kontrast zwischen dem Rabbiner und der Schlange, der bei Leon stark betont wird, hervor: der fromme Mann gegen das kriechende Untier – ein Kampf zwischen Gut und Böse, den Channinah aufgrund seiner Frömmigkeit gewinnt. Durch diesen Gegensatz gewinnt die Erzählung natürlich auch an Spannung, sie wird lebendiger. Trotz dieser plastischen Darstellung war Leon aber offenbar der Ansicht, dass die Legende erklärt werden muss. Nur so lässt sich das Hinzufügen des expliziten Erzählerkommentars am Ende erklären: *So dir ein Unglück widerfährt, glaube nicht: es sey ein Ungefähr, sondern erkenne vielmehr hierin Gottes Strafe, so du verdient hast.*³¹⁶ Er muss angenommen haben, dass sich die Aussage des Textes seinem Lesepublikum nur schwer erschließen werde. Ganz anders ist das wieder in der Originalquelle, die ohne Erklärung auskommt.

Durch diese Erklärung, die Moral am Schluss, erinnert Leons Version eher an eine Fabel als eine Legende. Der Autor will das Lesepublikum belehren, es in seinem moralischen Tun unterstützen. Dass der Protagonist ein Mensch, die Schlange hingegen keine Personifikation ist – sie kann nicht sprechen und ihr Handeln ist typisch für ein Tier – spricht allerdings wieder gegen die Fabel als Textsorte. Der Kampf zwischen einem Heiligen und einem gefährlichen Tier, der durch Gottes Hilfe für den Frommen entschieden wird, ist typischer Legendenstoff.

Anhand der Moral lassen sich auch die unterschiedlichen Intentionen der Autoren ablesen. Wichtig ist zu bemerken, dass der babylonische Talmud Sprüche aus der Bibel erklären soll und mit Geschichten unterlegt. Er ist so aufgebaut, dass Schüler einen Rabbiner fragen, wie ein bestimmter Spruch gemeint ist. Dieser wird dann erklärt und mit einer Erzählung unterlegt. Die Erklärung des Rabbis im Berakhot ist:

*Man stelle sich zum Beten nicht anders als mit schwerem³¹⁷ Ernst. Die früheren Frommen pflegten eine Stunde zu verweilen und dann zu beten, um zuvor ihr Herz auf ihren Vater im Himmel zu richten. Selbst wenn einen der König grüßt, erwidere man ihm nicht; selbst wenn eine Schlange sich um seine Ferse windet, unterbreche man nicht.*³¹⁸

Dieser Erklärung werden dann zwei Erzählungen hinzugefügt, von denen eine die hier Behandelte ist. Es geht im babylonischen Talmud also darum, dass das Gebet ernsthaft betrieben werden soll, nicht einmal durch eine Schlange darf es unterbrochen werden.

³¹⁶ Leon 1919, S. 37

³¹⁷ Anm.: Im Originaltext wird hier auf folgende Fußnote verwiesen: *Wörtl. Schwere des Hauptes, als Ggs. zu קלות ראש Leichte des Hauptes, Leichtfertigkeit.*

³¹⁸ Goldschmidt 1929, S. 134

Das ist natürlich nicht im Sinne der Aufklärer. Leon interpretiert die Legende also völlig neu. Für ihn ist die Aussage, dass der Mensch die Ursache seines eigenen Unglücks bei sich selbst suchen und nicht Anderen die Schuld geben soll. Die Eigenverantwortung des Menschen für sein Leben steht hier im Mittelpunkt. Leons Intention, die er im Vorwort bereits erwähnt hat, nämlich *den reinen Goldglimmer unter des Rabbinen gesetzlicher Wortschlacke zu erkennen und auszuscheiden [...] und nebstbey ihrer oft vieldeutigen Moral ein einfacheres und schärferes Gepräge aufzudrücken*³¹⁹ kommt hier ganz klar heraus.

³¹⁹ Leon 1919, S. 7

s12. Conclusio

Die erste Frage, die ich mir in dieser Arbeit gestellt habe, ist die am einfachsten zu beantwortende. Meiner Ansicht nach sind Leons „Rabbinische Legenden“ eindeutig der Aufklärung, ziemlich sicher auch der Freimaurerliteratur zuzuordnen. Der einzige Aspekt, der mir typisch für die Romantik vorkam - abgesehen natürlich vom Erscheinungsjahr - war die Beschäftigung mit Legenden, einem für die Romantik typischen Motiv. Auch die Hinwendung Leons zur Kabbala ist eher der Romantik als der Aufklärung zuzuordnen.

Aus einer anderen Perspektive betrachtet, sind aber gerade diese beiden Argumente für die Romantik ebenso Argumente, die für die Freimaurerliteratur sprechen. Die Beschäftigung mit der Religion und der Traditionen des Judentums entspringt dem Interesse der Freimaurer, besonders aber Leons eigener Loge, die die Erforschung der Mysterien anderer Völker, vor allem der der Hebräer, zu ihrem Hauptanliegen gemacht hat. Die Kabbala als Mystik des Judentums mag vielleicht innerhalb der aufklärerischen Denker nicht besonders beliebt gewesen sein, im Illuminatenkreis, in dem Leon sich bewegte, hat sie aber durchaus Interesse geweckt.

Ein weiterer Aspekt ist die Judenfreundlichkeit Leons, die viel eher zu Lessing und anderen Aufklärern passt als zur Romantik. Des Weiteren sind verdeckte Hinweise auf Verfolgung und die Hilfe Gottes, die dem Verfolgten zu Teil wird, der Ratschlag, die Wahrheit zu sagen und nicht zuletzt die Verbindung zu den Werken von Borns und Reinholds für mich eindeutige Hinweise, dass es sich um ein typisches Werk der Aufklärung, wahrscheinlich sogar der Freimaurerliteratur, handelt.

Die weit wichtigeren Aspekte in den „Rabbinischen Legenden“ sind aber die Verbindung zu Werken der Mitbrüder seiner Loge und die verdeckten Anspielungen, beispielsweise die offensichtlich bewusst falschen Quellenangaben von Bibelzitaten und Umdichtungen von Erzählungen. So entging er nicht nur der Zensur und gefährlichen Verdächtigungen, sondern konnte möglicherweise auch freimaurerische Botschaften übermitteln. Natürlich lässt sich das heute nicht mehr beweisen, die Fakten zeigen aber, dass diese Möglichkeit zumindest in Erwägung gezogen werden muss, wenn nicht sogar sehr wahrscheinlich ist.

Erzähltheoretisch sind die „Rabbinischen Legenden“ eine Sammlung von Erzählungen, die sich eindeutig dem gattungsspezifischen Handlungs- und Erzählschema der Legende zuordnen lassen. Sie haben keinen Rahmen, sondern sind eine additive Verknüpfung von, wie es scheint, zufällig gewählten Legenden aus der jüdischen Erzähltradition. Das Vorwort, in dem Leon seinen Leserinnen und Lesern erklärt, wie die Erzählungen zu verstehen sind, bringt ein wenig Licht in seine persönlichen Motive: Die Legenden einerseits von ihrem Aberglauben und sie andererseits von den anti-semitischen Inhalten, den Judenfeinde in sie hineininterpretierten, zu befreien.

Was aber war nun die Intention Leons? Ich gehe von einem vielschichtigen Ansatz aus. Die Legenden sind literarisch hochwertig und sprachlich schön ausgestaltet. Auch ein Lesepublikum ohne Hintergrundwissen kann die Erzählungen, so wie sie sind, genießen. Die aufgeklärte Leserschaft wird ihre Freude an der Umgestaltung der Legenden haben, die der Zeit der Aufklärung viel eher entsprechen als das Original, indem ihr Leon die religiöse Deutung entzog. Schlussendlich kann der Freimaurer aber noch weitere Aspekte darin finden. Codes und „falsche“ Zitate, die für mich durchaus bewusst gesetzt wurden, deuten darauf hin, dass Leon weit mehr mit seinen Legenden sagen wollte, als es beim ersten Lesen den Anschein hat. Somit kann das Werk auch als Abrechnung mit der Obrigkeit, die Freimaurer verfolgt, inhaftiert und in einigen Fällen sogar getötet hat, gesehen werden. Einiges spricht für diese Annahme, beweisen lässt sie sich aber nicht.

Zusammenfassung

Diese Arbeit ist aus dem Interesse für das Werk Gottlieb Leons entstanden, einem österreichischen Aufklärer und Freimaurer, der zu Unrecht in Vergessenheit geraten ist. Eines seiner interessantesten Werke sind seine „Rabbinischen Legenden“, eine Legendensammlung, die beim ersten Lesen eher unscheinbar wirkt, jedoch durch viele versteckte Anspielungen und wahrscheinlich bewusst falsch gesetzte Zitate bei näherer Beschäftigung in einem völlig neuen Licht erscheint. Die theoretische Basis beruht auf zwei Aspekten, einer erzähltheoretischen Analyse und einer Untersuchung des sozialhistorischen Umfeldes. Literaturwissenschaftlich wurde vor allem mit Gérard Genette sowie mit Matías Martínez und Michael Scheffel gearbeitet. Für den sozialhistorischen Hintergrund wurden die Texte im Bezug auf die Epoche, in der sie entstanden, und auf die Motive des Autors, sie zu schreiben, untersucht.

Abstract

Gottlieb Leon was one of Austria's writers in Enlightenment, however, he remains largely forgotten in the field of literary studies. This thesis focuses on a collection of legends, namely "Rabbinische Legenden" (Rabbinic Legends), and its different possible readings. Especially hidden allusions and obviously intentionally wrong citations are in need of a profound analysis. Hence, this thesis employs the narrative theories of Gérard Genette, and Matías Martínez/Michael Scheffel. To obtain a deep insight into the socio-historical background the texts were analyzed with regard to the epoch and the author's motives.

Quellen

Allerhand, Jacob: *Das Judentum in der Aufklärung*. Frommann-Holzboog. Stuttgart, Bad Cannstatt: 1980

Allerhand, Jacob: *Toleranzpolitik und Kulturkampf*. edition Roetzer. Eisenstadt: 1982

Arnold Günter (Bearb.)/Hahn, Karl-Heinz: *Johann Gottfried von Herder. Briefe: Gesamtausgabe. 1763-1803*. (Bd. 10, Register). Böhlau. Weimar: 2001

Assmann, Jan (Hg.): *Carl Leonhard Reinhold. Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurererey*. Edition Mnemosyne. Neckargemünd: 2001 (2. erw. Aufl. 2006)

Beck, Martin: *Apokryphen (AT)*. September 2006. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/apokryphen-at/ch/196cbca55a60861131e0ccf3c4aa6741/> (abgerufen am 28.6. 2016)

Becker, Michael: *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus*. Mohr Siebeck. Tübingen: 2002

Berghahn, Klaus L.: *Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung*. Böhlau Verlag. Köln, Weimar, Wien: 2000

Bergmann, J.: *Die Legenden der Juden*. C. A. Schwetschke & Sohn. Berlin: 1919

Böttrich, Christfried: „*Die Vögel des Himmels haben ihn begraben*“. *Überlieferungen zu Abels Bestattung und zur Ätiologie des Grabes*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen: 1995

Brawer, Abraham Jacob: *Galizien. Wie es an Österreich kam. Eine historisch-statistische Studie über die inneren Verhältnisse des Landes im Jahre 1772*. G. Freytag/F. Tempsky. Leipzig/Wien: 1910

Davidowicz, Klaus S.: *Kabbala. Geheime Traditionen im Judentum*. Hg. Österreichisches Jüdisches Museum Eisenstadt. Adolf Holzhausens Nfg. Ges.m.b.H. Wien: 1963

Deutsch, Gotthard: Eisenmenger, Johann Andreas. In: <http://jewishencyclopedia.com/articles/5488-eisenmenger-johann-andreas> (abgerufen am 31.1.2016)

DeVoragine, Jacobus: *Legenda aurea*. (hg. von Benz, Richard). Verlag Lambert Schneider. Heidelberg: 1925

Dochhorn, Jan: *Jesus und die jüdischen Wundertäter: Eine Detailstudie am Beispiel einer Geschichte über Chanina den Dosa in Talmud Babli, Berakhot 33a*. In: Nicklas, Tobias/Spittler Janet E.: *Credible, Incredible. The Miraculous in the Ancient Meditterrean*. Mohr Siebeck. Tübingen: 2013. S. 173-190

Eberhard, Otto (hg. u. bearb.): *Aus Palästinas Legendenschatz. Überlieferungen und Erläuterungen aus der jüdischen und der arabisch-islamischen Welt*. Evangelische Verlagsanstalt. Berlin: 1958

Ecker, Hans-Peter: *Die Legende: kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*. Verlag Metzler. Stuttgart: 1993

Ecker, Hans-Peter: *Legenden: Geschichte, Theorie, Pragmatik. Tagungsbericht anstelle eines Vorworts*. In: Ecker, Hans-Peter (Hg.): *Legenden: Geschichte, Theorie, Pragmatik*. Wissenschaftsverlag richard rothe. Passau: 2003

Eisenmenger, Johann Andreas: *Entdecktes Judenthum oder Gründlicher und wahrhafter Bericht, welchergestalt die verstockten Juden die hochheilige Drey-Einigkeit, Gott Vater, Sohn und Heil. Geist erschrecklicher Weise lästern und verunehren, die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Testament, die Evangelisten und Aposteln, die Christliche Religion spöttisch durchziehen, bißhero unter den Christen entweder gar nicht oder nur zum Theil bekannt gewesene Dinge ...; alles aus ihren eigenen und zwar sehr vielen mit grosser Mühe und unverdrossenem Fleiß durchlesenen Büchern mit Ausziehung der hebräischen Worte und derer treuen Übersetzung in die Teutsche Sprach kräftiglich erwiesen und in zweiyen Theilen verfasst, deren jeder seine behörige, allemal von einer gewissen Materie außführlich handelnde Capitel enthält; allen Christen zur treuhertzigen Nachricht verfertigt und mit vollkommenen Registern versehen*. Ohne Angabe des Verlags. Königsberg: 1711. In: Univ.-Bibliothek JCS. Frankfurt/Main: 2007 (Freimann-Sammlung) [Onlineausgabe]. In: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/260406> (abgerufen am 27.1.2016)

Fuchs, Gerhard W.: *Karl Leonhard Reinhold – Illuminat und Philosoph*. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main, et al.: 1994

Galley, Susanne: *Der Gerechte und das Fundament der Welt. Jüdische Heiligenlegenden aus dem Umfeld des Chassidismus*. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden: 2003 (Reihe Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur. Bd. 11)

Gellert, Chr. F.: *Leben der schwedischen Gräfin von G****. Leipzig: 1750. (hg. von Jörg-Ulrich Fechner). Philipp Reclam jun. Stuttgart: 1968

Genette, Gérard: *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Campus Verlag GmbH. Frankfurt/Main: 2001² (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1510)

Gfrereis, Heike (Hg.): *Grundbegriffe der Literaturwissenschaft*. Verlag Metzler. Stuttgart, Weimar: 1999

Giese, Alexander: *Die Freimaurer. Eine Einführung*. Böhlau Verlag. Wien, et al.: 1997²

Goldschmidt, Lazarus: *Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt*. (Bd. 1). Verlag Biblion. Berlin: 1929

Goodman-Thau, Eveline (Hg.) et al.: *Kabbala und die Literatur der Romantik*. De Gruyter Verlag. Tübingen: 1999

Goodman-Thau, Eveline (Hg.) et al.: *Kabbala und Romantik*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen: 1994

Gräffer, Franz: *Österreichische Nationalencyklopädie. Alphabetische Darlegung der wissenschaftlichsten Eigenthümlichkeiten des Österreichischen Kaiserthumes*. (Bd. 3). Friedr. Bäd'sche Universitäts-Buchhandlung. Wien: 1835

HaKohen, Ben Mordechai: *Midrasch Tehillim zur Parascha Metzora, Auszüge*. In: <http://www.laschoresch.org/paraschot/paraschat-haschawua-in-den-psalmen/wajikra-tehilim/metzora/midrasch-tehillim-zur-parascha-metzora-auszuege.html> (abgerufen am 21.12.2015)

Haug, Christine/Mayer, Franziska/Podewski Madleen (hg.): *Populäres Judentum. Medien, Debatten, Lesestoffe*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen: 2009

von Herder, Johann Gottfried: *Legenden, Dramatische Studien und Dichtungen*. In: von Herder: *Johann Gottfried von Herder's Sämmtliche Werke. Zur Schönen Literatur und Kunst. Sechster Theil*. Hg. von Gottfried, D. Wilhelm. J.G. Cotta'schen Buchhandlungen. Stuttgart und Tübingen: 1827

von Hofmann-Wellenhof, P. (Hg.): *Michael Denis. Ein Beitrag zur Deutsch-Österreichischen Literaturgeschichte des XVIII. Jahrhunderts*. Verlag der Wagner'schen Universitätsbuchhandlung. Innsbruck: 1881

Interdiözesaner Katechistischer Fonds (hg.): *Das Alte Testament in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständige Schulausgabe*. Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk Klosterneuburg. Klosterneuburg: 1982

Jacobs, Joseph/Broydé Isaac: *ZOHAR (called also in the earlier literature Midrash ha-Zohar and Midrah de-Rabbi Shim'on ben Yohai*. In: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/15278-zohar> (abgerufen am 18.5.2016)

Jacobs, Louis: *The Jewish Religion. A Companion*. Oxford University Press. Oxford: 1995

Jolles, André: *Einfache Formen. Legende · Sage · Mythe · Rätsel · Spruch · Kasus · Memorabile · Märchen · Witz*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen: 1972⁴

Karlinger, Felix: *Legendenforschung: Aufgabe und Ergebnisse*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt: 1986

Keil, Robert: *Wiener Freunde. 1784-1808. Beiträge zur Jugendgeschichte der Deutsch-Oesterreichischen Literatur*. Verlag von Carl Konegen. Wien: 1883

Krauter, Stefan: *Gesetz/Thora (NT)*. November 2013. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/gesetz-tora-nt/ch/91e00094af6da6dbb018527408450bf6/> (abgerufen am 28.6.2016)

Kriegleder, Wynfrid: *Wiener Freunde. Zum 250. Geburtstag von Gottlieb Leon und Joseph Franz Ratschky*. In: Ritter, Michael (hg.): *Das literarische Geschehen in Österreich von Juli 2006 bis Juni 2007*. Praesens Verlag. Wien: 2007

Landau, M. I.: *Geist und Sprache der Hebräer nach dem zweyten Tempelbau*. Schottische Buchdruckerei. Prag: 1822

von Leon, Gottlieb: *Rabbinische Legenden*. R. Löwit Verlag. Wien und Berlin: 1919

von Leon, Gottlieb: *Rabbinische Legenden*. Carl Armbruster's Verlag. Wien: 1821

von Leon, Gottlieb: *Kurzgefaßte Beschreibung der K.K. Hof-Bibliothek in Wien*. Carl Armbruster Verlag. Wien: 1820

Lessing, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise*. (hg. Von Hantzsche, Valerie/Bremer, Kai). Reclam. Stuttgart: 2000

Lessing, Gotthold Ephraim: *Die Juden*. (hg. von Wilhelm Grosse). Reclam. 2002² (durchgesehene Ausgabe)

Löwenbrück, Anna-Ruth: *Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung. Eine Studie zur Vorgeschichte des modernen Antisemitismus am Beispiel des Göttinger Theologen und Orientalisten David Michaelis (1717-1791)*. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main et.al.: 1995 (Europäische Hochschulschriften. Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 662)

Martínez, Matías/Scheffel, Michael: *Einführung in die Erzähltheorie*. C.H. Beck. München: 2012⁹ (erweiterte und aktualisierte Auflage)

Masser, Achim: *Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters*. Erich Schmidt Verlag. Berlin: 1976

Matt, Daniel C: *The Zohar*. Stanford University Press. Stanford, California: 2004

Møller, Hilde Brekke: *The Vermes Quest. The Significance of Geza Vermes for Jesus Research*. MF Norwegian School of Theology: 2015 (Diss.). In: http://www.mf.no/sites/mf/files/users/Dokumenter/Forskning/Doktorgradsprover/2015/hilde_b_moller_the_vermes_quest.pdf (abgerufen am 20.6.2016)

Narr, Sabine: *Die Legende als Kunstform. Victor Hugo, Gustave Flaubert, Emile Zola*. Wilhelm Fink Verlag. München: 2010

Nicklas, Tobias/Spittler Janet E.: *Credible, Incredible. The Miraculous in the Ancient Meditterrean*. Mohr Siebeck. Tübingen: 2013

Nünning, Ansgar (Hg.): *Grundbegriffe der Literaturtheorie*. Verlag Metzler. Stuttgart, Weimar: 2004

Pape, Matthias: *Johannes von Müller. Seine geistige und politische Umwelt in Wien und Berlin. 1793-1806*. Francke Verlag. Bern/Stuttgart: 1989

Pappenheim, Bertha: *Maasse-Buch. Buch der Sagen und Legenden aus Talmud und Midrasch nebst Volkserzählungen in jüdisch-deutscher Sprache*. J. Kauffmann-Verlag. Frankfurt/Main: 1929

Riege, Helmut (Hg.): *Klopstock Briefe 1776 1782. Friedrich Gottlieb Klopstock. Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe. (Bd. 3: Apparat/Kommentar)*. de Gruyter. Berlin/New York: 1982

Rosenfeld, Hellmut: *Legende*. Verlag Metzler. Stuttgart: 1982⁴ (1. Auflage 1961)

Sabel, Johannes: *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formation eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas*. Mohr Siebeck. Tübingen: 2010

Schmidt-Lauber, Brigitta: *Gemütlichkeit. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Campus Verlag. Frankfurt/New York: 2003

von Schönborn, Alexander: *Karl Leonhard Reinhold. Eine annotierte Bibliographie*. Frommann-Holzboog Verlag. Stuttgart-Bad Cannstatt: 1991

Schoeps, Hans-Joachim: *Eisenmenger, Johann Andreas*. In: Neue Deutsche Biographie 4 (1959), S. 419 [Onlinefassung] In: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd116434600.html> (abgerufen am 1.2.2016)

Schulte, Christoph: *Kabbala in der deutschen Romantik. Zur Einleitung*. In: Goodman-Thau, Eveline (Hg.) et al.: *Kabbala und Romantik*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen: 1994

Singer, Isidore/Mendelsohn, S.: *Hanina B. Dosa*. In: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7207-hanina-b-dosa> (abgerufen am 13.4.2016 und am 19.6.2016)

Stemberger, Günter: *Einführung in die Judaistik*. Verlag C.H. Beck. München: 2002

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

Stemberger, Günter: *Wunder und unglaubliche Ereignisse im rabbinischen Judentum*. In: Nicklas, Tobias/Spittler Janet E.: *Credible, Incredible. The Miraculous in the Ancient Meditterrean*. Mohr Siebeck. Tübingen: 2013. S. 20-36

Strelka, Joseph P.: *Gottlieb von Leon and his Rabbinische Legenden*. In: Robertson, Ritchi/Timms, Edward (Hg.): *The Austrian Enlightenment and its Aftermath. Austrian Studies 2*. Edinburgh University Press. Edinburgh: 1991. S. 59-70

Talabardon, Susanne: *Midrasch*. Jänner 2012. In: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/midrasch/ch/a3aa438ce20f39b8c86ec8f1cdb9ac4d/> (abgerufen am 18.1.2015)

Timm, Erika: *Zur Frühgeschichte der jiddischen Erzählprosa. Eine neuaufgefundenen Maisé-Handschrift*. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB), Bd. 1995, Heft 117 (S. 243-280)

Tropper, Amram: *Simeon the Righteous in Rabbinic Literature. A Legend Reinvented*. Brill. Leiden/Boston: 2013

Țurcanu, Rodica-Cristina: *Randbemerkungen zu Einigen Jüdischen Märchen und Sagen. „Marginalia on some Jewish fairy tales and legends“*. In: Central and Eastern European Online Library. Scientific Bulletin, A Series, Philology Fascicles (Buletin Stiintific, seria A, Fascicula Filologie). XX/2011, S. 379-386

Vermes, Geza: *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*. E.J. Brill. Leiden: 1961

Vierhaus, Rudolf (Hg.): *Deutsche Biographische Enzyklopädie (DBE)*. Band 6. K. G. Saur. München: 2006² (überarbeitete und erweiterte Ausgabe)

von Wilpert, Gero: *Sachwörterbuch der Literatur*. Alfred Kröner Verlag. Stuttgart: 2001 (8. verb. u. erw. Aufl.)

von Wurzbach, Constant: *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*. Verlag der K.K. Hof- und Staatsdruckerei. Wien: 1866 (Bd. 15)

O.V.: *Übersetzung der Luther Bibel 1984*. In: <http://www.die-bibel.de/online-bibeln/luther-bibel-1984/bibeltext/bibel/text/lesen/stelle/43/40001/49999/ch/a1334e47ddad2b387cad14209151b466/> (abgerufen am 28.6. 2016)

O.V.: *Zunz, Leopold (Hebrew name, Yom-Tob Lippmann)*. In: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/15299-zunz-leopold> (abgerufen am 25.5.2015)

O.V.: *Leon, Gottlieb von (auch Augustin, Edler von Leon)*. In: http://austria-forum.org/af/AEIOU/Leon,_Gottlieb_von_auch_Augustin_Edler_von_Leon (abgerufen am 8.6.2016)

Österreichisch-Kaiserliche privilegierte Wiener Zeitung, Freitag, 1. Oktober 1830

Katalog der Österreichischen Nationalbibliothek. In: [http://www.onb.ac.at/kataloge/
http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=wrz&datum=18301001&zoom=33](http://www.onb.ac.at/kataloge/http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=wrz&datum=18301001&zoom=33)

Anhang 1

Die Macht der Zunge

Aus dem Midrasch Tehillim 39,2:³²⁰

Ich sprach: Ich will hüten meinen Weg, nicht zu sündigen mit meiner Zunge. Es begab sich mit einem Könige von Persien, dass er dem Tode nahe war und über die Massen schwach wurde. Die Ärzte sprachen zu ihm: Es gibt nicht eher Hilfe, als bis man dir die Milch einer Löwin (לביאה חלב) herbeischafft, wenn du sie trinkst, wirst du geheilt werden. Der König sandte sie zum König Schlomo, dem Sohne Davids und sie erhielten viel Geld in ihre Hand; Schlomo ließ sofort den Benajahu, Sohn Jehojadas, rufen und fragte ihn: Wie können wir die Milch einer Löwen erlangen? Benajahu antwortete: Gib mir zehn Ziegen. Mit diesen begab er sich samt den Knechten des Königs nach einer Löwengrube, wo eine Löwin ihr Junges säugte. Am ersten Tag erhob er sich von Ferne und warf ihr eine Ziege zu und sie fraß sie; am zweiten Tage näherte er sich ein wenig und warf ihr eine andere Ziege zu und so verfuhr er an jedem folgenden Tage. Nach zehn Tage trat er ganz nahe an sie heran, spielte mit ihr, betaste ihre Brüste und nahm von ihrer Milch und ging seines Weges. Sie begaben sich zum König Schlomo und dieser entließ sie in Frieden und sie gingen ihres Weges. Als sie auf halben Weg waren, sah der Arzt im Träume, dass seine Glieder in Aufruhr mit einander geraten waren. Die Füße sprachen: Es gibt unter allen Gliedern keins, das uns gleicht, denn wenn wir nicht gegangen wären, so hätte der Körper nicht von der Milch der Löwin herbeischaffen können. Die Hände antworteten und sprachen: Uns kommt kein Glied gleich, denn wenn wir nicht betastet (gemolken) hätten, so hätte der Körper nicht die Milch herbeischaffen können. Die Augen sprachen: Wir übertreffen alle, denn wenn wir dem Körper nicht den Weg gezeigt hätten, so wäre nichts geworden. Das Herz antwortete und sprach: Ich übertreffe euch alle, denn wenn ich nicht den Rat gegeben hätte, so hättet ihr in der Sache nichts genützt. Die Zunge antwortete und sprach: Ich bin besser als ihr, denn wenn ich nicht geredet hätte, was hättet ihr tun wollen? Da antworteten alle Glieder und sprachen zur Zunge: Wie! Scheust du dich nicht, dich mit uns zu vergleichen? Du sitzt in einem finstern und dunklen Orte und hast nicht einmal einen Knochen wie alle Glieder. Heute sollt ihr noch sagen, versetzte die Zunge, dass ich die Herrscherin über euch bin. Als der Mann von seinem Schlafe erwachte, bewahrte er den Traum in seinem Herzen und setzte seine Reise fort. Er ging zum König

³²⁰ HaKohen (Internetquelle)

und sprach zu ihm: Hier hast du die Milch einer Hündin (כלבא חלב), die wir deinetwegen gesucht haben und die du trinken sollst! Da geriet der König in Zorn und gab den Befehl, ihn aufzuhängen. Als er ging, um gehängt zu werden, fingen an alle Glieder zu zittern, die Zunge aber sprach zu ihnen: Habe ich euch heute nicht gesagt: dass nichts Wesentliches an euch ist? Wenn ich euch nun rette, wollt ihr mir bekennen, dass ich die Herrschaft über euch habe? Ja wohl! Antworteten sie. Da sprach sie zu denen, die ihn hängen sollten: Führt mich wieder vor dem König! Man führte ihn wieder vor den König und er richtete an ihn die Frage: Warum hast du den Befehl erteilt, mich zu hängen? Dieser antwortete: Weil du mir die Milch einer Hündin gebracht hast. Darauf versetzte sie: Was liegt dir daran, wenn du nur wieder gesund wirst. Überdies nennt man eine Löwin (לבייא) Hündin (כלבתא). Er nahm von ihr und trank sie und wurde wieder gesund. Es stellte sich heraus, dass es wirklich Milch von einer Löwin war, und der König entließ ihn in Frieden. Da sprachen alle Glieder zur Zunge: Jetzt bekennen wir, dass du die Herrschaft über alle Glieder hast. Das ist, was geschrieben steht: „Tod und Leben ist in der Gewalt der Zunge“ (Mischle 18,21). David sagte: **Ich sprach: Ich will hüten meinen Weg, nicht zu sündigen mit meiner Zunge.**

In der Übersetzung von Moses Michael Landau³²¹

Der König von Persien war einst sterbenskrank. Die Aerzte sagten ihm. Für dich wirkt keine Arznei – doch könnte dir die Milch einer Löwin verschafft werden; so könntest du genesen: Jemand aus der Umgebung nahm das Wort und sprach: Wenn es dir gefällig ist oh König! so will ich es wagen. Doch bedarf ich dazu zehn Ziegen. Der König gebot den Sklaven sie ihm zu übergeben. Nun gieng er hin zur Löwengrube; dort fand er eine Löwin ihre Jungen säugend. Am ersten Tage stand er in der Ferne, und warf der Löwin eine Ziege zu, welche sie auch verzehrte. Am zweiten Tage trat er etwas näher, und warf ihr wieder Eine vor. Das tat er so lange, bis er es wagen durfte, traulich mit ihr zu spielen, und nun gewann er ihre Milch. Jetzt machte er sich auf zur Rückkehr [sic!] und als er auf halbem Wege war überfiel ihn der Schlaf und er hatte folgenden Traum:

Die Glieder seines Körpers stritten um den Vorzug. Die Füße behaupteten: Keines der Glieder kommt uns gleich, denn wären wir nicht gegangen, so hätte er die Milch nicht bringen können. Darauf wendeten die Hände ein: Uns gebiert der Vorzug, denn was hätte

³²¹ Landau 1922, S. 187 und 189. Anm.: Die Erzählung wird von einem hebräischsprachigen Text auf S. 188 unterbrochen.

alles genügt, wenn wir nicht geholfen hätten? Da meinten die Augen: Wir sind die Wichtigsten; denn hätten wir ihm nicht den Weg gezeigt, was wäre dann erfolgt? Da sprach das Herz: Ich rage über euch allen hervor; denn hätte ich ihm den Rath nicht gegeben, wäre gar nichts geschehen! Da nahm die Zunge das Wort: Was hättet ihr ohne mich unternehmen können? – doch alle fielen ein: Wie? Du wagst es, dich mit uns zu messen? Du? Die du eingeschlossen bist im dunklen finstern Aufenthalt? Du hat nicht einmahl ein Bein wie jedes andere Glied! Da entgegnete die Zunge und sprach: Noch heute sollte ihr gestehen, daß ich über euch herrsche und regiere.

Den Schläfer, der dieses Gespräch hörte, überfiel eine Angst – er erwachte, und setzte seinen Weg fort. Als er in die Stadt kam, trat er vor den König hin, und sprach: Hier hast du die Milch einer – Hündin! Darob ergrimte der König, und befahl ihn aufzuhängen. Als man ihn zum Gerüste führte, da fingen alle Glieder an zu beben³²² und die Zunge sprach: Sagte ich doch, daß nichts an euch sey! Wollt ihr mich nun an euern Herrscher anerkennen, wenn ich euch errette? Ja! erwiderten sie einstimmig. Sogleich fing die Zunge an: Führt mich zum Könige zurück: und man führte ihn wieder hin. Da begann sie: Warum gebotest du, mich aufzuhängen? welch ein Recht, welch ein Lohn! Ha – rief der König – brachtest du mir doch die Milch einer Hündin, um mich dem Tode näher zu bringen! Was mag dir daran liegen – erwiderte sie – wenn du nur durch sie genesest? Und überdies kann man sich ja leicht versprechen, bey den Wörtern Labia – Löwinn – und Kalbia – Hündin – Darauf nahm man von ihm die Milch, untersuchte sie, und fand, daß sie wirklich von einer Löwin war. Jetzt bekennen wir – sprachen darauf die Glieder – daß du die Wahrheit gesprochen; mit Recht heißt es, Tod und Leben ist in der Gewalt der Zunge.³²³

In der Version Gottlieb von Leons³²⁴

Leben und Tod liegt in der Macht der Zunge*).

Der König von Persien wurde krank. Die Ärzte sagten ihm: Keine andere Arzeney könne ihn heilen, denn die Milch einer Löwinn. Aus dieser allein, sprachen sie zu ihm, können

³²² Anm.: Im Originaltext wird hier auf folgende Fußnote verwiesen: *Im Originale heißt es: Die Glieder weinten.* Landau 1922, S. 189

³²³ Anm.: Im Originaltext wird hier auf folgende Fußnote verwiesen: *Sprichw. 18, 21.* Landau 1922, S. 189

³²⁴ Leon 1919, S. 29-31

wir dir ein Mittel zur Genesung bereiten. Haleb, der Diener des Fürsten, hörte dieß und sagte zu ihm: Ich bringe dir der Löwinn Milch, so du mir zehn von deinen Ziegen gibst. Und der König geboth, sie ihm zu geben.

Haleb wanderte nun zur Grube, der Löwin und fand sie, ihre Jungen säugend. Am ersten Tage stand er ferne und warf der Säugenden eine Ziege zu, welche sie stracks ergriff, zerriß und begierig aufzehrete. Am zweyten Tage trat er einige Schritte näher, und warf ihr wieder eine von den Ziegen vor; dieß that er solange, bis die Löwinn so traulich ward, daß er mit ihr spielen durfte. Dadurch gewann er nun ihre Milch.

Voll Hoffnung, zu welcher Höhe er in der Gnade des Königs gelangen würde, zog er nun von dannen; aber auf halbem Wege befiel den Reisemüden der Schlaf, und er übernachtete unter einer Palme. Da sah er im Traume alle seine Glieder unter einander um den Vorzug hadern. Trotzig traten die Füße auf, und sprachen: Uns kommen die übrigen Glieder nicht gleich: so wir nicht vorgeschritten wären, hätte Haleb der Löwinn Milch nie überkommen. Hastig entgegneten ihnen die Hände: Hätten wir der Löwinn die Ziegen nicht vorgeworfen, immer würde Haleb ihre Milch erlangt haben. Das muthige Herz sagte: Wäre ich Halebs Rathgeberinn zur Reise nicht gewesen, ihr Alle hättet euch nicht von der Stelle geregt. Bescheiden erwiederte die Zunge dem Herzen: Wenn ich deinen kühnen Entschluß vor dem König nicht ausgesprochen hätte, wäre Halebs beherztes Vornehmen unausgeführt geblieben. ... Alle Glieder verwirrten sich nun feindselig wider einander, und schrien: Wie? fürchtest du nicht, dich mit uns zu messen? Du bist in Irrthum und Finsterniß und an dir ist weniger Rath, denn an deinen übrigen Mitgespielen. Da nahm die Zunge das Wort, und sprach: Nach drey Tagen werdet ihr Alle sagen: daß ich über euch insgesamt herrsche.

Hale hörte da Gespräch seiner Glieder, machte sich auf, kam in sein Land, und trat vor den König. Hier, mein Herr und mein Fürst, sprach er, hast du die Milch der Hindinn! Der König aber ergrimmete, und befahl, ihn alsogleich aufzuhängen. Als man nun Haleb zu Gericht führete, fingen alle seine Glieder an zu zagen und zu beben. Da sprach die Zunge zu ihnen: Sagt' ich's nicht, daß nichts an euch ist ohne mich. Die Zunge sagte nun zu

*) Spr. Salomon. C. 18, V. 21.

denen, die Haleb hängen sollten: Führt mich zurück zum Könige; vielleicht daß er mich begnadiget. Da brachten sie ihn wieder vor den König und die Zunge fragte: Warum gebothest du, Herr! mich aufzuhängen? Der König aber antwortete: Weil du mir die Milch einer Hindinn brachtest. Da sagte Jene: Was mag dir auch daran liegen, so sie dir nur zum Heil dienet; und wird endlich eine Löwinn nicht auch Kalba, das ist: Hindinn genannt? Die Milch ward untersucht und man fand, daß es wirklich einer Löwinn Milch war. Haleb wurde nicht nur begnadigt, sondern sogar nach des Fürsten Genesung auch königlich belohnt. Da schlug wieder muthig das Herz, da regeten vor Freude sich alle Glieder und sprachen: Wir bekennen es allvereint, erhabene Zunge: daß und Leen in deiner Gewalt ist, und du schätzbarer bist, denn wir Alle; auch sagt der Psalmist: „Ich preise Gott mit Gesang, und er ist ihm wohlgefälliger, denn das Opfer eines Schlachtfarren*).“

*) Psalm 69, V. 31 und 32.

Anhang 2

Hanina ben Dosa/Channinah aus dem babylonischen Talmud (bBerakh 33^a)³²⁵

Die Rabbana lehrten: Einst befand sich an einem Orte eine Wasserschlange, die die Menschen verletzte, und als man zu R. Hanina b. Dosa kam und es ihm erzählte, sprach er zu ihnen: Zeiget mir ihr Schlupfloch. Als man ihm ihr Schlupfloch zeigte, setzte er seine Ferse auf die Öffnung des Schlupfloches; da kam sie heraus und biß ihn, aber die Wasserschlange kreperte. Hierauf nahm er sie auf seine Schulter, brachte sie ins Lehrhaus und sprach zu ihnen: Sehet, meine Kinder, nicht die Wasserschlange tötet, sondern die Sünde tötet. In dieser Stunde sagten sie: Wehe dem Menschen, dem eine Wasserschlange begegnet, und wehe der Wasserschlange, der R. Hanina b. Dosa begegnet.

In der Version Gottlieb von Leons³²⁶

Die Einwohner eines Ortes im heiligen Lande waren einst von einer Schlange geplagt, die Alles durch ihren Biß tödtete. Sie gingen zu Rabbi Channinah, dem frommen Sohn des Dosah, und zeigten es an. Dieser Sprach zu ihnen: Weiset mir den Aufenthalt diese schädlichen Unthiers! Sie weisen ihm selben, und er steckte seine Ferse in das Loch der Schlange. Sie kroch hervor, und biß ihn; aber sie starb augenblicklich. Channinah nahm sie nun auf seine Schulter, und trug sie in die Schule vor die Versammlung, und sprach: Seht, meine Söhne, nicht die Schlangen, sondern die Übelthaten tödten! Seit dieser Zeit sprachen die Schüler untereinander: Wehe dem Menschen, dem eine Schlange begegnet; wehe aber auch der Schlange, die dem Rabbi Channinah, dem frommen Sohn des Dosah, begegnet!

So dir ein Unglück widerfährt, glaube nicht: es sey ein Ungefähr, sondern erkenne vielmehr hierin Gottes Strafe, so du verdient hast.

³²⁵ Goldschmidt 1929, S. 147

³²⁶ Leon 1919, S. 37