ENTWICKLUNGSSTUFEN DER JÜDISCHEN RELIGION

*

Mit Beiträgen von

Leo Baeck · Juda Bergmann

Ismar Elbogen · Hugo Gressmann

Julius Guttman

Michael Guttman

1927

ALFRED TÖPELMANN / GIESSEN

⁺VORTRÄGE
DES INSTITUTUM JUDAICUM
an der Universität Berlin

Erster Jahrgang 1925—1926

ENTWICKLUNGSSTUFEN
DER JÜDISCHEN RELIGION

Mit Beiträgen von

LEO BAECK / JUDA BERGMANN

ISMAR ELBOGEN / HUGO GRESSMANN

JULIUS GUTTMANN / MICHAEL GUTTMANN

1 9 2 7

ALFRED TÖPELMANN / VERLAG / GIESSEN

5015

2nd 2017

ALLE RECHTE, INSBESONDERE
DAS DER ÜBERSETZUNG, VORBEHALTEN
COPYRIGHT 1927 BY ALFRED TÖPELMANN

52/172 x 2

C. G. RÖDER G. M. B. H., LEIPZIG

INHALT

	Seite
EINFÜHRUNG. Prof. DDr. Hugo Greßmann in Berlin	1—12
I. ESRA UND DAS NACHEXILISCHE JUDENTUM. Prof. Dr. Ismar Elbogen in Berlin	13—26
II. DAS JUDENTUM IN DER HELLENISTISCH- RÖMISCHEN ZEIT. Rabbiner Dr. Juda Bergmann in Berlin	27—42
III. ZUR ENTSTEHUNG DES TALMUDS. Prof. Dr. Michael Guttman in Breslau	43—60
IV. DIE RELIGIÖSEN MOTIVE IN DER PHILO- SOPHIE DES MAIMONIDES. Prof. Dr. Julius Guttman in Berlin	61—90
V. URSPRUNG UND ANFÄNGE DER JÜDISCHEN MYSTIK. Rabbiner Dr. Leo Baeck in Berlin ..	91—103

EINFÜHRUNG

von

Hugo Greßmann

Das von Professor D. Strack gegründete Institut hat die Aufgabe, das nachbiblische Judentum mit wissenschaftlichen Mitteln zu erforschen, d. h. seine geschichtliche Entwicklung und Bedeutung vom Ende der biblischen Zeit an bis in die Gegenwart herauszuarbeiten, und diese Wissenschaft in Vorlesungen, Übungen und Veröffentlichungen zu pflegen. Ich betone ausdrücklich das Negative: Missionarische Absichten liegen ihm vollkommen fern; die einzige Mission, die es treibt, ist die der Wissenschaft. Und für diese Wissenschaft vom nachbiblischen Judentum will es in der Tat werben, vor allem Jünger werben, die sich ihr mit Leib und Seele widmen. Wie alle Institute an unserer Berliner Universität, so hat auch dieses einen rein wissenschaftlichen Zweck, und in dieser Hinsicht füllt es eine Lücke aus, die sich schon lange in dem Großbetrieb unserer Universität bemerkbar macht; denn es geht natürlich nicht an, daß eine so bedeutsame, für die Vergangenheit wie für die Gegenwart wichtige Größe wie das Judentum für die universitas literarum, die alle Äußerungen des Lebens und alle Erscheinungen der toten Natur umspannen und erforschen will, fast so gut wie nicht vorhanden ist. Dasselbe Recht, mit dem die christliche Kirche ihre evangelischen und katholischen Fakultäten fordert, darf auch die jüdische „Kirche“ für sich in Anspruch nehmen, und ich freue mich, daß es mehrfach evangelische Theologen gewesen

sind, die diesen Anspruch als durchaus gerechtfertigt anerkannt haben, und daß auch ich meinerseits als evangelischer Theologe ihn aufs wärmste unterstützen darf.

Aber davon ganz abgesehen: Da das Christentum eine Tochterreligion des Judentums ist, und da trotz der Trennung eine enge Verwandtschaft beider Religionen und eine enge Verflechtung beider Kulturen besteht, so hat die christliche Theologie allen Anlaß, sich in das Wesen und in die Geschichte des Judentums zu vertiefen. Von diesem Standpunkte aus wird man es begrüßen, daß das Institutum Judaicum gerade der Theologischen Fakultät angegliedert worden ist; und soweit es in meinen allerdings sehr bescheidenen Kräften steht, werde ich mich bemühen, den hohen Aufgaben gerecht zu werden, die an seinen Leiter gestellt werden.

Als ein neuer Weg zu dem von mir erstrebten Ziele sollen diese Gastvorlesungen gelten, in denen das Judentum in seinen eigenen Vertretern zu Worte kommen wird. Verschiedene Gründe haben mich bewogen, diese Gast-Vorlesungen zu veranstalten:

Zunächst ist es mein Wunsch, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf das junge Institut zu lenken und ihre Teilnahme dafür zu wecken. Gerade heute, wo eine starke Welle des Antisemitismus über unser Volk dahingeht, und wo das Bild des Judentums durch der Parteien Gunst und Haß verzerrt wird, bedarf es doppelt einer wissenschaftlichen Würdigung, die fern von dem Lärm des Tages und den Übertreibungen der Leidenschaft die geschichtlichen Tatsachen so objektiv, gerecht und vorurteilslos wie möglich darstellt.

Sodann kommt die Erwägung hinzu, daß eine solche Würdigung am besten in der Form einer Selbstdarstellung des Judentums erfolgt. Denn wahre Objektivität setzt immer Liebe voraus, und darum ist der jüdische Forscher der jüdischen Religion gegenüber immer im Vorteil; er muß sie notwendig

besser kennen als der christliche Forscher. Er kann deshalb auch leichter unser geschichtliches Verständnis vertiefen und neue Anregungen geben. Es kommt ja nicht darauf an, daß man alle Behauptungen unterschreibt und allen Wertungen zustimmt; im Gegenteil, das wissenschaftliche Urteil bildet sich nur durch die Kritik und erst in der kritischen Auseinandersetzung mit den Anschauungen anderer. Voraussetzung ist die selbstverständliche Forderung, daß wir alle ehrlich demselben Ziel der Wahrheit zustreben.

Und gerade aus diesem Grunde bitte ich endlich, diese Gastvorlesungen auch als eine Anerkennung der jüdischen Wissenschaft zu betrachten. Jüdische Gelehrte sind jetzt fast auf allen Gebieten tätig, die Geschichte ihrer Religion und ihrer Kultur mit den Mitteln der modernen Wissenschaft zu untersuchen; neuerdings ziehen sie auch die Bibel mehr und mehr in den Kreis ihrer kritischen Forschung, und einem Werk wie dem nachgelassenen Buch des bekannten Sagenforschers Micha Josef bin Gorion: „Sinai und Garizim“, das soeben veröffentlicht wird, darf man wohl eine Bedeutung für die kritische Bibelwissenschaft nachrühmen. Mit besonderer Freude und aufrichtigem Dank aber begrüße ich es, daß die Dozenten der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums so bereitwillig auf meinen Plan eingegangen sind und ihm durch ihre Vorlesungen zur Verwirklichung verhelfen wollen.

Alle Vorträge, die hier im Druck einem größeren Kreise zugänglich gemacht werden, behandeln Bilder aus der Entwicklung der jüdischen Religion. Die gemeinsame Voraussetzung, die wir alle teilen, ist die, daß das Judentum eine Geschichte erlebt hat, und zwar eine Geschichte, die es wert ist, daß man sich darein vertieft.

Diese Voraussetzung ist nicht jedem selbstverständlich; im Gegenteil, man kann nicht leugnen, daß zwischen der geschicht-

lichen und der frommen Betrachtung eine gewisse Spannung herrscht, die erst überwunden werden muß. Denn der fromme Mensch, der in seiner Religion lebt und der sie liebt als die schönste, tiefste und vollkommenste Religion, die er kennt, steht zunächst der geschichtlichen Auffassung mißtrauisch oder gar ablehnend gegenüber. Ihm scheint es vielmehr selbstverständlich, daß der Glaube zu allen Zeiten derselbe war, und er meint, den Boden unter den Füßen zu verlieren, wenn man ihm zeigt, daß der Glaube einmal anders, vielleicht ganz anders war, als er heute ist. Er wird fragen: Wie kann die Religion ihre absolute, d. h. alles bezwingende Kraft behalten, wenn sie selbst eine relative, d. h. dem Wandel der Zeiten unterworfenen Größe ist? So quält den Frommen oft eine Angst vor der Geschichte.

Aber so begreiflich dies sein mag, muß es dennoch als unberechtigt gelten. Der moderne Mensch ist ein geschichtlich denkender Mensch geworden, nicht aus Willkür, sondern aus Zwang. Die Tatsachen der Vergangenheit, die er in viel größerem Umfange durch Ausgrabungen, Funde und Forschungen kennengelernt hat, haben ihn gelehrt, daß alles Seiende geworden ist, und daß sich alles Lebendige in beständigem Fluß befindet. Auch die Religion ist ein lebendiger Organismus, der wie ein Baum langsam Wurzel schlägt, allmählich heranwächst, größer und immer größer wird und schließlich zur vollen Blüte gelangt. Den Jahresringen, an denen man das Alter eines Baumes ablesen kann, entsprechen die Epochen in der geschichtlichen Entwicklung einer Religion, die ihre verschiedenen Abschnitte umspannen und in ihrer Eigenart gegeneinander abgrenzen. Das Vorhandensein dieser Epochen zu leugnen, ist ebenso töricht, wie wenn man die Existenz der Jahresringe bestreiten wollte. Der Wahrheitssinn zwingt den modernen Menschen, überall in der Geschichte ein allmähliches Werden und Wachsen anzuerkennen, und auch der Fromme darf seine Augen vor der Wirk-

lichkeit nicht verschließen. Im Gegenteil, gerade er sollte die Geschichte freudig bejahen, weil er glaubt, daß sie Gottes Werk ist; und wenn ein Gott am sausenden Webstuhl der Zeit sitzt, wie sollte dann nicht erst recht die Religion ein lebendiges Kleid sein, das er sich selbst wirkt? Ist die Zeder auf dem Libanon, die in der Bibel als der Baum Gottes gilt, als von ihm selbst gepflanzt, darum weniger gewaltig und eindrucksvoll, weil wir wissen, daß sie in jahrhundertelangem Wachstum aus einem kleinen, unscheinbaren Reis entsprossen ist?

Wenn nach modern-wissenschaftlichem Denken die Entwicklung ein göttliches, allem Lebendigen auferlegtes Gesetz ist, dann kann sich auch nach frommem Denken Gott nur in der Geschichte offenbaren. Geschichte und Offenbarung gehören notwendig zusammen. Sie schließen sich keineswegs aus, im Gegenteil: es gibt keine Offenbarung ohne Geschichte, wie es für den Gläubigen auch keine Geschichte ohne Offenbarung gibt. Und diese Erkenntnis ist nicht neu, sondern war schon den Propheten geläufig. Was wir uns heute mit den Mitteln unserer Zeit in abstrakter Formulierung klarmachen und dadurch zum Bewußtsein bringen, das war ihnen selbstverständlich, wie aus ihrem ganzen Verhalten hervorgeht: Sie hörten in allem Geschehen Gottes Stimme und lauschten hingerissen seinem Wort. Als die assyrischen Heere über das vordere Asien heranbrausten und die Völker zermalmten, wie der Sturmwind im Walde die Bäume knickt, da stockte den meisten das Blut in den Adern, und auf Gott blickten sie nicht. Jesaja aber jauchzte seinem Gott entgegen, weil er wußte, daß jener sein eigenes Volk zermalmen müsse, um sich als den sittlich vollkommenen Gott zu erweisen. Dem Propheten war die Geschichte eben kein sinnloses Wüten der Elemente, sondern die planmäßige Handlung eines persönlichen Gottes, der ebenso sinnvoll waltet wie der Landmann. Und wenn ihm auch die Einzelheiten verborgen waren, so war ihm doch keinen Augen-

blick zweifelhaft, daß auf die Zerstörung ein Neubau folgen müsse; denn auch der Landmann pflügt nicht immerfort und reißt den Boden auf, sondern bald pflügt er, und bald sät er, wie es die Umstände erfordern. Wenn der Bauer sein kluges Verfahren von Gott selbst gelernt hat, wie sollte da nicht der allweise Gott der Geschichte wissen, was er tut? Gott sitzt im Regimente und lenket alles wohl. Das war nicht nur der Glaube der Propheten, sondern der Frommen in Israel von jeher.

Wir modernen Menschen bewegen uns also auf derselben Linie wie sie, wenn wir Religion und Geschichte wieder zu einer organischen Einheit verschweißen in der klaren Erkenntnis, daß eine Religion nur so lange lebt, wie sie einer Entwicklung fähig ist. Betrachtet man die Bibel unter diesem Gesichtspunkt, dann zeigt sich auch sofort, wie unberechtigt die Angst vor der Geschichte und der geschichtlichen Forschung ist; im Gegenteil, erst dem historisch geschulten Auge erschließt sich die wunderbare Größe der israelitischen Religion, die, wie kaum irgendeine andere, im Laufe der Zeit die erstaunlichsten Wandlungen durchgemacht und sich bis in die Gegenwart als eine lebendige Kraft erwiesen hat. In diese Geschichte sich mit Liebe versenken, heißt der Offenbarung des Allmächtigen lauschen. Diesem Zweck wollen auch die folgenden Vorträge dienen, indem sie einzelne Bilder von der Werdezeit des Judentums unter Esra bis ins Mittelalter hinein vor den Augen der Leser entrollen.

Die Religion Jahves, wie die Wissenschaft den Namen des israelitischen Volksgottes auszusprechen pflegt, ist von Anfang an in der Geschichte verankert, weil er sich durch eine geschichtliche Tat eingeführt hat: die Vernichtung der Ägypter im Schilfmeer. Die naturhaften Züge treten demgegenüber zurück: die Vorstellungen von dem Gott, der in der Wolke über dem Sinai thront, oder der im Feuer auf den Berg herabfährt, der in der Wolken- und Feuersäule durch die öde Wüste zieht

und den Weg weist, der Wasser aus dem Felsen schlägt und Quellen sprudeln läßt, um Oasen darin zu schaffen. Die mosaische Religion ist eine Wahlreligion, die sich nicht von selbst versteht; wenn wir genaue geschichtliche Daten hätten, könnten wir den Tag der Stiftung feiern, an dem Jahve durch einen Bund zum alleinigen Gott der israelitischen Eidgenossenschaft eingesetzt worden war. Da das Verhältnis zwischen ihm und dem Volke geschichtlich bedingt und vertragsmäßig geregelt ist, kann es leichter gelockert oder gar gelöst werden, als wenn es von selbst gegeben wäre; umgekehrt aber wird es, solange es wirklich lebendig ist, fester und inniger sein, weil es sozusagen nicht auf Blutsverwandtschaft, sondern auf Wahlverwandtschaft, d. h. auf gegenseitiger Zuneigung beruht. Das sittliche Ideal jener Zeit entspricht der nomadischen Lebensweise: Es gibt keinen Staat und keine Steuern, keinen Grundbesitz und kein Eigentum des einzelnen, kein Geld und keinen Wucher. Alle sind einander gleichberechtigt, und einer opfert sich für den anderen. Fürsorge für die Armen und Schutz der Gastfreunde sind die vornehmsten religiösen Tugenden. Tempel und Gottesbilder fehlen; Priester und Altäre sind selten. An den Markt- und Festtagen finden feierliche Umzüge statt; Hausvater und Heerführer opfern, und die Gemeinde ißt Fleisch.

Als Israel nach Kanaan kam, wurde es aus einem Nomadenvolk zum Bauernvolk; so mußte auch der Nomadengott zum Bauerngott werden. Jahve verschmolz weithin mit Baal, d. h. er wurde zu dem Gott, der den Gewitterregen sendet und das Wachstum spendet. Die äußeren Formen des kanaanitischen Gottesdienstes wurden übernommen: die Höhen mit ihrer ganzen Zuriistung an heiligen Steinen und Pfählen, Heiligtümern und Tempeln, Opfern und Bräuchen. Selbst Götterbilder drangen ein; Weiber gaben sich preis zu Ehren der Gottheit, und in Zeiten höchster Not brachte man sogar den Erstgeborenen dar, eine Sitte, die bei den Phönikern und Karthagern

noch lange blühte, nachdem sie in Israel längst überwunden worden war. So fielen die Schranken zwischen der Religion Israels und der einheimischen Kanaaniter. Aber es blieben einzelne Grenzen; Israel konnte seine mosaische Vergangenheit nicht völlig verleugnen. Vor allem waren es das sittliche Erbe, der Sinn für Recht und Gerechtigkeit und die herbe Keuschheit der Wüste, die trotz der Verweichlichung im Kulturlande nicht gänzlich verlorengehen konnten. Sie mußten wieder siegreich durchdringen, gerade als Jahve vom Baal besiegt zu sein schien.

Zweifellos bezeichnet diese Durchgangszeit einen Tiefpunkt in der religiösen Entwicklung Israels. Aber das war kein Unglück, im Gegenteil. Geistig regsamen Völkern ergeht es wie geistig regsamen Menschen: Sie nehmen begierig in sich auf, was ihnen gefällt oder ihnen Förderung verspricht; so können sie völlig in das fremde Wesen eintauchen und ihr eigenes Ich verlieren. Aber wenn sie genügend Eigenkräfte besitzen, dann werfen sie eines Tages allen fremden Plunder wie Mummenschanz von sich ab und zeigen sich wieder in ihrer wahren Gestalt. Ja, mehr als das: sie haben ihre verlorene Seele nicht nur wiedergewonnen, sondern sie sind durch das fremde Wesen auch innerlich geläutert und bereichert. Was unbewußt in ihnen schlummerte, ist durch den Gegensatz erwacht und ihnen bewußt geworden. So darf man sagen, die israelitische Religion hätte niemals die Höhe der Vollendung erreicht, die sie tatsächlich erreicht hat, wenn sie nicht durch das Stahlbad der Baalreligion hindurchgegangen wäre. Zunächst waren es nur einzelne Kreise, die sich gegen den fremden Dienst wehrten, Rechabiter, Leviten, Priester und Propheten, aber bald brauste ein Sturm über das ganze Volk, der den Baaldienst gründlich hinwegfegte. Der sittliche Geist Israels, der schon in den zehn Geboten Moses seinen Ausdruck gefunden hatte, verkörperte sich in den großen Schriftpropheten und spricht aus ihren Worten über die Jahrtausende hinweg noch zum Herzen jedes modernen Menschen.

Die einzigartige Bedeutung dieser Männer, in denen sich zum ersten Male tiefreligiöse Persönlichkeiten offenbarten, besteht nicht in philosophischen Spekulationen über Gott und den Menschen, auch nicht in aufgeklärten Gedanken über Monotheismus, Gottesgröße und Menschenwürde, weder im Weihrauchnebel mystischer Gefühle noch in der Weltferne tiefsinniger Grübeleien, sondern in der völligen Hingabe ihres ganzen Ichs an Gott, den sie als ein sittliches Wesen anbeten und verehren. Das ist die neue Offenbarung, erklärlich nur, soweit sie erklärlich ist, durch die wunderbar reich begnadete, religiöse Veranlagung der Propheten, die es verstanden, restlos in ihrem Gott aufzugehen, ihm unbedingt zu vertrauen und seine Forderungen mit klarem Bewußtsein und zielstrebigem Willensenergie ohne jeden Kompromiß zu verkünden. Für sie gibt es nur den sittlichen Gott; er ist ihnen alles in allem, und neben ihm existiert nichts. Sie jubeln, daß er ihnen sein innerstes Sein erschlossen hat; denn sie sind eingedrungen in seine Pläne, eingeweiht in seine Gedanken. Sie kennen ihn und wissen genau, was er will; sie haben in seinem Rate gestanden und fühlen sich eins mit ihm.

Für sie gehören Gott und das Gute zusammen; so haben sie Religion und Ethos miteinander verbunden. Man kann geradezu sagen: Das Wesen der prophetischen Religion ist die Sittlichkeit, die mit unlösbaren Ketten an die Frömmigkeit geschmiedet ist. Aus diesem Grunde verwerfen sie allen äußeren Gottesdienst, die Opfer und Zehnten, die heiligen Steine und Bäume, Tempel und Symbole. „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was der Herr, dein Gott, von dir fordert: Recht tun, Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gott.“ Amos verlangt Recht und Gerechtigkeit, Hosea Liebe und Treue, Jesaja Glauben und Vertrauen, lauter verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache: für die Anbetung im Geist und in der Wahrheit, für die Religion der sittlichen Reinheit, der Nächstenliebe und

sozialen Gerechtigkeit. Der unerschütterliche Glaube an die Größe ihres Gottes wurde den Propheten nicht einen Augenblick wankend. Der allmächtige Gott, der das Gute will, hat auch die Kraft, das Gute durchzusetzen, ob mit oder gegen den Willen der Menschen. Ihm und seinem Plane sind alle Völker untertan, die Assyrier so gut wie die Israeliten. Für Jesaja sind die assyrischen Götter so nichtig, daß er sie nicht einmal der Erwähnung würdigt. Durch diesen Glauben an den universalen Gott hat die Religion Israels kosmisches Ausmaß gewonnen und alle die anderen Religionen jener Zeit weit überwunden. Man begreift, daß Jesaja eine Wallfahrt aller Völker nach Jerusalem erwartet hat, um sich von dort Thora zu holen.

Äußerlich betrachtet, sah es gerade umgekehrt aus. Denn zunächst siegte durch Manasse die assyrische Religion, und mit ihr triumphierte noch einmal der Baal. Dem Siegeslauf der assyrischen Heere folgte der Siegeslauf der assyrischen Götter und der assyrischen Kultur überhaupt. Die Jerusalemer kleideten sich in assyrische Gewänder, lagen nach assyrischer Weise zu Tisch, trugen den assyrischen Schnurrbart, kurz, sie taten alles, um hinter der feineren assyrischen Sitte ihrer Zeit nicht zurückzustehen. Manasse, der sich politisch an die Assyrier anschloß, förderte mit Bewußtsein die Einführung assyrischer Mode ins Reich Juda, und zu dieser Mode gehörten auch die dem Wechsel unterworfenen Formen des Gottesdienstes; denn damals hielt auch die assyrische Religion ihren Einzug in den Tempel von Jerusalem. Die assyrischen Götter wurden Gäste im Hause des Herrn; assyrische Altäre und Kapellen, Götterbilder und Rangzeichen wurden darin errichtet. Das ganze „Heer des Himmels“, d. h. die Gestirngötter Assyriens wurden angebetet, und besondere Verehrung genoß die „Himmelskönigin“, die assyrische Ishtar, deren Kult bis tief in die untersten Volksschichten eindrang. Das alles ist nur zu verstehen als Ausdruck der allgemeinen Stimmung: unser Gott ist ohnmächtig und

vermag uns nicht zu helfen. Es war die offizielle Bankerott-erklärung der nationalen Religion durch die politischen Führer des Volkes. Daß dieser Unglaube auf die Dauer nicht siegte, war allein das Verdienst der Propheten und vor allem Jesajas. Ehe die Prophetie auch äußerlich die Oberhand gewann, hatte sie bereits innerlich triumphiert. Manasses Reaktion war nur das letzte Löcken wider den Stachel. Als der gläubige Josia den Thron bestieg, führte er im Jahre 622 die große Reform durch, eine gewaltige Tat, die mit der Reformation Luthers wohl verglichen werden kann. Unter dem Jubel des Volkes wurde der assyrische Gestirndienst und alles heidnische Unwesen mit eisernem Besen aus dem Tempel von Jerusalem ausgefegt und die Reinheit der einheimischen Religion nach dem Willen der Propheten durchgeführt. Jesaja und sein Gott hatten gesiegt; und wenn auch noch ein kurzer Rückschlag folgte, so war doch durch Josia das Fundament gelegt, auf dem Esra endgültig das Gebäude des Judentums errichten konnte.

Welche gewaltige Entwicklung, welcher steile Aufstieg in einer kurzen Zeitspanne von vielleicht 600 Jahren! Wie Goethe den profanen Typus des deutschen Menschen am reinsten in sich verkörpert und nicht trotzdem, sondern gerade deshalb weit über Deutschlands Grenzen hinaus gewirkt hat, so hat in Mose, Elia und Jesaja, um nur die drei größten zu nennen, der religiöse Genius Israels seine vollkommenste Gestalt gefunden, und gerade deshalb, weil sie so echt israelitisch sind, hatten sie dem Menschen auch außerhalb Israels etwas zu sagen und haben noch heute ihre Bedeutung nicht verloren. Niemand wird es mir verdenken, wenn ich als evangelischer Christ das Christentum in seiner lutherischen Form für die absolute Religion halte. Eben aus diesem Grunde habe ich volles Verständnis dafür, daß der Jude dasselbe für die jüdische Religion behauptet. Aber soviel Unterschiede man auch zwischen Judentum und Christentum feststellen mag, darin wird

jeder ehrliche Christ dem Juden beistimmen, daß nur Unwissenheit oder Tücke den Gott des Alten Testaments als „bösen Gott“ bezeichnen kann; diese von der Parteilidenschaft eingegebene Verblendung, die die Wahrheit in ihr Gegenteil verkehrt, ist so empörend und sinnlos, daß man vor Scham nur das Haupt verhüllen kann. Gewiß hat sich die Religion Israels wie jede andere von niederen zu höheren Formen entwickelt und eine Geschichte erlebt, aber nirgends braucht sie einen Vergleich zu scheuen, und die klassische Ausprägung, die sie in den großen Schriftpropheten gewonnen hat, bedeutet einen Höhepunkt nicht nur in der Entwicklung Israels, sondern in der Entwicklung der Menschheit überhaupt.

I.
**ESRA UND DAS NACHEXILISCHE
JUDENTUM**

von
Ismar Elbogen

Nicht nur im eigenen, sondern im Namen aller Herren, die in dieser Vortragsreihe zu sprechen berufen sind, darf ich dem Herrn Direktor des Institutum Judaicum für die freundlichen Worte der Begrüßung aufrichtigen Dank sagen. Wir sind seiner Einladung gern gefolgt, hier einen Standpunkt zu vertreten, der in den Räumen der Universitas literarum nicht häufig zu Gehör kommt.

D. Fr. Strauß hat von Abraham Geiger gesagt, daß es sein Bestreben gewesen ist, das leere Blatt in der Bibel zwischen dem Alten und dem Neuen Testament auszufüllen. Heutzutage ist dieses Blatt nicht mehr ganz so unbeschrieben wie damals, aber nicht jeder nimmt sich die Mühe, es zu lesen. Was oben-
drein in dieser Vortragsreihe besprochen werden soll, ist nicht immer leicht zu entziffern, weil es das Innerste und Eigenste des Menschen betrifft, das Religiöse.

Ich gehe schwerlich fehl, wenn ich unsere Aufgabe dahin auffasse, daß hier nicht sowohl die Reihe der bekannten Tatsachen und vielerörterten literarkritischen Probleme erneut besprochen, als daß ein Querschnitt durch das religiöse Leben, ein Blick in die jüdische Frömmigkeit der verschiedenen Zeiten geboten werden soll.

Unser heutiges Thema betrifft eine Zeit, die nur sehr unzureichend bekannt und doch für das Gesamtbild, das in diesen Vorträgen vorgeführt werden soll, grundlegend ist. Wenn wir auch Bücher mit dem Namen Esra im Kanon und in den Apokryphen lesen, so wissen wir doch von Esra furchtbar wenig. Einige ganz zufällige Nachrichten nur sind auf uns gekommen, aber das Wesentliche über seine Person und sein Wirken ist uns nicht überliefert, und die Entwicklung hat in wichtigen Stücken ein andres Ergebnis, als man erwarten dürfte. Es ist sicher kein Zufall, daß die spätere Legende ihn nicht als den entschlossenen, energischen Willensmenschen, sondern als einen Grübler und Visionär darstellt. Sie hat von ihm eine Erinnerung bewahrt, die mit dem Bilde der rabbinischen Tradition übereinstimmt. Wie das IV. Buch Esra¹ ihn als Hort der Überlieferung, als Wiederhersteller heiliger Schriften kündigt, so auch die rabbinische Überlieferung. Einst, sagt sie, war die Thora vergessen, da kam Esra aus Babylonien und gründete sie aufs neue².

Was war das für eine Zeit? Unerhörtes hatte Juda erlebt, der Staat war zusammengebrochen, Hauptstadt und Tempel in Trümmer gesunken, der König in schmählicher Gefangenschaft erbärmlich geknechtet. So hatten also die Worte und Verheißungen Gottes an die Propheten das Volk doch getroffen, „Gott hatte getan, was er gesonnen, sein Wort erfüllt, das er seit undenklichen Zeiten angedroht“³. Und dennoch — selbst in seiner Erniedrigung hat das Volk seinen Glauben nicht verloren. Die Gola barg eine geistige und sittliche Elite, die alle Kraft daran setzte, das sehnsuchtsvolle Vertrauen in der Gemeinde wach zu halten. Auch die tiefe Demütigung gehörte ja in den Ratschluß Gottes, bildete einen Teil des mit ihm geschlossenen Bundes und, wie die Strafandrohung sich verwirklicht hatte, so mußte auch die Hoffnung sich erfüllen, daß aus der Niederlage sich ein Überrest Israels retten werde, um das Volkstum neu zu begründen. Dieser Hoffnung entsprach

Ezechiels Verkündigung von den verdorrten Gebeinen, die zu neuem Leben erweckt werden⁴! Stark in der Hoffnung, erlebte das Volk den Augenblick, da sein Sehnen der Erfüllung nahekommen sollte. Seine Schuld schien gesühnt, es durfte in die Heimat zurückkehren.

Ein Wunder, wie es die Geschichte noch nicht gekannt, wie es auch das Nordreich nicht erlebt hatte, daß es nach der Verpflanzung in die Fremde sein Land wiedersehen und ein neues staatliches Dasein beginnen durfte. Die hochgespannten Erwartungen weiteten sich, blieben aber unerfüllt. Kein Wunder trat ein, die Hügel wurden nicht zur Ebene, die Krümmen nicht gerade — die Wirklichkeit blieb hart und rau⁵; statt des Reichtums aller Völker, der zusammenströmen sollte⁶, stellten Not und Mißernte sich ein — schwere Prüfungen für die überschwenglich Hoffenden — und dennoch! keine Enttäuschung vermochte das gläubige Vertrauen der Gemeinde zu erschüttern, und wenn vom Bau der Mauern Jerusalems die Rede war, konnte Secharja das unerhört kühne Wort sprechen, daß Jerusalem keine Mauern brauchte, daß Gott selbst eine Mauer von Feuer rings um es bilden und zur Lichtgestalt in seiner Mitte sein werde⁷.

Jerusalem blieb ohne Mauern, freilich auch ohne Glanz und ohne Bewohner — das neue Gemeinwesen kam aus der Bedrängnis nicht heraus. In jenen Tagen, hatte Secharja gekündigt, werden zehn Mann verschiedenster Zunge sich an einen Judäer drängen und zu ihm sprechen, „wir wollen uns euch anschließen, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist⁸“. Sie kamen wohl, sie packten auch ihn am Rock, doch um ihn ihm herunterzureißen und zu plündern, sie setzten sich in seinem Lande fest, suchten ihm sein Erbe zu entreißen, selbst seine Sprache zu verdrängen und ihn von seinem Gotte abzulenken. Niederschmetternde Nachrichten gelangten an die Gola, die unter glücklicheren materiellen Bedingungen lebte und mit verhaltenem Atem die Ereignisse in Judäa verfolgte.

In einer solchen Lage faßte um 460 in Babylonien Esra b. Seraja aus dem Zadokitischen Priestergeschlecht den Entschluß, nach Palästina zu wandern und dort nach dem Rechten zu sehen⁹. Er stand sicher nicht allein, sein Plan fand weitgehende begeisterte Zustimmung. Nicht nur, daß rund 1750 Mann ihn begleiteten, daß reiche Spenden in seine Hand gelegt wurden, müssen einflußreiche Männer am Werke gewesen sein, beim persischen Ministerrat zugunsten des, wie es scheint, in keinerlei amtlicher Stellung befindlichen Esra ein Reskript des Großkönigs Artaxerxes I. zu erwirken, das ihn mit weitgehenden Vollmachten ausstattete. Es wird nicht nur Esra und allen, die sich zu ihm gesellen, freies Geleit und das Recht, Weihgaben mitzunehmen, zugesagt, sondern der Ministerrat und der Großkönig bewilligen ihrerseits ansehnliche Geschenke, die Finanzbeamten in Syrien-Palästina werden angewiesen, zum Unterhalt Esras und seiner Karawane beizusteuern, den Priestern, Leviten und Tempeldienern Steuerfreiheit zu gewähren. Esras Zug wird als eine staatliche Mission angesehen, „wegen Juda und Jerusalem eine Enquete anzustellen gemäß dem Gesetz seines Gottes, das in seiner Hand ist“¹⁰, und Esra erhält das Recht, Schiedsrichter und Strafrichter einzusetzen, die Recht sprechen dem gesamten Volk von Abar Nahara, die Gesetzeskunde verbreiten und an den Übertretern schwere Strafen an Leib und Gut vollziehen — eine sehr umfassende Vollmacht, die weit über die Zugeständnisse hinausgeht, die nach den neuen Friedensverträgen die sogenannte Autonomie der Minderheiten sichern.

Welche Befähigung brachte Esra für diese bedeutsame Sendung mit? Der Erlaß nennt ihn *safar data di-elah š'maja*¹¹. Das kann nicht bloß Schreiber bedeuten, das griechische sogenannte III. Buch Esra¹² gibt es durch ἀναγνώστης wieder, die technische Bezeichnung für das Vorlesen der Bibel in der Synagoge, während die griechische Übersetzung des Buches Esra, Ἑσδρας β γραμματεὺς hat, entsprechend dem hebräischen ständigen Titel

Esras ha-sofer, der Schriftgelehrte, was der hebräische Text durch die Umschreibung verdeutlicht, daß Esra „die Worte der Gebote Jhwh's und seiner Satzungen an Jsrael¹³ erläuterte“ oder unmittelbar vorher frei wiedergibt: „Esra hatte seinen Sinn darauf gerichtet, zu forschen in der Tora Jhwh's, zu üben und zu lehren in Israel Satzung und Recht¹⁴.“ Aus dieser Quelle entspringt auch die vom König erwähnte „Weisheit seines Gottes“¹⁵, über die er verfügt. Es ist also im wesentlichen die theologische Bildung Esras, die als sein Befähigungsnachweis gilt und ihn instand setzt, Kultus und Ritus ebenso wie die Rechtspflege, die ja auf religiösem Grunde ruht, zu überwachen. Darin besteht seine Mission, daß er die von ihm erforschte Tora im Leben der neuen Gemeinde zur Geltung zu bringen hat.

Von welchem Glücksgefühl mag Esra erfüllt gewesen sein ob dieser Gnadenbeweise seitens des Königs, wie mag ihm das Herz gepocht haben, als er den Zug vorbereiten und sich der heiligen Stadt nähern durfte! Aber kaum war die erste Begrüßung vorüber und die Verteilung der reichen Geschenke vollzogen, die Legitimation bei den zuständigen Behörden vorgewiesen, da wurde Esra vor eine Aufgabe gestellt, die ihm zumindest in dieser Dringlichkeit nicht bekannt war; er wurde vor die Frage der Mischehen gestellt, deren Bekämpfung ihn zunächst monatelang in Atem hielt und schließlich für viele Jahre seine Betätigung lahmlegte¹⁶. Aus den Kreisen der Stammeshäupter tritt ihm die Klage entgegen, daß sich das neue Israel, „die heilige Gemeinde“, nicht abgesondert hält von den umwohnenden Völkern, daß sie sich durch Eheschließungen ständig mit ihnen vermische, ja, daß die angesehensten Familien, die Priester und der andre Adel, mit dem schlechten Beispiel vorangehen. Aus den erhaltenen Listen der Übeltäter und aus der späteren Geschichte wissen wir, daß diese Klage nicht übertrieben, daß selbst Glieder der hohenpriesterlichen Familie sich von Ehebündnissen mit den Erzfeinden Judas, die den Boden

des neuen Gemeinwesens unterwühlten, nicht zurückgehalten hatten. In dieser Tatsache, daß die ehelichen Verbindungen gewissermaßen in das Hauptquartier der Feinde Judas führen und seine Wiederherstellung lähmen, liegt der Schlüssel zum Verständnis der bewegten Klage jener Notabeln, der tiefen Niedergeschlagenheit Esras und der unerbittlichen Strenge seines Einschreitens. Kraft seiner Vollmacht beruft er eine Versammlung des gesamten Volkes ein und verfügt die Verstoßung der fremden Frauen, die im Verlauf von drei Monaten rücksichtslos erfolgen sollte. Auch 13 Jahre später, als das Volk unter Eid und Beschwörung die feierliche Verpflichtung auf die Tora übernahm, steht das Verbot der Ehen mit den umwohnenden Völkern an erster Stelle¹⁷.

Woher diese engherzige Härte, die zu der sonstigen Weitherzigkeit gerade jener Zeit so wenig stimmt? „Das Judentum“, sagt Ed. Meyer¹⁸, „ist von Anfang an auf Propaganda angelegt; seine Tore sind den Heiden weit geöffnet.“ Zumal der zweite Jesaia¹⁹ sieht die Fremden zum Zwecke der Gottesverehrung zahlreich herbeiströmen, er wünscht ihren Anschluß an die Gemeinde, er verheißt ihnen in Jerusalem und am Tempel volles Bürgerrecht — das gehört zum Heilsplan Gottes. Das Buch Ruth verherrlicht den Übertritt einer Moabiterin, aus deren Ehe sogar König David hervorgehen durfte — und wenn es auch vielen als Protestschrift gerade gegen Esras Härte gilt, so muß es doch Eindruck hinterlassen und eine Strömung geschaffen haben, die ihm zur Aufnahme in den Kanon verhalf. Auch der Geschichtsverlauf der Folgezeit weist darauf hin, daß das Problem nicht immer unter Esras Gesichtspunkt behandelt worden ist. Für ihn stand anderes in Frage, was er in Babylonien noch nicht in dieser Schärfe hatte übersehen können: die Selbsterhaltung des Volkes. Ganz gleich, ob solche Verbote früher bestanden haben oder nicht, die Lage erwies Kriegsmaßregeln als notwendig. Das neue Gemeinwesen konnte nicht

zur Ruhe kommen. Es ist verständlich, daß nach der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier die Nachbarn versucht hatten, sich Teile des verlassenen Landes anzueignen, daß Ammoniter und Moabiter, Edomiter und Philister und vor allem Samariter sich an den herrenlosen oder von niedrigen, schutzlosen Leuten bewohnten Ländereien zu bereichern trachteten. Das drohte zu einem Dauerzustande zu werden, wenn in der Gemeinde des Wiederaufbaus diese feindlichen Elemente Einfluß behielten und vermöge ihrer verwandtschaftlichen Beziehungen jeden starken Widerstand gegen ihre Zersetzungsarbeit paralyisierten. Als ein Gebot der Selbsterhaltung erfaßte Esra, erfaßte später Nehemia die Absonderung von Judäas Umwohnern — so erklärt sich die Unerbittlichkeit beider in dieser Frage. Das Gesetz ist nie aufgehoben, das Verbot der Mischehe in der Synagoge und in der Kirche beibehalten, wenn auch nicht zu allen Zeiten mit der gleichen Strenge zur Anwendung gebracht worden. Es hat Zeiten gegeben, die beide Augen zudrückten, und wieder andere, in denen Zahl und Charakter der Mischehen eine entschiedene Stellungnahme gegen sie bedingten. Es ist eine Zweckmäßigkeitsfrage geworden, die an sich über Partikularismus oder Universalismus der Religion nichts aussagt. Eine außerordentliche Maßregel, die von einer ungewöhnlichen Zeitlage erfordert wurde, die aber weder das Eindringen fremden Blutes noch das fremder Gedanken hindern konnte — und, wie die Geschichte nun einmal in Widersprüchen verläuft, gerade diese Zeit der Abschließung war dazu berufen, eine weltweite Diaspora zu erzeugen.

So wenig das Verfahren in Esras Absicht lag, so sehr hemmte es sein gesamtes weiteres Wirken. Wir dürfen hier über die Streitfrage hinweggehen, ob Esra die Absicht hatte, die Mauern Jerusalems aufzubauen und durch seine Gegner gezwungen wurde, den Plan aufzugeben — wir können es wohl verstehen, daß sein rücksichtsloses Vorgehen, sein grausamer Eingriff in

das Familienleben, das Zerreißen zahlreicher zarter Familienbande viele mächtige Widersacher auf den Plan riefen, Feinde, die allen seinen weiteren Unternehmungen in den Weg traten. Es war ein Pyrrhussieg, der ihm nicht nur die Sympathien der Volksgenossen, sondern offenbar auch den Schutz der persischen Beamten verscherzte. Ein halbes Menschenalter mußte er in der Zurückgezogenheit arbeiten und konnte erst wieder hervortreten, als Nehemias Energie den Boden günstig vorbereitet hatte, bei der berühmten Großen Versammlung vom 1. Tischri 445, bei der „das Buch der Tora Mosis“, auch „das Buch der Tora Gottes“ genannt, zur Verlesung und Erläuterung gelangte²⁰, worauf etwas später, am 24. Tischri, die feierliche Vereidigung und schriftliche Verpflichtung auf die Gesetze folgte²¹. Welchen Umfang die von Esra vorgelegte Tora hatte, ob sie den Priesterkodex oder den ganzen Pentateuch umfaßte, dieses Problem läßt sich heute nicht lösen. Durchaus neu scheinen nur diejenigen Punkte gewesen zu sein, denen die besonders feierliche Verpflichtung galt²², deren überwiegender Teil sich auf Abgaben für den Unterhalt des Tempels und der Priesterschaft bezieht — genau so wie im Mandat des Königs²³ der Tempel und die Geistlichkeit den weitesten Raum einnehmen. Für die spätere jüdische Auffassung ist die ganze Frage ohne Bedeutung, sie sah den Pentateuch als Einheit und als Werk Mosis an. Die Tora Mosis ist seit jener Zeit die beherrschende geistige Macht, das Leben des Volkes wird ein Leben nach der Tora, der Einfluß der Tora ist so unwiderstehlich, daß trotz aller Gegnerschaft gegen Jerusalem selbst die Samariter sie zum Grundgesetz erheben. Was die Tora für das Judentum geworden, das lehrt am eindringlichsten der 119. Psalm; sie ist des Sängers Ergötzen, sie hat ihn davor bewahrt, in seinem Elend unterzugehen (vs. 92). Alle, die daran festhalten, sagt Baruch²⁴, sind für das Leben bestimmt; die sie verlassen, dem Tode.

Was Esra unternahm, um dem Mandat zu genügen, hat der Chronist nicht berichtet. In welcher Weise er Richter und Lehrer nach dem Gesetze Gottes ernennt, erfahren wir nicht — aber gerade darauf beruht seine Stellung in der jüdischen Tradition. Darauf weist auch die geschichtliche Entwicklung hin.

Zu seiner Zeit ist das Judentum eine Religion des Buches geworden. Esra hat die Bewegung, die dazu geführt hat, wohl nicht eingeleitet, ihr aber zum Durchbruch verholfen. Es liegt in der Natur unglücklich gewordener Völker, daß sie rückwärts schauen, sich in die besseren Tage der Vergangenheit zurückversetzen. Das haben auch die Juden im babylonischen Exil getan, sie haben sich in das Vermächtnis der Väter vertieft, sie haben in ihren Schriften geforscht und an diesen Maßstäben ihr eigenes Leben gemessen. Sie empfanden die Vergangenheit als eine ungeheure Belastung, das vollgerüttelte Maß der Sünden der Väter drückte schwer auf sie. Auch wenn Ezechiel die alte Lehre von der Forterbung der Schuld der Väter auf die Söhne verworfen hatte²⁵, blieb doch das Bewußtsein des Abstands zwischen dem eigenen Unwert und der Dankesschuld an Gott bestehen und wirkte zermalmend. Ein Volk mit solchem Erbe hatte seine Existenz verwirkt, seine Erhaltung war lediglich der unerschöpflichen göttlichen Gnade zu danken. Und daß es nun gar wieder aufgerichtet worden aus seiner tiefen Schmach, das bedeutete eine Verpflichtung für die Zukunft. Demut und Zerknirschung werden Tugenden dieser müden Zeit. Es gab kein Mittel, Gottes Gnade zu verdienen — nur eines, sich ihrer nicht unwürdig zu erweisen, nämlich der ungebrochene Gehorsam gegen den Willen Gottes, der einst den Vätern geoffenbart, der in der Tora niedergelegt ist. Solche quälenden Gedanken zehren an Esras Lebensmark. Wie sein ganzes sensibles Zeitalter von jeder Schwingung des Pendels fortgerissen, zwischen Extremen hin- und hergeworfen wird, bald himmelhoch jauchzt, bald in Tränen zerfließt, so wird auch er durch sein intensives

Erleben in tiefe Erregung versetzt, die sich bis zur Ekstase steigert.

Beim Empfang einer ungünstigen Nachricht zerreißt er seine Kleider und rauft sich die Haare aus, er sitzt halbe Tage lang verstört da²⁶, und wenn er betet²⁷, durchzittert ihn das Gewicht der Sünden, die hochaufgetürmt sind, und der Schuld, die bis zum Himmel ansteigt, trost- und fassungslos steht er jedem neuen Rückfall gegenüber. Nicht daß der Gehorsam gegen Gottes Willen eine Bürgschaft für das Glück wäre, aber sicher ist ihm, daß der Ungehorsam Unheil im Gefolge haben muß. Dahin aber darf es nicht kommen, jeder Rückfall muß mit allen Mitteln verhindert werden, er würde unaufhaltsam dem sichern Untergang entgegenführen. Dieses wühlende Schmerzgefühl zermürbt Esra, der nicht das feste, sichere Auftreten eines Nehemia hat, der nicht zum Staatsmann oder zum Condottiere taugt, sondern nur das Zeug zu einem geistigen Führer besitzt.

Als solchen führt er einen neuen Typ ein, den des Sofer. Er ist kein Prophet und keines Propheten Jünger, die Prophetie hält jene Zeit zunächst für abgeschlossen, bis es Gott einmal gefallen werde, sie wieder zu erwecken, aber die Zeit lebt, sucht und forscht in den Schriften und Gedanken der Propheten. Vielleicht liegt ein tiefer Sinn darin, wenn Moses Maimonides um 1175 die Traditionskette so konstruiert²⁸, daß die Überlieferung von Jeremia auf Baruch und von Baruch auf Esra übergeht. Das hat Esra mit Baruch gemeinsam, daß er nur ein Werkzeug ist für prophetische Gedanken und Schriften, sie zu verbreiten, zum Gemeingut zu machen weiß. Er hatte es begriffen, wie man die Goldbarren der Prophetie in Kleinmünze umwandelt, ihre blendenden Wahrheiten dem gemeinen Auge erträglich, ihre tiefen Gedanken dem einfachen Verstande faßbar macht. Für die himmelstürmenden Grundsätze der Propheten hatte die Resonanz gefehlt, Esra brachte ihr Edelgestein in eine annehmbare Umrahmung, bereitete ihren

Lehren den Weg durch eine den ganzen Menschen in allen Tagen und allen Lagen des Lebens erfassende Erziehungsarbeit.

Was er lehrte, war Tora, das bedeutet die gesamte Offenbarung Gottes, seiner Lehre und seines Willens, nicht nur eine Theorie, sondern auch ein Gebot zur Erfüllung. Tora war mehr als die geschriebene Tora, mehr als die Tora Mosis, aber wer sie lehren wollte, mußte an diese als das Konkrete anknüpfen. So trat an die Stelle der unmittelbaren Eingebung Gottes ein Buch, an Stelle der Offenbarung der geschriebene Buchstabe, die erstarrte Lava der prophetischen Glut. Aber auch dieser noch wohnte so viel Kraft inne, daß sie Leben zeugen konnte. Die Tora ist nicht erstorben und nicht versteinert, sie hat sich die Beweglichkeit, die Fähigkeit zu allerlei Neubildungen erhalten. Die jüdische Religion ist mit Esra und seiner Zeit nicht abgeschlossen, sie bleibt eindrucks- und wandlungsfähig, kann allerlei Fremdes aufnehmen, in sich verarbeiten und dennoch ihr Wesen behaupten, so wie ein Organismus sich ständig verändert und doch er selbst bleibt. Auch im Besitze der Tora haben die Frommen des Judentums nicht aufgehört, ihren Glauben zu erleben, ihre Fragen aufzuwerfen, ihre Zweifel zu hegen und ihre Lösungen zu suchen. Die jüngsten Bestandteile der Bibel und erst gar die Apokryphen und Pseudepigraphen weisen eine solche Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung auf, wie nur in einem lebendigen, gestaltungs- und entwicklungsfähigen Gebilde denkbar sind, und wenn auch aus Gründen, die uns heute nicht immer durchsichtig sind, die letzteren zurückgewiesen, vom Kanon ausgeschlossen wurden, so finden wir doch auch im Talmud und Midrasch eine nicht minder bunte Vielgestaltigkeit der Anschauungen, der Tast- und Lösungsversuche.

Sicher war die prophetische Verkündigung vom Willen Gottes einfacher und einheitlicher, die Tora stellte zahlreiche Einzelforderungen, legte Nachdruck auf den von den Propheten

überwundenen Kultus, führte die Kirchengzucht ein mit allen ihren Spannungen und Drohungen. Niemand darf leugnen, daß damit die Gefahr der Veräußerlichung der Religion gegeben war, daß sie oft genug auch Wirklichkeit geworden ist — aber das mußte nicht geschehen. Neigung zur Werkheiligkeit ist eine allgemeine menschliche Schwäche, nicht Wirkung der Tora, vielmehr geht von ihr der Kampf gegen die Veräußerlichung der Religion, gegen das gedankenlose Tun ohne sittliche Gesinnung aus. Ja noch mehr, nach der Theorie der Tora besteht kein Unterschied zwischen schweren und leichten, zwischen kultischen und sittlichen Geboten, aber es lag im Wesen des ethischen Monotheismus, der gerade durch Esras Erziehungswerk dem Volke in Fleisch und Blut überging, daß man wählen und unterscheiden, daß man die richtige Grenzlinie finden lernte. So dringlich das Tun geboten wurde, es durfte weder zum opus operatum ausarten noch zur Last werden. Wenn auch das rabbinische Judentum den Ausdruck Ol Miswot „Joch der Gebote“ geprägt hat, so war das ein Joch, das freudig getragen wurde. Der orthodoxe Jude betrachtet noch heute die zahlreichen religiösen Pflichten und Entbehrungen als Auszeichnung, sieht in ihrer Erfüllung den frohen Anlaß, Gott seine Liebe und seine Dankbarkeit zu bekunden. Tora ist nicht lediglich die Religion des Tuns, sondern auch die des Fühlens und Erlebens, auf dem Boden der Tora sind nicht nur zahlreiche Psalmen erwachsen, die das ganze Register religiöser Töne anschlagen, sondern unter ihrem Einfluß sind die Psalmen, jener unverlierbare Schatz von Religiosität, Gemeingut der Frommen aller Zeiten geworden.

Esras Streben, die Tora zum Element des Lebens zu machen, schuf neue Formen der Gemeinschaft, ihm verdankt die religiöse Laiengemeinde ihr Dasein. Er führt regelmäßige Versammlungen ein und stärkt das Zusammengehörigkeitsgefühl, er gestaltet sie unabhängig von Abkunft, Stand und Besitz, er weckt die

persönliche Verantwortung des religiösen Menschen. In jenen Versammlungen wird aus der Schrift vorgelesen, in die Umgangssprache übertragen und erläutert — zunächst nur an ausgezeichneten Tagen, bald regelmäßig an Sabbaten und schließlich auch an den zwei wöchentlichen Markttagen, erst nur aus dem Pentateuch, bald auch aus den Propheten. Es ist das erste Beispiel, daß die heiligen Schriften eines Volkes den Privilegierten entzogen und zum Besitz der gesamten Gemeinde werden. Es ist auch kein Zufall, daß es das einzige Beispiel blieb und vermittels zahlreicher Übersetzungen in die Weltliteratur überging und, ganz abgesehen von der religiösen Bedeutung, einer der erfolgreichsten Erzieher des Menschengeschlechts wurde.

Das war die Überwindung des Priestertums durch das Laienelement gerade in jener Zeit, die der Priesterschaft soviel an äußerer Stellung eingeräumt hatte. Die andre gewaltige Er rungenschaft jener Zeit ist der religiöse Individualismus mit seiner edelsten Blüte, dem Gebetsleben. Jene Versammlungen waren mit Gebeten verbunden, unter Esra und seinen unbekannten Nachfolgern, die man als Kneset Ha-g'dola zusammenfaßt, sind die Grundformen der Gebete entstanden, die uns allen geläufig sind — Lob-, Bitt- und Weihegebete. Diese Zeit schuf die uns vertraute vertrauliche Anrede Gottes im Hymnus, brachte den Einzelmenschen in direkte unmittelbare Beziehung zu Gott, sie schuf die Einrichtung des regelmäßigen Gebets, die Heiligung jedes Arbeitstags, die Weihe jedes Festtags durch gemeinsames oder häusliches Gebet. Welche Werte sie damit der Kulturmenschheit geschenkt hat, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Hat diese Zeit die Religion bereichert? Vielleicht nicht die Religion, sicher das religiöse Leben. Sie mag in manchen Stücken hinter den Propheten zurückbleiben, aber sie hat ihr Werk befestigt. „Die Stärke der Religion“, sagt Nathan Söderblom²⁹,

„liegt nicht nur in der abgeklärten Hoheit der Gottesvorstellung, sondern ebenso sehr in der packenden und zwingenden Macht der Gottheit über den Menschen.“ Das aber hat jene Zeit geleistet, sie hat die Feuerprobe bestanden — die Feuerprobe im buchstäblichen Sinne, denn sie hat ihre Anhänger befähigt, für ihren Glauben freudig in den Tod zu gehen. In der Zeit der syrischen Verfolgungen hat diese Kraft sich zum ersten Male bewährt, und die Geschichte der jüdischen und der christlichen Märtyrer lehrt tausendfache Wiederholung des Erlebnisses von Chananja, Mischael und Azarja, die in dem glühenden Feuerofen nicht umkamen, weil sie den Tod überwunden hatten und das wahre Leben jenseits der Welt des Scheins suchten. „So sind sie, ja“, läßt Hebbel³⁰ seinen Herodes sprechen. Heiligung des göttlichen Namens, Gott lieben auch mit Hingabe des Lebens — das ist das Schlußwort der Religion der Tora!

Anmerkungen.

1. g. E. 2. b. Sukka 20 b. 3. Klagel. 2, 17. 4. Ez. 37.
 5. Jes. 40, 4. 6. das. 60, 5 ff. 7. Sech. 2, 8. 9.
 8. das. 8, 23. 9. Esra 7. 10. das. 7, 14. 11. das. 7, 21.
 12. z. St. 13. Esr. 7, 11. 14. das. 7, 10. 15. das. 7, 25.
 16. das. 9—10. 17. Neh. 10, 31.
 18. Entstehung des Judentums, S. 120. 19. Vgl. bes. 56, 3 ff.
 20. Neh. 8. 21. das. 9. 22. das. 10, 30 ff. 23. Esr. 7, 12 ff.
 24. 37, 14. 25. Ez. 18. 26. Esr. 9, 3. 27. das. 9, 6.
 28. Einl. zur Jad ha-hazaqa.
 29. Werden des Gottesglaubens, S. 314.
 30. Herodes und Mariamne V, 4.
-

II.

DAS JUDENTUM IN DER HELLENISTISCH-RÖMISCHEN ZEIT

VON

Juda Bergmann

I. Wer das Judentum betrachtet, findet in ihm zwei Elemente: ein die Menschheit umfassendes, universalistisches und ein von der Außenwelt sich abschließendes, partikularistisches Element. Bald strebte das Judentum in die Weite hinaus und öffnete die Tore der Synagoge fremden Gedanken und Menschen, um von anderen zu lernen und andere zu lehren; bald aber schloß es sich von den anderen ab und richtete sein ganzes Sinnen und Trachten auf die Erhaltung seiner Religion und die Entfaltung seines religiösen Eigenlebens. Wie das Judentum in der Diaspora seine Tore der Außenwelt aufschloß, in Palästina dagegen sich von ihr abschloß, zeigt das hellenistisch-römische Zeitalter.

In diesem Zeitalter traf das Judentum an vielen Punkten, vor allem aber in Alexandria, am „Knotenpunkte der Welt“ mit dem Hellenismus zusammen. Alexandria war fast ebenso eine Stadt der Juden wie der Griechen. Zur Zeit Philo gab es in Ägypten bei einer Gesamtbevölkerung von 7—8 Millionen 1 Million Juden, von denen der fünfte Teil in Alexandria wohnte und zwei von den fünf Stadtteilen füllte. Täglich kamen dort die Juden mit der hellenistischen Kultur in Berührung. Der Hellenismus wurde ihnen nicht etwa gewaltsam aufgezwungen,

er warb vielmehr still und stetig um ihre Seele und gewann sie bald durch friedliche Einwirkung.

Der Hellenismus hatte die Kulte der orientalischen Völker in sich aufgenommen und schickte sich an, die Religionen zu verschmelzen und die Völker zu verbrüdern. Die Juden wurden vor die Entscheidung gestellt, entweder in dem großen Verschmelzungsprozeß aufzugehen oder sich auszusondern und Juden zu bleiben. Es galt hier ein Problem zu lösen, das in der Folge jedesmal wieder auftauchte, wenn die Juden in das Kulturleben ihres Heimatlandes eintraten und seine Sprache, Sitte und Kultur annahmen und zugleich dem Glauben der Väter Treue bewahren wollten.

Denn die Juden in der hellenistischen Umwelt liebten den Glauben ihrer Väter, ihre Bibel und ihr heiliges Land. Überall hatten sie ihre Synagogen und Betstätten. In Ägypten hatten sie in Leontopolis sogar einen eigenen Tempel mit Opferaltar und Hohepriester. Trotzdem wallfahrteten Tausende aus der hellenistischen Diaspora zu den Festen nach Jerusalem; die Reichen spendeten kostbare Geschenke für das jerusalemische Heiligtum, und arm und reich sandten alljährlich einen halben Schekel als Tempelabgabe nach Jerusalem.

Zugleich aber fühlten sich die Juden zur hellenistischen Kultur hingezogen. Sie sprachen griechisch; mit der Sprache lernten sie die fremde Anschauungsweise kennen und gaben sich der hellenistischen Kultur hin. Philo erzählt, daß er im Theater zu Alexandria der Aufführung einer Tragödie von Euripides beiwohnte. Im Theater zu Milet wurde an einem Sitzplatz die Inschrift gefunden: Platz der Juden, die auch „Gottesfürchtige“ heißen. Die Juden nahmen die Sitten der Umwelt an. In einem Papyrus bekräftigt ein Jude seine Mitteilung an den Präfekten nach griechischer Art mit dem Schwure bei dem Kaiser. Wie bei den Griechen die Freilassung der Sklaven in den Tempeln erfolgte, so erfolgte sie bei den Juden in den Synagogen.

Die griechische Weltsprache wurde die Muttersprache der Juden. Da sie das Hebräische allmählich verlernten, mußte die Bibel für sie ins Griechische übersetzt werden. Die Übersetzung der Bibel ins Griechische, ein Ereignis von großer religions- und kulturhistorischer Tragweite, ist nicht vom König Ptolemäus II., sondern von den Juden selbst veranlaßt worden. Durch die Übertragung in eine Weltsprache ist die jüdische Bibel ein Weltbuch und ein Buch der Völker geworden. Die Griechen, die die Bibel lasen, feierten gemeinsam mit den Juden alljährlich ein Dankfest zur Erinnerung an die Bibelübersetzung. Die Ungebildeten erbauten sich an den Josefsgeschichten, beteten jüdische Psalmen und verwendeten Bibelverse zu Zauberkünsten; die Gebildeten dagegen wurden von der Erhabenheit des Schöpfungsberichtes, der lapidaren Einfachheit des Zehnwortes und der elementaren Kraft der prophetischen Weissagungen ergriffen. Manchem gebildeten Griechen erschien die Bibel als ein philosophisches Buch und die jüdische Religion mit ihrer bilderlosen, geistigen Gottesverehrung als eine philosophische Religion. Die Bibel wurde ein beredter Missionar des Judentums; sie gewann die Herzen der „gottesfürchtigen“ Heiden, die sich in großer Zahl zum jüdischen Glauben bekehrten.

So hat das Judentum vom Geiste der hellenistischen Umwelt etwas empfangen und ihr auch von seinem Geiste gegeben. Wie unter dem Einflusse des Judentums die „Gottesfürchtigen“ in den kleinasiatischen Konventikeln und in den Vereinen des bosporanischen Reiches zur Verehrung des „höchsten Gottes“ sich zusammenfanden, so bekehrten sich überall in der hellenistischen Welt und vor allem in Alexandria viele Heiden zum Judentum, und die Bekehrten kamen, wie Philo berichtet, nicht etwa aus den niederen, sondern viel eher aus den oberen Schichten.

Zur selben Zeit aber, in der die „Gottesfürchtigen“ aus der Heidenwelt zum Judentum kamen, erstanden ihm in der Heiden-

welt auch Gegner. Das Land der Pharaonen wurde das Geburtsland des Judenhasses. Der Hellenismus mühte sich um die Verschmelzung der Religionen und die Verbrüderung der Völker. Die Juden aber bildeten eine besondere Gemeinschaft und lehnten die heidnischen Götter ab. Wegen der Abschließung von den anderen wurden die Juden des Menschenhasses angeklagt und wegen der Ablehnung der Götter gottlos genannt. Wirtschaftliche Motive trugen zur Verschärfung des Judenhasses bei. In einem Papyrus warnt ein alexandrinischer Kaufmann seinen Freund: „Hüte dich vor den Juden.“ Der Judenhaß in Alexandria artete unter dem Kaiser Caligula in eine Judenverfolgung aus, vor allem aber schuf er eine judenfeindliche Literatur mit gehässigen Anklagen und boshaften Fabeln. Alexandria, nach Athen die zweite Pflegestätte für Künste und Wissenschaften, wurde die erste Pflegestätte des literarischen Judenhasses. Dort entstand die Erzählung, daß die Juden wegen ihres Aussatzes aus Ägypten vertrieben worden seien; dort wurde die Behauptung von der geringen Schöpferkraft und kulturellen Bedeutungslosigkeit der Juden ausgesprochen; dort wurde auch die Fabel erdichtet, daß die Juden alljährlich in ihrem Tempel einen Griechen opferten und dabei den Eid leisteten, „keinem Fremden, insbesondere keinem Griechen wohlgesinnt zu sein“. Was die alexandrinischen Literaten Manetho, Apollonios Molon, Chäremón, Lysimachos und vor allem der gehässige Apion über Juden und Judentum erdacht und erdichtet hatten, wurde ihnen zweitausend Jahre kritiklos und vorurteilsvoll von vielen nachgesprochen und nachgeschrieben.

Der Judenhaß zwang die Juden zur Verteidigung, die jüdische Apologetik entstand. Dem Zerrbild vom Judentum stellten die Apologeten ein Idealbild entgegen. Indem sie die Erhabenheit des jüdischen Gottesglaubens und die Philanthropie des mosaischen Gesetzes rühmten, bemühten sie sich, den Vorwurf der Gottlosigkeit und des Menschenhasses zu widerlegen; durch die

Schilderung der israelitischen Geschichte wollten sie das Alter und den edlen Ursprung des jüdischen Volkes dartun und den Glanz seiner Kulturleistungen erhöhen. Die jüdischen Apologeten entlehnten dem Hellenismus seine Denkweise und Forschungsmethode und seine Literaturformen, sie schreckten nach hellenistischem Muster auch vor Erfindungen und panegyrischen Übertreibungen nicht zurück.

Neben der Apologetik, die die jüdische Religion verherrlichte, entstand auch die Polemik, die die heidnische Verehrung der Bilder und Vergötterung der Elemente und Gestirne bekämpfte. Wenn auch Philo seine Brüder warnte, die Götter und ihre Anbeter nicht mit ungezügelter Zunge zu lästern, so war er doch selbst von der Nichtigkeit der heidnischen Götter und von der überlegenen Erhabenheit des jüdischen Gottesglaubens überzeugt. Von der Polemik ging das Judentum zur Propaganda über. Durch die Berührung mit dem Hellenismus, der sich um die Völkerverbrüderung mühte, wurden im Judentum das universalistische Element, das Bewußtsein seines weltgeschichtlichen Berufes und der Trieb zur Propaganda wach. Das Judentum besann sich auf seine Sendung, das „Licht der Völker“ zu sein. In der Sprache Homers, in griechischen Hexametern und in der heidnischen Form sibyllinischer Weissagungen wurden in den jüdischen Sibyllenbüchern die Heiden gerufen, den Götzendienst und den unsittlichen Wandel aufzugeben und die jüdische Religion anzunehmen, die ihren Bekennern irdisches Glück und ewige Seligkeit bringe.

Dem Hellenismus verdankten die jüdischen Schriftsteller Sprache und Stil, ihm entlehnten sie die Literaturformen. Nach hellenistischen Vorbildern schrieben sie die Geschichte ihres Volkes und dichteten Epen und Dramen. So besang Philo der Ältere in einem Epos Jerusalem, und Ezekielos, der Dichter jüdischer Tragödien, dichtete ein Drama über den Auszug aus Ägypten. Doch den tiefsten Eindruck empfingen die Juden von

der griechischen Philosophie. Ob Philo einen einsamen Höhepunkt im alexandrinischen Judentum darstellt oder einen Brennpunkt, in dem die Erziehung und Geistesarbeit mehrerer Generationen zusammenströmt, ist strittig. Sicher aber ist, daß er die äußerste Anlehnung des Judentums an den Hellenismus und die griechische Philosophie darstellt. Von der griechischen Sprache redet er als von „unserer Sprache“. Seine Verehrer sagten von ihm, Philo schreibe so schön wie Plato, oder gar, Plato schreibe so schön wie Philo. Die griechischen Philosophen galten ihm als ein „heiliger Verein“ von göttlichen Männern. Philo war kein Systematiker, sondern trug seine philosophischen Gedanken im Anschluß an die Auslegung der Heiligen Schrift vor. Als Eklektiker nahm er stoische, platonische und neuplatonische Ideen in seine Philosophie auf. Zugleich aber war er ein überzeugungstreuer Jude, der an den Priester- und Prophetenberuf und die herrliche Zukunft seines Volkes glaubte. Die Bibel galt Philo als die Quelle aller Weisheit. Er kannte zwar die hebräische Sprache und die jüdische Tradition nur mangelhaft. Seine Berührungen mit der rabbinischen Schriftklärung und dem Rabbinismus waren sehr gering. Dennoch verdankte er manches der Bibel und dem Judentum. Aus der Bibel schöpfte er den Begriff des Glaubens, der aus zitternder Furcht zur Freude sich emporhebt; der Glaube steht im Mittelpunkt seiner Frömmigkeit. Aus der Bibel schöpfte Philo auch die innige Verbindung von Frömmigkeit und Menschenliebe, aus ihr den Begriff der Reue und Umkehr zu Gott. Philo umfaßte Plato und Mose mit gleicher Liebe: Plato feierte er als den „heiligsten“ unter den Philosophen und Mose als Träger der göttlichen Offenbarung und Gründer eines philosophischen Volkes. Was Mose verkündet, ist für Philo genau dasselbe wie das, was die griechischen Philosophen lehren. In seinem Denken unhistorisch, war Philo überzeugt, daß Plato und andere Philosophen von Mose gelernt und aus der Bibel ihre Gedanken ge-

holt hätten. So stand Philo zwischen zwei Welten als ein Vermittler, der den Griechen jüdische Frömmigkeit und den Juden griechische Weisheit bringen wollte. Er mühte sich um die Harmonisierung der Religion und der Philosophie und wurde der erste Religionsphilosoph.

Die Harmonisierung glaubte Philo mit Hilfe der allegorischen Schrifterklärung vollbringen zu können. Wie die Stoiker homerische und hesiodische Dichtungen ins Philosophische übersetzten und die Götter- und Heroengestalten durch allegorische Umdeutung in philosophische Potenzen verwandelten, so fand Philo in den Erzählungen der Bibel einen „tiefen Sinn“, verwandelte die Personen der Heiligen Schrift in Kündler philosophischer Ideen und sah in den Geboten der Bibel die Einkleidung ethischer Forderungen, wie sie auch die Philosophen aufstellten. Die allegorische Schrifterklärung wurde einmal das Feigenblatt genannt, mit dem die Erklärer die Blößen der Bibel zudecken wollten. Die stoischen Allegoristen, die den Mythen und Göttern Homers skeptisch und kritisch gegenüberstanden, wollten durch die Allegorese die Ehre des Dichters retten und dartun, daß Homer auch in Zukunft die Quelle aller Weisheit bleibe. So glaubte auch Philo, als er, von der griechischen Philosophie beeinflusst, im Inneren von der religiösen Welt der Bibel sich zu entfernen anfang, durch die Allegorese die Ehre der Bibel retten zu können. In Wahrheit aber trug die allegorische Schrifterklärung den Keim der Kritik in sich und bedeutete keine Rettung der Bibel. Sie führte eher zu ihrer Verkenntung, denn sie verschüttete den Weg zur richtigen Erklärung der Bibel und zur klaren Erkenntnis ihres ewigen Wahrheitsgehalts.

Die stoischen Allegoristen waren mit den Skeptikern in der Meinung einig, daß den Göttern keine menschlichen Leiden und Leidenschaften zugeschrieben werden dürften. So erschien auch Philo die Vorstellung unphilosophisch, daß Gott selber wie etwa ein Mensch die Welt erschaffen habe oder zu den Menschen

herabgestiegen sei, um sich ihnen zu offenbaren. Dazu gibt es Mittelwesen, die bei Mose Engel und bei den Stoikern Ideen heißen und die Philo Logoi nennt. Durch die Vermittlung des höchsten unter den Mittelwesen, des Logos, hat Gott nach Philos Ansicht die Welt erschaffen und den Menschen sich offenbart. Es ist versucht worden, das Gedankengebilde des Logos aus dem Judentum zu erklären; allein den Logos übernahm Philo aus der griechischen Philosophie, bahnte damit der Theologie den Weg zum Glauben an einen Mittler und entfernte sich von der Einheit und Reinheit des jüdischen Gottesglaubens.

Philo mühte sich um die Versöhnung griechischer Philosophie und jüdischer Religion, aber die griechische Philosophie drängte in seiner Weltanschauung die jüdische Religion zu sehr in den Hintergrund. Philos Name und Werk sind dem Gedächtnis des Judentums für Jahrhunderte entschwunden. Die jüdischen Religionsphilosophen, die im Mittelalter das Problem der Versöhnung zwischen der jüdischen Religion und der griechischen Philosophie von neuem zu lösen versuchten, knüpften nicht an den Juden Philo an, sondern an arabische Vorbilder und Lehrmeister.

Die Berührung mit dem Hellenismus hat im alexandrinischen Judentum das universalistische Element ausgelöst und den Trieb wachgerufen, von anderen zu lernen und andere zu lehren. In Alexandria strebte das Judentum in die Weite hinaus, es schuf die griechische Bibelübersetzung und neben der apologetischen auch eine Propagandaliteratur und legte den Grundstein zur Religionsphilosophie, in der Prophet und Philosoph einander die Hand zur Versöhnung reichten.

II. Anders als in Alexandria entwickelte sich das Judentum in Palästina. Hier trat das partikularistische, von der Außenwelt sich abschließende Element in den Vordergrund. Das Judentum bewahrte seinen schöpferischen Geist. Noch in der hellenistisch-römischen Zeit wurden Psalmen, die jüngsten im

Psalm-buche, gedichtet; eine reiche, apokalyptische Literatur wurde geschaffen und der Gottesdienst ausgestaltet. Das Judentum schmolz die Gedanken, die es aus der ägyptischen, babylonischen und persischen Religion übernommen hatte, in eine eigene Form um und empfand das Fremde nicht mehr als fremd. Es kam auch in Palästina mit dem Hellenismus in Berührung. Als Antiochus Epiphanes die Juden in Palästina gewaltsam hellenisieren wollte, wies zwar das Volk unter der Führung der Makkabäer den Ansturm des Hellenismus mit der Waffe zurück. Dennoch vermochte es nicht zu verhindern, daß sich der Hellenismus in der Folge weiter ausbreitete.

Palästina war von einem Kranz hellenistischer Städte umgeben, in denen Tempel mit heidnischem Götterdienst, Theater und Schauspiele errichtet wurden. Die Juden Palästinas standen mit ihren Glaubensbrüdern in Alexandria in Verbindung, und griechisch gebildete Juden kamen aus der Diaspora nach Palästina und gründeten in Jerusalem eigene Gemeinden mit eigenen Synagogen. Die makkabäischen Fürsten legten sich zu ihren hebräischen Namen griechische bei; von ihnen und erst recht von den herodianischen Herrschern wurde die hellenistische Kultur begünstigt. Mit den griechischen Waren, die nach Palästina eingeführt wurden, bürgerten sich auch ihre griechischen Benennungen ein. Auf allen Gebieten des Lebens wurden griechische Lehnwörter verwendet. Selbst der jerusalemische Tempel wies griechischen Baustil auf, und sogar die Weisen im Lehrhause trugen griechische Namen. Gelegentliche Aussprüche bezeugen es, daß die Rabbinen den Reichtum der hellenistischen Kultur wohl geahnt haben. Die griechische Sprache galt ihnen als eine Sprache, „die keinen Fehler hat¹“ und „für die Poesie geeignet ist²“. „In drei Dingen ging das Reich der Griechen dem Reiche der Römer voran: in den Gesetzen, den Gemälden und in der Sprache³.“ „Sagt dir jemand, es gebe Tora bei den Heiden, glaube es nicht; sagt dir aber jemand, es gebe bei ihnen

Chochma (Weisheit), glaube es ⁴.“ Im Umgang mit hellenistischen Juden und gebildeten Griechen und aus dem Munde stoischer Wanderprediger, die in den hellenistischen Städten Palästinas ihre Popularphilosophie verkündeten, hörten die Rabbinen griechische Worte und Gedanken. In der Bibel zwar finden sich keinerlei Spuren griechischen Geistes; der Versuch, sie in der Bibel nachzuweisen, ist gescheitert. Die Bibel ist durchaus eine Schöpfung jüdischen Geistes. Das spätere haggadische Schrifttum jedoch kennt die griechischen Sagen und vereinzelt auch Gedanken aus der griechischen Popularphilosophie.

Dennoch darf der Einfluß des Hellenismus auf das palästinensische Judentum nicht überschätzt werden. Die Behauptung, daß er in Palästina fast so stark gewesen sei wie in Alexandria, entspricht nicht den Tatsachen. Es genügt, Philo aus Alexandria und einen von den palästinensischen Rabbinen nebeneinanderzustellen, um den Unterschied einzusehen. Kein Rabbi in Palästina hat in gleichem Maße wie Philo die griechische Sprache beherrscht, keiner je die Schrift eines griechischen Philosophen gelesen. Die Schriftauslegung der Rabbinen ist von der des Philo verschieden und kommt dem Geiste der Bibel näher als die Allegorese Philos. Der Gottesglaube und die Ethik der Rabbinen sind nicht von der griechischen Philosophie bestimmt, sondern eine Fortsetzung und Weiterentwicklung prophetischer Gottesvorstellungen und Forderungen. Philo feierte mit anderen das Dankfest, das alljährlich zur Erinnerung an die Übersetzung der Bibel ins Griechische veranstaltet wurde; den Rabbinen dagegen galt der Tag, an dem die Tora ins Griechische übersetzt wurde, als ein Trauertag gleich jenem, an dem das goldene Kalb errichtet worden war. Philo wollte nicht nur den Juden griechische Philosophie, sondern auch den Heiden jüdische Frömmigkeit vermitteln; die Rabbinen dagegen wollten nur die Lehrer ihres Volkes sein und ihm die Religion erhalten und ausgestalten. Das palästinensische Judentum weist keine Propa-

gandaliteratur auf, der Trieb zur Propaganda ist in ihm allmählich erloschen. Einzelne Aussprüche der Rabbinen haben wohl eine polemische oder apologetische Tendenz, aber eine systematische, geschlossene Apologetik, die die Lehre des Judentums gegen den Hellenismus verteidigt hätte, hat es in Palästina nicht gegeben. Der Hellenismus, der in das Innere Palästinas drang, war Halbkultur, verwässert und kraftlos; seine Träger waren in der Hauptsache Kaufleute und Kolonisten, Söldner und Beamte, Faustkämpfer und Schauspieler. Die Rabbinen sahen in ihm mehr eine Einladung zur „epikuräischen“ Weltlust und zum Abfall vom väterlichen Glauben, der ihnen erhabener erschien als das Fremde. In Palästina entbehrte der Hellenismus der bezaubernden Kraft, die ihm in Alexandria eigen war, und drang darum nicht in das Herz des jüdischen Volkes.

Neben dem Hellenismus erschien in Palästina auch die römische Weltmacht, die den jüdischen Staat zerstörte und auch den Bestand der jüdischen Religion, wie z. B. durch die hadrianische Verfolgung, gefährdete. Den Unterschied zwischen der hellenistischen und römischen Kultur merkten die Rabbinen bald. Lateinische Lehnwörter drangen in die Sprache des Volkes und lateinische Namen in die jüdischen Familien ein; in das jüdische Gesetz wurden Begriffe und Gedanken aus dem römischen Recht übernommen. Dennoch waren die Urteile der Rabbinen über Rom schroffer und schärfer als die über die hellenistische Kultur. Wie Dionysos aus Halikarnaß und Plutarch, der ein Freund der Römer war, die lateinische Sprache für einen griechischen Dialekt hielten⁵, urteilten auch die Rabbinen: „Verächtlich bist du gar sehr“ Ob. 1₁; „sie (Edom, d. h. die Römer) haben weder Schrift noch Sprache“⁶. Die Stimme Jakobs schreit ob der Gewalttaten, „die die Hände Esaus (Roms) verübt haben“⁷. Wiederholt kommt in den Worten der Rabbinen die Empörung gegen die römische Ge-

waltherrschaft zum Ausdruck, und selbst die Werke der römischen Zivilisation in den von Rom eroberten Provinzen fanden die Anerkennung der Rabbinen nicht⁸. Wie Apollonios von Tyana die Griechen tadelte, die sich römische Namen beilegten⁹, so wurden von den Rabbinen die gepriesen, die ihre hebräischen Namen nicht in lateinische umänderten¹⁰. Während die übrigen Völker des Reiches auch in ihren religiösen Gefühlen Rom knechtisch sich fügten, lehnten sich die Juden in Palästina gegen den Kaiserkult auf.

Dem Judentum in Palästina trat das Heidentum in der hellenistischen und römischen Kultur entgegen und führte es zur Selbstbesinnung, zur Verteidigung seiner Religion und Vertiefung seines religiösen Eigenlebens. Wie die Bauleute unter der Führung Nehemias, mit Schwert und Kelle versehen, den Ansturm des Feindes abwehrten und gleichzeitig an der Errichtung der Stadtmauern von Jerusalem arbeiteten, so nahmen die Rabbinen den Kampf gegen das Heidentum auf und errichteten zugleich das Lehrhaus, von dem aus sie die religiöse Erziehung des Volkes leiteten, die Religion ausgestalteten und vor dem Untergang bewahrten.

Die Lehrer des Judentums bekämpften die Nachahmung heidnischer Sitten und den Götzendienst in allen seinen Formen. Zur Zeit der hadrianischen Verfolgung wurde in Lydda beschlossen, ein Israelit solle lieber den Märtyrertod erdulden als die Götter anbeten. Verboten wurde auch der Besuch des Theaters, des Zirkus und der Schauspiele, weil sie mit dem Götzendienst zusammenhingen und durch die Grausamkeit der Tierhetzen und Gladiatorenkämpfe das Gefühl des Mitleids verletzten: „Wer in der Rennbahn sitzt, vergießt Blut¹¹.“ Ähnlich schrieb Athenagoras in seiner Verteidigungsschrift für die Christen an den Kaiser Mark Aurel: „Wir glauben, daß, wer einen Mord betrachte, nicht weit davon entfernt sei, einen zu begehen, und darum scheuen wir diese Schaustellungen¹².“ Die

Teilnahme an den heidnischen Festen wurde von den Rabbinen untersagt, der Handel mit den Heiden eingeschränkt. Alles, was als Anerkennung des Götzendienstes ausgelegt werden konnte, sollte vermieden werden. Wie Tertullian den Christen das Schwören bei den Göttern verbot¹³, so lehrten auch die Rabbinen: „Nicht soll er (der Name fremder Götter) in deinem Munde gehört werden“ Ex. 23₁₃; „d. h. es darf keiner bei dem Namen eines Götzen ein Gelübde tun¹⁴.“

Trotz der Bekämpfung des heidnischen Wesens fehlt es nicht an Aussprüchen, die für den menschenfreundlichen Sinn und die Toleranz der Rabbinen zeugen: „Die Frommen unter den Völkern der Welt haben einen Anteil am ewigen Leben¹⁵“; „was für Israel das Sündenopfer ist, das ist für die Völker die Wohltätigkeit.¹⁶“ Es unterliegt keinem Zweifel, daß die von den Rabbinen zur Abschließung des Judentums von der Heidenwelt erlassenen Bestimmungen nicht immer und überall innegehalten wurden. Aber es unterliegt auch keinem Zweifel, daß diese Bestimmungen notwendig waren, um die jüdische Religion in ihrer Reinheit zu erhalten. Die Bestimmungen der Rabbinen bewegten sich auf gleicher Linie wie die der Kirchenväter, die das Christentum vor der Berührung mit dem Heidentum fernhalten wollten. „Denn die Exklusivität war die Bedingung der Existenz der Kirche“ (wie der Synagoge). „Kapitulierte sie an irgendeinem Punkte vor dem Polytheismus, so war es um ihre Eigenart geschehen¹⁷.“

Das Erziehungswerk der Rabbinen war jedoch nicht nur nach außen, sondern noch mehr nach innen gerichtet. Nach der Zerstörung des Tempels wurde das Lehrhaus in Jabne errichtet. An die Stelle des zerstörten Tempels traten die Lehrhäuser. Die Tora wurde in den Mittelpunkt des religiösen Lebens gestellt. Das Lernen und Lehren der Tora, das Auslegen und Erklären und das Ableiten der ungeschriebenen Tradition von dem geschriebenen Worte war die Aufgabe der Weisen. Die

Namen Tora, Midrasch, Mischna und Talmud hängen mit Lernen und Lehren zusammen. So hoch wurde das Lernen und Lehren gewertet, daß die Bestimmung getroffen wurde, man dürfe aus einem Gotteshause ein Lehrhaus machen, aber nicht umgekehrt, und man dürfe ein Gotteshaus mit seinen heiligen Geräten und Torarollen zur Erhaltung von Schülern verkaufen. Die Tora, die das geschriebene Wort und die ungeschriebene Tradition umfaßte, sollte nicht etwa das geistige Eigentum nur der Gelehrten sein, sondern das Gemeingut des Volkes und das „Erbe der Gemeinde“ werden. Jeder sollte lernen, aber auch jeder „tun und beobachten“, sein Denken, Reden und Tun mit der Tora in Einklang bringen und nach ihren Geboten und in ihrem Geiste leben. In den Mittelpunkt des religiösen Lebens trat die Hingabe an die Tora, nicht die Hingabe an einen Menschen, sondern an eine Idee. Die Tora wurde Führerin für das Leben und galt für alle Gebiete des Lebens. Nicht nur im Gotteshause und in feierlichen Stunden, sondern immer und überall im Leben sollte der Fromme Gott dienen; sein Leben sollte ein Gottesdienst sein. Dabei aber durfte die Erfüllung der Gebote nicht zum äußerlichen Formendienst werden, denn „Gott will das Herz“, und „es ist gleich, ob einer viel oder wenig vollbringt, wenn er nur sein Herz auf Gott richtet¹⁸.“

Es kann nicht geleugnet werden, daß die Rabbinen Erzieher von unvergleichlicher religiöser Energie waren und mit der Forderung Ernst machten, das Leben müsse Religion werden. Es gab eine Klasse von Unwissenden (Am-haarez, Landvolk), die dem Lehrhause fernstanden und das „Joch der Tora“ nicht tragen wollten; aber die es trugen, trugen es nicht als „Joch“, sondern empfanden die Freude, die aus der Erfüllung der Gebote und aus der Heiligung des Lebens durch die Gebote quillt. Die Tora galt als göttliche Offenbarung und forderte die Erfüllung der göttlichen Gebote, aber sie gebot auch, „Gott zu lieben, mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft“

und über seine unerforschliche Größe und unerschöpfliche Gnade Tag und Nacht nachzusinnen. In ihrem weiten Umfange war die Tora ebensowenig nur „Gesetz“, wie die Pharisäer in ihrer Gesamtheit nur „Heuchler“ waren. Wer die Tora als Gesetz und die von ihr ausgehende Frömmigkeit als Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit hinstellt, wird ihr nicht gerecht. Ein altes Gebet, das die religiöse Stimmung der Rabbinen zum Ausdruck bringt, lautet: „Herr aller Welten, nicht im Vertrauen auf unsere Verdienste legen wir unsere Gebete vor dir nieder, sondern im Vertrauen auf dein großes Erbarmen. Was sind wir? Was ist unsere Gerechtigkeit? Was ist unsere Frömmigkeit?“ Wenn auch die Tora als höchste Autorität gegolten hat, so hat sie keineswegs das religiöse Leben zur Erstarrung geführt; das beweisen nicht nur die Rabbinen selbst, deren Werk die Fortentwicklung der Religion gewesen ist, sondern auch die mannigfachen Gestaltungen, wie das philosophische und mystische Judentum, die auf das rabbinische Judentum folgten. Es ist im Gegenteil das historische Verdienst der Rabbinen, daß sie, die die Tora als höchste Autorität eingesetzt haben, zugleich die Religion vor Erstarrung und Dogmatisierung bewahrten.

So hat das palästinensische Judentum nicht in die Weite hinausgestrebt, sondern unter der Führung der Rabbinen in die „vier Ellen der Halacha“ sich zurückgezogen, in eine Welt, die enger war als die des alexandrinischen Judentums, aber einheitlich, ohne inneren Widerstreit und erfüllt von religiöser Wärme und lebenspendender und zukunftsverheißender Kraft. In Palästina hat das Judentum nicht nach außen, sondern nach innen Propaganda getrieben; es hat seine Religion ausgestaltet und den Ansturm des Heidentums zurückgewiesen. An der Peripherie des Judentums entstanden der Essenismus mit seinem asketischen Lebensideal und der Gnostizismus mit seinen theosophischen Grübeleien; beide wiesen Spuren des Hellenismus auf. Aber das palästinensische Judentum hat den Gnostizismus

mit Erfolg bekämpft und den Essenismus überwunden. Trotz seiner Abschließung von der Außenwelt hat das Judentum in Palästina keine weltabgewandten Asketen hervorgebracht, sondern religiöse Menschen, die als Fromme in ihrer Religion lebten und als Märtyrer für sie starben, stets von dem Bestreben beseelt, durch ihr Leben und Sterben den „Namen Gottes zu heiligen“.

Anmerkungen.

1. Meg. 9 b. 2. j. Meg. 71 b und Parallelen. 3. Gen. r. c. 16.
 4. Echa r. zu 29.
 5. Ludwig Hahn, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten, Leipzig 1906, 105. 203. 6. Ab. z. 10 a. 7. j. Taan. 68 d.
 8. Sabb. 33 b. 9. Philostr. Apoll. Ty. IV 5. Hahn 158 Note 2.
 10. Pesikta 83 b. Lev. r. c. 32. 11. Athenag. c. 35.
 12. Tertull. de idol. c. 21. 13. Sanh. 63 b. 14. Tos. Sanh. 13.
 15. Baba batra 10 b.
 16. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig 1924, I⁴ 303. 17. Berach. 17 a.
-

III.

ZUR ENTSTEHUNG DES TALMUDS

von

Michael Guttman

Unmittelbar nach dem Zusammensturz des alten weströmischen Weltreichs kam im fernerer Osten, in Babylonien ein Schriftwerk zum Abschluß, das der Welt unter dem Namen Talmud bekannt ist. Genauer genommen ist dies der babylonische Talmud im Vergleich zu einem andern ähnlichen Werk, das ebenfalls Talmud heißt, aber nahezu anderthalb Jahrhunderte früher in Palästina abgeschlossen wurde. Doch wird unter Talmud schlechtweg der erstere verstanden. Dieser ist es, dem nach der Bibel die größte Bedeutung in der Entwicklung des Judentums zukommt. Der weitere Aufbau der jüdischen Religionswissenschaft und die geschichtliche Gestaltung des jüdischen Lebens hat mittelbare oder unmittelbare Beziehung zum babylonischen Talmud.

Ich habe hier den Zeitpunkt hervorgehoben, in dem der Talmud zum Abschluß gelangte. Eigentlich pflegt man bei einem Schriftwerk gewöhnlich vom Zeitpunkt seiner Abfassung zu sprechen, und dafür gilt im allgemeinen als Maßstab die Zeit seines Erscheinens. Doch steht hier die Sache ganz anders. Die Abfassungszeit des Talmud und sein Erscheinen als Schriftwerk liegen weit auseinander. Der Talmud ist ein tiefer Schacht von Ablagerungen verschiedener Zeiten. Die ganze Periode seiner Entstehung umfaßt etwa ein Jahrtausend.

Auch läßt sich für den Talmud kein bestimmter Verfasser angeben. R. Aschi und Rabina, die als Verfasser ausgegeben werden, sind bloß die letzten Amoräer, die um die Redaktion des Talmud bemüht waren. Forscht man tiefer nach der Autorschaft des Talmud, so hat man es mit 2000 und noch mehr Namen zu tun, die verschiedenen Zeiten und verschiedenen Orten angehören. Der Talmud ist unstreitig eine Schöpfung eigener Art, und deshalb fehlt uns der Maßstab für eine genaue Abschätzung und richtige Wertung seines Wesens.

Das Problem wird noch erschwert durch die eigentümliche Entstehungsart des Stoffes. Der Talmud ist uns zwar in Buchform bekannt, bildet große Folianten, hat in Schrift und Druck viele Auflagen hinter sich. Und doch ist der Talmud kein eigentliches Literaturwerk. Die auf 30 Generationen sich erstreckenden Autoren hatten wohl das talmudische Material zum Teil selbst geschaffen, zum Teil als überkommenes Gut aufbewahrt und weiter überliefert. Verfasser können sie aber dennoch nicht genannt werden; wenigstens nicht in dem Sinne, wie man heute den Ausdruck nimmt. Die Schöpfer des Talmud dachten seinerzeit nicht daran, Bücher zu schreiben und eine neue Literatur ins Leben zu rufen. Die Autoren hatten ihre Überlieferungen, Lehrmeinungen und Erfahrungen bloß mündlich mitgeteilt. Es waren zum weit größten Teil Schriftgelehrte, Lehrer des Volkes, Schulhäupter, Hörer und Schüler, die an dieser Geistesarbeit beteiligt waren. Mitunter kommen auch andere zu Wort, Männer, nicht selten auch Frauen, aus den verschiedenen Schichten des Volkes. Eine aufs Mündliche eingestellte Lehrmethode hat eben naturgemäß eine freiere Mitteilbarkeit an sich und kann keine strenggeschlossenen Kreise bilden. Diese Freiheit zeigt sich auch in der Verschiedenheit des Stoffes. Hauptzweck war selbstverständlich, das biblische Schriftwort seinem ganzen Umfange nach zu lehren und zu erklären, das jüdische Gesetz und das jüdische Leben durch

Wort und Beispiel zu verkünden und zu betätigen, die überkommenen Traditionen weiterzugeben. Doch konnte es nicht ausbleiben, eben infolge des frei fließenden mündlichen Lehrgangs, daß neben rein religiösen Lehren und Ideen auch manch weltliches, profanes, folkloristisches, geschichtliches und kulturhistorisches Material hineinkam, soweit dies der Zusammenhang verlangte oder bloß gestattete. Alles wurde mündlich vorgetragen. Daher kommt es auch, daß das ganze nachbiblische Religionsstudium mündliche Lehre genannt wurde.

Es versteht sich von selbst, daß durch das mündliche Studiensystem dem Gedächtnisse große Aufgaben gestellt wurden. Wir stehen hier vor mnemotechnischen Leistungen, die geradezu ans Wunderbare streifen. Wenigstens müssen sie unserm vielschreibenden Zeitalter so erscheinen. Der außerordentlich verbreitete und entwickelte Schriftgebrauch hat schon seit Generationen das Gedächtnis entlastet und sicherlich auch einer Rückentwicklung entgegengeführt. In der Antike mußte dem Gedächtnisse viel, nach modernen Begriffen sehr viel anvertraut werden, und dem entsprach sicherlich auch eine adäquate Leistungsfähigkeit. Ich erinnere hier bloß an Flöckner, Max Müller, Grote und noch an andere, die beachtenswerte Belege für die entwickelte Gedächtnisfähigkeit der Alten aufgezeichnet haben, wenn auch in anderm Zusammenhange (vgl. E. König, *Geschichte d. altt. Religion*², S. 3, Anm. 2).

Es wäre jedoch unrichtig, die Konservierung von Geistes-schätzen einzig und allein der rein natürlichen Gedächtnisfähigkeit zuzuschreiben. Man hat sich zweifellos auch mancher mnemotechnischer Stützen bedient. Es ist nicht uninteressant, den talmudischen Stil von diesem Gesichtspunkte aus zu betrachten. Es zeigen sich hier dem Fachkenner ursprüngliche Ideen und eigene Assoziationsgewebe. Die Traditionen und Denkwürdigkeiten anderer Völker der Antike wurden von Poeten bearbeitet und in Gedichten aufbewahrt. Die gebundene Form

prägt sich dem Gedächtnisse bekanntlich am besten ein. Anders steht die Sache mit der jüdischen Traditionslehre. Diese wurde nicht von Dichtern, sondern von Forschern gehandhabt und bearbeitet. Es handelte sich um die ins einzelne gehende Ermittlung des Lehrgehalts von Bibel und Tradition, was sich nicht gut in rhythmische Hexameter und in fürs Gedächtnis bequeme Verse kleiden läßt. Hier haben die Traditionsgelehrten statt der gebundenen Rede einen eigenen, den sogenannten talmudischen Stil, geschaffen, der besonders in den halachischen, d. h. gesetzbestimmenden Teilen zur vollen Geltung kommt. Die außerordentliche Lebhaftigkeit der diskutiven Form und die logischen Zusammenhänge in der Ausgestaltung des inneren Baues boten dem Gedächtnisse die brauchbarsten Anhaltspunkte. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Anordnung und Ausgestaltung des mündlich gelehrtens Traditionsstoffes nicht nach literarischen, sondern nach mnemotechnischen Prinzipien vor sich gegangen ist. Daher kommt es, daß so mancher, der nur schulmäßig konstruierte Stilarten kennt, nur solche Stilarten, die anerkannten klassischen Mustern nachgebildet sind, den Talmud von Grund aus verkennen wird, ihm jedes systematisierende und ordnende Prinzip absprechen wird. Der Talmud ist jedoch nichts weniger als systemlos. Wohl weicht er ganz wesentlich von andern literarischen Erzeugnissen ab, doch darf man seine ursprüngliche Bestimmung nicht aus den Augen verlieren. Er ist eine groß angelegte Sammlung von mündlichen Lehren, von Vorträgen, Gesprächen und Sprüchen, so geordnet und gegliedert, wie sie sich dem Gedächtnisse am besten empfehlen.

Allerdings wird es auch Notizen, Aufzeichnungen gegeben haben. Wir dürfen nicht vergessen, daß der Schriftgebrauch in der talmudischen Zeit ein allgemein verbreiteter war und das System mündlichen Lehrens keinerlei zeitgeschichtliche Grundlage hatte, vielmehr auf religiöser Tradition beruhte. Aber

gerade das eigentümlich religiöse Moment im mündlichen Lehren bewirkte, daß die etwaigen Aufzeichnungen, die von manchen Lehrern und Schülern angefertigt wurden, keinen literarischen Charakter hatten, keine literarischen Ziele verfolgten. Sie dienten bloß als Stützen des gedächtnismäßigen Einlernens. Es blieb in der Hauptsache bei der Methode des mündlichen Fortpflanzens der überkommenen Lehren, bis schließlich gegen Ende des 5. Jahrhunderts die schriftliche Fixierung des gesamten Traditionsstoffes erfolgte.

Zur vollständigen Aufklärung der Frage, wie denn eigentlich ein so umfangreiches System von jahrhundertelangem Denken und Forschen durch bloß mündliche Behandlungsweise zu einem einheitlichen Guß zusammenschmelzen konnte, müssen wir einer Eigentümlichkeit unsere Aufmerksamkeit zuwenden, die bisher wenig beachtet wurde. Es war eine eigene Art von lebendigem Festhalten zusammenhängender Texte. Ich meine die im Talmud nicht selten erwähnten, aber von der Neuzeit unvermerkt gebliebenen Textrepetitoren jener Zeit. Man würde sie am passendsten lebendige Exemplare nennen. Es ist uns zur Genüge bekannt, welch verschiedene Mittel man im Altertum benutzte, um wichtige Gesetze und Rechtsnormen sowie historische Denkwürdigkeiten zu konservieren. Stein, Metall, Pergament, Papyrus sind das Schreibmaterial. Die künstlerische Ausführung richtet sich nach der Bedeutung, die man den Texten beigelegt hat. Bald sind es einzelne Säulen, Obelisk, Stein oder Metallplatten, bald sind es mächtige Tempelhallen, kunstvolle Bauten, die zu Trägern von denkwürdigen Aufzeichnungen geworden sind. Weniger bekannt ist jedoch diejenige Form von Textsammlung oder sagen wir Textaufbewahrung, die in den babylonischen Schulen von Anfang des dritten bis Ende des fünften Jahrhunderts in voller Blüte war; es ist die Form der gedächtnismäßigen Textaufbewahrung. Man kann es füglich das lebendige Buch nennen. Eine Anzahl, und

wie es scheint, eine ganz bedeutende Anzahl, von Studienbeflissenen widmete sich der speziellen Aufgabe, bestimmte Traditionstexte mit der peinlichsten Genauigkeit einzulernen und nötigenfalls herzusagen. Man denke sich nun eine solche Anzahl von, ich will nicht sagen Gedächtniskünstlern, aber doch von Leuten, die sich einer guten Veranlagung erfreuen, Texte leicht einzulernen oder, wie es im modernen Schuljargon heißt, gut einzupauken. Man denke sich nun eine solche Gesellschaft so organisiert, daß sie den ganzen Lehrstoff unter sich verteilt und ein jeder einzelne bloß den ihm zugefallenen Traktat mit buchstäblicher Genauigkeit einzulernen hat. Verwirklicht man den Arbeitsplan, so entsteht ein lebendiges Talmudexemplar, bestehend nicht aus Bänden, sondern aus Personen. Solche lebendige Exemplare waren in Babylonien nicht selten. Soweit sich Spuren verfolgen lassen, muß eine jede bedeutendere Schule in Babylonien im Besitze einer solch lebendigen Bibliothek gewesen sein. Die Schulhäupter hatten sie zur Hand und machten ausgiebigen Gebrauch von ihr. Diese Institution mutet uns heute eigentümlich an. Für unsere technisch und wissenschaftlich so ganz verschiedene Einstellung muß eine lebendige Bibliothek als etwas Unglaubliches, als etwas Ungeheuerliches erscheinen. Es fehlt uns eben jeder Maßstab hierfür. Hingegen aber gehörte die lebendige Bibliothek in den babylonischen Schulen vor etwa anderthalb Jahrtausenden zu den gewöhnlichen Erscheinungen. Im Talmud finden wir hierüber bloß gelegentliche Bemerkungen, und auch in diesen vermissen wir den Ton irgendwelcher Bewunderung. Was man täglich vor sich sieht, ist eben kein Wunder mehr, man gewöhnt sich daran. Ja, man übte oft über das lebendige Buch genau so Kritik, wie man sie heute über wirkliche Bücher, über Druckwerke übt, mit dem Unterschied jedoch, daß wir für die Fehler von geschriebenen oder gedruckten Büchern den Autor, den Setzer oder den Korrektor verantwortlich machen, während der Lehr-

meister einer damaligen Hochschule das Buch selbst zur Verantwortung zog — das Buch selbst, so wie es lebte und lebte — wenn irgendein Zitat fehlerhaft wiedergegeben wurde. Das Buch selbst mußte Rede stehen, mußte die durch Kritik festgesetzten Ausbesserungen in eigener Person zur Kenntnis nehmen, und so entstanden zu jener Zeit die verbesserten Auflagen. Allerdings muß noch hinzugefügt werden, daß eine damalige Talmudschule viele Tausende von Jüngern hatte. Bei einer Hörerzahl von solchen Dimensionen dürfte die Bildung einer lebendigen Bibliothek, wenn schon einmal der Gedanke gefunden war, nicht zu den schwersten Problemen gehört haben.

Wir stehen hier in der Tat vor einer merkwürdigen Erscheinung, wenigstens ist sie für uns merkwürdig. Wir sind gewohnt, wirkliche Personen in Buchform verewigt zu sehen. Wir sind gewohnt, Goethe und Schiller zu lesen; wenn wir Lessing nennen hören, so denken wir zunächst an Bände, an Ausgaben, Gesenius besitzen wir heute in anastatischem Neudruck oder Manuldruck — ich weiß es nicht genau — und wenn man gar von Shakespeare spricht, so kommt es oft, daß man nicht einmal an einen englischen Shakespeare denkt, sondern an eine Übersetzung, je nach dem Lande, in welchem man gerade von Shakespeare spricht. Die hinterlassenen Schriftwerke sind eben die Erben ihres Schöpfers geworden. Es haben sich gleichsam Personen in Bücher verwandelt. Das Umgekehrte, daß Bücher als Personen erscheinen, steht daher in schroffem Gegensatz zu unserer Mentalität. Wir können es kaum fassen, daß der Traktat Sabbath oder Pesachim oder Rosch-haschana nicht gelesen, sondern angehört wurden. Es klingt doch etwas märchenhaft, wenn man von einem gegenseitigen persönlichen Verhältnis der Traktate zueinander sprechen soll, und doch ist es kein Märchen. Die Traktate waren wirkliche Kollegen, hatten ihre freundschaftlichen Beziehungen zueinander sowohl wie zur Außenwelt. So mancher wohlhabender

Freund und Gönner der jüdischen Gelehrtenwelt in Babylonien sah an seinem Tische den ganzen Talmud zu Gast, drückte den einzelnen Bänden, d. h. Mitgliedern, warm die Hände und verbrachte mit diesem vielköpfigen lebendigen Talmud sicherlich einen recht anregenden Abend.

Aus diesen an sich ganz natürlichen, aber für unser Empfinden doch etwas merkwürdigen Tatsachen erklärt sich in der einfachsten Weise manches, was uns im Talmud heute so ganz und gar befremdend anmutet. Es wird dem Talmud häufig vorgehalten, daß in seinen agadischen, d. h. legendenhaften und dichterischen Bestandteilen Stücke vorkommen, die allzu phantastisch klingen. Man will konstatieren, daß im schroffen Gegensatz zur Nüchternheit, mit der der Talmud die gesetzlichen Bestimmungen auseinandersetzt, manche der agadischen Elemente von so kühner und zügelloser Phantasie zeugen, daß ihnen in den Literaturen des Abendlandes nicht immer Ähnliches an die Seite gestellt werden könne. Zu den Beispielen dieser Art gehört auch die Personifikation von Büchern, die Vorstellung nämlich, daß man mit Büchern sprechen könne, daß einem ein Buch freundlich entgegenkommen könne und ähnliches. Ich erinnere hier an die Legende vom frommen Manne, der sein ganzes Leben hindurch den Traktat Chagiga studiert habe, und als er vereinsamt, von der Welt zurückgezogen gestorben war, da war es der Traktat Chagiga selbst, der den frommen Mann in seiner Einsamkeit aufgesucht und ihn beweint habe. Eisenmenger verfehlte nicht, diese Legende aufzufangen und sie seinem „Entdecktes Judentum“ I, 424 einzuverleiben mit der Schlußbemerkung: Seiend aber dieses nicht tolle jüdische Träume?

Nun haben wir hier eine wirkliche Legende vor uns, eine Legende wie tausend andere, die überall anzutreffen sind und denen gegenüber die Kritik keine allzu hohen Ansprüche stellen darf. Es sind eben Kinder der Phantasie, die keiner mathematischen Beweisführung zugänglich sind. Es zeugt aber anderer-

seits von einer Verkennung des kulturhistorischen Hintergrunds, wenn man der eben zitierten Legende eine Sonderstellung zuweisen will. Die Phantasie ist auch hier von der realen Welt nicht ganz losgelöst. Die Fäden lassen sich auch hier bis in die konkrete Wirklichkeit verfolgen. Die Phantasie arbeitet mit Vorstellungen, mit Gedankenelementen, die der zeitgenössischen Wirklichkeit angehören, mit Kulturerscheinungen, die uns wohl nicht mehr vertraut sind, die aber einst Wirklichkeit waren. Die Sage von dem Manne, der sein ganzes Leben dem Traktat Chagiga gewidmet hat und das erste, das ihm nach seinem Ableben begegnet sein soll, genau derselbe Traktat war in Gestalt einer weinenden Frau, ist eine Legende, die bei einer engeren Vertrautheit mit den inneren Verhältnissen des babylonisch-talmudischen Zeitalters weit natürlicher und begreiflicher ist als ein großer Teil der griechischen Sagen. Lebendige Traktate hat man ja damals täglich vor sich gesehen. Damit verliert auch die Legende das, was an ihr am meisten phantastisch erscheint. Jedenfalls gehört aber eine viel freiere, eine der naturgegebenen Wirklichkeit weit mehr entrückte Phantasie dazu, eine Pallas Athene in voller Rüstung aus dem Kopfe oder genauer aus der Stirn des Zeus emporspringen zu lassen.

Wir wollen bei diesem Punkte nicht weiter verweilen. Wir möchten indes noch daran erinnern, daß die lebendigen Talmudexemplare mit der schriftlichen Fixierung des Talmud nicht ganz aufgehört haben. Deutlich läßt sich noch ein lebendiges Talmudexemplar im 12. Jahrhundert nachweisen. Ein Urenkel Raschis, R. Isaak b. Samuel hat nach einer in Azulais bibliographischem Werk aufbewahrten Tradition 60—70 Jünger an seiner Schule gehabt, die zusammen ein lebendiges Talmudexemplar darstellten (Schem Haggedolim II, 72a). Ob dies das letzte war, ist mindestens sehr zweifelhaft.

Das System mündlichen Lehrens und Aufbewahrens von Texten hat manche nicht unerheblichen Nachteile Literatur-

werken gegenüber, die von vornherein als Literaturwerke in die Erscheinung treten, d. h. Werken gegenüber, die einen Verfasser im eigentlichen Sinne des Wortes haben, einen Verfasser, der für Form und Inhalt die alleinige Verantwortung trägt und dafür zu sorgen hat, daß das Werk innerlich kongruent sei, frei von Widersprüchen und Gegensätzlichkeiten. All dies ist einer Registrierung von mündlich gesprochenen Worten, wie sie der Talmud enthält, versagt. Denn erstens gehören die Worte nicht einem einzigen Autor, sondern Tausenden von Menschen, andererseits gehören sie nicht einen Zeitalter an. Sie umfassen, wenn man die ganze Traditionskette, von den Schriftgelehrten angefangen, berücksichtigt, einen Zeitraum von etwa 1000 Jahren. Das lebendige Wort ist als ursprünglicher Ausdruck einer Idee, einer Anschauung oder Willensäußerung sicherlich sehr schätzenswert. Oft aber ist das gesprochene Wort auf eine ganz bestimmte Situation, auf ein ganz bestimmtes Ereignis gemünzt, das der Redner bei seinen Zuhörern als bekannt voraussetzen durfte und deshalb unerwähnt ließ. Was aber den Zeitgenossen als Bekanntes und Selbstverständliches gegolten hat und aus dem lebendigen Vortrag ohne Beeinträchtigung des Verständnisses ausbleiben konnte, das bereitete den späteren Generationen erhebliche Schwierigkeiten.

Einige Beispiele dürften hierfür genügen.

Traktat Taanith 8a will R. Ami, ein Amoräer der dritten Generation, Zeitgenosse des Kaisers Diokletian, den hohen Wert der „amana“, der Treue bzw. des Einhaltens von gegebenen Versprechen dartun und sagt unter anderem: „Wie sehr wichtig es ist, das gegebene Versprechen einzulösen, das kannst du aus der Geschichte vom Wiesel und dem Brunnen ersehen“. Im Talmud selbst suchen wir vergebens nach dieser Geschichte. Damals war sie sicherlich jedem bekannt, und ein Schulhaupt, der erwachsenen jungen Leuten Vorträge hielt, würde sich damals mit einem Hersagen dieser Geschichte ebenso lächerlich

gemacht haben wie heute ein Lehrer gleichen Ranges mit dem Hersagen eines bekannten Märchens oder einer Geschichte aus 1001 Nacht. Später geriet die Geschichte vom Wiesel und Brunnen in Vergessenheit, und würde sie Nathan b. Jechiel in seinen Aruch bzw. Raschi nicht aufgenommen haben, so hätten wir den Sinn der erwähnten Talmudstelle nicht mehr erschließen können. Vor einigen Jahren wurde diese Geschichte vom Wiesel und Brunnen von Goldfaden dramatisiert. Der Stoff ist ganz dazu angetan. Er gibt an der Hand einer Volkserzählung eine moralische Lehre von tiefer Wirkung. Der junge Mann, der einem Mädchen die Ehe verspricht, indem er den in der Nähe sich befindlichen Brunnen und das zufällig vorbeilaufende Wiesel als Zeugen anruft, büßt seine Wortbrüchigkeit dadurch, daß seine zwei Kinder durch Brunnen und Wiesel umkommen.

Während nun aber der Inhalt der zitierten Stelle vollständig ergänzt werden konnte, gibt es viele andere Stellen, bei denen eine solche Ergänzung nicht mehr möglich ist. Auch davon nur ein Beispiel.

Traktat Sanhedrin 38b Ende 39a berichtet R. Jochanan, daß R. Meir 300 Fuchsfabeln hatte, wir aber besitzen bloß deren drei. — Merkwürdig ist es, daß selbst die drei erhaltenen Tierfabeln auch nicht inhaltlich aufbewahrt sind, von einer Aufzeichnung in extenso ganz zu schweigen, sondern bloß durch drei Bibelverse angedeutet wurden: Ezek. 18, 2: Die Väter essen Herlinge und die Zähne der Söhne werden stumpf; Lev. 19, 36: Richtige Wage, richtige Gewichtssteine usw.; Spr. 11, 8: Der Gerechte wird aus der Not gerettet, und der Frevler kommt an seine Stelle. Die Fabeln selbst fehlen also ganz, wahrscheinlich weil sie zur Zeit der Aufzeichnung noch genug bekannt waren, und ein entsprechender Bibelvers, der gewissermaßen die aus der Fabel sich ergebende Moral enthielt, ausreichte, die Fabel selbst in Erinnerung zu bringen. Raschi hatte noch eine sichere Tradition hierüber, die er zur Stelle wiedergibt. Was die

andern 297 Fabeln betrifft, so scheinen sie ganz verschwunden zu sein. Es ist die Vermutung nicht ganz von sich zu weisen, daß die Tierfabeln, als eine dem Lehrstoff der babylonischen Hochschulen fernliegende Materie in den Aufzeichnungen und Repetitionsübungen der Schüler keinen Platz finden konnten, und was die Schule nicht aufbewahrt hat, verschwand allmählich auch aus dem Leben. Die Ausnahme, die man mit den erwähnten drei Fabeln gemacht hat, erklärt sich daraus, daß man in ihnen eine veranschaulichende Beleuchtung zu wichtigen Bibelversen erblickt hat, was schon aus der Tatsache hervorgeht, daß nicht die Fabeln selbst, sondern die entsprechenden Bibelverse aufgezeichnet wurden.

Größer noch sind die Schwierigkeiten, die der Fachforscher mit den Widersprüchen hat, die im Talmud nicht selten anzutreffen sind. Das Antreffen von Widersprüchen in einem Sammelwerk wie der Talmud ist ja an sich nicht auffällig. Im Gegenteil, wo mehr als 2000 Personen das Wort haben, da ist Einstimmigkeit und Kongruenz von vornherein ausgeschlossen. Fügt man noch hinzu, daß die im Talmud aufbewahrten Worte verschiedenen Zeiten und Orten, also auch verschiedenen Zeit- und Ortsverhältnissen angehören, so werden wir die zahlreichen Meinungsverschiedenheiten sehr gut begreifen. Was dem Forscher Schwierigkeiten macht, ist nicht die Tatsache, sondern die Aufklärung der Meinungsverschiedenheiten und das Auffinden des ursprünglichen Prinzips, das Auffinden der Einheit mitten in der Mannigfaltigkeit. Als Sammelwerk von religiösen Lehrmeinungen und Traditionen bildet der Talmud die Hauptquelle, aus der das jüdisch-religiöse Leben seine Normen schöpft. Man mußte also schon von jeher darauf bedacht gewesen sein, richtunggebende Deziisionsnormen zu schaffen, das Bleibende vom Zufälligen, das Ewige vom geschichtlich Gegebenen zu unterscheiden. Es gehört zum Wesen einer jeden Religionsgemeinschaft, daß sie nach Einheit strebt.

Eine genauere Erörterung der Frage würde zu weit führen. Ich kann aber das Thema mit dieser selbstverständlichen Allgemeinheit nicht abschließen. Wenigstens ein Beispiel soll aus dem überaus reichen Material zur näheren Kennzeichnung des Problems herangezogen werden. Ich glaube, zu diesem Zwecke ein etwas allgemeiner gehaltenes Beispiel wählen zu müssen. Ein Beispiel, das nicht so ganz dem innerreligiösen Leben angehört, sondern mehr auf der Peripherie liegt.

Traktat Sanhedrin 59a stellt R. Meir, ein Schüler R. Akibas, also ein Traditionsgelehrter, der in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts gelebt hat, die Behauptung auf, daß ein Goj, ein Nichtjude, der sich mit der Tora, mit der jüdischen Lehre beschäftigt, so hoch zu achten sei als ein Hohepriester. Die Behauptung leitet R. Meir aus dem Bibeltexte ab. Lev. 18, 5 heißt es: Beobachtet meine Satzungen und meine Vorschriften; der Mensch, der nach ihnen tut, wird leben. R. Meir meint nun, es heißt also im Bibeltexte nicht etwa: der Priester, der Levite, der Israelite, der nach ihnen tut, wird leben, sondern der Mensch, der nach ihnen tut, wird leben. Daraus folgt, daß auch der Goj, der sich mit der Tora beschäftigt, so hoch zu achten sei wie der Hohepriester.

Ungefähr ein Jahrhundert später spricht sich ein anderer Traditionsgelehrter über dieselbe Frage aus, es ist der palästinensische Amoräer R. Jochanan. Seine Meinung (Sanhed. ebda.) ist jedoch eine ganz andre. R. Jochanan meint, ein Goj, der sich mit der Tora abgibt, begehe eine Todsünde. Daß diese Ansicht einen scharfen Gegensatz bildet zu der R. Meirs, liegt auf der Hand. Ungefähr zwei Jahrhunderte später wird von den Talmudredaktoren der Versuch gemacht, den Gegensatz so abzuschwächen, indem die Unterscheidung gemacht wird, daß das Torastudium eines Nichtjuden nur insofern verdienstlich sei, inwiefern er es im Hinblick auf sein eigenes religiöses Leben treibt, d. h. inwiefern er die Teile der Tora studiert, welche

auch für seine eigene Religionspraxis von Bedeutung sind, und insofern, als sie für ihn ein reines, religiöses Interesse haben.

Dieser schulmäßig konstruierte Ausgleich wird den Historiker kaum befriedigen. Aber er verrät zweierlei: einmal, daß man die These R. Meirs hat nie fallen lassen. Es ist niemandem in den Sinn gekommen, auch nur vermutungsweise einzuwenden, daß die These R. Meirs eine obsoletere, veraltete sein könnte, die durch neuere Anschauungen überwunden, aufgehoben wurde. Das war offenbar nicht der Fall gewesen. Ein zweites, was die Schlußredaktion verrät, ist der große — nahezu 300jährige Zeitabstand, in dem sie sich vom letzteren der genannten Autoren befindet. Das zeitgeschichtliche Motiv, das der Anschauung R. Jochanans zugrunde gelegen hat, war zu Ende des 5. Jahrhunderts offenbar ganz in Vergessenheit geraten. Man wußte nichts mehr mit dem seltsamen Spruch R. Jochanans anzufangen.

Der geschichtlich orientierte Kritiker erkennt auf den ersten Blick, daß wir es mit einem polemischen Spruch zu tun haben. R. Jochanan steht unter dem Eindruck einer gegen die jüdische Gemeinschaft gerichteten feindlichen Strömung, die mit der Bibel unmittelbar zusammenhängt. Bibelfeindliche Tendenzen haben sich schon vor R. Jochanan fühlbar gemacht. Die an R. Gamliel (in der hadrianischen Zeit) gerichteten Worte: Euer Gott sei ein Dieb, da er dem Adam während des Schlafens eine Rippe entzogen hat (Sanh. 39a), hören sich etwas anekdotenmäßig an und werden auch in dem Sinne behandelt, es ist aber dies kein vereinzelter Fall. Ähnliche Zwiegespräche kommen in Talmud und Midrasch häufig genug vor, und überall ist es „Euer Gott“, d. h. der Gott Israels bzw. der Gott der Bibel, der von einem Außenstehenden in blasphemischem Tone apostrophiert wird, bald als Dieb, bald als Spaßmacher, bald als Zimmermann (Chull. 60a). In ähnlicher Weise wird auch Moses apostrophiert.

Ein römischer Fürst soll R. Jochanan b. Zakkai gesagt haben: Euer Lehrer Moses sei ein Dieb oder ein Würfelspieler, oder ein schwacher Rechner (Zech. 5a). Die Sadduzäer, die so oft im Talmud und Midrasch als Angreifer des Bibeltextes figurieren, sind in Wirklichkeit keine Sadduzäer, da diese niemals prinzipielle Gegner der Bibel waren, es waren Bibelfeinde, die auch der alten Kirche sehr gut bekannt waren. Die Substituierung von „Minim“ oder etwas Ähnliches durch „Zeduki“ ist das Werk mittelalterlicher oder sonstiger Zensur.

Daß man in einem Bibelstudium, das sich mit gegnerischen Absichten verband, etwas Sündhaftes sah, ist nur natürlich. Ich glaube aber, daß dies nicht der einzige Grund für den harten Spruch R. Jochanans war. Der Grund liegt etwas tiefer. Nicht die leichtfertigen Angreifer der Bibel sind es, sondern umgekehrt, die Verehrer derselben, in deren Reihe wir die Gegner zu suchen haben, gegen die R. Jochanan ankämpft. Ich meine die wohlbekannte Bewegung innerhalb der alten Kirche, das Alte Testament dem Judentum abzusprechen. Harnack in seinem Werke: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*⁴ S. 73 faßt diese Bewegung in folgenden charakteristischen Sätzen zusammen: „Das Alte Testament, dieses ganze Buch, geht die Juden überhaupt nichts an. Widerrechtlich und frech haben sie es an sich gerissen, mit Beschlag belegt, und suchen es seinem einzigen Eigentümer zu entziehen . . . Jeder Christ muß ihnen daher den Besitz des Alten Testaments absprechen; ein Christ, der sagen würde, dieses Buch gehört uns und den Juden, der sündigt: das Buch gehört von Anfang an, jetzt und immerdar den Christen allein.“

Man sieht, daß es sich hier nicht um ein bloßes Studium, sondern um etwas ganz anderes handelt. Es handelt sich um eine Entreißung der Bibel, um eine — wenn man so sagen darf — Annektierung derselben. Auf diese Tatsache paßt ganz besonders die Fortsetzung des Jochananschen Spruches. Der

Satz wird nämlich damit motiviert, daß Dt. 33, 5 die Tora ein Erbteil Jakobs genannt wird, und wer ererbtes Gut wegnimmt, begeht einen Raub, was auch den Nichtjuden verboten ist. Eine zweite Motivierung bedient sich des Wortspiels von „Morascha“ und „Meorasa“, d. h. die Tora sei Israel angelobt worden, und der Raub einer Ehefrau sei eine Todsünde.

Beide Begründungen, so sehr sie auch den homiletischen Charakter an sich tragen, lassen erkennen, daß R. Jochanan sich gegen etwas wehrt, das der Entreißung eines Erbteils oder der Entführung einer angelobten Frau, d. h. dem Raube gleichkommt. Vergleicht man die gegen das Alte Testament gerichtete Annexionsbewegung mit dem Jochananschen Spruch, so versteht man die ganze Bitterkeit desselben. Man kann sich angesichts dieser Tatsachen sehr leicht in die Situation eines Zeitgenossen derselben, wie es R. Jochanan war, hineindenken. Es war eine Situation, die Harnack selbst drei Seiten später kurz und treffend folgenderweise schildert: „Eine solche Ungerechtigkeit wie die der Heidenkirche dem Judentum gegenüber ist in der Geschichte fast unerhört. Die Heidenkirche streitet ihm alles ab, nimmt ihm sein heiliges Buch, und, während es selbst nichts anderes ist als transformiertes Judentum, durchschneiden sie jeden Zusammenhang mit demselben: die Tochter verstößt die Mutter, nachdem sie sie ausgeplündert.“ So war es zur Zeit R. Jochanans. Zwei Jahrhunderte später kam diese Bewegung in jüdischen Kreisen in Vergessenheit, bloß der Spruch Jochanans blieb zurück, der als einstiger Protest im historischen Zusammenhange sehr gut angebracht war, später aber diesen Halt verlor und unverständlich wurde.

Interessant ist es, daß das Judentum diesen Jochananschen Satz schon in den ältesten Zeiten als bloßen Gelegenheitsspruch betrachtete und immer wieder auf den Satz R. Meirs zurückkam, daß auch ein Nichtjude, der Tora lernt, so hoch zu schätzen sei als ein Hohepriester.

Aus dem halachischen Material möchte ich nur ein Gutachten Maimonides zitieren (Peer haddor 50), der angefragt wurde, ob man einen Christen in der Tora bzw. im jüdischen Gesetze unterrichten dürfe. Maimonides antwortet im bejahenden Sinne: „Man darf die Christen die Toragebote lehren, denn sie glauben, daß diese unsere Tora von Gott durch unsern Lehrer Moses geoffenbart ist, und sie ist bei ihnen vollständig niedergeschrieben, nur manchmal wird sie von ihnen falsch ausgelegt, doch bekehren sich manche unter ihnen zum Guten, und es entsteht dabei kein Anstoß für Israeliten.“

Aus diesem letzteren Satz ersieht man, daß Maimonides hauptsächlich die Befürchtung zu zerstreuen sucht, daß aus einem Unterricht, den man Christen erteilt, Übel entstehen könnten. Eine solche Befürchtung paßte gut zur Psychose jener Zeiten.

In späteren Jahrhunderten sind einzelne jüdische Gelehrte von der Entscheidung Maimonides abgewichen. So z. B. Elijah Menachem Chalfan (1544). Vgl. R^ÉJ XXVIII. u. Allg. Ztg. d. Judent. 1897 S. 463—464. Sal. Luria B. K. IV, 9. Weiteres s. Steinschneider, Hebr. Bibliogr. VII. S. 69—71. Diese Einschränkungen hängen jedoch mit lokalen Zeitstimmungen zusammen und sind als Einzelfälle zu werten.

Aus alten Zeiten soll noch Mose Boterilo genannt werden, der einen sehr wertvollen hebräischen Kommentar zum Buche Jezira im Jahre 1409 abgefaßt hat, der zuerst in Mantua im Jahre 1562 mit noch anderen Kommentaren abgedruckt wurde und seither noch mehrere Auflagen erlebt hatte. Dieser Kommentar ist einem christlichen Gelehrten namens Maestro Juan gewidmet mit ausdrücklicher Bezugnahme auf den Lehrsatz R. Meirs, daß ein Nichtjude, der Tora lernt, so hoch stehe wie der Hohepriester, der im Innern des Heiligtums Dienst verrichtet. Welche Rolle den jüdischen Gelehrten im Mittelalter als Dolmetscher des jüdischen Schrifttums besonders aber bei

den Übersetzungen zufiel, braucht hier nicht des weiteren erörtert zu werden. Steinschneiders gründliche Arbeit: „Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher“ gibt auch bibliographisch hinreichenden Aufschluß über diese Frage. Was die Gegenwart betrifft, so darf ich wohl als aktuelles Beispiel das Institutum Judaicum selbst nennen, das sich die aner kennenswerte Aufgabe gestellt hat, das Judentum und sein altes Schrifttum durch eine Reihe von Vorlesungen beleuchten zu lassen, die von Juden abgehalten werden. Es ist meines Wissens jeder der Aufgeforderten dem Rufe gefolgt, und wenn ich von mir selbst folgern soll, so war es uns mehr als Höflichkeit, diesem Rufe zu folgen, es war uns eine Freude.

IV.

DIE RELIGIÖSEN MOTIVE IN DER PHILOSOPHIE DES MAIMONIDES

von

Julius Guttmann

Maimonides ist die zentrale Gestalt in der mittelalterlichen jüdischen Philosophie. Keiner seiner Vorgänger oder seiner Nachfolger kann an geschichtlichem Einfluß mit ihm verglichen werden. Seine Vorgänger werden durch ihn derart in den Schatten gestellt, daß sie, wenn auch nicht in Vergessenheit geraten, so doch in der weiteren philosophischen Entwicklung kaum noch berücksichtigt werden. Er selbst aber steht bis zum Ausgange des Mittelalters im Mittelpunkt der philosophischen Bewegung. In den drei Jahrhunderten, die zwischen dem Erscheinen seines philosophischen Hauptwerkes, des *More Nebuchim* (Führer der Schwankenden) und der Vertreibung der Juden aus Spanien liegen, ist er nicht nur die Grundlage aller weiteren philosophischen Arbeit. Diese knüpft vielmehr immer aufs neue unmittelbar an ihn an, bald indem sie seine Ergebnisse weiter führt, bald indem sie sich kritisch mit ihm auseinandersetzt.

An seinem System läßt sich darum die Problemlage der mittelalterlichen jüdischen Philosophie überhaupt verdeutlichen, und um eine solche Verdeutlichung ist es der folgenden Darstellung zu tun, die, entsprechend dem Ziele der Vortrags-

reihe, zu der sie gehört, Maimonides als Repräsentanten des mittelalterlichen jüdischen Denkens begreifen will. Nicht nur die überragende Bedeutung des Maimonides an sich, sondern auch die Gründe dieser Bedeutung rechtfertigen es, ihn so zu betrachten. Maimonides gehört zu den Denkern, deren Größe nicht darin liegt, daß sie vollkommen neue Motive in die Gedankenentwicklung eingeführt, sondern darin, daß sie den ihre Zeit beherrschenden gedanklichen Tendenzen ihren reifsten und durchdachtsten Ausdruck verliehen haben. An schöpferischer Originalität kommen andere jüdische Denker ihm gleich, ist ein Mann wie Chasdai Creskas ihm vielleicht überlegen. Was sein Werk über das aller anderen hinaushebt, ist die klassische Vollendung, mit der es die sich aus der gedanklichen Lage seiner Zeit ergebenden Fragestellungen durchbildet und bewältigt. Maimonides ist der klassische Repräsentant des jüdischen Aristotelismus. In seiner Auffassung des Aristoteles fußt er ganz auf den großen islamischen Aristotelikern Alfarabi und Ibn Sina. Schon vor ihm war der Aristotelismus auch in die jüdische Philosophie eingedrungen. Abraham ibn Daud hatte in seiner Schrift „Vom erhabenen Glauben“ den Versuch gemacht, ihn den Lehren der jüdischen Religion anzupassen. Und über diese und andere literarische Zeugnisse hinaus hatte er besonders in Spanien weitere Kreise philosophisch gebildeter Juden ergriffen. Aber die Gegensätze dieses Systems zu den Grundgedanken der jüdischen Religion, die von ibn Daud mehr verwischt als gelöst worden waren, hatte noch niemand aus der Tiefe heraus zu durchleuchten und zu erledigen vermocht. Erst Maimonides hat eine der Größe des Gegenstandes angemessene Synthese beider Gedankenwelten vollzogen.

Die ganze Philosophie des Maimonides ist somit im Grunde von religiösen Antrieben beherrscht, und wenn wir im folgenden speziell ihre religiösen Motive hervorheben wollen, so ist damit

nur dies gesagt, daß es uns nicht um die metaphysischen Einzeldiskussionen, in denen sich die Auseinandersetzung zwischen Judentum und Aristotelismus bei ihm vollzieht, zu tun ist, sondern nur um die letzten Impulse, die ihnen zugrunde liegen. Bevor wir daran gehen, sei wenigstens mit einem Wort erwähnt, daß auch die Wirkung der Philosophie des Maimonides, wie der jüdischen Religionsphilosophie überhaupt, weit über das im engeren Sinne philosophiegeschichtliche Gebiet hinausgeht und der jüdischen Religionsgeschichte angehört. Von ihren Anfängen an ist die mittelalterliche jüdische Philosophie nicht fachmäßig isoliert geblieben, sondern hat auf alle Gebiete des jüdischen Geisteslebens tief eingewirkt. Die Geschichte der Bibelexegese steht stark unter ihrem Einfluß, die gottesdienstliche Dichtung nimmt ihre Gedanken auf, und im späteren Mittelalter entfaltet sich ein Typ philosophischer Predigt, der die abstraktesten Ideen der Philosophie in die Gemeinden hineinträgt. Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, daß sich bei den gebildeten Juden Spaniens und der Provence im späteren Mittelalter eine Art von Bildungsreligion entwickelt, die das Judentum ganz im Sinne des Aristotelismus versteht. Von analogen Erscheinungen des 19. Jahrhunderts ist diese Bildungsreligion dadurch wesentlich unterschieden, daß sie, von einigen radikalen Ausläufern abgesehen, die Autorität der göttlichen Offenbarung nicht antastet. Allein trotz dieser Anerkennung der Offenbarungsautorität ist die inhaltliche Umgestaltung der Religion kaum weniger eingreifend als die der durchschnittlichen modernen Bildungsreligion. Diese breite Wirkung der Philosophie erklärt die heftigen Widerstände, die ihr die Anhänger der ungebrochenen jüdischen Tradition entgegensetzen. Durch den größten Teil des 13. Jahrhunderts zieht sich ein heftiger Streit zwischen den Freunden und Gegnern der Philosophie, der zweimal zu leidenschaftlichen Parteikämpfen in den jüdischen Gemeinden vor allem Nordspaniens und der Provence führt und sie bis in ihre

tiefsten Tiefen aufwühlt. Im Mittelpunkt dieser Kämpfe steht durchweg die Gestalt des Maimonides. Auf seine Autorität stützen sich die Anhänger der Philosophie in erster Reihe, und wenn ihre Gegner auch ihr Verdammungsurteil zumeist nicht gegen den gefeierten Meister talmudischer Gelehrsamkeit selbst zu richten wagen und sich direkt nur gegen den Radikalismus einzelner zeitgenössischer Philosophen wenden, so sehen sie doch in Maimonides den Urheber der philosophischen Bewegung, die zu so unheilvollen Konsequenzen führt, und wollen darum auch seine Philosophie nach Möglichkeit wirkungslos machen. Hinter allen Einzelheiten, um die der Streit geht, steht die Überzeugung, daß die philosophische Deutung des Judentums zu einer Philosophenreligion führt, die sich weit von dem wirklichen Sinn der jüdischen Lehre entfernt.

Für Maimonides selbst freilich stellt sich das Verhältnis von Philosophie und Judentum grundsätzlich anders dar. Wenn wir seine Philosophie als einen Versuch bezeichnet haben, das Judentum mit dem Aristotelismus auszugleichen, so sind damit die Motive seines Philosophierens doch nur einseitig erfaßt. So sehr ihm der Ausgleich der Gegensätze zwischen dem Judentum und der aristotelischen Schulphilosophie am Herzen liegt, so sieht er doch in der Philosophie als solcher nicht eine der Religion fremde und äußerliche Macht, der gegenüber es sich nur um die Aufgabe des Ausgleichens und Anpassens handelt. Zwischen Philosophie und göttlicher Offenbarung besteht vielmehr ein Verhältnis wesenhafter Identität, und sie herauszustellen, ist sein eigentliches Anliegen. Maimonides teilt die Auffassung von der Einheit dieser beiden Wahrheitsformen mit der Mehrzahl der jüdischen Religionsphilosophen. Aber es handelt sich für ihn nicht nur um die Deckung des objektiven Gehalts der Offenbarungslehre und der philosophischen Erkenntnis. Die Philosophie allein ist für ihn das Mittel, sich den Gehalt der Offenbarung innerlich anzueignen. Außerhalb der Philosophie

gibt es nur den Traditionsglauben, der den Inhalt der Offenbarung äußerlich übernimmt; ihn innerlich zu ergreifen, ist nur die philosophische Erkenntnis imstande. Der religiöse Glaube ist für ihn eine Form des Wissens. Das historische Wissen des Traditionsglaubens kommt an seinen Gegenstand nur äußerlich und mittelbar heran; ihn direkt zu erfassen, ist nur dem philosophischen Wissen möglich, das unmittelbar die Gegenstände des Glaubens ergreift. Für den Intellektualismus dieses Glaubensbegriffs sind die Stufen philosophischen Wissens zugleich die Stufen religiöser Gewißheit. Religiöse Verinnerlichung ist nur auf dem Wege philosophischer Vertiefung möglich. Die Philosophie hat die Religion nicht nur zu ihrem Gegenstande, sie ist vielmehr das zentrale Element der Religion selbst; sie ist, wie sich weiter zeigen wird, der Weg, der uns zu Gott führt. So empfindet Maimonides seine philosophische Aufgabe zugleich als eine religiöse, und das Pathos dieses religiösen Rationalismus ist der Grundton, von dem sein *More Nebuchim* getragen ist.

Geschichtlich, gesehen ist bei alledem die Philosophie des Maimonides nichts anderes als eine Synthese von Judentum und Aristotelismus und kann nur als solche verstanden werden. Die Aufgabe einer solchen Synthese stellte sich für die jüdische Philosophie wesentlich anders dar als für die christliche Scholastik, der im späteren Mittelalter Aristoteles ebenfalls zum Führer geworden ist. Die griechische Philosophie war schon von den Kirchenvätern in den Dienst des Christentums gestellt worden, und das christliche Mittelalter arbeitet von vornherein mit dieser christianisierten Philosophie. Freilich steht die Tradition, die es von den Kirchenvätern empfängt, wesentlich auf platonischem Boden, und es eröffnet sich eine Welt neuer Probleme, als um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert auch Aristoteles, von dem bisher im wesentlichen nur die logischen Schriften bekannt waren, dem christlichen Abendlande ganz zugänglich wird. Die

Mittel, mit denen der Platonismus auf den Boden des Christentums verpflanzt worden war, reichten gegenüber seinem System, das sich den monotheistischen Religionen sehr viel schärfer entgegengesetzt, in keiner Weise mehr aus. Dennoch wurden die Konflikte weitaus nicht mit der Aktualität empfunden wie in der jüdischen Philosophie. Schon dadurch war die Situation der christlichen Philosophie eine andere, daß hier die Grenze des Entgegenkommens durch ein fest formuliertes Dogma vorgezeichnet war, während auf jüdischer Seite der aristotelischen Lehre nur der mannigfacher Deutung zugängliche Text der Bibel und des Talmuds gegenüberstand. Der Aristotelismus selbst aber trat den jüdischen Denkern nicht wie den christlichen wesentlich als eine literarische Größe gegenüber. In der islamischen Philosophie hatten seine der biblischen Religion entgegengesetzten Tendenzen starken Anhang gefunden und wirkten auf das jüdische Denken mit der vollen Kraft unmittelbarer Gegenwart ein. Endlich aber war der christlichen Scholastik der Weg zur Assimilierung der aristotelischen Philosophie schon durch das jüdische Denken geebnet. Schon im Anfange des 13. Jahrhunderts ist der *More Nebuchim* des Maimonides ins Lateinische übersetzt worden, und die großen christlichen Aristoteliker Albertus Magnus und Thomas v. Aquino fanden an ihm den Führer, der ihnen die entscheidenden Schwierigkeiten des aristotelischen Systems bereits aus dem Wege geräumt hatte.

Der Gegensatz von Judentum und Aristotelismus, den Maimonides zu überbrücken hatte, beschränkt sich nicht auf bestimmte einzelne Lehrpunkte. In allen einzelnen Divergenzen macht sich vielmehr ein durchgreifender Gegensatz der Grundauffassung geltend. Die dem Judentum dabei gegenüberstehende Position ist freilich nicht das aristotelische System in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern eine Umbildung desselben, die wesentliche Elemente des Neuplatonismus in sich aufgenommen hatte. Auch dieser Aristotelismus lehrt einen einzigen Gott, in

dem die Welt ihren Ursprung hat. Er kennt ein geistiges Prinzip im Menschen, das zu ewigem Leben bestimmt ist. Aber alle diese Vorstellungen haben in ihm einen grundsätzlich anderen Sinn als in den monotheistischen Religionen. Der personalistischen Auffassung der monotheistischen Religionen steht hier die Auffassung der Welt als eines unpersönlichen Kraftzusammenhanges gegenüber. Gott selbst wird nicht in dem persönlichen Sinne der monotheistischen Religionen gedacht, sondern ist das sich jeder Bestimmung entziehende „Eine“, das nicht einen höchsten Willen, sondern ein letztes Sein darstellt. Trotz häufiger Durchbrechung der Konsequenz dieser Gottesvorstellung zugunsten der aristotelischen Lehre von Gott als dem höchsten Denken ist doch das Ganze der Gottesvorstellung neuplatonisch bestimmt. Im Zusammenhange der Auffassung der Wirklichkeit wird dieses „Eine“ zu der Urkraft, in der der Kraftzusammenhang der Welt seinen Ursprung hat. Denn an Stelle des Gedankens der Wertschöpfung tritt die Vorstellung eines notwendigen Emanierens der Welt aus Gott. In dieser Emanationsvorstellung geht der Gedanke der logischen Entfaltung eines letzten Wahrheitsprinzips in die Vielheit seiner Konsequenzen mit der dynamischen Vorstellung des Ausströmens einer Fülle von Kräften aus einem letzten Kraftprinzip ungeschieden zusammen. Die letztere Auffassung aber ist es, die das Bild der Wirklichkeit vor allem bestimmt, und zwar handelt es sich in dieser dynamischen Auffassung nicht um ein einmaliges Hervorgehen der Welt aus Gott, sondern um einen ununterbrochenen Prozeß, der alles Geschehen in der Wirklichkeit beherrscht. Auch diese Deutung der Wirklichkeit ist durchaus teleologisch. Die Welt ist nicht ein mechanischer Zusammenhang toter Kräfte, sondern ein lebendiges Ganzes zwecktätiger Faktoren. Aber diese Teleologie beruht nicht auf freier Zwecksetzung, sondern auf notwendigem Zweckzusammenhange. Sie ist nicht die persönliche Teleologie des Willens, sondern die unpersönliche Ordnung von Zweckkräften.

Ein Glied dieses Weltzusammenhanges ist auch der Mensch. Wie alle Teile der irdischen Welt verdankt er sein Dasein dem Herabströmen der Formen aus der Welt der Himmelsphären und von den sie bewegenden geistigen Wesenheiten, welche die höheren Glieder in jenem Kraftzusammenhange sind. Dieser Prozeß erneut sich nochmals in der Denktätigkeit des Menschen, die wiederum nichts anderes ist als ein Aufnehmen der intellektuellen Wirkungen jener geistigen Wesenheiten, und die damit zum Bindeglied zwischen dem Menschen und der höheren Welt des Geistes wird. An dieser Stelle offenbart es sich, daß diese Metaphysik nicht nur die Entfaltung einer theoretischen Weltkonzeption ist, sondern daß eine besondere Religiosität in ihr lebt. Die aristotelische Auffassung von der Seligkeit des Erkennens wird hier religiös gedeutet und mit dem neuplatonischen Ideal der Erhebung der Seele zum Göttlichen, dessen Steigerung zur Ekstase allerdings meist preisgegeben wird, verschmolzen. In der Erkenntnis gewinnt der Mensch die Gemeinschaft mit Gott, in ihr wird er ein Glied der überirdischen Welt. Diese Religiosität ist nicht wie die der monotheistischen Religionen ethisch bestimmt, sondern hat einen durchaus kontemplativen Charakter und enthält starke Elemente der Mystik.

Schon die islamischen Aristoteliker hatten vor der Aufgabe gestanden, diese in sich geschlossene Auffassung mit dem Islam zu verbinden. So sehr sie dabei im einzelnen auseinandergingen, war doch ihre vorherrschende Tendenz die, die Religion des Islams vollkommen im Sinne dieser Lehre zu deuten. Eben, weil es sich hier um eine religiös bestimmte Auffassung handelte, deren Weltbild sich in seiner teleologischen Struktur mit dem der monotheistischen Religion überall berührte, lag die Versuchung nahe, die Differenzen beider Auffassungen zu übersehen oder sie doch ineinander übergehen zu lassen. So wurde der Islam systematisch im Sinne des Aristotelismus gedeutet. Sein Gott wurde mit dem neuplatonischen Einen, seine Schöp-

fungslehre mit dem notwendigen Hervorgehen der Welt aus Gott identifiziert. Der Vorsehungsglaube wurde in die Vorstellung von dem notwendigen Zweckzusammenhange des Alls, in dem sich letztlich das zwecktätige Wirken Gottes äußert, umgesetzt. Bei manchen der islamischen Aristoteliker wurde auch aus dem Unsterblichkeitsglauben die Lehre von der durch das Denken erworbenen und darum auf die Philosophen beschränkten Ewigkeit des erkennenden Geistes. Besonders charakteristisch ist die Umbildung der Lehre von der Prophetie. Die sich in aller Erkenntnis vollziehende Verbindung des menschlichen Intellekts mit den höheren geistigen Wesenheiten, speziell mit dem „aktiven Intellekt“, dem Wesen, von dem die Formen auf die irdische Welt herabströmen, macht alles Erkennen zu einer Art von Offenbarung und ermöglicht es, die prophetische Offenbarung als einen Sonderfall dieser allgemeinen Gesetzmäßigkeit zu begreifen. Die Offenbarung des Propheten ist zwar von höherer Art als die des Philosophen, aber sie beruht auf dem gleichen Prinzip und vollzieht sich mit der gleichen Notwendigkeit wie diese. Auch ihre Überlegenheit über die sich in aller Erkenntnis auswirkende Offenbarungsform hat eine rein natürliche Ursache. Sie beruht auf der höheren Anlage des Propheten, die ihn befähigt, den göttlichen Einfluß in einer umfassenderen und gehobeneren Form zu empfangen. Es bedarf keiner weiteren Einzelheiten, um diese durchgreifende Umbildung des Islams zu charakterisieren.

Maimonides ist zu einer solchen Preisgabe der jüdischen Religion an den Aristotelismus nicht bereit. Er erkennt mit Schärfe die entscheidende Grunddifferenz wenigstens nach ihrer metaphysischen Seite und bildet das aristotelische System gemäß dieser Einsicht um. Der Punkt, an dem er Anstoß nimmt, ist eben die Notwendigkeit des Weltzusammenhanges, der gegenüber er den voluntaristischen Charakter der religiösen Grundvorstellungen bestimmt festhält. Von hier aus ist alles Einzelne

in seinen Auseinandersetzungen mit dem Aristotelismus zu begreifen.

An einem entscheidenden Punkte freilich hat er sich von dem Aristotelismus oder, wie hier besser zu sagen ist, vom Neuplatonismus nicht frei machen können: sein Gottesbegriff ist, da wenigstens, wo er ihn systematisch expliziert, ganz der neuplatonische, und er geht in der Konsequenz, mit der er die schlechthinnige Einheit des göttlichen Wesens durchführt, noch über seine islamischen Vorbilder hinaus. Was ihn und in ähnlicher Weise schon die Mehrzahl seiner jüdischen Vorgänger zur Übernahme dieses neuplatonischen Gottesbegriffs veranlaßt, ist offenbar die scheinbar unentrinnbare formale Konsequenz, mit der der Neuplatonismus den Gedanken der abstrakten Einheit entwickelt und auf die Gottesvorstellung überträgt. Zugleich aber schien die religiöse Forderung, den Gottesgedanken von jeder sinnlichen Trübung zu befreien, hier ihre letzte und radikalste Durchführung zu finden. So ist für Maimonides diese Umbildung der Gottesvorstellung nicht eine Konzession, die er der Wissenschaft macht, sondern er sieht gerade hier in der Philosophie den Weg, den wahren Sinn der Religion selbst zu erfassen, und die philosophische Sublimierung der Gottesvorstellung ist ihm im strengsten Sinne religiöse Forderung. Den ethischen Gottesbegriff der Bibel ordnet er dem neuplatonischen dadurch unter, daß er alle sittlichen Aussagen über Gott nicht als Aussagen über sein Wesen sondern über sein Wirken deutet. An dieser Stelle schlägt freilich seine Betrachtungsweise in eigentümlichster Weise um, wenn er den Gedanken dahin wendet, daß der Sinn aller Erkenntnis Gottes nicht in der theoretischen Erfassung seines Wesens, sondern in der Erkenntnis seines sittlichen Wirkens liege, die uns das Vorbild der Sittlichkeit offenbare. Aber so gewiß hier der sittliche Gottesgedanke des Judentums durchschlägt, so reicht er doch nicht aus, um die Gotteslehre von sich aus durchzugestalten, sondern muß sich

mit dem Ort begnügen, den ihm die neuplatonische Gottesvorstellung frei läßt.

Die Stelle, an der Maimonides seine prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus vollzieht, ist die Schöpfungslehre. In seiner Kritik der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt hebt er mit sicherer Bestimmtheit hervor, daß ihr grundsätzlicher Gegensatz zu der jüdischen Schöpfungslehre nicht in der Frage liege, ob die Welt ewig sei oder einen zeitlichen Anfang habe, sondern darin, ob sie notwendig aus Gott folge oder frei von ihm geschaffen sei. Davon hängt es ab, ob Gott als der souveräne Herr der Welt zu betrachten ist, der sie nach seinem Willen gestaltet, oder ob er an die ewigen Ordnungen der Welt unverbrüchlich gebunden ist. Maimonides sieht, daß die jüdische Religion mit dem Gedanken der göttlichen Souveränität steht und fällt, und seine ganze Behandlung des Problems ist von dem Gedanken geleitet, an die Stelle des aristotelischen Systemes der Notwendigkeit ein System der Freiheit zu setzen, das der Souveränität Gottes und damit dem voluntaristischen Charakter der jüdischen Gottesvorstellung entspricht. Die notwendigen Gesetze des Weltzusammenhanges gelten nur innerhalb der Welt, nicht aber für das Verhältnis der Welt zu Gott. Über der unpersönlichen Teleologie der dynamischen Weltgesetzlichkeit, welche das innerweltliche Geschehen beherrscht, steht die freie Spontaneität des göttlichen Schaffens, die Zweckordnung des göttlichen Wollens. Von diesem Gesichtspunkt ist auch die logische Kritik beherrscht, die Maimonides an den Argumenten für die Weltewigkeit übt. Sie verabsolutieren die innerweltlichen Gesetze, indem sie sie auch auf das Verhältnis der Welt zu Gott übertragen, ohne zu fragen, ob ihnen ein solcher absoluter Geltungswert zukommt. Das ist unmittelbar deutlich bei den von Aristoteles selbst herrührenden Argumenten, die von der Natur der Welt ausgehen und zeigen, daß allem Werden bestimmte Voraussetzungen zugrunde liegen,

die selbst nicht mehr als geworden gedacht werden können. Diese Bedingungen gelten in der Tat für alles Werden innerhalb der Welt. Nichts aber berechtigt uns, anzunehmen, daß sie auch für das Werden der Welt selbst gelten und von schlechthin absoluter Notwendigkeit sind. Denselben Fehler weist Maimonides auch in den von den späteren Aristotelikern hinzugefügten Beweisgängen nach, die vom Begriff des göttlichen Schaffens ausgehen und zu zeigen suchen, daß dieses notwendig als ewig gedacht werden müsse, weil es keinen Grund geben könne, der Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt zum Schaffen veranlaßt habe. Hier werden dieselben Gesetze kausaler Nötigung, die für das Geschehen in der Welt gelten, auf das spontane Wirken Gottes übertragen und damit wiederum über das Gebiet, für das sie allein als gültig erwiesen sind, hinaus angewendet. Indem Maimonides nachweist, daß diese Absolutheit der innerweltlichen Gesetze nur vorausgesetzt, aber nicht bewiesen ist, gewinnt er die Möglichkeit, für das Verhältnis von Gott und Welt die freie Spontaneität des göttlichen Handelns zu behaupten. Er unterstützt diese Position durch eine außerordentlich tiefdringende Kritik an der Emanationstheorie, die er für einen Bestandteil des aristotelischen Systemes selber hält. Er weist ihr nach, daß sie den von ihr erhobenen Anspruch, das Wirkliche aus Gott logisch abzuleiten, nicht zu erfüllen vermag und daß das Wirkliche in seiner Individualität sich jeder solchen Deduktion entzieht.

Der so gewonnene Standpunkt macht es ihm möglich, den Personalismus der biblischen Gottesvorstellung, zu der er damit, im Gegensatz zu seiner früheren Darlegung des Gottesbegriffs, wieder zurückkehrt, in allen Einzelfragen wiederherzustellen und den ursprünglichen personalistischen Sinn der religiösen Vorstellungen gegen ihre Umbiegung in das Unpersönlich-dynamische zu behaupten. Er hat den naturüberlegenen Gott zurückgewonnen und kann deshalb darauf verzichten, die re-

ligiösen Vorstellungen im Sinne jenes teleologischen Kraftzusammenhanges „natürlich“ zu deuten. Allerdings macht er von dieser Möglichkeit keinen uneingeschränkten Gebrauch. Die Naturüberlegenheit Gottes soll ihm nicht zum Mittel werden, den Weltzusammenhang ständig zu durchbrechen. Diese Tendenz wird schon in seiner Auffassung des Wunders deutlich. Durch die Zerstörung des aristotelischen Systems der Notwendigkeit hat er die Möglichkeit des Wunders zurückgewonnen, aber er betrachtet die Wunder als einen Bestandteil der ursprünglichen gottgesetzten Weltordnung, nicht als eine nachträgliche Durchbrechung derselben. Wichtiger noch ist es, daß Maimonides auf die natürliche Deutung der religiösen Vorstellungen nicht grundsätzlich verzichtet, sondern sich ihrer so weit bedient, wie es ihm religiös unbedenklich erscheint. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist seine Lehre von der Vorsehung. Innerhalb des strengen Aristotelismus fällt die göttliche Vorsehung mit der natürlichen Zweckordnung der Welt zusammen. Diese natürliche Zweckgesetzmäßigkeit aber, deren Träger die gattungsmäßigen Wesenheiten der Dinge sind, beschränkt sich naturgemäß auf die allgemeine Ordnung der Dinge; sie erschöpft sich in den Kräften, die jeder Klasse von Geschöpfen durch ihre zweckvolle Anlage verliehen sind. Die so verstandene Vorsehung also ist ebenfalls nur genereller, nicht individueller Natur. Maimonides erkennt, daß damit der religiöse Sinn des Vorsehungsgedankens gänzlich verloren ist. Er verlangt wenigstens für den Menschen die individuelle göttliche Vorsehung, ohne die eine sittliche Weltordnung nicht möglich ist. Aber er bemüht sich, diese Vorsehung natürlich zu erklären, um ein ständiges Eingreifen Gottes in den Weltzusammenhang zu vermeiden. Das Mittel dazu bietet ihm die früher erwähnte Lehre von der sich in der Erkenntnis vollziehenden Verbindung des Menschen mit der höheren geistigen Welt und letztlich mit Gott. Durch diese Verbindung wird dem Menschen die Leitung zuteil,

in der Gott sein Schicksal gestaltet. Die Wirkung der Vorsehung wird damit rein in das Innere des Menschen verlegt, allein durch sie kann der Mensch je nach seinem sittlichen Verdienst vor allen ihn von außen bedrohenden Gefahren behütet werden. Diese natürliche Deutung der Vorsehung erreicht nun freilich ihr Ziel nur unvollkommen. Gemäß dem intellektuellen Charakter der Verbindung von Mensch und Gott hängt die Festigkeit dieser Verbindung von der Erkenntnisstufe des einzelnen Menschen ab. Statt sittlicher werden es intellektuelle Faktoren, die über das Walten der göttlichen Vorsehung entscheiden.

Anerkennung und Begrenzung der Position des Aristotelismus verbindet Maimonides in seiner Theorie der Prophetie. Die von den arabischen Aristotelikern entwickelte natürliche Erklärung der Prophetie nimmt er nicht nur auf, sondern führt sie mit einer Sorgfalt und Feinheit durch, die seine Darstellung zu der besten bisher bekannten Darlegung dieser Theorie erhebt. Die Erscheinungen der Prophetie gehören auch für ihn ganz dem Gebiet des innerweltlichen Kausalzusammenhanges an. Aber er schränkt diese Theorie nach zwei Seiten hin ein. Einmal erklärt er generell, daß auch da, wo die natürlichen Voraussetzungen für die Prophetie gegeben sind und nach den Gesetzen des Naturzusammenhanges die prophetische Erleuchtung eintreten muß, der Wille Gottes gleichwohl ihr Eintreten verhindern kann. So paradox dieser Versuch ist, die Prophetie dadurch vom göttlichen Willen abhängig zu machen, daß nicht ihr Eintreten, sondern ihr Ausbleiben auf einen göttlichen Willensakt zurückgeführt wird, so bedeutsam ist doch die Tendenz, die diesem Versuch zugrunde liegt. Er will den Gedanken der Sendungsprophetie, der durch die natürliche Erklärung der Prophetie zerstört ist, wiederherstellen, indem er das Eintreten des an sich rein natürlich erklärbaren Vorganges der Prophetie von der Zustimmung Gottes abhängig macht. Wichtiger noch ist die zweite

Einschränkung an jener Theorie. Während Maimonides sie für alle anderen Propheten der Bibel gelten läßt, schließt er sie für Moses aus. Die Aussagen der Bibel, welche die Überlegenheit des Mose über alle anderen Propheten hervorheben, sollen nach seiner Deutung keinen graduellen, sondern einen prinzipiellen Unterschied zwischen Moses und allen anderen Propheten lehren. Die Prophetie des Mose ist ein Phänomen *sui generis*, weil sie allein der Sphäre des Natürlichen schlechthin entrückt ist und ganz auf dem übernatürlichen Wirken Gottes beruht. In diesen beiden Stufen der Prophetie spiegelt sich die Zweistufigkeit der Welterklärung des Maimonides überhaupt wider, die der natürlichen Teleologie des Aristotelismus das freie Wirken Gottes überordnet.

Die Sonderstellung der Prophetie des Mose soll indessen nicht nur der reinen Durchführung des Gedankens der Sendungsprophetie dienen. Sie soll zugleich der biblischen Religion ihre durch die natürliche Deutung der Prophetie bedrohte Sonderstellung sichern. Indem der Aristotelismus die Prophetie zu einer natürlichen Tatsache macht, macht er sie zugleich zu einer universalen Tatsache. Der Offenbarungscharakter hört auf, ein auszeichnendes Merkmal einer einzelnen Religion zu sein und wird zum gemeinsamen Wesen der verschiedenen geschichtlichen Religionen, die alle von Propheten gegründet sind. Der Islam, der eine Vielheit göttlicher Offenbarung anerkennt und der des Mohammed nur die höchste Rangstufe unter ihnen zuspricht, kommt dieser Auffassung weit entgegen. Der Gedanke der universalen Offenbarung bleibt darum doch etwas vollkommen Neues und ebenso geht die Nivellierung der verschiedenen Religionen und die Relativierung ihrer Unterschiede weit über die eigentliche Meinung des Islams hinaus. Der in der Renaissancephilosophie verbreitete Gedanke einer universalen Offenbarung ist hier bereits voll entwickelt, und es darf hier wohl eine der Wurzeln dieser Lehre der Renaissance gesucht werden.

Maimonides ist sich der Konsequenzen dieser Theorie offenbar voll bewußt, und eben um diese Konsequenzen zu vermeiden, die mit dem Absolutheitsanspruch der biblischen Religion unvereinbar sind, hebt er die Prophetie des Mose aus der Reihe der sonstigen prophetischen Erscheinungen heraus. So wie sie nicht der höchste Repräsentant einer Gattung, sondern ein schlechthin einzigartiges Phänomen ist, so ist auch die von Mose offenbarte jüdische Religion mehr als bloß die höchste unter einer Vielheit prinzipiell gleichartiger Religionen; sie ist die offenbarte Religion schlechthin. Diese philosophische Sicherung des Absolutheitscharakters des Judentums dient zugleich auch der Apologetik des Judentums gegenüber dem Islam. Im Mittelpunkt der Polemik zwischen den jüdischen und den islamischen Theologen steht die Frage, ob ein von Gott offenbartes Gesetz wie das mosaische zugunsten eines anderen aufgehoben werden kann. Mit mehreren seiner jüdischen Vorgänger behauptet Maimonides nicht, daß die Aufhebung eines einmal gegebenen göttlichen Gesetzes grundsätzlich unmöglich ist, aber seine Lehre von der Einzigkeit der Prophetie des Mose ermöglicht es ihm, die faktische Unaufhebbarkeit des mosaischen Gesetzes, den ewigen Geltungswert des Judentums, zu erweisen.

Trotz aller Schwankungen im einzelnen hat Maimonides in allen diesen Problemen der religiösen Metaphysik die Differenz des Judentums vom Aristotelismus sicher erkannt und den personalistischen Charakter der jüdischen Religion energisch behauptet. Ganz anders steht es auf dem Gebiet der religiösen Wertlehre. Hier schließt er sich im wesentlichen dem Aristotelismus an. An Stelle der sittlichen Religiosität der Bibel tritt eine durchaus kontemplativ bestimmte. Unter den verschiedenen Arten menschlicher Vollkommenheit steht die sittliche zwar über der Vollkommenheit der äußeren Lebensverhältnisse und der Körperbeschaffenheit, aber auch sie betrifft den Menschen noch nicht im Kern seines Menschentums. Denn die Be-

deutung der sittlichen Vollkommenheit liegt nur in ihrem Nutzen für die menschliche Gemeinschaft. Der sittlich vollkommene Mensch ist der für die Gemeinschaft wertvolle Mensch. Denken wir ihn aus der Gemeinschaft gelöst, so verliert seine sittliche Vollkommenheit ihren Sinn. Dem eigenen Wesen des Menschen gehört nur seine geistige Vollkommenheit zu. Demgemäß sieht Maimonides den Unterschied des göttlichen Gesetzes von den menschlichen darin, daß es sich nicht wie diese damit begnügt, für die äußere Wohlfahrt der Menschen zu sorgen und ihr Verhalten gegeneinander zu regeln, sondern sie zur Erkenntnis der Wahrheit anleitet und ihren Geist erleuchtet. Die Sittlichkeit wird dabei rein von ihrer sozialen Funktion aus betrachtet. Die jenseits alles Sozialen liegende Bedeutung der sittlichen Gesinnung bleibt gänzlich unberücksichtigt. Für die letzten Ziele des Menschen hat die Sittlichkeit nur die Bedeutung eines Mittels. Sie gibt ihm die Herrschaft über sich selbst und die Freiheit von der Macht der Sinne, ohne die seine Vernunft nicht zu voller Entfaltung kommen kann. Eben darum aber haben die Gesetze der Sittlichkeit nur deshalb ihre Bedeutung, weil der Mensch sein wahres Wesen im Kampf gegen seine Sinnlichkeit behaupten muß. Wenn nach der Schrift die Erkenntnis von Gut und Böse den Menschen erst durch den Sündenfall zuteil geworden ist, so spricht sich darin die Tatsache aus, daß sie im Zustande ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nur den Vernunftunterschied von Wahr und Unwahr kannten und daß der Unterschied von Gut und Böse erst Bedeutung für sie gewann, als durch ihre Sünde die Macht der Sinnlichkeit in ihnen erwachte.

Das alles entspricht der Auffassung des Aristoteles von der Erkenntnis als der höchsten Vollkommenheit und der höchsten Seligkeit des Menschen. Aber diese aristotelische Lehre von der Eudämonie des Erkennens hat schon bei den islamischen Aristotelikern unter dem Einfluß des Neuplatonismus und der ihm

nahestehenden alten Aristotelesklärer eine Wendung ins Religiöse erfahren, die dem Aristoteles selbst ganz fremd ist. In dieser religiösen Wendung liegt der eigentliche Sinn des Gedankens für Maimonides. Sie offenbart sich zunächst darin, daß der Gegenstand, um den es unserer Erkenntnis letztlich zu tun ist und in dem allein sie zu ihrer wirklichen Vollkommenheit gelangt, Gott ist. Die Erkenntnis der Natur hat ihre Bedeutung nur als Vorstufe der metaphysischen Erkenntnis, deren höchster und eigentlicher Gegenstand Gott ist. Vor allem aber wird aus der Eudämonie des Erkennens die Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott. In der Erkenntnis allein erlangt der Mensch die Gemeinschaft mit Gott. Ihr entspringt das Gefühl der Gottesliebe und die Beseligung der Gottesnähe, die sich darum je nach der Höhe der Gotteserkenntnis abstuft. Diese Gedanken empfangen ihren prägnanten Sinn erst durch die schon mehrfach erwähnte Theorie, nach der in der Erkenntnis dem menschlichen Intellekt die Wahrheit aus der Welt der reinen geistigen Wesenheiten zuströmt. Die Erkenntnis ist somit das Band zwischen Mensch und Gott. Die in ihr gestiftete Gemeinschaft mit Gott gehört nicht dem Bereich subjektiven Erlebens an, sondern ist ein Faktum von metaphysischer Wirklichkeit. Das Glück solcher direkter Verbundenheit mit Gott wird dem Menschen durch die Erkenntnis geschenkt.

Von der eigentlichen Mystik ist diese Auffassung deutlich geschieden. Das Gefühl des Abstandes von Gott und Mensch ist in Maimonides zu groß, als daß aus der Gemeinschaft mit Gott jemals ein Einswerden mit Gott werden könnte. Auch die spezifische Gefühlsbetonung der Mystik ist der ernsten Gehaltenheit seines Wesens fremd. Seine Frömmigkeit weiß nichts von einem „Genießen Gottes“ und kennt kein Sichselbstverlieren in der Ekstase. Um so reiner ist der kontemplative Charakter in ihr ausgeprägt. Die Beseligung der Gottesschau ist für sie das Höchste und Letzte in aller Religion. Dem entspricht die

Entwertung des innerweltlichen Lebens. Maimonides kennt keine Askese, die den Menschen seiner Arbeit in der Welt und Aufgabe in der Welt entzieht; und er selbst hat sein Leben in rastloser Tätigkeit verbracht. Aber er will doch den Anteil an allen äußeren Dingen, den Verkehr mit den Menschen auf das unbedingt Nötige beschränkt wissen und sieht das höchste, freilich nur von Mose und den Patriarchen erreichte, Ideal darin, mitten in aller äußeren Tätigkeit und in allem Verkehr mit den Menschen doch seine Gedanken ganz auf Gott zu richten und stets mit ihm verbunden zu bleiben.

Die Konsequenz, mit der Maimonides diesen Standpunkt durchführt, erweist sich endlich auch in seiner Unsterblichkeitslehre. Er schließt sich der früher erwähnten Lehre von der erworbenen Unsterblichkeit an, nach der nur die in der Erkenntnis bewirkte Aktualisierung der menschlichen Denkkraft zur Unsterblichkeit führt. Aus der Unsterblichkeit der Seele wird die Unsterblichkeit des erkennenden Geistes. Auch dieser Gedanke ist nicht rein metaphysisch zu nehmen, sondern hat seinen religiösen Sinn: die in der Erkenntnis gewonnene Gemeinschaft mit Gott verleiht dem Menschen das ewige Leben.

Der sittliche Charakter der jüdischen Religiosität sucht sich freilich doch auch sein Recht zu verschaffen. In dem Schlußkapitel des More, das die Stufen der menschlichen Vollkommenheit darlegt und als die höchste unter ihnen die Vollkommenheit der Erkenntnis bestimmt, schlägt die Richtung des Gedankens zum Schluß eigentümlich um. Für seine Lehre von der Gotteserkenntnis als dem höchsten Gut beruft sich Maimonides auf das Wort Jeremias: „So spricht der Ewige: es rühme sich nicht der Weise seiner Weisheit, es rühme sich nicht der Starke seiner Stärke und es rühme sich nicht der Reiche seines Reichtums, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will, daß er einsehe und mich erkenne, daß ich, der Ewige Liebe, Recht und Gerechtigkeit übe auf Erden.“ Im Anschluß hieran fährt Maimoni-

des fort, die höchste Gotteserkenntnis bestehe darin, das sittliche Wirken Gottes zu begreifen, und diese Erkenntnis solle uns dazu führen, das sittliche Wirken Gottes zum Vorbild in unserem Tun zu nehmen. Die früher der Erkenntnis ganz untergeordnete Sittlichkeit wird hier zum letzten Sinn der Gotteserkenntnis und zu dem Ziel, zu dem sie uns hinführen soll. Es ist derselbe Umschlag vom Theoretischen ins Sittliche, der uns schon in der Lehre vom Wesen Gottes begegnet ist. Mitten in seiner rein spekulativen Gotteslehre entwickelt Maimonides dort den Gedanken, daß die Beschränkung unserer Gotteserkenntnis auf das Wirken Gottes ihren Sinn nicht beeinträchtigt, der eben darin bestehe, uns in der Erkenntnis des göttlichen Wirkens das Vorbild der Sittlichkeit zu offenbaren. Man ist versucht, diese zwiespältige Bewertung der Sittlichkeit dadurch zu erklären, daß man von der utilitaristisch gedeuteten natürlichen Sittlichkeit eine religiöse Sittlichkeit unterscheidet, der Maimonides eine absolute Bedeutung beilegt. Aber ein solcher Lösungsversuch wird von Maimonides nirgends angedeutet, und es ist kaum zulässig, ihn in ihn hineinzutragen. Noch weniger geht es an, von den isolierten Stellen aus, in denen er den sittlichen Sinn der Gotteserkenntnis betont, das Ganze seiner Lehre zu interpretieren. Wohl ringt in ihnen der sittliche Gottesgedanke des Judentums mit der kontemplativen Religiosität, die er seinen philosophischen Quellen verdankt, aber es ist kein Zweifel, daß diese in ihm die beherrschende Grundkraft ist, und daß sein Versuch, den sittlichen Sinn der jüdischen Gotteserkenntnis zur Geltung zu bringen, über vereinzelte Ansätze nicht hinauskommt.

In der jüdischen Tradition fehlt es immerhin nicht an Ansatzpunkten für die Auffassung des Maimonides. Die philosophische Intellektualisierung der Religion kann sich darauf berufen, daß der Talmud mit seiner hohen Schätzung des Thorastudiums dem Wissen einen entscheidenden religiösen Wert beilegt. Ebenso

lassen sich die Schilderungen des Talmuds von der Seligkeit der Gottesschau im künftigen Leben im Sinne einer kontemplativen Religiosität verwerten. In dem Satze des Talmud, daß sich die Frommen in der zukünftigen Welt an dem Glanz der Gottesherrschaft erlaben, findet Maimonides seine Auffassung von der durch die Erkenntnis bewirkten Vereinigung mit Gott, auf der auch die ewige Seligkeit beruht, wieder. Sicherlich haben diese Züge der jüdischen Tradition bei Maimonides wie schon bei seinen Vorgängern die Aufnahme der religiösen Ideale des Aristotelismus und Neuplatonismus begünstigt. In der Sache selbst indessen ist der Gegensatz weit stärker als die Übereinstimmung. Der Intellektualismus des talmudischen Ideals der Gesetzeskunde ist etwas ganz anderes als der spekulative Intellektualismus des philosophischen Religionsbegriffs und ist weit von der grundsätzlichen Intellektualisierung des religiösen Lebens entfernt, zu der dieser führt. Trotz der Erklärung des Talmuds, das gelehrte Studium habe seine Bedeutung darin, zur Gesetzeserfüllung zu führen, ist das Wissen sicherlich auch hier in weitem Umfange zum Selbstzweck geworden. Aber solange der Gegenstand des Wissens das göttliche Gebot ist und solange seine religiöse Bedeutung sich allein auf das Gebot der Gesetzeserforschung gründet, kann es niemals zu einer Herabminderung des Wertes der Gesetzeserfüllung führen. Die Intellektualisierung der Religion, die aus dem Ideal des Thorastudiums vielfach folgte, hat doch den Wert des schlichten Gehorsams gegen das göttliche Gebot nicht in Frage gestellt. Die von der Philosophie ausgehende Intellektualisierung der Religion greift mit ganz anderem Radikalismus in das Zentrum der Religion selbst hinein und macht, wie sich am deutlichsten in der Unsterblichkeitslehre zeigt, das religiöse Heil schlechthin von intellektuellen Voraussetzungen abhängig. Nicht geringer ist der Abstand zwischen der talmudischen Verheißung der Gottesschau im Jenseits und der kontemplativen Religiosität des Maimonides.

In den talmudischen Verheißungen handelt es sich in der Hauptsache nur um die Gemeinschaft der Seele mit Gott, die zu aller lebendigen Religion gehört, ohne daß der sittliche Charakter der Beziehung von Mensch und Gott beeinträchtigt wird. In der mittelalterlichen Philosophie erst wird diese Gemeinschaft von Mensch und Gott einseitig kontemplativ verstanden. Daß es dem Maimonides wie den meisten jüdischen Neuplatonikern und Aristotelikern des Mittelalters am Bewußtsein dieser Differenz fehlt, hat seinen Grund offenbar darin, daß die letzte innere Haltung einer Religion etwas viel weniger Greifbares ist als ihre Ausprägung in metaphysischen Lehren. Daß der Schöpfergott der Bibel von dem die Welt mit Notwendigkeit aus sich entlassenden Gott des Aristotelismus wesensverschieden ist, hat Maimonides mit Klarheit durchschaut. Den nicht in bestimmten Doktrinen ausgeprägten Sinn der sittlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, wie sie das Judentum lehrt, hat er von der im Aristotelismus gelehrtten Gemeinschaft des erkennenden Geistes mit Gott nicht zu scheiden vermocht.

Aus dem Wandel der religiösen Grundhaltung ergibt sich nach verschiedener Richtung hin auch eine veränderte Stellungnahme zu der überlieferten Form jüdisch-religiösen Lebens. Als unmittelbare Konsequenz folgt aus der Intellektualisierung der Religion, daß nur der beschränkte Kreis der Wissenden an den religiösen Gütern vollen Anteil hat. Die Konsequenz ist hier noch schärfer als in sonstigen Formen des religiösen Intellektualismus, weil die religiöse Erkenntnis nur im strengen systematischen Zusammenhang der Wissenschaft erreichbar ist. Schon innerhalb des Islams hatte sich das Problem ergeben, die Exklusivität dieses Religionsbegriffs mit dem Charakter des Islams als Volksreligion auszugleichen. Es war zu einer Scheidung esoterischer Bildungs-

religion und exoterischer Massenreligion gekommen, die Ibn Roschd, der Zeitgenosse des Maimonides, am rücksichtslosesten durchführte. Die Menge hat sich an den äußeren Wort-sinn des Koran zu halten, und es ist unzulässig, ihr seine tiefere philosophische Deutung zu erschließen, die allein den philosophisch Gebildeten vorbehalten bleibt. Für die Menge ist die Religion ihrem Wesen nach Befolgung der göttlichen Gesetze, für die Wissenden dagegen Erkenntnis der religiösen Wahrheit. Diese Auffassung ist auch dem Maimonides nicht fremd. Auch er kennt eine esoterische und eine exoterische Form der Religion. Der mit der philosophischen Wahrheit identische tiefere Sinn der Bibel ist auch für ihn allein den Wissenden vorbehalten, und ähnlich wie Ibn Roschd hält er es für unzulässig, ihn der Menge zu enthüllen. Die Identifizierung der Philosophie und der philosophischen Schriftdeutung mit der mystischen Lehre von dem verborgenen Sinn der Schöpfungsgeschichte und der Vision Ezechiels vom göttlichen Thronwagen (Maasse Bereschit und Maasse Merkaba), deren Geheimhaltung der Talmud zur Pflicht macht, bietet ihm die Möglichkeit, diesen Standpunkt auch talmudisch zu begründen. Selbst von der Formulierung Ibn Roschds, daß die Religion für die Menge Sittlichkeit, für die Auserwählten Erkenntnis sei, ist er nicht allzu weit entfernt. Aber er weiß zu gut, daß das Judentum sich an alle seine Bekenner gleichmäßig wendet, um die Scheidung zwischen den Wissenden und der Menge mit dem Rigorismus Ibn Roschds durchzuführen. So kommt er zu einer Kompromißlösung, nach der auch die Menge nicht schlechthin von der religiösen Wahrheit ausgeschlossen ist. Gewisse einfache Grundwahrheiten der Religion hat die Thora, die den Geist ganz Israels erleuchten will, für alle bestimmt. Sie dürfen nicht nur, sondern müssen allen bekanntgemacht werden. Hierher gehört insbesondere die Erkenntnis von der Unkörperlichkeit Gottes, die Läuterung des Gottesgedankens von allen sinnlichen Trübungen. Während

Ibn Roschd verlangt, daß die Menge alle Aussagen des Korans über Gott in ihrem Wortsinn versteht, fordert Maimonides, daß die bloß bildliche Bedeutung aller Anthropomorphismen der Bibel auch dem Niedrigsten eingeschärft werde. Der Unterschied zwischen dem Wissenden und der Menge verwandelt sich so aus einem absoluten in einen graduellen. Dadurch will Maimonides, wie es scheint, auch die härteste Konsequenz seines Intellektualismus, die Einschränkung der Unsterblichkeit auf die Philosophen, vermeiden. Durch das Minimum von Erkenntnis, zu dem jeder Angehörige des Judentums Zugang hat, gewinnt ganz Israel Anteil am ewigen Leben.

Von hier aus erklärt sich auch eins der wirkungsvollsten Lehrstücke des Maimonides, die in seinem Kommentar zur Mischna unternommene Fixierung der allgemeinverbindlichen Grundwahrheiten des jüdischen Glaubens. Dieser Versuch, den Lehrinhalt des Judentums dogmenartig festzulegen, ist etwas durchaus Neues. Von den gelegentlich schon bei älteren jüdischen Denkern vorkommenden Zusammenstellungen der hauptsächlichsten Lehren des Judentums unterscheidet er sich dadurch, daß er für diese Wahrheiten besondere dogmatische Geltung in Anspruch nimmt und von ihrer Anerkennung den Anteil am ewigen Leben abhängig macht. Über die seinen Ausgangspunkt bildende Mischna-Stelle, die den Vertretern gewisser ketzerischer Lehren den Anteil am ewigen Leben abspricht, geht er dabei weit hinaus. Das hier von Maimonides aufgeworfene Problem einer Dogmatik des Judentums hat die spätere jüdische Religionsphilosophie stark beschäftigt, und die Zusammenstellung des Maimonides, der man vorwarf, daß sie auf keinem Prinzip der Auswahl beruhe, ist durch andere ersetzt worden. Trotz dieses Widerspruchs haben sich die „dreizehn Glaubenslehren“ des Maimonides allgemein durchgesetzt, sind in das jüdische Gebetbuch aufgenommen und oft dichterisch bearbeitet worden.

Daß die Dogmatisierung des Judentums gerade von einem so freien Kopf wie Maimonides ausgegangen ist, hat oft Verwunderung erregt. Die an sich berechtigte Bemerkung, daß gerade der Rationalismus oft in Dogmatismus umschlägt, reicht zu der Erklärung der Tatsache doch nicht aus. Wir verstehen den Versuch des Maimonides erst richtig, wenn wir seine Glaubenslehren als jenes Erkenntnisminimum begreifen, das auch der philosophisch ungebildete Jude besitzen muß, um an der Wahrheit des Judentums Anteil zu haben. Wenn Maimonides von der Anerkennung dieser Wahrheiten den Anteil am ewigen Leben abhängig macht, so hat das einen ganz anderen Sinn als in der Mischna: Es handelt sich nicht wie dort um die Belohnung des Gläubigen und die Bestrafung des Ungläubigen. Die Anerkennung dieser Wahrheiten gibt dem Intellekt vielmehr erst die Entwicklung, durch die er unsterblich wird. Demgemäß werden die Lehren von der absoluten Einheit Gottes, seiner Unkörperlichkeit und Unvergleichbarkeit als allgemeinverbindliche Grundsätze des Judentums bezeichnet und alle vom ewigen Leben ausgeschlossen, die sich nicht zu dieser Höhe der Gottesauffassung erheben. In diesem prägnanten Sinne gilt es allerdings, daß der Rationalismus zum Dogmatismus wird. Daß dann die Dogmatisierung von den rationalen Grundwahrheiten des Judentums, die allein diese Erkenntnisbedeutung besitzen, auch zu den historischen Voraussetzungen des Judentums weitergeht, ist leicht verständlich.

Bedeutungsvolle Konsequenzen ergeben sich aus dem Standpunkte des Maimonides für seine Auffassung des jüdischen Religionsgesetzes. Die verpflichtende Kraft des jüdischen Gesetzes steht für Maimonides unbedingt fest. Er glaubt nicht nur an den göttlichen Ursprung der Thora, sondern erkennt auch eine ebenfalls dem Mose von Gott offenbarte mündliche Lehre an und spricht auch den von den Rabbinen aus der Thora abgeleiteten Gesetzesbestimmungen sowie den von ihnen erlassenen

religiösen Verordnungen unbedingt bindende Kraft zu. Mit seinem innersten Wesen ist er in dem talmudischen Judentum verwurzelt. Dem Talmudstudium gehört der größte Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit, und im Mittelpunkt seines Wirkens steht seine rabbinische Tätigkeit. Bei alledem aber ist seine Stellung zum jüdischen Religionsgesetz doch eine andere als die der naiven jüdischen Frömmigkeit. Das zeigt sich am deutlichsten in seiner Bewertung des Gesetzesstudiums. Während dieses für das ungebrochene talmudische Judentum das höchste Wissensideal ist, ordnet sich bei ihm das talmudische Wissen dem philosophischen Wissen unter. Den talmudischen Satz, daß die Gesetzesdiskussionen im Vergleich zu der mystischen Lehre von den Geheimnissen der Schöpfungsgeschichte und der Thronwagenvision von untergeordneter Bedeutung seien, bezieht er auf das Verhältnis des Gesetzesstudiums zur Philosophie. Die Talmudkundigen, deren religiöse Überzeugung auf bloßem Traditionsglauben beruht, läßt er in seinem berühmten Gleichnis von dem Königspalast wohl bis zu dem Palast gelangen, spricht ihnen aber die Fähigkeit ab, in ihn hineinzukommen. Nur diejenigen finden den Weg in den Palast, deren Glaube auf philosophischer Überzeugung beruht. Mit unverhohlener Geringschätzung spricht er am Eingang seines More Nebuchim von den Unwissenden unter den Rabbinen. Mit dieser Bewertung des talmudischen Wissens setzt sich Maimonides in scharfen Gegensatz zu der Auffassung des Talmuds selbst und des ganz in seiner Welt lebenden Teils des Judentums, und man begreift den schweren Anstoß, den solche Urteile erregten. Maimonides hat freilich nur dem Bildungsideal, das weite Kreise besonders der spanischen Juden beherrschte, die theoretische Begründung gegeben. Sie hatten nicht nur tatsächlich mit der ausschließlichen Hingabe an das Talmudstudium gebrochen und sich allen Zweigen der islamischen Kultur zugewandt, in ihnen lebte auch eine Idee der Bildung und gerade der religiösen Bil-

dung, für die der Talmud nur ein Teil des religiösen Wissens war, und die den Gipfel des Wissens in der Philosophie, der Königin der Wissenschaften, sah. Nicht als erster unter den jüdischen Philosophen, aber machtvoller als irgendeiner seiner Vorgänger hat Maimonides diesen Bildungsgedanken theoretisch begründet, und mit um so größerem Gewicht, weil hinter seinem Urteil seine einzigartige Autorität auf talmudischem Gebiete stand.

Seine Auffassung des Religionsgesetzes selbst entwickelt Maimonides in einer ausführlichen Untersuchung über den Zweck der göttlichen Gesetzgebung, den er in der physischen und geistigen Vervollkommnung des Menschen sieht. Entsprechend seiner allgemeinen Auffassung der Sittlichkeit, betrachtet er die sittlichen Gebote der Thora als Mittel, ein geordnetes Gemeinschaftsleben herzustellen und so die äußere Wohlfahrt des Volkes und damit seine physische Vollkommenheit zu befördern. Der geistigen Vervollkommnung des Volkes dienen diejenigen Gesetzesbestimmungen, die zur Einprägung der Glaubenswahrheiten bestimmt sind. Als Mittel zur Herbeiführung dieses doppelten Zweckes betrachtet er auch die zeremonialen und kultischen Vorschriften der Thora. Mit dieser Auffassung des jüdischen Zeremonialgesetzes schließt er sich nur einer im Judentum von jeher heimischen Auffassung an, aber er geht über alle seine Vorgänger hinaus, indem er diese Deutung des Zeremonialgesetzes nicht nur im allgemeinen behauptet, sondern sie an den einzelnen biblischen Gesetzen durchzuführen sucht. Für einen Teil der biblischen Gebote, wie die Einsetzung des Sabbats und der Feste, das Gebot der Tefillin (Gebetriemen) und der Zizit (Schaufäden) ist diese Deutung leicht durchführbar. Auch diejenigen Gebote aber, die sich einer solchen Deutung zunächst entziehen, unterwirft Maimonides dem gleichen Erklärungsprinzip, indem er sie als Abwehrmittel gegen Anschauungen und Kultgewohnheiten des zur Zeit der Offenbarung

herrschenden Heidentums begreift. Bei der Auffassung der jüdischen Opfergesetzgebung geht er darüber noch hinaus und betrachtet das Opfer als eine Konzession an die Denkweise des israelitischen Volkes, das sich unter dem Einflusse des Heidentums eine Gottesverehrung ohne Opfer nicht vorzustellen vermochte. In der Form, in der der Glaube an den göttlichen Ursprung des Gesetzes sie zuließ, ist damit die geschichtliche Erklärung der biblischen Gesetze angebahnt, und Maimonides geht durchaus den Weg geschichtlicher Arbeit, wenn er den Zweck der biblischen Gesetze aus ihrer Vergleichung mit den religiösen Ansichten und Vorschriften des sabischen Schrifttums zu verstehen sucht, dem er vormosaïschen Ursprung zuschreibt. Trotz seines Irrtums über den Wert dieser Quellen hat er im einzelnen oft das Richtige getroffen, und durch den entscheidenden Einfluß, den er auf das große Werk des im 17. Jahrhundert lebenden englischen Theologen John Spencer: „De legibus Hebraeorum ritualibus“ geübt hat, hat er die moderne religionsgeschichtliche Betrachtung der biblischen Gesetzgebung mit vorbereitet. Religiös gesehen aber nimmt diese geschichtliche Deutung eines großen Teils der biblischen Gesetze, so sehr sie dazu bestimmt ist, die Weisheit der göttlichen Gesetzgebung aufzuzeigen, ihnen doch ihre aktuelle religiöse Bedeutsamkeit. Nicht nur die aus der Praxis verschwundene Opfergesetzgebung, sondern beträchtliche Teile der noch in Übung befindlichen Gesetze haben mit dem Untergang des alten Heidentums ihren ursprünglichen religiösen Sinn verloren.

Das Religionsgesetz als Ganzes aber dient nach Maimonides letztlich einem Zweck, der außerhalb der Sphäre des Tuns liegt. Denn die geistige Vollkommenheit des Menschen, für welche die physische nur Vorbedingung ist, liegt rein in dem Bereich des theoretischen Erkennens. Der Abstand zwischen dem Religionsgesetz und dem eigentlichen Sinn der Religion wird hier ein ganz anderer als bei denjenigen Denkern, für die der letzte Zweck

des göttlichen Gesetzes ein sittlicher ist. Bei ihnen besteht eine Gleichartigkeit von Mittel und Zweck, die sie eng zusammenbindet. Ganz anders bei Maimonides, für den das Sittliche selbst nur Mittel für den in Theorie und Kontemplation liegenden Endzweck der Religion ist. Das Zeremonialgesetz wird hier, zu großen Teilen wenigstens, nur ein Mittel für ein Mittel. So sehr Maimonides in seinem persönlichen religiösen Empfinden in ihm lebt, rückt es doch für seine Theorie stark an die Peripherie der Religion.

Die Gegner der Philosophie haben es darum dem Maimonides zur Last gelegt, daß sich in den Kreisen der philosophischen Aufklärung eine Tendenz zur Laxheit in der Beobachtung des Zeremonialgesetzes zeigte. Allein auf das Ganze gesehen ging nach dieser Richtung so wenig wie die Tendenz auch die Wirkung seiner Deutung des Gesetzes. Indem die mittelalterliche Religionsphilosophie den ritualen Teil des jüdischen Gesetzes als Mittel für seine letzten geistigen Ziele begriff, diente sie dem Ideal der Verinnerlichung der Religion, das seit den Zeiten der Propheten im Judentum heimisch war. So wurde auch die Leistung des Maimonides von der Mehrzahl der philosophisch gebildeten Juden empfunden. Ebenso wie für ihn selbst lag auch für die Folgezeit das Wesentliche seiner Leistung in der philosophischen Rechtfertigung des biblischen Gesetzes, nicht in der sich theoretisch aus ihr ergebenden Herabminderung von dessen Bedeutung. Dasselbe gilt vom Ganzen seiner Philosophie. Der Abstand ihrer religiösen Haltung von der genuin jüdischen ist dem Mittelalter gewiß nicht durchweg entgangen. Chasdai Crescas z. B. hat ihn klar durchschaut. Aber dem Mittelalter als Ganzem kam diese der Sphäre des religiösen Gefühls angehörige Differenz so wenig zu deutlichem Bewußtsein wie Maimonides selbst. Sie trat völlig zurück hinter der siegreichen Verteidigung des Judentums gegen die religionsfeindlichen Elemente der aristote-

lischen Metaphysik. Die Umdeutung der religiösen Ideale des Judentums selbst wurde wesentlich als Vergeistigung der jüdischen Lehre empfunden. Als der Meister, der den Glauben an den Schöpfergott der Bibel gegen den Aristotelismus gerechtfertigt und den letzten geistigen Gehalt der jüdischen Lehre zur Darstellung gebracht hat, lebt Maimonides im Bewußtsein der Nachwelt.

V.

URSPRUNG UND ANFÄNGE DER JÜDISCHEN MYSTIK

von

Leo Baeck

Die jüdische Mystik wird gewöhnlich mit dem Worte „Kabbala“ bezeichnet. Mit diesem Worte, welches wohl anfänglich „Belehrung“, „belehrende Rede“ bedeutet, werden im talmudischen Schrifttum die Bücher der Propheten und die Hagiographen zum Unterschied von dem Pentateuch benannt. Erst in der nachtalmudischen, der sogenannten gaonäischen Zeit wird das Wort Kabbala als Benennung der mündlichen Überlieferung, der Tradition gebraucht, und in dieser Bedeutung ist es dann zur besonderen Bezeichnung der Mystik geworden.

Wenn diese so als Überlieferung hingestellt wird, d. h. als etwas, was ohne schriftliche Fixierung mündlich weitergegeben worden ist, so ist damit freilich nichts gesagt, was gerade sie charakterisierte. Die Zeit, in der die Mystik sich zu gestalten begann, ist die, in welcher das jüdische Volk Palästinas mehrere Jahrhunderte hindurch bewußt und mit Absicht nichts geschrieben hat. Das einzige, was dann in diesen Jahrhunderten ohne Bücher verfaßt worden ist, der Talmud, ist mehr unter dem Zwange einer Not, aus der Sorge heraus, es könnte vergessen werden, als aus literarischem Bedürfnis hervor geschrieben worden. Der Talmud ist zudem mehr das Buch einer Schule als einer be-

bestimmten Persönlichkeit und ist in seinem ersten Teile, der Mischna, mehr eine Gesetzesniederschrift als eine Schrift und in seinem zweiten Teile, der Gemara, nicht ein verfaßtes, komponiertes Buch, sondern eine Sammlung, eine Kompilation.

Es ist eine der eigenartigsten Erscheinungen, daß ein Volk, in welchem so starke Kräfte gestaltender literarischer Fähigkeit waren, ein Volk, welches Buch um Buch geschrieben hatte, sich nun gleichsam diese Askese auferlegt hat, nicht mehr zu schreiben. Denn es war doch das: nicht etwa ein Nichtmehrkönnen, sondern ein Nichtwollen; es war nicht ein Erlahmen der Kraft, sondern es war ein gefaßter Entschluß. Es war eine Entscheidung, die eine Parallele bildet zu dem bewußten Verzicht auf die formende Kraft in der Kunst, auf Plastik und Malerei. Wie man um des einen Gottes willen, um des rein Geistigen, Gestalt- und Bildlosen willen das Gebot in sich aufgenommen hatte: „Du sollst keine andern Götter haben neben mir, du sollst dir kein Bildnis machen und keinerlei Gestalt“, ganz so hatte man um des einen Buches willen nun die Forderung an sich gerichtet, keine Bücher zu haben neben dem Buche, kein Buch mehr zu schreiben. Dem Monotheismus fügt sich, wenn dieses Wort gebildet werden darf, der Monobiblizismus an; der Abweisung der Götter entspricht eine Ablehnung der Bücher. Selbst als Mischna und Gemara dann niedergeschrieben waren, hielt man an der Fiktion des einen Buches fest; auch der Talmud sollte im Bereich des einen Buches stehen, sollte nur die alte Thora sein. Wie die Entschiedenheit des Monotheismus die bestimmte Grenze gegen die anderen Religionen zog, so sollte diese Ablehnung der Bücher vor den Gefahren der Sektenbildung schützen. Man kehrte so mit Bewußtsein in allem, was neu gedacht und gesprochen wurde, zum Primitiven, zur bloßen Tradition zurück. Wir können es genau verfolgen, wie mit der Feststellung des einen Buches und mit dem Kampf für dessen Geltung sich diese Abwendung von jedem neuen Buche, von jeder

neuen Komposition durchsetzt. Um des einen Buches willen geschah es so, aber es war ein teurer Preis, der dafür gezahlt wurde. Denn eine Anlage, die gehemmt, ein Organ, das nicht mehr benützt wird, büßt seine Bewegungsfähigkeit und seine Kraft ein. Durch die Entscheidung, keine Bücher zu schreiben, ist die literarische Gabe, die Stil- und Kompositionsfähigkeit für lange Zeit wesentlich beeinträchtigt worden. Nur in den scharf geprägten und leicht überlieferbaren Sprüchen und Epigrammen und vor allem in den wunderbaren hebräischen Gebetsdichtungen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte hat die alte formende Kraft weiterwirken können.

Es ist also keine besondere Eigentümlichkeit der jüdischen Mystik aus jener ersten, beginnenden Zeit, daß kein Buch, kein literarisches Denkmal von ihr zeugt, daß sie älter ist, als ihre Bücher. Im Gegenteil, das erste eigentliche Buch, das dann wieder geschrieben worden ist, ist das mystische. Zwar gilt sie als geheime Lehre; in der Mischna — Chagiga II, 1 — steht das Wort, man dürfe über die Syzygien, die Lehre von den männlich-weiblichen Prinzipien — Arajot — nicht vor dreien sprechen, und über das, was vor der Weltschöpfung war — Maašē Bereschit —, nicht vor zweien, und über das Jenseits, die Welt des göttlichen Thronens — Maašē Merkaba —, auch vor einem nur, wenn er ein Weiser sei, der aus eigenem Erkennen begriffe. Etwas von diesem Zauber des Geheimen blieb auch stets über dieser Doktrin. Aber nicht, daß sie esoterische Lehre sein soll, ist der eigentliche Grund, daß sie nicht niedergeschrieben sein sollte; denn wie gesagt, als das eine Buch gesichert war und für die Bücher wieder der Raum frei sein durfte, bereitete sich vor allem das mystische Buch seinen Platz. Der Grund war vielmehr jener allgemeine, der in der Zeit lag, welche die Bücher ablehnte. Um dessentwillen sind die Lehren der Mystik langhin nur mündlich weitergegeben worden, so daß sie in dem mittelalterlichen Sinne dieses Wortes „Kabbala“ waren.

Ihre ursprüngliche Form schwimmt so im Ungewissen einer nichtfixierten Tradition. Aber der Inhalt, der ihnen eignet, ist doch erkennbar. Um ihn zu kennzeichnen, muß ein Allgemeineres zunächst festgehalten werden. Es gibt, hiervon muß hier ausgegangen sein, keine Mystik schlechthin, sondern jede Religion entwickelt gemäß ihrer besonderen Art ihre besondere Mystik. Nicht eine allgemeine Mystik steht vor uns, sondern die Mystik des Buddhismus, des Taoismus, des Neuplatonismus, des Judentums, des Christentums, des Islams. Es ist selbstverständlich, daß zwischen den einzelnen mystischen Richtungen ein Gemeinsames ist. Alle Mystik bedeutet nämlich den Versuch, eine unmittelbare, im Menschen angelegte Verbindung zwischen ihm, dem vergänglichen Menschen, und dem Seienden, dem Ewigen und Unendlichen herzustellen, den Menschen aus seiner Vergänglichkeit heraus in das Seiende eingehen zu lassen. Ob dieses Hingelangen, das mit Gott eint, mehr den Charakter einer Frömmigkeit hat oder mehr den eines Spekulativen, ob es mehr gefühlsmäßige oder mehr geistige Versenkung ist, ob ein mehr oder weniger Weltanschauliches oder eine *docta ignorantia* den Untergrund bildet, ist gleichgültig. Das Kennzeichnende ist immer nur das Erlebnis davon oder der Glaube daran, daß die Distanz zwischen Gott und Mensch ganz überwunden werden kann. Auf dieses Unmittelbare ist der Nachdruck zu legen. Denn Mystik im eigentlichen Sinne ist dort nicht vorhanden, wo die Verbindung mit dem Seienden an ein Mittel, ein Sakrament, eine Übung, einen Ritus geknüpft ist. Wo dies der Fall ist, dort kann nicht von einer Mystik, sondern nur von einer Mysterien-Religion gesprochen werden. Andererseits wiederum gehört zur Mystik als ihr Kennzeichen nicht mehr als eben dieser Versuch, sich mit dem Seienden zu einen. Ob dieses Seiende atheistisch oder pantheistisch oder im Sinne des persönlichen Gottes gefaßt ist, und ob dem Menschen der Persönlichkeitswert zugesprochen oder abgesprochen wird, ist für die Mystik als solche nicht be-

stimmend. Diese Verschiedenheit und Besonderheit ist nur durch die Religion oder Weltanschauung gegeben, in der die Mystik sich entwickelt, und darin hat diese allerdings die Mannigfaltigkeit ihrer geschichtlichen Formen gewonnen.

Auch die jüdische Mystik läßt sich so nur aus den Voraussetzungen und den Besonderheiten der jüdischen Religion erklären. Das Eigentümliche der prophetischen Religion, in der das Judentum sich gebildet hat, ist ihr ethischer Charakter. Die Frömmigkeit, die vom Menschen gefordert wird, ist das sittliche Handeln; durch sein Leben, das er gestaltet, soll die Religion zu seinem Eigentum gemacht sein. Aller Glaube, alle Ehrfurcht ist darauf gegründet, und auch alle Erkenntnis Gottes ist daran geknüpft. Die Wege zu Gott sind die der guten Tat. Hierin liegt die Stärke, die prophetische Kraft dieser Frömmigkeit, aber hiermit ist auch gegeben, daß sie in den Menschengreis vorerst hineingestellt bleibt, daß diese Erde ihr Bezirk wird. Die Religion hält den Menschen zunächst auf der Erde fest; diese Erde wird zur Welt, zu der Welt, die das Gebiet der Frömmigkeit ist. Hier zeigt es sich, von wo aus die jüdische Mystik ihren Ursprung und ihren Grund hat. Über jenen Bezirk der Erde hinaus will nämlich die Mystik den Menschen und seine Frömmigkeit emporführen, sie will ihn über den Bereich der Erde zum Universum hinausheben, ihn aus dem bloß ethischen Menschen zum kosmischen Wesen machen. Seine Frömmigkeit soll nicht nur auf dieser Erde bleiben, sondern soll zu einer Frömmigkeit werden, die in der Weite der Welt ihr Gebiet und ihre Antwort findet. Die jüdische Mystik ist so aus demselben kosmischen Problem hervorgekommen, aus welchem heraus in dem beginnenden Christentum die Gestalt des Messias zu dem Christus des Epheser- und des Kolosser-Briefes geworden ist. Dieses selbe Bedürfnis waltet hier, um dessentwillen dort der Messias dieser Erde zu dem gemacht worden ist, der in der Welt seine Stätte und seine Bedeutung hat. Gerade in der Messiaslehre war der

Ausgang hierfür gewährt, denn in der Gestalt des Messias und ebenso in der mit ihr zusammenhängenden des ersten Menschen, des Adam Kadmon, war ein gewisser Übergang vom Ethischen zum Kosmischen leicht vollzogen.

So mannigfaltig die Perioden der jüdischen Mystik sind, dieses Eine ist ihnen allen gemeinsam, daß sie den Menschen der Erde zum Menschen der Welt, den Menschen des Gebotes zum kosmischen Wesen machen wollen. Aber es ist hier immer der Mensch dieser Erde, der zum Menschen der Welt werden soll. Das will sagen, daß diese Erde nicht negiert, daß der Mensch von ihr nicht losgelöst und von ihr nicht erlöst werden soll, sondern nur, daß die Erde in einen großen kosmischen Zusammenhang hineingestellt wird. Dem Menschen wird der Zugang zum Kosmos und damit der Zugang zur schöpferischen Gotteskraft eröffnet. Damit ist das Weitere aber auch gegeben, daß die Erde der Ausgangspunkt bleibt und damit die Aufgabe auch, die auf dieser Erde gestellt ist, die ethische, gewahrt wird. Das Eigentümliche der jüdischen Mystik ist gerade, daß sie nie aufhört, ethisch zu sein. Die verbindenden Wege ihres Kosmos sind ethische, alle Kräfte der Welt sind Willenskräfte, Kräfte der Erfüllung des Gebotes. Die Ethik wird hier ins Kosmische gedehnt. Der Mensch bleibt der Mensch dieser Erde, und die Erde hat ihre höchste Bestimmung darin, durch ihn kosmisch zu werden und dadurch unmittelbar verbunden mit dem Reiche der Vollkommenheit, mit der Welt, die dem nichtmystischen Menschen nur eine Welt des Jenseits ist.

Die Persönlichkeit des Menschen mit allem, was von ihm als seine Pflicht gefordert wird, ist somit festgehalten. Die jüdische Mystik ist nie Erlösung vom Willen, Erlösung vom Ich, sondern im Gegenteil Lehre von der stärksten Aktivität, von der Schöpferkraft des Menschen, der das Gebot mit ganzem Herzen erfüllt. Wenn in einer späteren Epoche der jüdischen Mystik dasselbe Wort *Kawwana* sowohl die Gesinnung bezeich-

net, d. h. die seelische Haltung des Menschen, der das Gebot mit ganzem Herzen erfüllt, als auch die Versenkung, durch die der Mensch den Zugang zu Gott gewinnt, so spricht dieses Eigentümliche der jüdischen Mystik sich darin aus. Darum ist die jüdische Mystik auch nicht pantheistisch. Der strenge Theismus des Glaubens an den einen persönlichen Gott, den der Mensch anruft und zu dem er betet, steht fest. Es findet keine Gleichsetzung von Gott und Welt statt, weder ein Aufgehen der Welt in Gott noch ein Aufgehen Gottes in der Welt. Das Eigentümliche der jüdischen Mystik ist vielmehr und weit eher eine Erreckung des Menschen zur Welt, so daß sie ihm zugehört, so daß er in das Unendliche hinein wirkt und schafft, so daß seine ethische Tat zugleich eine kosmische Tat wird, und er so den Weg zum Gebiet des Weltschöpferischen gewinnt. Wenn man das Wort bilden will, so ist ein gewisser Pananthropismus der jüdischen Mystik eigentümlich. Diese Erhebung des Menschen ins Kosmische unter strengem Festhalten seines Ethischen, diese Ausdehnung der Reichweite seines Tuns ins Unendliche hinaus kennzeichnet alle Phasen der jüdischen Mystik.

Ihre Anfänge gehen, wenn man von mystisch klingenden Stellen in der „Weisheit Salomos“ und vor allem in diesem Zusammenhange von Philo absieht, etwa in das erste nachchristliche Jahrhundert zurück. Sie tritt uns hier sowohl als ekstatische Mystik entgegen, als ein „Draußensein“, um ein bezeichnendes Wort des Talmuds zu gebrauchen, wie auch als spekulative Mystik. Die Ziele ihres Suchens sind, wie schon erwähnt, das Dasein vor der Schöpfung, sodann die Welt des Pleroma, des Sitzes der Gottheit, und schließlich die Reihe der Äonenpaare, der Syzygien. Sowohl auf dem ekstatischen wie auf dem spekulativen Wege soll dies alles sich dem Menschen erschließen, soll er einer Offenbarung teilhaftig werden, in welcher er über die Grenzen dieser Erde zu dem göttlichem Geheimnis, das die Wahrheit ist, zu dieser unmittelbaren Nähe Gottes ge-

bracht wird. Alles das erscheint auf dem Boden des Judentums zunächst als ein Fremdes, und es ist in der Tat nur auf die, mannigfach bezeugte, Berührung und Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus, mit dieser Mischung griechischer und orientalischer Religionen und Mythologien, wie sie damals die Umwelt Palästinas beherrschte, zurückzuführen. Die kosmischen Gedanken und Vorstellungen, die von daher an das jüdische Denken herantraten, verlangten ihre Antwort, die Widerlegung oder die Zustimmung, und aus diesem Erfordernis ist diese mystische Richtung im Judentum, so sehr die Voraussetzungen zu ihr in ihm selbst gegeben waren, hervorgekommen.

Die ältesten Zeugnisse lassen erkennen, daß die Führer des Volkes zunächst diesen Erlebnissen und Lehren, wenn sie dieselben auch auf einen Kreis der Erlesenen beschränken wollten, nicht unfreundlich gegenüberstanden. Charakteristisch ist, was von Jochanan ben Sakkai, dem ersten Schulhaupte nach der Zerstörung des Tempels, und seinem Schüler Eleasar ben Arach berichtet wird. Der Jerusalemische Talmud — Chagiga 77a — erzählt von ihnen: „Es trug sich zu, daß Rabban Jochanan auf dem Esel reitend des Weges zog, und hinter ihm ging Rabbi Eleasar ben Arach. Da sagte der zu ihm: ‚Laß mich doch einen Abschnitt der Lehre von der Merkaba — Ezechiel Kap. 1 — lernen!‘ Und er antwortete: ‚Haben denn die Weisen nicht gesagt: nicht soll man über die Merkaba auch einem nur vortragen, es sei denn, er wäre ein Weiser und hätte die Erkenntnis aus Eigenem.‘ Da sagte er: ‚Rabbi, so erlaube denn, daß ich davon ein Wort vor dir spreche.‘ Und er antwortete: ‚Sprich.‘ Als nun Rabbi Eleasar seinen Mund aufat, von der Merkaba zu reden, da stieg Rabban Jochanan vom Esel herab; er sagte: ‚Es ist nicht recht, daß ich von der Herrlichkeit meines Schöpfers reden höre und dabei auf dem Esel reite.‘ Da gingen sie und setzten sich unter einem Baume nieder. Und es kam ein Feuer vom Himmel herab und umkreiste sie, und Engel führten einen Reigen

um sie, fröhlich wie Hochzeitgäste vor dem Bräutigam, und ein Engel rief aus dem Feuer: „So wie du sprichst, Eleasar ben Arach, so ist die Lehre von der Merkaba.“ Und alsbald öffneten alle Bäume ihren Mund und stimmten ein Lied an, so daß es sich erfüllte, was geschrieben steht: „Da jauchzen die Bäume des Waldes.“ Wie nun Eleasar geendet hatte, erhob sich Rabban Jochanan und küßte ihn aufs Haupt und sagte: „Gelobt sei der Gott Abrahams, Isaaks und Jaakobs, der unserem Vater Abraham einen weisen Sohn gegeben hat, kundig, zu predigen von der Glorie unseres Vaters im Himmel!“ „Von der Glorie Gottes reden“, so wurde also diese mystische Spekulation benannt, kein größeres Lob konnte gezollt sein.

Aber bald sind doch Bedenken gegen diese Mystik rege geworden. Mit Bezug auf vier Lehrer der Generation nach Rabban Jochanan ben Sakkai wird im Jerusalemischen Talmud — Chagiga 77 b — gesagt: „Vier traten in das Paradies — d. h. die Stätte, wo einer in der Unmittelbarkeit Gottes ist — ein, Ben Soma, Ben Asai, Acher und Akiba. Ben Soma schaute und starb, Ben Asai schaute und ward verstört, Acher schaute und schlug Pflanzen ab — d. h. er stiftete Abfall —, Akiba ging in Frieden hinein und kam in Frieden heraus.“ Er hatte, das ist damit gemeint, der Mystik wieder entsagt. Die Warnung, die in diesem Satze liegt, ist dann auch in der Mischna — Chagiga II, 1 — kodifiziert worden: „Wer über viererlei spekuliert, dem wäre besser, er wäre nicht zur Welt gekommen: über das, was oberhalb ist, über das, was unterhalb ist, über das, was vorher gewesen, und über das, was nachher sein wird. Wer so die Glorie seines Schöpfers herabzieht, dem wäre besser, er wäre nicht zur Welt gekommen.“ „Die Glorie Gottes herabziehen“, so hieß jetzt diese mystische Spekulation. Zwischen dem Worte höchsten Preises, das Jochanan ben Sakkai gesprochen, und diesem Worte der Verurteilung in der Mischna liegt die Abkehr von dieser theosophischen Mystik. Sie war bewirkt durch die Erkenntnis der Ge-

fahr, welche von daher der Reinheit der Lehre, der Eigenart des Judentums drohen konnte.

Aber ein wesentliches mystisches Element blieb in dieser Epoche. Es war in einer Idee gegeben, die dem Denken der Zeit besonders nahe war: in der von dem „Wohnen Gottes“, seiner Gegenwart, der „Schechina“. Die alte biblische Vorstellung hatte in der Stiftshütte und dann dem Tempel die Stätte der Schechina gesehen. Nun, da der Tempel zerstört war, wurde dies zum Problem, das die neue Antwort verlangte. Wie der Gottesdienst sich vom Tempel losgelöst hatte, so mußte auch die Idee der Schechina von ihm unabhängig werden. Die Lehrer der Generation nach der Zerstörung des Tempels haben dem auch den bestimmten Ausdruck gegeben. Sie haben erklärt — Abot III, 2ff. —, wo die Thora sei, dort sei die Schechina, und wenn Menschen sich mit der Thora befaßten, dann sei darum die Schechina unter ihnen. Einer dieser Lehrer trug kein Bedenken, einen klassischen Satz von der Schechina im Heiligtum — Exodus 20, 24 —: „An der ganzen Stätte, wo ich meines Namens gedenken lassen werde, werde ich zu dir kommen und dich segnen“ auf den Menschen anzuwenden, der sich mit der Thora beschäftigt; der Mensch der Thora wird das Heiligtum. Besonders Simon ben Jochai hatte diesen Gedanken mannigfach gefaßt: wo die Synagoge und wo das Lehrhaus ist, dort ist die Schechina; wohin immer das Volk der Synagoge und des Lehrhauses wandert, die Schechina zieht mit ihm. Die Stätte der Thora erhielt so kosmische Bedeutung, sie ist die Stätte, wo der Mensch unmittelbar mit Gott verbunden ist. Die Mystik von der Thora und mit ihr die Mystik von der Synagoge und dem Lehrhause hat hiervon ihren Ausgang genommen. Vor allem in der späteren Zeit ist sie dann im Judentum fruchtbar geworden.

Die ältesten mystischen Schriften, die wir besitzen, knüpfen freilich an jene anderen Formen der Mystik an, von denen der Talmud uns Kunde gibt, an die ekstatische wie an die theoso-

phisch-spekulative. Sie sind zumeist Zeugnisse von Visionen. Diese Visionen sind teils literarischen Charakters, von der Art der alten Apokalypsen und Himmelfahrten, bunte Visionen, denen das Wort des Talmuds — Tosephta Megilla 228, 1 — gilt: „Viele haben von der Merkaba gepredigt und haben sie niemals geschaut.“ Teils stellen sie aber auch, was meist übersehen worden ist, Urkunden wahrer ekstatischer Erlebnisse, wirklicher Verzückungszustände dar. Was die Verfasser mancher dieser Schriften erzählen, hatten sie in ihren Entrückungen erblickt und gehört; alle die merkwürdigen Bilder und Worte, von denen sie künden, waren zu ihren Sinnen hingedrungen. Ganz besonders gilt dies von den sogenannten „jorde merkaba“, „den Männern, die zur Merkaba hinsteigen“, diesen Männern der Himmelfahrt, deren Auditionen und Visionen uns in den sogenannten Hechalot-Schriften erhalten sind, Schriften, welche die „himmlischen Hallen“, die Hechalot, schildern wollen. Es hat damals unter den Juden auch eine gewisse Technik der Ekstase gegeben. Der um das Jahr 1000 lebende Gaon Hai, das Schulhaupt von Pumbedita, berichtet als von etwas Bekanntem: „Viele Gelehrte waren der Ansicht, daß für denjenigen, der durch seine Eigenschaften dazu befähigt ist, falls er danach strebt, die Merkaba zu erschauen und einen Blick in die Hallen der himmlischen Engel zu tun, wohl Wege vorhanden sind, dies zu erreichen. Er muß dann bestimmte Tage fastend zubringen, muß den Kopf zwischen die Kniee legen und zur Erde nieder viele Lieder und Gesänge murmeln, welche ausdrücklich angegeben sind. Alsdann erblickt er das Innere und die Hallen; es fügt sich ihm, als sähe er mit eigenen Augen die sieben Hallen, und es ist ihm, als träte er von einer Halle in die andere und sehe alles, was darin ist.“ Manches eigenartig Dichterische ist in diesen Hechalot-Schriften; ihre Gebets-hymnen haben auf die Liturgie eine Einwirkung ausgeübt. Und vor allem die Gebetsmystik der späteren Zeit ist dadurch be-

stimmt worden, der Glaube an das „Geheimnis des Gebetes“, an die Versenkung und Verzückung, die den Betenden von der Erde fort zu der Stätte der Glorie Gottes trage, der Glaube an die kosmische Wirkung des Gebetes, daß es Tore des Schicksals zu öffnen und zu schließen vermöge.

Aus etwa derselben Zeit wie diese Hechalot-Schriften stammt das Buch, in welchem die theosophische Mystik, die Philosophie vom kosmischen Menschen, ihre erste literarische Fassung gefunden hat, das Sefer Jezira, das „Buch von der Schöpfung“. In ihm ist der erste Versuch gemacht worden, eine philosophische Terminologie der Mystik in freier Formung von Worten zu bilden. Und diese Terminologie läßt zugleich deutlich eine Abhängigkeit von der neupythagoräisch-neuplatonischen Philosophie, vor allem der des Proklus erkennen. Der Grundgedanke des Buches ist, daß der Mensch zu dem Geheimnis der Schöpfung gelangen könne. Denn die Schöpfung, so wird hier gelehrt, ist ein Werk des Schöpfungswortes, und das Wort ist aus Buchstaben aufgebaut. Sie wie die Urzahlen, die Sphären, sind die Elemente von allem; in ihnen sind die elementaren Verhältnisse, die Gesetze gestaltet. Wer vermöge seines wahren Glaubens, der ihn zu Gott führt, sie wahrhaft zusammenzufügen und zu ordnen weiß, so wie es einst Abraham durch den Bund, den Gott mit ihm geschlossen hatte, beschieden war, der kennt und bestimmt die Gesetze des Weltenbaues; er ist kosmisches Wesen geworden, gewissermaßen, wenn dieses moderne Wort gebraucht werden darf, der Laplacesche Geist. Gott offenbart dem, welcher glaubend zu ihm hingelangt, sein Gesetz, seinen Bund.

In den Hechalot-Schriften und dem Sefer Jezira vollenden sich die Anfänge der Mystik. Was deren fernere reiche Geschichte enthält, hat hier ihren Ursprung. Das Kennzeichnende dieser weiteren Geschichte ist, daß der ethische Charakter mehr und mehr betont wird. Trotz allem Bizarren und

allem Theosophischen, trotz allem Spielerischen und Gekünstelten wird die Mystik mehr und mehr Mystik des Menschenwillens und seiner Versöhnung, Mystik von der Gründung des Heiligtums Gottes auf Erden. Sie erlebt und lehrt eine Geschichte der Welt, welche die Geschichte der Frommen und der Gerechten auf Erden ist. Sie sind es, denen es, wie schon talmudische Worte gesagt hatten, gegeben ist, Gott mit der Erde zu verbinden, durch die Sphären hindurch den Weg zu ihm zu finden und den Weg für sein Kommen und sein Walten zu eröffnen. Die Kräfte der Welt sind hier Kräfte des Guten und Sittlichen; die fromme Tat voller Versenkung in das Gute gibt hier die *unio mystica*. Auch die Mystik behält ihr Gebot. Damit ist in diese Mystik mehr und mehr auch die starke Zukunftssehnsucht eingetreten. Sie hat ihren messianischen Ton. Sie will nicht vom Willen und von der Welt erlösen, sondern Willen und Welt mit Gott versöhnen, das Jenseits zum Diesseits herniederführen. Sie will den Sabbat, dessen Poesie sie ihre ganze Liebe zuwandte, zum Odem der Welt, zum Menschheitsleben und zur Menschheitserfüllung werden lassen. Dieses Fordernde und Hinausweisende, dieses Aktive und Messianische, dieser Persönlichkeits- und Zukunftscharakter, der sich doch mit der Versenkung in die Seligkeit der Ruhe, in das Geheimnis des Sabbats eint, ist das Eigentümliche dieser jüdischen **Mystik** geworden. Aus der Eigenart des Judentums heraus ist sie so geworden.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums

Begründet 1881 von B. Stade und weitergeführt von K. Marti
Herausgeber **Hugo Greßmann** in Berlin

Die Zeitschrift erscheint in **Vierteljahrsheften**, im Umfang von wenigstens
je 5 Bogen, zum Preise von je etwa 4 M.

Inhalt des Jahrgangs 1926 u. a.:

- Albright, W. F., The Topography of the Tribe of Issachar.
Baumgartner, W., Neues keilschriftliches Material zum Buche Daniel?
Budde, K., Das Deuteronomium und die Reform Josias.
Eißfeldt, O., Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie.
Greßmann, H., Die Ausgrabungen in Ur „der Chaldäer“. / Die Ausgrabungen in Bēsān.
Gustavs, A., Was heißt ilāni Habiri?
Jirku, A., Götter Habiru oder Götter der Habiru?
Kittel, R., Zum Gott Bet'el.
Luria, S., Die ägyptische Bibel (Joseph- und Mosesage).
Sperber, A., Zur Textgestalt des Prophetentargums.
Staerk, W., Zum Ebed-Jahwe-Problem.
Windfuhr, W., Der Apostel Paulus als Haggadist.

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft aus den Jahren 1924—1927:

39. G. Hölscher: Hesekiel, Der Dichter und das Buch. '24	M. 10.—
40. E. L. Dietrich: Schub sch'but. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten. '25	4.—
41. „Vom Alten Testament“. Festschrift Karl Marti zum 70. Geburtstage. Hrsg. von K. Budde. '25	16.—
42. J. Fischer: Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch. '26	2.30
43. G. Kuhn: Erklärung des Buches Koheleth. '26	2.60
44. A. Allwohn: Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung. '26	4.—
45. M. Lurje: Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche. '27	3.40

In Vorbereitung befinden sich:

46. N. M. Nicolsky: Spuren magischer Formeln in den Psalmen	
47. N. Glück: Das Wort hesed im Alten Testament	
48. A. Menes: Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kultur-
geschichtlichen Entwicklung	

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

1202

Die Mischna

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung

Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen
und textkritischen Anhängen

unter Mitwirkung von

Albrecht-Oldenburg / Bauer-Göttingen / Fiebig-Leipzig / Frankenberg-Marburg / v. Gall-Gießen
Kittel-Tübingen / Kramer-Gerichshain / Marti-Bern(†) / Meinhold-Bonn / Nowack-Leipzig /
Sachsse-Münster / Volz-Tübingen / Weiser-Heidelberg / Wendel-Darmstadt / Windfuhr-Hamburg

herausgegeben von

G. Beer-Heidelberg, O. Holtzmann-Gießen, I. Rabin-Breslau

Bis Anfang 1927 sind folgende Traktate erschienen:

Berakot - Prof. Holtzmann (3.50, Subskr. 3.05); **Pea** - Prof. Bauer (2.50, Subskr. 2.20); **Kil'ajim** - Prof. Albrecht (2.85, Subskr. 2.50); **Challa** - Prof. Albrecht (1.60, Subskr. 1.40); **'Orla** - Prof. Albrecht (1.60, Subskr. 1.40); **Bikkurim** - Prof. Albrecht (2.25, Subskr. 1.95); **Schabbat** - Prof. Nowack (9.—, Subskr. 8.—); **'Erubin** - Prof. Nowack (9.—, Subskr. 8.—); **Pesachim** - Prof. Beer (7.20, Subskr. 6.35); **Joma** - Prof. Meinhold (2.70, Subskr. 2.35); **Rosch ha-schana** - Priv. Doz. Fiebig (4.10, Subskr. 3.60); **Baba gamma** - Pastor Windfuhr (2.85, Subskr. 2.50); **Baba mešia** - Pastor Windfuhr (4.20, Subskr. 3.70); **Baba batra** - Pastor Windfuhr (9.—, Subskr. 8.—); **Horajot** - Pastor Windfuhr (1.30, Subskr. 1.15); **Middot** - Prof. Holtzmann (3.75, Subskr. 3.30)

Der Verleger lädt zur Subskription auf diese Mischna-Ausgabe ein und bietet den Subskribenten einen bedeutend günstigeren Bezugspreis.

Bei dem großen Umfang der Mischna wird ihr späterer Gesamtpreis verhältnismäßig hoch sein. Dadurch aber, daß sich die Gesamtausgabe über Jahre erstreckt, hält sich der jährliche Aufwand für die Subskribenten in mäßigen Grenzen und steht jedenfalls in durchaus angemessenem Verhältnis zu der großen Wichtigkeit und dem hohen Wert des Gebotenen.

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Wolf Wilhelm Graf von Baudissin

Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte

Herausgegeben von

Prof. D. Dr. **Otto Eißfeldt** in Halle

- I. Der Gebrauch des Gottesnamens Kyrios in Septuaginta
- II. Die Herkunft des Gottesnamens Kyrios der Septuaginta
- III. Der Gottesname Kyrios der Septuaginta und die Entwicklung
des Gottesbegriffs in den Religionen der semitischen Völker

Umfang des Werkes etwa 120 Bogen im Großoktavformat.

Die Ausgabe erfolgt in 12 Lieferungen zum Subskriptionspreise von je M. 8.—

Die 1. Lfrg. erschien im Dez. 1926, die 2. Lfrg. im März 1927.

Ausführliche Prospekte werden auf Wunsch gern gesandt.

Einführung in das Alte Testament

Geschichte, Literatur und Religion Israels

von

Prof. D. **Johannes Meinhold** Bonn

2., neubearb. Aufl. 1926. Geh. M. 7.40, geb. M. 9.—

Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion

von

Prof. D. Dr. **Gustav Hölscher** Marburg

1922. Geheftet M. 4.50, gebunden M. 6.—

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Das religiöse Leben der Juden vor dem Exil

von

Prof. D. **Karl Budde** Marburg

Dritte, verbesserte Auflage, betitelt:

„Die altisraelitische Religion“

1912. M. 2.50

Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil

von

Prof. D. **T. K. Cheyne** Oxford

Deutsche Übersetzung von H. Stocks

2. Aufl. 1905. M. 2.50

Die altpersische Religion und das Judentum

Unterschiede, Übereinstimmungen
und gegenseitige Beeinflussungen

von

Prof. Dr. **I. Scheftelowitz** Köln

1921. M. 8.—

Die Entstehung der manichäischen Religion und das Erlösungsmysterium

von

Prof. Dr. **I. Scheftelowitz** Köln

1922. M. 2.10

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Hermann Cohen
Deutschtum und Judentum

Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat
und Internationalismus

11. bis 12. Tausend
Durchgesehen, ergänzt und mit einem kritischen Nachwort
1923. 69 Seiten. M. 1.—

Der Gottesdienst der Synagoge

sein Aufbau und sein Sinn

Mit ausgewählten Gebeten in Übersetzung

von

Else Schubert-Christaller

Diese, mehrere Bogen umfassende Schrift befindet sich im Druck

- Wolf Wilhelm Graf von Baudissin.** Gedächtnisrede, gehalten von Prof. D.
Ernst Sellin. 1926 M. —.80
- Das Buch Daniel.** Von Prof. D. Dr. Walter Baumgartner. 1926 M. 1.—
- Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums.** Von Prof.
D. Dr. Hugo Greßmann. 1925 M. —.60
- Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie.** Von Prof. D. Dr. Georg Hölscher.
1925 M. —.70
- Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft.** Von Prof. D. Dr.
Rudolf Kittel. 1923 M. —.40
- Der Dekalog.** Rektoratsrede von Prof. D. Joh. Meinhold. 1927 M. 1.30
- Gott und das Leid im Alt. Testament.** Von Prof. D. Hans Schmidt. 1926 M. 2.—
- Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament.** Von Prof.
D. Hans Schmidt. 1925 M. 1.50
- Die Bedeutung des Alten Testaments für den Religionsunterricht.** Von
Priv.-Doz. Lic. Artur Weiser. 1925 M. 1.20
-
-

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen