

**Der „jüdische Text“ und die jüdische Literatur  
in Lettland um 1800: II<sup>1</sup>  
*Konversionsschriften***  
***Jewish Text and Jewish Literature in Latvia  
Before 1800: II  
Texts of Jewish Converts***  
***Ebreju teksts un ebreju literatūra Latvijā  
pirms 1800. gada: II  
ebreju konvertītu teksti***

**Iveta Leitāne**

Institut für Philosophie  
Lehrstuhl für Antike und Mittelalter  
Am Hof 1  
53113 Bonn, Deutschland  
E-Mail: [ileitane@uni-bonn.de](mailto:ileitane@uni-bonn.de)

Der 'jüdische Text' und die 'jüdische Literatur' in Lettland vor 1800 sind komplexe Begriffe und enthalten heterogene Bestandteile, die im ersten Aufsatz vorgeführt wurden. In dem zweiten Aufsatz bespricht die Autorin Werke von zwei verschiedenen mit der Distanz von einem halben Jahrhundert auseinanderliegenden mit Lettland auf die eine oder andere Weise verbundenen jüdischen Konvertiten ins Luthertum, die die Versuche darstellen, Jesus als den wahren jüdischen Messias auszuweisen, und die dabei verschiedene traditionelle jüdische Quellen einbeziehen. Die in diesem Zusammenhang vorgeführten ternaren Spekulationen werden behandelt, soweit diese das Verständnis von Jesus als Engel, oder noch präziser, als Engelvorsteher Metatron involvieren. Die christliche Hebraistik des 17. Jhs. (Basel, Amsterdam, Hamburg) diente für Nehemie Cohen Mackschan, der mit dem Namen Beatus Christianus getauft war, als Umfeld. Die kabbalistische Vermittlung der (post) sabbatianischen Vorstellungen mit den christlichen Glaubenssätzen war für Mose Gerson Levi (Karl Anton) zentral. Ternare Argumente zur Zeit der Krise des Trinitarismus im protestantischen Denken konnten positiv auf den christlichen Diskurs zurückwirken. Doch beide Beispiele waren nur Einzelfälle mit einem prekären Ende. Die ausgebliebene Rezeption und die Schicksale beider Männer legen davon Zeugnis ab. Andererseits fügten sich die avancierten Argumente in eine bestimmte Tradition und sind auch in anderen Diskursen nachweisbar. Sie sind ebenso ein wichtiges Zeugnis von Annäherungsversuchen von Juden an Christen in den *dogmaticis* sowie eine lebhafte Erinnerung an einzelne Ausprägungen des Judenchristentums.

**Schlüsselbegriffe:** jüdische Literatur, Altes Testament, christliche Kabbalah, Trinität, Messianismus, Konversion, Angelologie.

---

<sup>1</sup> Leitāne 2014.

Obwohl Karl Ludwig Tetsch sich dessen preist: „Es ist allerdings unsere curländische evangelisch lutherische Kirche, dafür denn der ewigen Vorsehung öffentlicher Dank gesagt sey, seit der glücklichen und gesegneten Reformation, in dem ruhigen Zustande für vielen anderen geblieben“ (Tetsch 1767, 9), meint er damit, dass diese entgangen zu haben scheint den „gefährlichen Zeitläuften, (...) öffentlichen Drangsalen und Verfolgungen, (...) inwendig entstandenen Irrungen und Spaltungen, von so gar unerbaulichen Religions-Streitigkeiten“ (ebd.), es ist kaum möglich, ein so „pazifistisches“ Bild als wahr anzunehmen. Sicherlich fanden die großen Kämpfe außerhalb des Baltikums statt. Aber die Echos finden sich auch hier, und manchmal sind diese wesentlich informativer als die ihrer Verursacher in den großen Zentren. In diesem Zusammenhang ist die Geschichte der theologischen Ideen in Lettland immer noch voller aufzuklärender Geheimnisse. Diese reichen auch in Bereiche außerhalb des „Faches“. Theologie und Philosophie – erweisen sich im 17. und 18. Jahrhundert eng verbunden, werden auch die Lehrstühle öfters fächerübergreifend eingerichtet; Doktoren der Theologie werden zu Professoren der Philosophie, und es werden noch mehr Querverbindungen manifest; etwa Rechtswissenschaft, Orientalistik und Medizin können gut durch eine Person repräsentiert werden (Johann Christoph Wagenseil in Altdorf)<sup>2</sup>, die Medizin ist eng mit der Ethik verbunden u.dgl. mehr. Auf diese jeweiligen interdisziplinären Zusammenhänge werden wir jetzt nicht eingehen. Auch „(p)olitische Rücksichten bestimmten nicht zuletzt die theologischen Angelegenheiten mit“ (Sparn 2001, 567), Logik, Physik und Metaphysik von Aristoteles, z.B. wurden als „natürliche Theologie, nicht als systematische Ontologie“ aufgefasst (Sparn 2001, 568). „Im sapientalen, Aristoteles und Platon verknüpfenden Philosophieren kommt auch eine größere Distanz zu den philosophischen Interessen der lutherischen Dogmatik zum Ausdruck“ (Sparn 2001, 569). Z.B. Karl Antons Werk zu jüdischen Gebräuchen (1752–1754), dem wir uns näher an anderer Stelle zuwenden, stellt diese „im Zusammenhange nach den Kategorien der Wolf’schen Philosophie dar“ (Roi 1884, 403). Und wenn bald der christliche Platonismus durch den Einfluss von Thomasius, dessen philosophisch-theologisch-juridische Agenda auf einem anderen Blatt steht, durch Orthodoxie zurückgedrängt wird, ist auch das Verhältnis zum Judentum mit tangiert, denn mit Thomasius verfestigte sich die Position, dass das jüdische Gesetz – gegenüber dem allgemeinen Gesetz – nur eine partikularistische Offenbarung darstellt und sich nur auf Juden bezieht,<sup>3</sup> also für jegliche universelle Esoterisierung versperrt ist. Wir werden nur eine Linie verfolgen, nämlich die Auslegung Jesus als Engelsfürsten, sog. Metatron, die Interpretation, die die weitreichendste Karriere im 17. und frühen 18. Jh. gemacht hat.

Über Nehemia Cohen Mackschan, als dessen Wirkungszeit 1672–1690 angegeben wird, haben wir sehr spärliche Kenntnisse. Recke und Napierski vermuten

<sup>2</sup> Dazu Blastenbrei 2004, Coudert 1996.

<sup>3</sup> Die sehr verwickelten Zusammenhänge, die mit der Hellenisierungsthese einhergehen, sind zu kompliziert, um diese hier auch nur in Kürze aufzugreifen. Die Literatur dazu ist sehr reichlich, kontrovers und uneindeutig. Selbst Antiplatonismus Luthers scheint eine Fehlmeinung zu sein, siehe Hunzinger 1905.

nur, dass er „sich wahrscheinlich auch in Livland aufgehalten“ (R&N, III: 143) habe, denn sonst wäre das Erscheinen seines Buches in Riga kaum erklärbar. Das Buch hat einen langen Titel: „Schriftmässiger Jesus-Palmbaum oder klarer Beweissthum wider die Juden: Dass Jesus von Nazareth der wahre Messias: nebst einem Brief von ihren Sünden und erfolgenden Straffen/ So der Durch göttliche Gnade Christo zugeführte Beatus Christianus Mackschan gepflanzt“<sup>4</sup> ist in Riga früher als die erste Auflage von Christian Lebrecht Fels' (1640–1719) *Wegweiser der Juden* in Rinteln bei Hermann Augustin erschienen, ein Buch, das ein wenig bekannter ist und dessen Zusammenhang mit dem Buch Mackschans noch zu erörtern ist.<sup>5</sup> Der Verlag Königliche Druckerei Johann Georg Wilcken in Riga gab höchst wichtige Bücher heraus. Nach Luthers Bibelausgabe im Jahr 1677 hat er 1679 Johann Arndts „Wahres Christentum“, 1689 – Ernst Glücks lettische Bibelübersetzung, 1686 – estnische Bibelübersetzung etc. in die Welt gesetzt. Da geriet Mackschans Buch in ein so bedeutsames bildungspolitisches Programm, das kaum unterschätzt werden kann. Dem Werk kann man auch entnehmen, dass eine erweiterte oder vervollständigte Ausgabe in Amsterdam geplant wurde.<sup>6</sup> Mackschan bezeichnet sich selbst als „ein im Judenthum erzogener und wohl unterrichteter Mann“<sup>7</sup> (Mackschan 1690, 2) und sich als einen charakterisiert, „der auch durch sonderliche Gnade Gottes in dreyen Theilen des Erdbodens ziemlich bekandt und nachgehends zu Avignon Rabbi worden“ (Mackschan 1690, 2). Als diese drei sind Europa, Asien und (Nord-) Afrika zu vermuten. Er wurde angeblich 1672 getauft, und erhielt bei der Taufe den Taufnamen Beatus Christianus. Man kann nur spekulieren, dass die Taufe entweder in Hamburg oder Amsterdam stattfand. Das Beweisziel seines Werkes ist es, Jesus als den jüdischen Messias auszuweisen und bei Berufung auf die traditionellen jüdischen Schriften die Trinität Gottes zu bestätigen.

Für Mackschan ist Messias erstens nichts anderes als Engel im Sinne des fleischgewordenen Wortes: „Jesus von Nazareth sey (...) der wahrhaftige Sohn des Vaters von Ewigkeit her. Das Wort des Vaters *memra d'YHWH* das Fleisch geworden und sich im Fleisch geoffenbahret hat, daß er sey der gerechte Knecht, der Engel der Erlösung (ha-mal'ak ha-go'el)“. Er verbindet demnächst zwei

<sup>4</sup> Der Palmbaum erinnert an jüdisches Werk *Sefer ha-Tamār*, Das Buch des Palmbaums, einen magischen Text. Der Autor stützt sich jedoch auf die Worte des Psalms 92: 13–14 „Der Gerechte wird grünen (blühen) wie ein Palmbaum und wird wachsen (sich erheben) wie ein Zedern auff den Libanon, die gepflanzt sind in dem Hause des Herren, werden in Vorhöfen unsers Gottes grünen“ (Mackschan 1690, 1). Zohar I. Fol. 82a-b kommentiert diesen Psalmenvers. Hier und unten alle Zitate werden wie im Original wiedergegeben.

<sup>5</sup> Ein weiterer Kommentar (des jüdischen Konvertiten) zu Zohar wurde noch 20 Jahre später (1711) von Johann Kemper verfasst. Siehe: Wolfson 2001.

<sup>6</sup> Als Mackschan die jüdischen Schriften aufzählt, die er benutzt hat, sagt er von *Seder Olam*: „nicht bey der Hand gewesen, jedoch ist gewiß, was daraus allegirt, ob man gleich nicht eben das Blatt anzeigen kan, so wird es doch in der Edition, so zu Amsterdam heraus gekommen, im Anhang zu finden seyn“ (Mackschan 1690, 118). Auch über *Machsor* gibt Mackschan an, aus der Amsterdamer Ausgabe zitiert oder auf diese verwiesen zu haben (Mackschan 1690, 120), denn diese „ist in so vielerley Editionen herauß“ (ebd.) erschienen.

<sup>7</sup> Zu den Juden in Avignon siehe: Blumenkranz 2007, 734.

Stellen – Josephs' Segen der Söhne Ephraim und Menasche in Genesis 48.16: „Der Engel, der mich erlöset hat von allem Übel“ und Malachi 3.1 „Der Engel des Bundes“ (Mackschan 1690, 4). Er zwingt den Kommentar dieses Verses von Ibn Ezra („Aben Esra“) in die Interpretation hinein: „Es kan seyn (Mackschan schreibt hier noch den Namen *Christus* hinein) der Messias, der Sohn Joseph (aus dem Geschlecht Joseph) der Engel des Bundes“ (Mackschan 1690, 5). Zweitens sei Jesus Christus „der himmlische Adam“ (also *adam qadmon*), dessen Ziel es ist, „alles Verlorne [zu] wiederbringen und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, [zu] erwerben“ (Mackschan 1690, 7). Messias ist ausserdem „das grosse Licht“, „Licht von Licht“, „Weibessamen“ (Gen. 3.15) als Gegenspieler der „Schlange“ (Mackschan 1690, 12) und seine Aufgabe ist es, „das verfinsterte Licht durch sein Licht und zu dem vorigen Licht wieder zu bringen“ (ebd.). Mackschan lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass Messias „Weibessamen“, nicht „des Mannes Samen“ genannt wird, da „vor einer Jungfrau hat müssen geboren werden“ (Mackschan 1690, 12f), doch lässt diesen Gedanken noch sehr unbestimmt und offen. Messias wird wieder „alle Menschen“ von der „ewigen Finsternis“ zu dem „ewigen Licht“ bringen (Mackschan 1690, 13). Ist Jesus als Metatron zu verstehen? Als Jacob Joseph segnet, sei dieses Segen „erbittet so wohl von *mal'ak ha-goël*, dem Engel dem Erlöser, als von Gott“ (Mackschan 1690, 60) Mackschan will diesen Engel aber von dem erschaffenen Engel unterscheiden: „Wollte man nun sagen, Jacob habe hier einen erschaffenen Engel Gott dem Herrn beygefüget in der Anrufung, so machen wir ihn erstlich zum Abgötter, der wider das erste Gebot neben Gott jemand mit göttlicher Ehre verehret“ (ebd.). Da dies unmöglich ist, sollte er Messias angerufen haben. Und „dieser ist der Engel, der dem Abraham erschienen und deutlich YHWH genennet wird“ (Mackschan 1690, 61), deutet Mackschan die Erscheinung des Engels Abraham und Gottessegens des Abraham in Genesis 18.19. Die Strategie des Autors wird dadurch erkennbar, dass er das, was denselben Namen trägt, es sei denn an wenigstens einer Stelle, auch wesensgleich auffasst; die Identität ist durch den Namen gewährleistet. „Der Engel, der Israel aus Aegypten geführet, in welchem der Name Gottes ist“ (Ex. 23.20) (ebd.), sei auch „der Engel des Angesichtes Gottes“ (*mal'ak panāv*, Jes. 63.9<sup>8</sup>), der Metatron (Mackschan 1690, 111) oder der „kleine[n] YHWH“ (Mackschan 1690, 112) und „Engel des Bundes“ (*mal'ak berit*, Jer. 31-34)<sup>9</sup> (Mackschan 1690, 62f., 115). Dieser Metatron als der kleine YHWH wurde von Kirkisani (10. Jh.), der den Karaim entstammte, als Zeichen der Häresie angegriffen (Scholem 2007, 132). Dem zu erwartenden Vorwurf der Juden, dass „diese Lehre wider die Einigkeit Gottes“ (Mackschan 1690, 63) stünde, entledigt sich Mackschan dadurch, dass er ein Wesen des einigen Gottes postuliert, in dem drei Personen sind, und auch der Name, sowohl Gottes, als auch Messias genau YHWH sei (Mackschan

<sup>8</sup> Jes. 63:9 „Nicht ein Bote oder ein Engel, / sondern sein Angesicht hat sie gerettet. In seiner Liebe und seinem Mitleid / hat er selbst sie erlöst. Er hat sie emporgehoben und sie getragen / in all den Tagen der Vorzeit.“

<sup>9</sup> Gen. 32.4: Jacob sandte Boten vor sich her zu seinem Bruder Esau nach Seir, in das Gebiet von Edom, wird auch in Zohar kommentiert. Jeremiah 31: 31 spricht von „neuem Bund“ (*berit hadaschah*) mit dem Hause Israels und Hause Judas.

1690, 64f.). An weiterer Stelle bietet er andere ternare Struktur, indem er sich auf Ps. 51 stützt (51: 13 Verwirf mich nicht von deinem Angesicht (Schechina) und nimm deinen heiligen Geist (ruah haqodesh) nicht von mir): „bleibet fest, dass der einige Gott in Dreyen offenbaret als Jehovah, Schechina, Ruach hakkodesch“ (Mackschan 1690, 71). In Jesaja 63. 7–10 (besonders 9) sieht er ebenfalls alle drei Personen erwähnt worden: den Herrn, den Engel des Angesichts und den Heiligen Geist (Mackschan 1690, 69). Mackschan zieht um Erklärungswillen der Dreiheit noch „das Geheimnis der Stimme“ an: die drei sind „(Ausgang, Wort und Hall) imgleichen im Hauch des Menschen, da Feuer, Luft und Wasser eines sind“ (Mackschan 1690, 68). Dahinter steht der Kommentar in Zohar zu dem Gebet „Höre, Israel“: „Es ist alles Einheit und wird darum „eins“ genant. Aber es sind doch *drei* Namen, wie können sie *eins* sein? Erst in der Erscheinung des heiligen Geistes kann dies gewußt werden, im Schauen des verborgenen Auges: daß *drei eins* sind. Dies ist ja auch das Geheimnis der hörbaren Stimme, welche Einheit ist und doch drei Elemente: Feuer, Luft, Wasser in sich trägt, ein geworden im Geheimnis der Stimme. So auch hier: JHWH, unser Gott, JHWH: drei Wesen einer Einheit. Und die menschliche Stimme ist es, die der Mensch zusammeneint und womit er in der Gleichheit seines Willens wirkt an der Einung des Alls: vom „Endlosen“ bis zum „Ende“, und alles durch diese Stimme, welche mit der Dreiheit wirkt, die eins geworden ist. Es ist die Einung jedes Tages, die sich offenbart im Geheimnis des heiligen Geistes!“ (Müller 1989, 291f.). Um das Motiv des Gottessohnes aufzugreifen, zitiert Mackschan die Stelle aus Zohar, Bereschit (Genesis): „Wie heisst Er? Wie heisst Sein Sohn? Was ist sein Nahme? Der obere Adam. Was seines Sohnes Name? Der Untere Adam“ (Mackschan 1690, 73). Damit wird das Herzstück des kabbalistischen Denkens aufgegriffen von zwei Welten, himmlischen und irdischen, modell- und abbildhaften, die sich in lebhaften Beziehungen zueinander stehen. „In den Punkt von dem Messias ist zwischen den alten Juden und Christen kein Unterschied“ (Mackschan 1690, 72). Letztlich fügt er lutherisches Trinitätsverständnis bei: „Gott der Vater, der uns erschaffen; Gott der Sohn, der uns erlöset; Gott der heilige Geist, der uns heiligt und führet zu wahren seeligmachenden Erkänntniß des göttlichen Wesens“ (Mackschan 1690, 113). Die ternare Struktur erlaubt ihm, all diese Ausführungen als analog zu betrachten.

Es lässt sich spekulieren, daß Mackschan das Werk in Riga verfasste, denn in der Liste der Personen, denen er das Werk widmete, wird eine Reihe von „Achtbahren und Wolfürnehmsten Herren, Herren Aelterleuten und Herren Eltesten der Großen Gülde) aufgezählt, von deren (Mit-)Gunst anscheinend die Herausgabe des Buches abhängig war. Ich nehme an, wenn diese Spekulation richtig ist, dass fast alle zitierten Werke außer einigen hier vorhanden waren. Sicherlich reichte sein Wissen in Rabbinischen Werken viel weiter (er bemerkt bspw., dass die Midraschim zu Mishle, Tehilim etc. „vorhin überall bekandt sind“ (Mackschan 1690, 120), lese: die waren auch nicht in Riga „bey Hand gewesen“. Die zitierten Werke waren aber auch nicht weniger als Johannes Buxtorfs herausgegebene Hebräische Bibel (*Miqraot Gdolot*) von 1620,<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Dazu siehe: Burnett 1996.

der Ibn Esra,<sup>11</sup> Salomon Jarchi, Saadia „beygefüget worden“,<sup>12</sup> Sulzbacher 1684<sup>13</sup> und noch drei weitere Zohar Ausgaben (Cremon,<sup>14</sup> Lublin,<sup>15</sup> Mantua<sup>16</sup>). Die Zitate aus Pesikta Rabbati und Jalkut seien aus Ezras Edzards Sammlung genommen. Pereq Hechaloth („ein Stück von der jüdischen Cabala“) habe Mackschan aus der Wilmersdorfer Ausgabe (ebd.) benutzt oder auf diese verweisen wollen.

Genau in demselben Jahr, als dieses Buch erschienen ist, hat sich Gustav Peringer „auf Veranlassung des schwedischen Königs Karl des XI.“ nach Litauen begeben, wovon er 1691 Job Ludolph im Brief berichtete, dessen Auszüge in Wilhelm Ernst Tenzels „Monatlichen Unterredungen“, S. 57 (572f.) abgedruckt sind (Fürst 1869, 48). 1696 erging die Einladung des Salomo ben Aharon und seines Bruders nach Uppsala. Die Reise soll 1697 erfolgt sein. Ob es zu einer Fahrt nur bis Riga ging, wird spekuliert (Jacob Mann nennt Fürsts Angabe über die lange Reise nach Uppsala falsch (Mann 1972, 578)). Johannes Uppendorf, den der eine Gelehrte nach dem anderen fehlerhaft vokalisiert (Puffendorf, Fürst 1869, 48–49?, Mann 1972, 578, Puffendorf oder Opfendorf bei Kaplan 2000, 257, 258),<sup>17</sup> wird neben Berühmtheiten wie Jacob Trigland (1583–1654) und Johann Stephan Rittangel (1606–1652) gestellt. Ihn nennt sowohl das Buch des Mordechai ben Nisan *Dod Mordechai* (1699)<sup>18</sup> als auch das Buch Solomon ben Aarons „Appiryon asah“ (Zitat aus Hohelied 3:9 im Titel) (Mann 1972, 1444). Jedenfalls wurden infolge dessen die christlichen Hebraisten besser über Karaim unterrichtet<sup>19</sup> und, man könnte vermuten, die anti-anthropomorphe Linie in der Auffassung von Jesus wurde verstärkt. Wenden wir uns dem anderen jüdischen Konvertiten zu, der nun direkt aus dem Baltikum stammte.

<sup>11</sup> Die kleinen Propheten, etwa auch der angeführte Malachi werden mit Raschis und Kimhis (Radaq) Kommentaren versehen, am Ende jedoch hat Buxtorf dem 3. Band auch Ibn Ezras Kommentare zugefügt, die auch Malachis Kommentare enthält.

<sup>12</sup> [Biblia Sacra Hebraica & Chaldaica]/[3]. Neviim ahronim im targum ve-im ferush: Cum Masora, quæ Critica Hebræorum sacra est, Magna & Parva, ac selectisissimis Hebræorum interpretum co[m]mentariis, Rabbi Salomonis Jarchi, R. Abrahami Aben Esræ, R. Davidis Kimchi, R. Levi Gerson, R. Saadia Gaon, R. Jeschajæ. Bazilia: König, 1618.

<sup>13</sup> Sefer ha-Zohar 'al ha-torâ. Sultzbach. 1684. S. 132, 108, 128 Dazu siehe: Huss 2006.

<sup>14</sup> Sefer Ha-Zohar – Cremona, 1559–1560.

<sup>15</sup> Levi ben Kalonymos veröffentlichte sog. folio Ausgabe von Zohar in Lublin 1623. „Amarot Tehorot“ erklärte die schwierigsten Ausdrücke aus Zohar und wurde dort von Wolf Leitmeritz herausgegeben (Lublin, 1645). Diese Ausgabe wurde beispielsweise auch von Johann Kemper benutzt (Wolfson 2001, 171).

<sup>16</sup> „Tikunei ha-Zohar“. Mantua, 1558. (3 Bde).

<sup>17</sup> Es ist klar, dass der Autor von *Dod Mordechai* den zweiten „Pe“ als Substitut für den diakritischen Punkt des ersten „Pe“ versteht, also nicht als zwei „Pe’s“, den stimmhaften und den stimmlosen.

<sup>18</sup> Es geht um das Buch von Karäer Mordecai/Mordekhai ben Nissan/Nisan: Sefer Dod Mordekhai. Vienna, 1830.

<sup>19</sup> „welche Art Juden sonst ziemlich unbekannt ist“ (Tenzel 1691, 572): „die Karaiten die ganze Bibel Altes Testament annehmen, die Engel und Auferstehung der Todten glauben und anders mehr“ (Tenzel 1691, 576). Der Unterschied der Rabbaniten und Karaiten spiegele den des Katholizismus und Lutherum ab (ebd.).

Karl (Carl) Anton, in Mitau 1722 geborener Jude,<sup>20</sup> der diesen Namen infolge der Taufe annahm, hieß mit dem hebräischen Namen Moshe Gerson Levi und „war der einzige jüdische Konvertit, der im 18. Jahrhundert eine regelrechte akademische Karriere machte. Im Verlauf von lediglich sechs Jahren, die er an der Universität Helmstedt lehrte, veröffentlichte er 16 Bücher, von denen ein Teil Anerkennung fand, und wurde schließlich zum ordentlichen Professor ernannt – um nur ein Jahr später zum Judentum zurückzukehren“ (Doktor 2002, 145). Karl Anton ist überzeugt, dass das christliche Dogma, dass „der Meßias nicht ein blosser Mensch, sondern zugleich wahrer Gott seyn muß“ (Anton 1953a, 34) die Worte des „grosse(n) Kabbaliste(n)“ Rabbi Moses Nachmanides beweisen: „Nach dem Wege der Wahrheit, (...) so ist der Engel, der hier (im Spruche) verheissen wird, *hamal'ak ha-goël*, der Engel der Erlöser, in welchem der grosse Name (nemlich, Jehova) ist, denn durch *Ja Jehova* (wird angezeigt) der Fels (oder Schöpfer) aller Welten. Und diesem folgt ein Zitat Raschis: „Unsere Rabbiner sagen: Dieser Engel ist Metatron, dessen Name ist, wie der Name seines Meisters, nemlich *Sadai*, Gott der Allmächtige, indem Sadai nach der Gematria 314, eben wie Metatron in der Zahl hat. Da nun durch Sadai die Eigenschaft der Allmacht Gottes angedeutet wird, welche von keinem Geschöpfe kann gefragt werden, so folgt im Zusammenhange, dass der Messias allmächtig und also wahrer Gott sey, weil er der Engel des Angesichts, und der Metatron“ (Anton 1753a, 35). Anton zieht gleich die Stelle aus dem Talmud<sup>21</sup> an. „Dem Kezer kam es bedenklich vor, daß der Jehova zu Mose sagte: gehe hinauf zu Jehova, denn er wollte nur von einer Person, die den Namen Jehova führet, etwas wissen, und sollte sich nach seiner Meinung die Schrift selbst nicht widersprechen, so hätte stehen müssen: gehe zu mir hinauf. Der Rabbi aber, welcher überzeugt war, daß derjenige (YHWH) Jehova, zu welchem Moses hinauf steigen soll, eben so wol der wahre Jehova, wie der, welcher ihm diesen Befehl erteilte, gab durch seine Antwort zu erkennen, daß

<sup>20</sup> „sein Geschlecht sich rühmet, mit im priesterlichen Geschlechte zu seyn, wie dann in seiner Familie, auch in nicht zu weitläufiger Verwandtschaft von ihm, die größte Rabbinen sind, die durch Schriften den größten Namen erlanget haben (...) Er zählet unter den Vorfahren seines Vaters den Verfasser des Mathenoth Kehuna und den berühmten Glossator der Mischna den Bartenura. Unter den Vorfahren seiner Mutter sind der grosse Cabaliste Rabbi Chaim Vital und der berühmte Lipmann Heller“ (Bertling in Anton 1751, Vorrede, auch Roi 1884, 403). Zu Obadia ben Abraham Jare Bertinoro (1450–1516) siehe David 2007. Karl Anton wurde am 30. Juli 1748 getauft. „Sein Taufpate und seine Taufpatin waren der Herzog Carl Wilhelm Ferdinand von Braunschweig und Lüneburg sowie dessen Gemahlin Philippine Charlotte“ (Doktor 2002, 145). Herzog Carl, dessen Namen Moshe Gerson sich durch die Taufe aneignete, regierte 1735–1780. Doktor zog die offiziellen Angaben in des Theologen Dr. Ernst August Bertlings (1721–1769) Einführung zu Antons Leben, die seinem Werk zu Jüdischen Gebräuchen vorangestellt wurden, in Zweifel. Er sollte Nehemia Chija Chajon, den Sabbatianer, der die Doktrin des Berachja Russo vertrat, aus dem Nahen Osten, bereits „1725 kennen gelernt“ haben und konnte also nicht 1722 geboren sein, denn zu dieser Zeit soll er sich noch in Prag aufgehalten haben. Bis 1742 sollte er sich in Eybeschütz' Nähe aufgehalten haben. Erst dann ging er nach Metz, der andere in den Nahen Osten (Doktor 2002, 149). Siehe auch Carlebach 2001.

<sup>21</sup> Es geht um die Stelle aus dem Traktat Sanhedrin 38b, die den Metatron nicht dem Herrn gleichsetzen will. Vgl. Scholem 2007, 132ff.; Abrams 1994.

der Jehova, zu dem Moses hinauf steigen soll, der Metatron sey, und also von dem Jehova, der dieses haben wollte, der Person nach unterschieden sey, aber dem Wesen nach so gut wahrer Gott, als der Befehlende, weil dieses sein wesentlicher Name YHWH Jehova in ihm ist“ (Anton 1753a, 36). Es geht um die Interpretation der Stelle Exodus 24: 1. Anton wendet jedoch das Gespräch als Bestätigung des Unterschiedes zwei göttlicher Personen. In seinem Buch „Sammlung einiger rabbinischen Oden nebst einer freyen Übersetzung“ drückt er sich noch unmissverständlicher aus: „Durch Metatron verstehe ich die zweite Person der Gottheit“ (Anton 1753b, 5). Im Unterschied von Mackschan bedient er sich nicht nur der Identität des Namens, sondern auch der Gematrie und macht kein Hehl daraus. „Und zu diesen Gedanken geben mir die Cabalisten die wichtigsten Gründe an die Hand (...) Metatron Jehova genannt wird. Jehova aber kan, so wol nach der Rabbinen als Cabalisten, keine andere Person, als eine Person der Gottheit genannt werden, indem Jehova die wesentliche Gottheit andeutet. 2) Legen sie dem Metatron den göttlichen Namen Sadai bey, weil Metatron 314 nach der Cabalistischen gematrie in der Zahl hat, und eben so viel hat auch Sadai in der Zahl. Da aber die Cabalisten durch Sadai die Allmacht Gottes beschreiben, folglich ist der Metatron eine Person der Gottheit. 3) Nennen sie auch den Metatron wunderbar, und hierdurch verstehen sie auch keine andere, als eine Person der Gottheit“ (Anton 1753b, 5f).<sup>22</sup> Mit der Taufe werden „die Bürger Zions“, mit dem nun die Untertanen des Herzogs von Braunschweig-Lüneburg gemeint sind, „zu Dienern Metatrons eingeweiht,<sup>23</sup> und bis in jene unendliche Ewigkeit mit einer Feuerseule begleitet“ (Anton 1753b, 12). Anton kommt zu einem doppelten Postulat: „Metatron ist euer König, und Carl, der göttliche Fürst, ist euer Herzog“ (ebd., 13). Herzog steigert sich mit seiner Gemahlin zu einer kosmischen Gestalt, Herzog ist der majestätische Lauf der Sonne, seine Gattin – jene heiligen Flammen (Anton 1753b, 134). Beide deuten auf den „ewige(n) König, de(n) König aller Thronen, de(n) göttlichen Bräutigam der heiligen Heere“ an, auf „die Königin der Tugenden, die Zierde der Auserwählten“ (Anton 1753b, 135), die Seele.

Die Frage der Person Gottes ist bei Anton folgendermaßen behandelt. Obwohl Anton dem Begriff der Person in dem eigentlichen christlichen Sinne (oder eher Sinnen, wenn man die diesbezüglichen historischen Unterschiede beachtet) nicht gerecht werden kann, ist der Vermittlungsversuch zwischen christlichen Dogmen und ternaren Schemata in jüdischen Quellen nicht bedeutungslos, dem jüdischen Messias werden göttliche Eigenschaften zugeschrieben und insbesondere Belege und Entsprechungen zur Theologie des Wortes gefunden. „Es leugnet kein Jude, daß ein einiger Gott ist (jahīd), aber, daß mehrere Personen der Gottheit sind, glauben die meisten nicht. Dieser Unglaube kann durch folgende Beweise umgestossen werden: 1) Soll der Messias den Namen Jehova führen, und also ohnstreitig (...) wahrer Gott seyn, so muß man notwendig mehrere Personen der Gottheit glauben, weil der Meßias der Mitler zwischen Gott und den Menschen, und also Gott von dem Mitler unterschieden ist. 2) Lehren die Kabbalisten, daß 1) durch den Meßias die Welt, und alles, was darinenn ist, erschaffen worden, und 2) daß eben durch diesen Meßias

<sup>22</sup> Siehe untendie Fußnote 38.

<sup>23</sup> So ist dann auch „Himmliches Zion“ (Anton 1753b, 125) zu verstehen.



die Gerechtigkeit der Welt soll wiedergebracht werden, indem R. Hanina sagt, ... durch den Meßias ist Welt erschaffen, und er (der Meßias) wird die Gerechtigkeit der Welten wieder bringen, nemlich in der obern Welt wird er die beleidigte Gerechtigkeit versöhnen, und also die untere Welt wiederum gerecht machen. Der Satz 1) dieser Lehre gründet sich auf Psalm 32<sup>24</sup> „Durch das Wort des Jehova ist der Himmel gemacht“, und der Satz 2) auf Daniel 9 (9.24<sup>25</sup>), Er wird die Gerechtigkeit wiederbringen. Die Worte des Psalms im ersten Sazze lehren deutlich, daß mehrere Personen der Gottheit sind, denn durch das Wort bedibër (durch das Wort) wird nicht ein blosser Schall des Mundes, sondern der Meßias, den die *targumim* (memra) das selbstständige Wort nenne, verstanden. Dieser Spruch beziehet sich auf Jesaia 44, 24, da es heist: So spricht der Herr (eigentlich: YHWH – I. L.), dein Erlöser, der allein den Himmel ausbreitet, und die Erde weit machet ohne Gehülffen. Diese Worte giebt der Targum also: So spricht der Herr, etc, ich habe die Himmel ausgebreitet (bmemra) durch das Wort. Hieraus ist klar, daß das Wort (memra), durch welches Gott die Welt geschaffen hat, kein bloßer Schall des Mundes sey, denn die Targumim nehmen dieses *Memra*, das Wort, sehr oft in der heiligen Schrift anstatt YHWH Jehova“ (Anton 1753a, 38f.). All diese Bemühungen gehen dahin, zu den Wortspekulationen anschließen zu können, die sowohl für jüdische als auch christliche Auslegungen wichtig sind und hier eine Brücke bilden können. „Nun war es der Jehova, der Engel des Angesichts, der Meßias, der Wunder vor den Augen der Egyptier gethan hat. Da dieser nun *memra*, das Wort des YHWH Jehova genennet wird, so folget, daß mehrere Personen der Gottheit sind“ (Anton 1753a, 40). Die Unterscheidung zwischen Wesen und Person unterläuft ihm allerdings: „Memra, das Wort ... ein göttliches Wesen sey“; „Meßias würrklich eine Person“ (Anton 1753a, 41). „Bey der ganzen Beschreibung der Schöpfung, von welcher Genesis 1 gehandelt wird, finden wir den Schöpfer unter keinem andern Nahmen, als unter (elohim) Elohim, aus welchem Nahmen, wegen der Silbe -im (welche die mehrere Zahl andeutet) geschlossen werden muß, daß mehrere Personen der Gottheit sind, als eine. Da wir aber daraus die Anzahl der Personen nicht erlernen können, so wird uns solche Psalm 31.2 bestimmt, wo es heist: Durch das Wort des Jehova ist der Himmel gemacht, und sein Heer durch den Geist seines Mundes.<sup>26</sup> Hier sind offenbar drey Personen, 1) der Jehova, 2) das Wort, 3) der Geist, und also sind nur drey Personen der Gottheit, weil bey dem Werke der Schöpfung keiner mehr gedacht werden“ (Anton 1753a, 43). Letztlich bezieht Anton wieder Zohar ein, um die Einheitsakzente im Gottesbegriff zu verstärken: „Und darum ist der Zohar so vorsichtig, wenn er zu dem Spruch Deut. 6.5: Höre, Israel, Gott, unser Gott, Gott ist eins“ diese Worte hinzu setzt „diese sind eins“ (...) so will er so viel sagen: die drey Personen der Gottheit, welche in dem Spruche genau unterschieden sind, sind nicht drey absonderliche Götter, sondern drey Wesen in einer Gottheit, und also sind nicht drey Götter, sondern nur ein Gott, aber drey Personen der Gottheit“

<sup>24</sup> Der Satz 32: 1. Wohl dem, dessen Frevel vergeben und dessen Sünde bedeckt ist, wird ebenfalls in Zohar kommentiert.

<sup>25</sup> „bis ewige Gerechtigkeit gebracht wird“.

<sup>26</sup> Ps. 33: 6.

(Anton 1753a, 44). Die Einheitslehre Gottes ist also notwendig, damit man die drei Personen mit drei Göttern nicht verwechselt. Anton fordert die traditionelle jüdische Interpretation von Gen. 1.26–27 aus, dass Gott hier Engel auffordert, den Menschen „machen, ein Bild, das uns gleich sey“ zu erschaffen, letztlich „nach seinem Bilde“ schuf (Anton 1753a, 45). Den Gedanken, dass Gott den Menschen alleine (durch *memra*) geschaffen hat, ohne Hilfe von Engel, Anton stützt nun wirklich in Kimhis Kommentar: „Alles, und also auch die Menschen, sind durch die Kraft Gottes, ohne Hülfe einer Kreatur, wie die Engel auch sind, erschaffen worden“ (Anton 1753a, 46). Die Suche nach Ternaren lässt auf die Zahl und prozessuelle Funktion eher als Gestalten hinweisen, wenn Karaim ernst genommen werden sollen.<sup>27</sup> Anton erinnert an das „tägliche Gebet“ und „Glaubensbekenntnis“ des Juden (Anton 1753a, 48). Ps. 33.6<sup>28</sup> und Dtn. 6.4 („Höre, Israel!“) verweisen in seiner Sicht ebenfalls auf drei Personen Gottes (Anton 1753a, 49). Diese könnten bereits angesprochenen Gott, Wort und Hauch sein. Auch Jes. 63<sup>29</sup> erwähne Jehova dreimal: „Der Gnade des Jehova will ich gedenken, des Lobes des Jehova, und alles, was uns der Jehova vergolten hat“. (Anton 1753a, 51). „Alle drey Personen gleich Gott, und also gleich ewig und in allen göttlichen Eigenschaften gleich sind, welches schon der blosser Nahme Jehova beweiset“ (Anton 1753a, 52) „Aus diesem Grunde lesen wir Jes. 6.3 diese Worte: „Heilig, heilig, heilig ist der Jehova Zebaoth“ als solche, „darauf sich die ganze Lehre von *keter eljon*<sup>30</sup> corona summa beziehet. Es hat weder Anfang noch Ende, und daher sind (*parcufim*) drey Gestalten, oder Personen der Gottheit gleich ewig, und obgleich die mitlere Person von der ersten, und die dritte von der ersten und zweiten ausgegangen ist, so sind dennoch alle drey gleich ewig, welches das grosse Geheimniß in Gottheit ist (*sod beelhot*). Die Person des ersten wird Vater genannt, weil die andere Person von ihm ihr Wesen hat, weswegen diese der Sohn genannt wird. Die dritte Person wird Geist genennet, weil sie von dem Vater und Sohn ausgehet“ (Anton 1753a, 52f.). Die erste Sefhira *keter* wird dem *Ein-sof* (dem Unendlichen) gleichgesetzt, was nicht ganz selbstverständlich ist, obwohl eine Tradition aufweist. Drei Gesichter (*parcufim*) nahm Nehemia Chija Chajon (1650) an, der berühmte jüdische Erzbetrüger, wie ihn Heinrich Graetz nennt. Er verfasste ein Werk namens *Keter Eljon*, das die Einheit Gottes behandelte und in Venice 1711 gedruckt wurde, in der einzigen Stadt, wo er Beachtung finden konnte (Graetz 1998, 321). Neben der Erläuterung der *Filioque* wird die Einheit als Namensidentität und somit auch als Wesensidentität gedeutet. Jes. 63: 9 bedeute den Unterschied

<sup>27</sup> Die Erläuterung der hoch spannenden Frage, was es bedeutet, „Sohn Davids“ zu sein, zeigt, dass Anton es in keinem direkten Sinn versteht: „David in verschiedenen Stücken ein Vorbild des Meßias gewesen ist“ (ebd.). Diese Frage ist hier noch restriktiver behandelt als bei Mackschan.

<sup>28</sup> Durch das Wort des Herren wurde Himmel geschaffen, ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes.

<sup>29</sup> Jes. 63: 7 „Die Huld des Herren will ich preisen, die ruhmreichen Taten des Herren, alles, was der Herr für uns tat, seine große Güte, die er dem haus Israel erwies in seiner Barmherzigkeit und seiner grossen Huld“.

<sup>30</sup> Die erste von Sphiroth gemeint.

des Engels des Angesichtes von dem Heiland und der Vers 10<sup>31</sup> stelle sogar beide der dritten Person gegenüber. Es fehlt auch der Verweis auf den geheimnisvollen Charakter der Sache nicht. „Der Vater ist Jehova, der Sohn ist Jehova, der Geist ist Jehova, und diese drey sind ein Jehova, ein Geheimniß, welches nicht wieder, sondern über die Vernunft des Menschen ist. Dahero spricht Salomo Sprichw. 30.4: Wer hat alle Ende der Welt (*apsī erec*) aufgerichtet, wie heist er und wie heist sein Sohn, dass Du es wissest? Dieses will so viel sagen, dass kein Mensch die Vereinigung des Vaters, des Sohns und des heiligen Geistes in der Gottheit einsehen, und es mit seiner Vernunft begreifen könnte, weil in der Natur noch unzählige Dinge sind, die über die menschliche Vernunft steigen“ (Anton 1753a, 52f.).

Die Fortsetzung ist für einen, der an Vorgaben der Interpretation der *karaim* denkt, noch mehr überraschend, als Anton sich weiter auf Zohar beruft: „die Worte: wie heist sein Sohn, sich auf den treuen Hirten beziehen, d.i. auf den Meßias, und eben dieses sagt er von den Worten Ps. 2.12: Küsset den Sohn. (...) (nemlich, der Sohn) ist der getreue Hirte, von dem getreuen Hirten wird gesagt: Küsset den Sohn. Du bist der Fürst der Israeliten, der Herr über das Irdische, der Herr über die dienstbaren Engel [Metatron? – I. L.], der Sohn des Höchsten, der Sohn des heiligen, hochgelobten Gottes und die Schehina“ (Anton 1753a, 53f.). Obwohl der Kuss in Ps. 2.12 als besänftigend (aus Furcht heraus erfolgend) gedacht wird, wird der Sohn nicht nur als Metatron, sondern auch als Schechina vorgestellt. Jesus als Schechina ist ein Topos der christlicher Kabbala. Wie ist nun dieser exegetische Schritt zu erklären? Als Karl Anton als „Lector linguae rabbinicae“<sup>32</sup> an der herzoglichen Julius Carls Universität Helmstedt 1750 angestellt wurde, hat er gleich angekündigt, die Exegesis von dem Hohelied in sein Vorlesungsprogramm aufzunehmen, was eine Unruhe unter den Professoren der Fakultät stiftete, die dem Herzog zu erbeten suchten, dass Anton „die Auslegung der Schrift“ verboten wird, da diese dem Christentum kaum gemäß sein könne (Doktor 2002, 146). Obwohl Anton zwei Jahre daselbst Theologie studiert hat, wurde das ihm nicht ernsthaft angerechnet.<sup>33</sup> Das Thema scheint dem jüdischen Konvertit sehr nahe gelegen zu sein, weil er sich diesem ab und zu unter verschiedenen Anlässen zuwandte. In seiner „Sammlung einiger rabbinischen Oden nebst einer freyen Übersetzung“ kommt der Kuss nocheinmal an bedeutender Stelle vor. Als er eine „rabbinische Ode“ zum Tode des Herrn Consistorialraths Büttemeisters<sup>34</sup> verfasst, der sein katechetischer „Meister“ war, nennt er diesen bald Vater (Anton 1753b, 40), bald Freund. Er erinnert, wie er ihn, „auf das zärtlichste umarmte, und mein Herz vor Dir ausschüttete“ (Anton 1753b, 41). Die Todesnachricht wirkt gewaltig: „So hörte ich die Donner-Stimme in der Luft erschallen, welche mich mit einem schrecklichen Feuer anzündet. Sie

<sup>31</sup> „Sie aber lehnten sich gegen ihn auf und betrübten seinen heiligen Geist“.

<sup>32</sup> Erst 1755 wurde er vom Herzog zum „Professor Philosophie publico ordinario“ ernannt (Doktor 2002, 153).

<sup>33</sup> Als Theologieprofessor, bei dem Anton studiert hat, gibt Bertling Professor Meyer am Carolino in Braunschweig an (Anton 1751, Vorrede). Kaum hat er mehr als Grundwahrheiten des Christentums bei ihm gelernt.

<sup>34</sup> Es ist am wahrscheinlichsten Heiso Büttemeister gemeint. Antons Schreibweise (Büttemeister) wird hier beibehalten.

spricht: dieses ist der letzte Kuss, Dein Freund scheidet“. Die Deutung des Todes als des empfangenen gewaltigen Kusses ist dem rabbinischen Denken geläufig. Für den Sterbenden selbst ist das allerdings der leichteste Tod von allen 903 Todesarten. Aaron, Moses, Miriam und drei Patriarchen starben „durch den Mund Gottes“ (Num. 33: 38; Dtn. 34:5; BB 17a). Gleichzeitig deutet dieser Kuss den geistigen Aufstieg und das Sich-Loslösen von dem Körper, ein Topos, das bereits in Anfängen der christlichen Kabbala bezeugt ist (Pico della Mirandola).<sup>35</sup> Zohar zu Exodus (Mischpatim) I. Fol. 124b drückt es aus: „Behold, I send an angel before Thee. ... kissing expresses the cleaving of spirit to spirit; therefore the mouth is the medium of kissing, for it is the organ of the spirit (breath). Hence he who dies by the kiss of God is so united with another spirit, with a Spirit which never separates from him. Therefore the community of Israel prays: „Let Him kiss me with the kisses of His mouth“, that His Spirit may be united with mine and never separate from it“.<sup>36</sup> Beim letzten Treffen mit Büttemeister sei es so gewesen, dass „Ein jedes Wort der Ermahnung, des Trostes, ein jeder Kuss, mit dem mich der Liebling Gottes lehrete, war zwar entzückend, aber zugleich wie Donnerschläge, weil vielleicht dieses der letzte Kuss war, wie es dann auch leider eingetroffen ist“ (ebd., 42f.). Bald versetzt Anton sich in den Schmerz der Gemahlin des Büttemeisters hinein: „O ihr Berge, bedeckt mich und ihr Hügel fallet über mich! Mein zärtlicher Freund ist todt, und wer will leben?“ (Anton 1753b, 44). Er greift den Topos des „verstorbenen Meisters“ als „himmlischen Lehrers“ aus Zohar, I.fol. 4a–b auf. Büttemeisters „mit Flammen der Seraphim bekleidete Seele“ wird als Theose des Meisters vorgestellt. Dabei sind Anton die „Purpurfluthen Deiner [Büttemeisters – I. L.] Adern“ (Anton 1753b, 35) ein wichtiges Indiz. Die Purpurfarbe ist bedeutsam nicht nur, aber insbesondere im Herrnhutertum, wo sie als Konnotat des Bluts des Erlösers auftritt. Die Purpurfarbe, je nachdem, ob sie mit blauen oder mit rotem Unterton sind, symbolisiert in Zohar verschiedenes und ist ebenfalls hoch symbolisch. Mit Rot-Purpur (*argaman*) wird das Geschenk von Torah als des geschriebenen Gesetzes (ebenfalls als „Kuss“ Gottes – als Geistesmitteilung – vorgestellt) (Kosman 1998), die aus der rechten und der linken Seite besteht, die in Zohar die Strenge und die Gnade (Gold und Silber) bedeuten. Die purpurblaue Farbe (*techeleth*) entsprach dagegen dem Pessach, das den wahren Gegenstand des Glaubens anzeigte und erst in Kraft trat, als die Opferung des Erstgeborenen vollbracht wurde (Zohar 135a), eine höchst wichtige Andeutung für Antons Beweisziel.<sup>37</sup> Im Hohelied 3:10 steht, dass die silbernen und goldenen Säulen des von Salomo erbauten Palastes (*apiryon*) einen purpurhaften (*argaman*)

<sup>35</sup> Siehe den 13. Kapitel in Wirszubski 1989.

<sup>36</sup> Der Heilige laut Zohar I. Fol. 5a empfänge jedes neue Auslegungswort der Torah vonseiten der Gelehrten und küsse es.

<sup>37</sup> Zinzendorf ebenfalls sprach in seinen Predigten von „deinem geschlachteten Lamme, deinem Erlöser“ (Zinzendorf 1963, IV, 87).

Säulenfuss besaßen.<sup>38</sup> „O wer will nicht einem wütenden Feuer<sup>39</sup> entrinnen, und einen bepflanzten kühlen Schatten küssen?... O wer will nicht gern hier der Welt einen Scheidebrief geben, und wiederum von jenem Blutsfreunde, der sich dort im Würzgarten<sup>40</sup> weidet, den Traurigen annehmen“ (Anton 1753b, 53). Drei Topoi sind auf einmal verbunden, das Blutzeugnis, bzw. Blut als Kommunikationsmittel,<sup>41</sup> Angel(leben)<sup>42</sup> und himmlischer Lehrer, der durch Kuss gestorben ist (der „toddende Engel“ (Anton 1753b, 116)). Alle drei sind erotisch konnotiert. Die Seele wird „treue Braut“ ernannt, die aufgefordert wird, „nach jenem mit Flammen der Seraphim umhüllten Tempel“ zu eilen (Anton 1753b, 54), „zu Rasiels Füßen“ zu fliehen und das Lamm zu preisen (Anton 1753b, 55). Gerade Raziël und Uriel unter Engeln werden von Anton öfters erwähnt. Diese haben eine spezielle Bedeutung in der jüdischen Mystik, beide sind teilweise identisch (Scholem 2007, 129) und aufs engste mit den „Geheimnissen Gottes“ und deren Offenbarung den Auserwählten verbunden. Auf diese verweist auch der „Thron des Lammes<sup>43</sup>“ (Anton 1753b, 129).

<sup>38</sup> „Luise, die holde Tochter (...) die verklärte Königin, ... welche der Purpur-Thron auf silbernen Säulen gegründet, träget“ (139f) Zohar II. Fol. 127a „Apiryon symbolizes the Palace below which is formed in the likeness of the palace above. This the Holy One, blessed be He, calls The „Garden of Eden“, for He created it in order to satisfy His own ardent desire for joyous and continual communion with the souls of the righteous who have their abode there – these being those souls which have no bodies in this world, These all ascend and are crowned in that place of perfect delight, and have each their appointed places from whence they can perceive the „loveliness of the Lord“, and partake of all the delicious streams of pure balsam (aparsamon). This *aparsamon* symbolizes the hidden Supernal Palace, whereas apiryon is the Palace below, which has no „stay“, until it obtains it from the upper Palace. Now the streams of this *aparsamon* issue forth from the celestial sphere and the souls which have no earthly bodies ascend to imbibe from the light which emerges from them, and to reveal therein. As for the souls which are clothed in bodily raiment and garmented with flesh, they ascend likewise and imbibe nourishment, but from the light of the sphere apiryon, for that is the region which appertains to them: which having done, they descend again. They both give and take. They emit sweet savours from the good works which they have wrought in this world, and they imbibe the aroma which was left in the Garden“.

<sup>39</sup> Vgl. I. Fol. 50b–51a. Vgl. „Ein brennender Flammenstrom von den vier feuerhaften Tierwesen, welche den Thron des Gerichtes umgeben. Sie sind die richtenden Säulen des richtenden Thrones, und jener Strom wird „Flammenstrom“ genannt (..) Die Seelen der Frommen tauchen und läutern sich darin, während die Seelen der Bösen darin gestraft werden“. Müller 1992, 176.

<sup>40</sup> Vgl. Hohelied 3: 12–14: „Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, / ein verschlossener Garten, / ein versiegelter Quell. Ein Lustgarten sproßt aus dir, / Granatbäume mit köstlichen Früchten, / Hennadolden, Nardenblüten, Narde, Krokus, Gewürzrohr und Zimt, / alle Weihrauchbäume, Myrrhe und Aloe, / allerbesten Balsam“.

<sup>41</sup> „Das Blut ist der Canal, durch den Er seine Lüfte, seine Wasser, seine Thau=Tropfen auf unsere Herzen am allerliebsten communicirt, das Blut der Wunden ist sein Vehiculum, damit sich niemand beschweren darf, ich kan so weit nicht denken, ich kan so hoch nicht speculiren, ich weiß mir keine solche Conversation mit dem heiligen Geiste anzuzetteln, ich weiß es nicht auszuführen, ich bin kein Geist“ (Zinzendorf 1963, IV, 87).

<sup>42</sup> *Bios angelikos* mit Blick auf Mt. 18:10.

<sup>43</sup> Vgl. Zinzendorf in seiner Predigt in Marienborn 1847: „Der Heiland seiner eigenen person Gottes=dienst thut: denn das Lämmgen vor dem thron, das ist Er, und der auf dem thron sitzt, ist Er auch“ (Zinzendorf 1963, IV, 89).

Uriel befindet sich in der Nähe des Thrones Gottes (Midrasch Rabba zu Num 2:10) und seine Erscheinung in den Altarflamme verursacht in allen, die das sehen, die Reue (Gutmann 2007, 421f.). Die angesprochene Verbindung samt der Bündelung in einem der Strenge und der Milde bzw. Gnade (Uriel steht für die letzte) findet ihren Ausdruck in folgenden Versen des Buches: „Schlage zu, o Emanuel! Schlage zu, o Sohn der Liebe! Ich halte dir stille. Denn Deine Ruthe ist der Scepter eines huldreichen Vaters, und deine Schläge sind sanfte Züge einer zarten Mutter. ...O Blutbräutigam schlage zu; ich halte dir stille, o Abba!“ (Anton 1753b, 57f.). Obwohl hier etwa der Gedanke mitschwingt, dass Jesus (Emanuel) Züge der Mutter aufweist und dem femininen Jesus sich nähert,<sup>44</sup> Emanuel erweist sich letztlich der „holde(n) Bräutigam, den du suchest“ (Anton 1753b, 82). Büttemeister wird dafür angerufen: „dort müsse mich Dein Gebet wie Feuerpfeile treffen, wenn ich mich von dem holden Blut-Bräutigam scheid, zu welchem mich Deine Priesterhand auf ewig getrauet hat. O Emanuel! O Heiland der Welt! O Sohn der Liebe! Wer will von dir, o ewiger Vater, weichen?“ (Anton 1753b, 92) Dass die Verehrung der Wunden des Heilands im Herrnhutertum („lebendige Purpurflüthen“ (Anton 1753b, 118)), auch mit therapeutischen Untertönen, dahinter stehen mag, deuten etwa folgende Worte an: „O holder Bräutigam, öffne deine Balsamquellen“ (Anton 1753b, 109). Endlich sucht Anton, dass Hohelied 4:8 einzubeziehen und sogleich mit dem Spruch von den „Wohnungen im Hause Gottes“ (Joh. 14. 1–7)<sup>45</sup> zu verbinden: „Rufet der liebe Führer ... und der erfreuliche Schall dringet durch alle Himmel zu den untern Gerechten, er spricht mit erbarmender Liebe: Komm meine Braut von Libanon, gehe herein, tritt her von der Höhe Amana, von der Höhe Senir und Hermon, von den Wohnungen der Löwen, und von den Bergen der Leoparden, denn ich habe dir in meines göttlichen Vaters Hause liebe Wohnungen bereitet“ (Anton 1753b, 126f.). „Der gerechte König (Friedrich gemeint – I. L.) bewundert (..), wie ein umhüllter Cherub (..) die Dämmerung durch wachet, und sobald der leuchtende Herold den Morgen besingt, spielt er den Triumph, er überschwemmet den von Metatron bekrönten Geist mit Strahlen Strömen (..) Der Monarch wird entzückt, und ein feuriger Luft-Himmel, der das herrliche Thron der Seraphim trägt, überschattet den König, den Zebaoth umarmet“ (Anton 1753b, 141).

„Von diesem göttlichen Sohn, der der treue Hirte und der wahre Meßias, und die Schechina ist, heist es 2 Sam. 7.14.<sup>46</sup> Ich will sein Vater seyn, und er, nemlich der Meßias soll mein Sohn seyn. Ps. 89, 27.<sup>47</sup> Er wird mich also nennen, du bist mein Vater, und ich will ihn zum ersten Sohn machen. Die *Schechina* aber wird der erstgeborene Sohn Gottes genannt, welchen Nahmen der Meßias führet, woraus zugleich erhellet, daß Meßias derjenige sey, dessen Herrlichkeit sich auf der Bundeslade offenbarete,<sup>48</sup> und dieserwegen setzen die Chaldäischen Dolmetscher

<sup>44</sup> Vgl. mit Johan Kemper (Wolfson 2001, 175, n. 94). Siehe auch Bynum 1977.

<sup>45</sup> Insbesondere 14: 2 „Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen“.

<sup>46</sup> „Ich will für ihn Vater sein und er wird für mich Sohn sein. Wenn er sich verfehlt, werde ich ihn nach Menschenart mit Ruten und mit Schlägen züchtigen“.

<sup>47</sup> 27–28: „Er wird zu mir rufen: Mein Vater bist du, mein Gott, Fels meines Heiles. Ich mache ihn zum erstgeborenen Sohn, zum Höchsten unter den Herrschern der Erde“.

<sup>48</sup> Vgl. auch ähnliches bei Kemper in Wolfson 2001, 176, n. 99.

oft, anstatt der Herrlichkeit Gottes, Schechina“ (Anton 1753a, 54). Warum denn Meßias fähig ist, „alle Sünde aller Menschen“ (Anton 1753a, 55) genugzutun, begründet Anton mithilfe der „Lehre der Kabbalisten“, die „eine obere und eine untere Schechina in einer Person lehre. Durch die obere verstehen sie die zweyte Person der Gottheit“ (ebd.), aber „ehe sich dieselbe mit der menschlichen Natur vereinigt hat, und durch die untere eben diese Person, nachdem sie die menschliche an sich genommen hat“ (Anton 1753a, 55f.). Die Anthropomorphose ist dadurch angekündigt. Zohar I. Fol. 66b sagt: „Wenn ein Frommer in der Welt ist, weicht die Schechina nicht von ihm, weil ihr Begehren auf ihn gerichtet ist. Denn es ist das Begehren des Oberen nach dem Frommen wie das Liebesbegehren des Mannes nach dem Weibe, wenn er um sie wirbt“. Das aber, warum die Genugtuung eine Person vollbringen kann, die Gott und Mensch zugleich ist, will Anton als Konvergenz der Theose und Anthropomorphose sehen: „eine göttliche Person (..) eine menschliche Natur an sich genommen, welche durch Mittheilung der göttlichen Eigenschaften zur Versöhnung vollkommen gemacht wurde“ (ebd.). Der Hinabstieg ist um des Aufstiegs des Menschen willen erfolgt. Um den Topos aufzugreifen, dass Jesus Wahrheit ist (Joh. 14:6), bezieht Anton das Kommentar in Zohar zu Ps. 91.1<sup>49</sup> ein: „Seine Wahrheit ist Schirm und Schild. Durch den Schirm wird die obere, und durch den Schild die untere Schechina verstanden, seine Wahrheit ist aber die mitlere Seule. Durch die mitlere Seule wird hier der Meßias verstanden“ und das bedeute nichts anderes, als daß „die mitlere Seule, nemlich der Meßias, die obere, und zugleich die untere Schechina ist“ (Anton 1753a, 56). Dahinter scheinen folgende Andeutungen auf die Stellen aus Zohar zu stehen. In I. Fol. 50b–51a steht: „Der Himmel – das ist die obere, die Erde – die untere Schechina, in der Verbindung des Männlichen und Weiblichen zur Einheit kommend“. III. Fol. 227a „Die mittlere Säule, das ist Metatron, welcher das Himmlische vollkommen macht, nach Art der Tiphereth. Sein Name ist wie der Name des Herrn, nach dessen Bild und Ähnlichkeit er geschaffen wurde, denn er ist der Inbegriff aller Stufen von oben nach unten und von unten nach oben, es ist der Vereinigende in der Mitte“ (Tholuck 1824, 12). I.Fol. 22a bezieht die mittlere Säule ein: „We must picture a king who wanted several buildings to be erected, and who had an architect in his service who did nothing save with his content. The King is the supernal Wisdom above, the Central Column being the king below: Elohim is the architect above, being as such the supernal Mother, and Elohim is also the architect below, being as such the Divine Presence (Schekinah) of the lower world“. I.Fol. 25b stellt den erst erschaffenen Menschen als mittlere Säule dar. Letzlich ist der Fromme laut I. Fol. 244b–245b das Fundament des Oberen und das Fundament des Unteren (mit dem Verweis auf Spr.10: 25 Der Fromme ist das Fundament der Welt).

Den Inkarnationsgedanken findet Anton in Zohar bestätigt, der sage: „die Schechina ist angezogen mit dem Kleide eines elenden Menschen, d.i., die göttliche

---

<sup>49</sup> Wer unter dem Schirm des Höchsten (*Elyon*) sitzt und unter dem Schatten des Allmächtigen (*Shaddai*) bleibt.

Natur des Meßias hat die menschliche angenommen“ (Anton 1753a, 56f.).<sup>50</sup> Anton zieht noch zwei Stellen aus dem Zohar heran: „Derjenige, welcher von Boas herkommt (das ist die menschliche Natur des Meßias) ist der heilige hochgelobte Gott. Eben so sagt der Targum Jerem. 30.9.<sup>51</sup> Der Sohn Davids (der Meßias nach seiner menschlichen Natur) ist der Jehova, der Herr. Und diese Vereinigung wird oft durch den Nahmen Metatron angedeutet“ (Anton 1753a, 57).<sup>52</sup> „Die verschlossene Thür des Gesezzes ist mit einem göttlichen Schlüssel aufgethan worden“ (Anton 1753a, 244) ist die Konsequenz, die sich sowohl paulinisch<sup>53</sup> als auch sabbatianisch<sup>54</sup> deuten lässt und sich auf reichliche Symbolik aus dem Zohar stützen kann. Die Verbindung aller drei erwähnten Topoi lässt auf das *imago dei* Verhalten schließen und Antons frühe schwere Krankheit in Konstantinopel als vermutliches Motiv zur Konversion (Bertling in Anton 1751, Vorrede; Doktor 2008, 274) in Erwägung ziehen: „das Testament der ewigen Liebe und des holden Blut-Bräutigams mit ihrem theuer vergossenen Blute und doch mit einem in Jesu entzückten Geiste, ja, sie versiegelten heldenmüthig mit dem schmerzlichen Tode und doch mit triumphierenden Seelen dieses Buch des Lebens. O Abba, lass mich des Todes dieser Gerechten sterben.“<sup>55</sup> (Anton 1753a, 248) Warum und wo ging die Rezeption von Zinzendorf in Antons Verständnis ein? Die Begegnung konnte sowohl während seines Aufenthaltes in der Nähe von Fürth als auch in der Nähe von Helmstedt stattfinden. Jan Doktor vermutet, dass Anton erst im Herbst 1747 in Wolfenbüttel ankam (Doktor 2002, 145). Im Jahr 1747 predigte im 9 km von Wolfenbüttel gelegener Schlosskirche Marienborn der

<sup>50</sup> Vgl. Zinzendorf vom Gott, den Schöpfer, Jehova Elohim, causa causarum „er sich in ihr armes Fleisch und Blut eingekleidet“ (Zinzendorf 1963, IV, 59).

<sup>51</sup> „And they shall worship before the Lord their God, and shall obey the Anointed, the Son of David, their King, whom I will raise up for them“. Zohar I. Fol. 72a kommentiert diese Stelle.

<sup>52</sup> Darin zeigt sich jedoch ein starker Unterschied zu dem christlichen Verständnis. Die christologischen Titel des Jesu sind „der Prophet, der leidende Gottesknecht und der Hohepriester, (...) der Messias und der Menschensohn, (...) der Herr und Heiland, (...) der Mittler und der Davidsohn, der König und der Richter, (...) das Lamm und der Heilige Gottes, (...) Führer zu Leben und Heil, (...) der Logos, der Sohn Gottes, (...) Gott (Barbel 1957, 71). Siehe auch Barbel 1941, Gieschen 1998, Knight 2012. Was den Angelos betrifft, gibt „das NT (...) diesen Titel Jesu nicht“ (ebd.). Dieser Titel trete aber vor dem Niceanum auf. Man begegne ihm am häufigsten „in der altchristlichen Deutung der alttestamentlichen Gotteserscheinungen“ (ebd.), wobei man „von einer feststehenden Überlieferung“ (ebd.) spricht. Dabei werden vor allem Methodios von Olympe, Laktanz, Origenes, Epiphanius, Augustin und Justinus genannt (ebd., 72–83). Dazu siehe Schoeps 2007, auch Schoeps 1951.

<sup>53</sup> Das Motiv wurde bereits in für das Baltikum relevanten theologischen Dissertationen erörtert (Heinrich Innichenhöffer), darüber soll an anderer Stelle mehr gesagt werden.

<sup>54</sup> Siehe Huss 2001; Liebes 1995.

<sup>55</sup> Nur die Gerechten werden ins Buch des Lebens bedingungslos eingetragen, die Frevler daraus vertilgt. Versiegelung bedeutet die Endgültigkeit des Eintragens. Die Mehrheit wartet auf das Gericht. Paul 2007, 69.



Graf von Zinzendorf. Die *topoi* wie Blutsfreund, Blut-Bräutigam,<sup>56</sup> Kuss<sup>57</sup> gehörten zu seiner festen Lexik. Allerdings wurde der Begriff selbst (*hatam damim*) der jüdischen Tradition der Beschneidung entnommen, die als Bund der Beschneidung (*berit milah*) bekannt ist.<sup>58</sup> Jesus als Bräutigam des Menschen (als Braut) ist gleichzeitig *mohel*, der Beschneider.<sup>59</sup> Dass der Einfluss keinesfalls einseitig war, erläutere ich an einer anderen Stelle. Anton ist allerdings 1756 zum Judentum zurückgekehrt.

Kann man Spuren des Einflusses dieser Ideen in Lettland nachweisen und einen, es sei denn vorschnellen Sprung in das 20. und 21. Jahrhundert wagen? Die Engel wurden intensiv von Henry Corbin (1903–1978) erforscht, der sich allerdings das islamische Material zu eigen machte. Roberts Avens (1923–2006) war einer der ersten, der Henry Corbins Bemühungen zu würdigen begann.<sup>60</sup> Der Exillette dichtete selbst öfters von der Zuwendung zur Erde vonseiten der Himmelsgeister. „Schon gut, schon gut/ Es wird mir reichen, – / Vielleicht mit dem Atem/Hauch des Heiligen Geistes, – / mit Kleeduft vermischt.“ (Avens 2007, 238) „Gott selbst flog ‘runter / Und streifte auf der Erde / als der lettische Gott *dim* / die lettischen Höfe herum als einer von unseren“ (Avens 2007, 198).<sup>61</sup> Zwei grundsätzliche Arten der Transformation sind die Theose und die Anthropomorphose und beide kommen hier bei Roberts Avens vor. Kein Gefühl der Tragik des Todes ist da, als sein Freund und Dichter Māris Čaklais (1940–2003) stirbt: „Ist nichts passiert / Du wurdest nur verwandelt in (einen) anderen Stoff / Und ‘rumfliegst wie ätherisches Fleisch / Zwischen Erde und Himmel“ (Avens 2007, 143).<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Vgl. Zinzendorf 1963, IV, 41.

<sup>57</sup> „Das ist davon die Religion, davon der Heiland Hoherpriester ist: Er küßt, er heiligt, er wehet an“ (Zinzendorf 1963, IV, 109) Ein Lied aus dem Herrnhutergesangbuch zeugt: „Ihr Seelen (..) seydt mit dem Namen Jesu begrüßt, gesegnet und geküßt“ Es wurde am Anfang der Predigt von Zinzendorf am 1.1.1747 gesungen (Zinzendorf 1963, IV, 1).

<sup>58</sup> Zipporah sagte zu Moses, als er vergessen hatte, seinen Sohn zu beschneiden: „Du bist mir ganz gewiss ein Blut-Bräutigam“ (Ex. 4: 25) und dadurch – mittels des Blutes von dem Sohn – rettete ihren Mann und gewann ihn somit zum zweiten Mal zu ihrem Mann, nun als Blut-Bräutigam.

<sup>59</sup> „In dem moment, da wir gnade kriegen, da uns der Heiland den friedens-kuss gibt, so reisset er uns die vorhaut des heryens gleichsam mit seinen richterlichen Zähnen entzwey, der richter alles fleisches“ (aus *Die an den Synoden der Brüder in Zeyst vom 11. May bis den 21. Junii 1746 gehaltene Reden*, zitiert nach Pfister 1910, 68).

<sup>60</sup> <http://henrycorbinproject.blogspot.de/2009/10/roberts-avens-on-henry-corbin.html> Zugriff am 11.01.2016.

<sup>61</sup> „Gan jau, gan jau/ Kaut kā būs jāiztiēk, – / Varbūt no Svētā gara elpas, – / Sajauktas ar dābolu smārdu.“ „Pats Dievs taču nolaidās / Virs Zemes / Un kā latviešu dieviņš / Staigāja pa lauku sētām kā savējais“.

<sup>62</sup> „Nekas jau nav noticis / Tu tikai pārtapi citā vielā / Un lidinies kā ēteriska miesa / Starp zemi un debesīm“. Ich bedanke mich herzlich bei Frau Anna Kubulina, die mir die genauen Seitenzahlen dieser Verse vermittelt hat.

## LITERATUR

1. Abrams, D. (1994) The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead. *The Harvard Theological Review*, 87 (3), p. 291–321.
2. Anton, C. (1751) *Kurzer Entwurf der Erklärung jüdischer Gebräuche sowol geistlicher als Weltlicher zum Gebrauch Akademischer Vorlesungen entworfen*. Nebst einer Vorrede Herrn Ernst August Bertlings: Johann Drimborn. Helmstedt.
3. Anton, C. (1753a) *Wahre Gründe, welche einen Juden zu wahrer Bekehrung oder zum Heilande der Welt Jesu Christo führen können*. Helmstedt.
4. Anton, C. (1753b) *Sammlung einiger rabbinischen Oden nebst einer freyen Übersetzung*. Braunschweig.
5. Avens, R. (2007) *Apaiš cilvēks – Dieva kopija*. Rīga: Valters un Rapa.
6. Barbel, J. P. (1941) *Christos Angelos*. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus. Bonn: Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung.
7. Barbel, J. P. (1957) *Christos Angelos*. Die frühristliche und patristische Engelchristologie im Lichte der neueren Forschung. In: Bogler, Th. (Hg.) *Die Engel in der Welt von heute: gesammelte Aufsätze*. Maria Laach: Verlag Ars liturgica. S. 71–90.
8. Blastenbrei, P. (2004) *Johann Christoph Wagenseil und seine Stellung zum Judentum*. Erlangen: Fischer.
9. Blumenkranz, B. (2007) Avignon. *Encyclopaedia Judaica*. 2<sup>nd</sup> Edition. Vol. 2. P. 734.
10. Burnett, S. G. (1996) *From Christian Hebraism to Jewish Studies. Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the seventeenth century*. Leiden, New York, Köln: Brill.
11. Bynum, C. W. (1977) Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing. *The Harvard Theological Review*. 70 (3/4). P. 257–284.
12. Carlebach, E. (2001) *Divided souls. Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*. New Haven, London: Yale University Press.
13. Coudert, A. P. (1996) Christliche Hebraisten des 17. Jahrhunderts: Philosemiten oder Antisemiten? Zu Johann Jacob Schudt, Johann Christoph Wagenseil und Franciscus Mercurius van Helmont. *Morgen-Blanz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft*. 6. S. 99–132.
14. David, A. (2007) Bertinoro, Obadiah ben Abraham Yare. *Encyclopaedia Judaica*. 2<sup>nd</sup> Edition. Vol. 3. P. 491f.
15. Doktor, J. (2002) Karl Anton: Die kurze, aber stürmische akademische Karriere eines Schülers des Jonathan Eybeschütz. In: Voigts, M. (Hg.) *Von Enoch bis Kafka. Festschrift für Karl Grözinger zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrasowitz.
16. Doktor, J. (2008) Profesor paszkwilant: Mosze Gerson ha-Lewi z Mitawy (Karl Anton) wierny uczen Jonatana Ajbeszica. *Kwartalnik Historii Żydów*, issue: 3. P. 273–300.
17. Fürst, J. (1869) *Geschichte des Karäerthums von 1575 bis 1865. Eine kurze Darstellung*. Leipzig: Oskar Leiner.
18. Gieschen, Ch. A. (1998) *Angelomorphic Christology. Antecedents and early evidence*. Leiden: Brill.
19. Graetz, H. (1998) *Geschichte der Juden von der dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginne der Mendelssohnschen Zeit (1750)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchdruckerei.
20. Gutmann, J. (2007) Uriel. *Encyclopaedia Judaica*. 2<sup>nd</sup> Edition. Vol. 20. P. 421f.
21. Hunzinger, W. (1905) *Luthers Neuplatonismus in der Psalmen Vorlesung von 1513–1516*. Naumberg.

22. Huss, B. (1999) The Anthological Interpretation: The Emergence of Anthologies of Zohar Commentaries in the Seventeenth Century. *Prooftexts*, 19 (1). P. 1–19.
23. Huss, B. (2001) Ha-Schabttaut wToledot hitqablut ha-Zohar. *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 16. P. 53–71.
24. Huss, B. (2006) Text und Kontext von Sulzbacher Zohar. *Morgen-glantz*, 16. S. 135–159.
25. Kalkar, Chr. K. (1868) Missionen iblandt Jöderne. Copenhavn. (Deutsche Übersetzung unter dem Titel „Israel und die Kirche“ von Al. Michelsen, 1869). Auch: *Israel og Kerken*, 1881.
26. Kaplan, Y. (2000) *An Alternative Path to Modernity: the Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden: Brill.
27. Knight, J. (2012) The Origin and the Significance of the angelomorphic Christology in the Ascension of Isaiah. *The Journal of Theological Studies*. 63 (1). P. 66–105.
28. Knuutila, S. (2007) Trinitarian Fallacies, Identity and Predication. In: Karkkainen P. (Ed) *Trinitarian Theology in Medieval West*. Luther-Agricola-Society. P. 69–87.
29. Kosman, A. (1998) Breath, Kiss and Speech as the Source of the animation of life: ancient foundations of rabbinic homilies on the giving of the Torah as the Kiss of God. In: Baumgarten, A. I., Assmann, J., Stroumsa, G. G. (Eds) *Self, Soul and Body in religious experience*. Leiden, Boston, Köln: Brill. P. 96–124.
30. Leitāne, I. (2014) Ebreju teksts un ebreju literatūra Latvijā pirms 1800. gada: I. In: Literatūra un reliģija. Sast., zin. red. I. Kalniņa. Rīga: LU apgāds. 105.–125. lpp.
31. Liebes, Y. (1995) *Sod ha-emunah ha-schabbatit. Kobec meamarim*. Jerusalem: Mossad Bialik.
32. Mackschan, B. Chr. (1690) Schriftmässiger Jesus=Palmbaum oder klarer Beweissthum wider die Juden: Dass Jesus von Nazareth der wahre Messias: nebst einem Brief von ihren Sünden und erfolgenden Straffen/ So der Durch göttliche Gnade Christo zugeführte Beatus Christianus Mackschan gepflanzt. Riga: Königliche Buchdruckerei Wilchen.
33. Mann, J. (1972) *Texts and Studies in Jewish History and Literature*. Vol. II. Karaitica. New York: Ktav Publishing House.
34. Müller, E. (Hg.) (1982) Der Sochar. *Das heilige Buch der Kabbala*. Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs Verlag.
35. Mulsow, M. (2009) Bisterfelds *Cabala*. Zur Bedeutung des Antisozianismus für die Spätrenaissancephilosophie. In: Mulsow, M. (Hg.) *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570–1650*. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik. Tübingen: Niemeyer. S. 13–41.
36. Paul, Sh. M. (2007) Book of Life. *Encyclopaedia Judaica*. 2<sup>nd</sup> Edition. Vol. 4. P. 69.
37. Pfister, O. (1910) Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. *Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus*. Leipzig, Wien: Franz Deuticke.
38. Recke, J. F. von: Napiersky, K. (1859–1961) *Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexikon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland: Nachträge und Fortsetzungen*. Mitau, 1859–61. 5 Bde.
39. Roi, J. F. A. de la (1884) *Die evangelische Christenheit und die Juden unter die Gesichtspunkte der Mission betrachtet*. Karlsruhe und Leipzig: H. Reuther's Buchhandlung.
40. Schoeps, H.-J. (1951) *Vom himmlischen Fleisch Christi*. Tübingen: Mohr.
41. Schoeps, H.-J. (2007) Theologie und Geschichte des Judenchristentums. In: Schoeps H.-J. *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms.
42. Scholem, G. (2007) Metatron. *Encyclopaedia Judaica*. 2<sup>nd</sup> Edition. Vol. 14. P. 132ff
43. Scholem, G. (2007) Raziel. *Encyclopaedia Judaica*. 2<sup>nd</sup> Edition. Vol. 17. P. 128f.

44. Schuchard, M. K. (2011) From Poland to London: Sabbatean Influences on the Mystical Underworld of Zinzendorf, Swedenborg and Blake. In: Dynner, Glenn (Ed.): *Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe*. Wayne State Univ.
45. Secret, F. (1958) *Le Zohar chez les kabbalistes chretiens de la Renaissance*. Paris: Mouton.
46. Sparr, W. (2001) Altdorf: Universität und Philosophielehrer. In: Holzhey, H.; Schmidt-Biggemann, W. (Hg.) *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Das Heilige Römische Reich deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa*. Basel: Schwabe. S. 565–571.
47. Tenzel, W. E. (1691) *Monatliche Unterredungen einiger guten Freunde Von allerhand Büchern und anderen annehmlichen Geschichten. Allen Liebhabern Der Kuriositäten Zur Ergetzlichkeit und Nachsinnen heraus gegeben*. Johann Friedrich Gleditsch Verlag.
48. Tetsch, C. L. (1767) *Curländischer Kirchen=Geschichte, von dem Zustande dieser Provinzial-Kirche, bis zum Ableben Gothards, ersten Herzogs Curland, nebst der gegenwärtigen äusserlichen kirchlichen Verfassung dieses Herzogthums*. Erster Theil. Riga und Leipzig: Hartknoch.
49. Tholuck, A. (1824) *Wichtige Stellen des rabbinischen Buches Zohar im Text und mit Übersetzung nebst einigen Anmerkungen*. Berlin: Ferdinand Dümmler.
50. Wirszubski, Ch. (1989) *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
51. Wolfson, E. R. (1995) *Circle in the square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. State University of New York Press.
52. Wolfson, E. R. (2001) Messianism in the Christian Kabbalah of Johan Kemper. In: Goldish, M. D., Popkin, R. H. (Sast.). *Jewish messianism in the Early Modern World*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers. P. 139–187.
53. Zinzendorf, N. L. von (1963) *Hauptschriften. Gemeinreden in 6 Bänden*. Bd. 4. Nachdruck der Ausgabe von 1748 und 1749.

## Summary

*Jewish literature is a complex totality that comprises heterogeneous parts. This body of texts containing very different units was dealt with in the first article. In the second article the focus lies on two different text bodies, composed by Jewish converts in Lutheran Christianity in late 17<sup>th</sup> and middle 18<sup>th</sup> century who were in one or another way connected with the Baltics. These were attempts to substantiate both the Messianism of Jesus and the Divine Trinity with traditional Jewish esoteric lore. The author depicts their ternary speculations, insofar as these speculations interpret Jesus as an angel, or more precisely, Metatron. It was the milieu of Christian Hebraists and Cabbalists of the 17<sup>th</sup> century (Basel, Amsterdam, Hamburg) in which Nehemiah Cohen Mackschan, with the Christian name of Beatus Christianus, formulated his ideas. The mediation between (post-)sabbatian views, imbued with esoteric doctrines, borrowed mainly from Zohar, and Christian dogmata of Trinity and Jesus as Messiah stood at the center of works by Moshe Gerson Levi (Karl Anton) of Kurland. The stipulating of ternary arguments in time of the crisis of Trinitarian paradigm in Protestantism could have positively influenced Christian discourse, which is obvious from the very fact that the works of Jewish converts were published in Christian printing houses.*

**Keywords:** *Jewish literature, Old Testament, Christian Kabbalah, Messianism, Trinity.*

## Kopsavilkums

*Ebreju literatūra Latvijā pirms 1800. gada ir kompleks s jēdziens un ietver heterogēnas sastāvdaļas. Šis tekstu kopums, kurā iekļautas ļoti atšķirīgas vienības, tika aplūkots autores*

*pirmajā rakstā. Otrs raksts veltīts divu ar Kurzemi un Līvzemi saistītu ebreju konvertītu luterānismā tekstiem, kas publicēti 17. gadsimta beigās un 18. gadsimta vidū. Abi autori mēģina pamatot Jēzus mesiānismu un Dieva trinitāti ar tradicionālo ebreju ezoterisko mācību palīdzību. Autore izseko ternārās spekulācijas, kas interpretē Jēzu kā eņģeli vai, precīzāk, eņģeļu princi Metatronu. No Francijas nākušais rabīns Nehemija Koens Makšans, kristīgajā vārdā Beatus Kristianus, recipēja savā pamatdarbā ietekmes no 17. gadsimta kristīgo hebraistu un kristīgo kabalistu vides (Bāzele, Amsterdama, Hamburga). Mošē Gersona Levi (Kārļa Antona) no Mītavas darbu pamatā bija pastarpinājuma mēģinājums starp (post-) sabatiāniskajiem uzskatiem, piesātinātiem ar ezoteriskām interpretācijām, kas aizgūtas no klasiskā kabalistiskā teksta "Zohār", un kristīgajām trinitātes un Jēzus mesiānisma dogmām. Ternāro argumentu izvērsums ar ezoterikas līdzekļiem (Jēzus kā persona, eņģelis, Dievišķā klātbūtne) protestantiskā trinitārisma krīzes laikmetā varēja pozitīvi ietekmēt kristīgo diskursu, ko arī apliecina, neskatoties uz šo darbu nepietiekamo recepciju, to publicēšanas fakts Rīgā un Helmštetē.*