

David Neumark

Geschichte
der jüdischen Philosophie
des Mittelalters

Band 1

Mit einem Anhang zum Kapitel
,Materie und Form bei Aristoteles'



Walter de Gruyter · Berlin · New York

1988

Band 1 und der Anhang sind ein unveränderter photomechanischer Nachdruck der 1. Auflage von 1907 und 1913.

Inhaltsübersicht

| | |
|------------------|--------------------|
| Band 1 | Seiten XXIV, 1—615 |
| Anhang | Seiten VI, 1—108 |

ISBN 3 11 010549 7

© 1907—13/88 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Printed in the Netherlands

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung, sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Photokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Einband: C. F. Walter, Berlin

Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters

nach **Problemen**

dargestellt

von

Dr. David Neumark

Professor am Hebrew Union College in Cincinnati.

Erster Band: Die Grundprinzipien I.

Erstes Buch: **Einleitung.**

Zweites Buch: **Materie und Form.**

B E R L I N

Verlag von **Georg Reimer**

1907.

Der
Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums
in Berlin

zum

22. Oktober 1907

dem Tage der **Einweihung** des neuerrichteten
Lehrhauses

(Artillerie-Strasse No. 14)

im fünfunddreissigsten Jahre ihres Bestehens

in alter Treue

gewidmet vom

Verfasser.

Vorwort.

Die Aufgabe dieser Schrift ist im ersten und dritten Kapitel der Einleitung genügend klargelegt und begrenzt worden. Einer besonderen Rechtfertigung bedarf diese Schrift nicht. Die wissenschaftliche Literatur des Judentums besitzt keine zusammenfassende Darstellung der jüdischen Philosophie. Eine solche ist schon seit Jahrzehnten das Desiderium Aller, die für die Wissenschaft, besonders für die Philosophie des Judentums Interesse haben. Mehr beschäftigte mich die Frage, ob die Vorbedingungen bereits erfüllt sind, die eine zusammenfassende Geschichte der jüdischen Philosophie voraussetzt. Und in der Tat hielt ich es für geboten, zuerst eine Monographie über die Philosophie Maimunis abzufassen, und dieser galt denn auch seit Jahren meine Arbeit auf diesem Gebiete. Schon beim Abschluss der Vorarbeiten zeigte es sich jedoch, dass die Darstellung der Philosophie Maimunis nicht nur das ganze Material zur Geschichte der jüdischen Philosophie bis Maimuni als den weiteren Hintergrund voraussetzt, das war selbstverständlich, sondern auch eine möglichst vollständige Orientierung in der vorhergehenden Entwicklung. Ich beschloss dennoch, die Maimuni-Monographie auszuführen. Je weiter aber ich in der Arbeit kam, je mehr befestigte sich in mir die Ueberzeugung, dass ich die Philosophie Maimunis auf Grund der vorhandenen Monographien über die Systeme seiner Vorgänger nicht darstellen kann. Meine Anschauungen über den Entwicklungsgang der jüdischen Philosophie haben sich im Verlaufe meiner Studien von der herrschenden Auffassung so grundsätzlich entfernt, dass ich mich gezwungen sah, der Schrift über Maimuni eine Skizze über die jüdische Spekulation im Altertum und in der talmudischen Zeit voranzuschicken und die Darstellung eines jeden Einzelproblems durch eine Uebersicht über die Stellung der arabischen und jüdischen Philosophen vor Maimuni einzuleiten. Die er-

VI

schöpfende Würdigung Maimunis machte es aber auch erforderlich, einen Blick auf die nachmaimunische Philosophie im jüdischen Mittelalter zu werfen. Die für das Schlusskapitel der Maimuni-Monographie entworfene Skizze gestaltete sich so zu einer gedrängten Uebersicht über die wichtigsten Erscheinungen in der philosophischen Literatur nach Maimuni. Der Rahmen der Einzeldarstellung war gesprengt, der Umfang zu gross, das Interesse dezentriert und auf alle philosophischen Systeme verteilt. Nur noch der Ausgangspunkt und die ausgesprochene Absicht konnten den Titel: ‚Die Philosophie Maimunis‘ einigermaßen rechtfertigen. Ich hatte bereits mit den Vorbereitungen zur Drucklegung der geplanten Monographie begonnen, als es mir klar geworden ist, dass diese die Grenzen einer Einzeldarstellung viel zu weit überschritten hat, ohne die weiteren Grenzen einer zusammenfassenden Geschichte der jüdischen Philosophie erreicht zu haben. Besonders aber war es die Philosophie Gabirols, von der man noch heute glaubt, dass sie auf den Gang der Entwicklung fast gar keinen Einfluss hatte, die so entscheidend in den Vordergrund des Interesses rückte, dass sie Anspruch darauf erheben konnte, im Titel der Schrift irgendwie vertreten zu sein. Und so fasste ich den Entschluss, die für einen späteren Zeitpunkt geplante Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters schon jetzt in Angriff zu nehmen.

Die Skizzierung der in neun Büchern darzustellenden Geschichte der jüdischen Philosophie und die Ausführung der ersten drei Bücher ist die Frucht der Arbeit nach dem neuen Plane, der ich mich in den letzten drei Semestern fast ausschliesslich gewidmet habe. Bei dem innigen Zusammenhange des zweiten Buches mit dem dritten (Attributenlehre) hätte es sich sehr empfohlen, das letztere, wenn schon nicht in einem Bande (dazu ist der Umfang zu gross), so doch wenigstens gleichzeitig mit dem ersteren erscheinen zu lassen. Das war auch mein Wunsch und, bis in die letzte Zeit hinein, meine Hoffnung. Allein dieser Wunsch sollte nicht in Erfüllung gehen. Ich hoffe jedoch, dass die neuen Aufgaben, welche mir durch die Berufung auf den Lehrstuhl der Religionsphilosophie am Hebrew Union College in Cincinnati (Ohio), der ältesten Pflanzstätte der jüdischen Lehre und Wissenschaft in Amerika, erwachsen, das Erscheinen des zweiten Bandes nicht gar zu sehr verzögern werden.

Der eben mitgeteilte kurze Bericht aus der Entstehungsgeschichte dieser Schrift wird es erklärlich und hoffentlich auch gerechtfertigt erscheinen lassen, dass die Philosophie Maimunis den leitenden

Gesichtspunkt für die Darstellung der gesamten jüdischen Spekulation, nicht nur des Mittelalters, abgibt. Der ursprüngliche Ausgangs- und Sammelpunkt meiner Studien war ja von vornherein die Erfassung des ganzen Entwicklungsganges der jüdischen Philosophie. Die Maimuni-Monographie sollte blos zuerst die Lücke ausfüllen, die ich in den vorhandenen Vorarbeiten auf dem Gebiete der Einzeldarstellung empfunden habe. Hat sich's aber gezeigt, dass man Maimuni nur in einer vollständigen Orientierung in der Entwicklung der jüdischen Philosophie verstehen kann, nun denn: damit hat sich die Philosophie Maimunis als der objektiv gegebene Gesichtspunkt legitimiert, von dem aus die ganze philosophische Bewegung im Judentum, vor und nach ihm, überschaut werden kann.

In welchem Masse mich die vorhandenen Vorarbeiten gefördert haben, das ergibt sich aus der Darstellung, besonders aus den Anmerkungen am Schlusse der Diskussionen der Einzelprobleme. Ich habe aus allen Werken gelernt, mit deren Anschauungen ich mich auseinandersetze.

Der Kritik sehe ich mit Ruhe entgegen, nicht nur weil ich von der Richtigkeit meiner Ansichten überzeugt bin, vielmehr besonders auch deshalb, weil mir meine in langer hingebender Arbeit gewonnenen Ansichten nur solange lieb und teuer sind, als ich von deren Richtigkeit überzeugt bin. Sollte mich die Kritik von deren Unhaltbarkeit überzeugen, so wird sie gewiss, davon bin ich überzeugt, auch einen neuen Weg finden, der uns zur Lösung jener Schwierigkeiten und zur Aufhellung jener Erscheinungen führen wird, die mich auf die neuen Gesichtspunkte, die neuen Problemstellungen und Lösungen aufmerksam gemacht haben. Der Wissenschaft wird dann daraus jedenfalls der Gewinn erwachsen sein, dass die behäbige Ruhe, welche auf diesem wichtigen Gebiete jetzt herrscht, eine heilsame Erschütterung erfahren hat. Meine Arbeit würde dann, wenn nicht die Wahrheit gefunden, so doch mit einem Impuls gegeben haben, der zur Authellung der vielen ungelösten Probleme und Rätsel in der Geschichte der jüdischen Spekulation hinleiten wird. Wenn ein Mann von der Kompetenz und der Objektivität des Herrn Professors Goldziher (der die Aushängebogen dieser Schrift auf Veranlassung eines Freundes gelesen hat) die Richtigkeit einiger meiner grundlegenden Anschauungen bezweifelt, so muss mich das natürlich nachdenklich stimmen. Indess schöpfe ich Beruhigung aus einer Tatsache, die zunächst nur ich selbst zu würdigen in der Lage bin: Herr Professor Goldziher hat nebst den angedeuteten Ausstellungen

VIII

für meine Schrift Worte der Anerkennung und des Lobes gefunden, die mich mit Genugtuung und Zuversicht erfüllen. Ich aber weiss, und nach der Veröffentlichung der weiteren Teile dieser Schrift wird es auch jeder Fachmann beurteilen können, dass ich alles das, wodurch ich mir die so wertvolle Anerkennung erworben, gerade unter den leitenden Gesichtspunkten gefunden habe, die den Widerspruch herausgefordert haben und wohl noch vielfach herausfordern werden. Ich habe auch einen genügenden Anhaltspunkt für die Annahme, dass der anfängliche Widerspruch des Herrn Prof. Goldziher mit dem Fortschreiten in der Lektüre meiner Schrift immer mehr der Erwägung Raum gewährte, dass meine auf den ersten Blick befremdlich erscheinenden Ansichten, die von den herrschenden so vielfach und so grundlegend oder „grundstürzend“ abweichen, vielleicht doch das Richtige treffen. Und auch Herr Prof. Dr. Kohler, Präsident des Hebrew Union College, der zur Zeit mit der Abfassung der Schrift ‚Systematische Theologie‘ für den „Grundriss“ der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, zu einem guten Teile also mit den hier behandelten Problemen beschäftigt ist, hat mit der fortschreitenden Lektüre der Aushängebogen dieser Schrift den anfänglichen Widerspruch immer mehr überwunden und sich meiner Auffassung vom Entwicklungsgange der jüdischen Spekulation so weit genähert, dass ich die Zerstreung des letzten Restes von Bedenken ruhig der Werbekraft der weiteren Teile meiner Schrift überlassen kann.

Mag sein: Einzelnes wird vielleicht der Kritik (auch meiner eigenen) nicht standhalten. Anderes wird vielleicht gründlicher ausgearbeitet und modifiziert werden müssen, die Hauptgesichtspunkte jedoch, die sich mir seit zehn Jahren, von welchem Punkte aus immer ich in die Betrachtung der über Jahrtausende sich erstreckenden Erscheinungen im Geistesleben des Judentums eindringe, immer wieder als die richtigen ergeben — diese zentralen Gesichtspunkte, hoffe ich, werden alle Anfechtungen überdauern und Gemeingut der Wissenschaft werden.

Ueber meine Darstellungsmethode hier schon Rechenschaft zu geben, wäre verfrüht. Es sei jedoch bemerkt, dass ich mich hierin stets nach der Beschaffenheit des darzustellenden Textes und besonders nach der literarischen Sachlage der Diskussion richte, von der die Behandlung der Einzelprobleme ausgehen muss. Die Momente übrigens, die hierbei entscheiden, ob ein Text ganz oder teilweise übersetzt oder bloß dem Inhalte nach dargestellt, ob die Er-

läuterung vorangeschickt, in die Darstellung eingeflochten, oder nach derselben gegeben werden soll, sind so spezieller Natur, dass eine Klassifizierung derselben viel zu weit führen würde. Im Allgemeinen habe ich in Darstellung und Quellenangabe auf die berechtigten Postulate der Studierenden besondere Rücksicht genommen.

Für die Orientierung des Lesers sorgen die tunlichst vollständige Inhaltsangabe und das am Schlusse beigegebene Register, an welches ein die nötigsten biographischen und literarischen Notizen über die hier zur Behandlung gelangenden Philosophen von Israeli bis Maimuni enthaltender Anhang sich anschliesst. Bei der Zusammenstellung des Registers haben mich die Herren Dr. Hirsch Aschkenasy und Dr. Heinrich Wiesel in dankenswerter Weise unterstützt.

Das Zusammentreffen des Zeitpunkts des Erscheinens dieser Schrift mit dem der Einweihung des neuen Lehrhauses der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums hat mir den Gedanken nahegelegt, den vorliegenden Band dieser Lehranstalt, meiner alma mater in der Wissenschaft des Judentums, zu widmen. Ich erfülle hiermit eine Pflicht der Pietät und der Dankbarkeit gegen den Geist der freien Forschung auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft und der Liebe zum Judentum und seiner Lehre, den ich an dieser Lehranstalt in meinen Studienjahren in mich aufgesogen habe und dem ich soviel verdanke. Dieser Geist ist es, von dem diese Schrift getragen wird und dem ich auch in Zukunft Treue bewahren werde.

Dem Kuratorium der Zunz-Stiftung in Berlin und dem Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Berlin danke ich auch an dieser Stelle für die Beiträge zu den Druckkosten dieses Bandes. Zu besonderem Danke fühle ich mich noch meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. S. Maybaum verpflichtet. Das ideale Interesse, das er an diesem meinem Werke seit Jahren nimmt, gereicht diesem zur wirksamen Förderung. Auch dieses Interesse hängt mit meiner Zugehörigkeit zur geistigen Gemeinschaft der Lehranstalt zusammen, der ein grosser Teil seiner segensreichen Wirksamkeit seit Jahrzehnten gewidmet ist.

Berlin, den 13. Oktober 1907.

David Neumark.

Inhalt:

| | Seite: |
|--|--------|
| Erstes Buch. Einleitung: | 3—278 |
| Erstes Kapitel: Die Aufgaben der modernen jüd. Philosophie: | 3—15 |
| Religion als systematische Auffassung — das Produkt der Abstraktion. Kampf gegen den Mythos. Erste Aufgabe d. jüd. Philosophie: Religionsgeschichte unter philosophischem Gesichtspunkte (3—4). — Zweite Aufgabe: Geschichte d. jüd. Philos. d. Mittelalters. Der religionsgeschichtliche Standpunkt. Die zweite Aufgabe ist getrennt von der ersten, der Dogmengeschichte d. Judentums, zu behandeln (4—6). — Der Zweck d. Gesch. d. jüd. Philos. ist die systematische Darstellung der Grundlehren des Judentums auf der Basis einer modernen philos. Weltanschauung: Die dritte Aufgabe. Apologetik allein genügt nicht. Wie im Mittelalter, und noch dringender, müssen auch heute die häufigen Angriffe auf die Lehre des Judentums im Zusammenhange der Auseinandersetzung mit der Zeitphilosophie zurückgewiesen werden (6—8). — Es ist kein fruchtloser Subjektivismus zu befürchten. Die Dichotomie des Menschengeistes. Das geistige Interferenz-Gesetz. Unter den jüd. Philosophen gibt es weitaus mehr erkenntnistheoretische Realisten, als Idealisten (8—10). — Gleichzeitige Pflege der drei Aufgaben, aber gesonderte Bearbeitung. Die aprioristische Geschichtskonstruktion und das Vertrauen in die objektive Logik der Geschichte wird abgelehnt. Die Geschichte des Geistes steht im Zeichen des Kampfes gegen das Irrationale. In Bezug auf den Inhalt der jüd. Lehre lehnen wir uns an das prophetische Altertum an, Methode und Waffen entnehmen wir dem Mittelalter. Ohne Religionsgeschichte kein sicherer Maassstab für die Beurteilung der weitschichtigen Literatur und die Fixierung des Lehrinhalts (10—15). — | |
| Zweites Kapitel: Allgemeine Charakteristik und Quellen der jüdischen Philosophie: | 15—250 |

| | Seite: |
|--|--------|
| I: Altertum: | 15— 43 |
| Das kosmologisch indifferenzierte, konzentriert ethische Interesse. Die geschichtliche Argumentation (15—16). — Josianische Erneuerung des Sinaibundes. Engelglaube und Cherubim Gegenstand des Streites zwischen Jeremia und Ezechiel. Die Modifizierung der Denkweise. Der kosmologische Beweis. Das Problem: Schuld und Sühne. Hiob (16—18). — Die kosmologische Entwicklung des Grundgedankens. Einfluss der babylonischen Kosmogonie. Die Grundformel. Der Angelpunkt: Die ungeteilte Einheit des Geistes. Die Einheit des Intellekts. Das Schweigen der biblischen Schriften über die Seele und die eschatologischen Hoffnungen (18—20). — Jeremianische und Ezechielische Schule. Deuteronomium. Priesterkodex. Heiligkeitsbuch. Esranischer Bund. Die „Thora“. Sammlung der Schriften durch die Männer der Grossen Synode. Die Vorlesungen aus den Bundesbüchern. Das Bekenntnis. Das Ebenbild Gottes. Das Urbild des Heiligtums. Die babylonische Ideenlehre (20—23). — Griechenland. Das geistige Weltprinzip bei den Propheten und den vorsokratischen Philosophen. Der Nus. Sokrates. Platos Ideenlehre als Begründung der Ethik. Hedonismus. Der Beweis bei Plato und Aristoteles. Aristoteles Ethik (23—27). — Der Kampf mit dem Mythos der Ideenlehre im Judentum und bei Plato. Ebenbild und Urbild Legitimation der Kabbala. Der Einfluss des Platonismus. Weisheits-Literatur. Logoslehre. Philo. Platos ägyptische Weisheit. Theoretische und praktische Berührungspunkte zwischen Judentum und Plato (28—32). — Warum herrscht im jüd. Altertum Plato und im Mittelalter Aristoteles? Diese Frage verwandelt sich in die Aufgabe, die Grenzen des Einflusses von Platonismus, Aristotelismus und Neuplatonismus zu bestimmen. Die literarhistorischen Tatsachen (33—36). Ethische und logische Gedankenbildung. Die Dialektik bei den Griechen. Das praktische Lebenssystem des Judentums. Die juristische Logik. Apokryphen, Pharisäer und Sadduzäer, die Auferstehung. Der Kanon. Aristeas-Brief. Autoritative Lehren und Midrasch. Philo. Sibyllinische Orakel. Essäer. Antinomistische Christologie. Disputationen: Midrasch gegen Midrasch (37—43). — | |
| II: Talmudische Zeit: | 43—107 |
| 1. Vorbemerkung: | 43— 48 |
| Die Mischna als Orientierungspunkt für die ganze talmudische Zeit (43—45). — Die geschichtlichen und literarischen Voraussetzungen der Kabbala. Unterscheidungskriterium zwischen Philosophie und Kabbala (45—48). — | |

| | |
|--|---------|
| | Seite: |
| 2. Tannaitische Zeit: | 48 — 95 |
| Der Stillstand in der literarischen Tätigkeit des autoritativen Judentums seit Esra bis zur Mischna (48—49). — Halacha und Agada. Diskussion und Abstimmung über spekulative Fragen im Lehrhause (49—50). — Die Erzählung über R. Meir, Symmachos und Rabbi als Ausgangspunkt für die Betrachtung der talmudischen Zeit. Die drei Gesichtspunkte: Das Schema (51—55). — Hillels Stellung zur Mystik. Schammaiten und Hilleliten. Das Haus Hillel übernimmt die Führung. R. Jochanan ben Sakkai. Josua ben Chananja und die anderen Glieder der Traditionskette. Das Verbot. R. Ismael ben Elischa (56—60). — Rückgang der Mystik um die Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes, das Aufblühen der nicht-mystischen, philosophischen, besonders der geschichtsphilosophischen Agada. Das dialektische Moment Begleiterscheinung der halachischen Dialektik (60—63). — R. Meir u. R. Jehuda ben Ilai, Rabbi, die Stellung der Mischna zur Mystik. Rückgang der Mystik in der zweiten Tannaiten-Generation. Aufblühen der philosophischen Agada (63—68). — Inhalt der Disziplinen Bereschith und Merkaba. Das Ursubstanzproblem. Merkaba: Engel- und Emanationslehre, Bereschith: Ideenlehre. Beide Disziplinen bekämpfen das Christentum. Ideenlehre begründet das antinomistische Christentum. Die Kombination von Merkaba und Bereschith durch R. Akiba und seine Pardes-Genossen. Der Grundsatz der Mischna: Die Kreatürlichkeit alles Seins ausser Gott (69—95). — | |
| 3. Amoräische Zeit: | 95—107 |
| Die Halbtannaiten: R. Hoschaja der Aeltere und R. Josua ben Levi erkennen den Grundsatz der Mischna nicht an (96—98). — Die dogmatische Stellung der Mischna. Durch den Grundsatz der Mischna scheidet die Ideenlehre aus der Geheimlehre aus. Levi (98—100). — Die Mystik in Babylonien. Rabb als Pfleger der Ideenlehre im Sinne R. Akibas. Die entwickelte halachische Dialektik dämpft die Neigung zur Mystik (100—105). — Anmerkung: Polemik gegen Grätz (105—107.) — | |
| III. Mittelalter: | 107—250 |
| 1. Gaonäische Zeit: | 107—117 |
| Nivellierung der mystischen Elemente im talmudischen Schrifttum. Allgemeines Bewegungsbild im Verhältnis von Philosophie und Kabbala vom Abschluss des Talmuds bis Mendelsohn. Jehuda Abravanel der letzte Philosoph des jüdischen Mittelalters. Verfall der Halacha. Loslösung der Merkaba von der Ideenlehre in Palästina. Die gaonäische Mystik (107—112). — Das Buch Jezira aus der Schule Rabhs. Palästina-Merkaba, Babylon-Ideenlehre (112—117). — | |

| | Seite: |
|---|---------|
| 2. Klassische Periode: | 117—179 |
| a. Philosophen des Ostens: | 117—144 |
| Die wissenschaftlichen Bestrebungen im Judentum. Kalâm. Mu'tazila. Die Abhängigkeit des Kalâm von der jüdischen Gedankenwelt. Die Entstehung der jüdischen Philosophie im Osten auf dem Boden der griechischen Philosophie, besonders auf dem der Aristotelischen Physik, unabhängig vom Kalâm. Beschränkter Einfluss der Mu'tazila auf die ersten jüdischen Philosophen (117—124). — Die karäische Bewegung. Wiederaufblühen der halachischen Dialektik. Die karäischen Angriffe auf die Merkaba-Agada. Die Parteibildungen im Islâm. Die Ideenlehre bei den Karäern. Das Wort Gottes: ewig oder geschaffen? Die Schriften Philos. Die Abwehr der Rabbaniten. Die philosophischen Jezira-Kommentare. Die Lehre vom Or-Bahir (124—134). — Das Schema in der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Halachische und philosophische Dialektik. Das Verhältnis der Philosophie zum biblisch-talmudischen Schrifttum. Der dogmatische Gesichtspunkt (134—144). — | |
| b. Philosophen des Westens: | 144—179 |
| Die philosophischen Strömungen unter den Arabern. Der Aristotelismus der Physik. Mu'tazila. Die verschiedenen Konzeptionen des Neuplatonismus. Die „Theologie“. Die lauterer Brüder. „Die Philosophen“. Der Aristotelismus der Metaphysik. Die sieben Philosophen. Der Skeptizismus in der arabischen und jüdischen Philosophie. Die „orientalische Philosophie“ der Araber. Exoterischer und esoterischer Standpunkt der arabischen Peripatetiker (144—151). — Die Aristotelische, Plotinische und arabisch-peripatetische Sphärentheorie (151—157). — Die Entstehung der jüdischen Philosophie in Spanien auf dem Boden der Metaphysik. Das Aufblühen der halachischen Studien. Die Saadja-Gruppe — die Gabirol-Gruppe (157—160). — Die Ablehnung der prinzipiell neuplatonischen Lehren durch die jüdischen Philosophen. Die Emanation der Materie. Die Emanation des Geistes. Die Stellung Platos in der jüdischen Philosophie, im Grundproblem, in der Ethik, in der Psychologie. Bachja-Übergangspunkt. Die Schrift: „Probleme der Seele.“ Die Geschichtsphilosophie (160—167). — Anmerkung: Literatur. Quellenmässige Darstellung der Sphärentheorie. Einige andere arabische Philosophen (167—179). — | |
| 3. Nachmaimunische Periode: | 179—250 |
| a. Kabbala: | 179—236 |
| Rückläufige Bewegung in der Richtung der Merkaba. Palästina — Italien, Griechenland, Deutschland und Nordfrankreich. — Babylon — Nordafrika, Spanien und Südfrankreich. Das Buch Jezira — das Grundbuch der Kabbala. | |

Seite:

- Die Kabbala eine latente parallele Strömung neben der Philosophie. Das Verhältnis der Kabbala zur orientalischen Philosophie der Araber, besonders zu Ibn-Sînâ (179—186). — Saadjas Jezira-Kommentar (186—189). — „Probleme der Seele“ (189—192). — Barsilais Jezira-Kommentar (192—194). — Der „Traktat der Emanation“ (195—197). — Das Buch Bahir (197—100). — Die kabbalistischen Jezira-Kommentare (200—201). — Das Buch Ma'arecheth Elohuth (201—204). — Der Sohar (204—206). — Die Kabbala und Ibn-Sînâ. Das Unterscheidungskriterium zwischen Philosophie und Kabbala (206—209). — Anmerkung: Ueber den Ursprung der Kabbala (209—211). — Darstellung der Entwicklung des kabbalastischen Weltbildes durch die chronologische Reihe der Texte (211—233). — Analyse des Sohars (225—234). — Die Kabbala keine Reaktion gegen Maimuni. Kein Monismus (234—236). —
- b. Philosophie: 236—250
- Die philosophisch-literarische Tätigkeit nach Maimuni. Uebersetzer, Kommentatoren, Enzyklopädisten, Homiletiker (236—240). — Der geistige Sättigungspunkt. Lücke im System Maimunis. Das Problem der Seele als neuer Ausgangspunkt (240—242). — Die Gruppeneinteilung kann nicht strikte durchgeführt werden. Gabirol-Gersonides. Maimuni-Crescas. Das Wiederaufleben des mythischen Plato. Das Verhältnis der nachmaim. Philosophen zur kabbalistischen Literatur und das der Kabbalisten zur Philosophie (242—247). — Die geschichtliche Orientierung. Die Harmonisierung Aristoteles mit Plato. Jehuda Abravanel und die moderne Plato-Interpretation. Cohen (247—250). —
- Drittes Kapitel: Orientierung und Disposition: 251—278
- Die „Zermalmung“ der Metaphysik durch die kritische Philosophie. Monotheismus und Transszendental-Philosophie. Gottesgedanke und Gottesidee. Gott als Erklärungsprinzip. Die Erkenntnis durch bloße Apperzeption und die Determination durch die Grundsätze. Der Begriff der Persönlichkeit. Das Interesse der Religion an der Behebung oder Verdeckung der Zufälligkeit der Erfahrung (251—255). — Die Korrespondenz der Probleme in Mittelalter und Neuzeit. Das Prinzip der Erhaltung der Energie in der Geschichte des Geistes. Die Richtung eines monotheistischen Systems der Transszendentalphilosophie. Die Beschränkung der Propheten in der Schöpfungsfrage. Die modernen Vertreter der Transszendentalphilosophie. Das Normalbewusstsein. Das transszendentale Sollen. Die Ethik als Bürgschaft der Wirklichkeit. „Das Grundgesetz der Wahrheit.“ Der reine Wille. Die Bedeutung des Gottesbegriffs im System Cohens. Die Disposition für die Darstellung eines Systems der Transszendentalphilosophie auf dem Boden des Monotheismus (255—263). — Die Ideen-

lehre als Ausgangspunkt der Transszendentalphilosophie. Die Reihenfolge der Probleme bei den einzelnen jüdischen Philosophen bis Maimuni. Die Problemstellung nach Maimuni (263—266). — Kants Abhängigkeit von der Argumentation in der arabischen und jüdischen Philosophie. Die Problemordnung der Kritik in entgegengesetzter Reihenfolge (266—268). — Attributenlehre und Beweis. Zwei geschichtliche Tatsachen: Ideenlehre gemeinsamer Ausgangspunkt der jüdischen Philosophie und der Kritik. Die Hypothesis bei Plato und Aristoteles. Gottproblem und Substanzproblem als Frage nach dem Verhältnis von Materie und Form. Die prinzipielle Differenz in der Disposition. Die Disposition des More Nebukhim. Unsere Disposition (268—277). — Anmerkung: Kritik der Ausführungen Kaufmanns über Maimunis Methode (277—78). —

Zweites Buch: Materie und Form: 281—604

Erstes Kapitel: Maimunis Stellung zur Potenzialität der Materie: 281—295

Maimuni als Ausgangspunkt, dann in chronologischer Reihenfolge. More I. 69: Gott die letzte Form (281—285) — Maimuni und Ibn-Sinâ. Die Parallelstelle bei Ibn-Sinâ. Das Verhältnis der beiden Stellen zueinander. Lehrt Maimuni die Potenzialität der Materie? Die Stellung dieser Lehre in den Lehrschriften Aristoteles (285—295). —

Zweites Kapitel: Materie und Form bei Aristoteles.

A. Physik: 303—308

Die Verweisungen der Aristotelischen Lehrschriften aufeinander. Die Hilfsprobleme in Physik und Metaphysik (295—296). — Die Anfänge. Der Gegensatz als Motiv des Werdens. Das Metaxû. Einfaches und zusammengesetztes Werden. Das Werden und die Definition. Die Steresis (295—303). —

I. Die Möglichkeit des Werdens: 303—308

Die Veränderung als das Wesen des Werdens. Das Motiv des Werdens in positivem und negativem Verstande. Steresis und Hexis. Individuelle Steresis. Das Nichtsein. Die vier Ursachen. Einheit der nichtstofflichen Ursachen. Drei Anfänge: Hyle, Form und Steresis. —

II. Das Definitionsproblem: 309—318

Die Möglichkeit der Naturwissenschaft. Einheit der Hyle, Vielheit, Unendlichkeit der Formen. Der doppelte Standpunkt in der Definitionsfrage in den verschiedenen Schriften Aristoteles. Die Zweiheit. Definition des Individuums (309—311). — Vielheit, Unendlichkeit der Prinzipien. Das Metaxû. Das Individuationsprinzip. Die Geteiltheit der Materie. Die Fiktion. Der Urtypus. Das fünfte Element. Mai-

| | |
|--|---------|
| munis Kritik. Mechanisches und dynamisches Prinzip des Werdens (311—318). — | |
| Drittes Kapitel: Materie und Form bei Aristoteles. | |
| B. Metaphysik: | 319—380 |
| I. Verschiebung des Gesichtspunkts; | 319—322 |
| Die zwei Naturen. Die Methode der Wissenschaften. Die Hypothese. Die Aufgabe der Naturwissenschaft. Die Offenbarung des Göttlichen in der Form. Zwei Arten der Definition. — | |
| II. Diskussion des Definitionsproblems: | 322—349 |
| Die drei Substanzen. Vierfache Bedeutung des Seins. Das Allgemeine. Die Gattung. Das Wahrhaft-Seiende in Begriff und Definition. Definition nur von Trägern. Artformen (322—328). — Die Aporie von den notwendigen Merkmalen. Illustrationsgleichnisse. Definition im eigentlichen und uneigentlichen Sinne (328—333). — Das Gattungsprinzip in der Definition, Standpunkt der Logik und der Physik (333—334). — Das Verhältnis des Einzelnen zum Wahrhaft-Seienden. Angriff auf die Ideenlehre. Abgrenzung des Standpunkts. Die Differenzierung der Individuen. Artindividuation in der Form, Individual-Differenzierung im Stoffe (334—340). — Identität des Einzeldings mit dem Wahrhaft-Seienden. Der letzte Stoff (340—342). — Die Einheit der Definition. Ideenlehre und Zahlenlehre. Definition durch Einteilung. Die Ursache Inhalt der Definition. Die Ursache ein nicht-stoffliches Prinzip. Die Lösung des Problems steht noch aus (343—349). — | |
| III. Das Prinzip des Werdens Inhalt der Definition: . . . | 349—369 |
| Die Potenzialität der Hyle. Das dynamische Prinzip des Werdens. Das Wesen eine Eins, keine absolute Monas (349—353). — Das Werden im Progressus und im Regressus. Das Problem der Möglichkeit des Werdens vom Standpunkte der Physik und der Metaphysik. Das Problem des Urwerdens. Das Werden in der Richtung des Verderbens. Der Regressus zur Urhyle. Spezielle und allgemeine Steresis (353—363). — Die Einheit der Definition. Das Problem der Ideenlehre. Die Ursache der Einheit des Individuums. Lykophon. Die endgiltige Lösung. Der letzte Stoff und die Form ein und dasselbe, ersterer dem Vermögen nach, letztere der Wirklichkeit nach. Die Grenze der Ursache. Das nackte Sein unmittelbar, ohne Ursache (363—369). — | |
| IV. Der Gottesbegriff in Physik und Metaphysik: . . . | 370—373 |
| Die Kritik Ciceros am Gottesbegriff Aristoteles. Immanenz in der Physik, Transszendenz in der Metaphysik. Gott als Potenzierung des Begriffs: Form. Gott nur als Prinzip des Werdens nicht des Seins. — Die Erklärung des | |

doppelten Standpunkts. Die Hypothese in der Naturwissenschaft. Die literarische Frage. Der Widerspruch als System, der Widerspruch im System (373—376). — Anmerkung: Literarische Orientierung. Polemik gegen Zeller (376—380). —

Viertes Kapitel: Die Stellung Maimunis: 380—412

Konsequente Durchführung des Standpunkts der Physik. Maimunis Verhältnis zur Ideenlehre Platons. Die Auflösung des stofflichen Prinzips. Das Verhältniss zur Metaphysik Aristoteles. Die Selbständigkeit des hylischen Prinzips in der Metaphysik unüberwindlicher, als in der Physik (380—384). — Die drei Ansichten über die Welt. Das Metaxū als Grundlage der Diskussion. Die Frage nach der Entstehung der Form ist bereits in der Sphärentheorie erledigt. Die Form nicht nur Prinzip des Werdens, sondern auch des Seins (384—387). — Maimunis feierliche Erklärung gegen die Metaphysik Aristoteles. Maimuni wendet sich gegen die in jüdischen Kreisen herrschende Philosophie Gabirols. Die Universalia (387—390). — Die Prinzipien des Werdens. Die Definition. Die Definition bei den Metaphysikern (391—393). — Das logische Attributenproblem. Die Selbständigkeit des geschaffenen hylischen Prinzips bei der Saadja-Gruppe. Die Formen nach Maimuni Mittelursachen des Seins (393—395). — Interpretation von More I, 69 (395—399). — Anmerkung: Die Angriffe Margulies auf unsere Auffassung von Grundprinzip der Philosophie Maimunis (399—401). —

I. Die Einwendungen Margulies: 1. aus MN. II, 17. 2. aus MN. I, 28, 3. aus dem Traktat über die Logik. 4. aus Jesode hat-Thore (401—407). —

II. Die Interpretation Margulies. Sechs Einwendungen. Allgemeiner Nachweis der Lehre vom Metaxū in der Philosophie Maimunis, gegen Munk und Margulies (407—412). —

Fünftes Kapitel: Israeli: 412—429

„Das Buch der Elemente“ eine erweiterte Bearbeitung der metaphysischen Diskussion in der Physik Aristoteles. Begnügt sich mit dem Beweis Aristoteles. Die Sicherung des Schöpfungsbegriffs. Die umgekehrte Ordnung der Diskussion (412—14). — Der Begriff des Elements. Element und Prinzip. Die Relativität der Begriffe Einfach und Zusammengesetzt. Ihre Beziehung auf das Werden. Hinter den beiden Grenzen des Werdens die Prinzipien der Natur: Urmaterie und Urform (414—416). — Hinter den Grenzen des Werdens die Schöpfermacht Gottes. Das metaphysische Werden bei Aristoteles. Der erste Schritt von Aristoteles weg. Andeutungen zur Attributenlehre, Psychologie und Prophetie (416—418). — Polemik gegen die Atomistik. Verhältnis zu Plato.

Seite:

| | |
|---|---------|
| Die Hippokrates-Galen'sche Theorie. Erkenntnis- theoretische Interpretation der Ideenlehre. Emanation ist Werden (418—421).— Anmerkung: Analyse des Buches der Elemente (421—429). — | |
| Sechstes Kapitel: Saadja: | 429—469 |
| Die Disposition des Buches „Glaubenssätze und Grundlehren.“ Die zwei Hauptmomente des Saadjanischen Systems. Drei Kompositionsmotive. Saadjas Emunoth und die literarische Kontinuität in der jüdischen Philosophie (429—432): Zwei Richtungen des Fortschritts: Der systematische Ausbau (433—435).— Die Vertiefung des Prinzips. Die geschicht- liche Tat der Mu'tazila (435—438). — | |
| a. Die Richtung des Beweises: | 438—445 |
| Die vier Quellen der Erkenntnis. Die Bedingungen des krea- türlichen Erkennens. Die negative Formulierung des Stand- punkts. Stellungnahme gegen die Potenzialität der Hyle (438—44). — Die vier Beweise. Die Beweise der Mutakallimun für die Welterschöpfung. Maimunis Einwände. Bestimmung des Metaxü als Beweisthema. Der zweite und dritte Beweis Saadjas. Der Kalâm beweist aus der Indifferenz der Atome. Saadja aus der Disposition der materielle Aggregate zur Vereinigung und Trennung (440—445). — | |
| b. Die Polemik: | 440—445 |
| Die vier Argumente gegen die Urhyle. Die Annahme eines Seinsprinzips erfordert die Schöpfung der Substanz (445 —448).— Gegen Ideen- und Atomenlehre (448—549).— Gegen die neuplatonische Emanationslehre und die Ver- einigung der beiden letzteren Theorien (449—452). — Gegen den persischen Dualismus. Hypothetische Einführung des Grundprinzips (452—456).—Gegen die Vier-Naturen-Theorie des Hippokrates. Die Formulierung des Grundprinzips (456—458). — Gegen Empedokles, Al-Farâbi, Epikur, Aristoteles, Sophisten und Skeptiker (458—460). — | |
| Anmerkung: | 460—469 |
| Erläuternde Bemerkungen und Polemik gegen Guttman. 1. Zu den einleitenden Bemerkungen (461—463). — 2. Zum Beweis (463—464). — 3. Zur Polemik (463—464). — | |
| Siebentes Kapitel: Almoqamnes. Abusahal: | 469—473 |
| Almoqamnes (469—470).— Abusahal: Die Lehre vom Metaxü im Buche Jezira. Anmerkung: Der Jezira-Kommentar Israelis und die Bearbeitungen desselben. Die Oxforder und die Berliner Handschrift (470—473). — | |
| Achstes Kapitel: Bachja: | 473—500 |
| Zwei Schwierigkeiten. Die chronologische Frage. Die Schrift: „Probleme der Seele“. Die Disposition der „Pflichten des Herzens“ (473—477). — | |

| | Seite: |
|--|---------|
| I. Komposition der „Pflichten des Herzens“: | 477—479 |
| Die theoretischen Lehrsätze und die praktischen Tugenden. Das dogmatische Motiv der Rahmen. Die Lehre vom Metaxü und das Attributenmotiv. — | |
| II. Das philosophische Grundprinzip: | 480—485 |
| Die drei Prämissen. Die Organisation der Naturdinge. Die durchgängige Zusammensetzung. Die beiden Wurzeln: Urmaterie und Urform (480—483). — Substanz und Akzidenz — Materie und Form. Der Gedanke von der Zusammensetzung als Hauptmotiv im Zentrum der Gedankonbildung (483—485). — | |
| Anmerkung: | 485—500 |
| I. Die chronologische Frage: | 485—493 |
| Die Wendung in der jüdischen Philosophie nicht zum Neuplatonismus, sondern von der Physik zur Metaphysik. Polemik gegen Yahuda. — | |
| II. Die Schrift: „Probleme der Seele“: | 493—500 |
| Polemik gegen Guttman. Nachweis der Uebereinstimmung von Thoroß und Chobboth in der inneren Anlage. Einzelne Momente. Der mu'tazilitische Attributenbegriff. — | |
| Neuntes Kapitel: Die Gabirol-Gruppe: | 500—533 |
| 1. Gabirol: | 500—505 |
| Die Lehre von der Potenzialität der Materie in der jüdischen Philosophie in der Konzeption Gabirols. Die „Lebensquelle“ eine Bearbeitung der Diskussion der Metaphysik Aristoteles. Die universelle Materie. Die intelligiblen Substanzen und die Kategorieensubstanz (500—502). — Gabirols Neuplatonismus. Keine prinzipielle Lehre, sondern Durchführung des neuplatonischen Weltbildes auf dem prinzipiellen Boden der Metaphysik (502—504). — | |
| 2. Abraham bar Chija: | 504—508 |
| Die Schrift „Betrachtung der Seele“. Abhängigkeit von Saadja, Bachja und Gabirol (504—505). — Anmerkung: Nachweis dieser Abhängigkeit (505—508). — | |
| 3. 4. 5. 6. Moses und Abraham ibn Esra. Hallewi. Ibn Saddik: | 508—510 |
| 7. Abraham ibn Daud: | 510—523 |
| Die Rückkehr zur Metaphysik. Die peripatetische Ideenlehre. Die Polemik Ibn Dauds gegen Gabirol. Ibn Daud mehr Neuplatoniker als Gabirol (510—512). — Die Frage der relativen Substanz. Ursubstanz und Seelensubstanz. Die Intelligibilität der Substanz. Der kritische Punkt in der Deduktion Gabirols (512—514). — Die Polemik gegen Gabirols Deskription der universellen Materie. Elemente der Physik. Die drei Prinzipien der Physik in der Darstellung Ibn Dauds | |

Seite:

| | |
|--|---------|
| (514—518). — Prüfung der Polemik Ibn Dauds. Die Lehre von der Analogie die eigentliche Differenz zwischen Ibn Daud und Gabirol. Die Polemik aus dem Gesichtspunkte der Kategorieensubstanz. Die neue Tendenz Ibn Dauds: die Harmonisierung von Physik und Metaphysik (518—523). — Anmerkung: Die Quellen Gabirols, vorläufige Erörterung: | 523—533 |
| Der literarische Stand der Frage (523—524). — | |
| I. Plotin — Proklus: | 524—527 |
| Polemik gegen Munks Ansicht vom Entwicklungsgange der arabischen und jüdischen Philosophie, sowie vom prinzipiellen Standpunkt Gabirols. — | |
| II. „Fünf Substanzen“ des Empedokles: | 528—531 |
| Die Fragmente. Polemik gegen Kaufmann. Die Bemerkung Falaqeras. — | |
| III. Die Polemik Ibn Dauds: | 531—538 |
| Polemik gegen Munk, Guttman und Kaufmann. — | |
| Zehntes Kapitel: Engel und Form. Sphärentheorie: . . | 533—604 |
| Maimunis Disposition des Problems. Die Sphärentheorie Plotins. Die peripatetische Sphärentheorie. Die parallele Theorie Saadjas. Engel. Weltewigkeit. Kriterium der Kreatürlichkeit (533—536). — | |
| 1. Saadja: | 536—551 |
| Eklektische Stellungnahme Israelis (536). — Der Neuplatonismus und Al-Farâbi in der Frage des Kriteriums. Der Standpunkt der Mu'tazila (536—538). — Saadjas Jezirakommentar. Bekämpfung der Ideenlehre. Die Einzigkeit Gottes in der Körperlosigkeit. Metaxü und Urluft. Das Or-Bahir. Die Schwankung in den Aeusserungen Saadjas in der Frage des Metaxü und des fünften Elements. Die fünf wurzelhaften Arten von Seienden (538—541). — Die Urluft-Theorie als Grundlage des Systems. Saadja und Maimuni in der Verteidigung des dynamischen Prinzips gegen die Inkonsequenz Aristoteles. Einmaliger Schöpfungsakt oder Eingriff der Schöpfermacht in den Lauf des Naturgeschehens. Schöpfung der Seele. Saadjas Stellung zur Lehre vom Metaxü (541—545). — Das Or-Bahir. Die prophetischen Visionsgestalten. Die Urschöpfung des Or-Bahir. Saadjas Materialismus. Das Unterscheidungskriterium (546—551). — | |
| 2. Bachja: | 551—555 |
| Abusahal folgt Israeli. „Probleme der Seele.“ Bachjas Konsequenz in der Frage des Metaxü. Die Widersprüche in seinen Aeusserungen in der Frage der Existenz von abstrakten Geistern (551—552). — Der bisherige Gang der Entwicklung des Problems Materie und Form in der Physiker-Gruppe (553—555). — | |

| | Seite: |
|---|---------|
| 3. Die Gabirol-Gruppe: | 555—576 |
| Gabirol: | 555—558 |
| Das Kriterium der Göttlichkeit. Das System Gabirols, die Sphärentheorie im Sinne Plotins. Die Loslösung der Emanation des Geistes von der Emanation der Körperlichkeit. Die Analogie aus dem Gesichtspunkte der Sphärentheorie (555—56). — Das neue Moment in der Lehre von der Analogie. Identität der Begriffe Engel und Form. Abtrennbarkeit der Form — Abstraktheit des Geistes (556—558). — | |
| Abraham b. Chija. Moses ibn Esra (558). — | |
| Abraham ibn Esra: | 558—560 |
| AJE. der erste Philosoph überhaupt, der den Begriff des reinen Geistes als nicht selbständiges Prinzip konzipiert hat. Licht Mittelstufe zwischen Körper und Geist. Zusammensetzung in der Erkenntnis. Unter dem Einflusse Philos. Formen als dynamische Kräfte stellen einen gewissen Grad von Geistigkeit dar. Abraham ibn Esra und Maimuni. — | |
| Hallewi: | 561—565 |
| Rückkehr zum Standpunkte Saadjas. Verpflanzung der Urluft-Theorie auf den Boden der Metaphysik. Negierung des Rangsunterschieds im Geistigen. Durchgängige Unmittelbarkeit der göttlichen Emanation. Abstufung des Geistigen gegen die Einheit Gottes. Hallewi und Abraham ibn Esra (561—563). — Anmerkung: Nachweis im „Kusari“ (563—565). — | |
| Ibn Daud: | 566—576 |
| Die zentrale Stellung der Sphärentheorie im System Ibn Dauds entspricht dem Engeldogma. Der psychologische Gesichtspunkt in der Deduktion. Die Immanenz der Formen in der Kategorieensubstanz Physik und Metaphysik gemeinsam. Der harmonisierende Standpunkt. Die Existenz abstrakter Geister. Kriterium im Grade der Notwendigkeit. Das Prinzip der Individuation (566—568). — Die Deduktion: Die Mittelbarkeit der Emanation. Der Beweis letztlich auf die Existenz der Seele des Menschen begründet. Die Auslösung des Geistes aus der Kategorieensubstanz das höchste Ziel des Werdens in der Natur. Das Formprinzip im reinen Geist. Identität und Individuation. Das Eine und das Viele. Das Form-Individuum im Tätigen Verstande (568—570). — Ablenkung von der ursprünglichen Richtung. Die zweite Orientierung. Im System: Naturformen und Sphärengester eine streng determinierte Ordnung. In der zweiten Orientierung Engel ausserhalb der Sphärenordnung. Der Einfluss Philos und apokrypher neuplatonischer Schriften (570—573). — Anmerkung: Nachweis im Emuna Rama (573—577). — | |

4. Maimuni: 577—604

Die fortschreitende Konzentrierung der Diskussion der Sphärentheorie erreicht bei Maimuni ihre Vollendung. Die Auseinandersetzung mit dem Peripatetismus in der Frage der Weltnotwendigkeit auf dem Boden der Sphärentheorie (577—578). — Die Deduktion: Die vier Bewegungsursachen. Der psychologisch-erkenntnistheoretische Gesichtspunkt. Die Beziehung. Kein Diversitätsmoment innerhalb des Geistigen. Wirkung-Schöpfung. Kein notwendiges Sein ausser Gott. Die zwei Momente in der Beziehung. Resultat: Existenz abstrakter Geister (578—581). — Nachweis im biblisch-talmudischen Schrifttum. Polemik gegen die Ideenlehre. Polemik gegen Ibn Daud. Formen dynamische Prinzipien. Keine abstrakten Geister und keine Engel ausserhalb der Sphärenordnung (581—582). — Die Differenz zwischen Aristoteles und der Thora. Die Willensfreiheit der Sphärengeister — strenge naturgesetzliche Ordnung (583—584). — Ausschnitt aus den Geheimnissen der Thora. Einleitung zur Erklärung des Wesens der Emanation: Die Anzahl der Sphären — eine rein astronomische Frage. Metaphysisches Prinzip: Keine Sphäre ohne Geist, kein Geist ohne (Beziehung zur) Sphäre. Rekapitulation der Sphärentheorie. Existenz Begleiterscheinung der Wirksamkeit. Emanation aus Überfluss. Der altjüdische Ursprung der philosophischen Grundgedanken der Sphärentheorie (584—586). — Beleuchtung der Konzeption der Sphärentheorie Maimunis. Die Ausschaltung der Emanation des Körperlichen und der Notwendigkeit. Die Auswahl. Die Notwendigkeit kein Bestandteil des Weltbildes, sondern ein Gesichtspunkt. Die Differenz in diesem Gesichtspunkte. Nichts über den Ursprung der Körperlichkeit (586—588). — Die Ausscheidung der Emanation der Körperlichkeit für Maimuni ein sehr schwieriges Problem. Der doppelte Schöpfungsakt. Die fremden Lehren, welche sich mit dem philosophischen Kern der Sphärentheorie nicht vertragen. Die Auflösung des hylischen Prinzips (588—589). — Das Verhältnis der Sphärentheorie Maimunis zur vorhergehenden Entwicklung in der jüdischen Philosophie: Die Verpflanzung der Lehre von der Abtrennbarkeit des Formprinzips auf den Boden der Physik. Das Ziel und der Weg. Das Beziehungsproblem bei den Neuplatanikern, den Mu'taziliten, Saadja und Gabirol. An die Stelle der Materie die Beziehung zur Materie (589—592). — Das positive Moment: Rangordnung und Einheit des Geistes. Das Kriterium in der Form und das Kriterium der Notwendigkeit. Ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst. Der psychologische Gesichtspunkt. Die Auflösung des hylischen Prinzips als Schlüssel. Einheit von

Substanz und Geschehen. Die kreatürliche Substanz. Der letzte Sinn der Schöpfung aus dem Nichts im System Maimunis: Abstufung in Kapazität und Würde des Geistigen (592–596). — Anmerkung: Polemik gegen die Auffassung Munks (596–597). — Das Wesen der Emanation: Die Nachtragung der ersten Hälfte des Beweises. Emanation: Raum- und zeitlose Wirksamkeit. Wirkung des Abstrakten ebenso unerfasslich, wie Existenz des Abstrakten. Das Körperliche kein positives Produkt (597–600). — Die Sphärentheorie unter dem Gesichtspunkte der Markaba (600–602). — Philosophie und Kabbala unter dem Gesichtspunkte der Sphärentheorie (603–604). —

Erstes Buch:

Einleitung.

Einleitung.¹⁾

Erstes Kapitel.

Die Aufgaben der modernen jüdischen Philosophie.

Das Nachdenken über die theoretischen Grundprinzipien der jüdischen Religion ist so alt, wie diese selbst. Und fasst man die jüdische Religion als das auf, als was sie sich der geschichtsphilosophischen Betrachtung in ihrer Bedeutung als Kraftzentrum für die

¹⁾ Ueber die Aufgaben der modernen jüdischen Religionsphilosophie (und teilweise auch über die anderen in der Einleitung berührten Fragen) siehe meine Abhandlungen: „Die Religionsphilosophie,“ in der hebräischen Monatschrift „Haschiloah“. HH. April-Juni 1901, Bd. VII, S. 349 ff., 435 ff., 529 ff., „Lebensanschauung und Weltanschauung, eine historisch-philosophische Skizze,“ ibid. XI, Sep.-Abdr. Krakau 1903; „die neuere Philosophie vom Standpunkte des Judentums beurteilt“, ibid. HH. April, Juni 1904, XIII, S. 321 ff., 550 ff.; einiges dazu auch in den Abhandlungen: „Die sieben Welträthsel“, ibid. H. Adar 5657, I, S. 393 ff.; „Die Freiheitsfrage bei Israel und den Nationen“, ibid. Bd. III 5658, S. 12 ff., 104 ff., 296 ff., 494 ff.; Bd. IV, 5659, S. 202 ff., 494 ff.; „Die Ethik des Judentums“, ibid. HH. Juli-Dezember 1899, Bd. VI. S. 65 ff., 157 ff., 347 ff., 442 ff., 540 ff., ferner in den Aufsätzen: „Die Kulturkraft der Juden“, „Luach-Achiasaf“ 5661 S. 155 ff.; „Das Judentum als Religion und Wissenschaft“ ibid. 5663, S. 208 ff.; „Geschichtliche Kräfte“, ibid. 5665 S. 19 ff u. A. — Die Abweichungen in Einzelheiten erklären sich zum Teile aus der neuen, umfassenderen und gründlichen Untersuchung, zum Teile aber auch daraus, dass ich in jenen Arbeiten noch unter dem Einflusse von Anschauungen stand, mit denen ich mich in dieser Schrift auseinandersetze. — Auch sonst wird sich in dieser Schrift oft Gelegenheit bieten, auf die genannten Abhandlungen hinzuweisen. Vieles, das hier nur angedeutet, ist dort näher ausgeführt. Umgekehrt sind von der Geschichte der jüd. Phil. d. Mittelalters dort nur einige vereinzelte Punkte als Beispiele angeführt. Das rechtfertigt sich in der Hauptsache aus der Verschiedenheit der gestellten Aufgabe, aber auch aus der Verschiedenheit des Leserkreises, an den sich die hebräischen Abhandlungen wenden.

allgemeine kulturgeschichtliche Bewegung darstellt, als die Befreiung vom Mythos, so dringt bald die Ueberzeugung durch, dass dem Nachdenken das logische prius zugestanden werden muss. Die Religion als systematische Auffassung ist das Produkt einer Abstraktion: Der Prophet, der echte und wahre, muss von allen geschauten Bildern abstrahieren, um das zu erhalten, was ihm Zweck und Inhalt der Offenbarung sein soll. Wie nun der echte Prophet erst sich selbst vom Mythos befreien muss, bevor er als Lehrer des Volkes auftreten kann, so bezeichnet auch die Befreiung vom Mythos den Quellpunkt und den Massstab für die geschichtliche Kraft der Religion des Judentums. Die Entwicklungsgeschichte der jüdischen Religion ist in Wahrheit die Geschichte der Befreiungskämpfe gegen die eigene und fremde, altehrwürdige und neugedichtete Mythologie. Alle Reaktionen und Rückfälle, die von der objektiven Forschung, mag sie noch so sehr von Liebe und Verehrung für den Gegenstand ihrer Untersuchung getragen sein, nicht übersehen werden dürfen, vermochten und vermögen nicht, die Entwicklung von dieser ihrer Grundrichtung abzulenken. Eine jede Reaktion zieht eine Gegenreaktion nach sich, das bedeutet einen neuen Kampf, und jeder neue Kampf bedeutet eine neue Läuterung, eine neue Vertiefung der Grundlehren des Judentums. Gegen die Mythologie gab und gibt es aber nur eine Waffe: Das klare Denken. Je reiner und klarer sich ein Prophet in der Stunde der Offenbarung sein natürliches Denken bewahrt, desto höher steht er im Range der Propheten. Diese Lehre Maimunis zeigt uns den Weg für unsere geschichtliche Orientierung über die ersten Anfänge der jüdischen Philosophie: Die jüdische Philosophie beginnt mit der Formulierung abstrakter Lehrsätze. So nur das Bedürfnis der Abstraktion sich einstellt, so Lehrsätze formuliert werden, mögen sich unter diesen auch solche befinden, die noch von mythologischen Elementen durchsetzt sind, hat der Kampf des reinen Denkens gegen die Mythologie bereits eingesetzt, und die Philosophie hat in Wahrheit schon begonnen.

Die erste Aufgabe der modernen jüdischen Philosophie kann somit schon hier formuliert werden: Die Darstellung der Geschichte der jüdischen Religion unter philosophischem Gesichtspunkte.

Neu ist diese Aufgabe keinesweg, vielmehr war die Religionsgeschichte, wenn man auch von der apokryphischen und talmudischen Literatur vorläufig absieht, in der jüdischen Philosophie des Mittel-

alters seit Jehuda Hallewi Gegenstand der Diskussion. Man könnte daher mit einigem Recht die Absonderung dieser Aufgabe von der Darstellung der Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, welche wir als zweite Aufgabe bezeichnen wollen, nicht nur als eine überflüssige und ungerechtfertigte, sondern auch als eine die Einheit der geschichtlichen Erfassung des Judentums in seiner inneren gedanklichen Entwicklung störende Arbeitsteilung ansehen. Eine fortlaufende einheitliche Darstellung der gesamten hier in Betracht kommenden Erscheinungen von den ältesten Zeiten bis zu den letzten Ausläufern der jüdischen Philosophie des Mittelalters würde uns, so könnte man argumentieren, einen tieferen Einblick in die Gesetze verleihen, denen die Bewegung des Gedankens im Judentum gefolgt ist. Allein der Standpunkt, den wir in religionsgeschichtlichen Fragen einnehmen, ist von demjenigen, den unsere mittelalterlichen Philosophen in diesen Fragen eingenommen haben, so sehr verschieden, dass eine fortlaufende Darstellung nicht nur schier unüberwindliche technische Schwierigkeiten bietet, sondern auch gerade darin unzulänglich bleiben müsste, was ihr zur Empfehlung dienen sollte. Denn so wenig die Verschiedenheit unseres Standpunktes die wesentlichen theoretischen Lehren des Judentums selbst trifft, so ergibt sich doch in historischen Lehrsätzen oft eine sehr weitgehende Verschiedenheit der Anschauung. Eine zusammenhängende Darstellung müsste aber diese Verschiedenheit in fortwährender Evidenz halten, eine unerlässliche Forderung, deren Erfüllung den einheitlichen Gang der Diskussion durch die stete Einbeziehung ganz fremder Elemente hemmen würde. Soll die Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters ein Bild von einheitlichem Gepräge bieten, so muss die Darstellung in der Welt bleiben, in welcher unsere Philosophen des Mittelalters gelebt haben.

Dieser Auffassung entspricht es, wenn wir die vorliegende Schrift nicht als Fortsetzung jener Schrift bezeichnen, welche wir der Lösung der ersten Aufgabe gewidmet haben¹⁾. Die

¹⁾ Die Dogmengeschichte des Judentums habe ich vor zwei Jahren unter dem Titel:

חולדות העיקרים בישראל, סקירה כללית

vollendet. Sie zerfällt in eine Einleitung und vier Teile, von denen der erste die Zeit der Bundesbücher, bis zum Abschluss des Pentateuchs, der zweite die Zeit der grossen Synode, bis zum Abschluss des Kanons, und der dritte die folgende Zeit, bis zum Abschluss der Mishna, behandelt. Mit dem Ab-

Dogmengeschichte des Judentums erfordert wohl und ermöglicht auch den Nachweis, dass die philosophische Diskussion im Mittelalter im Wesentlichen dem Typus der lebendigen geschichtlichen Entwicklung der Lehre im Altertum folgt, auch werden sich oft Schnittpunkte ergeben, an denen die gegenwärtige Schrift auf jene Bezug nehmen wird, die Darstellung selbst aber muss in jenen Grenzen bleiben, welche durch die Voraussetzungen gezogen sind, auf denen die jüdische Philosophie des Mittelalters aufgebaut ist.

Zu demselben Ergebnis führt uns die auf die Formulierung der dritten Aufgabe der modernen jüdischen Philosophie gerichtete Erwägung. Der Zweck alles Forschens in der Geschichte der Philosophie ist die Philosophie selbst, die philosophische Erkenntnis. Nicht einem starren Historismus zuliebe treiben wir Geschichte der jüdischen Philosophie. Das Wissen um das, was unsere Philosophen im Mittelalter gedacht und für wahr gehalten haben, hat allein für sich durchaus nicht die Kraft, den innigen Zusammenhang mit unserer Vergangenheit zu erhalten, den wir suchen. Die Kenntnis der Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters soll uns vor Allem dazu anregen, die grosse Arbeit unserer Vorfahren in der Gegenwart fortzusetzen. Die Defensive, welche in der Apologetik unserer Tage eingeleitet worden ist, kann für sich allein nicht das leisten, was man von ihr erwartet. Alle Perjoden geistigen Aufschwunges in der Vergangenheit des Judentums zeichnen sich durch die Offensive aus. Die Propheten suchten den Götzendienst in seinen letzten Schlupfwinkeln auf, um ihn zu bekämpfen. Von

schluss der Mischna schliesst die eigentliche Dogmengeschichte des Judentums. Der vierte Teil bietet einen Ueberblick über den Entwicklungsgang der literarischen Diskussion der Dogmenfragen in der folgenden Zeit, besonders in der Philosophie des Mittelalters bis einschliesslich Spinoza. Dieser Teil, der gewissermassen einen Anhang zur eigentlichen Dogmengeschichte bildet, berührt sich mit dem letzten Buche der gegenwärtigen Schrift; s. darüber weiter unten. — Ein kurzer Auszug der Dogmengeschichte ist im Proband der geplanten hebräischen Enzyklopädie des Judentums: *חוכרת לדוגמא*, אוצר הידיוח, הוצרת לדוגמא, ed. „Achiasaf“, Warschau 1906, S. 1–74 unter dem Titel *עיקרים* erschienen. Auf diesen Auszug wird hier Bezug genommen werden. Eine deutsche, in der wissenschaftlichen Diskussion erweiterte Ausgabe, wenigstens des ersten Bandes dieser Schrift hoffe ich, im Laufe des nächsten Jahres veröffentlichen zu können. Ueber den oben angedeuteten Unterschied zwischen wesentlichen und historischen Lehrsätzen s. *Ikkar* im § 3, S. 4, Kol. 2 f. und an verschiedenen Stellen dieser Schrift.

ihnen lernten unsere Philosophen des Mittelalters. Die grössten unter ihnen stellen bei jeder für die Lehre des Judentums belangreichen Frage alle ihnen bekannten Ansichten zusammen, um sie vom Standpunkte des Judentums zu prüfen, modifizierend zu verarbeiten oder zu bekämpfen (besonders: Saadia, Maimuni, Gersonides). So viel aber auch wir aus dem Arsenal unserer mittelalterlichen Philosophie auch heute noch entnehmen und zu unserer Ausrüstung verwenden können, so kann es uns doch nur zu unserem unermesslichen Schaden gereichen, wenn wir es unterlassen, das ererbte Gut aus eigener Kraft neu zu erwerben. Die Philosophie der Neuzeit hat alle Probleme des Altertums und des Mittelalters auf Grund neuer Forschungsmethoden vertieft und zugespitzt. Naturwissenschaft und Technik haben zu neuen, ungeahnten Resultaten geführt, zu Resultaten, welche viele hervorragende Forscher zu übermütiger oder verzweifelter Leugnung aller Ideale, mit denen jede, besonders aber die jüdische Religion steht und fällt, die jüdische Weltanschauung, die allein berufen ist, alle pantheistischen Velleitäten zu überwinden, mit denen die Anderen so leicht paktieren können. Die jüdische Apologetik von heute übersieht, was unseren mittelalterlichen Philosophen eine geläufige Selbstverständlichkeit war. Es ist eine bei den Uebersetzern und Kommentatoren der nachmaimunischen Periode in ihren Vorreden oft vorkommende Rechtfertigung ihres Werkes durch den Hinweis auf die Verbreitung der Wissenschaft, besonders der Philosophie unter den Vertretern der christlichen Religion. Die Philosophie, meinen sie, gewähre den Juden das beste Rüstzeug für die ihnen aufgezwungenen Disputationen. Die zumeist kritischen und polemischen Kommentare boten aber nicht nur das philosophische Wissen, sondern auch die Auseinandersetzung mit der Philosophie ihrer Zeit vom Standpunkt des Judentums, was in noch höherem Masse in ihren systematischen Werken zu geschehen pflegte. Diese Veranlassung ist aber in unseren Tagen viel dringender und gebietender geworden denn je. Das Paktieren mit der Zeitphilosophie auf Kosten des Judentums ist nicht neu, es gehört zur Kampfmethodemethode des Mittelalters, aber es trat niemals so übermütig und so rücksichtslos auf, wie in unseren Tagen. Lessing und Kant und Alle, die seither, im Sinne einer geschichtlichen Orientierung über den Gang der religiösen Entwicklung des Menschengeschlechts, Religionsphilosophie getrieben haben und treiben, Alle, die den Frieden mit der Religion im Namen der Philosophie oder mit der Philosophie im Namen der Religion gesucht haben und suchen,

Philosophen und philosophierende Theologen, Alle entschlossen und entschlossen sich leichtem Herzens, das Judentum als Friedensopfer darzubringen. Und selbst die um Ritschl, die die Theologie auf eigene Füße stellen und von der Metaphysik oder Philosophie befreien wollen, ohne zu wissen, wieviel Inkonsequenz und Unklarheit sie sich hätten ersparen können, wenn sie die jüdischen Philosophen des Mittelalters gelesen hätten (s. w. u.), machen es nicht anders als ihre Gegner. Darin sind Alle eines Sinnes: Die Kosten der Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie hat das Judentum zu tragen. Ja selbst atheistische Religionsphilosophen, wie Feuerbach und seine Anhänger und Nachbeter, bauen sich noch irgend eine Brücke zum Christentum auf Rechnung des Judentums. Eine umfassende und gründliche Auseinandersetzung des Judentums mit allen Richtungen der neueren Philosophie ist die unerlässliche Vorbedingung für alle wirksame Apologetik. Gelegentliche Bemerkungen, wie man sie in den besten apologetischen Schriften der jüngsten Zeit findet, zeugen selbst dafür, dass eine Klärung des Standpunktes zu den Ergebnissen der neueren Naturforschung und Philosophie die Voraussetzung bildet.

Daraus ergibt sich die dritte Aufgabe der modernen jüdischen Philosophie: Eine systematische Darstellung der Grund Lehren des Judentums auf der Basis einer modernen, philosophischen Weltanschauung. Als das Werk eines Einzelnen wird sich eine solche Darstellung niemals mehr Autorität anmassen dürfen, als sie sich durch ihre innere Kraft zu erringen vermag. Aber das war niemals anders. Zur Zeit der mittelalterlichen Philosophie waren die Grundprinzipien der jüdischen Religion ebenso feststehend, wie heute. Man wird trotzdem nicht sagen dürfen, dass die grandiose Geistesarbeit, die in mehreren wohlgefühten Systemen vor uns liegt, vergebliche Mühe war, weil ein jedes dieser Systeme schliesslich doch nur der Versuch eines Einzelnen war, zumal die Widersprüche unter einander sehr zahlreich sind und nur dadurch gemildert erscheinen, dass die verschiedenen Systeme sich letztlich auf jenen allen gemeinsamen Grund Lehren des Judentums aufbauen, welche schon im Altertum, vor aller Philosophie, feststanden. Die gründliche Erörterung dieser Frage gehört in die Einleitung der systematischen Darstellung selbst, aber Einiges darüber muss schon hier gesagt werden:

Die gesamte Geschichte der kulturellen Entwicklung der Menschheit stellt sich der philosophischen Betrachtung als das Er-

gebnis des immer wieder sich erneuernden Kampfes zwischen zwei Grundanschauungen, der ethisch-monotheistischen Lebensanschauung und der atheistischen Weltanschauung dar. Alle Anschauungen und Systeme, in philosophischer sowohl wie in religiöser Fassung, welche keine dieser beiden Grundanschauungen darstellen, sind Mischformen, Kompromisse der radikalen Grundanschauungen mit überwiegender Neigung nach der einen oder der andern Seite hin. Diese Dichotomie des Menscheinges, welche sich ebenso scharf markiert in der Bibel, wie bei Plato findet, setzt sich innerhalb einer jeden der beiden Grundanschauungen in dem Gegensatz von Idealismus und Realismus fort, ohne jedoch mit den sich so ergebenden vier verschiedenen Weltanschauungen ihr Ende erreicht zu haben. Die vielen Systeme und Weltbilder, welche uns die Geschichte des menschlichen Geistes entrollt, stellen sich unter diesem Gesichtspunkte entweder als reine radikale Theorien oder als in fortgesetzter Dichotomie, gleichsam unter der Herrschaft eines geistigen Interferenzgesetzes, kompliziert dar. Wie bei zwei interferierenden Wellensystemen unter gewissen Voraussetzungen Berg- und Talpunkte einander verstärken und teilweise oder ganz neutralisieren, so treten auch in der Geschichte des Geistes auch innerhalb einer und derselben Grundanschauung Mischsysteme von den verwickeltesten Interferenzerscheinungen auf. Die Aufgabe der Geschichte der Philosophie war es denn auch von jeher, die verwickelten Systeme, bewusst oder unbewusst, durch die dichotomische Analyse in ihre Bestandteile zu zerlegen. Die jüdische Religion nun, die in ihrer theoretischen, also philosophischen Lehre in ihrer geschichtlichen Erscheinung zunächst als reine ethisch-monotheistische Lebensanschauung auftritt, um sich dann, kraft ihres innern Wesens, aber auch durch geschichtliche Erscheinungen beeinflusst, durch die in der Schöpfungslehre gegebene kosmologische Weltanschauung zu einer vollkommenen Welterfassung auszubauen, bot und bietet in dieser ihrer Vervollkommnung Raum genug für die kompliziertesten geistigen Interferenzerscheinungen. So schwer dies einem überzeugten erkenntnistheoretischen Idealisten werden mag, er muss doch, wenn er anders geschichtlich orientiert ist und sieht, dass es unter den jüdischen Philosophen weitaus mehr erkenntnistheoretische Realisten als Idealisten gibt, begreifen lernen, dass gerade die Kämpfe dieser beiden Geistesrichtungen und ihrer Interferenzerscheinungen innerhalb der jüdischen Philosophie (wobei wir die geschichtlichen Erscheinungen mit einiger Freiheit nach unserer heutigen Ausdrucksweise klassifizieren) es waren, welche den mono-

theistischen Grundgedanken zu einem das gesamte kosmische und ethische Geschehen beleuchtenden Systeme ausgebaut haben.

Dies wird in der folgenden allgemeinen Charakteristik der jüdischen Philosophie noch näher erörtert und schon in dem vorliegenden ersten Bande seine Bestätigung finden, aber wir sehen schon jetzt, worin die grosse objektive Leistung unserer Philosophen des Mittelalters trotz aller Widersprüche unter einander besteht, und wir lernen erkennen, welch erstrebenswertes Ziel unserer eigenen Arbeit auf diesem Gebiete winkt: Es verhält sich mit der jüdischen Philosophie, wie mit der Philosophie überhaupt. Wer das Bedürfnis nach einer ganzen und geschlossenen Welterfassung empfindet, der wird die Philosophie nicht für ein müssig Ding halten. Und wer nicht über zwei Seelen verfügt und in seiner Religion seine Lebens- und Weltanschauung sucht, dem wird seine Religion seine Philosophie sein und er wird von ihr stets mit Recht eine Antwort auf alle Fragen erwarten, welche die Philosophie seit jeher beschäftigen. Sollte die neue Zeit wieder keine Einigung bringen, sollten wieder verschiedene und komplizierte Systeme entstehen (und wer wird wohl etwas Anderes erwarten?), nun denn, die Geschichte der jüdischen Philosophie lehrt uns gegenseitige Toleranz. Es ist unser Menschenlos, uns den Weg zur Wahrheit durch den Kampf zu bahnen und die errungene Wahrheit im Kampfe zu behaupten, oder — als erkannten Irrtum aufzugeben. Keineswegs aber droht uns daher ein leerer fruchtloser Subjektivismus. Wie unsere Philosophen des Mittelalters im Kampfe gegen radikale Anschauungen nach Aussen und im Widerstreit der Meinungen im Innern den ethisch-monotheistischen Gedanken zu einem dem damaligen Stande der Wissenschaften entsprechenden, alle Erscheinungen umfassenden Erklärungsprinzip entwickelt haben, so müssen auch wir heute, dem fortgeschrittenen Stande der Wissenschaften gemäss, den Nachweis liefern, dass der Grundgedanke des Judentums, wie er einerseits alle Natur- und Geisteswissenschaften im Laufe der Geschichte befruchtet und ihnen den Weg zu ihrer Entfaltung gezeigt, so auch andererseits den Schlüssel bietet, um die von jenen Wissenschaften zu Tage geförderten neuen Rätsel und Erscheinungen zu lösen und zu beleuchten¹⁾.

¹⁾ Näher ausgeführt sind diese Gedanken in den Abhandlungen: „Lebensanschauung und Weltanschauung“. „Die neuere Philosophie usw.“ und teilweise in Dogmengeschichte, Ikkarim § 10, S. 13 ff., welche auf einander ver-

Mit den Umrissen dieser Aufgabe erkennen wir auch das Verhältnis derselben zu den beiden ersteren, und mit der Einsicht in ihren inneren Zusammenhang gewinnen wir unter einem neuen Gesichtspunkte die Ueberzeugung, dass die moderne jüdische Philosophie nur in der gleichzeitigen Pflege der drei bezeichneten Aufgaben das leisten wird, wozu sie durch die geschichtliche Tradition des Judentums berufen und verpflichtet erscheint, aber auch, dass eine jede derselben, trotz ihres inneren Zusammenhanges mit den beiden anderen, eine gesonderte Bearbeitung erfordert. Wenn die jüdische Philosophie oder Religionsphilosophie aus einer historischen Disziplin, zu der sie unversehens degradiert worden ist, wieder das werden soll, was sie unseren Vorfahren im Mittelalter war: ein lebendiger Quell der Belehrung für alle, die auf die Anteilnahme am geistigen Leben ihrer Zeit nicht verzichten können und wollen, dann ist es unerlässlich, dass sie auch die geschichtliche Erfassung des Altertums, der Werdezeit unserer Religion, in den Bereich ihrer Untersuchung zieht¹⁾. Eine einheitliche Darstellung der so abgegrenzten drei Disziplinen, welche naturgemäss in ihrer ganzen technischen Anlage auf die Gewinnung der systematischen Erkenntnis abgestimmt sein müsste, wäre aber nur dann gerechtfertigt und förderlich, wenn nicht die aprioristische Geschichtskonstruktion, trotz ihrer neuerlichen Resurrektion in den philosophierenden Kreisen der protestantischen Theologie, die unzuverlässigste und bedenklichste Art wäre, den Gesetzen des Geschehens nachzuspüren, besonders in der Geschichte des Geistes. Und damit berühren wir die prinzipielle Seite unserer methodologischen Frage: Wenn Philosophen in ihrer geschichtlichen Orientierung (so Hegel, Schopenhauer, Hartmann u. A.) das eigene System als das letzte Ergebnis der Entwicklung des menschlichen Denkens, gleichsam als das geistige Thule bezeichnen, so haben sie die Bequemlichkeit, die ganze Arbeit der Vergangenheit als die Vorbereitung auf die ihnen gewordene Offenbarung auffassen und

weisenden Stellen zusammen die Grundzüge der dritten Aufgabe darstellen. — In der Abh. „die neuere Philosophie usw.“ ist der Nachweis geführt (Hachiloah XIII, S. 328—331), dass in der neueren Philosophie sowohl die idealistische, wie die realistische Richtung zum Atheismus geführt hat.

¹⁾ Zur dritten Aufgabe s. die Schrift Cohens: „Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange“, ed. Gesellschaft z. Förd. d. jüd. Wissenschaft, Berlin 1904. Dasselbe hebräisch (von mir übersetzt), Hachiloah XIII, S. 359 ff.

die Zukunft als unter dem Zeichen ihrer alleinseligmachenden Philosophie stehend träumen zu können. Das ist sehr einfach, und diese Einfachheit rechtfertigt bis zu einem gewissen Grade die Selbsttäuschung. Komplizierter und daher äusserst bedenklich müsste aber dieses Verfahren denen erscheinen, die es trotz seiner argen Abgegriffenheit zum Leitstern ihrer geschichtlichen Orientierung machen, gleichwohl aber den End- und Hochpunkt aller Erkenntnis in die Vergangenheit verlegen. Die theologosierenden Philosophen und die philosophierenden Theologen, welche die vollendete, nicht mehr zu übertreffende Gotteserkenntnis als in einem bestimmten Zeitpunkt und noch dazu in einer bestimmten Persönlichkeit der Vergangenheit erreicht hinstellen, haben ihre bittere Not mit dem Arrangement der folgenden Zeit, welche von dieser erreichten Gotteserkenntnis eingeständenermassen so sehr weit entfernt ist. Die angebliche objektive Logik der Geschichte (Pfleiderer) wird immer krauser und geschnörkelter, ihre Bewegung führt immer tiefer und immer hoffnungsloser durch sehr unlogisches, unwegsames, wild und ungezügelt emporwucherndes Gesträuch und Gestrüpp. Man würde von dieser schwer durchzuführenden und zu haltenden geschichtsphilosophischen Weisheit vielleicht weniger Gebrauch machen, wenn man deren Ursprung etwas mehr in Evidenz hielte. „Das Siegel der Propheten“ ist die geschichtliche Religionsphilosophie Muhammeds oder 'Alis. Wollte man der Logik der Geschichte Vertrauen entgegenbringen, dann müsste man billigermassen dem Islam selbst die Frucht seiner Geschichtsphilosophie gönnen. Dieser kann für sich die Tatsache anführen, dass seit Muhammed, den man so gering einschätzt und gelegentlich auch mit dem von wissenschaftlicher Vornehmheit zeugenden Titel „Idiot“ traktiert, kein Prophet und kein Reformator mit auch nur annähernd so grossem Erlolge aufgetreten ist. Wozu sich also eine objektive Logik der Geschichte konstruieren, wenn man ihr nicht zu folgen vermag, wenn man sie hinterher doch nur malträtieren und allerlei logischen und unlogischen, meist aber unlogischen Torturen unterziehen muss, auf dass sie gerade das sagt, was man wünscht, und was schon vor aller Untersuchung festgestanden hat. Die einzige logische Konsequenz, die wir in dem Verlauf der Geschichte des menschlichen Geistes sehen, ist die Lehre, dass die Wahrheit stets auf der Hut sein, in voller Rüstung dastehen muss, bereit zum Kampfe gegen den in tausend Schlupfwinkeln lauernden Irrtum. Das reine und klare Denken muss immer wieder den Kampf gegen die Mythologie aufnehmen. Die Vollkommenheit und Voll-

endung der Lehre unserer Propheten besteht für uns darin, dass sie uns eine nimmer versagende Waffe gegen alle Mythologie in die Hand gegeben hat. Wer auf die Logik der Geschichte vertraut, muss sich umsehen, ob die Nachahmer der Propheten Israels etwas anderes als mythologische Neubildungen, einen Rückfall ins Irrationale gebracht haben. Im Kampfe mit dem Irrationalen hat die reine und klare Lehre der Propheten ihren Inhalt immer mehr entwickelt. Es ist aber auch nichts anderes als die Wirkung des irrationalen Faktors in der Geschichte der Menschheit, wenn die Lehre Israels in ihrem Kampfe gegen die Mythologie oft selbst alten, längst überwundenen eigenen mythologischen Elementen in irgend einer modifizierten Form wieder Einlass gewährte, oder auch neue in sich aufnahm. Die Frage, warum dem Irrationalen ein Einfluss auf die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis gestattet ist, ist gleichbedeutend mit der Frage nach Wesen und Grund des Wahren und Guten, der Sittlichkeit überhaupt und gehört in die systematische Darstellung selbst, wie sie auch in den hier darzustellenden Systemen des Mittelalters eine sehr eingehende Diskussion erfahren hat. Die Tatsache aber, dass diese Frage von allen, nicht nur den jüdischen Philosophen so eingehend erörtert wurde, spricht schon allein gegen den Traum von der objektiven Logik der Geschichte. Mit diesem brauchen wir freilich nicht auch die Hoffnung auf den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis aufzugeben, aber die Ueberzeugung, dass der Kampf gegen das Irrationale zur Geburtshilfe der reinen Erkenntnis gehört, wird Alle, die sehen wollen, davor bewahren, gerade da den Fortschritt über die klaren, durch nichts verdunkelten Lehren der Propheten zu suchen und in hartnäckiger Selbsttäuschung zu finden, wo in Wahrheit das Irrationale drohender denn je in der Geschichte sein Haupt erhoben und eine neue schier unausrottbare Mythologie in die Welt gesetzt hat.

Besteht aber alle Förderung der Erkenntnis in dem Kampfe gegen das Irrationale, so wird auch die moderne jüdische Religionsphilosophie unter diesem Gesichtspunkte ihre Aufgaben zu formulieren und an deren Lösung heranzutreten haben. Da ergibt sich allerdings sofort ein einheitlicher Grundzug, der alle drei Aufgaben charakterisiert. Fortschritt und Rückgang der Erkenntnis entsprechen sowohl im jüdischen Altertum, wie im Mittelalter, dem Verdrängen, beziehungsweise dem Wiedereindringen der Mythologie in die reine Lehre der Propheten, und auch die Aufgabe der modernen auf die Systematik gerichteten jüdischen Philosophie kann keine andere sein,

als die, gegen alle noch vorhandene, oder sich neubildende Mythologie in unserer Mitte in Kampfstellung zu treten. Und auch der Kampf in der Richtung gegen die Leugnung des Geistes, die grobmaterialistische Weltanschauung, welche, selbst unter der Hülle des allermodernsten Monismus, der stumpfsinnigen Verstofflichung des Geistes, der Wurzel aller Mythologie, entstammt, ist ein einheitlicher Zug aller drei Aufgaben. Allein die Waffen, mit welchen man im jüdischen Altertum gegen die Mythologie gekämpft, sind von denen des Mittelalters ebenso verschieden, wie das, was man in diesen verschiedenen Zeiten als zu bekämpfende Mythologie angesehen hat. Vieles von dem, wogegen von den Propheten und den ihnen nachfolgenden berufenen Vertretern des Judentums ein Jahrtausend hindurch (c. 800 v.—200 n. Abschluss der Mischna) gekämpft wurde, hat sich im Laufe der folgenden sieben Jahrhunderte (200—900) allmählich wieder eingebürgert. Es hatte inzwischen eine milde Form angenommen, in der es neben der reinen Lehre der Propheten bestehen konnte. In der Philosophie des Mittelalters ist nur Einiges davon, und das auch nur von Wenigen, als durchaus fremd empfunden und, sei es durch Interpretation, sei es auch offen bekämpft worden. Damit streifen wir aber schon die im nächsten Abschnitt darzulegende allgemeine Charakteristik der jüdischen Philosophie. Aber schon hier sehen wir, dass die moderne Systematik in dem, was sie als Lehre des Judentums anzusehen hat, vorzüglich auf das Altertum zurückzugreifen, in den Mitteln hingegen, in der Methode der Diskussion und der Darstellung, mehr an die Philosophie des Mittelalters anzuknüpfen haben wird. So ergeben sich, bei aller Einheitlichkeit der Grundrichtung, drei gesondert zu formulierende und gesondert zu lösende Aufgaben. An Versuchen und Vorarbeiten für die dritte Aufgabe fehlt es (seit Mendelssohn) eben so wenig, wie für die zweite, aber während die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, aus besagten Gründen, viel Bedeutendes leisten konnten, auch ohne vorher eine philosophische Erfassung des Altertums zu versuchen, fehlt es fast allen Arbeiten auf dem Gebiete der systematischen Philosophie des Judentums, bei aller Bedeutung ihres gedanklichen Inhalts, an dieser unentbehrlichen Grundlage: Ohne philosophische Beleuchtung der religionsgeschichtlichen Entwicklung im Altertum kann man keinen festen Massstab dafür gewinnen, was man, z. B., aus der grossen und weiten talmudischen Literatur, in der man so Vieles und so Verschiedenartiges findet, als Lehre des Judentums

anzusehen hat¹⁾. Ein Rest subjektiver Anschauung des Darstellers wird auch nach aller geschichtlichen Orientierung zurückbleiben, aber der forschende Geist, der den Erscheinungen und ihren Gesetzen von dem erreichbaren Urbeginn her nachspürt und sie in der vollen geschichtlichen Beleuchtung bestätigt findet, ist vor Selbsttäuschung und Willkürlichkeit in ungleich höherem Masse geschützt, und hat damit, aber auch nur damit, das Recht erworben, gehört zu werden. Es wird sich aber zeigen, dass auch in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie die Erkenntnis des Altertums eine sichere Orientierung gewährt.

Damit haben wir das Gebiet der zweiten Aufgabe, der Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach beiden Seiten hin abgegrenzt. Das Verhältnis dieser Epoche zum Altertum wird sich, soweit die philosophische Entwicklung der jüdischen Lehre in Betracht kommt, im Folgenden in näherer Beleuchtung ergeben.

Zweites Kapitel.

Allgemeine Charakteristik und Quellen der jüdischen Philosophie.

I. Altertum.

Der Grundgedanke der jüdischen Philosophie, der ethische Monotheismus, tritt uns schon in den ältesten Quellen als ein systembildendes Prinzip entgegen. Es sind jedoch nur ethische Lehren, welche sich um diesen Grundgedanken krystallisieren. Nicht als kosmologisches, sondern als ethisches Prinzip wird der einzig einzige Gott von den ältesten Propheten Israels erfasst und gelehrt. Dieses materiale Moment bedingt auch den formalen Charakter der

¹⁾ In Richtung und Methode knüpft unsere Arbeit, soweit die Einheitlichkeit der drei Aufgaben in Betracht kommt, an Krochmal und Geiger an. In der modernen jüdischen Wissenschaft hat die auf die Formulierung der modernen jüdischen Weltanschauung gerichtete Arbeit dieser beiden Mitbegründer dieser Wissenschaft fast gar keine Fortsetzung gefunden. Das gilt auch von dem von Philippson eingeschlagenen Weg, durch eine vergleichende Darstellung des Lehrinhalts des Judentums in dessen Verhältnis zu Christentum und Islam zu einer modernen jüdischen Weltanschauung zu gelangen. Erst in der allerjüngsten Zeit lebt diese Richtung, wenigstens in der Auseinandersetzung mit dem Christentum, wieder auf.

Gedankenbildung in der ältesten Formulierung der jüdischen Lehre. Die theoretischen Lehrsätze, wie Einheit und Geistigkeit Gottes, Offenbarung, Vorsehung und Vergeltung und die Willensfreiheit des Menschen, welche die Propheten aufstellen und aus denen sie ihre praktischen, ethischen und religiösen Forderungen ableiten, werden zwar in abstrakt-logischer Weise formuliert, aber nicht ebenso begründet. Die Begründung geschieht vielmehr durch den Hinweis auf die Tatsachen der Geschichte. Das logische Element fehlt natürlich auch in dieser Begründung nicht: Wenn man gewisse geschichtliche Vorgänge, sei es tatsächlich, sei es in dem unerschütterlichen Glauben an die Ueberlieferung miterlebt hat, so können diese Tatsachen ebenso die Prämissen für logische Schlüsse bilden, wie die Tatsachen der Natur und des Naturgeschehens. Allein so sehr auch die aus dem Geschehen geschöpfte Ueberzeugung in jeder, auch in der auf logischem Fundament aufgebauten systematischen Anschauung die Grundrichtung angibt, so fehlt es doch an der erwünschten Unbedingtheit überall da, wo es sich darum handelt, diese Ueberzeugung zu bestimmtem Ausdruck zu bringen und nach Aussen hin zu vertreten. Da muss man sich mit dem Gegner auf einen gemeinsamen Boden stellen, was geschichtliche Tatsachen, die ja in so starkem Grade der subjektiven Auffassung unterliegen, nicht zu sein pflegen. Diese beiden Momente, nämlich das rein ethische, kosmologisch indifferenzierte Interesse in materialer und die geschichtliche Denkweise in formaler Beziehung, bleiben denn auch für die ganze älteste Periode charakteristisch, in welcher die Lehre wohl gegen den geistig sehr tiefstehenden Götzendienst der kanaanitischen Umgebung, aber gegen keine höher entwickelte Kultur anzukämpfen hat. In der inneren Entwicklung, welche ja ebenfalls im Kampfe der Meinungen vor sich geht, genügt zunächst das geschichtliche Argument. Stand ja der Gegner im Ganzen auf demselben geschichtlichen Boden.

Indess war der Gegenstand des innern Kampfes schon an sich sehr geeignet, jene tiefgehende Modifizierung des theoretischen Interesses und der Denkweise vorzubereiten, welche erst später, im äussern Kampfe, in die sichtbare Erscheinung treten sollte. Der innere Kampf, der mit der josianischen Erneuerung des Sinaibundes seinen vorläufigen Abschluss fand (621 v.), galt dem mythologischen Rest, der an der Lehre Israels haften blieb und ihre Reinheit störte. Der Engelglaube, der in dem Sinaitischen Bundesbuche eine so hervorragende Rolle spielte, richtiger der Kampf gegen diesen mythologi-

schen Rest aus der alten babylonischen Heimat, war das eigentliche theoretische Entwicklungsmoment in der Zeit zwischen dem Sinaitischen und dem Josianischen Bunde. In dem Bestreben der streng-monotheistischen Partei, den polytheistischen Rest zu beseitigen, lag nun aber auch schon die Tendenz zur Entwicklung des monotheistischen Gedankens zum Grundprinzip einer vollständigen ethisch-kosmologischen Weltanschauung. Es bedurfte nur der Beseitigung der kosmogonischen Rudimente aus alter Zeit, damit die Bahn für die Lehre der monotheistischen Welterschöpfung frei wird. Und in der Tat, als mit dem Sieg des reinen Monotheismus die Engellehre aus dem neuen Bundesbuche, dem Deuteronomium, ausgeschlossen, die Cherubim aus dem Heiligtum entfernt und das unbedingte Bilderverbot durchgeführt worden war, liess die Lehre von der monotheistischen Welterschöpfung nicht mehr lange auf sich warten. Jeremias, der Mann der grossen Erlebnisse, der beim Josianischen Bunde zur kräftigen Mitarbeit berufen war, war auch zu der grossen Aufgabe ausersehen, als erster den Kampf gegen die technisch hoch überlegene babylonische Kultur, besonders gegen ihre kosmogonischen Mythen aufzunehmen. Er tat dies indem er den monotheistischen Gedanken zum kosmologischen Prinzip erweiterte und die monotheistische Schöpfungslehre formulierte.

Mit der Erweiterung des Prinzips modifizierte sich auch die Denkweise, zur geschichtlichen Argumentation tritt nunmehr auch die unbedingte Argumentation aus den Tatsachen der Natur. Jeremias ist auch der erste, der den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes formuliert¹⁾. Er verbindet auch die geschichtliche mit der kosmologischen Argumentation und legt so den Grund zu der Lehre von der Heilsabsicht Gottes durch Israel als einem mitwirkenden Moment bei der Schöpfung²⁾.

Die kosmologische Erweiterung des Grundprinzips durch die Schöpfungslehre führte aber auch zu tieferem Nachdenken über die im Deuteronomium so ausführlich und klar erläuterten ethischen Grundsätze. Und wieder ist es Jeremias, bei dem wir zuerst in der jüdischen Literatur dem religionsphilosophischen Problem aller Zeiten in präziser Fassung begegnen: Warum leidet der Gerechte, und warum geht es den Gottlosen gut auf Erden? (Jerem. 12,1 f.).

¹⁾ Siehe Jerem. 5, 20—22; 10, 12 (51, 15); 23, 24; 27, 4, 5; 32, 17; auf die Verwendung des kosmog. Beweises durch Jerem. und Jesaias (den Zweiten) macht bereits Main. MN. II, 19 gegen Schluss aufmerksam; s. Guide S. 162, n. 2.

²⁾ Jerem. 31, 35 - 37; s. MN. II, 28.

Und die Lösung des Problems sieht er in einer Verbindung der kosmologischen und geschichtlichen Argumentation, er verweist auf die Schöpfung des Himmels und der Erde und auf die geschichtlichen Grosstaten Gottes, aus denen er die Beruhigung schöpft, dass es gewiss seine Richtigkeit damit hat, wenn Gott die Sünden der Väter an den Nachkommen heimsucht (32, 17 ff.). Auch Ezechiel, der Führer derjenigen, welche mit der Unterdrückung der Engellehre unzufrieden waren und die Entfernung der Cherubim als eine Niederreissung der unüberwindlichen Schutzmauer der heiligen Stadt betrachteten, musste sich unter dem Einfluss der neuen von ihm nicht aufgenommenen monotheistischen Schöpfungslehre mit dem Problem von Schuld und Sühne sehr eingehend beschäftigen. Stärker entwickelt erscheint die zusammengesetzte Argumentation beim zweiten Jesajas, der gegen die systematisch gut entwickelte dualistische Lehre der Perser anzukämpfen hatte. Noch stärker macht sich das neue Moment in dem Buche Hiob geltend, wo alle mit dem Problem von Schuld und Sühne zusammenhängenden Fragen mit Hilfe der Schöpfungslehre zum Schweigen gebracht werden.

Es ist müssig, darüber nachzudenken, welche Richtung das jüdische Denken genommen haben würde, wenn es sich, auf dieser Stufe angelangt, in der Folgezeit nach eigenen inneren Gesetzen entwickelt hätte. War ja schon die beschleunigte Entwicklung des Grundgedankens zum kosmologischen Prinzip unter dem Einflusse der harten Berührung mit der babylonischen Kosmogonie vor sich gegangen, und war ja die tiefe Erregung, welche zum Nachdenken über die genannten Probleme aufrüttelte, die Folge der geschichtlichen Ereignisse jener Zeit der Bedrängung, Zerstörung und Verbannung. Es waren aber auch bestimmte positive fremde Einflüsse, welche den Gang der geistigen Entwicklung von der ursprünglichen Richtung vielfach ablenkten und ihr Wege vorzeichneten, auf welche die prophetischen Grundgedanken gewiss niemals geführt haben würden. Die Struktur der Geschichte des Geistes der Folgezeit ist dann auch der fortwährende Kampf, der Kampf der prophetischen Grundgedanken gegen die ablenkenden Einflüsse, der Kampf nach Innen und nach Aussen. Wir würden in das innere Gesetz dieses grossen und oft folgenschweren Kampfes niemals eindringen, wenn wir irgend eine der kämpfenden Parteien oder Persönlichkeiten von vorn herein für die Partei der prophetischen Grundgedanken nur deshalb erklären wollten, weil ihre äusseren oder inneren Gegner offenkundig von der Lehre der Propheten sich entfernt haben. Die voraussetzungslose

Forschung ergibt vielmehr das Resultat, dass die Lehre des Judentums selbst es war, die in immer verschiedenem Masse und in immer verschiedenen Formen, aber stets und unablässig den Kampf gegen das Irrationale führen musste. Dabei geschieht es oft, dass gewisse Anschauungen, welche wir im Allgemeinen als die der ungetrübten Lehre der Propheten adäquatesten ansprechen können, in einzelnen Punkten an der Unzulänglichkeit der Gegenanschauung teilnehmen oder gar hinter dieser zurückbleiben. Wir werden uns hierin am Besten orientieren, wenn wir für die Lehre des Judentums eine Grundformel finden, die geeignet ist, der vielgestaltigen Bewegung in der Geschichte des jüdischen Geistes als Ausgangs- und Sammelpunkt zu dienen. A priori lässt sich eine solche Formel nicht ermitteln, und wenn wir hier schon eine solche aufstellen, so geben wir sie als das Resultat der das Altertum und das Mittelalter umfassenden Forschung, als ein Resultat, dessen Anspruch auf Glaubwürdigkeit in der Darstellung selbst seine Begründung findet:

Der Angelpunkt der Entwicklung der Geschichte des Geistes im Judentum bildet die Lehre vom Geiste selbst. Es gibt keine Frage innerhalb der ganzen Geschichte des theoretischen Judentums, die sich nicht um das Problem der ungeteilten Einheit des Geistes bewegt. Der Sinn dieses Problems erscheint in immer tieferer Fassung, aber das Problem selbst bleibt stets dasselbe. Das sehen wir schon in der ältesten Zeit, soweit sie bisher berührt worden ist. Der Kampf gegen die Engellehre ist nichts anderes als der Kampf gegen die Trübung der Einheit des Geistes: „Es gibt keinen Geist ausser Gott“, so kann und muss man den Standpunkt jener strengen Monotheisten formulieren, welche die treibende Kraft in der Vorbereitung und Besiegelung des Josianischen Bundes darstellen. Von hier aus werden wir das innere Gesetz in der geschichtlichen Erscheinung erkennen, dass gerade Jeremias, ein Mitstreiter in der Josianischen Bundesstiftung, es war, der die monotheistische Schöpfungslehre formulierte. Wenn es einmal feststand, dass es keinen Geist ausser Gott gibt, so musste bald die Konsequenz gezogen werden, dass dieser Geist der Schöpfer des Himmels und der Erde, der gesamten sichtbaren Welt ist. Die Ueberschwemmung des Landes durch die Babylonier und die Berührung mit der wildblühenden babylonischen Kosmogonie waren die äussere Veranlassung, welche den Entwicklungsprozess beschleunigten, aber die Tendenz lag schon im prophetischen Grundgedanken, im jüdischen Geiste selbst. Dass die Bresche, welche die Existenz des Menschengenies in die un-

geteilte Einheit des Geistes legt, diese radikalen Verfechter der Einheit nicht gestört hat, brauchte uns für diese Zeit gar nicht anzufallen. Jedoch dürfen wir es als eine vielleicht unbewusste Konsequenz auffassen, wenn wir in den Schriften der Gegner der Engellehre keinerlei bestimmte Äusserung über die Seele des Menschen und ihre eschatologischen Hoffnungen finden, was man von den Schriften der Anhänger der Engellehre jedenfalls nicht mit derselben Bestimmtheit sagen kann. Wer in dem Schweigen der ältesten jüdischen Schriftsteller über die in ihrer Umgebung so flott blühenden eschatologischen Hoffnungen eine auffällige Erscheinung erblickt, der wird, wenn er nach einiger Orientierung wahrgenommen hat, dass absolutes Schweigen eigentlich nur von den Gegnern der Engellehre beobachtet wird, sich dafür gewinnen lassen, in diesem Schweigen, dessen sonstige religionsgeschichtliche Bedeutung hier nicht erörtert werden kann, die ersten fernen Konturen des Problems der Einheit des Intellekts zu erblicken, welches ein Hauptproblem, wenn nicht gar das Hauptproblem der Plotinischen und der ganzen neuplatonischen Philosophie bildet und auch der jüdischen Philosophie der nachmaimunischen Periode seinen Stempel aufdrückt, nachdem es auch schon vorher, in der klassischen Periode, besonders in der Philosophie Gabirols und Maimunis, in mehr latenter aber doch weitgehend bestimmender Weise sich geltend gemacht hatte.

Die Richtigkeit und die weittragende Bedeutung dieses Zusammenhanges wird sich aus unserer Darstellung ergeben, hier wollen wir nur die Hauptgesichtspunkte zur allgemeinen Charakteristik der jüdischen Philosophie gewonnen haben. Als Hauptproblem der jüdischen Philosophie ergab sich uns die Einheit des Geistes, als Mittel der Argumentation der geschichtlich-kosmologische, oder allgemein ausgedrückt: der ethisch-kosmologische Beweis, als positiver Urquell dieser Denkweise der eigene Geist der jüdischen Prophetie.

Diese Gesichtspunkte, die hier, im verhältnismässig frühen Entwicklungsstadium, leichter fixiert werden konnten, werden durch die ganze Vielgestaltigkeit der weiteren Entwicklung, in deren allgemeine Skizzierung wir jetzt eintreten, festgehalten werden können und müssen.

Das tiefe Problem von der Einheit des Geistes, an dessen Lösung die idealistisch gerichtete Philosophie auch heute noch arbeitet, stellt sich uns in der alten Zeit in dem Streite um die Engellehre dar. Der Sieg der strengmonotheistischen Partei wirkte in den geistig hochstehenden Kreisen des Volkes, trotz der vielfachen Rückfälle

der Massen, trotz Zerstörung und Verbannung, noch lange nach. Die Anhänger der Engellehre, die Ezechielische Schule (wie wir sie in der Dogmengeschichte genannt haben), war geistig und numerisch noch stark genug. Als geistige Macht stellt sie sich uns in formaler Beziehung als die Vertreterin der alten Denkweise dar. In der aus dieser Schule hervorgegangenen Schrift „das Heiligkeitsbuch“ werden alle Gebote mit geschichtlichen Tatsachen oder mit dem Hinweis auf die Heiligkeit Gottes, nirgends aber durch den Hinweis auf die Welterschöpfung begründet, wie dies in dem aus der Jeremianischen Schule hervorgegangenen „Priesterkodex“, mit dem Hinweis auf Gott als Schöpfer, geschieht. Die Anhänger der Engellehre, welche in der Schöpfungsfrage noch alten, wenn auch verhältnismässig geläuterten kosmogonischen Anschauungen huldigten, vertieften den ethisch-monoteistischen Grundgedanken durch die grossartige Konzeption der Idee der Heiligkeit. Dass sie numerisch stark waren, versteht sich fast von selbst, das Volk, zumal im Exil, in der babylonisch-persischen Umgebung, wo jetzt der Streit, gelegentlich der Vorbereitung zu den kommenden Ereignissen, weiter vor sich ging, stand gewiss in grossen Scharen auf Seiten der Engellehre. Aber dennoch, die Macht der strengen monoteistischen Partei war sehr gross. Als Grundlage für die durch Esra erneuerte Bundes-schliessung (444 v.) hat sich der von der Jeremianischen Schule als Bundesbuch vorbereitete Priesterkodex durchgesetzt, während von der Schrift der Gegenpartei, dem Heiligkeitsbuch, nur einzelne, wegen ihres tiefen ethischen Geistes auch von den Gegnern hochgeschätzte Abschnitte, nach Entfernung alles dessen, was an den prinzipiellen Standpunkt ihrer Verfasser erinnert, in das Bundesbuch aufgenommen worden sind. Das neue Bundesbuch ruht auf dem Gedanken der absoluten, durch keinen Engel gestörten Einheit Gottes als Weltprinzip, durchgeführt auf Grundlage der kosmologisch-ethischen Argumentation, wobei das kosmologische Moment in den Vordergrund gerückt ist. Die prinzipielle Stellung der aus dem neuen Bundesbuch und dem früheren, dem Deuteronomium, bestehenden „Thora“ konnte gegen den, von den babylonisch-persischen Einflüssen begünstigten Glauben der weitesten Volkskreise und vieler geistigen Vertreter derselben nicht lange gehalten werden. Bei der Sammlung der heiligen Schriften durch die Männer der grossen Synode kamen auch die erzählenden Quellen mit ihrer Engellehre, und mit ihnen auch das erste Bundesbuch in die „Thora“. Man konnte jetzt, nach der Entwicklung der Schöpfungslehre, gegen die

Engel nachsichtiger sein. Man fand es nicht mehr so sehr bedenklich zu lehren, dass Gott auch Engel erschaffen habe (in der alten Zeit dachte man an ewige Engel). Allein der Kampf um die Engellehre hat deshalb nicht aufgehört. Die Gegnerschaft gegen die Engellehre hat im Altertum, fast bis zum Abschlusse des Talmuds (in der Hauptsache 500 n.) niemals aufgehört, und in veränderter Erscheinungsform wirkt sie auch in der Philosophie des Mittelalters nach. Bei der Einführung der öffentlichen und privaten Vorlesungen aus der Thora, einer Institution, welche zu demselben Komplex von Massregeln der grossen Synode gehört, von dem auch die Sammlung der heiligen Schriften und die endgiltige Redaktion der Thora einen Teil bilden, hat man darauf Gewicht gelegt, dass nur Stücke aus den letzten zwei Bundesbüchern zur Verlesung kommen. Und man wird der Tatsache, dass in dem Tempel zu Jerusalem und in den Synagogen niemals das Wort „Engel“ gehört worden ist, um so grösseres Gewicht beilegen, als diese Vorlesungen, wie allseits zugegeben wird, die Bedeutung des Bekenntnisses hatten, ja auch heute noch haben. Wir dürfen also zunächst von der ganzen Zeit des zweiten Tempels sagen, dass die Engellehre einen Gegenstand des Streites bildete und trotz ihrer Verbreitung im Volke und in der Literatur sich keine offizielle Anerkennung zu erringen vermochte. Die Frage nach der Einheit des Geistes erfährt aber noch eine Komplikation von anderer Seite. Mit der Schöpfungslehre kam ein fremdes Element ins Judentum, das in späteren Zeiten zu grosser Bedeutung gelangen sollte. In der Lehre von der Schöpfung des Menschen in dem Ebenbilde Gottes und in der Erzählung von dem Urbilde des Heiligtums, das Moses auf dem Berge gesehen, sieht Philo mit Recht die Ideenlehre im Sinne Platos. Wir brauchen Philo nicht darin beizustimmen, dass die Absicht Moses auf alle Geschöpfe geht, aber wir werden ihm zugeben müssen, dass wir es hier mit einer sehr starken Spur der babylonischen Ideenlehre zu tun haben¹⁾. Wir haben an einem

¹⁾ Philo, der sonst wohl weiss, dass er Homiletik treibt (s. z. B. alleg. leg. p. 38; de cherub. p. 143; quot det. p. 194, 223; de poster. p. 227 u.) besteht hier darauf, dass er Moses einfach interpretiert; s. de opif. m. p. 5, 16, 33 u. a.; in Bezug auf das Heiligtum de vita M. p. 146 u. a. — Zur Ideenlehre bei den Babyloniern und in der Bibel vgl. Alfr. Jeremias: Das alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig 1904, S. 51; s. auch S. 6, 8, 12, 24, 28, 29, 43, 55, besonders S. 75, 5. Zu dieser Frage s. ferner meinen Aufsatz: Die neuere Philosophie usw., „Haschiloah“ XIII, S. 553 ff. und den Auszug meiner

anderen Orte (s. Anm.) nachgewiesen, dass diese Lehre nur ihrer eminent ethischen Bedeutsamkeit die Aufnahme in den strengmonotheistischen Priesterkodex zu verdanken hat. Das ändert aber nichts an dem mythologischen Charakter derselben und wir werden es verstehen, dass gerade diese Lehre später als Bindeglied zwischen Judentum und Griechentum erscheint.

Das griechische Denken beginnt ebenfalls mit dem Kampfe gegen die Mythologie, aber nicht ethisch-theistische, sondern kosmologisch-atheistische Gedanken sind es, durch welche die Naturphilosophie den Kampf gegen den Mythos inauguriert. Erst nach und nach spitzt sich in dem Gegensatz zwischen Sein und Werden, Eleaten und Heraklit, ein Problem zu, dessen Diskussion zu einer Erschütterung der Mythologie in der Richtung auf die Ethik und auf Gott als das ethische Ideal geführt hat. Es ist dies die brennende Frage der griechischen Philosophie zur Zeit Platos, das Problem des Einen und des Vielen (ἓν καὶ πολλά), vor dem auch der Barbar nicht sicher war, so man nur einen Dolmetsch zur Hand hatte (s. Philebos Anf.) Das literarische Denkmal dieses Problems, Platos Parmenides, ist, wie wir sehen werden, auch für die Geschichte der jüdischen Philosophie von weitreichender Bedeutung. Schon diese geschichtliche Tatsache enthält für uns die Aufforderung, hier, hart vor der ersten Berührung des Judentums mit dem Griechentum, die beiden Probleme, welche in diesen zwei so verschieden garteten Kreisen die Krystallisierungszentren der Gedankenwelt waren, mit einander zu vergleichen.

Von den vorsokratischen Philosophen verhielten sich die meisten ablehnend gegen jedes übersinnliche Prinzip und stellten sich der mythischen Religion ihres Volkes als konsequente Gottesleugner entgegen. Während die Propheten in ihrer Reaktion gegen die mythologischen religiösen Vorstellungen sofort das geistige Prinzip als Urquell und Ideal der Sittlichkeit aufstellten, bedurfte es in der griechischen Philosophie, deren Anfänge diesen Namen viel weniger verdienen, als die ersten prophetischen Gedanken, einer längeren Entwicklung, bevor man sich zum geistigen Prinzip durchgerungen

Dogmengeschichte im Probebande. Ueberhaupt stützen sich die Ausführungen über das Altertum auf die Resultate der Dogmengeschichte. Für den Eingeweihten sind in dem erwähnten Auszuge die Belege genügend angedeutet. Von der Verweisung auf einzelne Stellen muss hier, wo die Gesamtanschauung zugrunde gelegt ist, abgesehen werden.

hat. Pythagoras, den man als den ersten griechischen Philosophen zu bezeichnen pflegt, der in seiner Lehre von der Zahl als dem Wesen der Dinge eine dunkle Ahnung von der Notwendigkeit eines geistigen Weltprinzips bekundet, steckt selbst tief in den mythologischen Vorstellungen seines Volkes, die in seiner Schule in ein System gebracht wurden. Das Sein der Eleaten, zeigte sich selbst in der klarsten Fassung desselben bei Parmenides, in welcher das Sein mit dem Denken identifiziert wird¹⁾, nicht geeignet, ein erklärendes Weltprinzip zu werden, es konnte die Welt, das Werden, vernichten, für Schein erklären, aber nicht aus dem starren reinen Sein ableiten. Heraklit, der das Werden zum Prinzip erhebt, vermag nicht die Einheit in der Vielheit zu erfassen und verfällt im Grunde wieder in die materialistische Anschauung der Naturphilosophen, wenn er das Feuer als Prinzip des Werdens anspricht. Empedokles nichtstoffliche Weltprinzipien, Liebe und Hass, sind ebenso mythische Vorstellungen, wie die der Volksreligion, von der sich die Philosophen unbefriedigt abgewandt haben. Demokrit erklärt sich ausdrücklich gegen den Geist (*νοῦς*) als Prinzip des Werdens und begnügt sich mit dem mythologischen Begriff der Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) oder gar mit dem Zufall als Prinzip des Werdens. Auch die Atomisten waren Gegner der Volksreligion und kehrten somit zum materialistischen Atheismus der Naturphilosophen zurück. Anaxagoras ist der einzige in der vorsokratischen Philosophie, welcher den Geist, den Nus, als Prinzip der ersten Bewegung nannte, aber Plato lässt den Sokrates erzählen, er habe in dem Buche des Anaxagoras nicht gefunden, dass er den Nus zum Erklärungsprinzip des Seienden erhoben hätte, vielmehr liess er diesen ganz untätig bei Seite und mühte sich mit einer mechanischen Welterklärung ab (Phädon p. 97c). Fragen wir uns aber nach dem Grunde dieser offenkundigen Schwerfälligkeit in der Bewegung des griechischen Denkens zu Gott als Weltprinzip, so legt uns ein Blick auf die Entwicklung in Israel die Antwort nahe: Nicht die Betrachtung der Aussenwelt, sondern das Innwerden des ethischen Berufes des Menschen ist der geeignete Ausgangspunkt, von dem aus der Menschen-

¹⁾ Parmenides Gedicht *περὶ φύσεως* ed. Karsten, Amsterdam 1835, v. 40: Ein und dasselbe ist Denken und Sein. Die Einheit des Seins und des Geistes führt Parmenides auch zu dem Satze von der Einheit des Gedachten und dem Denken, der von Plotin heftig bestritten und von Maimuni in weitgehender Konsequenz verteidigt worden ist; s. *περ. φ.* v. 98 u. weiter unten in der Attributenlehre.

geist zur Erkenntnis seines Urquells, zur Erkenntnis Gottes als Weltprinzip geführt wird. Die Propheten Israels haben mit der wissenschaftlichen Ethik, mit Gott als ethischem Prinzip angefangen, in der vorsokratischen Philosophie hingegen hat es keine wissenschaftliche Ethik gegeben. Erst um die Zeit, in welcher in Jerusalem das ethisch-kosmologische System des Priesterkodex zur Grundlage der jüdischen Religion und Weltanschauung gemacht wird, grübelt der junge Sokrates über den wissenschaftlichen Begriff der Tugend und lebt sich allmählich in die in Jerusalem schon fast überflüssige Aufgabe der alten Propheten ein, auf den öffentlichen Plätzen Athens den Leuten von der Tugend und ihrem Wesen zu sprechen. Er sucht den Begriff der Tugend, er opfert sich diesem edlen Berufe, findet aber diesen Begriff in Wahrheit nicht, sein Tugendprinzip ist eudaimonistisch. Er steckt zu tief in der Mythologie seines Volkes, um das absolute ethische Prinzip finden zu können. Man sagt gewöhnlich, das Denken Sokrates wäre nur auf die Ethik gerichtet gewesen, ihr allein hätten wir auch seine begriffbildende Methode zu verdanken, für kosmologische Fragen hätte ihm das Interesse gefehlt. Wir sehen von unserem Gesichtspunkte aus den tieferen Grund dieser Erscheinung: Sokrates gelangte zur Einsicht, dass man über den Materialismus der Naturphilosophie und den zersetzenden Subjektivismus der Sophistik nur von einem objektiven ethischen Prinzip aus hinauskommen kann, aber er fand dieses Prinzip nicht, so sehr er es auch vorbereitet hat. Die Lösung dieser Aufgabe blieb Plato vorbehalten. Aber auch Plato war zu viel Grieche, um die Objektivität der Sittlichkeit an und für sich, ohne kosmologisch-ontologischen Einschlag, so stark zu empfinden, dass er das ethische Prinzip sofort als ein absolutes hätte aufstellen können. In allen Dialogen, in welchen Plato zu einem positiven Resultate in der Begründung der Ethik gelangt (Phädrus, Symposium, Phädon, Philebos, Republik) läuft die Untersuchung auf die Ideenlehre in ihrer kosmo-ontologischen Bedeutung hinaus. Der Lust (*ἡλονή*), als dem Inbegriff der Unsittlichkeit, oder doch des Mangels an positiver Sittlichkeit, wird das Denken, die Einsicht (*φρόνησις*) entgegengesetzt. Das Denken, denn das ist hier der letzte Sinn der Fronesis, ist das höchste Gut, nicht die Lust, das Denken ist daher auch die höchste Tugend, alle Handlungen des Menschen sollen daher mit der Vernunft im Einklang stehen. Die Prävalenz der Vernunft aber beruht darauf, dass sie auf die Ideen, auf die Grenze, das Mass der Dinge, auf das Prinzip der Einheit,

gerichtet und der letzten Ursache am Nächsten ist, während die Lust am Unbegrenzten, der Materie, dem Prinzip der Vielheit, welche die Vernunft behindert und vernichtet, haftet¹⁾. Die Idee des Guten ist das höchste Prinzip der Ethik, aber nur insofern sie zugleich auch das höchste ontologische Prinzip ist²⁾. Wir finden bei Plato nirgends eine von allen ontologischen Seitenblicken freie Begründung des ethischen Prinzips, dagegen aber finden wir umgekehrt, dass Plato nach der Auffindung des kosmo-ontologischen Prinzips mit Hilfe der ethischen Forschung das Ergebnis in der Weise analysiert, dass er das Dasein Gottes rein kosmologisch, aus der Bewegung der Himmelsphären, beweist, um erst auf Grundlage dieses Beweises die anderen zwei, die ethischen Postulate, die göttliche Vorsehung und die Unbestechlichkeit der Götter zu beweisen³⁾. Das ist zuletzt darauf zurückzuführen, dass die griechische Ethik im letzten Grunde niemals ganz selbständig geworden ist. Plato bildet hier den Höhepunkt, aber auch er kann sich von einem Rest subjektiven, wenn auch idealen Hedonismus nicht frei machen. Das gute und gerechte muss letztlich irgendwie angenehm sein, die Tugend muss die Glückseligkeit, das höchste Gut, zum Ziele haben, und dieses höchste Gut muss Lust, ideale Lust gewähren, sei es die Lust der höchsten Erkenntnis, welche das Ziel des Menschen ist, ein Gedanke, der in der jüdischen Religionsphilosophie sehr heimisch ist und den man in dem bekannten Ausspruch Jeremias

¹⁾ Vgl. besonders Philebos p. 28—31, 645 ff.; dazu Phädon p. 29 cf., 80—81, 84; überhaupt ist dies der Grundzug der gesamten Platonischen Deduktion.

²⁾ Rep. p. 508 ff., besonders 517.

³⁾ Gesetze X: Beweis für das Dasein Gottes p. 885 e—889 c. Kern des Beweises p. 896 a—897 b.: Gott ist die Seele, das Bewegungsprinzip des Alls. Das Bewegungsprinzip ist die Weisheit Gottes; vgl. XII p. 967 b: Der Geist habe Alles am Himmel geordnet. — p. 899 a: Unkörperlichkeit und Transszendenz Gottes. — Beweis für die Vorsehung: p. 899 d—905 c. Mit Rücksicht auf das Folgende soll schon hier auf den Gedankengang Platos bei diesem Beweise hingewiesen werden. Die Notwendigkeit des Beweises für die Vorsehung Gottes findet Plato besonders in dem oft gehörten (vgl. Thrasymachos Anf. d. Rep.) und stets zu erwartenden Einwand, das es dem Gottlosen so gut geht auf Erden; vgl. Gesetze p. 899 c mit Jeremias 12, 1 ff. — Beweis für die Unbestechlichkeit der Götter (Plato spricht hier von Gott und „Göttern“, das sind die Untergötter im Timaios) p. 905 c—907 b. Der Gedankengang erinnert auch hier lebhaft an die Propheten; besonders p. 906 d: Die Götter sind nicht durch Weinspende und Bratengeruch (*κνίσα*) zu gewinnen. — Zum Beweis für die Schöpfung durch Gott s. noch Sophist p. 264 c und Philebos p. 28 c.

angedeutet fand¹⁾, oder die des Bewusstseins der Gerechtigkeit²⁾. Wenn nun Aristoteles bei der Erueierung des geistigen Bewegungsprinzips von jeder ethischen Reflexion absieht, so ist ihm auch hierin Plato vorangegangen, das Neue bei Aristoteles ist vielmehr die vollständige Loslösung des Ethischen vom Kosmo-ontologischen. Den Gedanken, dass die Erkenntnis das höchste Ziel des Menschen und seine höchste Glückseligkeit ist, das sittlich gute Leben daher der Vernunft gemäss sein muss, nimmt Aristoteles von Plato her, auf den er sich in dieser Untersuchung beruft, aber von der kosmo-ontologischen Begründung der Ethik ist bei ihm kaum noch eine Spur zu bemerken. Die Selbständigkeit der Ethik tritt denn auch bei Aristoteles noch weiter zurück. Aristoteles für sich genommen bedeutet somit, besonders in formaler Beziehung eine Rückkehr zum vorplatonischen Standpunkt, nur dass ihm die von Plato erfasste Reinheit des geistigen Prinzips bis zu einem gewissen, aus unserer Darstellung sich ergebenden Graden zugute kommt³⁾.

Vergleichen wir nun den bisherigen Gang der geistigen Bewegung in den beiden bis jetzt auseinanderliegenden, aber bald ineinandergreifenden Kreisen, so ergibt sich nun folgendes Verhältnis :

¹⁾ חַכְמָה von Schemtob Falaqera II, 3, in Bezug auf Jeremias 9: 22. 23; abgedruckt bei Steinschneider Alfarabi S. 224 f.

²⁾ Rep. Anf. und die oben bezeichneten Stellen; Gesetze II p. 663: δῆλον = ἡδύ.

³⁾ Der Beweis Aristot. für das Dasein Gottes kommt in verschiedener Fassung vor (ich benutze die Ausgabe Didot-Paris): Physik VIII, 3, 1 f.; Kern des Beweises 5, 5 f. vgl. dazu de caelo I, 4, 8 Schluss und II, 1, 2, 6; 3, 1 f.; die andere Fassung in Metaphysik XI (XII), bes. 6 f.; über die Verschiedenheit der beiden Ableitungen s. unsere Ausführungen Buch II. zum Schlusse des Kapitels: Materie und Form bei Aristoteles. In welcher dieser beiden Fassungen Arist. in der Ableitung des Gottesbegriffs Plato näher kommt, wird sich aus der Darstellung, besonders in Buch IV: Die vier Postulate ergeben. — Zur Begründung der Ethik bei Arist. s. Nikom. Ethik die Untersuchungen über die Lust VII, 11 (12) ff. und X, 1—5, wo 2, 3 auf die oben zitierten Ausführungen Platos im Philebos Bezug genommen wird; der Kern der Begründung der Ethik in 7—9. Die einzige Spur des ontologischen Moments kann man hier in der Glosse erblicken, welche auf die Verwandtschaft der menschlichen Vernunft mit den Göttern hinweist: 9 (10), 13: εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὡς περ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὐλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) κτλ. — Das erinnert an die Begründung Platos im Philebos und im Beweise des zweiten Postulats in Gesetze X. Jedoch kommt wohl hier der (übersinnliche) Eudaimonismus stärker zum Ausdruck als bei Plato.

Die rein ethische Erfassung des Gottesbegriffs im Judentum war auf die vollständige Reinheit und Einheit des geistigen Weltprinzips gerichtet, welche Tendenz in dem unablässigen Kampfe gegen die mythische Engellehre zum Ausdruck kommt. Das absolute ethische Prinzip verlangt die absolute Einheit des Geistes als Weltprinzip, nicht zu seiner Begründung, sondern als Konsequenz zu seiner Ergänzung, als Postulat des erkennenden Geistes. Allein die Entwicklung verlief nicht in einer isoliertem geraden Linie, die Berührung mit der kosmogonischen Mythologie Babylons beschleunigte die Entwicklung und verursachte eine Ablenkung. Die kosmologische Begründung der Ethik durch die Lehre von der Schöpfung des Menschen im Ebenbilde Gottes, hat die absolute Einheit erschüttert und im Verein mit der Begründung der praktischen Religion durch den Hinweis auf das himmlische Urbild des Heiligtums einen ungedeckten Angriffspunkt für die allezeit vorhandenen Tendenzen zu mythologischen Neubildungen bloßgelegt. Dadurch wurde der ausgeschlossenen Engellehre von neuem der Weg gebahnt, und die Bestrebung, sie wieder in das offizielle Dokument der Gemeinschaft aufzunehmen, gegen die eigene Absicht gefördert. Aehnlich stand es um das Hauptproblem in der griechischen Philosophie. Die Ablenkung von der ursprünglichen Tendenz der rein kosmologischen Gedankenbildung in die ethisch-kosmologische Reflexion führte Plato ebenfalls zur mythischen Ideenlehre. Und so sehr er auch gegen das Mythische in dieser Lehre gekämpft, und so sehr er sich auch bemüht hat, dieser Lehre eine rein philosophische Fassung zu geben, der Mythos erwies sich als unüberwindlich: Für Freund und Feind blieb die Ideenlehre Platos ein die Einheit des geistigen Prinzips vernichtender Mythos. Auch der Verfasser des Priesterkodex dachte bei der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gewiss nur an die Aehnlichkeit durch die Vernunft, ein Gedanke, der sich besonders klar bei Plato (*Theätet* p. 176b), aber auch bei Aristoteles (*Nik. Eth.* X, 9, 13) findet. Auch das Urbild des Stiftszelts war gewiss nur als geistige Konzeption gedacht, aber diesen Gedanken lag ein alter Mythos zu Grunde, und diese Konnivenz gegen einen Mythos ist in den folgenden Jahrtausenden die Legitimation der Ideenlehre im Judentum gewesen, und ist es für die kabbalistischen Kreise bis auf den heutigen Tag geblieben. Sieht man nun zunächst von Aristoteles und den folgenden Systemen der griechischen Philosophie, Stoizismus und Epikuräismus, ab, so ergibt sich eine sehr auffallende Aehnlichkeit in der Situation des Hauptproblems im

Judentum und in der griechischen Philosophie in der unmittelbar nachplatonischen Zeit. Der Berührungspunkt ist zunächst in der Ideenlehre gegeben. Wir würden es schon von hier aus begreifen, wie es kommt, dass das Judentum bei seiner ersten Berührung mit der griechischen Philosophie im dritten Jahrhundert sich gerade von der Philosophie Platos angezogen fühlte. Mag das Leben in den hellenistischen Kreisen Palästinas, besonders Jerusalems, unter dem Einfluss der von Epikuräismus und Skeptis erzeugten sittlichen Laxheit gestanden haben, mag auch die Form, in welcher die platonische Lehre zuerst in die jüdische Weisheits-Literatur eingedrungen ist, einen starken stoischen Einschlag gehabt haben, mag man auch das Buch Koheleth auf epikuräischen und skeptischen Einfluss zurückführen, von bleibender Bedeutung war nur der um diese Zeit ins Judentum eingedrungene Platonismus. Die Weisheits- als Logoslehre, der wir in den Sprüchen, im Buche Sirach und in anderen älteren Apokryphen begegnen, ist, wie wir in der Dogmengeschichte nachgewiesen haben, auf die Befruchtung zurückzuführen, welche der im Judentume aus früherer Zeit vorhandene Keim der Ideenlehre durch die Berührung mit dem Platonismus erfahren hat. Der Einfluss Platos im Judentum, so unscheinbar er zunächst auftritt, bleibt fortdauernd wirksam, bis er in Alexandrien, besonders in Philo, in einem eigenen System verdichtet zum Ausdrucke kommt. Ja, in Philo tritt die innerliche Gemeinschaft, welche zwischen dem Berührungspunkte des Judentums mit dem Platonismus und dem alten mythologischen Rest besteht, gegen den der ethische Monotheismus der Propheten vom Urbeginn an zu kämpfen hatte, so klar in die Erscheinung, dass dies allein genügen würde, diesen Zusammenhang als geschichtliche Tatsache zu verbürgen: Engellehre und Ideenlehre verweben sich bei Philo zu einem einheitlichen theosophischen Mythos¹⁾. Dieser natürliche Berührungspunkt ist aber auch noch

¹⁾ Es ist dies ein bei Philo oft wiederkehrender Gedanke, dass die Seelen der Gerechten nach dem Tode in die Engelwelt, oder auch Ideenwelt zurückkehren; s. de cher. p. 159; quod det. p. 201, 223; de post. p. 233, 239, 249; de gigantibus p. 263 f.; de v. Mosis p. 179 u. Den Unterschied, den Assarja de Rossi im Meor-Enajim, Imre Bina, Kap. 6, zwischen Philo und der Ansicht Resch-Lakisch in b. Chagiga 12 b, dass die Seelen der Gerechten mit den Engeln in einem Himmel ihren Aufenthalt haben, konstruiert, kann ich nicht finden. In der Hauptsache sagen sie Beide dasselbe. — Auch hier tritt, nebenbei bemerkt, der Zusammenhang zwischen der Frage nach der Einheit des Geistes, der Engelfrage, mit der exchatologischen Frage in die Erscheinung, s. oben. Philo unterscheidet sich darin von Plotin und dessen Nachfolgern,

durch den ganzen Charakter der Platonischen Lehre verstärkt worden. Sieht man von der mythologischen Form ab, so gibt es keine religiöse Lehre, den Islam nicht ausgenommen, und kein philosophisches System, dessen ethischer Geist der Lehre der Propheten so nahe verwandt wäre, wie der Geist Platos. Wenn eine apokryphe Tradition Plato ein Schüler Jeremias sein lässt, so kann man den objektiven Wahrheitsgehalt dieses Anachronismus nur bewundern. Der Ruhm der Propheten Israels bedarf keiner Erweiterung von dieser Seite her, und der Ruhm der griechischen Philosophie, deren Patriarchen so Vieles aus dem Orient nach ihrer Heimat verpflanzt haben, würde keine Schmälerung dadurch erleiden, wenn Plato, der soviel aus ägyptischer Weisheit geschöpft, auch von der Lehre Jeremias, der doch einige Zeit in Egypten gelebt und gelehrt hat, etwas übernommen haben sollte. Jedoch für uns genügt die Tatsache der objektiven Uebereinstimmung in den wichtigsten theoretischen Lehren und in dem beiden gemeinsamen Ringen mit einem und demselben Mythos. Dazu kommt noch, dass auch in vielen praktischen Gedanken die Berührungspunkte zwischen Plato und dem Judentum so vielfach sind, dass man sich eher hätte wundern müssen, wenn bei der ersten Interferenz des jüdischen Gedankensystems mit der griechischen Philosophie nicht das System Platos den Schnittpunkt abgegeben hätte. Der Jude Philo, der nicht nur die heilige Schrift beherrschte, sondern auch beträchtlich viel von der palästinensischen Exegese und Tradition wusste, musste sich in den Werken Platos ganz heimisch fühlen. Er fand da nicht nur die theoretischen

dass nach diesen Engel und Daimonen von den Ideen in den intelligiblen Substanzen gesondert erscheinen, während bei Philo darin noch eine gewisse systematische Einheitlichkeit herrscht, Engel und Ideen sind gleichwertige Wesen einer und derselben geistigen Ordnung. Diese Einheitlichkeit ist denn auch die eigentümliche Struktur der Philonischen Ideenlehre; s. de opif. m. p. 4—7, 12, 16, 17, 29, 32, 33, 35 u.; leg. all. p. 43, 47, 50, 61, 62, 79, 106 f., 121 u.; de cher. p. 143: hier ist besonders auf die Identifikation von Ideen und Cherubim zu achten; 151, 154, 162; quod det. p. 207, 208, 213 u. 250; quod Deus p. 273: die drei letzteren Stellen lassen in der Ideen- als Logoslehre den Zusammenhang mit der Engellehre sehr deutlich hervortreten; λόγος, σοφία, erscheint als der Inbegriff aller Ideen, als Prototyp der späteren intelligiblen Substanzen des Neuplatonismus, zugleich aber auch als der oberste Engel, als der Erzengel, der „Zweite“; quod Deus p. 277; de v. M. p. 146, 152—53, 154, 176 u. Auch in der Spaltung der Einheit des Geistes gibt es, wie wir sehen werden, eine reiche Abstufung, von Philo bis Jamblich und Proklus. In dieser Gesellschaft ist Philo als Jude eben noch der relative Vertreter der Einheit des Geistes.

Grundanschauungen seines Volkes, sodass Plotin später gegen die Gnostiker sagen konnte (Enn. II, 9, 6), sie hätten ihre guten Lehren (die sie in Wahrheit aus dem Judentum hatten) von Plato herübergenommen und sie nur durch falsche Zusätze verunstaltet, sondern auch viele praktische Gesetze und Lebensregeln, die ihm aus dem Judentum bekannt und geläufig waren¹⁾. Nicht um die leidige Ab-

¹⁾ Ausser der erörterten allgemeinen ethischen Stimmung und der ethisch-kosmologischen Grundanschauung, deren innerliche Differenzen mit der jüdischen Philo kaum auffallen konnten, mögen noch folgende Berührungspunkte erwähnt werden; wobei wir, in Hinsicht darauf, dass sich auch die jüdischen Philosophen des Mittelalters in gewissen Fragen zu Plato hingezogen fühlten, auch einige Parallelen mit talmudischen Vorstellungen berücksichtigen. In der Schöpfungsgeschichte, Timaios p. 37 e: Gott ergötzte sich an dem von ihm geschaffenen All, vgl. Gen. 1, 31: Und Gott sah Alles, was er geschaffen, und siehe, es ist sehr gut; p. 41 b f.: Gott beratschlagt mit den geschaffenen Göttern (den Engeln) über die Schöpfung des Menschen, vgl. Gen. 1, 26 f.; ebenso das Folgende: Gott will den Menschen nicht selbst erschaffen, weil der Mensch dann unsterblich und den Göttern gleich wäre, das erinnert an Gen. 3, 22. — Die Schöpfung des Weibes aus dem Leibe des Mannes p. 91 f. stimmt in der Hauptsache mit dem Berichte der Genesis. — Kritias p. 119 c erinnert die Säule mit Gesetzen und Verwünschungen an die Denksteine von Ebel und Gerisim, Deut. 27. — Gesetze I, p. 636 a: Die Leibesübungen führten bei den Milesiern zu einer Verkehrtheit der Liebesgenüsse nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Tieren, vgl. Gen. 6, 12 und die Bemerkung der Weisen zu כל בשר b. Sanh. 108 a; Gen. r. c 28 Schl. — I Schluss, II, p. 652 a u. 666 b erinnern an den bekannten Ausspruch b. Erubin p. 65 b: An drei Dingen erkennt man den Menschen, an seinem Becher, seinem Geldbeutel und seinem Zorn; — man findet hier auch die bekannte talmudische Regel, dass man erst nach zurückgelegtem vierzigsten Lebensjahr dem Becher zusprechen soll. — V. p. 741—45, bei aller Verschiedenheit in dem Ausbau des Gesetzes über die Bodenverteilung leuchtet derselbe Grundgedanke und dasselbe Zahlenmotiv durch, wie in den betreffenden Gesetzen in der Thora: Die Grenzen des Besitzes dürfen nicht durch Verkauf oder sonst verschoben werden, denn die Scholle ist Gott geheiligt, vgl. die spezifische Begründung des Priesterkodex in Lev. 25, 23: כי לי הארץ. — Der Zahl 5040 liegt, unter den 59 Divisoren, die ihren Vorzug ausmachen, hauptsächlich doch der Divisor 12 zu Grunde: Der Boden soll nach 12 Losen geteilt werden, ein jedes Los soll einem Gotte geweiht und nach einer Stammesgenossenschaft benannt werden. Demgemäss soll es auch 12 Stammeshäupter geben p. 755 e, und der Rath aus 360 Mitgliedern (12. 30) bestehen p. 756 b. — Es liegt dem die Zwölfzahl ebenso zugrunde, wie dem Rath der zweiundsiebzig in Israel; vgl. auch p. 771. — p. 782 c: Verbot des Fleischgenusses und der blutigen Opfer in der Urzeit, vgl. b. Synhedrin p. 57 a zu Gen. 9, 3. VI Schluss p. 785, der Kriegsdienst vom 20. bis zum 60. Lebensjahr, vgl. Num. 1, 3 f., Lev. 27, 3 und Num. 4, 3 f. — p. 784 b: Scheidung nach zehnjähriger kinderloser Ehe, vgl. Mischna und Baraita (und Thoseftha) Jeb. Kap. VI

hängigkeitsfrage handelt es sich (viele lässt sich auf gemeinsame altorientalische Quellen zurückführen), sondern um die Tatsache, dass ein Jude in den ethisch und politisch bedeutsamsten Werken Platos sich, trotz des vielen Fremdartigen, in der altgewohnten jüdischen Atmosphäre fühlt. Schon die unmittelbare Richtung und Anwendung der höchsten philosophischen Prinzipien der Weltanschauung auf die praktischen Gesetze und die fortgesetzte Ableitung jedes einzelnen Gesetzes aus den Grundprinzipien, überhaupt die Tatsache, dass ein

Schluss, b. p. 64a. VIII, p. 323a: gesetzliche Festsetzung der Opfer nach Zeit und Zahl, Konzentrierung des Opferkultus auf eine öffentliche Stätte, wo nach festen Gesetzen geopfert wird, mit der Begründung, dass beim Privatopferkultus allerlei vorzukommen pflegt; ein Gedanke, der nach den Kritikern die Grundtendenz des Priesterkodex bildet; s. auch X Schluss p. 909. — IX, p. 865 c—e: Verbannung des fahrlässigen Totschlägers, allerdings nur auf ein Jahr. — XI, p. 914 c f. über anvertrautes Gut, zu vgl. mit Ex. 22 6 f., man beachte die Uebereinstimmung im Stil. — Dagegen widerspricht allerdings p. 914 e die Bestimmung über den entlaufenen Sklaven Deut. 23, 16, wo die Auslieferung verboten ist. — p. 921 c: Die Strenge gegen die Zögerung mit der Auszahlung des Arbeitslohnes, vgl. Lev. 19, 13. Die Strafe eines Aufschlags von fast 200 Prozent für den Fall der Verzögerung über ein Jahr hinaus stimmt allerdings schlecht zum sonstigen Wucherverbot V, p. 742c. — p. 928 d f. über den ungeratenen Sohn, zu vgl. mit Deut. 21, 18 f., p. 930 d über die Kinder der Sklavin, mit Ex. 21, 4, u. p. 936 über die Aufforderung zum Zeugnis mit Lev. 5, 1 f. und der traditionellen Interpretation, dass die Aufforderung vorangehen muss. In Bezug auf Vergeltung im Jensoits als ausgleichenden Faktor im Sinne von *לֹא יִשְׁכַּח לְעַבְדְּךָ* vgl. Rep. p. 617 a; 614 a f. ist mit der Erzählung über den Besuch R. Josua b. Levis — der aber von Plato abhängig war, s. w. u. — im Paradies zu vergleichen. — p. 618b: Die Eigenschaften und Geschicke des Menschen werden vor dem Abstieg seiner Seele bestimmt; ausgenommen davon sind die sittlichen Qualitäten; dasselbe Gesetze p. 904 c — vgl. b. Nidda 16b. — Ausser diesen Einzelheiten, die sich noch vielfach vermehren liessen, ist auf Gesetze p. 917 b und die Uebereinstimmung mit dem dritten Gebot hinzuweisen und besonders darauf, dass die BB. IX—XI sich im Rahmen der zehn Gebote bewegen. Die Ordnung wird allerdings nicht eingehalten, stellenweise jedoch, besonders bei Wiederholungen und Résumés leuchtet sie doch wieder durch. — Allgemein charakteristisch ist B. X Anfang, p. 885 b: Den zivil- und strafrechtlichen Gesetzen ist eine Ueberredung (Beweis) in Bezug auf Gottes Dasein, Vorsehung und Unbestechlichkeit voranzuschicken. *τὸ παραμύθιον ὑποθαμένω* ist auf alle Gesetze zu beziehen, dafür spricht die nachfolgende Begründung: Wer an Dasein, Vorsehung und Unbestechlichkeit der Götter glaubt, der wird nie eine gottlose Handlung begehen. Dazu ist zu vergleichen Thoseftha Schebuoth III, 6, wo R. Reuben (b. Aristabulos) einem Philosophen den Dekalog dahin erläutert, dass die letzten sechs Gebote nur von dem beobachtet werden, der die ersten vier anerkannt hat.

Philosoph juristisch detaillierte Gesetze gibt. Wenn sich Philo für seinen Moses, den Philosophen und Gesetzgeber, nach einem Beispiele in der griechischen Philosophie umsah, konnte er nur auf Plato zurückgreifen, ist ja Platos Staat, *mutatis mutandis*, ebenso eine Theokratie, wie der Staat Moses. Man spricht viel von dem Einfluss der Stoa auf Philo. Aber dieser Einfluss kommt höchstens in einer gewissen Schattierung in der Interpretation der Ideenlehre Platos zum Ausdruck. Führt man aber auch die weitgehenden Allegorien Philos auf die Stoa zurück, so muss daran erinnert werden, dass der Midrasch in Palästina und in jüdischen Kreisen überhaupt noch aus der Zeit des ersten Tempels eine eifrig betriebene Disziplin war, und dass übrigens auch bei den Griechen die Anfänge der Allegorie auf Plato und Aristoteles (de mundo 6 u. 7) und auch noch über sie hinaus zurückgehen. Seit Plato und Aristoteles gab es in der griechischen Philosophie eben nur Variationen von Platonismus und Aristotelismus mit überwiegender Hinneigung nach der einen oder der anderen Seite, wobei man selbst dem Neuplatonismus nur in Bezug auf eine prinzipiell neue Lehre (die Emanation des Stofflichen aus dem geistigen Prinzip) eine Ausnahmestellung einräumen kann. Die Frage, welche uns hier interessiert, kann nur die sein, warum sich Philo Plato, nicht Aristoteles angeschlossen hat. Oder genauer, diese Frage an sich wäre kein Problem, es kann ja persönliche Neigung oder irgend eine zufällige mit dem Bildungsgang Philos und dieses ganzen Kreises zusammenhängende Ursache den Ausschlag gegeben haben. Zu einem Problem der Geschichte der jüdischen Philosophie wird erst diese Frage, wenn man an die Herrschaft des Aristotelismus im jüdischen Mittelalter denkt. Unsere eingehende Begründung der Hinneigung Philos zum Platonismus hat darin ihre Berechtigung, dass wir nach der im Schwange gehenden Anschauung den Aristotelismus für die passendste Philosophie des Judentums anzusehen hätten. Es galt nun zunächst auf die ethische Begeisterung und die praktische Richtung Platos hinzuweisen. Ein Vergleich zwischen der Republik und den Gesetzen Platos einerseits und der Ethik und Politik Aristoteles andererseits lässt es in keiner Beziehung zweifelhaft, welcher Anschauung ein philosophisch gebildeter Jude sich eher anschließen kann. Nicht sowohl der Einzelheiten wegen, es gibt in der Politik des Aristoteles Einzelheiten, welche dem Geiste des Judentums eher entsprechen als das Parallele bei Plato (man denke z. B. an die Bekämpfung der von Plato postulierten Gemeinschaft der Frauen und

Kinder mit Rücksicht auf die daraus sich ergebende Blutschande, Politik II. 3 u. 4), als vielmehr wegen der Stellung, welche beide auf das Praktische gerichteten Disziplinen im Systeme Aristoteles einnehmen. Zwischen diesen und den metaphysischen Grundprinzipien seiner Philosophie besteht höchstens ein negativer Zusammenhang, der sich aus einer Vergleichung mit der Philosophie Platos ergibt.

Um so dringender aber wird das schon hier zu formulierende Problem: Woher dieser Gegensatz zwischen Altertum und Mittelalter? Warum hat sich das Judentum im Altertum Plato und im Mittelalter Aristoteles angeschlossen? Und von diesem Problem bleibt auch dann noch recht viel, wenn man, wie das teilweise schon von anderer Seite geschehen, und hier in viel weiter gehendem Masse und eingehender geschehen soll, die Anschauung von der absoluten Herrschaft des Aristotelismus im jüdischen Mittelalter nur in beträchtlich eingeschränkten Grenzen gelten lässt und auch dem Platonismus seinen gebührenden Einfluss auf die jüdische Philosophie des Mittelalters einräumt. Je verständlicher es uns geworden ist, was Philo zu Plato hinzog, desto berechtigter muss uns die Frage erscheinen, warum dies nicht auch im Mittelalter der Fall war. Die Zurückführung dieser Erscheinung auf literarhistorische Tatsachen, wie etwa auf die Verbreitung der Aristotelischen Schriften bei den Arabern, von denen die jüdische Philosophie des Mittelalters die Anregung und die Bildungsmittel empfangen hat, wäre, selbst wenn sie durchführbar wäre, doch nur eine sehr unzulängliche Art, grosse geschichtliche Erscheinungen zu würdigen. Das Vorhandensein bestimmter Bildungsmittel, selbst wenn sie keinen Mitbewerber neben sich haben, rechtfertigt durchaus nicht das so rasche Tempo in der Besitzergreifung von einem so ganz anders gearteten Kreise, wie ihn das Judentum des Mittelalters gegen die Philosophie Aristoteles darstellt. Dazu muss das neue Bildungsmittel ein gewisses Moment enthalten, welches auf die Disposition der Kräfte in dem ihm sonst fremden Kreise von vornherein gestimmt ist. Die literarhistorischen Tatsachen liegen aber auch gar nicht so bequem. Vielmehr ist es Tatsache, dass Araber und Juden von den Werken Platos wenigstens den Phädon, die Republik, die Gesetze und den Kriton, in den ersteren drei also gerade diejenigen Schriften Platos in Händen hatten, deren Uebereinstimmung mit der ganzen jüdischen Geistesrichtung wir eben betonen konnten, und die, wenn auch für die heutige Platoninterpretation mangelhaft und unvollständig, jedenfalls für die Alten das System Platos genügend repräsentierten. Denn auch die alten Griechen,

die doch den ganzen Plato in Händen hatten, interpretierten ihn nicht anders als die Araber und die Juden; und übrigens stützt sich auch die moderne Plato-interpretation zu einem grossen, ja ausschlaggebenden Teile auf die Republik (Cohen; s. w. u.). Man muss bedenken, dass von der äusserlich und innerlich zusammenhängenden Tetralogie: Republik, Timäos, Kritias und Gesetze, gerade die drei, welche Araber und Juden gewiss kannten (an dem Bruchstücke Kritias besitzen auch wir nicht viel), es sind, welche in ihrer Gesamtheit ein den Grundanschauungen des Judentums nahe verwandtes geschlossenes System darstellen. Jedenfalls konnten sie hier Alles finden, was Philo wohl am meisten angezogen hat. Nur wenig, aber immerhin verstärkt wird die Frage, wenn wir schon hier hinzufügen, dass nach unserer begründeten Ueberzeugung wenigstens Maimuni den Parmenides Platos kannte, dieses Buch, welches im Altertum fast ebensoviel und ebenso einander widersprechende Interpretationen erfahren hat, wie im vorigen Jahrhundert in Deutschland, und welches, wie wir sehen werden, der Vertiefung der Einheitslehre, jedenfalls mittelbar grosse Dienste geleistet hat¹⁾.

Diese Frage damit beantworten zu wollen, dass man einfach auf die Herrschaft des Aristoteles bei den Arabern hinweist, hiesse, wenn das nicht wieder die literarhistorische Tatsache sein soll, das Problem auf breitere Basis zu stellen und es auf die Araber auszudehnen. Dies wäre vielleicht auch nötig, wenn erstens die Tatsache selbst bei den Arabern mindestens ebenso fest stünde, wie bei den Juden, und zweitens sich keine Möglichkeit zeigte, die Frage für die Juden allein zu lösen. Indess ist der Tatbestand so, dass bei den Arabern, selbst bei den extremen Aristotelikern, tatsächlich Plato, durch Vermittelung der Neuplatoniker, innerhalb des Aristotelismus eigentlich die Herrschaft führt, während in der jüdischen Philosophie der Aristotelismus viel reiner zum Ausdrucke kommt. Es wird, gegenüber der verbreiteten gegenteiligen Anschauung, eine der vornehmsten Aufgaben unserer Darstellung sein, den Nach-

¹⁾ Zur Frage der Kenntnis Platos bei den Arabern, s. Munk, *Mél.* S. 315; A. Müller: *Die griech. Philos. in d. arab. Ueberlieferung* Halle 1873, S. 6—9; danach hatten sie auch den Sophist und noch Anderes. Wenn meine Vermutung, dass sie auch den Parmenides hatten, richtig ist, so wird die von Jahjâ ibn 'Adi übersetzte Schrift über den Monothetismus eben der Parmenides sein, der als solche von Plotin aufgefasst und zur Grundlage seiner Attributenlehre gemacht worden ist. Der Titel: פִּי אֵל הוֹרֵיד passt für kein anderes Werk Platos ausser dem Parmenides. Siehe auch Steinschneider: *Hebr. Uebersetzungen*, S. 156, Anm. 357.

weis zu führen, dass kein jüdischer Denker (Gabirol besonders ausdrücklich mit einbegriffen), der sich nicht selbst als Kabbalist gibt und als solcher auch allgemein gehalten wird, auch nur eine der prinzipiellen Lehren des Neuplatonismus sich zu eigen gemacht hat. Die Frage richtet sich jetzt nunmehr nach der Ursache der Erscheinung, dass bei den Juden Aristoteles in höherem Masse auf Kosten Platos herrscht, als dies bei den Arabern der Fall ist. Ein Hinweis auf gewisse Lehren Platos, welche für die Juden unannehmbar waren, ist sachlich gewiss der einzig richtige Weg zur Lösung dieser Frage, formal jedoch ist zunächst einzuwenden, dass auch bei Aristoteles bekanntlich einige Lehren vorhanden sind, welche die jüdischen Philosophen haben überwinden müssen. Der Sachverhalt müsste denn so liegen, dass die abweichenden prinzipiellen Anschauungen Platos für die jüdischen Philosophen unüberwindlich, jedenfalls schwerer zu überwinden waren, als die abweichenden prinzipiellen Anschauungen des Aristoteles, dessen Philosophie sie zum Ausgangspunkt genommen haben. Da wir aber auch sagten, dass in Wahrheit auch in der jüdischen Philosophie Plato noch in hohem Masse die Geister beherrscht, so verwandelt sich unsere Frage nach dem Gegensatze zwischen Altertum und Mittelalter eigentlich in die Aufgabe, den Einfluss zu bestimmen, welchen Platonismus, Aristotelismus und Neuplatonismus auf die jüdische Philosophie des Mittelalters ausgeübt haben, und dies, im Hinblick auf das Verhältnis zum Altertum, aus den in Betracht kommenden Erscheinungen zu erklären. Bei der Behandlung der Probleme in den Systemen der einzelnen Philosophen wird die Quellenfrage stets aus speziellen Gesichtspunkten zu erörtern sein, hier sollen nur diejenigen Merkmale festgestellt werden, welche der jüdischen Philosophie des Mittelalters ihr Gesamtgepräge verleihen. Und da dieses naturgemäss nur als das Resultat der inneren Entwicklung des eigenen Geisteslebens einerseits und der äusseren Einflüsse andererseits aufgefasst werden kann, so wird strenge darauf zu achten sein, keinen der beiden Faktoren auf Kosten des anderen zu überschätzen. Besonders aber gilt es, der übertriebenen Bescheidenheit, welche in Bezug auf die Abhängigkeit der jüdischen Philosophie von ihren Lehrmeistern, den Arabern, in jüdischen Kreisen geübt worden ist, wie später bei der Einzeluntersuchung auch schon hier entschlossen aus dem Wege zu gehen. Dazu wird es nötig sein, den Gang der inneren Entwicklung im Judentum von der Zeit der grossen Synode ab, über die wir in unserer bisherigen Untersuchung meritorisch noch nicht hinausgekommen sind, weiter zu verfolgen.

Und zwar müssen wir jetzt, nachdem wir, um die Richtung unseres Gedankenganges anzuzeigen, auf Philo vorgegriffen und die erste Berührung des Judentums mit der griechischen Philosophie aus der objektiv sachlichen Verwandtschaft der beiden in betracht kommenden geistigen Gebilde begriffen haben, unser Augenmerk wieder dem formalen Moment, der Art der Gedankenbildung zuwenden. Das sachliche Moment wird darüber umso weniger zurückzutreten brauchen, als die gegenseitige Bedingtheit der beiden Momente in der Folgezeit viel stärker und deutlicher als bisher in die Erscheinung tritt.

Es liegt das in der tiefen Ergriffenheit, welche die ethische Erkenntnis der Propheten begleitet, dass die Gedankenbildung leicht und unmittelbar vor sich geht, dafür aber auch weniger exakt gefügt ist. Die ethische Erkenntnis führt eine Erschütterung des innersten Wesens des Menschen herbei, jeder wahre Fortschritt in dieser Erkenntnis ist stets die Folge einer neuen tieferen Erschütterung des Erkennenden. Dieser von aller wirklichen ethischen Erkenntnis untrennbare Seelenzustand ist der abstrakt logischen Gedankenbildung vom Hause aus ein schwer zu überwindendes Hindernis. Man hält die Logik für die starke nationale Note der Griechen. Vor dem Einsetzen der kosmologischen Forschung gab es jedoch in Griechenland nur Mythologie und Poesie, die mit strenger Logik nichts zu tun haben. Freilich auch die Richtung der Forschung auf das Kosmologische ist eine griechische Charaktereigentümlichkeit, aber nicht um die Aufdeckung der Urzellen des so komplizierten Organismus, der uns im griechischen Geistesleben entgegentritt, handelt es sich hier, obschon das Problem, wie die griechische Kunst mit der griechischen Logik sich verträgt, von unserem Gesichtspunkte aus manche Beleuchtung erfahren könnte. Es soll nur darauf hingewiesen werden, dass auch nach der Ausbildung der Logik durch Aristoteles die nachfolgenden Systeme sich durchaus nicht durch strenge Logik auszeichnen, und dass später die Neuplatoniker, die systematischen Gegner der Logik, die besten Kommentare und Bearbeitungen der Aristotelischen Logik geliefert haben. Diese Erscheinung im griechischen Geistesleben geht uns näher an. Wir werden sie verstehen, wenn wir die Entwicklung des logischen Denkens, der Dialektik (denn um diese ist es hier zu tun), bei den Griechen von unserem Gesichtspunkte aus nachgehen. Der erste Dialektiker der Griechen, der Eleate Zeno, bildete diese an seinen Untersuchungen über das eine Sein, das geistige Prinzip des Seins, aus. Bei Plato, der die Dialektik Zenos wieder aufnahm, können wir drei verschiedene Arten

der Gedankenbildung wahrnehmen. In rein kosmo-ontologischen und erkenntniskritischen Untersuchungen ist er ein haarscharfer Dialektiker in der ethisch-kosmologischen Konzeption zur Begründung der Ethik neigt er stets zum Mythos, während er in praktischen, zur juristisch-ethischen Kasuistik hinneigenden Fragen das ist, was man einen gesunden nüchternen Verstand nennt. In den Werken Platos kommen oft diese drei Arten der Gedankenbildungen dicht nebeneinander vor. Als Muster können jedoch für die erste Art Parmenides und in zweiter Linie Theätet, für die zweite besonders Symposion, Phädon und Timäos, für die dritte die Gesetze, in denen der Zusammenhang mit der Ideenlehre ganz zurücktritt und nur zum Schlusse (XII, p. 963—66) angedeutet wird, sowie einige, die letzten Prinzipien nicht gerade hervorkehrenden Teile der Republik, dann aber auch die gegen die Sophisten gerichteten, oft kasuistisch gehaltenen Dialoge. Bei Aristoteles finden wir, wie schon oben angedeutet, nur die erste und dritte Art vertreten. Entweder kosmologische und ontologische Untersuchungen in scharfer Dialektik (Logik, Metaphysik und die metaphysischen Untersuchungen in den naturwissenschaftlichen Büchern), oder praktische ethische und politische Untersuchungen, ohne Metaphysik der Sitten und fast gänzlich ohne Staatsrechtsphilosophie im Platonischen Sinne. Bei den Stoikern und Epikuräern, welche die gesamte Philosophie auf die Ethik stellen, fehlt die scharfe Dialektik aber auch die praktisch-juristische Logik, weil ihre ethischen Prinzipien unfruchtbar und zur Grundlage eines praktisch-ethischen Lebens ungeeignet sind. Bei den Neuplatonikern, welche die ethische Richtung Platos vertreten, die Ethik aber in noch höherem Masse als dieser auf kosmo-ontologische Prinzipien stellen, entwickelt sich die mythische Gedankenbildung zu einem verworrenen und verwirrenden Gebilde, in welches alle dialektischen Bemühungen Proklus' keine systematische Ordnung zu bringen vermochte. Zu einer praktisch-juristischen Ausbildung der Ethik fehlt ihrem überschwänglichen mythischen System die Veranlassung, aber auch die Kraft. Die Beschäftigung mit der Aristotelischen Logik konnte ihre eigene Lehre vor der ganz unlogischen Gedankenbildung nicht bewahren, die überspannte Verquickung des Ethischen mit dem Ontologischen musste bei ihnen in noch höherem Grade als bei Plato zur Mythenbildung führen.

Von hier aus werden wir die Art der Gedankenbildung im Judentum besser beurteilen können. Der ethischen Erkenntnis in ihrer Reinheit fehlt vom Hause aus die Richtung auf die scharfe Dialektik, aber sie trägt, sofern sie, wie die jüdische, auf die

praktische Entwicklung eines Lebenssystems gerichtet ist, den Keim zur Entwicklung der praktisch-juristischen Logik in sich. Für sich genommen hat ferner die unmittelbar auf Gott als Ideal gerichtete ethische Erkenntnis nicht nur keine Neigung zur Mythenbildung, sondern im Gegenteil die entschiedene Tendenz, das geistige Prinzip in seiner absoluten Einheit und Reinheit zu erfassen. Beides zeigt sich im Deuteronomium. Die Grundlehren des Judentums erscheinen da von allen Schlacken gereinigt, welche ihnen infolge der Engellehre in früherer Zeit anhafteten, andererseits aber zeigen sich schon hier die Keime der später so hochentwickelten praktisch-juristischen Logik als Basis des ethischen Lebens. Die metaphysisch-dialektische Tendenz fehlt hier gänzlich, die Argumentation ist geschichtlich. Mit der kosmologischen Ergänzung der jüdischen Lehre entwickeln sich die ersten Keime der metaphysischen Dialektik (besonders bei Jesajas II, s. Dogmengeschichte), zugleich aber setzen sich auch neue Zellen zur mythologischen Neubildung an. Die Entwicklung der praktisch-juristischen Denkweise geht weiter ungehindert vor sich. Begünstigt wird die mythische Denkart im Judentum durch die kosmologische Spekulation, gehemmt durch die ursprünglich ethische Richtung, welche dem Ethischen auch in der kosmologischen Spekulation das Uebergewicht sichert, und durch die praktisch-juristische Denkweise. Eine metaphysische Dialektik gibt es im Judentum um diese Zeit und bis ins Mittelalter hinein nicht. Das autoritative Judentum, das alle Mythologie ablehnte, betrieb keine literarische Tätigkeit in Bezug auf die theoretischen Grundlagen der jüdischen Lehre, Alles war festgelegt, dagegen aber entwickelte es das praktisch-juristische Denken durch die Pflege der mündlichen Tradition in der Richtung der Anpassung der zu einem Lebenssystem ausgebauten Lehre an die fortschreitende Komplizierung der Lebensverhältnisse, durch die Halacha. Ausserhalb des offiziellen Judentums ging die geistige Regsamkeit mit der herrschenden Freiheit des Geistes Hand in Hand. Das offizielle Judentum verhielt sich gleich ablehnend gegen die Engellehre, wie gegen die Ideenlehre, aber es verwehrt nicht, konnte es vielleicht auch nicht verwehren, dass in der mündlichen und schriftlichen Agada, im Midrasch, und in verschiedenen anderen literarischen Produkten, von denen einige später in die Sammlung der heiligen Schriften Aufnahme gefunden haben, andere in den älteren Apokryphen und in alten Agadoth erhalten sind, unter den verschiedensten fremden, alten und neueren Einflüssen, allerlei kosmologische, und sogar kosmogonische Spekulation ge-

trieben wurde. Besonders aber entwickelte sich diese Literatur, die auch gar nicht mit dem Anspruch auftrat, die autoritative Lehre des Judentums zu vertreten, in der letzten vormakkabäischen Zeit der grossen nationalen Bedrängung auf eschatologischer Grundlage. Das gemeinsame Merkmal dieser bis auf eine einzige Ausnahme (das Buch Daniel, welches nach einer gründlichen Zensur später in den Kanon aufgenommen worden ist) apokryph gebliebene Literatur ist die Mythenbildung auf Grundlage der Engellehre und teilweise auch der Ideenlehre, aber auch das ist ihnen gemeinsam, dass sie die mythischen Gebilde mit der altprophetischen geschichtlichen Argumentation zu einem bunten Gewebe verarbeiten (Daniel, Jubiläen, Henochbücher u. a.) Eine Stärkung von Seiten des autoritativen Judentums erfuhren diese Bestrebungen, als nach der Wiederherstellung des Staates unter den Hasmonäern, infolge der verwickelten Kämpfe zwischen Pharisäern und Sadduzäern, das offizielle Judentum sich veranlasst sah, zu einer eschatologischen Lehre Stellung zu nehmen und das erste historische Dogma, das der Auf-
erstehung, zu proklamieren (um 70 v., s. Dogmengeschichte). Zu der geduldeten Engellehre kam jetzt in die urkundliche Lehre des Judentums ein neues mythologisches Element. In diese Zeit fällt auch die Sammlung des Kanons, bei welcher, dem Zuge der Zeit entsprechend, auch Manches in denselben hineinkam, dem das autoritative Judentum früher entschieden abgeneigt war. So das Buch Daniel und andere Bücher, die allerdings sehr gedämpfte Stellen enthalten, welche auf der Ideenlehre fussen. Endgiltig war die Abschliessung nicht, und hat es, wie später noch zu erwähnen sein wird, über manche Bücher unter den älteren Tannaiten bis auf R. Akiba noch Verhandlungen über Kanonisierungsfragen gegeben.

Wenn wir nun auch selbst aus dieser Zeit ein Buch besitzen, welches, offenbar weil es im Namen des autoritativen Judentums spricht (Aristeas-Brief), die jüdische Lehre ohne jeden mythischen Beisatz wiedergibt (132—136), so werden wir uns dennoch nicht verwundern dürfen, dass der aus dem gleichen Kreise hervorgegangene Philo, wenn wir ihn als das auffassen, was er ist, und als was er sich gibt, als jüdischen Agadisten, sich gerade die mythische Denkart Platos, auf den ihn so viele ausschlaggebende positive Momente geführt haben, angeeignet hat. Zu der Zeit, in welcher Philo gelebt und gewirkt hat, zur Zeit der Bedrückung Judäas durch Rom, erfährt die mythologische Denkweise eine neue Stärkung. Philo selbst sah die Bedrückung in seiner nächsten Nähe und musste als Abgesandter

vor Kaligula an der eigenen Seele den frevelhaften Hochmut des Tyrannen erfahren. Zur strengen metaphysischen Dialektik fehlte auch Philo alle Disposition, die juristisch-logische Gedankenbildung, welche für das Judentum die Vorbildungsschule für die strenge Dialektik werden sollte, war zu jener Zeit selbst in Palästina noch sehr schwach entwickelt, und auf dem Wege von Palästina nach Alexandrien ging, trotz des in den Quellen verbürgten regen Responsenverkehrs, Vieles verloren. Es verdient aber beachtet zu werden, dass auch Philo, der im Namen Moses so Vieles vorträgt, sich sehr grosse Beschränkung auferlegt und die Grundlehren des Judentums in ihrer Reinheit vorträgt, wo er diese als solche bezeichnet. In der bekannten Stelle am Schlusse seines Werkes über die Schöpfung (S. 41—42, ed. Cohn I, S. 59—60) sagt er: „In der eben vorgetragenen Schöpfungslehre gibt uns Moses viele und verschiedene Lehren, aber fünf derselben sind die vorzüglichsten und grundlegenden unter allen.“ In diesen fünf Sätzen lässt er aber alle Mythologie fahren und trägt nur die Lehren des autoritativen Judentums vor. Ja, nicht einmal das neue historische Dogma, oder auch nur die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, welche ein anderer Schriftsteller aus diesem Kreise, der Interpolator des fünften sibyllinischen Orakels, als Grundlehre des Judentums aufzählt (497—500), hat er in seine Grundlehren aufgenommen. Diese Erscheinung, die wir bei dem eben genannten, sonst tief im Mythos steckenden sibyllinischen Interpolator und bei seinem älteren Kollegen vom dritten Orakel (629—30) ebenfalls wahrnehmen, ist, in ihrer Wechselwirkung mit den anderen Faktoren, ein wichtiges Moment zur Erklärung der Verschiedenheit beziehungsweise der Uebereinstimmung in den charakteristischen Merkmalen der jüdischen Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Philo und andere gebildete Griechen hatten keine Bedenken, allerlei im Namen Moses vorzutragen, wenn sie nur an geeigneter Stelle hinzufügten, dass es sich hierbei nicht um Grundlehren des Judentums handelt. Was man der griechischen Mythologie oder mythischen Philosophie entnommen, betrachtete man, trotz der entschiedenen Anhaltspunkte, welche man im jüdischen Schrifttum dafür aufweisen konnte, als eine frei gegebene und frei zu nehmende Zugabe, deren Leugnung man nicht als einen Abfall vom Judentum betrachtete. Diese Stimmung im alexandrinischen Kreise entsprach der wirklichen dogmatischen Situation im Mutterlande. Der Aufnahme der Engellehre in das nationale Dokument, die Thora, stand die Tatsache gegen-

über, dass man im Heiligtum in Jerusalem und in den Synagogen des Landes und der Diaspora (und gewiss auch im Oniastempel in Heliopolis) von der Engellehre niemals etwas vernahm. Ja, man hatte sogar in Alexandrien eine bestimmte Ahnung davon, dass die prophetische Erkenntnis, welche im Gegensatze zu der kosmologisch gerichteten Denkweise der Griechen, auf die Ethik und Gott als das Ideal der Ethik gerichtet ist, mythologischer Krücken ebenso wenig bedarf, wie einer scharfen metaphysischen Dialektik (Sib. Orakel III, 218—47; 261, 704). In dieser Erkenntnis war man also in Palästina und Alexandrien eines Sinnes. Und auch jetzt, nach der Proklamierung des Auferstehungsdogmas, mit dem eigentlich eine mythische Vorstellung zu einem integrierenden Bestandteil der jüdischen Lehre erklärt worden ist, besonders durch die (wahrscheinlich zuerst erfolgte) Einführung der „Erwähnung“ desselben im Tempel (Mischna Berachoth IX, 1) und in der zweiten Benediktion des öffentlichen Gebets, beobachtete man dabei eine so rigorose Diskretion im Ausdrucke, dass sich in dem Charakter der autoritativen jüdischen Lehre nur wenig geändert hat.

Die Wirkung dieser Konzession des autoritativen Judentums an die mythischen Vorstellungen und Hoffnungen in den Kreisen der agadistischen Prediger und Schriftsteller trug jedoch gewiss nicht wenig zur Stärkung jener Bestrebungen und Lehren bei, die uns im Essäertum und bei dem von diesem beeinflussten Philo entgegen-treten, und aus denen sich später das Christentum entwickelte. Und zwar war es, wie wir in der Dogmengeschichte ausführlich erörtert haben, die Ideenlehre, auf welcher sich die vom Hause aus antinomistisch gerichtete Christologie aufgebaut hat. Man musste blos die Terminologie der an die palästinensischen Vorstellungen von der Thora als Weisheit Gottes in fortschreitender Mythologisierung anknüpfenden Ideen- als Logoslehre Philos auf die Person Jesu übertragen und materialisieren, und die Christologie als Grundlage und Begründung des Antinomismus stand fertig da¹⁾. Die Kämpfe, welche nun die Vertreter des Judentums, die erste Generation der Mischnalehrer, vor und nach der Zerstörung Jerusalems gegen die neue Lehre zu führen hatten, die Disputationen,

¹⁾ Zu der Abhängigkeit der christlichen Terminologie von Philo s. leg. alleg. p. 123; de cher. p. 148; quod det. p. 219; de poster. K. p. 251; quod deus p. 273, 277; de v. M. p. 166—167; de sacrif. p. 173; zum Teile geht diese Terminologie freilich auf Plato zurück. — Zu den Ausführungen hier und im Folgenden ist, soweit die vormischnaitische Zeit in Betracht kommt, fortgesetzt der Auszug aus der Dogmengeschichte zu vergleichen.

welche die späteren Mischnalehrer mit deren Vertretern auszufechten hatten, führten einerseits zur schärferen Betonung des ethischen Grundcharakters der jüdischen Lehre, andererseits aber auch zur Begünstigung der Ideenlehre in jüdischen Kreisen. Im Kampfe mit dem christologischen Midrasch stellten sich die jüdischen Disputatoren auf den Boden der Gegner und bekämpften sie ebenfalls mit den Waffen des Midrasch. Man war natürlich fern davon, das, was man zur Wiederlegung des christologischen Midrasch formulierte, als Grundlehre des Judentums auszugeben. War es doch von jeher Gewohnheit, Midrasch zu treiben mit dem Bewusstsein, dass die geäußerten Ansichten mit den Grundlehren des Judentums nichts zu tun haben; und bestand doch das Hauptverfahren der Begründer und Ausbauer der neuen Lehre eben darin, dass sie mythologisch gerichtete Midraschim aufgelesen und zu Grundlehren gemacht haben. Aber so wie die Proklamierung eines eschatologischen Mythos zu einem Grundsatz des Judentums, trotz aller behutsamen Diskretion in der Konzeption, sich an dem Judentum rächen und Strömungen zum Durchbruche verhelfen musste, denen dies sonst wohl niemals gelungen wäre, ebenso konnte der in jüdischen Kreisen sich immer mehr zu einem Dogma verdichtende Midrasch von der Präexistenz der Thora nicht ohne bedenkliche Folgen bleiben. Diese Konzession an das Irrationale im Kampfe gegen dasselbe, wie sie sich in der Geschichte des Geistes oft wiederholt, war es offenbar, welche die Begründung einer Geheimlehre im Judentume begünstigte.

II. Talmudische Zeit.

1. Vorbemerkung.

Um die Entwicklung der Daseinsbedingungen und der hervorstechendsten charakteristischen Merkmale der jüdischen Philosophie des Mittelalters aus dem geistigen Leben des Judentums in der talmudischen Zeit erfassen zu können, müssen wir das hervorragendste Dokument dieser Zeit, die Mischna, zum Orientierungspunkte nehmen. Sie bildet den zeitlichen und geistigen Mittelpunkt dieser für das Geistesleben der Juden in der Folgezeit entscheidenden Periode. Von diesem Zentrum aus werden wir sowohl über die Zeit, die es vorbereitet und in ihm ihr Ziel findet, wie auch über die Zeit, in der es selbst aus einem Zielpunkt zum neuen Ausgangspunkt wird, einen freien aufklärenden Ueberblick gewinnen: Das offizielle schriftliche Dokument, zu dessen Fixierung und Herausgabe

die Vertreter des Judentums, zur Kräftigung ihrer Position gegen die immer mehr um sich greifende und immer mehr aggressiv auftretende neue Lehre, entschlossen mussten, die Mischna, stellt die Lehre des Judentums in ihrer Reinheit dar. Die in die Mischna aufgenommenen historischen Dogmen, die Lehre von der Vergeltung nach dem Tode und der Auferstehung und die von der Präexistenz der Thora sind so diskret konzipiert, dass die dadurch hervorgerufene Trübung nur dem erkennbar ist, der den geschichtlichen und literarischen Hintergrund dieser Sätze kennt. Die Engellehre ist geflissentlich ausgeschlossen. Trotzdem in vielen Synagogen jener Zeit (um 200 n.) neben den alten bereits neue (noch heute übliche) Vorlesungen aus jenen Teilen der Thora eingeführt waren, in welchen Erzählungen von Engeln vorkommen, haben die Vertreter des Judentums, welche unter dem Vorsitze Rabbis die Mischna redigierten, ausschliesslich die alten beibehalten. Allein alle Behutsamkeit und aller Eifer um die Reinheit der autoritativen Lehre konnten es nicht verhindern, dass gewisse Geheimlehren, die nach Allem aus Agadoth in Ideenlehre und Engellehre bestanden, unter den Bezeichnungen „Schöpfungslehre“ und „Thronlehre“ (מעשה-בראשית = Ideenlehre und מעשה-מרכבה = Engellehre), ein gewisses Ansehen genossen, welches selbst in der Mischna (Chagiga II, 1) in der besonderen Vorschrift zum Ausdrucke kommt, welche Vorträge über diese Lehren nur als Privatissimum vor höchstens zwei, beziehungsweise einem besonders würdigen Hörer gestattet. In Bezug auf die dogmatische Stellung der Engel- und Ideenlehre blieb die Situation dieselbe, wie in früherer Zeit, aber diese Lehren genossen bei manchen angesehenen Tannaim und Amoraim mehr Ansehen, als bei den autoritativen Vertretern des Judentums in früherer Zeit. Zwar finden wir selbst in den aussermishnaitischen tannaitischen Sammelwerken niemals den Namen eines Engels (mit einer Ausnahme, Tosefta Chulin II, 18: Michael, der in Daniel erwähnt wird; Sifre Hasinu 338: Metatron (oder Mitteron) ist, wie in der Dogmengeschichte nachgewiesen, ein späterer Zusatz; s. w. unten), vielmehr die bestimmte Aeusserung Rabbis, dass den Engeln deshalb kein Eigenname zukommt, weil sie keine beständige Existenz haben und nur ephemere Geschöpfe sind (Sifre Naso 42). Und auch Samuel berichtet im Namen Rabhs dieselbe Ansicht (Chg. 14a, wo dieser Ansicht aber von anderer Seite widersprochen wird). Von Rabh Idith, dem berühmten Disputator gegen die Christen, wird sogar erzählt (b. Syn. p. 38b), dass er sich in der Disputation mit

einem Christen, der, unter Berufung auf den Engel im ersten Bundesbuche (Ex. 23,20f.), für den Erzengel (den natürlich zuletzt Jesus darstellen soll) göttliche Anbetung forderte, dazu entschlossen hat, eine von den Gelehrten sonst offenbar geheimgehaltene mündliche Tradition preiszugeben, nach der Israel den Engel des Sinaibundes, „sogar als blossen Mittler“ abgelehnt hat; eine Tradition, in welcher wir den Niederschlag des alten Kampfes gegen die ursprüngliche Stellung der Engellehre im Judentum zu erblicken haben, und welcher die Mischna durch ihr beredtes Schweigen Ausdruck verliehen hat. Diese für den Charakter der autoritativen Grundlehren des Judentums allerdings entscheidende Besinnung auf die Reinheit der, alle mythologischen Ornamente ablehnenden monotheistischen Lehre der Propheten verhindert jedoch nicht, dass die Engellehre in der, auf allgemeine Autorität zunächst keinen Auspruch machenden nachmischnaitischen talmudischen Literatur einen breiten Raum einnimmt. Weniger hervorstechend, aber deshalb nicht weniger verbürgt, zeugt diese Literatur von der Verbreitung der Ideenlehre unter Tannaiten und Amoräern. Die Vorschrift der Mischna, dass man die Schöpfungs- und Thronlehre geheimhalten müsse, konnte es offenbar nicht verhindern, dass wenigstens unzusammenhängende Bruchstücke dieser Lehren zum Gegenstande öffentlicher Diskussion und Volksagada gemacht worden sind. Auf diese Geheimlehren ist der in der Folgezeit nicht ganz isolierte Nebenstrom in der kosmologischen Spekulation innerhalb des Judentums zurückzuführen: Die Elemente der babylonischen Ideenlehre in Ezechiel und im Priesterkodex, die Fortbildung dieser Lehren in der biblischen und apokryphen Weisheitsliteratur unter griechischem Einflusse, die Verbindung der platonischen Ideenlehre mit der im Judentum stets bekämpften, aber niemals besiegt, besonders von Ezechiel (in der Markaba) und seiner Schule vertretenen Engellehre, die im Kampfe mit dem Christentum in mystischer Richtung erstarkte, besonders die auf die Lehre der Präexistenz der Thora gerichtete Agada, die in der talmudischen Literatur versprengten Bruchstücke der Geheimlehren, die sogenannten basileomorphistischen Schriften der gao-näischen Mystik, welche eine systematische Darstellung jener Geheimlehren versuchen, das Buch Jezira, für dessen neupythagoräische Elemente man in der talmudischen Literatur Beispiele findet, und die schon in den Zahlenmotiven der Staatsökonomie, sowie der Institutionen und Gebräuche des alten Israel erkennbar in die Erscheinung treten — all diese Lehren und Schriften bilden eine ur-

sächlich zusammenhängende Kette, deren Fortsetzung am Schlusse der klassischen Epoche der jüdischen Philosophie des Mittelalters, noch zu Lebzeiten Maimunis, in die geschichtliche Erscheinung tritt, und unter dem Namen Kabbala bekannt ist. Die systematische Darstellung der Kabbala, welche auch in ihrem „spekulativ“ genannten Zweige, durchaus unter dem Zeichen der mythologischen Gedankenbildung steht, gehört nicht in den Rahmen der Geschichte der jüdischen Philosophie, wie wir sie beabsichtigen, aber die Philosophie des Judentums im Mittelalter steht zur Kabbala in einem ähnlichen Verhältnis, wie die autoritative Lehre des Judentums des Altertums zur Engel- und Ideenlehre. Die Philosophie der klassischen Zeit stellt in ihrer Gesamtheit einen sieghaften Versuch dar, alle Mythologie im Judentum zu überwinden. In der nachmaimunischen Periode kämpft die Philosophie mit sehr verschiedenem Glück gegen die, sie immer mehr umklammernde und immer tiefer in sie eindringende Kabbala, bis sie ihr endlich, literarisch wenigstens, ganz das Feld räumen muss. Es wird daher nötig sein, bei der systematischen Darstellung der Philosophie schon in der klassischen Periode, in erhöhtem Masse und erhöhter Aufmerksamkeit jedoch in der nachmaimunischen Philosophie, den Einfluss der kabbalistischen Lehren auf den Entwicklungsgang der jüdischen Philosophie stets in Evidenz zu halten. Und so muss denn schon hier, an dem Quellpunkte angelangt, aus dem die noch immer erst in den fernen Konturen des Werdens erscheinende dialektische Philosophie des Judentums ihre Entwicklungsbedingungen schöpft, die Frage nach dem Unterscheidungskriterium von Philosophie und Kabbala, wenn nicht gelöst, so doch in der Weise berührt werden, dass die von nun ab in unseren Ausführungen stärker als bisher hervortretende Tendenz, auch in dieser Frage zu einer begründeten Stellungnahme zu gelangen, gerechtfertigt erscheint und verstanden wird. Ist es die formale Gedankenbildung, welche hier entscheidet? Für sich allein gewiss nicht, es gibt Kabbalisten, die, ebenso wie Proklus die neuplatonischen, die kabbalistischen Lehren in dialektischer Weise zu begründen suchen (wie Asriel, Latif, Cordovero, Gabbai, Irgas u. A.). Die Frage, ob ihnen dies gelungen ist, ist belanglos, auch von manchem Philosophen werden wir sagen müssen, dass er mehr behauptet, als seine dialektische Beweisführung zu tragen vermag. Auch gibt es Philosophen, die keine, oder doch sehr wenig Dialektik treiben, indem sie gewisse Ergebnisse dialektisch durchgeführter Systeme in eigentümlicher Weise verarbeiten (Abraham ibn

Esra, Jehuda Hallewi, Jakob Anatoli, Jehuda Abravanel u. A.) Das formale Kriterium für sich allein ist also nicht entscheidend und muss somit auch in den materialen Lehren begründet werden. Welche Lehren aber sind als entscheidend anzusehen? Die Verlegenheiten, welche diese Frage bereitet, sind in der der Erforschung der jüdischen Philosophie gewidmeten Literatur nur deshalb nicht sonderlich stark in die Erscheinung getreten, weil von den nachmaimunischen Philosophen bis jetzt nur die beiden bedeutendsten, Gersonides und Crescas, eine systematische Bearbeitung gefunden haben, Philosophen, deren Systeme entschieden philosophischen Charakters sind, obschon auch hier eine Stellungnahme in der aufgeworfenen Frage, besonders für die Lehre Crescas, von grossem Nutzen gewesen wäre. Schwieriger aber wird schon die Entscheidung, wenn wir über das vierzehnte Jahrhundert hinausgehen: Sind Josef ben Schemtob, Schemtob ben Josef und Isak Abravanel als Anhänger der Ideenlehre, Arama (der fleissig den Sohar zitiert) und Jehuda Abravanel als Anhänger der Logoslehre, Philosophen oder Kabbalisten? Und schon in der klassischen Periode: Ist Gabirol ein Philosoph oder ein Kabbalist? Er wird von beiden Lagern, von den Darstellern der Philosophie ebenso, wie von denen der Kabbala, mit subjektiv gleichem Rechtsbewusstsein reklamiert. Die ersten Bearbeiter der jüdischen Spekulation des Mittelalters haben mit der Darstellung der „Kabbala oder der Religionsphilosophie“ und der „Religionsphilosophie des Sohars“ begonnen (Franck, D. H. Joël, Jellinek) und dadurch, sowie durch die Erklärung des Gabirolschen Buches „Mekor-Chajim“ für ein Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie (M. Joël, auch Munk), die Grenzen dieser beiden Geistesrichtungen mehr verwischt als bestimmt. Schliesslich kämen wir wieder zum Standpunkt Josef aben Vakars und Moses Botarels zurück, die Philosophie und Kabbala für identisch erklären (Zunz, GV. S. 422 s. w. u.). Soll die Lehre von den Sephiroth entscheiden, so müsste man den prinzipiellen Unterschied zwischen Sephiroth und Ideenlehre formulieren, die man Gabirol zumutet, ohne ihn deshalb aus der Liste der Philosophen zu streichen. Und schliesslich ist auch die Frage nach dem prinzipiellen Unterschied zwischen Engel- und Ideenlehre von diesem Gesichtspunkte aus gründlicher zu behandeln, als es bisher geschehen ist, wenn man gelegentliche, kaum bewusst auf die Frage gerichtete Notizen überhaupt so bezeichnen kann. Man hat Bachja, Gabirol, Ibn-Saddik und Andere für Neuplatoniker erklärt. Gibt es einen prinzipiellen Unterschied zwischen Neu-

platonismus und Kabbala? Niemand sagt, worin dieser besteht, und doch hält man Bachja und Ibn-Saddik nicht für Kabbalisten. Soll die Lehre von der Emanation der Materie entscheiden, so müsste man darauf hinweisen, dass ein berühmter Forscher auf diesem Gebiete (Munk) diese Lehre, wie wir sehen werden, ohne viel Bedenken Maimuni zumutet. Wollte man Sephiroth- und Emanationslehre zusammen für das entscheidende Kriterium erklären, so wäre, abgesehen davon, das Gabirol jedenfalls preisgegeben werden müsste, daran zu erinnern, dass die ältere Kabbala (nach manchen Forschern) die Emanationslehre noch nicht hat. Sie liegt freilich in ihren Prämissen, aber welche Prämissen sind hier entscheidend? Und was soll das entscheidende Moment in der Emanationslehre sein? Die Weltewigkeit? Diese wird auch von Gabirol, A. und M. ibn-Esra, Ibn-Daud und Crescas gelehrt!

Mit dem schon jetzt einleuchtenden Ergebnis, dass das Unterscheidungskriterium von Philosophie und Kabbala sowohl die Form der Gedankenbildung, als auch die materialen Lehren betrifft, können wir uns nunmehr, um ein neues Untersuchungsmoment bereichert, der Fortsetzung unseres allgemeinen Ueberblicks widmen:

2. Tannaitische Zeit.

Die Mischna bedeutet auch in literarhistorischer Beziehung eine neue Erscheinung. Seit dem Esranischen Bunde bis zur Edition der Mischna gibt es kein von vornherein autoritatives Literaturerzeugnis. Das autoritative Judentum trieb keine Literatur im eigentlichen Sinne. Manches von dem, was unter der herrschenden Toleranz des offiziellen Judentums an literarischen Produkten entstanden ist, ist später, nicht ohne voraufgehende Verhandlungen, Bedenken, Zensuren, Dämpfungen und Streichungen, in den Kanon zugelassen worden, aber das offizielle Judentum selbst gab seit dem Esranischen Bunde keine mit Autorität ausgestattete Schrift heraus. Die gesamte literarische Produktion stand unter dem Zeichen der freien geistigen Betätigung. Das ist mit ein Grund hierfür, dass wir uns bis jetzt zumeist mit jenen Erscheinungen in der Entwicklung des Geisteslebens zu befassen hatten, gegen deren Folgeerscheinungen die jüdische Philosophie des Mittelalters ebenso anzukämpfen hatte, wie das autoritative Judentum im Altertum gegen sie selbst kämpfen musste. Nun beweist aber gerade auch die Mischna selbst, dass, trotz der mehr als sechshundertjährigen Unterbrechung in der literarischen Tätigkeit des autoritativen Judentums als solchen, die

ursprünglichen von aller Mythologie reinen Lehren der Propheten und Gesetzgeber in fortwährender Entwicklung und Vertiefung begriffen waren. Unter den in den Kanon aufgenommenen Büchern sind die meisten vom reinen Geiste der Propheten durchdrungen. Und auch in den, offenbar hauptsächlich wegen ihrer mythologischen Neigungen aus dem Kanon ausgeschlossenen Schriften findet man vielfach rein prophetisches Lehrgut in philosophischer, weiterbildender Vertiefung. Und was von den biblischen Schriften gilt, gilt auch von der mündlich gepflegten Agada, von der es ja auch ebenso, wie von der mündlich gepflegten Halacha, vielfach schriftliche Sammelwerke privaten Charakters gab. Man gestattete sich mancherlei mythologisches Beiwerk, die Hauptsache jedoch war stets die Fortbildung der prophetischen Grundlehren, welche ja Allen, auch dem einfachsten Mann aus dem Volke, aus dem täglichen Gebet bekannt waren, welches sich bis auf unsere Tage (mit ganz verschwindender, die Engellehre betreffender Ausnahme) in dem reinen prophetischen Geiste erhalten hat. Das zeigt sich besonders, wenn wir die Mischna auf ihre dogmatische Stellung prüfen. Was uns bei den Schriften des Kanons nicht mehr möglich ist, nämlich eine Prüfung ihrer vollständigen Originale, wie sie vor der Aufnahme in den Kanon ausgesehen und was sie ausser dem Vorliegenden etwa noch enthalten haben mögen, ist uns bei der Mischna noch wohl möglich. Wir haben in der Dogmengeschichte nachgewiesen, dass mehrere dogmatisch bedeutsame Stellen in der Mischna nur als Auszüge älterer, uns noch vorliegenden Baraitoth verständlich sind, wobei die Kürzungen oder Aenderungen, welche den Zusammenhang oft dunkel erscheinen lassen, als Eliminierung mythologischer, besonders der Engellehre entnommenen Elemente sich darstellen. Die Mischna geht darin so weit, dass sie, selbst bei wichtigen Halachoth, ganze Sätze und einzelne Worte eliminiert, obschon dadurch eine von der Gemara empfundene Lücke in der Halacha entsteht. Lehrt uns nun dieses Verfahren einerseits, dass es in der Mischna auf eine prinzipielle dogmatische Stellungnahme abgesehen ist, so lehrt es uns doch auch andererseits, dass die Mischna für die Formulierung der von ihr als solche beabsichtigten dogmatischen Sätze das ältere agadische Material gut benutzen konnte, es genügte, nötigenfalls das Beiwerk zu entfernen, um die neue Konzeption der altprophetischen Lehren zu erhalten. Die Mischna, welche, als Schutzmauer gegen das erstarkende antinomistische Christentum gedacht und konzipiert, den Hauptton auf den Ausbau

des Gesetzes legt, beschränkt sich in der Formulierung der theoretisch-dogmatischen Prinzipien auf das Allernotwendigste, auf eine konzise, gegen alle Verdunkelung und Trübung von Seiten des christologischen Midrasch gerichtete, aber möglichst unauffällige Neustilisierung der Grundlehren des Judentums. Das entspricht ihrem autoritativen Charakter als dogmatisches Dokument. Aber in der vor- und nachmischnaitischen Agada findet man so viel psychologische Verinnerlichung und philosophisch gerichtete Vertiefung der altprophetischen Lehren, dass man sich darüber kaum verwundern kann, dass die Philosophen und philosophischen Prediger des Mittelalters in der Anlehnung ihrer Gedanken an die Agada oft über das Ziel schossen und in die Aussprüche der Weisen Gedanken und Anschauungen hineintrugen, welche die alten Agadisten gewiss nicht gehegt haben. Von den beiden grossen oft einander befehrenden Schulen der Schammaiten und Hilleliten, eine Unterscheidung, die nach der Restauration des Lehrhauses nach dem Bar-Kochba-Aufstande nicht wieder zurückkehrt, wird erzählt (b. Erubin 13b), dass sie dritthalb Jahre miteinander über die Frage gestritten, ob die Schöpfung des Menschen für diesen als ein Gut oder als ein Uebel zu betrachten sei, und durch Abstimmung dahin entschieden haben, dass es für den Menschen besser ist, nicht erschaffen zu werden, nun aber da er erschaffen ist, soll er auf einen frommen Lebenswandel bedacht sein. Einem Kreise, der, mindestens hundert Jahre vor Plotin, dieser gewiss nur theoretischen, einem verfeinerten philosophischen Interesse entspringenden Frage eine zwei- und einhalb Jahre fortlaufende Diskussion widmete und sie nach so ausgereifter Diskussion, in derselben Weise, wie wichtige praktische Fragen der Halacha, zur Entscheidung brachte, glaubte man, auch die subtilsten philosophischen Gedanken zuschreiben zu können. Und in der Tat, diese Frage, die Plotin (allerdings auf Grund platonischer Anregungen, unter deren Einfluss aber auch die Frage im Lehrhause zu Jahne (oder Uscha?) aufgeworfen worden sein mag), wie wir sehen werden, im Zusammenhange mit den tiefsten Grundlagen seines Systems behandelt, war doch nicht die einzige, die Schammaiten und Hilleliten in anhaltender eifriger Diskussion behandelten. Ja, die möglichen Argumente, die gelegentlich dieser Diskussion für und wider vorgebracht werden konnten, mögen sie auch vielfach mit Schriftversen operiert haben, mussten notgedrungen noch andere naheliegende philosophische Fragen in den Bereich der Erörterung ziehen, was ja, wie wir sehen werden, in der Tat der Fall war.

Warum aber gerade nur über diese Diskussion und Abstimmung berichtet wird? Die erste Diskussion dieser Art, das heisst einer ausserhalachischen Frage, kann es nicht gewesen sein, die Debatanten, die sich dritthalb Jahre lang nicht überzeugen lassen, veruraten eine grosse Uebung in der, wenn auch gewiss noch unentwickelten philosophischen Dialektik. Der Zusammenhang, in dem dieser Bericht vorkommt, gibt uns jedoch einen schicklichen Anhaltspunkt nicht nur zur Beantwortung dieser, an sich nicht besonders belangreichen Frage, sondern auch zur Behandlung des ganzen Komplexes von Fragen, die uns hier interessieren: Gelegentlich einer halachischen Streitfrage sagt R. Acha bar Chamina: Der durch sein Wort die Welt erschaffen, weiss, dass R. Meir der Hervorragendste seiner Zeit war, jedoch konnte die Halacha nicht in seinem Sinne entschieden werden, weil er gar zu scharfsinnig war, sodass seine Genossen nicht immer den letzten Sinn seiner Ansicht und seiner Argumentation ergründen konnten. Er war ein so tiefer und gewandter halachischer Dialektiker, dass er beide Gegensätze in der halachischen Dezision mit gleicher Schärfe und Gewandtheit begründen konnte. Zur Dezision in seinem Sinne fehlte somit das volle Vertrauen, ob nicht seine haarscharfe Argumentation doch gerade das Richtige verfehlt hat. Aber er genoss grosses Ansehen bei seinen Genossen, und sie nannten ihn deshalb Meif (oder Nehoraï), Leuchte, weil er durch seine scharfsinnige dialektische Diskussion die zur Behandlung stehende Halacha von allen Seiten zu beleuchten pflegte. Rabbi sagt von sich selbst, er verdanke seinen Scharfsinn, durch den er über seine Genossen hervorrage, dem Umstande, dass er als junger Hörer im Lehrhause hinter R. Meir gesessen habe (von wo aus er seinen scharfsinnigen Ausführungen gut folgen konnte). Ferner berichtet R. Abahu im Namen R. Jochanans von dem Schüler R. Meïrs, Symmachos, er habe für jede richtig gefällte Dezision achtundvierzig Argumente beizubringen vermocht, Von einem anderen „frommen Schüler“ in Jabhne (der aber nach Allem eben Symmachos zu sein scheint) wird erzählt, er habe es sogar verstanden, die in der Thora ausdrücklich als (nach ihrem Tode) verunreinigend erklärten acht Reptilien durch dialektische Kunstgriffe als nicht verunreinigend zu erweisen. Darauf berichtet R. Abba im Namen Samuels: Drei Jahre stritten Schammaiten und Hilleliten darüber, nach wessen Ansicht sich die Halacha (in einer bestimmten Frage oder in den allgemeinen Prinzipien) zu richten habe, ohne einander überzeugen zu können, bis ein (im Lehrhause

zu Jabhne vernommenes) Bath-Kal im Sinne der Hilleliten (in allen strittigen Fragen) entschieden habe. Im Anschlusse hieran wird dann die oben mitgeteilte Nachricht von dem Streite und der Abstimmung über die moralphilosophische Frage erzählt.

Bei dieser Erzählung handelt es sich nun offenbar darum, den in der Diskussion entwickelten Scharfsinn hervorzuheben. Es mag nun als besonders bemerkenswert erschienen sein, dass bei einer nichthalachischen Frage die Geister so hart auf einander gerieten, mit soviel Aufwand von Scharfsinn und Dialektik und so unnachgiebig ihren Standpunkt verfochten, wie das in der Agada sonst wohl nicht vorzukommen pflegte. Sehr wahrscheinlich aber ist es, dass man diese Begebenheit auch deshalb erzählt, weil es zum ersten Mal geschehen sein mag, dass man über eine nicht-halachische Frage zur förmlichen Abstimmung schritt; in der Folgezeit mag es öfter geschehen sein. Wie dem nun auch sei, die hier zitierten Nachrichten über die Vorgänge im Lehrhause bieten uns in ihrem (von der Redaktion des Talmuds allerdings nicht zu diesem Zwecke getroffenen) Zusammenhange einen aufklärenden Einblick in die von uns verfolgte Vorbereitung des jüdischen Geistes zur dialektischen Philosophie und in das ebenfalls von uns gesuchte formale und materiale Verhältnis der philosophischen Agada zur Halacha. Ob nun der Philosoph Abnimos haggardi, mit dem R. Meir verkehrte, wirklich der pythagoräisierende Platoniker Numenius aus Aspamea war, der, aufrichtiger, als der ihm geistesverwandte, aber die von ihm akzeptierte gnostische Lehre bekämpfende Plotin, die Ursprünglichkeit der mit der Platonischen verwandten jüdischen Lehre anerkannte und umgekehrt Plato den attischen Moses nannte, oder nicht (Grätz IV¹, Noten 29—34; hebr. II, S. 271f.), die Tatsache, dass R. Meir einerseits die Gnosis in seinem Lehrer Elischa ben Abuja bekämpfte (b. Chag. 14—15) und andererseits mit einem Philosophen freundschaftlich verkehrte, ist jedenfalls verbürgt. Für die Identifikation von Abnimos und Numenius spricht die von Abnimos an R. Meir gerichtete Frage über die Urschöpfung der Erde, die dieser als eine über die Fassungskraft des Menschen hinausgehende Frage ablehnt¹). Es entspricht dies einem Haupt-

¹) Ex. rabba c. 13 Anf.: הארץ היאך נבראת תחלה, kann nur heissen: wie ging die Urschöpfung der Erde vor sich? — nicht in dem Sinne der Streitfrage zwischen Schammaiten und Hilleliten, ob der Himmel oder die Erde zuerst erschaffen worden sei, s. b. Chag. 12 a. — Dass unter רבותינו hier R. Meier zu verstehen ist, leuchtet ohne Weiteres ein.

interesse Numenius, dass sich nicht der höchste Gott selbst mit der Bildung der Urmaterie abgeben konnte, dies vielmehr Sache des Demiurgs war. Auch die Ansicht Numenius von der Materie als einem ungeschaffenen Prinzip passt gut als Zielpunkt für die zunächst unbestimmte Richtung dieser Frage. Andererseits würde die, mit der Entscheidung im Lehrhause übereinstimmende Ansicht R. Meirs von dem Tode als einem Gute als eine jener Anschauungen gelten können, in denen wir die zur Freundschaft mit diesem Philosophen nötige teilweise theoretische Uebereinstimmung vermuten können. Durch die Beziehung von „sehr gut“ (Gen. 1, 31) auf den Tod (Gen. r. 9, 5) will R. Meir offenbar den Widerspruch beheben, in den sich jene Ansicht zu diesem Schriftwort setzt. Jedenfalls können wir in R. Meir mit Bestimmtheit einen berühmten halachischen Dialektiker ansprechen, der sich auch mit philosophischen Fragen befasste. Und ob nun Symmachos, dessen griechischer Name vielleicht wenigstens für seine Herkunft von einer jüdischen Familie spricht, in welcher griechische Bildung zu Hause war, seine sophistische Dialektik bei den Griechen gelernt hat, oder diese einfach als die übertreibende Fortbildung der von R. Akiba begründeten Argumentationsweise, von der R. Meir ausging, anzusehen ist, soviel ergibt sich aus diesen Nachrichten mit Bestimmtheit: Zwischen philosophischer und halachischer Dialektik bestand in diesem Kreise schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts eine gewisse Verbindung. Und auch das ergibt sich: Der hervorragende halachische Dialektiker, R. Meir, von dem wir wissen, dass er mit der Philosophie in Berührung stand, verhielt sich ablehnend gegen die gnostischen Lehren innerhalb des Judentums und ausserhalb desselben und war ein eifriger Kämpfer gegen das Christentum und das um diese Zeit sich schon allmählich zum Neuen Testamente aufschwingende christliche Schrifttum¹⁾. In Bezug auf die formale Gedankenbildung sehen wir hier ferner, dass die dialektische Behandlung der Fragen sich nach und nach bis zu einem gewissen Grade von dem Schriftwort losgelöst hat, und zwar sehen wir dies, was uns hier besonders interessiert, auch bei der philosophischen Agada. In dem angeführten Streitfall weiss der Berichterstatter nichts davon zu erzählen, dass die Entscheidung etwa auf Grund

¹⁾ b. Sabb. 116 a. Näheres über die Frage der Entstehungszeit der neutestam. Schriften nach talmudischen Quellen in einem Exkurs zum Kapitel Mischna I in der Dogmengeschichte.

eines Schriftworts gefallen wäre. Im Verlaufe der Diskussion hat es gewiss nicht an Anführungen von Schriftversen gefehlt, in die Entscheidung jedoch ist keine Anlehnung an ein Schriftwort aufgenommen worden, ein Beweis für die Selbständigkeit, mit welcher man schon um diese Zeit philosophische Fragen zu behandeln pflegte. Schliesslich tritt hier noch ein Moment von Bedeutung in die Erscheinung. Die Herbeiführung eines Majoritätsbeschlusses in einer von den Grundlehren des Judentums für die gewöhnliche Betrachtung so weit abliegenden theoretischen Frage lässt uns erkennen, dass die Gleichgiltigkeit dagegen, was die freie Agada annimmt oder verwirft, schon um diese Zeit im Abnehmen begriffen war.

Aus diesen Berichten ergeben sich uns so für die Betrachtung der talmudischen Periode drei Gesichtspunkte, unter denen alle bisher nacheinander in die Untersuchung eingeflossenen Momente berücksichtigt erscheinen, welche auch für die Charakteristik der jüdischen Philosophie des Mittelalters in ihrem Verhältnisse zur alexandrinischen Philosophie entscheidend sind. Es handelt sich: erstens um das formale und materiale Verhältnis der Halacha zur Philosophie und zur Kabbala; zweitens um das Verhältnis der Philosophie und der Kabbala zum Schriftwort; drittens um die autoritative Giltigkeit agadischer Sätze. Diese Gesichtspunkte gelten für die ganze Entwicklung, innerhalb der talmudischen Zeit vertritt die philosophische Agada beide Richtungen, die Philosophie und die Kabbala, in welche sie sich später differenziert hat.

Die Stellung R. Meirs zur Philosophie wird uns als ein auf die Zukunft gerichtetes Entwicklungsmoment besser verständlich, wenn wir ihm seinen Lehrer, R. Akiba, gegenüberstellen. R. Akiba war der eigentliche Begründer der halachischen Dialektik, indem er die alten von Hillel überlieferten und von Nahum Gimso fortgebildeten Deutungsregeln erweiterte und so der halachischen Diskussion eine gewisse Freiheit gegenüber dem Bibelworte verschaffte. R. Akiba war ebenfalls ein eifriger Bekämpfer des Christentums und der Gnosis, von ihm sind uns auch in der Mischna philosophische Sätze überliefert (Aboth III, 15. 16), aber wir wissen, dass er zu jenen vier Tannaim gehört, die in den „Pardes“ gingen, d. h., die sich mit der geheimen Schöpfungslehre beschäftigten (Chag. 14—15), und wenn auch erzählt wird, dass er dabei, im Gegensatz zu den Andern, geistig und sittlich heil davon gekommen ist, so wissen wir doch auch, dass er es war, dessen Autorität mit zu jenen geschichtlichen Faktoren gehört, denen der Midrasch von

der Präexistenz der Thora seine Erhebung zum Dogma verdankt (Aboth III, 14). Und auch in der Merkaba hat sich R. Akiba eifrig umgesehen, und dabei Behauptungen aufgestellt, die ihm den zwar schmeichelhaften, aber nicht unverdienten Verweis von Seiten seines Genossen R. Elieser ben Asarja zuzog: Akiba, was hast Du mit der Agada zu schaffen, geh' doch lieber zu der (Dir angemessenen schwierigen dialektischen) Diskussion von Negaim und Oholoth! (b. Chag. 14, 1). Denkt man an die Antwort R. Meirs auf die Frage des Abmimos, so kann man darin den Beweis erblicken, dass mit dem Fortschritt der Entwicklung der praktisch-juristischen Logik der Halacha die Neigung und das Vertrauen zu Geheimlehren abnimmt. Und in diesem Gedanken werden wir auch bestärkt, wenn wir Rabbi, der seine Gewandtheit in der halachischen Dialektik auf den Einfluss R. Meirs zurückführt, zum Vergleich heranziehen. Rabbi stellt ohne Zweifel in der Abneigung gegen alles Mystische und Mythologische unter allen Tannaiten und Amoräern den Höhepunkt dar. Denn, ist auch die Mischna das Werk des gesamten Rates, der Rabbi bei der Redaktion, besonders aber bei der Entscheidung darüber, was aufgenommen und was eliminiert werden soll, gewiss vielfach beeinflusst hat, so ist es doch in erster Reihe die geistige Individualität Rabbis, welche diesem Monumentalwerke ihr Gepräge aufgedrückt hat. Damit stimmt auch die oben erwähnte Ansicht Rabbis von der Unbeständigkeit der Existenz der Engel. Und auch in Bezug auf die beiden anderen Gesichtspunkte können wir die Mischna als einen Höhepunkt der Entwicklung ansehen. In keinem tannaitischen Sammelwerke erscheint die Halacha so losgelöst von dem Schriftwort, wie in der Mischna; und bietet die Mischna nicht die dialektische Diskussion selbst, so ist sie doch das Produkt derselben und war sie es doch, die in der Folgezeit die Grundlage der aufblühenden Dialektik geworden ist. Vollends ist ja die Mischna in der ganzen talmudischen Literatur das einzige Sammelwerk, welches mit Anspruch auf Autorität aufgetreten ist und solche auch genossen hat.

Könnte nun dieses Schema so fortgesetzt werden, so würden wir zeigen können, wie die mittelalterliche Philosophie des Judentums in ununterbrochener Aufeinanderfolge der einzelnen Phasen organisch aus dem talmudischen Judentum herauswächst. Allein nicht nur die Folgezeit, sondern selbst die mischnaitische Zeit entzieht sich diesem Schema. Und doch ist dieses Schema berechtigt. Denn wenn wir auch zugeben müssen, dass es selbst im Mittelalter, dem es ab-

gewonnen ist, niemals in idealer Weise ausgefüllt erscheint, so wird uns doch ein kurzer Ueberblick über die einschlägigen Verhältnisse in der talmudischen Periode gestatten, die Umrisse dieses Schemas schon gleich hier mit jener Deutlichkeit zu erblicken, die man bei der retrospektiven Betrachtung historischer Präformationen erwarten darf:

Von den älteren Lehrern des Judentums in der vormischnaitischen Zeit bis einschliesslich Hillel ist uns kein Satz überliefert, der auf die Pflege einer mystischen oder gar Geheimlehre schliessen liesse. Das zeugt, besonders bei Hillel, von dem uns zahlreiche Aussprüche und Sentenzen erhalten sind, dafür, dass die autoritativen Vertreter des Judentums jener Zeit (und nur solche sind in Aboth I aufgezählt) sich der mystischen Lehre gegenüber ablehnend verhalten haben. Bei Hillel, der aus Babylonien, der Geburtsstätte der Merkaba und der Ideenlehre, kommt, würde man von vornherein eine Neigung zum Mystizismus erwarten, diese Erwartung wird aber nicht nur jetzt, am Anfange, sondern während der ganzen talmudischen Periode getäuscht. Babylonien war zur Zeit Hillels ein im Verhältnis zu Palästina thoraarmes Land, aber in den Kreisen, in welchen man sich mit der Lehre beschäftigte, fühlte man sich vom Heimatalande, besonders von Jerusalem abhängig. Und ist es nur natürlich, dass man sich die Belehrung nicht von Winkelschriftstellern, sondern von den autoritativen Vertretern des Judentums holte. Man wird aber schwerlich sagen können, dass Hillel ein starrer Halachist war, der über die theoretischen Grundlagen des Judentums nicht nachdachte. Die Zurückführung der ganzen Lehre des Judentums auf den berühmt gewordenen Satz: Was Dir unlieb ist, das tu' auch Deinem Nächsten nicht! (Sabb. 31a) kann nur das Produkt tiefen Nachdenkens gewesen sein. Ein etwaiger mystischer Ausspruch Hillels wäre aber umso sicherer aufbewahrt worden, als in der nächstfolgenden Zeit die Schule Hillels geradezu die Vertreterin der mystischen Lehren geworden ist. In der Kontroverse darüber, wann Gott den Plan der Schöpfung entworfen — nach den Schammaiten in der dem ersten Schöpfungstage vorangegangenen Nacht, nach den Hilleliten am ersten Schöpfungstage selbst — scheinen zwar beide Schulen an eine der sichtbaren Welt zugrunde liegende Ideenwelt zu denken¹⁾. Aber die Tatsache, dass die Hilleliten für die Aufnahme der

¹⁾ Gen. r. c. 12, 14; s. Bacher, Die Agada d. Tannaiten I², Strassburg 1903, S. 14, 4, wo darauf hingewiesen wird, dass Philo seine Lehre von der idealen Welt ebenfalls an den Vers Gen. 2, 4 anknüpft, der hier die exegetische

Bücher Koheleth, Sprüche und Ezechiel in den Kanon gegen die Schamaiten eintraten, welche für die Ausschliessung des letzteren Buches unter anderen, der Thora widersprechenden Stellen auch das Kapitel über die Merkaba als Grund anführten¹⁾, besonders aber die andere Tatsache, dass R. Jochanan ben Sakkai die Traditionskette der mystischen Lehre eröffnet, spricht dafür, dass das Haus Hillel hier die Führung übernahm²⁾. Fragen wir nun nach dem Grunde dieser Veränderung, so drängt sich uns bald der notwendig gewordene Kampf gegen das erstarkende Christentum als Erklärungsgrund auf. Jene Kontroverse, welche wir zum Ausgangspunkte dieses Ueberblicks genommen, ist nur eine Nummer aus einer ganzen Reihe kosmologischer und eschatologischer Fragen, welche zwischen den Häusern Schammai und Hillel um jene Zeit diskutiert wurden. Das autoritative Judentum jener Zeit, musste aus seiner Reserve heraustreten. Das Volk war eschatologisch erregt, und die Männer der neuen Lehre waren so entgegenkommend, jeder noch so überreizten Phantasie Befriedigung zu gewähren. Besonders aber war es das Haus Hillel, als Inhaber des Patriarchats, welches auf Verteidigung der jüdischen Lehre bedacht sein musste. Es lag aber in dem ganzen Wesen der Hillelischen Richtung, dass sie das Volk nicht durch strenge Gesetze etwa, wie sie die Schamaiten in den „18 Verordnungen“ durchgesetzt haben, sondern durch entgegenkommende Belehrung von der neuen Lehre abzuhalten suchten. Daher die Versöhnlichkeit gegen nicht ganz einwandfreie Bücher und gegen Strömungen, welche ausserhalb des autoritativen Judentums schon längst in einem breiten Bette sich ergossen. Dazu mögen gewiss auch persönliche Neigungen und Umstände R. Jochanan b. Sakkais

Grundlage der Kontroverse bildet. — Da es sich hier aber gerade um die Zeit Philos handelt, so bestätigt es sich auch von hier aus, dass die Hinneigung zu Plato in Palästina ebenso vorherrschte, wie in Alexandrien.

¹⁾ b. Chag. 13 ab; s. Bacher *ibid* S. 17—19, wo alle hierhergehörigen Stellen verzeichnet sind, und die Streitfrage auch sonst beleuchtet wird. — Man darf aber vermuten, dass ebenso wie gegen Ezechiel die Merkaba gegen Mischle die Weisheits (Logos)lehre angeführt wurde. Die V. 8, 22 f. sind noch stets von allen Anhängern der Logoslehre angeführt worden, und mit Recht; s. Saadia Emunoth I, 3, 4.

²⁾ B. Chagiga 14 b. R. Elieser b. Hyrkanos ist der einzige unter den fünf (besten) Jüngern R. Joch. b. S., dem in den Quellen keine Beschäftigung mit der theosophischen Geheimlehre nachgerühmt wird, s. Bacher A. T. I², S. 120—21; das mag, neben seinen sonstigen halachischen Neigungen, mit ein Grund dafür gewesen sein, dass er als ein Schammaite angesehen wurde.

beigetragen haben. Bei R. Josua b. Chananja, dem Träger der mystischen Tradition nach R. J. b. S., mag auch sein Aufenthalt in Alexandrien (Nidda 69b) mit zur Stärkung seiner mystischen Neigungen beigetragen haben. Er wird dort nicht nur gelehrt, sondern auch manches gelernt haben. Und noch ein Moment drängt sich hier in den Vordergrund. Die Deutungsregeln Hillels trugen in sich wohl den Keim zur Verselbständigung der Halacha, zunächst aber waren sie eher gegen die allzugrosse Selbständigkeit der Halacha gerichtet. Sowie der Widerstand der Hilleliten gegen die 18 Verordnungen ihren Grund darin hatte, dass sie biblisch nicht zu rechtfertigen waren, so waren auch die Deutungsregeln Hillels zunächst dazu da, um die Halacha, die sich in früherer Zeit in Wahrheit nicht nur nach exegetischen und hermeneutischen Regeln, sondern oft auch nach dem Leben entwickelte, wieder an das Schriftwort zu binden. Der Hillelite R. Josua b. Chananja klagt über die vielen Halachoth, die in der Luft schweben, ohne dass man sie an ein Schriftwort anlehnen könnte (Chagiga I Schl. Mischna und Thoseftha). Die Schammaiten, so sehr sie auch zur Rigorosität neigten, vertraten nach der Seite hin das freiere Prinzip. In der Agada scheint dies schon bei Hillel selber der Fall gewesen zu sein, dass er selbständige Gedanken erst hinterher an ein Schriftwort knüpfte. Und wenn wir oben bemerkt haben, dass man die Entscheidung der moralphilosophischen Frage auf keinen Schriftvers stützte, so sehen wir jetzt, dass dies wohl mehr auf den Einfluss der Schammaiten zurückzuführen ist ¹⁾.

So erscheint uns schon hier unser Schema in den ersten sichtbaren Umrissen. Es wird um diese Zeit viel philosophiert und auch mystische Philosophie getrieben. Die mystische Theosophie darf sich im Lehrhause nicht sehen lassen, nicht etwa, weil sie ihrer hohen

¹⁾ S. Bacher das. S. 3 u. 13. B. sagt: „man darf annehmen, dass dabei die Spekulation der Exegese entgegenkam und beide sich gegenseitig stützten, wie dies in der agadischen Behandlung derartiger Stoffe überhaupt der Fall ist.“ So ist es gewiss, aber in der oben genannten Kontroverse haben wir ein Beispiel von ganz selbständiger Agada. Diese Kontroverse erwähnt B. nebenher S. 17. — Die Ansicht B.'s, dass alle die religionsphilosophischen Kontroversen Jerusalem zum Schauplatze hatten, ist durch das, was er vorbringt, nicht genügend gestützt und steht überdies im Widerspruch mit der Tradition des Jeruschalmi, dass die Entscheidung des Bath-Kol in Jahne war; s. Grätz IV¹, S. 492 N. 4. An unserer Stelle in b. Erubin 13b scheinen die „drei Jahre“ und „zwei und ein halb Jahre“ zusammenzufallen.

Würde wegen verboten ist, denn dieses Verbot geht in Bezug auf Merkaba auf R. Jochanan b. Sakkai und in Bezug auf Bereschith auf R. Akiba zurück, ist also späteren Datums, sondern weil sie von jedem Anlauf auf irgend welche Autorität gar zu weit entfernt war. Dagegen hatte die auf die Ethik gerichtete philosophische Agada Zutritt zum Lehrhause und wurde der öffentlichen Diskussion gewürdigt. Wir sind hier gleichsam an der Geburtsstätte der Freundschaft zwischen der Halacha und dem klaren logischen philosophischen Denken einerseits und der Abneigung der Halacha gegen die mystische mythische Gedankenbildung andererseits. Freilich darf man hier keinen absoluten Massstab anlegen. In dem Gedanken eines der Schöpfung vorangehenden Schöpfungsplanes stehen vielleicht auch die Schammaiten auf dem Boden der Ideenlehre, die endgiltige Entscheidung für die Aufnahme des Buches Ezechiel in den Kanon haben wir vielleicht grade dem Entgegenkommen eines Schammaiten zu verdanken (B. A. T. I². 19,2), die Ansichten der Schammaiten über die Auferstehung sind nicht philosophischer und nicht weniger mythisch als die der Hilleliten, auch sind die Hilleliten, da sie den Schauplatz behaupteten und die Schammaiten in sich aufsogen, in der Folgezeit die Repräsentanten der selbständigen Halacha geworden. Allein die Ansichten über Auferstehung und Engel sind auch bei manchen Religionsphilosophen des Mittelalters dieselben geblieben. Wir werden später sehen, wie sich diese Lehren mit ihren philosophischen Prinzipien vertragen. Hier genügt es, darauf hingewiesen zu haben, dass relativ genommen unser Schema zutrifft. Die Relativität der Geltung dieses Schemas muss auch in der Folgezeit festgehalten werden, aber dessen Orientierungswert wird immer grösser, die hier sichtbar gewordenen Urelemente verdichten sich immer mehr zu einer greifbaren Gestalt.

Als die Blütezeit der Mystik darf man, wie bereits angedeutet, die Zeit R. Jochanan b. Sakkais ansehen. Denn war sie auch als esoterische Lehre betrachtet und fand im Allgemeinen keinen Platz im Lehrhause, so war doch das anerkannte Haupt des Judentums jener Zeit, R. J. b. S., zugleich der führende Geist auf dem Gebiete der Mystik. Unter den fünf genannten Gliedern der mystischen Traditionskette: R. J. b. S., R. Josua b. Chananja, R. Akiba, Chananja b. Chachinai und R. Eleasar b. Arach, darf R. Akiba als derjenige angesehen werden, der sowohl durch seine Tätigkeit auf dem Gebiete der Halacha, als auch durch das von ihm teils erneuerte, teils erlassene Verbot der öffentlichen Beschäftigung mit den mysti-

schen Lehren¹⁾, die weitere Ausbreitung dieser Lehre verhindert und so zu ihrer teilweisen Verdrängung beigetragen hat. Man könnte es auffallend finden, dass gerade R. Ismael b. Elischa, in dessen Namen uns fast ein ganzes agadisches System, aber kein einziger mystischer Lehrsatz überliefert ist, sich gegen dieses Verbot ausgesprochen hat. Der Grund kann jedoch darin liegen, dass das Verbot in Beziehung auf die betreffenden Abschnitte der Schrift formuliert worden ist. Man durfte das erste Kapitel des Pentateuchs und das erste Kapitel des Buches Ezechiel nicht erklären. R. Ismael legte aber diesen Kapiteln keine mystischen Lehren unter, er hatte somit keinen Grund, die Erklärung derselben zu verbieten. Der Grund für die Erneuerung des Verbots mag in der trüben Erfahrung zu suchen sein, welche man mit Elischa ben Abuja gemacht hat. Man sah ein, dass der eingeschlagene Weg, das Christentum mit dessen eigenen Waffen zu bekämpfen, zu weit geführt hat. Und in der Tat ist ein grosser Rückgang in dem Eifer für die mystischen Geheimlehren zu verzeichnen. Unter den wohl mehr als fünfzig mit Namen genannten Tannaiten dieser Zeit, d. h. der Zeit vor dem Bar Kochba-Aufstande (132—34 n.) — wobei wir von jenen Tannaiten absehen, die sich nach dem Aufstande zur Wiedererrichtung des Lehrhauses in Uscha einfanden —, sind uns nur von den bereits Genannten entschieden mystische Lehren überliefert. Und dabei hat es doch in dieser Zeit Viele gegeben, die sich nicht nur mit der Agada im Allgemeinen, sondern auch speziell mit philosophischer Agada beschäftigt haben. Waren sie doch oft durch die häufigen Religionsgespräche mit den in der Regel in der stoischen Philosophie gebildeten römischen Machthabern, sei es in Rom oder in Palästina, auch dazu gezwungen, über derlei Fragen nachzudenken. Nicht immer haben diese Fragen philosophischen Wert, aber manchmal werden auch tiefere Probleme, wie die Einheit Gottes trotz seiner Allgegenwart, die Urstoff-Frage, Gottes Weltregierung und andere bedeutsame Fragen behandelt. Dazu kommen ethische Fragen, ganz besonders unter dem geschichtphilosophischen Gesichtspunkte in der Richtung auf den Heilsplan Gottes mit Israel und dessen Leidensgeschichte, welches Problem ein unversieglicher Quell der philosophischen Agada der ganzen tal-

¹⁾ Jerus. Chag. II, 1, 77a; s. Bacher Ag. d. T. I², S. 334, 2. 3. Grätz, Gnostizismus und Judentum 13, 30. — Beide scheinen übersehen zu haben, dass die Relation in beiden Talmuden R. J. b. S. sagen lässt: לא כך שניתי לכם ולא במרכבה ביחיד; im Jersch. wird auch nur das Verbot von Bereschith auf R. Akiba zurückgeführt. Welche Bewandtnis es damit hat, s. w. unten.

mudischen Zeit war und auch darüber hinaus, auch in den spätesten Midraschwerken immer neue lebenskräftige Gedanken zu Tage förderte¹⁾. Und selbst von den Tannaiten, von denen uns mystische Sätze, oder Nachrichten, dass sie sich mit der Mystik beschäftigt haben, erhalten sind, besitzen wir eine solche Fülle von allgemein ethischer und geschichtsphilosophischer Agada, dass wir zur Schlussfolgerung berechtigt sind, dass auch für sie die allgemeine, nicht-mystische, philosophische, besonders geschichtsphilosophische Agada, die Hauptsache war, wie sie ja auch fast ausschliesslich den Inhalt der sehr zahlreichen agadischen Kontroversen auch da ausmacht, wo die Kontroversisten sonst als Vertreter der Mystik bekannt sind²⁾. Und so dürfen wir auch von dieser Blütezeit der Mystik sagen, dass sie unser Schema begünstigt. Je mehr die Halacha sich entwickelt, je selbständiger sie wird, desto mehr entwickelt sich auch die nicht-mystisch philosophische Agada zu freier, selbständiger, an die Schrift nur lose anknüpfenden Gedankenarbeit, desto mehr aber auch wird die mystische Agada zurückgedrängt, nicht nur aus den öffentlichen Kontroversen, sondern auch aus der privaten und geheimen Pflege. Sogar die Idee des Menschen als Mikrokosmos findet man bei Jose dem Galiläer und zwar in einer Ausführung, deren originelles Gepräge den Gedanken an eine Abhängigkeit von den Griechen gar nicht aufkommen lässt³⁾. Man darf also sagen, dass auch in der Blüte-

¹⁾ Zur Geschichtsphilosophie im Talmud vgl. G. Deutsch: Philosophy of Jewish History und meinen Artikel „Religionsphilosophie“ in Haschiloach VIII, S. 354 f. u. 437.

²⁾ Die unserer Betrachtung zugrunde liegenden Tatsachen sind zu bekannt, als dass es besonderer Belege bedürfte, doch kann Alles in Bachers Ag. d. T. I. leicht festgestellt werden, wie wir selbst, dies gilt auch vom Folgenden, die Möglichkeit einer allgemeinen Uebersicht über die philosophische Agada der ganzen talmudischen Epoche mit den grundlegenden Werken dieses Gelehrten verdanken. Wir mussten, schon für die Dogmengeschichte, das einschlägige Material unter ganz anderen Gesichtspunkten untersuchen und disponieren, aber für die Uebersicht über die geschichtliche Stellung der Geheimlehre innerhalb der philosophischen Agada, mochten wir der Hilfe Bachers ebenso wenig entraten, wie es der künftige Darsteller der Geschichte der Agada können wird.

³⁾ Ab. d. R. N. c. 31; in den Talmud-Ausgaben ist dies im Namen des R. Elieser b. R. Jose d. Gal. tradiert, s. aber B. A. d. paläst. Am. I, S. 413, 3 nach d. Ed. Schechters; s. dort denselben Gedanken b. R. Lakisch in umgekehrter Fassung. R. Jose sagt: Alles, was Gott in der Welt erschaffen, hat er auch im Menschen geschaffen; R. Laksch, Koh. r. 1, 4, sagt: Alles, was Gott im Menschen erschaffen hat, hat er nach seinem Ebenbilde auch in der Welt geschaffen. Diese Fassung entspricht eher der griechischen Konzeption. Nur

zeit der tannaitischen Mystik das Nachdenken hauptsächlich auf die prophetischen Grundgedanken des Judentums gerichtet war. Und nicht nur die Uebereinstimmung in den Grundfragen, sondern auch die ganze Richtung des Denkens spiegelt altprophetischen Geist wieder. Die Loslösung der Agada von dem Schriftwort soll nur bedeuten, dass man auch selbständig zu denken lernte, im Uebrigen blieb die heilige Schrift der Gegenstand ernstesten Studiums, und dem entspricht es, dass die philosophischen Gedanken der Tannaiten weitaus zum grossen Teile in geschichtsphilosophischen Theoremen ihren Ausdruck gefunden haben. Das, wodurch sich die tannaitische Geschichtsphilosophie von der der Propheten unterscheidet, ist das noch nicht entwickelte, aber doch schon sehr sichtbar in die Erscheinung tretende dialektische Moment. Die durch ihre grandiose Einfachheit und Unmittelbarkeit wirkende Konzeption der Propheten und teilweise auch der Psalmen macht einer dialektisch gewundenen breiten Explizierung der Gedanken Platz, welche zwar nicht so stark und mächtig ergreift, wie das lebendige Prophetenwort, dafür aber mehr belehrt und überredet, wie Plato zu sagen pflegt. Dass aber dieses neue Moment, das dialektische, auf den Einfluss der halachischen Dialektik zurückzuführen ist, wird sofort klar, wenn man die Grundlage der gesamten geschichtsphilosophischen und ethischen Agada ins Auge fasst. Der prophetische Gedanke vom Bunde Gottes mit Israel wird hier zu einem juristisch formulierten Rechtsverhältnisse zwischen Gott und seinem Volke ausgebaut, und im Verfolge dieses Gedankens erscheint auch jeder Einzelne in einem solchen Rechtsverhältnisse, sodass selbst die religiösen Gebote unter einen strengen rechtskasuistischen Gesichtspunkt gebracht werden. Diese neue Grundlage, auf welche das gesamte ethisch-religiöse Lebenssystem des Judentums gleich in dieser ersten Tannaiten-Epoche gestellt wird, war, wie wir das in der Dogmengeschichte näher ausgeführt haben, eine Reaktion gegen den christlichen Antinomismus, aber die ganze Struktur des Gedankensystems zeugt von dem Anteil, welche die juristische Logik, die halachische Dialektik, in der Kon-

muss man beachten, dass die Ausführung im Einzelnen sich bei den Griechen nicht findet, erst die Araber, die lauterer Brüder, entwarfen eine solche. Bei den Griechen hat diese Idee einen psychologischen Hintergrund: Von den Seelenkräften der Menschen schliesst man auf das geistige Prinzip der Welt. Man hat diese Idee zuerst bei den Neuplatonikern, dann aber auch bei Aristoteles gefunden; in Wahrheit findet man sie schon bei Plato, Gesetze, X, 896 a f. u. a.

zeption der Agada hat. Schliesslich war ja die Reaktion gegen den Antinomismus mit eine der treibenden Kräfte, welche zum Aufblühen der halachischen Dialektik geführt haben.

Das von dieser Periode gesagte gilt in noch höherem Masse von der zweiten Tannaitenperiode, welche sich über die Zeit von der Beendigung des Bar Kochba-Aufstandes bis zum Abschlusse der Mischna erstreckt (135—200). Diese Epoche war unser Ausgangspunkt, und wir haben bereits gesehen, dass R. Meir und Rabbi gleichsam die Vertreter der von der Halacha begünstigten nicht-mystischen philosophischen Agada sind. In dieser Zeit ist überhaupt ein grosser Rückgang in der Pflege der Mystik zu verzeichnen. Von den etwa siebzig mit Namen bekannt gewordenen Tannaiten dieser Periode kann man nur einen einzigen als sicheren und offenkundigen Vertreter der mystischen Lehren nennen. Es ist dies der als Kontroversist R. Meirs bekannte R. Jehuda ben Ilai. Während des Aufstandes und der hadrianischen Verfolgungen trat der Kampf mit dem Christentum beträchtlich zurück. Und wenn auch nach der Rückkehr einigermaßen geordneter Zustände auch die Notwendigkeit, den Kampf gegen das Christentum fortzusetzen, sich wiederholte, und wir die babylonischen Jünger Rabbis in eifrigen Disputationen mit den Christen in der Disputationshalle Be-Abidan (Sabb. 116a) finden, so scheint dieser Wechsel der Dinge erst gegen das Ende dieser Periode in aktuell bestimmender Weise in die Erscheinung getreten zu sein. Es war dies die Zeit, in welcher die Kirchenväter zur Sammlung und Festlegung des neutestamentlichen Kanons schritten, und diese innere Festigung hat die Christen offenbar mit Hoffnungen auf Eroberungen in jüdischen Kreisen erfüllt. Der Einfluss dieses Umschwunges wird sich in der ältesten Generation der Amoräer zeigen und zeigt er sich auch, wie wir bereits ausgeführt, in der Redaktion der Mischna. Bei den Tannaiten dieser Zeit hingegen begegnet man nur selten einem agadischen Satze, der an die mystischen Lehren leise anklingt¹⁾.

¹⁾ Das gilt besonders von R. Eleasar b. R. Jose, der Sifre Num. 103 die Agada R. Akibas zu Ex. 33, 20 dahin ergänzt, die Chajoth hören auch Gottes Stimme nicht und wissen nicht die Stätte seiner Herrlichkeit. — Diese Agada ist eigentlich das Gegenteil von Antropomorphismus, aber sie hebt Gott über das Sein und das Denken hinaus. R. E. b. R. J. hat sich in Rom und Alexandrien aufgehalten, s. Bacher A. d. T. II, 412 J., in letzterer Stadt wohl zu der Zeit als dort der Lehrer Plotins, Ammonias Sakkas, Origenes und Longinus lehrten; aber auch wenn dieser Aufenthalt etwas früher anzusetzen sein sollte, kann er in Alexandrien so Manches gelernt haben; s. w. unten.

Dass auch Rabbi in der Mischna den Geheimlehren eine gewisse Bedeutsamkeit zuschreibt, kann, wie bereits erwähnt, schon aus dem Verbot in der Mischna geschlossen werden. Jedoch zeigt sich die Geklärtheit seines Standpunktes darin, dass er in die Deutung der Merkaba nur bis Ez. 1. 27 gestattet. Hier geht die Vision von den Engeln zu Gott über. Dieser Satz Rabbis ist in einer Baraitha (b. Chag. 13a; j. ib. 77a) aufbewahrt. Rabbi hat die Engellehre aus der Mischna ausgeschlossen, um ihr den Charakter einer Grundlehre, den sie in der christlichen Lehre erhalten hat, zu nehmen. Ja er ging, wie erwähnt, so weit, die Engel überhaupt für ephemere Geschöpfe zu erklären. Und auch die unleugbare Konzession an die Ideenlehre, welche in der Aufnahme des Dogmas von der Präexistenz der Thora in die Mischna zum Ausdruck kommt, erfährt, wie wir sehen werden, eine derartige Abschwächung, dass sie Rabbi mit der Lehre des Judentums für wohl vereinbar halten konnte, wenn sie es auch in Wahrheit schon deshalb nicht ist, weil diese Abschwächung dem Grundprinzip der Ideenlehre widerspricht. Müssen wir aber auch trotz all dieser Abschwächung zugeben, dass die Ideenlehre in irgend einem Sinne einen grossen Einfluss auf die Konzeption einer Grundlehre des Judentums hatte, und dieser Einfluss in der Mischna zum Ausdruck kommt, so berechtigt uns doch die Tatsache, dass uns von dieser ganzen Periode nur von einem einzigen Lehrer unzweifelhaft mystische Lehren, wie die Thora- als Logoslehre und ähnliche auf das Schöpfungswerk bezügliche (darunter aber auch astronomisch interessante) Lehren überliefert sind (B. A. I. II, 191—224), zu der Annahme, dass die Neigung zu mystischen Lehren in dieser Periode entschieden im Rückgange war. Die Bedeutsamkeit dieser Tatsache ist aber umso grösser, als diese Tannaiten-Epoche in der nicht-mystischen philosophischen Agada einen Reichtum entwickelt, der uns gestatten würde, aus dem überlieferten agadischen Gut allein dieser Epoche ein wohlgefügtes System aufzubauen. Geschichtsphilosophie und Theodicee bilden auch in dieser Periode das Fundament, auf dem gebaut wird, aber auch tiefe und klare Gedanken über Einheit, Allwissenheit, Allgegenwart, Ewigkeit, Zeit- und Raumlosigkeit Gottes bietet uns die philosophische Agada dieser Zeit, und auch über die „Gründe der Gebote“, ein Problem, über das man schon in der ersten Tannaiten-Epoche nachgedacht, und welches ebenso in Alexandrien wie in der Religions-Philosophie des Mittelalters das Denken anregte, fördert die Agada dieser Zeit schöne Gedanken zu Tage. Zieht man noch ausserdem die rein

wissenschaftliche Beschäftigung, welche die Halacha notwendig mit sich brachte: Astronomie, Rechen- und Messkunde, Anatomie, Tierpathologie und ähnliche Wissensgebiete, welche von einzelnen Tannaiten besonders gepflegt und in einschlägigen Schriften behandelt wurden (s. Zunz. G. V., Steinschn. Jüd. Literatur), so wird man nicht verkennen können, dass wir die relative Wissenschaftlichkeit im Denken der Tannaiten dieser Zeit dem heilsamen Einflusse der Halacha zuzuschreiben haben. Die logische Schärfe in der halachischen Diskussion und die Beschäftigung mit einigen zur Handhabung der Halacha unentbehrlichen exakten Wissensgebieten waren wirksame Schutzmittel gegen die unleugbar vorhandenen mystischen Neigungen. Die Berechtigung unseres Schemas in dieser Periode, nach dem Vorangegangenen unbestreitbar, wird noch deutlicher und sicherer, wenn wir das Verhältnis zwischen R. Jeh. b. Ilai einerseits und R. Meir und Rabbi andererseits näher ins Auge fassen. Das Wort „Mischna“ für die Tradition war schon lange vor der Redaktion unserer Mischna aus den älteren Mischnajoth-Sammlungen geläufig. Es gab aber in eben diesen Sammlungen zwei Richtungen. Die eine verstand unter Mischna die traditionellen Halachoth in Anlehnung an den Text des Pentateuchs, die andere verstand reine vom Schriftworte losgelöste Halachoth. In unserer Epoche erscheint R. Jeh. b. Ilai als Vertreter der ersten, R. Meir als Vertreter der zweiten Richtung. Die diesbezüglichen Ansichten hatten sich dermassen zu schroffem Gegensatze verdichtet, dass dieser Gegensatz auch in der halachischen Kasuistik eine entscheidende Bedeutung gewinnen konnte: Wird eine Frau einem Manne unter der Bedingung angetraut, dass der Mann ein Mischna-Gelehrter ist, so ist die Bedingung nach R. Meir als erfüllt anzusehen, wenn der Mann die abstrakten Halachoth kennt, nach R. Jeh. hingegen muss er den Midrasch, das heisst die Ableitung der Halachoth aus dem Schriftwort kennen (b. Kidd. 49a). Unsere Mischna wird denn auch auf R. Meir, der Sifra hingegen, der fast alle Halachoth mit dem Midrasch enthält, auf R. Jehuda zurückgeführt (b. Synh. 86a). Nun wird man wohl nicht sagen können, dass im Allgemeinen die Stellung eines Talmudlehrers zur Mystik von seiner Stellung in der Mischnafrage abhängig ist, es ist aber immerhin für R. Meir, den anerkannten Vertreter der höchstentwickelten halachischen Dialektik dieser Zeit, sehr charakteristisch, dass er die Loslösung der Halachoth vom Schriftwort geradezu zu einem halachischen Prinzip erhoben hat. (Es verdient auch beachtet zu werden, dass der Amora R. Jochanan,

einer der hervorragendsten Vertreter der Mystik in der ersten Amoraer-Generation, an der angeführten Stelle und sonst noch, die Ansicht R. Jehudas vertritt). Der Schlussfolgerung, dass das selbstständige Denken in der Halacha die Neigung zur Mystik beeinträchtigt und die klare logische Denkweise begünstigt, mögen auch noch folgende Tatsachen als Stütze dienen. Nach Rabbi, dem Anhänger R. Meirs in dem Begriffe Mischna und in der scharfsinnigen halachischen Dialektik, ist der Sinaibund nur auf Grundlage der Gebote, nicht aber auch der in der Thora vorkommenden Erzählungen geschlossen worden (Mechilta Jithro, Bachodesch III). Das ist für den Patriarchen Rabbi, für den autoritativen Vertreter des Judentums seiner Zeit, gewiss eine sehr beachtenswerte hohe Stufe geistiger Freiheit und Selbständigkeit. Ebenso bezeichnend ist für das Verhältnis Rabbis zu R. Meir und für die freie Auffassung Rabbis die von ihm getroffene Entscheidung in der Frage, ob Bethsan den Zehnten von Gemüse zu entrichten hat, noch mehr aber die Motivierung. Auf das Zeugnis hin, dass R. Meir nicht-verzehntes Gemüse in Bethsan gegessen habe, gab Rabbi ganz Bethsan diesbezüglich frei. Als aber die anderen Mitglieder des Patriarchenhauses dagegen Stellung nahmen mit dem Hinweis auf die Tradition der früheren Patriarchen, die Bethsan gewiss freigegeben hätten, wenn dies angängig wäre, antwortete Rabbi: demnach hätte auch Chiskija die von den Judäern angebetete eherne Schlange aus dem Tempel zu Jerusalem nicht entfernen sollen, weil es Assa und Josaphat nicht getan haben (b. Chullin 6b, j. Demai 22c). Man versteht diese Aeußerung besser, wenn man daran denkt, dass die eherne Schlange mit der Engellehre zusammenhing und dass sie zur Zeit Rabbis das Symbol für Jesus war (s. Ev. Joh. 3, 14—16, Mischna RH. III). Ebenso beachtenswert ist es, dass Symmachos, der als Muster in der halachischen Dialektik mit allen ihren Sonnen- und Schattenseiten hingestellt wird, in der talmudischen Agada nur mit dem einzigen Satze vertreten ist, dass es ein grosses Verdienst ist, beim Worte „Echod“ im Einheitsbekenntnisse länger innezuhalten, um sich so in den Gedanken der Einheit Gottes zu vertiefen und diese nachdrücklich zu betonen. Und dieser Satz ist in unserem Zusammenhange umso bedeutsamer, als er sich an den Ausspruch R. Meirs anlehnt, dass die Andacht des Herzens beim Schemalesen sich hauptsächlich auf den ersten Vers, auf das Einheitsbekenntnis, konzentrieren soll (b. Ber. 13b, j. ib. 4a). Man sieht, wohin das philosophische Interesse dieser wegen ihres Scharfsinns nicht nur

berühmten, sondern fast auch berüchtigten Pilpulisten gerichtet war. Die halachisch-dialektische Disziplinierung des Geistes erweist sich schon in dieser Zeit als ein festes Bollwerk, berufen, den Einheitsgedanken vor jeder Trübung zu schützen. Auch der breite Raum, den das Problem der Theodicee in der Agada R. Meirs einnimmt (s. B. A. T. II, S. 60 f.), entspricht dem grossen Einflusse, den die halachische Dialektik auf seine Agada hatte. Das juristische Prinzip der halachischen Kasuistik ist für ihn in noch höherem Masse als für die Anderen Erkenntnisgrund bei der Orientierung in der sittlichen Weltordnung Gottes, die besonders in der Geschichte Israels in die Erscheinung tritt¹⁾. Die oben angeführte Ansicht Rabbis von der Grundlage des Sinaibundes hat aber auch ihre besondere Bedeutung unter dem dritten von uns aufgestellten Gesichtspunkte. Damit stellt Rabbi offenbar die in den Erzählungen der Thora zum Ausdruck kommende Engellehre und alle in ihrem Gefolge auftretenden bedenklichen Neigungen ausserhalb der autoritativ verbindlichen Lehre des Judentums. Dadurch erhält nicht nur der dogmatische Standpunkt der Mischna einen weiteren Hintergrund, (s. Dogmengeschichte), sondern auch die Stellung der Mischna zur Mystik wird ins richtige Licht gesetzt. Der alte dogmatische Status

¹⁾ Wenn Cohen in seiner Ethik den Erkenntnisgrund der Sittlichkeit in der Rechtswissenschaft findet, so kann er sich hierbei, noch mehr als auf Plato, von dem er ausgegangen ist, auf die Grundprinzipien der talmudischen Theodicee berufen. Er tut es ja auch, indem er zuletzt die Sittlichkeit auf den das Prinzip der Gerechtigkeit involvierenden Gottesbegriff der Propheten stellt. Allein bei den Propheten fallen Erkenntnisgrund und Realgrund ganz zusammen. In der dialektischen Gedankenentwicklung Cohens, in welcher Erkenntnisgrund: Rechtswissenschaft, als methodologisch-technisches Prinzip, und Realgrund; Gott als Seinsprinzip, auseinanderfallen, finden wir in philosophischer Prägnanz des Gedankens das in voller Reife entfaltet, was uns in der Sprache der Agada als ein verheissungsvoller Keim entgegentritt. — Minder Eingeweihte haben Cohen merkwürdigerweise dahin missverstanden, dass er die Rechtswissenschaft zum Realgrund der Sittlichkeit macht, und da gab es natürlich billige Kritik. — Von R. Meir finden sich Aussprüche über Engel, Lev. r. c. 29, 12: Die vier Engel auf der Jakobsleiter bedeuteten die Schutzpatrone der vier Weltreiche, doch gehört die Engellehre an sich nicht zur Geheimlehre, und ist diese Vorstellung dem Buche Daniel entnommen. Dasselbe gilt von der Vorstellung von den sieben Himmeln, Ab. d. R. N. 37; auch ist dieser Ausspruch anderwärts im Namen anderer tradiert, B. A. T. 65—66. — Der Ausspruch R. Meirs, „diese Thora“ müsse die komplette Thora bedeuten, Sifre 357, klingt zwar an die Ideenlehre an, doch muss sie R. Meir nicht teilen, übrigens BB. 15a, Men. 30a im Namen des R. Simon ben Jochai tradiert; B. A. T. II S. 48.

wird wieder hergestellt, man kann ausserhalb der autoritativen Lehre so mancherlei sagen, schreiben und dichten, wenn man dafür nur keine Autorität beansprucht. Doch ganz derselbe Status war es nicht mehr. Dies werden wir sofort sehen, wenn wir uns der nachmischnaitischen Zeit zuwenden.

Am Meisten scheint auf den ersten Blick die nachmischnaitische Zeit unser Schema zu sprengen. Zwar sind von dem etwa dreihundert als Urheber von Agadasätzen namhaft gemachten Amoräern Palästinas, um zunächst auf dem Schauplatz der Mischna zu bleiben, nur etwa fünfzig mit Agadasätzen vertreten, welche offenbar auf dem Boden der Geheimlehre entstanden sind, und auch diese können nicht alle mit Sicherheit als Anhänger der Geheimlehre betrachtet werden. Allein ist schon dieser grosse Bruchteil an sich ein Beweis dafür, dass die mystischen Lehren in der nachmischnaitischen Epoche eine grosse Ausbreitung gefunden haben, so wird er es in noch höherem Masse, wenn wir bemerken, dass unter den etwa dreissig Hauptamoräern Palästinas, den eigentlichen Trägern der Halacha und der Agada, kaum zehn genannt werden könnten, in deren Namen keine an die Geheimlehren anknüpfenden Sätze überliefert worden sind. Und die Tatsachen liegen so, das muss offen eingestanden werden, dass von unserem Schema vorläufig nichts übrig bleibt. Die Helden der Halacha unter den Halbtannaiten, R. Hoschaja Rabba, der Vater der Mischna, und R. Josua ben Levi, die Zeitgenossen Rabbis, können geradezu als die Vertreter der mystischen Lehren κατ' ἐξοχήν angesehen werden. Beide sind mit entscheidenden Sätzen aus der Ideenlehre und der Merkaba vertreten. In der Schöpfungslehre wusste R. Hoschaja so genau Bescheid, dass sich sein Tradent zu der Bemerkung veranlasst sieht: „Ist denn R. Hoschaja jemals zum Himmel hinaufgestiegen? — nein, aber weil er sich der Weisheit der Thora gewidmet hat, so erhielt er von ihr Belehrung auch über das, was im Himmel ist¹⁾. R. Jochanan, der Vater der palästinensischen Amoräer, dessen halachistische Tätigkeit der nachmischnaitischen Zeit Palästinas ihren Stempel aufgedrückt, und sein Genosse und Schwager, Resch Lakisch, diese beiden berühmtesten halachischen Dialektiker Palästinas, sind

¹⁾ Schocher tob zu 19, 2: וכי ר' הושעיא עלה לרקיע אלא לפי שיגעו ב. בחכמתה של תורה למד מטנה מה שיש ברקיע zu achten, die Geheimlehre ist die Weisheit, ἡ σοφία, schlechthin, die „Weisheit der Thora“ ist gleichbedeutend mit בתרי תורה.

zugleich die hervorragendsten Vertreter der Thora- als Logoslehre und der Merkaba. Ja, R. Jochanan entwickelt eine gewisse Propaganda zugunsten der Geheimlehre: Er fordert R. Eleasar b. Pedath, der als Babylonier keine Neigung zur Geheimlehre in sich verspürt haben mag, proprio motu auf, sich von ihm in die Merkaba einführen zu lassen; ein Vorgang, den man angesichts des Verbots der Mischna für unmöglich halten sollte. Und selbst der ablehnende R. Eleasar scheint sich später auch hierin akklimatisiert und doch von irgendwem die Geheimlehre gelernt zu haben¹⁾. Es ist, als ob das Verbot der Mischna das Gegenteil erzielt hätte! Und doch brauchen wir unser heuristisches Prinzip nicht aufzugeben. Es bekommt Sukkurs von zwei Seiten. Erstens ist auf die grundsätzliche Aenderung hinzuweisen, welche, gerade unter dem Einflusse der in der Blüte der Entwicklung begriffenen halachischen Dialektik, in den Grundlagen der Geheimlehre zur Zeit der Mischnaredaktion eingetreten und schon in der Mischna zum Ausdruck gekommen ist. Zweitens wird hier der Gegensatz zwischen Palästina und Babylon, dem neuen Schauplatz der halachischen Dialektik, das Gebiet bilden, auf dem unser Schema sich vorzüglich bewährt.

Um aber die Aenderung zu ermitteln, welche um die fragliche Zeit in den Grundprinzipien der Geheimlehre in die Erscheinung tritt, wird es endlich Zeit, auf den Inhalt der Schöpfungs- und Merkabalehre etwas näher einzugehen.

Wir haben bereits oben angedeutet und im Verlaufe der Untersuchung daran festgehalten, dass Masse-Bereschith die Ideenlehre und Masse-Merkaba die Engellehre zum Gegenstande hat. Darin befinden wir uns im Ganzen in Uebereinstimmung mit den hervorragendsten Forschern auf diesem Gebiete. Wenn wir aber gleichwohl nicht, wie dies in der Behandlung dieser Frage fast traditionell geworden ist, die Ursubstanzfrage sofort in den Vordergrund stellen, so hat das seinen Grund in unserer Anschauung, dass die Tannaiten bei ihrem ersten Eintritt in das Paradies der Mystik sich über die Konsequenzen dieser Lehren in der Frage der Ursubstanz nicht vollständig klar waren. Es handelte sich demnach zunächst wirklich nur um Ideenlehre und Engellehre. Hatte ja auch die historische Veranlassung, durch welche die mystischen Lehren in den Kreis der Tannaiten Eingang gefunden haben, die Auseinandersetzung mit

¹⁾ s. b. Chagiga 13a und Bacher A. d. pal. Am. II, S. 31, 4. 5.

dem Christentum, zu der Ursubstanzfrage zunächst keine direkte Beziehung. Die Urchristen standen in der Ursubstanzfrage ebenso auf dem Boden der jüdischen Tradition, wie später die offizielle Kirche, nur dass es bei dieser mit mehr philosophischem Bewusstsein geschah, weil sie den Grundsatz von der Schöpfung aus dem Nichts gegen die Gnosis zu verteidigen hatte. Nicht als ob man in jüdischen Kreisen über den Kern der Schöpfungslehre, die Schöpfung aus dem absoluten Nichts, noch niemals vorher zur Klarheit gelangt gewesen wäre. Der Verfasser des Aristeasbriefes darf wohl als der erste Jude bezeichnet werden, der diesen Gedanken klar ausspricht. Zu den Grundlehren, die er ausdrücklich als solche ebenfalls als der erste bezeichnet (denn der Sache nach sind die Grundlehren des Judentums schon im Dekalog, besonders aber in den Erläuterungen desselben im Deuteronomium zur Genüge markiert und nachdrücklich betont), fügt er die Bemerkung hinzu, dass es töricht sei, Götter zu verehren, denen man nur die Funktion eines Demiurgs zuschreibt, aus bereits geschaffenen (vorhandenen) Stoffen Zusammensetzungen zu erzeugen und sie dem Gebrauch anzupassen, ohne dass sie diese Urstoffe selbst hervorgebracht haben (132—136). Dieser Angriff richtet sich offenbar gegen Platos Schöpfungstheorie im Timaios. Ob nun der Verfasser des Aristeasbriefes den prinzipiellen Zusammenhang zwischen der Ideenlehre und der Urstofftheorie Platos (wie sie im Altertum und im Mittelalter aufgefasst wurde, s. w. unten in der Darstellung), wie wir ihn im Verlaufe dieser Schrift kennen lernen werden, eingesehen hat, oder nicht, er ist jedenfalls hierin objektiv konsequent geblieben, dass er die Ideenlehre in seine Darlegung der jüdischen Weltanschauung, auch in jenen Teilen, wo er nicht die Grundlehren betont, nicht aufgenommen hat, obschon sie in seinen Kreisen sehr verbreitet war. Was Philo anbetrifft, so bildet seine Stellung zu dieser Frage einen Gegenstand des Streites unter den Interpreten. Dass er über diese Frage nachgedacht und seine Not hatte, sein jüdisches Gewissen mit der Lehre Platos in Uebereinstimmung zu bringen, beweist die Tatsache, dass beide Parteien in der Lage sind, ihre entgegengesetzten Interpretationen mit entscheidenden Stellen aus den Schriften Philos zu belegen. Er konnte hierin eben keinen festen Standpunkt fassen. Die Ideenlehre drängte zur Annahme eines hylischen Prinzips neben dem geistigen Prinzip, welches seine letzte Wurzel in Gott hat und nur durch die Vermittelung der Ideenwelt irgendwie das hylische Prinzip, die Wurzel aller Unvollkommenheit und alles Bösen, gestaltend be-

herrscht. Andererseits war er sich dessen bewusst, dass der jüdische Gottes- und Schöpfungsbegriff ein zweites Urprinzip neben Gott nicht zulässt. Daher die widersprechenden Aeusserungen, die man nur mit Mühe und mittels gezwungener Interpretation in Einklang bringen kann. Von unserem Gesichtspunkte aus, dass Philo bei der Formulierung der Grundlehren des Judentums seine platonischen Lieblingsideen beiseite lässt, käme es hauptsächlich darauf an, wie Philo hier den Schöpfungsbegriff formuliert. Aber auch hier äussert sich Philo sehr unbestimmt. Aus dem dritten Dogma, dass die Welt geschaffen ist, lässt sich natürlich nichts entnehmen. Eher könnte man diese Frage aus der Motivierung des vierten Dogmas (dass es nur eine geschaffene Welt gibt) heraus entscheiden. Aber abgesehen von der Unsicherheit des Textes gerade an dieser Stelle, lässt sich nach keiner Version etwas Bestimmtes ausmachen. Der Umstand, dass Eusebius von Caesarea Philo als Zeugen für die Schöpfung aus dem Nichts anführt, könnte für uns von Wert sein. Die Zeit Origines-Pamphilius-Eusebius in Caesarea fällt mit der Zeit R.Hoschaja-R. Abahu in Caesera zusammen. Und da der Einfluss Philonischer Gedanken auf die Amoräer durch den in Caesarea gegebenen Berührungspunkt sehr wahrscheinlich ist, so könnte man einer Klärung der Ansichten in der Ursubstanzfrage in den Kreisen der Amoräer unter dem Einfluss Philos wohl annehmen¹⁾.

¹⁾ Zu der Urstoff-Frage bei Philo, s. Zeller, Philosophie der Griechen, III², 2, S. 386—89, wo in den Anmerkungen alle hierher gehörigen Stellen zusammengestellt sind. Am Entschiedensten für die Schöpfung aus dem Nichts spricht die Stelle de somn. p. 632 (Zeller S. 388,2): *ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τὸ μφανές ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἂ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν.* Nach Zeller „schliesst (diese Stelle) nicht aus, dass der Stoff der Dinge, welche selbst allerdings nicht waren, präexistierte; und wenn Philo beifügt: *οὐκ ἦν* *δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτιστῆς αὐτὸς ὢν*, so ist zwar unverkennbar, dass er die Lehre von der Welterschöpfung sich aneignen will“, aber, meint Z., Philo konnte geglaubt haben, dass er dieser Lehre Genüge tut, wenn er „die Welt durch Gott aus dem *μὴ ὄν* in seinem Sinn schaffen liess“. Demgegenüber muss man bemerken, dass *ἂ πρότερον οὐκ ἦν* über das technische *μὴ ὄν* hinausgeht. Dass das *οὐκ ἦν* sich auf die Dinge bezieht, schwächt die Bedeutung dieses Satzes nicht ab, wenn man ihn in dem Lichte des oben angeführten Satzes aus dem Aristeebriefe auffasst. — Das vierte Dogma begründet Philo, de opif. p. 41—42, ed. Cohn I p. 59—60, damit, dass Gott die Welt sich ähnlich in der Einheit geschaffen hat, indem er sich der ganzen Wesenheit bedient habe, um das All zu erschaffen: *ὅς ἀπάσῃ κατεχρήσατο τῆ οὐσίᾳ*, C. 60,2 liest: *τῆ ὕλη*. Die Differenz hätte sonst nicht viel zu bedeuten, da Philo oft im stoischen Sprachgebrauch *οὐσία* statt *ὕλη* gebraucht (s. Zeller), immerhin spräche der Ausdruck *τῆ ὕλη* hier, bei der Formulierung der Grundlehren, für die Ueberzeugung

Allein die Klärung der Ansichten, d. h. die Wahrnehmung, dass man durch die mystischen Lehren von Bereschith und Merkaba in einen Gegensatz zur Lehre des Judentums gerät, weist auf eine frühere Zeit hinauf. Die Klarheit, die wir beim philosophisch gebildeten Verfasser des Aristeasbriefes über diesen Punkt finden, können wir bei dessen Zeitgenossen in den autoritativ jüdischen Kreisen in Palästina natürlich nicht erwarten, dies nicht einmal bei den griechisch gebildeten und hellenisierenden sonstigen jüdischen Schriftstellern in Palästina. In Palästina, wo das kosmologische Interesse noch immer nicht so stark war, um zu einer dialektischen Vertiefung des Schöpfungsproblems zu führen, entwickelte sich die agadisch gerichtete Denkweise. Die Kreise des autoritativen Judentum begannen erst in der Zeit der ersten christlichen Bewegung diesen Theoremen mehr Interesse entgegenzubringen. Während man sich früher ablehnend verhielt, sodass die Bücher Ezechiel und Mischle, eben wegen ihrer mystischen Ideen, keine feste Stellung im Kanon gewinnen konnten, waren es um die Zeit, in welcher Philo über das Problem der Hyle nachdachte, die autoritativen Hilleliten, welche die endgiltige Aufnahme dieser Bücher durchgesetzt haben. An die Schöpfung aus dem Nichts glaubte man, aber man hatte keine philosophisch vertiefte Stellung zu dem Problem gewonnen. Die Merkaba war nach Allem noch mehr als esoterisch angesehen, als die Schöpfungslehre: vor der endgültigen Aufnahme des Buches Ezechiel in den Kanon mehr verpönt, nach derselben höher gewertet. Man kann unter den Apokryphen aus der vortannaitischen Zeit zwei Gruppen unterscheiden: die eine huldigt der Ideenlehre, die andere der Engellehre im Sinne der Merkaba. Erst die tannaitischen Quellen

Philos von dem hylischen Urprinzip, eher als οὐσία, das man hier wohl: „die hervorzubringende Ursubstanz“ zu interpretieren hätte. — Zu Eusebius' Aeusserung über Philos Stellung in dieser Frage siehe Meor Enajim, Imre Bina VI: (Praeparatio evangelica) מהכנתו ' פרק ו' ספר ו' פרק ח' מהכנתו (Meor Enajim, Imre Bina VI: (Praeparatio evangelica) מציאנו ראינו לאיבסיבאיו הקיסרי ספר ו' פרק ח' מהכנתו (Meor Enajim, Imre Bina VI: (Praeparatio evangelica) שאחרי הביאו בשם דיאוניםיאו ואוריגיני נצרים קדמונים ראיות נכחות על בטול דעת הקדמות . . . וזכר גם כן את דברי ירמיהו הלו הנמצאים לו בספר איננו אתנו. והם אלה: יש לנו להאמין, שהוא יתברך, ברא את החומר במדה מספקת אל הנבראות כלן . . . אין ספק שהמציא לו ההיולי השערה — Diese Stelle würde gewiss beweisen, besonders, weil es sich hier offenbar um die Formulierung einer Grundlehre handelt: יש לנו להאמין, aber gerade diese Wendung macht es sehr wahrscheinlich, dass wir es hier nicht einmal mit einer unechten Schrift, sondern mit einer freien Interpretation unserer Stelle in de opif. nach der Lesart τῆ ὕλη zu tun haben. — Ueber Hoschaja in Caesarea s. w. unten. —

sind es, in denen diese beiden Disziplinen im Zusammenhang auftreten. Erinnern wir uns aber, in welchem Verhältnisse die Merkaba Ezechiels vom Hause aus zur monotheistischen Schöpfungslehre gestanden hat, so werden wir erstens begreifen, wie es kam, dass diese beiden so nahe verwandten Gedankengebilde, nämlich Masse Bereschith und Merkaba, so lange neben einander parallel liefen, ohne sich zu begegnen, zweitens aber auch, dass die endliche Verbindung beider einerseits das Problem der Ursubstanz aus den Tiefen des naiven Bewusstseins herauftreiben, andererseits aber auch die Lösungsversuche in falsche Bahnen leiten musste.

Schon bei ihrem ersten Eindringen in die biblischen Schriften hatte die Merkabalehre etwas mehr Bedenkliches an sich als die Ideenlehre. Gott auf dem Throne sitzend konnte ebenso symbolisch aufgefasst werden, wie viele andere Anthropomorphismen in der biblischen Sprache. Gleichwohl ist diese anthropomorphe Redewendung in dogmatisch bedeutsamen Schriften ängstlich gemieden worden. Nicht nur in den Bundesbüchern, auch im ersten, in dem der Engel die bedeutsame Stelle des Bundesträgers spielt, werden wir diesen Ausdruck vergeblich suchen, sondern auch in der ganzen Thora gibt es nur eine Stelle, wo des göttlichen Thrones Erwähnung geschieht. Ex. 17,15.16: Und Moses baute einen Altar und nannte ihn „Gott ist mein Panier“: יהוה נסי. Und er sprach: כי יד על כס יה. Man liest mit Recht נס, denn abgesehen davon, dass das vorhergehende נסי hier das Wort נס erfordert und כס oder כסא gar nicht verträgt, so spricht die Tatsache, dass der Ausdruck „Thron Gottes“ im ganzen Pentateuch nicht wieder vorkommt, dafür, dass entweder die erzählenden Quellen, trotz ihrer Engellehre, dieses Bild ebenfalls gemieden haben, oder aber, dass es, wenn es vorgekommen sein sollte, bei der Aufnahme dieser Quellen in die Thora eliminiert worden ist. Jedenfalls spricht die defekte Form des Wortes dafür, dass man daran Anstoss genommen hat. Aber auch ausserhalb des Pentateuchs kommt der Thron Gottes in vorjeremianischen Schriften im Ganzen nur zweimal vor, 1 Könige 22,19: ראיתי את יהוה ישב על כסא und in der ersten Berufung Jesaias, Jes. 6,1: וראוה את אדני ישב על כסא רם ונשא. Die erste Stelle gehört gewiss zu den alten Quellen der Königsbücher, was dafür zeugt, dass die Vorstellung bekannt, aber gemieden war. Die kleine Merkaba-Vision Jesajas mag auch mit ein Grund dafür sein, dass die Berufungsprophetie nicht an ihrer richtigen Stelle, am Anfange des Buches steht. Dieses Kapitel

mag seine eigene Geschichte haben. Die Zeit Jeremias und Ezechiels bedeutet auch in der Geschichte der Vorstellung vom Gottes-throne einen Wendepunkt. Wenn wir näher zusehen, spielt sich zwischen Ezechiel und Jeremias zunächst ein gleichsam sprachlicher Streit über den Gebrauch des Wortes כסא im Zusammenhange mit Gott ab. Zugleich mit seiner Ankündigung der bevorstehenden Beseitigung der Bundeslade (mit den Cherubim) symbolisiert Jeremias den mit der Engellehre zusammenhängenden (1 Kön. 22,19) Ausdruck „Thron Gottes“: In der Zeit nach der Beseitigung der Bundeslade wird Jerusalem „Thron Gottes“ genannt werden: בעת ההיא יקראו לירושלם כסא יהוה (Jer. 3,16.17). Diesen Sprachgebrauch hält Jeremias fest (14,21; 17,12; 49,38). Der Ausdruck „Thron Gottes“ kehrt von nun ab, gleichsam freigegeben, häufig wieder, aber in der diskret symbolisierenden Bedeutung. Vergleicht man damit den Gebrauch bei Ezechiel (Ez. 1,10), so kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Präzisierung des Sprachgebrauchs bei Jeremias gegen jene Vorstellung vom Throne Gottes gerichtet ist, welcher in den Visionen Ezechiels ein so massiver Ausdruck verliehen worden ist. Wir wissen aber, dass diesem sprachlichen Streite der tiefgreifende Streit um die monotheistische Schöpfungslehre zu Grunde liegt. Wir haben in der Dogmengeschichte nachgewiesen, dass die Merkabavision Ezechiels eine monotheistisch angehauchte kosmogonische Lehre darstellt. Das zeigt sich auch deutlich im Buche Hiob. Der Verfasser dieses Buches verbindet in seiner poetischen Lizenz die Lehre Jeremias mit der Ezechiels. In einem kurzen, scharf gezeichneten kosmogonischen Bilde zeigt er uns, welche Rolle dem „Thron“ bei der Weltentstehung zukommt (26,7—14). Hier ist der Gebrauch des Wortes allerdings nicht symbolisch, dafür aber hat man auch daran Anstoss genommen und es durch einen orthographischen Hieb in seiner Bedeutung beeinträchtigt, V. 9: (statt כסא כסא¹). Der Streit zwischen

¹) Dass man die Merkaba-Vision in Daniel 7, welche, wie wir sehen werden, den Tannaiten die grössten Schwierigkeiten bot, duldete, mag darin seinen Grund haben, dass hier ausdrücklich eine Vision im Traume angekündigt wird, während Ezechiel von einer vollgiltigen prophetischen Offenbarung spricht, mit der er sehr ernst macht, indem er aus ihr die praktische Forderung ableitet, dass auch im künftigen Heiligtum eine solche Merkaba aufgestellt wird 41, 21, die Stelle ist defekt und nach 43, 3 mit Beziehung auf 10, bes. V. 20 zu ergänzen, somit: (אשר ראיתי על נהר כבר) ופני הקדש המראה כמראה (אשר ראיתי על נהר כבר). Statt der entfernten Cherubim, soll im Allerheiligsten die ganze Merkaba errichtet werden. — Zur Zeit R. Akibas nahm man auch an Dan. 7 Anstoss und suchte zu interpretieren, b. Chag. 14a.

Jeremias und Ezechiel betraf, wie wir wissen, die absolute Einheit des Schöpfers, welche Jeremias in extremer Strenge betont, Ezechiel dagegen durch die den Engeln zugewiesenen Funktionen bei der Schöpfung in keiner Weise verletzt währte. Philosophisch formuliert würden wir sagen sie kämpften um die Einheit des weltgestaltenden Nus. Der Gedanke, dass auch das Wasser, aus dem Gott die Welt geschaffen hat, als Prinzip aufgefasst, die Einheit Gottes beeinträchtigt; das eigentliche Problem der Ursubstanz im philosophischen Sinne, trat gar nicht in das Bewusstsein dieser in ihrer Art grossen Denker. Dass das Wasser die Einheit Gottes in ihrem Bewusstsein nicht gestört hat, wird uns nicht verwundern, wenn wir bedenken, dass weitaus die Mehrzahl der jüdischen Philosophen der klassischen Periode und auch der (neben Crescas) grösste und umfassendste Philosoph der nachmaimunischen Periode (Gersonides), nach tiefer philosophischer Durchdringung des Problems, zum Resultate kommen, dass ein hylisches Prinzip neben Gott die Einheit Gottes nicht beeinträchtigt. So wenig indes dieses Problem den Propheten zum Bewusstsein gekommen ist, so ist es doch klar, dass der monotheistische Schöpfungsgedanke auf die Schöpfung aus dem absoluten Nichts, die kosmogonische Merkaba hingegen auf die Internierung des Urstoffes in dem Bereiche des Thrones gerichtet war. In dem weiten Gefüge der Merkaba war für alles Raum. Ebenso aber hatte die in die monotheistische Schöpfungslehre unversehens, zunächst gleichsam nur in der ethischen Anwendung eingeflossene Ideenlehre die Richtung auf ein ewiges hylisches Prinzip. In der babylonischen Kosmogonie war die Ideenlehre ein Teil jener Elemente, welche Ezechiel zum Bau seiner Merkaba verwendet hat. In der Wendung aber, welche Plato dieser Lehre gab, und welche später die Entwicklung dieser Lehre im Judentum beeinflusst hat, musste sie, bei konsequentem Nachdenken, zur bewussten Annahme eines ewigen hylischen Prinzips führen. Das ist aber nicht dasselbe, wie die Internierung des Urstoffes in dem Bereiche des Thrones. Der Thron gehört zu Gott. Wenn man den Streitpunkt zwischen Ezechiel und Jeremias philosophisch präzisieren will, so wird man sagen müssen, dass bei Ezechiel die prinzipielle Scheidung zwischen Geist und Körper nicht mit jener Schärfe zum Ausdruck kommt, wie dies Jeremias für unerlässlich hielt. Das ist freilich für jene Zeit zuviel gesagt, aber das lag alles bereits unstreitig im Keime dieser Lehren. Wir können also sagen: die monotheistische Schöpfungsfrage in ihrer Verbindung mit der nach-

mals von der Konzeption Platos beeinflussten Ideenlehre war auf die Lehre von einem ewigen hylischen Prinzip, die kosmogonische Merkaba hingegen auf die Emanation der Körperlichkeit aus dem Geistigen gerichtet. Denn das, was wir oben für jene Zeit „Intermierung des Urstoffes im Bereiche des Thrones“ genannt haben, das ist, philosophisch konzipiert, die Lehre von der Emanation.

Zu der Zeit nun, als die autoritativen Vertreter des Judentums angefangen hatten, sich mit diesen beiden Lehren in ihrer Verbindung zu beschäftigen, war im Allgemeinen die jüdische Schöpfungslehre die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, aber es fehlte ihr die bewusst philosophische Konzeption. Die intensive Beschäftigung mit der Halacha und die sie begleitende logische Disziplinierung des Geistes hätte gewiss früher oder später zu einer Klärung auch dieser Frage geführt, aber es gibt keine isolierte Entwicklungsreihe in der Geschichte, am Allerwenigsten innerhalb einer und derselben Gemeinschaft. Das Irrationale lauert stets im Hintergrunde und als esoterische Bestrebungen innerhalb des Judentums, die man anfangs wohl unterschätzt hat, begünstigt durch die Dogmatisierung der eschatologischen Hoffnung von der Auferstehung, zu einer besorgniserregenden Macht angewachsen waren, waren die autoritativen Vertreter des Judentums bald im Netze zweier Theoreme verstrickt, welche Beide, ein jedes nach einer anderen Richtung, zu Konsequenzen führen mussten, die den Prinzipien des Judentums widersprechen. Mit der nunmehr zu Gebote stehenden dialektischen Fertigkeit stürzten sich die Tannaiten auf diese beiden Disziplinen, in welche nach und nach viel kosmographisches Beiwerk eingeflochten wurde, und es geschah, was nach der obigen Darlegung zu erwarten war: Je nach dem grösseren Einflusse, welchen die Ideenlehre oder die Merkabalehre auf die einzelnen Tannaiten ausgeübt hat, kamen sie in der Ursubstanzfrage, über die man jetzt mit logischer Reife nachzudenken begonnen hatte, besonders aber kraft der objektiven Konsequenz der Gedankenentwicklung, zur Annahme eines ewigen Urstoffes oder einer philosophisch noch nicht genügend erfassten Emanation. Das war aber nicht der einzige Punkt, in welchem man Gefahr lief, sich von den prinzipiellen Konsequenzen der jüdischen Lehre zu entfernen. Es gab noch einen anderen, und der war der ursprünglichere und bedenklichere. Wir sagten bereits, dass die Ideenlehre in der Platonischen Konzeption ein ewiges hylisches Prinzip zur Konsequenz hat. Lassen wir nun

diesen Satz, dessen Nachweis die Darstellung der Philosophie des Mittelalters ergeben wird, gelten, so ist damit schon gesagt, dass die Ursubstanzfrage, soweit sie im Gefolge der mythischen Theoreme auftritt, nicht das ursprüngliche Problem von Bereschith oder Merkaba war. Vielmehr war es die Einheit des geistigen Prinzips selbst, welches wieder in Frage gestellt wurde. Durch den Engelglauben schlechthin war die Einheit des geistigen Prinzips nicht ohne Weiteres gefährdet. Nachdem die monotheistische Schöpfungslehre sich durchgesetzt hatte, hielt man die Engel für Geschöpfe Gottes. Erst ein tieferes Eingehen in den Kern dieses Problems in der Philosophie des Mittelalters ergab die Bedenklichkeit dieser Lehre und führte, wie wir sehen werden, zu sehr subtilen Theoremen und zu entgegengesetzten Resultaten. Das autoritative Judentum in der vortannaitischen Zeit hatte die Existenz der Engel nicht als Lehre des Judentums anerkannt und mit der Tatsache, dass in der heiligen Schrift von Engeln gesprochen wird, fand man sich eben durch die Kreatürlichkeit derselben ab. Die Pfleger der Ideenlehre ausserhalb des autoritativen Judentums mögen sich, soweit sie die Bedenklichkeit derselben erkannten, wie immer mit ihrem Gewissen abgefunden haben; ihre Verantwortlichkeit war nicht gross. Jetzt aber, nachdem das Buch Mischle, welches die Ideenlehre klar ausspricht, zu einer festen Stellung im Kanon gelangt, und das autoritative Judentum der Ideenlehre in der Richtung auf die Erhebung der Lehre von der Praeexistenz der Thora als Schöpfungsorgan zu einem Grundlehrsatz des Judentums gleichsam offiziell nähergetreten war, musste man, besonders unter dem Einflusse der durch die Pflege der Halacha immer mehr erstarkenden dialektischen Denkweise, das Problem bald entdecken und dessen Lösung versuchen. Dann aber konnte die Einsicht nicht ausbleiben, dass die Ideenlehre tatsächlich zu einer Teilung des geistigen Prinzips führt. Dieselbe Gefahr drohte von Seiten der Merkaba. Die Engel erklärte man für Kreaturen, der Thron Gottes war aber zunächst als ewig gedacht, ebenso wie die Thora als Inbegriff aller Ideen. Der Weg aus dieser Enge führte nach zwei Richtungen: Man konnte sich mit der Teilung des geistigen Prinzips durch irgend eine verdunkelnde Vorstellung abfinden, oder aber man erhob das göttliche Wesen auch über das geistige Sein hinaus, um hier dessen Einheit zu sichern. Beide Wege sind eingeschlagen worden, und in Kombination mit den Lehren von dem ewigen hylischen Prinzip oder der Emanation ergab sich eine Mannigfaltigkeit der Anschauungen von

den verschiedensten Gestaltungen und Schattierungen, welche mit kosmographischen Ausschmückungen ausgestattet und in einer dunklen Sprache gehalten, nicht immer mit Sicherheit in die Urelemente zerlegt werden können. Man musste aber bald einsehen, dass man sich, sowohl durch die eine, wie die andere Lösung, von der Einheitslehre des Judentums entfernen würde. Hier, in der Einheitsfrage, herrschte mehr philosophische Klarheit als in der Ursubstanzfrage. In der Ursubstanzfrage konnte man sich nach der einen oder der anderen Richtung hin neigen, die Hauptsache war, dass man dabei nicht den sicheren Boden der Einheitslehre unter den Füßen verliert. Daher die grosse Vorsicht, daher das schliessliche Verbot der öffentlichen Pflege dieser Theoreme. Die fortschreitende logische Gedankenbildung musste aber schliesslich dazu führen, jene beiden Lösungsversuche als gleich bedenklich aufzugeben und die Einheit des geistigen Prinzips in einer, dem Entwicklungsstadium der philosophischen Dialektik jener Zeit angemessenen logisch-nüchternen, wenn auch philosophisch nicht einwandfreien Weise zu lösen. Man zerhieb den Knoten mit gesunder juristischer Logik: Man behielt die präexistente Thora, den Thron mit den Chajoth, die Urelemente und die Ideen, aber man erklärte alles für kreatürlich: Gott hat Alles geschaffen. Diese Lösung ist nicht so interessant, wie der mystische Lösungsversuch, die Materie aus den dunklen Nischen des Thrones hervorgehen zu lassen, aber sie vollzieht die für die Einheitslehre unerlässliche Scheidung zwischen Geist und Materie. Sie ist auch nicht philosophisch konsequent, da die Ideenlehre ebenso die Schöpfung der Ideen ausschliesst, wie sie das ewige hylische Prinzip zu ihrer Voraussetzung hat, aber sie ist eine natürliche und entwicklungsverheissende Phase auf dem Wege des gesunden logischen Denkens. Und sieht man von der Verbindung mit der Ideenlehre, welche auch in der nachmischnaitischen Zeit von Vielen, besonders Babyloniern, nicht anerkannt, und von Manchen sogar bekämpft wurde, ab, so ist ja die Schöpfung der Materie aus dem Nichts eine Ansicht, bei der sich die Mutakallimun und die Scholastiker, und auch all jene jüdischen Philosophen des Mittelalters beruhigten, die nicht ein ewiges hylisches Prinzip angenommen haben. Maimuni und Crescas sind die einzigen Philosophen, nicht nur im jüdischen, sondern im Mittelalter überhaupt, welche sich zu der Ueberzeugung durchgerungen haben, dass auch die Lehre von der Schöpfung der Materie aus dem Nichts in ihrem gewöhnlichen Verstande mit dem strengen Einheitsge-

danken nicht vereinbar ist, wenn sie ihm auch nicht so offenkundig widerspricht, wie die Lehre der Emanation oder des ewigen hylischen Prinzips. Wir werden uns über die philosophische Inkonsequenz der Talmudisten nicht sehr verwundern, wenn wir daran denken, dass ihre Zeitgenossen, Ammonias Sakkas und dann Plotin und seine Schule, eine noch grössere Inkonsequenz begangen und sie obendrein zum System ausgebaut haben. Die Ideenlehre verträgt sich mit der Emanation noch weniger als mit der Schöpfung der Hyle aus dem absoluten Nichts, und wir werden im Verlaufe der Darstellung, in der Diskussion der Lehre jener arabischen Philosophen, welche diese Inkonsequenz von dem Neuplatonismus geerbt haben, Gelegenheit haben, darauf hinzuweisen, wie das ganze System Plotins an diesem inneren Widerspruch krankt. Wenn nun die Neuplatoniker, die sich soviel mit der Aristotelischen Logik befasst haben, die ihnen, wohl aus einer orientalischen (wenn nicht gerade der jüdischen) Merkaba-Quelle zugeflossene Emanationslehre, welche den Grundvoraussetzungen des griechischen Denkens ebenso fremd ist, wie dem monotheistischen Grundgedanken der prophetischen Lehre, in ihr System aufgenommen, ohne den Widerspruch zu merken, so werden wir es als eine nicht gering zu wertende Leistung der Disziplinierungsarbeit der halachischen Dialektik ansehen lernen, wenn die Talmudisten sich durch das ganze Gewirr von mystischen Träumereien in und ausserhalb des Judentums (wobei auch an die gnostischen Sekten zu denken ist) sich zu der Lehre von der Kreatürlichkeit alles Seins ausser Gott durchgerungen haben. Mag das Resultat, zu dem die Talmudisten gelangt sind, philosophisch inkonsequent sein und in Bezug auf philosophische Tiefe und Subtilität der zeitgenössischen Philosophie um Vieles nachstehen, die Abstossung gerade dieser interessanten und subtilen Verdunkelungen des reinen, konsequenten philosophischen Denkens, war eine Glanzleistung der gesunden halachischen Logik, welche der jüdischen Philosophie des Mittelalters sehr zugute kam. —

Eine gedrängte Orientierung in den in der talmudischen Literatur überlieferten einschlägigen Sätzen wird die Richtigkeit unserer Darlegung bestätigen. Dabei werden wir noch auf ein Moment zu achten haben, das wir erst beim Uebergang zur allgemeinen Charakterisierung der Philosophie des Mittelalters in seiner ganzen Bedeutsamkeit werden würdigen können: Wie in der Mischna selbst die Elemente der Merkabalehre ganz verschwunden, und nur Spuren

der Bereschith- als Ideenlehre zurückgeblieben sind, so werden wir bei der Explizierung der einschlägigen Stellen in der nachmischnaitischen Epoche einen Rückgang der Merkabaelemente in ihrer ursprünglichen Bedeutung bemerken können. Die Ideenlehre, von der aus die Rückkehr zum reinen Monotheismus leichter war, absorbiert nach und nach die Merkaba.

Der oben erwähnte Streit zwischen Schammaiten und Hilleliten über die Zeit, in welcher Gott die Schöpfung der Welt geplant hat, könnte als dasjenige agadische Element angesehen werden, welches in den Köpfen der Halachisten die Disposition für die Ideenlehre erzeugte. Dass Gott vor der Schöpfung einen Plan derselben entwirft, entspricht ganz der naiven Vorstellung und Ausdrucksweise der ältesten Agada. Es scheint aber (s. oben), dass es sich hier bereits um die ersten merklichen Einflüsse der Ideenlehre handelt. Jedoch war es nicht die Ideenlehre, welche zuerst als eine höhere Wissenschaft in dem Tannaitenkreise um R. Jochanan b. Sakkai gepflegt wurde. Von dem Letzteren ist in beiden Talmuden nur die Beschäftigung mit der Merkaba bezeugt (b. Chag. 14 b; j. 77 b). Und auch in dieser ist uns nur eine mit kosmographischen Elementen durchsetzte Beschreibung der Merkaba in ihren ungeheuren Dimensionen, aber keine kosmogonische Beziehung überliefert (b. Chag. 13a). Eine solche finden wir erst bei seinem Schüler und Nachfolger in der Traditionskette der Mystik, R. Josua b. Chananja, der sich ebenfalls ausschliesslich mit der Merkaba beschäftigt zu haben scheint. In seinen Gesprächen mit Hadrian ist die Ursubstanzfrage nach ihren beiden Richtungen hin berührt worden. Hadrian fragte nach der Substanz der Geister (Engel) und nach der Materie. In Bezug auf die Engel verhartete R. J. auf dem alten Standpunkte des autoritativen Judentums, dass ihnen keine Stellung in der Lehre des Judentums einzuräumen ist, und sagte, dass ihnen nur ephemere Existenz zukommt. Man hatte Grund, diesen Standpunkt gerade jetzt besonders scharf zu betonen: Der Mensch gewordene Gott musste auch von der Seite aus bekämpft werden, wie wir das oben bei R. Idith gesehen haben. Hadrian sagt denn auch: „Ihr saget“, jeden Tag werden neue Engel erschaffen, um nach Absingung eines Hymnus wieder einzugehen. Aber das setzt eine Ursubstanz voraus, aus der die Engel geschaffen werden. Josua konnte einfach antworten, Gott erschaffe die Engel aus dem Nichts. Statt dessen antwortet er (auf Grund der Merkabavision Dan. 7), die Engel werden aus dem Feuerstrom ge-

schaffen, dieser aber entstehe aus dem Schweissabfluss der Chajoth, der Schweiss der Chajoth entstehe dadurch, dass sie den Thron Gottes tragen (Gen. r. 78,1; Echa r. 3,21; s. b. Chag. 13 b). Die Amoräer R. Chelbo und R. Berechja nehmen wenigstens die zwei in der Schrift mit Namen genannten Engel, Michael und Gabriel, davon aus: Diese sind dem Werden nicht unterworfen (man beachte den Ausdruck: לא מתחלפין ואינן לא מתחלפין). Nach dem Entstehen der Chajoth wird weiter nicht gefragt, diese sind eben die ewigen Träger des ewigen Thrones. Das Werden der Engel aus dem vom Schweisse der Chajoth entstehenden Feuerstrom ist ein klassischer Ausdruck für die Emanation. Aus dieser Antwort über die Ursubstanz der Engel wird es aber klar, dass auch die Antwort R. Josuas auf die Frage nach der Urmaterie im Sinne der Emanation zu verstehen ist. Das ergibt sich auch, wenn wir die Antwort R. Josuas mit der vergleichen, welche der Patriarch R. Gamaliel II einem Philosophen auf dieselbe Frage gegeben hat, selbst wenn dieser Philosoph nicht Hadrian selbst oder aus der Umgebung desselben gewesen sein, und dieses Gespräch nicht während der gleichzeitigen Anwesenheit R. G. u. R. J. in Rom stattgefunden haben sollte. Auf die ironische Aeusserung des Philosophen, der Gott der Juden sei wohl ein guter Maler, aber es haben ihm zu seinem Werke auch gute Farben zu Gebote gestanden, nämlich: Tohu, Bohu, Choschech, Ruach, Majim und Thehom (Gen. 1,2), antwortet der autoritative Vertreter des Judentums, der sich offenbar auf keine tiefen Spekulationen eingelassen, schlicht und einfach, an anderen Stellen der heiligen Schrift sei es gesagt, dass auch diese Urelemente geschaffen seien (Gen. r. 1,12). Anders aber R. Josua. Auf die Frage Hadrians, wie Gott die Welt erschaffen habe, antwortet er, Gott habe sechs, aus Feuer und Schnee (oder aus sechs verschiedenen Elementen?) bestehende Knäule genommen und sie nach allen sechs Himmelsrichtungen sich in gegenseitiger Durchdringung entwickeln lassen, um aus der so entstandenen Masse die Welt zu bilden. Um aber die Verwunderung Hadrians, wie man sich so etwas vorstellen könne, zu entkräften, brachte R. J. diesen in ein kleines Gemach und liess ihn seine Hand nach allen Richtungen hin strecken und sprach: „So war das (Schöpfungs-) Werk vor Gott“ (Gen. r. 10,3: כך היה מעשה לפני הקב"ה). Unter dem Einfluss der Berührung mit Philosophen hatte sich, wie wir bei R. Gamliel sehen, der Grundlehrsatz der Schöpfung bereits zum bewussten Gegensatz gegen die griechische Lehre von dem ewigen

hylischen Prinzip und zum philosophischen Lehrsatz von der Schöpfung der Materie aus dem absoluten Nichts entwickelt. Und doch wusste R. Josua nicht die einfache Antwort zu geben: Gott habe die Elemente aus dem Nichts erschaffen. Der Umstand, dass die Amoräer, R. Chanina (b. Chama), R. Jochanan und des Ersteren Sohn, R. Chama, im Anschlusse an dieses Gespräch R. Josuas über die Anzahl der Knäule (also der Elemente) streiten, obschon zu ihrer Zeit die Kreatürlichkeit alles Seins ausser Gott durch die Mischna zum festen anerkannten Lehrsatz erhoben war, scheint zwar dafür zu sprechen, dass es sich bei diesen Fragen blos um den technischen Hergang bei der Schöpfung handelt, wie solche Kontroversen unter Tannaiten und Amoräern in sehr grosser Anzahl überliefert sind, besonders ist auch R. Chanina, von dem wir anderwärts (Haschiloach VI, 157—58) nachgewiesen haben, dass er eine sehr geläuterte Weltanschauung bekundet hat, in der Frage nach dem technischen Hergange mit dem bekannten Satz vom „Gefrieren des mittleren Punktes“ der Urgewässer als Krystallisierungszentrum der werdenden Himmel vertreten (ein Satz, den später Maimuni in den Mittelpunkt seiner Schöpfungslehre gestellt hat), wie überhaupt die Bereschith-Lehre nebst den theoretischen Grundsätzen auch derartige technische Fragen zum Gegenstande hatte. Allein die Unbefangenheit, mit welcher die Amoräer sich über diese Aeusserung R. Josuas unterhielten (oder: mit welcher im Midrasch über sie referiert wird), kann die Tatsache nicht abschwächen, dass erstens das Bild vom Knäul weniger die technische Mischung der Elemente, als die Entwicklung der Elemente aus einem Urzentrum auszudrücken vermag, und dass zweitens die Demonstration in dem engen Gemach für die technische Mischung der Elemente gar keinen Sinn gibt, während sie als Illustration des intimen geschlossenen Ineinanders alles Seins im Urzustande sehr sachgemäss und verständlich ist. Auch die Wendung: „So war das Schöpfungswerk vor Gott“ kann doch nur bedeuten, dass bei Gott der Raumbegriff verschwindet, weil dieser selbst erst das Ergebnis der fraglichen Entwicklung ist, ein Gesichtspunkt, der für die Frage der Mischung der Elemente in keiner Weise in Betracht kommt. Nur ist Entwicklung der Elemente aus einem Urzentrum noch nicht Emanation der Materie aus dem Geistigen, und wir sind vielleicht nicht berechtigt, R. Josua die Lehre von der Emanation in dem neuplatonischen Sinne zuzuschreiben, aber die unzweifelhafte Tatsache, dass R. Josua die abgestufte Emanation der Engel aus dem Throne lehrt, im Zusammenhalt mit den genannten Momenten,

und in weiterer Berücksichtigung der Rolle, welche der „Schnee unter dem Throne“ in späteren Schriften¹⁾ spielt, drängt zu der unabweislichen Vermutung, dass R. Josua hierin mindestens eine der Emanation sehr nahekommende Lehre vertrat. Die zwei Elemente, Feuer und Schnee, von denen hier die Rede ist, scheinen zwei Arme der Emanation darzustellen, das Feuer kommt aus dem Feuerstrom, mittelbar aus dem Schweisse der Chajoth, der Schnee aus dem sonstigen Bereiche des Thrones und stellen die Form, beziehungsweise die Materie dar. Dahin zeigt vielleicht auch das Bild, welches man auf die Merkabalehre angewendet hat: Diese Lehre gleicht zwei Pfaden, von denen der eine durch Feuer, der andere durch Schnee führt, neigt man nach der einen Seite hin, erleidet man den Tod durch Feuer, neigt man nach der anderen hin, erleidet man den Tod durch Schnee — was ist zu tun? — man gehe in der Mitte²⁾. Feuer und Schnee sind die beiden Emanationsstränge der Merkabalehre, wer sich in diesen Lehren einen Irrtum zu schulden kommen lässt, hat sein Seelenheil verwirkt. Genaueres über diese Lehre wird sich bei der Knappheit der Ueberlieferung in diesen Fragen wohl kaum ermitteln lassen, aber die Richtung auf die Emanation scheint gesichert zu sein. Die Kombination der Merkaba mit der Ideenlehre scheint besonders von R. Akiba gefördert worden zu sein. Jedenfalls ist er der erste Halachist, von dem uns die Thora- als Logoslehre in klarer und unzweifelhafter Fassung überliefert ist: Dem Menschen ist die Auszeichnung zuteil geworden, dass er im Ebenbilde Gottes erschaffen worden ist, besonders aber dadurch, dass ihm das mitgeteilt worden ist (Gen. 9,6); den Israeliten ist die Auszeichnung geworden, dass sie Söhne Gottes genannt worden sind, besonders aber dadurch, dass ihnen dies mitgeteilt worden ist; den Israeliten ist eine weitere Auszeichnung zuteil geworden, dass ihnen ein kostbares Organ gegeben worden ist, besonders dadurch, dass man ihnen mitgeteilt

¹⁾ S. Pirke d. R. Elieser III u. M. N. II, 26; vgl. noch Gen. r. 1, 9.

²⁾ Thos. Chag. II. j. Chag. 77a. In Ab. d. R. N. c. 28, 10 ist dieses Bild von der „Thora“ überhaupt gebraucht; aber gerade die Differenz in der Stilisation spricht für unsere Auffassung: In Ab. d. R. N. למה הדבר דומה לתורה הונו דומה לראשית פירות ארץ ישראל; Jeruschalmi: התורה הונו דומה לשני שבילים. Uebrigens bezieht sich das Gleichnis in Ab. d. R. N. auf einen Satz R. Jehuda b. Ilais, bei dem „Thora“ schlechthin die Geheimlehre jedenfalls mit einschliesst; s. oben.

hat, dass ihnen das kostbare Organ gegeben worden ist, mit dem Gott die Welt erschaffen hat¹⁾. Die Tendenz R. Akibas ist klar. Gegen den Anspruch der Christen, dass Jesus, das Eikon Gottes und dessen Sohn, das Organ der Schöpfung (im Sinne d. Ev. Johannes) ist, macht R. Akiba geltend, dass erstens alle Menschen in gleicher Weise im Ebenbilde Gottes geschaffen sind, zweitens alle Israeliten Kinder Gottes genannt werden, drittens die Thora das Organ ist, mit dem Gott die Welt erschaffen hat. Der Anspruch des Antinomismus, dass Jesus, als Eikon Gottes und Schöpfungsorgan, die Thora, der man früher in den esoterischen jüdischen Kreisen (aus denen das Christentum hervorgegangen ist) all diese Momente zuzuschreiben pflegte, aufzuheben die Kraft habe, fällt also in sich zusammen (s. Dogmengeschichte). Dass sich R. Akiba die Thora als ewig präexistent dachte, geht einfach daraus hervor, dass er sie als Organ der Schöpfung feiert, ohne die Schöpfung dieses Organs selbst zu betonen. Den weiteren Sinn der Thora- als Logoslehre erkennen wir, wenn wir an die Bedeutung denken, welche jeder Buchstabe und jedes diakritische Zeichen in der Thora durch die halachische Tätigkeit R. Akibas angenommen hat (b. Men. 29b). Die Thora mit ihren Buchstaben ist der agadisch-philosophische Ausdruck für den Logos als Inbegriff aller Ideen. Wie sehr das der Fall ist, ersehen wir klar, wenn wir diese Lehre R. Akibas in der Tradition der Amoräer betrachten, welche nicht so diskret in der Stilisation waren, wie die Mischna. Der Halbtannaite, R. Hoschaja der ältere, der die Lehre von der Ewigkeit der Thora auch nach der Redaktion der Mischna beibehalten zu haben scheint (s. w. unten), sagt: Wie ein Baumeister einen Palast nach dem Plane baut, „so hat Gott in die Thora geblickt, und danach die Welt er-

¹⁾ Mischna Aboth III, 14; zur Ebenbildlichkeit vgl. noch Thos. Jeb. VIII, 4. — Wenn ich mich richtig erinnere, hält Geiger in seinen Vorlesungen über Aboth, die ich nicht zur Hand habe, die Uebersetzung von נודעת „mitgeteilt worden“ für falsch. — Dass die Wendung, הודעת חברה im späteren Hebräisch nichts mehr besagen muss, als „eine Gunst erweisen“, ist nicht zu bezweifeln. Allein die Anwendung dieser Uebersetzung in unserem Falle lässt sich nur im dritten Satze der Mischna durchführen, wo eine Steigerung in der näheren Bestimmung der Auszeichnung stattfindet, in den beiden ersten Sätzen findet aber keine Steigerung statt; will man nun nicht den Text emendieren und die Symmetrie zerstören, so bleibt nichts Anderes übrig, als hier נודעת in der gewöhnlichen Wortbedeutung zu nehmen; auch zur Interpretation vgl. Geiger.

schaffen“ (Gen. r. 1,2). Rabh, der allerdings schon die Kreatürlichkeit alles Seins ausser Gott mit der Ideenlehre verbindet (s. w. unten), formuliert die Lehre R. Akibas fast mit denselben Worten, wie Philo. Dasselbe gilt von dem, dem Satze Rabhs vorangehenden Satz, der im Namen des R. Jonathan überliefert wird. Diese beiden Sätze zusammen finden sich fast wörtlich in einer für die Logoslehre entscheidenden Stelle bei Philo. R. Jonathan sagt: Bezalel ist wegen seiner Weisheit so genannt worden: Er erriet den Auftrag Gottes genauer als ihn ihm Moses überbracht hatte, und da sagte zu ihm Moses: Du weiltest wohl im Schatten Gottes, daher Deine Kenntnis von der Sache. Rabh sagt: Bezalel wusste die Buchstaben zu kombinieren, mit denen Himmel und Erde erschaffen worden sind (b. Ber. 55a). Ebenso sagt Philo: „Bezalel pflegt man zu deuten: im Schatten Gottes (ἐρμηνεύεται οὖν Βεσαλεήλ ἐν σκιᾷ θεοῦ), der Schatten Gottes aber ist seine Weisheit, deren er sich wie eines Werkzeuges bediente und die Welt erschuf (ὃ καθάπερ ὁργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ, leg. all. p. 106, Cohn I, p. 134). Und auch die Lehre von dem Heiligtum und den heiligen Geräten in der Idee, die hier bei Philo und den Amoräern in gleicher Weise zum Ausdrucke kommt, ist uns im Namen R. Akibas überliefert (Sifre Behal. § 61.) Die Ausgangspunkte für diese Lehre, die Schöpfung des Menschen im Ebenbilde Gottes und das himmlische Heiligtum, sind somit bei Philo und R. Akiba dieselben. Doch muss nicht gerade an eine direkte Abhängigkeit R. Akibas von Philo gedacht werden. Die Schriftverse, auf welche sich R. Hoschaja und R. Jonathan berufen, Mischle 8,22, beziehungsweise 3,19 besagen in der Tat und in erster Absicht das, was die Amoräer in ihnen finden. Und Philo ist es, der sich beim Namen Bezalel auf eine bekannte Interpretation beruft (ἐρμηνεύεται). Aber ohne Zweifel hat auch der Verkehr mit Alexandrien, das auch R. Akiba auf seinen weiten Reisen oft berührt haben mag, die Entwicklung dieser Lehren unter den Tannaiten vielfach gefördert. Die besondere Tätigkeit R. Akibas und seines Kreises bestand, wie gesagt, in der Kombination von Merkaba und Bereschith, der kosmogonischen Merkaba- mit der kosmologischen Ideenlehre. Dafür wäre, soweit R. Akiba selbst in Betracht kommt, zu dem bereits angeführten, zunächst noch auf einen Satz hinzuweisen, der höchstwahrscheinlich R. Akiba zum Urheber hat: Die Sündhaftigkeit des Menschen verhindert ihn daran, zu erkennen, was ein himmlisches Urbild ist. Sonst hätte man ihm die Schlüssel überliefert, und er

würde erkennen, womit Himmel und Erde erschaffen worden sind¹⁾. Entscheidend aber für diese unsere Auffassung ist die ganze bekannte Relation von dem „Pardes“ (b. Chag. 14b): Vier sind in den Pardes eingetreten: R. Akiba, Elischa b. Abuja, B. Asai und B. Soma. Unter Pardes verstehen alle modernen Interpreten: den Garten der Weisheit, das theosophische Studium. Bei der Aehnlichkeit, ja wörtlichen Uebereinstimmung, welche wir in den entscheidenden Sätzen R. Akibas und Philos gefunden haben, werden wir unter „Pardes“, Paradies, dasselbe zu verstehen haben, was Philo darunter versteht, nämlich den Garten der Weisheit, das Gebiet der Ideenlehre²⁾. Nur wenn Pardes ausschliesslich die Ideenlehre bezeichnet, hat die Relation, dass vier in den Pardes eingetreten sind, einen Sinn. Man würde sonst nicht verstehen, warum man gerade diese vier aufzählt, während doch viele vor und nach ihnen ebenfalls in den Garten der Geheimlehre eingetreten sind; eine Schwierigkeit, welche keine der vielen Interpretationen, welche diese Relation gefunden hat, zu beseitigen vermag. Diese und, wie wir sehen werden, noch manche andere Schwierigkeit verschwindet, wenn wir der von uns im Folgenden zurechtfertigenden Auffassung folgen, dass R. Akiba es war, der zuerst Ernst damit machte, das Christentum nicht nur auf dem Boden der Merkabalehre, welche ihm ebenfalls vielfach Vorschub leistete, sondern auch auf dem Boden der Ideenlehre zu bekämpfen, auf dem besonders die antinomistische Christologie sich aufbaute. Nach dem Stande der Dinge, R. Akiba war bereits in der Merkabalehre zuhause, konnte dies nichts anderes bedeuten, als eine Kombination der Merkaba mit der Ideenlehre. Das unternahm nun R. Akiba gemeinsam mit drei Jüngergenossen, welche sich seiner Führung anvertraut haben. Sie vertieften sich in die Ideenlehre. Sätze aus der Ideenlehre sind uns denn auch von den „beiden Darschonim“, Ben Asai und Ben Soma, überliefert (El. b. Abuja können wie vorläufig ausser Betracht lassen). B. Asai übertrifft seinen Lehrer in der Ideenlehre, R. Akiba, indem er gegen dessen Ansicht, dass der Satz von der Nächstenliebe (Lev. 19,18)

¹⁾ Ab. d. R. N. 39,1; s. Bacher A. d. T. I², S. 280,1. In den gewöhnlichen Ausgaben folgt dann: R. Meir sagt: Eine Auszeichnung ist dem Menschen geworden — es soll natürlich, statt ׀׀׀, heissen: ׀׀׀, aus Ab. III, 14. —

²⁾ S. Grätz Gnost. u. Judent. S. 58—59 u. Anm., wo die Stelle aus leg. all. I: ἀπο τῆς Ἑδου τῆς τοῦ θεουσοφίας καὶ zitiert wird. — Zu der abweichenden Auffassung Grätz' siehe die Schlussanmerkung zu dieser Frage.

der Hauptsatz der Thora sei, den von der Ebenbildlichkeit des Menschen als einen noch umfassenderen Hauptsatz hinstellt¹⁾. Auch polemische Sätze gegen das Christentum, gegen den allgemeinchristlichen Antionismus sowohl, wie auch gegen den Dualismus der christlichen Gnosis sind von ihm überliefert²⁾. Wichtiger aber sind jene Sätze, welche sich auf die Schöpfung beziehen, und bei denen auch b. Soma beteiligt erscheint. Hier zeigt es sich deutlicher, dass es sich um eine Kombination von Merkaba und Bereschith handelt.

Die Kombination von Merkaba und Bereschith war, in Bezug auf die Ursubstanzfrage, nicht ohne Schwierigkeit. Zunächst die Frage nach der Urmaterie. Hier bedeuten Merkaba und Bereschith geradezu zwei Extreme, die Erstere führt zur Emanation, die Letztere, als Ideenlehre, zu einem ewigen hylischen Prinzip. R. Akiba, der in der Merkabalehre schon fest, überhaupt der überlegene Geist war, sah wohl voraus, dass seine Jünger es kaum vermögen werden, die Ideenlehre von der Lehre von der ewigen Hyle zu trennen. Denn, ohne darüber etwas auszumachen zu wollen, ob R. Akiba die volle Einsicht in den objektiven Zusammenhang der Ideenlehre mit der ewigen Hyle hatte und sie nun deshalb ablehnte, weil er sie mit der jüdischen Lehre nicht in dem Masse vereinen konnte, wie ihm das mit der entsprechenden Lehre der Merkaba möglich war, so steht doch soviel fest, dass die Ideenlehre in den Kreisen ihrer Anhänger, mit denen R. Akiba unzweifelhaft in Berührung gekommen ist, zusammen mit der von der ewigen Hyle vorgetragen zu werden pflegte. Es lag also für R. Akiba die Besorgnis nahe, dass seine Genossen an die Stelle des Schnees unter dem Throne die Urhyle setzen werden. Dabei muss man daran denken, dass die Urhyle für R. Akiba in viel höherem Masse unannehmbar war, als für die jüdischen Philosophen des Mittelalters. Diesen ermöglichte die Unterscheidung zwischen potanziellem und aktuellem Sein, ein Begriff, der nur in der peripatetischen Philosophie in dem Vordergrund des Interesses steht, und von dem wir in den talmudischen Quellen nirgends eine Spur finden, die Setzung eines hylischen Prinzips. Auch war das rein kosmologisch philosophische Denken in

¹⁾ Sifra z. St., jer. Ned. 41c, Gen. r. 29,8; s. Bacher A. T. I², S. 417,4.

²⁾ Echa r. 1,1; Weiss, Dor dor. II, 125, Jellinek Lit.-Bl. d. Or. X, 474, Bacher das. 421,1; Sifre Num. § 143, Men. 110a. —

jüdischen Kreisen noch lange nicht so entwickelt, um auf diesen subtilen ontologischen Begriff einzugehen. Mit dem Begriff der Urmaterie war hier vielmehr, noch aus der altorientalischen Tiamatsage her, der des Wassers verbunden, wie dies an vielen Stellen der Bibel und auch in Ezechiel (1,24) und in der Genesis (1,2) zum Ausdruck kommt. Bei den Pflegern der Merkabalehre hat sich ausserdem noch die Vorstellung herausgebildet, dass es Gottes unwürdig sei, das Vorhandensein von Wasser im Bereiche seines Thrones anzunehmen¹⁾. Man hielt das ungeformte Wasser für gleichbedeutend mit Schlamm, von einem Urschlamm wollten aber die Anhänger der Merkaba, welche Alles aus dem Bereiche des Thrones hervorgehen liessen, nichts wissen. Der reine marmorklare Schnee schien ihnen ein viel würdigeres Bild abzugeben. So werden wir es verstehen, wenn R. Akiba seine Genossen warnt: Wenn Ihr zu reinen Marmorsteinen gelangt, so sprecht nicht: Wasser, Wasser! Denn es heisst (Ps. 101,7): Wer Lügen redet, kann nicht bestehen vor meinen Augen²⁾! Die Merkabalehrer stellten es in Ab-

¹⁾ a) B. Chag. 16a; בני לי פלטרין, שאמר לעבדיו, אל תבנו לנו מלך להוכיר שם אשפה גדולין על האשפה, הלבנו ובנו לו, אין רצונו של מלך להוכיר שם אשפה.

b) jer. Chag. II, 1 g. E.: במקום אשפות, במקום ביבים, במקום אשפות: הפלטיץ הווי במקום ביבין הוא, במקום אשפות הוא במקום סריות הוא אינו פוגם? כך מי שהוא אומר בתחלה היה העולם מים במים הרי זה פוגם.

c) Gen. r. 1,7 wie im Jer., der Schluss lautet jedoch: כך כל מי שהוא בא לומר, העולם הזה נברא מתוך תהו ובהו, אינו פוגם? ר' הונא בשם בר קפרא אמר אילושי שהדבר כתוב אי אפשר לאמרו: בראשות ברא אלהים, מנין הן? והארץ היתה תהו ובהו.

Grätz Gnostizismus, 30,34 verwendet den Schluss in Jer. gegen die Urhyle, den Satz Bar-Kapparas in Gen. r. jedoch für die Urhyle. Aus der Zusammenstellung geht aber klar hervor, dass beide Sätze dasselbe besagen und auf einem Standpunkte stehen; es ist aber hier, wie oben angedeutet, überhaupt gar nicht von der Urmaterie im Gegensatze zur Schöpfung aus dem absoluten Nichts die Rede, sondern davon, dass man das ungeformte Wasser für eine unreine Flüssigkeit hielt. Dass aber auch R. Akiba diese Nebenvorstellung hatte, geht aus seiner Warnung hervor. —

²⁾ b. Chag. 14b: אמר להם ר' עקיבא, כשאחם מגיעין אצל אבני שיש טהור; אל תאמרו: מים, מים; diese geheimnisvollen Worte, welche in der Relation des Jerus. fehlen, sind auch von Grätz im Sinne des Urstoffes als Wasser gedeutet, allein für שיש טהור weiss er keine Erklärung, Gnost. 95. Das hängt mit seiner ganzen Auffassung zusammen, besonders damit, dass er die Tatsache übersehen hat, dass vor R. Akiba von Bereschith nicht die Rede ist. Die Worte im Jerusch. zwischen der Traditionskette der Merkaba und der Relation vom Pardes: מים והילך אין דעתן נקיייה haben auch, gegen Grätz

rede, dass der Ursprung der Materie Wasser ist, vielmehr muss das Wasser, von dem bei der Schöpfung die Rede ist (so deuteten sie offenbar Ez. 1,22 im Zusammenhange mit V. 24), fern vom Throne ausserhalb der Eisregion über dem Haupte der Chajoth, in den Bereich des Naturwerdens verlegt werden. Und auch dann musste noch zwischen den „oberen Gewässern“ und „unteren Gewässern“ unterschieden werden, die oberen müssen natürlich viel reiner gedacht werden als die unteren, eine Unterscheidung, welche auch noch in der Schöpfungslehre Maimunis eine Rolle spielt. So haben wir auch offenbar die Auseinandersetzung zwischen R. Josua, dem Vertreter der Emanationslehre und Ben-Soma zu verstehen. Auf die Frage R. Josuas: Woher und Wohin? antwortet der in Gedanken versunkene Ben-Soma nach einigem Zögern: Ich hatte mich in die Betrachtung des Zwischenraumes zwischen den oberen und unteren Gewässern vertieft und habe die Entdeckung gemacht, dass die Entfernung ganz minimal ist, sodass der Geist Gottes, der über den Wassern vor ihrer Teilung in obere und untere schwebte, die unteren Gewässer fast mit berührte. Darauf sagt R. Josua, zu seinen Begleitern gewandt: Ben-Soma ist schon draussen¹⁾! Ben-Soma ist, das ist der Sinn der Stelle, von der Ansicht der Merkabalehre über die Entstehung der Materie abgekommen, hält die oberen und unteren Gewässer für eine vom Geiste Gottes zugestaltende Materie. Ben Asai und Ben-Soma lehren dies auch in einem ganz unzweideutigen Satz: Zum Bericht von dem Sichtbarwerden der Erde (Gen. 1,9): Und Gott sprach: Es sammeln sich die Wasser

S. 81, nur den Sinn, dass die reine Merkabalehre mit der Traditionskette zu Ende ist, da von da ab die Kombination mit Bereschith herrschte, was man in Merkabakreisen als eine Trübung der Lehre angesehen hat. Nach Grätz, der die Beziehung zwischen diesen Worten und der Relation vom Pardes wohl sieht und die Unreinheit auf die gnostischen Ansichten bezieht, ist es unverständlich, dass hier nicht nur Achar und allenfalls noch B. A. u. B. S., sondern auch R. Akiba und Alle, welche sich in der Folgezeit mit der Geheimlehre beschäftigt haben, in diesen Tadel miteinbezogen werden. Waren sie alle Gnostiker? — s. Schlussanmerkung. —

¹⁾ Jerusch. vor der Traditionskette, Babli hinter der Relation vom Pardes, Gen. r. 2,6. Alle drei Relationen zusammen ergeben als den Kernpunkt der Sache: die Berührung des göttlichen Geistes mit den unteren Gewässern, welche dadurch erzielt wird, dass sie von den oberen Gewässern fast gar nicht getrennt sind. Grätz, S. 80, weiss die Bewandnis mit den oberen Gewässern nicht zu erklären, weil er auf den Standpunkt R. Josuas nicht eingeht und den folgenden, B. A. u. B. S. gemeinsamen Satz, den er für seine Ansicht gut hätte verwerten können, nicht sieht; s. nächste und Schlussanmerkung.

unter dem Himmel an einen Ort, damit das Trockene sichtbar werde, bemerken B. Asai und Ben Soma: Die Stimme Gottes ward zum Metatron über den Wassern, wie es heisst (Ps. 29,3): Die Stimme Gottes über den Wassern¹⁾. Berücksichtigt man die Rolle

¹⁾ Gen. r. 5,2. Mit dieser Interpretation gibt B. Soma deutlich zu erkennen, was wir aus seiner Antwort an R. Josua für seinen Standpunkt entnehmen können. Nach der Relation (oder Interpretation) im Babli hat R. Josua den Standpunkt B. Somas damit zurückgewiesen, dass das Schweben Gottes über den Wassern am ersten Tage, während die Teilung am zweiten Tage war, der Geist Gottes kann also über den untern Gewässern nicht geschwebt haben. In unserem Satze weist nun B. S. darauf hin, dass auch am dritten Schöpfungstage, nach der Teilung, die Stimme Gottes über den Gewässern schwebte, um auch die sublunare Welt mit dem Formprinzip zu durchdringen. Grätz, Gnostiz. S. 80 hält die oberen Gewässer für das gestaltende Prinzip. Das ist, wie wir aus unserem, von Grätz nicht berücksichtigten Satze ersehen, für B. Soma nicht gut ausgedrückt, er bringt vielmehr den Logos mit den untern Gewässern direkt in Berührung. Jedoch ist es möglich, dass B. Somas Ansicht wirklich dahin ging, dass der Geist Gottes den Logos in einer höheren Stufe darstellt, als die Stimme Gottes. Auch kann man die Auffassung Grätz' bei Amoräern finden. Gen. r. 13,14 sagt R. Levi: Die oberen Gewässer sind männlich, die untern weiblich, die Ersteren sagen zu den Letzteren: Ihr seid die Geschöpfe Gottes und wir seine Gesandten (בריותיו - שלוחיו) Da ist allerdings nur vom Regen die Rede, aber bei Levi, der einer der eifrigsten Pfleger mystischer Lehren war, beruht das auf einem metaphysischen Prinzip. Bedeutsam in dieser Richtung ist auch der auf den behandelten Satz von B. A. u. B. S. folgende Satz R. Berechjas: Die untern Gewässer trennten sich von den oberen nicht ohne Thränen. R. Berechja war ebenfalls ein eifriger Pfleger von Merkaba und Bereschith. —

Der hier behandelte Satz wird zusammen mit einem verwandten Satz vortragen. Mit Beziehung auf Deut. 32,49: Gott sagt zu Moses: Geh hin auf den Berg Abarim und sieh' dir das Land an, welches ich den Israeliten gebe, sagen Ben-Asai und Ben-Soma ebenfalls: Die Stimme Gottes ist Moses ein Metatron geworden. Dazu bemerkt Bacher A. T. 425,6 unter Hinweis auf S. 148,5 dass dieser Satz an den ähnlichen Satz R. Josuas in Sifre 338 anknüpft: Der Finger Gottes ist Moyses zum Metatron geworden, der ihm das ganze Land zeigte. Bacher liest oder interpretiert überall: metator. „Grenzabstecker,“ und bei den Gewässern etwas frei „Wegweiser“. Wir haben bereits oben auf diese Stelle im Sifre hingewiesen und erinnert, dass wir das Wort „Metatron“ als einen späteren Zusatz nachgewiesen haben. Könnten wir nun Bacher zugeben, dass statt Metatron als Name eines Engels oder geistigen Wesens metator zu lesen ist, so würden wir für unsere Behauptung, dass in den tannaitischen Sammelwerken kein Engelname vorkommt, nur gewinnen, wir müssten nicht erst eine Korrektur vornehmen. Und auch unsere Auffassung des fraglichen Satzes würde darunter nicht leiden, denn metator wäre in diesem Falle nicht „Wegweiser“, was an sich keinen Sinn gibt und mit „auf den Wassern,“: על המים sich nicht verträgt, sondern Massbestimmer, Messer,

Metatrons in der Pardesrelation, auf welche wir bald eingehen werden, und hält man diesen Satz mit dem vorhergehenden Gespräche zwischen R. Josua und B. Soma zusammen, so ist es klar, dass der Satz von der Stimme Gottes als Metatron nichts anderes besagen will, als dass die Stimme Gottes, der Logos, das Prinzip war, welches auf die sublunarisches Urmaterie gestaltend einwirkte. Wir gebrauchen mit Absicht schon hier den spezifisch peripatetischen Ausdruck „sublunarisches“, um daran zu erinnern, welche Rolle den unteren Gewässern im Zusammenhange mit dem Formprinzip in der sublunarisches Welt bei Maimuni, und welche Bedeutung der Frage des Sichtbarwerdens der Erde in demselben Zusammenhange bei Gersonides, der in der Frage der Urmaterie im Allgemeinen auf dem Standpunkt der beiden Pardesforscher steht, zukommt. In einer so enggeschlossenen Gemeinschaft, wie sie die geistigen Führer des Judentums aller Zeiten darstellen, fallen solche Momente, im Sinne der historischen Präformation, schwer ins Gewicht. Aber auch ohne diese praespektive Beziehung kann die Stimme Gottes über den Wassern, nach Allem, was wir bisher über Bedeutung und Inhalt der Pardesforschung ermittelt haben, nichts anderes als den Logos als gestaltendes Prinzip bedeuten. Das war auch wohl der Grund dafür, dass Ben-Soma über das Schriftwort (Gen. I,7): „Und Gott machte die Ausdehnung und schied zwischen den Wassern unter der Ausdehnung und zwischen den Wassern über der Ausdehnung“ „die Welt in Aufruhr versetzte.“ Und Gott machte, fragte er, sind sie (die Himmel) denn nicht durch das Wort geschaffen?

Massprinzip, was dasselbe ist, wie Formprinzip, s. fons vitae hebr. V, 70 u. Kusari an ungezählten Stellen. Es würde höchstens die Beziehung auf Metatron bei Achar aufzugeben sein, was ohne Schaden für unsere Auffassung geschehen könnte. Allein wir können diese rationalistische Auffassung des Wortes Metatron nicht gelten lassen. Das Wort, das mit einer altpersischen Vorstellung vom höchsten Engel in das Judentum gelangt ist, s. Aruch compl. s. v., kann zwar auch als das griechische metathronos oder d. lateinische metator aufgefasst werden, man darf ihm aber in keinem Falle die Bedeutung nehmen, welche ihm in der gesamten talm. Literatur zukommt. Den ausführlichen Nachweis, dass das Wort in Sifre 338 ein späterer Zusatz ist, haben wir in der Dogmengeschichte gegeben. Bacher berücksichtigt nur Sifre Deut. 338 u. Num. 136; zieht man aber noch die Stellen Sifre Deut. 357 und Jalkut 949 herbei, so ergibt sich leicht, dass hier ursprünglich das Wort Metaron nicht gestanden hat. Es scheint sich so zu verhalten: R. Akiba: Gott zeigt Moses das Land in der Idee. Danach BA. u. BS.: Der Logos wird Moses zum Metatron und Moses sieht in ihm das Land; R. Josua: Gott zeigt Moses d. Land mit dem Finger: R. Elieser: Moses sieht d. Land mit eigenen Augen.

Gerade hier, bei der Trennung der oberen von den unteren Gewässern, konnte sich B. Soma über das auch sonst vorkommende *ויעש* nicht beruhigen. Nach seiner Lehre vom Logos, als allgemeinem Formprinzip hat die Betonung der Trennung der oberen von den unteren Gewässern etwas sehr Befremdendes an sich¹⁾. — R. Juda b. Pasi, der in beiden Talmuden als der geschichtliche Tradent der Mystik unter den Amoräern erscheint, vollzieht dann eine eklektische Harmonisierung der beiden Richtungen in der Frage der Urmaterie. Am Urbeginn war die Welt Wasser in Wasser (*מים במים*), daraus machte Gott Schnee und aus diesem die Erde. Für das erste Glied dieser Entwicklungskette beruft sich R. Juda nach B. Soma auf Gen. 1,7: Und der Geist Gottes schwebte über den Wassern; für das zweite Glied auf Ps. 147,17: Gott wirft sein Eis wie Brosamen, wobei bei *קרחו* an die Beziehung zu Ez. 1,22 *הקרח הנורא*, zu denken ist; für das dritte Glied endlich Hiob 37,6: Denn dem Schnee befiehlt er: Werde Erde!, den Vers, der dem Schnee unter dem Throne als Grundlage dient (Jerus. Chag. 2,1 Anf.) Schon die angezogenen Schriftverse charakterisieren die Ansicht R. Judas als eine eklektisch harmonistische.

Wir dürfen nunmehr die Frage nach der Urmaterie in der Pardeslehre mit der Gewissheit verlassen, dass, so wenig auch man aus diesen dunklen Sätzen zu einer sicheren Formulierung der in ihnen niedergelegten Anschauungen gelangen kann, doch soviel als sicher gelten darf, dass die von R. Akiba herbeigeführte Kombination von Merkaba und Ideenlehre in der Frage der Urmaterie zu Schwankungen geführt hat, welche man in den Merkabakreisen für sehr bedenklich hielt, ohne zu merken, dass man selber auf vielleicht noch bedenklicherem Standpunkte steht. In der Frage der geistigen Substanz standen allerdings die Anhänger der Merkaba auf einem der Tradition mehr entsprechenden Standpunkt, wenigstens in Bezug auf die brennende Frage in der Bekämpfung des Christentums. Man gab die Existenz von Engeln als beständige Geschöpfe nicht zu und entzog so den Christen den Boden für die Einführung Jesus

¹⁾ Gen. r. 4,7. Bacher das. 423,3 erörtert die Frage, warum B. Soma gerade an diesem *ויעש* Anstoss nahm. Man muss aber alle einschlägigen Nachrichten in ihrem Zusammenhange betrachten, um zu sehen, dass es sich, wie in allen, auch hier nur um die Teilung der Gewässer handelt; — den Satz: *הוי ברבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם* halte ich für einen Zusatz, da dieser Psalmvers durch das Wort *נעשו* denselben Charakter hat, wie — *ויאמר* *ויעש* in den fraglichen Versen im Schöpfungsbericht. —

als göttliche Persönlichkeit unter der dem Volke geläufigen Vorstellung eines unter die Menschen herniedergestiegenen Erzengels. Die Existenz Metatrons geben natürlich alle zu, aber nach den Merkabalehren war er eben ein Teil der Merkaba, ein Träger des Thrones, den er nicht verlassen konnte, um unter die Menschen zu gehen. Nach der Einführung der Ideenlehre jedoch ist die Gestalt Metatrons beweglicher geworden. Ben Asai und B. Soma machten den Metatron zum Logos, zum Formprinzip, sie hüteten sich aber ihn zur selbständigen göttlichen Existenz zu erheben, im Gegenteil, B. Asai bekämpfte, wie wir gesehen haben, den geistigen Dualismus. Anders aber Elischa ben Abuja, er entging dieser Gefahr nicht, bei ihm verdichtete sich der Logos-Metatron zur selbständigen Existenz. Metatron löst sich vom Throne los, er ist nicht mehr Träger des Thrones, sondern er sitzt selber auf dem Thron. Mit anderen Worten: Elischa ben Abuja, der gemeinsam mit R. Akiba und den anderen Genossen die Merkaba im Zusammenhange mit der Ideenlehre studierte, um die in ihr wurzelnde antinomistische Christologie auf ihrem eigenen Boden zu bekämpfen, hat unter dem Einfluss der Ideenlehre den Logos-Metatron, unter dem man auch Christus zu verstehen pflegte, als göttliche Persönlichkeit anerkannt. Er setzte Jesus auf den Thron Gottes neben Gott, er ist ein Bekenner Christi geworden. Seine Zeitgenossen wandten auf ihn das Schriftwort Koh. 5,5, offenbar in folgendem Sinne an: „Gestatte nicht deinem Munde, dich sündig zu machen, und sprich nicht (Worte der Verehrung) vor dem Engel, denn das ist ein Irrtum; warum soll Gott zürnen über deine Stimme und verderben (verwerfen) deiner Hände Werk (deine Lehre)“¹⁾! Auch seine Genossen, B. Asai und Ben Soma, hielten die Stimme für Metatron, aber sie setzten diesen nicht auf den Thron Gottes.

¹⁾ b. Chagiga 15a. Grätz, Gnostizismus, S. 65–66 legt, in seiner vergeblichen Bemühung, hier den gnostischen Demiurgen zu finden, in diese Stelle viel hinein, übersieht aber den einfachen, offen zum Tage liegenden Sachverhalt, dass der Ton gar nicht auf die Begünstigung Israels durch Metatron, sondern ausschliesslich darauf gelegt wird, dass Met. gegessen hat, statt den Thron zu tragen: **חזא מטטרון דאתיהבא ליה רשותא למיכתב למיכתבא ולא תחרות ולא וכוותא דישראל אמר: גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי, שמא חס ושלום שתי רשויות הן?** Das **דלמעלה** bezieht sich natürlich nicht auf Gott, der ja im Bilde der Merkaba auf dem Throne sitzt, daher konnte sich Achar das Sitzen Metatrons nur durch den Dualismus erklären: Metatron hat seinen rechtmässigen Platz auf dem Throne neben Gott. —

Aber auch die Genossen Achars, welche dieser Gefahr entgingen, besonders auch R. Akiba, von dem es heisst, „er kam in Frieden und ging in Frieden,“ sind von der Ideenlehre in der Frage der Einheit des geistigen Prinzips in viel höherem Masse als die Pfleger der reinen Merkabalehre zu bedenklichen Sätzen gedrängt worden. Merkaba und Bereschith nehmen, wenn auch in verschiedenem Grade, zuletzt ein geistiges Prinzip neben und ausser Gott an. Achar fand sich, wie die Christen überhaupt, mit dem von irgend welchen dunklen Redewendungen beschatteten Dualismus ab. Die Anderen aber sind von der inneren objektiven Konsequenz des Gedankens in die bekannte neuplatonische Richtung gedrängt worden, zur Sicherung der Einheit Gottes in einer über alles Sein und Denken erhabenen Sphäre. R. Akiba, von dem R. Abahu sagt, er sei der Gefahr des Dualismus durch die Erkenntnis entgangen, dass in allen geistigen Wesen Gott als Urbild (אמון-דעִימוֹ) erscheint (b. Chag. 16 a), bezog das Wort און in Ex. 33,20 auf die Chajoth, welche den Thron tragen: auch sie sehen (erfassen) nicht die Herrlichkeit Gottes. Von den Engeln spricht R. Akiba nicht, da ja die ewigen Chajoth höher stehen. Sein Jünger-Genosse B. Asai, den wir schon einmal über seinen Lehrer hinausgehen gesehen haben, fügt dazu hinzu: Selbst die Engel, welche ewig leben, sehen (erfassen) Gottes Herrlichkeit nicht. Ben Asai entfernt sich hierin von der Merkabalehre. Wie Philo sind auch ihm die Ideen: die Engel, die ewig leben¹⁾.

Diese Strömungen innerhalb des mystischen Lagers in der Blütezeit der Mystik unter den Tannaiten ziehen vielfach ihre Spuren auch in den Agadasätzen der Tannaiten der nachhadrianischen Epoche, in welcher wir im Allgemeinen einen Rückgang der Mystik konstatiert haben. Im Anschluss an die Merkabalehre ist besonders R. Eleasar b. R. Jose, der Zeitgenosse Rabbis zu erwähnen. Zu der eben behandelten Lehre R. Akibas fügt er hinzu, dass die Chajoth nicht einmal die Stimme Gottes hören und auch die Stätte seiner Herrlichkeit nicht kennen (Sifre Num. 103). Das bedeutet die Höherstellung des Logos über die Chajoth und ist bezeichnend für die seit R. Akiba hervortretende Richtung, die Ideenlehre in den Vordergrund zu stellen. Diese über R. Akiba, ja auch über Philo hinausgehende Sublimierung des Gottesbegriffs und des Logos bei R. Ele-

¹⁾ Sifra zu Lev. 1,1. Bacher a. O. S. 335,1 verweist auf Sifre Num. 103, wo R. Akiba das און auf die Engel bezieht. Nach unserer Darlegung ist es klar, dass B. der Lesart in Sifra mit Recht den Vorzug gibt. —

3. Amoräische Zeit.

So ist zur Zeit der Redaktion der Mischna die Ansicht durchgedrungen, dass sowohl die Thora, wie der Thron geschaffen sind, während die anderen Dinge, denen man gern prämundane Existenz zuschrieb, nur im Plane entworfen waren, was einen geringeren Grad idealer Existenz auszudrücken scheint (Gen. r. 1,5 anonym). Neben dieser allgemeinen Richtung gab es aber auch einzelne, welche die Geheimlehren im ursprünglichen Sinne pflegten. Auch bei ihnen überwog die Ideenlehre, aber sie hielten die Thora als Logos für ewig, unerschaffen. So die Zeitgenossen Rabbis, die Halbannaiten R. Hoschaja d. ältere und R. Josua b. Levi. Der Erstere protestiert zwar nicht nur gegen den Urmenschen auf dem Wagen Gottes, also gegen die Richtung Achars¹⁾, sondern auch gegen die Konsequenzen Ben-Somas und lässt die oberen Gewässer von der Ausdehnung so weit entfernt sein, wie die Erde vom Himmel (Gen. r. 4,2), aber er hält, wie bereits erwähnt, die Thora für ewig (ib. 1,7) und von dem Thron Salomos sagt er, dass er dem Thronwagen Gottes nachgebildet war (Esther r. 1.2). R. Josua ben Levi, dessen Persönlichkeit von den bekannten phantastischen Legenden umwoben ist, zu denen er aber selbst Veranlassung gegeben zu haben scheint, lehrt zwar nur die prämundane Existenz der Thora, scheint aber den Thronwagen für ewig zu halten²⁾. Ihn kann man auch als den konsequentesten Anhänger der Ideenlehre ansehen. Während man sich früher mit der allgemeinen Thora- als Logoslehre begnügte, oder doch nur noch von einzelnen, besonders verehrten heiligen Dingen lehrte, dass sie eine prämundane Existenz in der Idee hatten, dehnt R. Josua b. Levi die Ideenlehre auf alle Geschöpfe aus³⁾. Diese

¹⁾ Gen. r. 8,9, B. A. pal. Am. S. 102,1 hält es für wahrscheinlicher, dass R. H. seinen Protest gegen die göttlichen Ehren der römischen Kaiser beabsichtigt, aber das Bild vom König, der den Statthalter vom Wagen hinabstößt, passt nicht zu diesem Gedanken. Sieht man aber diese Stelle in der Beleuchtung, welche wir oben der Stellung Metatrons in der Anschauung Achars gegeben haben, und denkt man daran, dass die Christologie Jesus als das Urbild Gottes feiert, nach welchem Adam erschaffen worden ist, so leuchtet es ein, dass R. H. darauf hinzielt. —

²⁾ b. Sabb. 89 a: zum Schutze gegen die Engel, welche die 974. Gen. vor d. Schöpfung erschaffene Thora im Himmel zurückhalten wollten, sagt Gott Moses, er möge sich an dem Throne der Herrlichkeit festhalten, da werden die Engel über ihn keine Macht haben; das hat nur einen Sinn, wenn die Engel, welche den Thron bilden, ewig sind.

³⁾ So erklärt schon R. Hai Gaon, Resp. d. Gaonim ed Harkavy, nr. 383, S. 199, den Satz R. Jos. in b. RH. 11 a, Chul. 60 a: כל מעשה בראשית בקומתו

Lehre hat aber zur unausweichlichen Konsequenz, dass die Ideen ewig sind. R. Josua b. Levi hält also die Thora zwar für geschaffen, stellt sich aber ganz auf den Boden der Ideenlehre, im Sinne Platos und des Neuplatonismus. R. Jos. b. Levi scheint nämlich die Thora als Logoslehre im Sinne Philos gar nicht zu teilen und die prä-mundane Existenz der Thora in einem Zeitraum von 974 Generationen vor der Schöpfung im Sinne einer älteren Agada anzunehmen, die mit der Ideenlehre in keiner Verbindung steht. Diese Agada verträgt sich auch mit der Ewigkeit der Thora: Gott wollte die Thora (die sonst von Ewigkeit her präexistent sein mag) der Welt erst nach tausend Generationen ihres Bestandes geben. Er sah jedoch, dass die Welt solange ohne Thora nicht wird bestehen können, und erschuf sie deshalb 974 Generationen später, als ursprünglich im Plane war, sodass die Welt nur 26 Generationen ohne Thora war. An diese Agada mag die Thora- als Logoslehre angeknüpft haben. Sie brauchte aber deshalb die Ewigkeit des Logos nicht aufzugeben. Auch R. Hoschaja eignet sich diese Agada an, ohne eine Schöpfung der Thora anzunehmen¹⁾. Die alten Agadisten verbanden mit dieser Agada allerdings die Vorstellung von der prä-mundanen Schöpfung der Thora (so R. E. Modiin und R. Jose d. Gal., s. oben). Ihnen schloss sich R. Josua b. Levi an. Dagegen lehrt er die Ideenlehre im rein platonischen Sinne, wie wir sie in den talmudischen Quellen sonst nicht finden. — Bei diesen beiden Halbtannaiten scheinen auch neue Einflüsse von Aussen mitgewirkt zu haben. R. Ho-

נבראו לדעתן נבראו לצביונם נבראו, s. B. Pal. Am. 183—84 Anm. 4; noch deutlicher aber folgt dies aus b. Sabb. 89a: Satan zeigte den Israeliten das Urbild der Bahre Moses: דמות מטרו; wenn R. Jos. sagen wollte, dass Satan den Israeliten eine falsche Erscheinung vorgegaukelt habe, hätte er es ganz anders ausdrücken müssen; דמות מטרו kann nur bedeuten das vorhandene Urbild der Bahre Moses. Gehört ja nach denen, welche die Ideenlehre mit der Kreatürlichkeit verbinden, auch das Grab, oder gar die Bestattung (also auch die Bahre) Moses zu jenen zehn Dingen, welche in der Abenddämmerung des sechsten Schöpfungstages erschaffen worden sind (Mischna Ab. V, 6). Beide Aeusserungen zusammen ergeben eine sehr entwickelte Stufe der Ideenlehre. Die Bahre Moses bildet ein Mittelding zwischen Naturdingen und Kunstgegenständen, für die auch Plato nicht mit Bestimmtheit Ideen anzunehmen geneigt ist. —

¹⁾ Nach R. Simon dem Frommen b. Chag. 13—14 bedeuten die 974 Generationen eigentlich keine prä-mundane Existenz der Thora, sondern vielmehr eine Verkürzung der Welt um 974 Generationen. — R. Hoschaja in Gen. r. 1,14.

schaja verkehrte mit einem Philosophen, in dem man mit Recht den Bischof von Caesarea, Origenes, vermutet. Es ist also möglich, dass er hier unmittelbar aus den Schriften Philos geschöpft hat (B. Pal. Am. I, 107,2), obschon sein Standpunkt auch ohne diese Hypothese verständlich ist, wenn man annimmt, dass er auf dem Standpunkt R. Akibas stehen geblieben ist. R. Josua b. Levi war in öffentlichen Angelegenheiten in Rom und verkehrte ebenfalls in Caesarea (j. Moed K. 81a), und ist bei seiner ganzen Richtung ein Einfluss von Aussen im Sinne Platos sehr wahrscheinlich¹⁾.

Von dieser Situation aus werden wir die dogmatische Stellung der Mischna besser verstehen. Die Ideenlehre musste in dem Masse, in welchem sie die Präexistenz begründet, aufgenommen werden, und zwar gerade in der Fassung, in welcher sie von der antinomistischen Christologie auf Jesus angewandt zu werden pflegte. Das verlangte die Abwehr gegen das gerade damals in seiner inneren Organisation erstarkende Christentum. Auch die Autorität und das Verdienst R. Akibas um diese Abwehr mögen zur Feststellung in dieser Fassung viel beigetragen haben. Aber Rabbi stand zu sehr unter dem Einflusse R. Meirs und war selbst zu sehr halachischer Dialektiker, um dem Einflusse R. Akibas ganz zu unterliegen. Dem entspricht es, dass neben dem Satze R. Akibas von der Existenz der Thora auch der vom Geschaffensein derselben in der Mischna Raum gefunden hat²⁾. Von der Merkabalehre findet sich in der Mischna, ausser dem Verbot des öffentlichen Vortrages derselben, nichts. Aber die Mischna macht auch von der Waffe Gebrauch, welche die Merkaba gegen das Christentum angewandt, und übertrifft noch diese, indem sie von der Existenz der Engel ganz schweigt. Das Verbot der öffentlichen Beschäftigung mit den Geheimlehren war aber nötig, weil diese Disziplinen auch in ihren alten Fassungen fortlebten und von vielen gepflegt wurden.

Als aber die Mischna mit dem Grundsatz der Kreatürlichkeit alles Seins vollständig durchgedrungen war, da trat das Verbot in

¹⁾ Auf die Verwandtschaft der Erzählung R. J. b. L. über das Paradies mit Plato Rep. 615a ist bereits oben hingewiesen worden. —

²⁾ Aboth VI, 11—14. Hier wird die Thora Himmel und Erde gleichgesetzt; statt des Thrones, der in diesem Zusammenhange mitgezählt zu werden pflegt, wird hier auf den symbolischen Gebrauch des Himmels als Thron Gottes hingewiesen. — Auf die Stellen, in welchen die Mischna sonst das Dogma der Schöpfung, besonders auch gegen den Gnostizismus betont, ist in der Dogmengeschichte hingewiesen worden. —

seiner Wirksamkeit zurück. Aus den alten Geheimlehren, welche wohl noch hie und da als solche gepflegt wurden, löste sich ein Teil aus, der den Charakter der Geheimlehre abgestreift hatte, und von nun ab einfach einen Bestandteil der nichtmystischen philosophischen Agada bildete. Wenn R. Jochanan aus eigenen Stücken R. Eleasar b. Pedath zu einem Privatissimum in der Merkaba einlädt (s. oben), und wir von ihm Lehren, sowohl im Sinne der Merkaba, wie in dem der Ideenlehre finden (b. RH. 32a, vgl. Ab. V, 1; Synh. 38 b), so wissen wir aus den Sätzen seines Jüngerengenossen, R. Lakisch, dass er sowohl die Thora, wie die Chajoth für Geschöpfe hielt. Dass er aber die Thora für ein prämundanes Geschöpf im Sinne der Logoslehre hielt, ergibt sich aus dem Anschlusse an Mischle 8,22, aus der Zahl zweitausend Jahre, welche von der alten Agada abweicht, und besonders aus dem Zusatze: Die Thora weiss, was vor der Schöpfung war, du aber darfst nur von dem Tage ab forschen, an welchem der Mensch erschaffen worden ist¹⁾. R. Lakisch betont selbst das Verbot der Mischna, aber er hält das, was er und sein Lehrer R. Jochanan treiben, nicht für Geheimlehre. Und so verhält es sich auch mit den von den anderen Amoräern überlieferten Sätzen, welche an die Geheimlehre gemahnen, auf die hier einzugehen jedoch kein Interesse mehr vorliegt. Denn, so interessant auch die Abweichungen und Schattierungen in der Auffassung der einzelnen Amoräer für die Entwicklungsgeschichte der Agada auch sind, so kann hier auf diese Einzelheiten doch nicht eingegangen werden. Das bis jetzt erzielte Resultat verschiebt sich nicht mehr prinzipiell, es findet nur immer von Neuem seine Bestätigung. Auf einzelne Aussprüche wird gelegentlich hingewiesen werden.

Wir können nun zu unserem Schema zurückkehren. Es erleidet in der Amoräerepoche in Palästina nicht nur keinen Abbruch, sondern es erfährt eher eine Stärkung. Die neue Wendung, welche mit der Mischna eingetreten ist, bedeutet eine Ergänzung der philosophischen Agada in der Richtung auf die wichtigsten Fragen der Philosophie. Denn während man früher, aus Scheu vor der Mystik, dieses Gebiet, sofern man nicht selbst Mystiker war, zu meiden pflegte, traten jetzt, nachdem der Bann des Geheimnisses von

¹⁾ Gen. r. 8,2 u. Parallelstellen; in Schoch. tob zu Ps. 90,4 wird diese prämundane Schöpfung auch auf die Chajoth der Merkaba ausgedehnt. — s. Bacher Pal. Am. 362,1.

einem gewissen Ausschnitt von Fragen genommen war, alle Agadisten diesen Problemen näher. Waren früher in der nicht-mystischen Agada alle Probleme der jüdischen Philosophie des Mittelalters mit Ausnahme jener vertreten, welche wir in diesem Bande als die Grundprinzipien behandeln, so können wir jetzt wahrnehmen, dass auch in diesen Problemen die Philosophie der Juden im Mittelalter aus der philosophischen Agada herauswächst. Sehen wir uns nach einem Erklärungsgrund für diese Wendung der Dinge um, fragen wir uns, wie es kam, dass um die Zeit, in welcher draussen der Neuplatonismus, mit dem man ja auch, besonders im Verkehre mit Rom, wo Plotin seine Lehren verkündete, vielfach in Berührung kam, seine wunderlichen Blüten trieb, in Palästina eine so entschiedene Wendung zur verhältnismässigen Ernüchterung der Geister eintreten konnte, so sehen wir kein anderes Moment, als die fortschreitende Entwicklung der halachischen Dialektik, die allein geeignet ist, uns diese Erscheinung zu erklären. Mit der Erstarkung des selbständigen Denkens erstarkt auch die Freiheit gegenüber den mystischen Lehren, welche sich besonders in der Merkaba an die Schrift anlehnen konnten. Die gedanklichen Elemente, welche jene Lehren unstreitig enthielten, werden herausgegriffen und selbständig verarbeitet. Und auch die strengere dogmatische Disziplin, die es als unstatthaft erscheinen liess, in privaten Geheimlehren Ansichten zu hegen, die man in offener dogmatischer Stellungnahme zu vertreten nicht stets bereit war — auch diese Disziplin, welche nunmehr in der Autorität der Mischna neue Wurzeln schlägt, kommt im letzten Grunde von der Halacha her. Wie in dieser musste man sich auch in der philosophischen Agada zu einem festen Prinzip durchringen, welches trotz aller Schwankungen im Einzelnen unwandelbar fest bleibt. Und dieses Prinzip war die Lehre von der Kreatürlichkeit alles Seins ausser Gott. Es gab da noch Raum genug für allerlei mystisch angehauchte Lehren. Besonders um die Zeit, in welcher das Christentum, zur Staatsreligion erhoben, von Neuem dem Judentum gefährlich zu werden drohte, bemerken wir einen gewissen Aufschwung der Mystik im Sinne der Ideenlehre, der Grundsatz von der Kreatürlichkeit alles Seins bleibt aber unerschütterlich fest. Der Agadist Levi ist der einzige Amora, der die Ewigkeit der Thora (Gen. r. 1,11) und eine Schöpfungstheorie im Sinne Ben-Somas (s. oben Anm.) anzunehmen scheint. — Aber auch mit dieser eingeschränkten Mystik konnte sich der halachisch disziplinierte Geist nicht endgiltig abfinden, vielmehr lag es in der

Tendenz der weiteren Entwicklung, die mystischen Elemente immer mehr abzustossen. Und damit kommen wir zu dem zweiten Momente, durch welches unser Schema eine Stärkung erfährt und uns auch fernerhin für den Aufklärungsdienst empfohlen wird: zur Stellung der mystischen Lehren in Babylonien. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass uns von den älteren babylonischen Lehrern, von denen allerdings nur einige wenige namhaft gemacht werden, kein mystischer Satz überliefert ist. Rabh, der Erneuerer des Thorastudiums in Babylonien, ist der erste babylonische Lehrer, von dem uns aber gleich ein ganzes mystisch angehauchtes System überliefert ist. Wir wissen aber auch, woher Rabh diese Lehren hat, er brachte sie mit sich aus seiner Studienzeit bei Rabbi in Palästina, das er auch später nach dem Tode Rabbis und, wie es scheint, auch nach der Begründung des Lehrhauses in Sura, zu besuchen pflegte. Sein Satz über die Weisheit Bezalels, der die Buchstaben zu kombinieren verstand, mit welchen Himmel und Erde erschaffen worden sind, ist bereits oben mitgeteilt worden, auch, dass seine diesbezügliche Lehre auf R. Akiba zurückzuführen ist, ist bereits erwähnt (s. b. Men. 29b). Auch sonst aber hält sich die mystische Lehre Rabhs hauptsächlich in der Richtung der Ideenlehre. Jedoch hat er sich, wie bereits erwähnt, auch den Satz von der Vergänglichkeit der Engel aus der Merkabalehre R. Josuas angeeignet¹⁾. Wenn er aber nebst dem den Erzengel Michael in dem himmlischen Heiligtum opfern lässt, so bedeutet das dasselbe, wie bei Philo, dessen Logos ebenfalls als Erzengel im himmlischen Heiligtum opfert. Während jedoch der Satz Philos der antinomistischen Christologie als Grundlage zu dem Midrasch diente, dass Jesus, der Priester im himmlischen Heiligtum, die Thora, bei deren Verkündigung Moses auf einen irdischen Altar das Blut von Stieren sprengte, aufzuheben berechtigt sei, bediente man sich in Palästina dieses Satzes, um jenen antinomistischen Satz zu neutralisieren²⁾.

¹⁾ b. Chag. 12 a. Bacher Ag. d. babyl. Am. S, 17,108 vermutet, dass dieser Satz Rabhs „in die Sagen von Josua eingeflochten“ ist. Es ist nicht einzusehen, warum sich Rabh nicht einen Satz R. Josuas zum Teile angeeignet haben konnte. In A. T. I, 172 ist auch Bacher von dieser Ansicht offenbar zurückgekommen; auch behandelt er das Gespräch R. Josuas mit Hadrian nicht als „Sage“, sondern als das, was es ist, als Sätze aus der theosophischen Spekulation R. Josuas. —

²⁾ b. Men. 10 a; Chagiga 12b anon. Baraitha, „Rabh eignet sich auch diesen Satz eben nur an; auf die Beziehung zu Philo macht schon Bacher a. O. S. 21, 127 aufmerksam; die Belege für die Beziehung auf die antinomistische Christologie in der Dogmengeschichte. —

Rabh nimmt ferner zehn geschaffene Ürelemente an und gibt eine genauere Darstellung von den zehn Worten, deren auch in der Mischna als Schöpfungspotenzen Erwähnung geschieht (Ab. V, 1). Aber während diese Potenzen in der Mischna eben nur als Worte (מאטרות) und so mehr agadisch als mystisch erscheinen, überliefert uns Rabh die Namen dieser Potenzen, wie sie in der Lehre R. Akibas gelautet haben mögen: Weisheit, Einsicht, Erkenntnis, Kraft, Macht, Strenge, Gerechtigkeit, Recht, Liebe, Erbarmen. Es ist nicht schwer, die späteren zehn Sephiroth der Kabbala auf diese zehn Potenzen zurückzuführen. Es ist aber klar, dass sich Rabh diese Potenzen als geschaffen denkt, sie entsprechen den zehn geschaffenen Elementen und von der Potenz „Strenge“ sagt das Rabh in einem an die Lehre R. Jos. b. Chananja über diesen Gegenstand leise anklingenden Satz ausdrücklich: Als Gott die Welt erschuf, da entwickelte sich das Firmament nach beiden Richtungen, wie aus zwei Zwirnknäulen, da gebot ihm Gott Halt (וגער בו) auf גערה bezogen: emanierte Gott die Potenz der Strenge), auf dass sich der Himmel in einem endlichen Raum beschränkt¹⁾. In der älteren Lehre waren diese Potenzen mit dem Throne der Herrlichkeit in Zusammenhang gebracht, da erscheinen sie auch mehr personifiziert: sie tun Dienst vor dem Throne der Herrlichkeit (Ab. d. R. N. 37,6,8), bei Rabh erscheint die Personifikation abgeschwächt, wohl unter dem Einflusse der Mischna, in der sie ganz verschwunden ist. Wie sehr Rabh an dem Grundsatz von der Kreatürlichkeit alles Seins festhielt, ergibt sich auch daraus, dass er die Wesen, mit denen Gott (Gen. 1,26) über die Schöpfung des Menschen „in unserem Ebenbilde“ beriet, erschaffen sein lässt. Und zwar drückt er dies so aus, dass Gott die Engel-Ideen befragte, ob sie damit einverstanden sind, dass der Mensch in ihrem Ebenbilde geschaffen werde. Die ersten verweigerten ihre Zustimmung, da liess sie Gott wieder eingehen, und so fort, bis eine neugeschaffene Gruppe ihre Zustimmung zur Schöpfung der Menschen in ihrem Ebenbilde gegeben hat (Synh. 38b). Von Rabh ist auch sonst eine grosse Anzahl aga-

¹⁾ Sämmtliche Sätze Chag. 12a. Die Namen: חכמה, חבונה, דעת, כח. Zur Beziehung zu den Sephiroth s. Bacher a. O. S. 17–20 u. Anm. — B. macht noch darauf aufmerksam, dass die zehn Namen 42 Buchstaben, die ersten drei 12 Buchst. enthalten, und bringt dies mit dem 42 buchstabigen, beziehungsweise 12 buchstabigen Gottesnamen in Zusammenhang, welche ebenfalls von Rabh überliefert sind. —

discher Sätze, besonders geschichtlichen Inhalts überliefert, die reich sind an schönen Gedanken geschichts- und naturphilosophischen Charakters. Wir finden bei ihm nicht nur den allgemeinen Satz von der Zweckmässigkeit in der Natur (Sabb. 77 b), sondern auch einen Satz, dessen Bedeutsamkeit man erst durch die psychobiologischen Forschungen unserer Tage erkennt: Alles, was Gott in seiner Welt erschaffen hat, hat er männlich und weiblich geschaffen (b. B. B. 74 b). Dies mutet wie eine geniale Vorahnung der neuesten Entdeckung von der Bisexualität aller organischen Wesen an.

So geht die Wiederbelebung der Halacha in Babylon von einem Manne aus, welcher vielseitige philosophische und, wie bekannt, auch vielfach halachisch-wissenschaftliche Interessen hat. Freilich steckt noch ein gut Stück Mystik in den Anschauungen Rabhs, aber auch hier genügt ein Blick auf Plotin, dessen Wirksamkeit in Rom teilweise in die Zeit der Wirksamkeit Rabhs in Sura fällt. Rabh und Plotin haben dieselben mystischen Elemente in sich aufgenommen, zum Teile auch aus denselben Quellen geschöpft, und doch kann man mit gutem Rechte sagen, dass Rabh im Verhältnisse zu Plotin ein nüchterner Denker ist. Freilich sind die Ansichten jener Tannaiten, welche sich an den mystischen Spekulationen nicht beteiligt haben, viel klarer und fasslicher und stehen der Unmittelbarkeit der von rein ethischen Gesichtspunkten ausgehenden prophetischen Gedankenbildung viel näher, als die Ansichten Rabhs. Wir müssen uns jedoch immer wieder auf die historische Thatsache besinnen, dass wir uns auf dem Wege zur Entwicklung einer dialektischen Philosophie befinden. Auf diesem Wege aber bedeutet es einen Fortschritt, wenn die Auseinandersetzung mit der Mystik, der einzigen aktuellen Philosophie jener Zeit, mit verhältnismässig wenig Opfern vor sich gegangen ist. Das Prinzip der Kreativität alles Seins bedeutet nach dieser Auseinandersetzung ungleich mehr als vorher. — Die Tendenz der halachischen Dialektik, alle Mystik und Mythologie zurückzudrängen und die reine philosophische Erfassung der theoretischen Grundsätze des Judentums zu begünstigen, tritt aber noch klarer in der Erscheinung zu Tage, dass, trotz des grossen Einflusses Rabhs, die von ihm propagierten mystischen Lehren in Babylon nur geringe Pflege gefunden haben, und das auch nur unter dem immer wieder frisch einsetzenden Einfluss Palästinas. Das sehen wir gleich bei seinem Genossen und Mitarbeiter in der Wiederbelebung des Thorastudiums in Babylon,

Samuel. Den Satz Rabhs über die Engel, die entstehen, Gott lobpreisen und wieder vergehen, überliefert er zwar Chija dem Sohne Rabhs als eines „der trefflichen Worte“, von denen er wohl mehrere wusste, aber er selbst bildet die mystischen Lehren nicht fort. Das kosmographische Interesse der Merkabalehre verwandelt sich bei ihm in Vorliebe für astronomische Studien, das Naturinteresse der Ideenlehre in Vorliebe für Naturkunde. Samuel pflegte besonders den Traktat Nezikin, und man geht gewiss nicht fehl, wenn man seiner hochentwickelten juristischen Logik einen der Mystik abgünstigen Einfluss zuschreibt. Auch von den anderen Zeitgenossen Rabhs, Abba b. Abba, dem Vater Samuels, Karna, Schela und Mar Ukban wird nichts überliefert, was auf eine Beschäftigung mit mystischen Lehren schliessen liesse. Dasselbe gilt von R. Huna in Sura und R. Jehuda in Pumbaditha, der ebenfalls der Rechtswissenschaft besondere Pflege angedeihen liess, obschon von ihnen sonstige agadische Sätze ethischen und geschichtlichen Inhalts überliefert sind. Rabba bar Nachmani, der in seiner scharfsinnigen Dialektik „Berge versetzte“ lehnt die Einladung seiner Brüder, welche in Palästina eine Art praktischer Kabbala trieben (b. Synh. 65 b, 67 b), dorthin zu kommen, um dort zu lernen, ab (b. Keth. 11 a). Ihm mögen die mystischen Neigungen in Palästina ebensowenig zugesagt haben, wie die scharfsinnige Dialektik der Pumbadithaner den Palästinensern. Der einzige babylonische Amora, von dem ausdrücklich erzählt wird, dass er sich mit Merkaba und Bereschith befasst hat, ist R. Josef, den man als „Sinai“, den Hort der Tradition, dem dialektischen „Bergeversetzer“, Rabba, entgegenzusetzen pflegte. Er lernte Masse Bereschith von den „Alten aus Pumbaditha“, entzog sich aber dann dem von ihnen erwarteten Gegendienst, sie in die Merkaba einzuführen (Chag. 23 a). Hier handelt es sich offenbar um diese Disziplinen in ihrer älteren Fassung, die gewiss von einigen gekannt waren, aber diese Erzählung selbst zeigt, wie selten man in Babylon Gelegenheit hatte, sich Geheimlehren anzu-eignen. Einzelne Sätze, die an mystische Lehren gemahnen, findet man auch sonst. R. Chisda, dessen Dialektik gerühmt und von R. Scheseleth gefürchtet war, spricht vom himmlischen Heiligtum (Sch. t. 30,1), aber er stand unter dem Einflusse R. Jochanans, dessen Agada ihm „der Galiläer“ zu tradieren pflegte. Auch die „Alten von Pumbaditha“ und R. Josef werden ihre Wissenschaft gewiss Palästinensern verdankt haben. Von Raba wird erzählt, dass er über das Tetragrammaton öffentlich Vortrag halten wollte,

aber auf die Vorhaltung eines Greises hin, der dies als nicht statt-
haft bezeichnete, davon Abstand genommen (b. Pes. 50 a), aber auch
Raba stand unter dem Einflusse der Agada R. Jochanans, welche
zu jener Zeit, als die verfolgten Lehrer Palästinas sich nach Babylon
flüchteten, dort grosse Verbreitung fand, und der sich Raba, als
öffentlicher Darschon, dem wir den einzigen babylonischen Midrasch
verdanken (Bacher B. Am. 118 f.), besonders gewidmet zu haben
scheint. Damit ist aber auch schon Alles erschöpft, was über Mystik
unter den babylonischen Amoräern überliefert worden ist. Von den
anderen, etwa dreissig namhaft gemachten babylonischen Haupt-
amoräern dagegen sind uns viele gedankenreiche Agadasätze über-
liefert, aber nichts Mystisches. Besonders ist hervorzuheben, dass
von R. Aschi und seiner Schule, welche die Redaktion des Talmuds
in die Wege geleitet haben, nichts überliefert ist, was an Mystik
gemahnt. Freilich wurde die Agada in dem wiederaufgerichteten
Lehrhause in Sura auch sonst sehr wenig gepflegt, wie die Neigung
zur Agada in Babylon überhaupt geringer war, als in Palästina.
Aber die geringe Neigung zur Agada bedeutete doch nicht den
Mangel an Interesse für die Grundlehren des Judentums. Man stand
darin auf dem Boden der Mischna und hielt die Beschäftigung mit
der Agada, deren Tendenz es immer noch war, neben den autoritativ
anerkannten Grundlehren noch andere, sogar abweichende, irgendwie
gelten zu lassen, für minder erspriesslich. Dass die Babylonier viel
von Dämonen und bösen Geistern zu erzählen wissen, spricht, wenn
man sie nicht gerade mit modernem Massstab misst, ebensowenig
gegen ihre Nüchternheit in Bezug auf die mystische Agada, wie die
phantastischen Erzählungen eines Rabba b. b. Chana. Wie das
aber gekommen ist, dass bei dieser Grundrichtung Babyloniens, und
insbesondere der Schule R. Aschis, der babylonische Talmud nicht
nur viel Agada im Allgemeinen, sondern auch, wie wir gesehen
haben, speziell viele versprengte Elemente aus den Geheimdisziplinen
enthält, ist nicht schwer zu erklären, oder doch wenigstens zu ver-
muten. Entscheidend war hier wohl der Einfluss der Palästinenser
(Bacher 147), vieles mag erst nach und nach Eingang gefunden
haben (Kusari III, 73 Schluss). —

Anmerkung: Grätz' Standpunkt in „Gnostizismus und Judentum“, der
auch in der Geschichte der Juden IV¹, 114 f. hebr. Uebersetzg. 2, 204—205
(aber hier weniger entschieden) massgebend geblieben ist, dass es sich bei der
Entgleisung von Achar und Genossen, sowie in den Disziplinen Merkaba und Bere-
schith überhaupt, um speziell christlich-gnostische Lehren handelt, weist alle
Mängel auf, welche die isolierte Betrachtung eines willkürlich gewählten Aus-

schnittes aus einem grossen, einen ganzen Komplex von Erscheinungen umfassenden Kreise notwendig mit sich führt. Zunächst die vollständige Isolierung vom biblischen Altertum, als ob die hier in Frage kommenden Ideen erst jetzt angefangen hätten, ins Judentum einzudringen, und nicht vielmehr der Boden waren, dem das Christentum entsprossen ist. Die Tatsache, dass das Christentum dann seine eigenen Wege ging, darf uns doch nicht den Blick dafür rauben, dass die ganze Bewegung ursprünglich eine Erscheinung im Geistesleben des Judentums war. Nur die Einsicht in die dogmengeschichtliche Tatsache, dass es im Judentum seit dem Urbeginn eine, aus allen autoritativen Aeusserungen des religiösen Lebens in Wort und Tat mit Bewusstsein ferngehaltene Unterströmung gab, welche unter günstigen Umständen das mit Mühe geglättete Niveau durchbrochen hat, kann uns die Erscheinung erklären, dass wir um die fragliche Zeit zwei ausgebildete Disziplinen finden, die soviel Ähnlichkeit mit der bekämpften neuen Richtung aufweisen. Diese Wissenschaften waren es eben, aus denen das Christentum hervorgegangen ist. Das Neue bestand nur darin, dass die autoritativen Vertreter des Judentums angefangen haben, sich mit diesen Disziplinen zu beschäftigen, um die neue Lehre auf ihrem eigenen Boden zu bekämpfen. — Die ganze Bewegung innerhalb des Tannaitenkreises galt also nicht einer bestimmten Sekte des Christentums, den Gnostikern, sondern dem Christentum überhaupt, es müssen somit nicht gerade spezifisch gnostische Ansichten sein, die auf den einen oder den andern der an diesem Kampfe Beteiligten in stärkerem oder geringerem Masse abfärbten. Grätz S. 14—23 stellt die Sache so dar, als ob die Tannaiten mit den Vertretern der offiziellen Kirche freundschaftlich verkehrten, und nur speziell die Gnostiker bekämpft hätten. Die Konsequenz dieser Auffassung spricht genug gegen ihre Richtigkeit, als dass es noch nötig wäre, sie besonders zu widerlegen. Es genügt zu sagen, dass Grätz den Beweis dafür schuldig bleibt. B. Sabbath 116 a: *הגליון וספרי מינים*, aus dem Grätz S. 17 schliessen will, dass hier zwischen Evangelium und gnostischen Schriften unterschieden wird, entspricht einfach der Tatsache, dass zu jener Zeit die Evangelien, oder doch wenigstens ein Evangelium sich bereits von den übrigen christlichen Schriften abhob. Wenn man in der Mischna und in den anderen talmudischen Quellen Wendungen findet, die speziell gegen die christliche Gnosis gerichtet sind, so findet man um ein Vielfaches mehr solcher Stellen, welche gegen das Christentum überhaupt gerichtet sind. Die Talmudisten liessen sich eben auf die Unterscheidung zwischen der offiziellen Kirche und den übrigen christlichen Sekten nicht ein; am Allerwenigsten aber taten das die Tannaiten der älteren Generation, wo die Verhältnisse im christlichen Lager noch gar nicht geklärt waren. — Die Hauptsache wäre aber doch nachzuweisen, dass speziell christlich-gnostische Lehren ins Judentum durch die Pflege der geheimen Disziplinen eingedrungen sind. Dass die Lehre vom hylischen Prinzip eine allgemein griechische ist, gibt Grätz selbst zu, S. 31—32, 85. Die Ähnlichkeit der Midoth-Lehre oder der Potenzen-Lehre Rabhs mit der Aeonenlehre der Gnostiker rührt einfach aus der gemeinsamen Quelle her. Die Konzeption dieser Lehre in der Baraitha und bei Rabh trägt ein so echt agadistisches Gepräge, dass man, gegen Grätz S. 36—39, sagen könnte, dass, wenn hier überhaupt ein Abhängigkeitsverhältnis obwaltet, eher die Gnostiker von den Tannaiten entlehnt haben, als umgekehrt. Entscheidend wäre doch der Nachweis, dass der Metatron Achars mit dem Demi-

urg der Gnostiker, der ja schliesslich auch nur eine Ueberzeichnung des Platonischen ist, identisch ist. Aber gerade in diesem entscheidenden Punkte versagen die Quellen. Wir haben bereits auf das Missverständnis Grätz' in der Stelle über Metatron Chag. 15 a hingewiesen, dass es sich dort gar nicht um die Begünstigung Israels, sondern um das Sitzen auf dem Throne handelt. Aber die Beziehung zu Israel ist doch nicht die charakteristische Funktion des Demiurgen bei den Gnostikern, sondern seine Funktion als Welterschöpfer ist dies, und gerade für diese müsste man doch eine besondere Disposition bei Achar, der sich in die Schöpfungsgeschichte vertieft, erwarten. Davon findet sich jedoch nichts, s. S. 40—47. — Noch weniger ist aus dem Gespräch R. Idiths Synh. 38b, s. oben, etwas zu entnehmen, was die Hypothese Grätz' zu unterstützen geeignet wäre, s. S. 45—46. Die Lehre, dass ein Engel die Israeliten in der Wüste geführt hat, ist doch nicht gnostisch, und Metatron heisst doch der Demiurg der Gnostiker nicht. Gerade diese Stelle beweist aber doch, dass Achar eine solche Vorstellung nicht erst bei den Gnostikern zu suchen brauchte. Es ist auch unverständlich, worin denn die Entgleisung Achars bestand, da doch der Engel Metatron eine legitime Vorstellung war. — Nebenbei bemerkt heisst: $\text{הַיְמִינוּתָא בִּידֵךְ}$ nicht: „wir haben die Ueberzeugung“, sondern: wir haben in Tradition.

Auch sonst leidet die Abhandlung „Gnostiz. u. Judent.“ an der willkürlichen Absteckung des Themas. Auf die Merkaba geht Grätz nicht ein, vermutet in ihr nur allgemein Emanation und Aeonenlehre S. 53. Es bleibt nach ihm ganz unverständlich, warum R. Josua daran Anstoss nahm, dass Ben-Soma zu den „exoterischen Forschern“ gehört, war er ja selber ein Hauptträger der Geheimlehre, s. S. 56—57, und, wie bereits hingewiesen, warum man gerade vier zählt, die in den Pardes gingen. — M. Joël: Blicke in die jüdische Religionsgeschichte I, Excurs II, Die Gnosis, S. 103—170 steht im Ganzen auf dem Standpunkte Grätz', betont jedoch mehr als dieser den Einfluss des Platonismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen. Joel führt noch einige Stellen von gnostischer Färbung an, aber sie beweisen weder, dass Achar ein christlicher Gnostiker war, noch auch, dass die betreffenden Anschauungen der Gnosis entnommen sind. Oft handelt es sich um Elemente, welche die Gnosis der mystischen Agada entnahm. So bemerkt Grätz selbst, dass die griechische Buchstabenmystik bei Marco einen sehr fremdartigen Eindruck macht. Wenn sie also der Buchstabenmystik des Buches Jezira ähnlich ist, so muss man dies auf den Einfluss der älteren Agada, der gemeinsamen Quelle Beider, zurückführen; s. Gnostizismus und Judentum S. 105 f. u. 108. —

III. Mittelalter.

1. Gaonäische Zeit.

Die verschiedenen Geistesrichtungen, welche wir in der Zeit der Tannaiten und Amoräer verfolgen konnten, erscheinen im talmudischen Schrifttum in einem nivellierenden Durcheinander. Die Pietät gegen die verehrten Autoritäten bewahrte in den beiden Talmuden und in den später gesammelten Midraschwerken Alles auf,

was man von den Früheren, sei es im Gedächtnis, sei es in schriftlichen Aufzeichnungen an Traditionsgut besass. An eine Auswahl nach eigenen Prinzipien dachte man umsoweniger, als ja die Sammelwerke, auch die beiden Gemaras, besonders in ihren agadischen Teilen, zunächst mit gar keinem Anspruch auf absolute Autorität aufgetreten sind. Wie man in der Halacha die widersprechenden Ansichten in der Diskussion festgehalten und es der lebendigen Interpretation überliess, Entscheidungsregeln für die Praxis aufzustellen, eine Aufgabe, welche den Gaonatskollegien von Sura und Pumbeditha ihre innere Bedeutung und ihre äussere Stellung sicherte, so hielt man es auch in der Agada. Die widersprechendsten Anschauungen ruhen friedlich neben einander. Die Grundprinzipien des Judentums fand man in allen Aussprüchen als den lebendigen Geist wieder, der sie beseelt, und von dem sie Zeugnis ablegen; der Widerspruch in den Konsequenzen kam offenbar gar nicht zum Bewusstsein. Im Einzelnen war es jedem, der es vermochte, überlassen, sich seine Weltanschauung selbst zurechtzulegen. Auch sind Anfragen an die Gaonen in agadischen Fragen keine Seltenheit, wenn sie auch nicht entfernt so häufig sind, wie die halachischen. Die Mischna als dogmatisches Dokument in theoretischen Fragen hat sich auch früher nur in den allgemeinsten Prinzipien durchzusetzen vermocht, in der nachtalmudischen Zeit ging diese ihre Bedeutung immer mehr zurück, um erst von den Philosophen des Mittelalters (Bachja, Jeh. Hallewi und Maimuni) unter diesem Gesichtspunkte gewürdigt zu werden. In der ersten Zeit nach dem Abschluss des Talmuds war demnach die dogmatische Situation dieselbe, wie in der vormischnaitischen Zeit.

Trotz dieser allgemeinen Nivellierung in dem talmudischen Schrifttum, teilweise aber auch infolge der Gedankenfreiheit, welche die Nivellierung im Gefolge hatte, lösten sich, kraft der inneren objektiven Konsequenz, welche den Gedanken innewohnt und das Zusammengehörige aneinanderdrängt, die ursprünglichen Strömungen wieder aus, um fortan in ihren eigenen Richtungen zu fliessen. Gedanken sind freilich schmiegsamer und weniger exklusiv als etwa chemische Elemente. Es giebt keine zwei Gedanken, und mögen sie einander noch so sehr widersprechen und aufheben, die nicht in irgend einem Menschenhirn irgend einmal eine Verbindung eingegangen sind, oder doch eine solche eingehen könnten. Ebensowenig können Gedanken, welche einmal eine Verbindung mit einander eingegangen sind, wieder vollständig von einander losgelöst werden.

Diese Einschränkung unseres Satzes von der neuerlichen Isolierung der ursprünglichen Strömungen ist so selbstverständlich, dass wir sie erst gar nicht ausdrücklich hätten hervorheben müssen. Allein diese unscheinbare Binsenwahrheit wird sich uns als der negative Koeffizient des inneren Entwicklungsprinzips der jüdischen Philosophie des Mittelalters legitimieren können. Fassen wir nämlich die Zeit vom Abschluss des Talmuds bis Moses Mendelssohn ins Auge, so stellt sich uns die Entwicklung des Geisteslebens der Juden, soweit die prinzipielle Weltanschauung in Betracht kommt, als eine Bewegung dar, deren erste Hälfte in zentripetaler, die zweite hingegen in zentrifugaler Richtung verläuft. Die Weltanschauung, in der die Einheit des geistigen Prinzips so absolut und so rein erscheint, dass sie weder durch das wie immer geartete Sein eines selbständigen Prinzips neben jenem Einen gestört, noch durch die Lehre von der Emanation des Körperlichen aus dem Geistigen einerseits getrübt und andererseits über das Sein und den Geist hinausgehoben und in einen leeren Begriff verflüchtigt wird — diese, die letzte Konsequenz des prophetischen Gottesbegriffs darstellende Anschauung vom Weltprinzip als das Zentrum gedacht, bezeichnet die Philosophie Maimunis denjenigen Punkt, an welchem die zentripetale Bewegung dem Zentrum am nächsten kam, ohne es zu erreichen. Von diesem Zentrum aus erkennen wir die Zeit vom Abschluss des Talmuds bis zum Auftreten der ersten Philosophen (um die Wende des IX—X Jahrh.) als diejenige, in welcher die Isolierung der ursprünglichen Strömungen vor sich geht und zur Trennung der Philosophie von der Kabbala führt. In der Blütezeit der Philosophie, die wir als die klassische Periode bezeichnen, erscheint die Kabbala, wenigstens in den Ländern, in welchen die Philosophie festen Boden gefasst hat, fast ganz zurückgedrängt. Mit Maimuni überschreitet die Philosophie ihren Höhepunkt, die von der Philosophie zurückgedrängte Kabbala tritt wieder in das aktuelle Interesse (Wende des XII—XIII Jahrh.), und von da ab beginnt ein neuerliches Zusammenfließen der bis jetzt isolierten Strömungen, die Kabbala entwickelt sich immer mehr und mehr auf Kosten der Philosophie, sodass, trotz einiger mächtiger philosophischen Persönlichkeiten (Gersonides, Narboni, Crescas), der Einfluss der Kabbala auf die Philosophie nach und nach grösser wird, als der, welchen die Philosophie auf die Kabbala ausübt, und mit dem Beginn des sechzehnten Jahrhunderts ist er bereits so gross, dass wir mit Jehuda Abravanel die jüdische Philosophie des Mittel-

alters abschliessen können. Was von da ab an selbständigen Gedankengebilden noch erzeugt wird, ist entweder ganz Kabbala oder von kabbalistischen Elementen so stark durchsetzt (wie „Minchath Kenaoth“ von Jechiel aus Pisa und „Nischmath Chajim“ von Menasche ben Jisroel), dass es eher in die Geschichte der Kabbala gehört, als in die Geschichte der Philosophie. Nicht als ob von da ab die Kabbala alle denkenden Geister beherrschte, die auserlesensten Geister in den halachisch gebildeten Kreisen aller Länder huldigen der in den Werken der Philosophen niedergelegten Weltanschauung, aber in der Literatur herrscht ein Gemisch von Kabbala und Philosophie vor, dessen Struktur an den Ausgangspunkt, an das nivellierende Durcheinander der Agada im talmudischen Schrifttum erinnert. Die vielen homiletischen Werke, welche der Kabbala nicht huldigen und hier und da philosophische Gedanken leichteren Genres in ihre Vorträge einstreuen, meist aber ethische und geschichtsphilosophische Gedanken im Sinne der nichtmystischen Agada entwickeln, vervollständigen das Bild, indem sie an die Richtung jener Tannaiten und Amoräer erinnern, welche die Agada gepflegt haben, ohne sich mit Masse Bereschith und Merkaba zu befassen.

Im Einzelnen, unter den in unserem Schema aufgestellten Gesichtspunkten ausgeführt und auf die Beantwortung der in der bisherigen Untersuchung, mit der Tendenz auf die Fixierung der allgemeinen Charakteristik und der Quellen der jüdischen Philosophie des Mittelalters aufgeworfenen Fragen gerichtet, stellt sich uns das Bewegungsbild folgendermassen dar:

In den ersten zwei Jahrhunderten nach Abschluss des Talmuds, und schon während der Zeit der Schlussredaktion, erlitt die selbständige theoretische Fortbildung der Halacha, teils infolge der schweren Verfolgungen, welche die Juden in Babylonien unter den letzten persischen Königen zu erdulden hatten, teils infolge einer geistigen Erschlaffung, wie sie oft nach einer Periode intensiven geistigen Aufschwunges einzutreten pflegt, einen starken Rückgang. Die wiederholte Schliessung der Lehrhäuser in der letzten Zeit der persischen Herrschaft bedeutete eine Unterbrechung der besten Traditionen, und die nicht immer einwandfreie Rivalität zwischen Sura und Pumbaditha einerseits und dem Doppelgaonat und Exilarchat andererseits in dem ersten Jahrhundert der arabischen Herrschaft war nicht geeignet, die alten Traditionen wieder aufleben zu lassen. In dieser dunklen Zeit, in welcher die halachische Literatur

fast gar keinen Zuwachs zu verzeichnen hat, ging die erste Isolierung der in den beiden Talmuden und anderen schon früh gesammelten Werken der Midraschliteratur zusammengefloßenen Strömungen vor sich. In Palästina, wo schon seit Jahrhunderten der Anbau der Halacha der Agada Platz machen musste, entwickelte sich während der Zeit, in welcher die halachische Dialektik auch in Babylon stark zurückgegangen war, wieder die alte Neigung zur Mystik, und zwar, kraft der im Stillen fortwirkenden alten Tradition, vorwiegend im Sinne der Merkaba, aber mit Verarbeitung von Motiven auch aus der Ideenlehre. Der reinen Merkabalehre am Nächsten kommen besonders die Werke Schiur Komah (Dimension Gottes) und Hechaloth (Paläste, Himmelskapellen) di R. Ismael, das Motiv der Ideenlehre hingegen tritt am stärksten in dem Alpha Betha di R. Akiba (zwei Versionen) auf. Neben diesen gibt es eine ganze Reihe von Werken, in welchen Merkaba und Bereschith in einander geraten erscheinen, wie Majon Chokhma (Quell der Weisheit), Midrasch der zehn Gebote, Midrasch Petirath Mosche (über den Heimgang Moses), Midrasch Khonen und Andere (doch mögen die zuletzt genannten Werke noch jüngeren Datums sein). In manchen dieser Werke erscheint die Thora als Logos geschaffen, in anderen dagegen erscheint die Thora oder der Stab Moses in der Idee, dem das Tetragrammaton eingezeichnet ist, als das ewige ungeschaffene Schöpfungsorgan. Manchmal liegen die verschiedenen Elemente so widerspruchsvoll neben einander, dass man sie rein mechanisch scheiden kann¹). Im Ganzen jedoch darf

¹) Die Schöpfung der Thora lehrt עשרה הדברות מדרש Jellinek, Betham-Midrasch I. S. 62f.; S. 62: יעץ בה — ברא את התורה — S. 67: אמרו חכמים, שנבראה התורה; über den Stab Gottes als Requisite der Merkaba und in Verbindung mit der Ideenlehre als Schöpfungsorgan s. מדרש פטירת משה ibid. S. 115f., S. 121: ומשדביט שלי, שחקוק עליו שם המפורש, שבו בראתי העולם תחלה שמתנו נתיי לך דונמא בעולם הוה . . . שרביט שלי אחד משמונה אלפים ושבע מאות וששים רבוא מאותו של עולם הבא; Verbindung von Emanation und Logoslehre in מדרש כונן ibid. II. S. 23f., S. 23: דבר אחר תורה בלשון יון קורין למראה ודמות תוריאה (θεωρία), כלומר שהיתה סתומה; וואחר כך נראית . . . קשורה בורעו של הקדוש ברוך הוא und ihre schöpferische Kraft s. Plotin Enn. III, B. 8, 1—8, jedoch scheint hier keine Abhängigkeit von Plotin vorzuliegen; bei Plotin bezeichnet die *θεωρία* oder *θέα* nicht die schöpferische Kraft an sich, dafür pflegt er *βλέπω* oder *ὀράω*, oder auch die Formen von *ἐνδεῖν* (vgl. *εἶδος*) zu gebrauchen, s. Enn. III, 5, 1f, V, 1, 3f., 6.7; V, 2, 1. 3, 3 u. — Die Wendung קשורה בורעו של הקב"ה erinnert an den Ausspruch B. Pasis in Jerus. Chag. 2, 1 Anf., der ebenfalls Motive aus Bere-

man sagen, dass die Motive der Merkabalehre in der palästinensischen Mystik vorherrschend sind. Diese mystischen Werke fanden nach und nach auch in Babylon und Egypten Eingang, die älteren Schriften besonders wohl in der Zeit der Verfolgung unter Heraklius (628), in welcher die Juden in grossen Scharen aus Palästina auswanderten. — Aber auch in Babylon selbst lebten alte mystische Neigungen, vielleicht unter dem Einfluss Palästinas, wieder auf. Das Buch Jezira scheint ein babylonisches Produkt zu sein. Es scheint die Fortbildung jener Richtung zu sein, welche Rabh in Babylon gepflegt hat. Saadja (Einleitung zum Jezira-Kommentar) hält das Buch für ein Erzeugnis Palästinas, weil die darin an die Aussprache einzelner Laute geknüpften Bemerkungen nur in der palästinensischen Aussprache gerechtfertigt sind, unter den modernen Forschern entscheiden sich manche für Palästina auch noch wegen der hebräischen Sprache, in der es abgefasst ist, andere entscheiden sich für Babylon wegen der griechisch-arabischen Elemente, welche in dem Buche konstatiert worden sind. Wenn wir aber den Grundstock des Buches auf Rabh, von dem wir wissen, dass er sein mystisches System aus Palästina mit sich mitgebracht hat, zurückführen und das Buch in der vorliegenden Gestalt als eine durch Ergänzungen und Glossen nach und nach entstandene, erst in der ersten Zeit der Verbreitung des Arabischen in Babylon vollendete Rezension ansehen, werden all die scheinbar nach entgegengesetzten Richtungen weisenden Indizien ihre genügende Erklärung finden¹⁾. Entscheidend für diese unsere Annahme ist aber der Inhalt des Buches. Das ganze Buch ist nichts Anderes als eine nähere Ausführung des im Namen Rabhs überlieferten Satzes, dass Bezalel die Weisheit besessen und es verstanden habe, jene Kombinationen von Buchstaben vorzunehmen, aus welchen die Schöpfung hervorgegangen ist. Diese im Satze Rabhs nur angedeuteten Kombinationen werden hier tatsächlich ausgeführt. Die zehn Sephiroth (I, 2—9,14) sind nichts Anderes als die von Rabh gezählten zehn Potenzen, deren zwei erste auch mit denselben Namen benannt werden, und ist es

schith und Merkaba mit einander verbindet; modifiziert b. Chag. 12b ob. im Namen R. Jose. — Thora und Thron nebeneinander als Ursprung alles Seins s. מדרש כונון, S. 24f: הקדוש ברוך הוא ברא הכל מאתיבת התורה; dann aber: ויום ראשון נטל שלג מתחת כסא הכבוד; s. oben.

¹⁾ Siehe über diese Frage Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala I, Jezira S. 1—16 und Jezirah ed. L. Goldschmidt, Einleitung, wo die Literatur angegeben ist; nach der Einteilung dieser Edition zitiere ich hier. —

deutlich genug, dass die weitere Ausführung dem Leser empfohlen wird¹⁾. Doch ist hier die Ideenlehre, die ja schon bei R. Akiba durch die Gleichung: Ideen-Laute einen jüdisch schattierten pythagoräischen Anstrich hatte, sehr stark mit der Zahlenlehre kombiniert, eine Verbindung, welche die Ideenlehre, besonders in der Ueberlieferung Aristoteles, schon bei Plato eingegangen ist. Auch das Prinzip der Bisexualität, das im Buche Jezira vertreten wird, führt uns auf Rabh als den Urheber oder Tradenten. Es ist daher nicht gerechtfertigt, die Worte: „männlich und weiblich“, welche bei der Entwicklung der Schöpfung aus den Kombinationen der einzelnen Lautmotive mit den Grundstoffen oder den Potenzen stets hinzugefügt werden, als unecht zu streichen. Sie gehören gewiss mehr als vieles Andere, das man ganz unangefochten lässt, zum alten Grundstock der Gedanken, aus denen dieses Buch allmählich entstanden ist. Jedenfalls müssen diese Worte in den ersten drei Sätzen, in denen sie vorkommen, bei den Kombinationen der Buchstaben mit den Grundelementen zur Schöpfung von Himmel und Erde und des Menschen (III, 8—10), wo sie auch weniger angefochten erscheinen, beibehalten werden. Mögen dann auch diese Worte bei der Ausführung der Teile dieser drei Hauptschöpfungen spätere Zusätze sein, so sind sie doch im Geiste des Ganzen begründet. Man kann in diesem Buche überhaupt schwer etwas als unecht streichen, wo nicht ganz sichere Kriterien dafür sprechen. Es gibt hier Elemente aus verschiedenen Lehren, die vom Hause aus parallel waren, hier aber mit einander zu einer lose gefügten Einheit verarbeitet sind. Die sieben Potenzen: Leben, Friede, Weisheit, Reichtum, Gunst, Samen und Herrschaft, konkurrieren mit den zehn Sephiroth, wie überhaupt das Zahlenmotiv zehn mit dem Zahlenmotiv sieben (IV, 1f.) Ebenso

¹⁾ I,4: עשר ספירות בליטה עשר ולא תשע עשר ולא אחת עשרה הבן וחכמה וחכם בנינה בחון בהם וחקור מהם (דע וחשוב וצור) והעמד דבר על בירורו והושב יוצר על מכוננו (כי הוא יוצר ובורא לבדו ואין זולתו ומדתו עשר ואין להם סוף). Es ist klar, dass hier dem Leser empfohlen wird, die zehn Sephiroth nach dem Schema Chokhma, Binah und so weiter auszuführen; man beachte besonders den Ausdruck: עשרה דברים על בירורו, d. h. man soll ein jedes der sieben Potenzen richtig erfassen; ferner die unverständlichen Worte: והושב יוצר על מכוננו, sie haben nur einen Sinn, wenn man sie auf die Potenzen צדק ומשפט bezieht, die Rabh mit dem Schriftwort: צדק ומשפט מכון כסאך belegt; endlich die Worte: ומדתו עשר zu vergleichen mit den dem Satze Rabhs korrespondierenden Sätzen Ab. d. R. N. 37, 6—8; besonders zu vgl. 8: שבע מדות שמשמות לפני כסא הכבוד . . . ולפני כסאו הם משתחווים. עשר ספירות בליטה.

konkurrieren die drei Elemente: Luft, Wasser, Feuer, welche offenbar als Emanation aus dem Geiste gedacht sind: „Eins bedeutet den Geist des lebendigen Gottes, aus dem Geiste Luft, aus der Luft Wasser, aus dem Wasser Feuer“ (I, 14, Zusammenfassung von I, 9—13), mit der Lehre, welche die drei Elemente von einem Urstoff ableitet (II, 6—III, 10): „Er schafft ein Etwas aus dem Tohu und macht das Nichtseiende (τὸ μὴ ὄν) zu einem Seienden (ὄν).“ Man hat mit Recht darauf hingewiesen, dass sich eine Parallele zu der Ansicht von diesen drei Grundstoffen im Midrasch findet. Die betreffende, anonym gehaltene Stelle (Ex. r. 15,22) überliefert uns eine eigenartige, vielfach Elemente aus der Tiamatsage verwertende Homilie, in der eine ähnliche Kombination von Elementen und (drei) Potenzen aufgestellt wird: Drei Geschöpfe waren vor der Welt: Wasser, Feuer, und Luft. Das Wasser ward schwanger und gebar die Finsternis, das Feuer ward schwanger und gebar das Licht, die Luft ward schwanger und gebar die Weisheit. Wenn man nun in Palästina mit babylonisch-persischen kosmogonischen Mythen operierte, und sie mit der Weisheitslehre kombinierte, so werden wir uns nicht verwundern, wenn man derlei Mythen in Babylonien kannte und verarbeitete. Und man wird gestehen müssen, dass diese Mythen einer sehr beachtenswerten Läuterung unterworfen wurden, bevor sie in das Buch Jezira aufgenommen worden sind. Als ursprünglich wird man hier jedenfalls die Lehre von dem Urstoff und den zehn Sefirot als Potenzen betrachten müssen, denn die Lehre vom Urstoff gehört eben zur Ideenlehre. Zwar weicht hier auch Rabh mit dem Satze von den zehn am ersten Schöpfungstage geschaffenen Dingen (b. Chag. 12a, s. oben), in denen man ebenfalls den Einfluss babylonisch-persischer Kosmogonie und zur Noth die Elemente des Jezirabuches wiederfinden könnte (neben Himmel und Erde und den Zeitmassen von Tag und Nacht zählt Rabh: Tohu, Bohu, Licht (Feuer), Finsternis, Luft und Wasser; Tohu und Bohu werden schliesslich auch in Jezira I, 9 erwähnt), von der konsequenten Ideenlehre ab, wie schon vor ihm R. Akiba. Allein da das Nichtseiende hier fast mit Sicherheit die ungewordene Hyle bezeichnet, so darf man annehmen, dass sie zusammen mit der Lehre von den zehn Sefirot und den Buchstaben, welche hier ebenfalls als ungeschaffen erscheinen, ein geschlossenes System für sich gebildet haben. Dies würde eine prinzipielle Abweichung von Rabh bedeuten, ohne aber deshalb unsere Behauptung zu erschüttern, dass die Elemente dieses

Systems auf Rabh zurückgehen. Die Beeinflussung in der Richtung der konsequenteren Ideenlehren gibt uns jetzt, nachdem wir wissen, dass man in Babylon um diese Zeit die Werke Philos in Händen hatte (s. w. unten), gar keine Rätsel auf. Aus dem Buche Jezira lässt sich also leicht ein ganzes geschlossenes System der Schöpfungslehre ausscheiden, welches sich aus den Elementen der Lehre Rabhs aufbaut und nur in der Frage der Kreatürlichkeit alles Seins neuen Einflüssen unterlegen erscheint. Das Motiv der Siebenzahl lässt sich allerdings sehr schwer ausscheiden, es fällt aber auch ebenso in die Richtung der Ideenlehre, wie das Motiv der Zehnzahl. Eine ältere Tradition zählt ja auch nur sieben Potenzen, die allerdings auch in Namen und Inhalt von den sieben Potenzen im Jezira-Buche abweichen (Ab. d. R. N. 37,6—8; s. oben). Dagegen lässt sich die Partie im ersten Abschnitte des Buches, welche die Emanation des Körperlichen aus dem Geiste zu lehren scheint, sehr leicht ausscheiden, ohne irgend eine auch nur entfernt empfindliche Lücke zu verursachen. Ja, mehr noch: Es werden dadurch ein stark hervorstechender Mangel an Geschlossenheit und Harmonie und eine überflüssige, oder gar widerspruchsvolle Doublette beseitigt, wodurch das ganze Buch viel durchsichtiger und verständlicher sein würde¹⁾.

¹⁾ 1) Die Partie I, 9—14 behandelt dieselbe Frage, wie II,6—III,1—7, nämlich die Frage der Urmaterie, und werden zwei verschiedene Lösungen gegeben, die erste: Emanation, die zweite: Urhyle, selbst wenn man dabei an eine aus dem Nichts geschaffene Urhyle denken sollte. 2) I,8 bezeichnet, nach der verbreitetsten Textordnung, offenbar den Schluss dessen, was der Verfasser über die Sefhiroth zu sagen für erlaubt hält: . . . עשר ספירות בלימה בלום ספיר מלדבר ולבר מלדהרה. . . ועל דבר זה נכרתה ברית nach der Disposition in I, 1.2 müsste jetzt die Diskussion der zweiundzwanzig Laute folgen, was erst in II,1 tatsächlich geschieht. 3) Wenn man I, 9—14 ausscheidet, so kommt das Wort רוח für das Element Luft in keinem unangefochtenen Stücke (so, z. Bsp., in keinem der als echt ausgezeichneten Stücke in der Ed. Goldschmidt) wieder vor; Luft heisst אויר (was auch für den griechischen Einfluss sprechen würde, wenn אויר nicht ein im talmudischen Schrifttum alteingebürgertes Wort wäre); III,8: המליך אותה וצר בהן אויר . . . ברונה 'א' heisst רוח Wind; erinnert jedoch an I, 9—14 und ist unsymmetrisch; man erwartet: 'א באויר; vielleicht eine Harmonisierung; VI, 15 רעשן ברונה erinnert zwar der Zusammenhang mit Feuer und Wasser an die drei Elemente von I, 9—14, aber das רעשן besagt deutlich, dass hier an Sturm und Wind zu denken ist; auch scheint dieser ganze Satz einmal den Schlusssatz des ganzen Buches gebildet zu haben, er mag als Unterschrift für den Verfasser Abraham hinzugefügt worden sein; übrigens kann die Interpretation Saadjas von der doppelten Luft die wirkliche Absicht des Verfassers sein; s. w. unten. 4) Wenn man I, 9—14 ausscheidet, verschwindet der einzige entschieden die mit der Emanation zusammenhängende Merkaba vertretende Satz I, 12, und der erste Abschnitt entspricht so dem Charakter des ganzen Buches

Damit würde aus dem Buche Jezira, soweit die unangefochtenen Teile in Betracht kommen, das Wenige verschwinden, das es als eine Kombination von Merkaba und Ideenlehre erscheinen lässt. Ob nun unsere Konjektur zutrifft, oder auch nicht, schon die Tatsache dass wir nur fünf Sätze aus dem unangefochtenen Teile des Textes ausscheiden müssen, um daraus Alles zu entfernen, was von der Merkaba darin enthalten ist, spricht zur Genüge dafür, dass das Buch Jezira auf dem Boden der Ideenlehre sich aufbaut¹⁾. Und so würden wir auch hier die oben gemachte Beobachtung bestätigt finden, dass in den mystischen Kreisen Babylons die Ideenlehre, während in Palästina die Merkaba vorherrschend war. Um aber nicht gerade auf die Hypothese, dass das Jezirabuch in Babylon entstanden sei, bauen zu müssen, wollen wir uns damit begnügen, darauf hinzuweisen, dass die in unseren Fragen zu Babylonien zu zählenden Territorien, Egypten und Kairuan, uns die ersten bedeutenden, hier zu behandelnden Philosophen geschenkt, und dass diese Philosophen

in seinen unangefochtenen Teilen. I,6 ist ein diskret symbolischer Sprachgebrauch: נעוץ סופן בתחלתן; IV,4: לחכליתן אין להן קץ widerspricht übrigens 7: היכל הקדש ist das himmlische Heiligtum.

¹⁾ Die Merkaba ist, wie erwähnt, nur in einem dieser fünf Sätze, I, 12 vertreten: ארבע אש מטמם חקק וחצב בה כסא הכבוד שרפים ואופנים וחיות והקדש ומלאכי השרת. Der Thron und Alles, was zu ihm gehört, ist somit geschaffen, während von den Sephiroth und Buchstaben dies nicht gesagt wird. Auch in seiner gegenwärtigen Gestalt legt somit das Buch auf die Merkaba keinen grossen Wert. In der eigentlichen Entwicklung der Schöpfung aus den Lautkombinationen, III, 7 ff., wird auf die Merkaba gar keine Rücksicht genommen. —

Franck, La Kabbale, 3. Aufl. Paris, 1892 S. 110f. u. 117f. sieht das ganze Buch Jezira im Lichte der Emanationslehre; Grätz, Gnostizismus S. 111, 112, 123, 124 vereinigt beide Lehren, was philosophisch keinen rechten Sinn giebt: Wenn Gott aus dem Nichts schafft, wozu die Emanation? Nach Franck hängt der Satz II,6 in der Luft; D. H. Joël, Die Religionsphilosophie des Sohar, S. 60,1, 148f. u. an vielen Stellen des Buches, leugnet die Emanationslehre im Buche Jezira (aber auch im Sohar). Er stützt sich auf das עשה את אינו ישנו, um die Schöpfung aus dem Nichts als den Grundgedanken des Buches hinzustellen. Aber gerade das את אינו als Objekt spricht für die Annahme der ewigen Hyle. Alle drei, und auch andere Interpreten, die ich gesehen habe, sind sich nicht darüber klar geworden, dass es sich hier um zwei parallele Theorien handelt. Franck S. 111 fühlt fast die Verschiedenheit der beiden Theorien: A cette théorie, si toutefois nous ne faisons pas une distinction plus apparente que réelle, s'en mêle une autre etc., aber er sieht nicht die prinzipielle Differenz, welche zwischen Beiden obwaltet. —

ihre philosophischen Arbeiten mit Kommentaren zum Buche Jezira eröffnet haben. Damit wollen wir nur zum Resultate gelangt sein, dass diejenige Bewegung im Geistesleben der Juden des Mittelalters, welche auf die Entwicklung der jüdischen Philosophie gerichtet war, mit der Loslösung der Ideenlehre von der Merkaba angefangen hat und im Kampfe gegen die Ideenlehre grossgeworden ist. Jetzt freilich sehen wir das nur gleichsam an dem Omen, dass Israeli und Saadja mit der Ueberwindung der Ideenlehre (und selbstverständlich auch der von ihnen gar nicht recht wahrgenommenen Emanationslehre) in dem Buche Jezira, begonnen haben. Ganz klar werden wir diesen Sachverhalt erst in der Darstellung selbst sehen, doch werden wir das schon hier, in der Fortsetzung der einleitenden Untersuchung, noch besser sehen und verstehen.

2. Klassische Periode.

a. Philosophen des Ostens.

Die Bedingungen für die Entwicklung des philosophischen Denkens im Judentum auf neuer, dialektischer Grundlage, deren erste reife Ergebnisse um die Wende des IX—X Jahrhunderts in die Erscheinung treten, sind aus zwei Faktoren zu begreifen, deren Wirkungen im achten und neunten Jahrhundert vor sich gehen. Diese Faktoren sind: die neuerliche, unmittelbare Berührung des Judentums mit der griechischen Philosophie und die karäische Bewegung. Gelegenheit zu einer neuerlichen, unmittelbaren Berührung mit der griechischen Philosophie hatten die Juden wohl noch unter den letzten Sassanidenherrschern. Die von Chosran Anošarwân in Gondešâpûr begründete Akademie (530) war eine Pflegestätte griechischer Bildung und Philosophie. Es war dies die Zeit, in welcher die Saburäer in den nach dem Tode Kobads wieder-geöffneten Lehrhäusern von Sura und Pumbaditha an der Schlussredaktion des Talmuds arbeiteten. Und wenn auch nach dem Tode Chosrans, unter Hormisdas, eine neue Verfolgung eintrat, und die Lehrhäuser von Sura und Pumbaditha wieder geschlossen waren, so sind sie doch bald wieder geöffnet worden, und die Akademie in Gondešapur bestand noch lange bis in die abessidische Zeit hinein (750). Auch sonst hatten die Juden Gelegenheit, mit den Pflanzstätten griechischer Bildung in den syrischen Klöstern und in der mesopotamischen Stadt Harrân in Berührung zu kommen¹⁾. Und in

¹⁾ S. Brockelmann, Geschichte d. arabischen Literatur, Weimar 1898, (II, 1902), I, S. 202 f.

den anderen Wissenschaften gingen ja auch die Juden den Arabern vielfach voran. Der jüdische Arzt Messer Ġawaih aus Basra übersetzte schon früh (um 680, Grätz V, 173) eine medizinische Schrift ins Arabische, also zu einer Zeit, als die arabische Wissenschaft noch kaum angefangen hatte. Und auch zur Zeit, als die Araber in Babylonien schon eine ziemlich entwickelte Wissenschaft besaßen, waren noch Juden die führenden Geister in der Mathematik und der Astronomie. Den *Almagest* des Ptolemäus, aus dem alle Araber geschöpft haben, hat der Jude Sahal Rabban, der Rabbanite, übersetzt und den Arabern zugänglich gemacht (um 800, *ibid.* 224). Von dem ältesten bekannten mathematischen Schriftsteller der Araber, Abû Abdallâh M. b. Mûsâ al. Hwârisimî (um 820) weiss man, dass er von den Juden mehr gelernt hat als von den Griechen¹⁾. Wenn aber trotzdem gerade in der Philosophie die Juden die Schüler der Araber geworden sind, oder, um uns sofort richtiger auszudrücken: wenn gerade in der Philosophie, die sich mit Fragen beschäftigt, für welche die Juden aller Zeiten ein lebendiges Interesse hatten, die Araber den Juden in einem gewissen Sinne vorausgegangen sind, so muss das, ausser dem äusseren Grunde, dass den Juden in der arabischen Zeit die Bildungsmittel in grösserer Masse, als früher, zugänglich gemacht worden sind, seinen innern Grund haben. Wir haben nun den Grund dafür eigentlich schon kennen gelernt, er lag, wie wir gesehen haben, in der innern Disziplin des Judentums. Im Verhältnisse zu den Arabern werden wir ihn nun in neuer Beleuchtung sehen. Den Vorsprung der Araber bezeichnet zunächst der Kalâm, besonders der freiere Flügel desselben die Mu'tazila. Worin aber besteht dieser Vorsprung? Die Grundideen der mu'tazilitischen Spekulation: Einheit und Gerechtigkeit Gottes, Leugnung der Eigenschaften Gottes, die Allegorisierung anthropomorphistischer Aeusserung des Korâns und der Tradition, die Leugnung der Ewigkeit des Korâns, die Willensfreiheit des Menschen und ähnliche Lehren entnahmen die Mu'taziliten, wie arabische Schriftsteller selbst bezeugen, dem Judentume²⁾. Das

¹⁾ *ibid.* S. 215–16; s. auch S. 220 in Bezug auf Astronomie und Astrologie. —

²⁾ Dreizehnter Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Martin Schreiner: *Der Kalâm in der jüdischen Literatur*, 1895, S. 1–4. — Schahrastâni weiss von den Jahûd nur die Aehnlichmachung zu berichten, s. w. Attributenlehre, von einem Einfluss der Juden auf die Mu'tazila in ihren Grundlehren weiss er nichts zu berichten; das erklärt sich aus seiner sehr mangelhaften Kenntnis des Judentums. —

waren eben die autoritativen Lehren des Judentums. Unter den Vertretern der Mystik gab es allerdings, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, auch solche, die die Ewigkeit der Thora lehrten, und die grosse orthodoxe Partei des Kalâms, die vor dem Auftreten Wâsil b. 'Atâs, des Begründers der Mu'tazila (730—740), allein die Theologie vertrat, eignete sich ja diese Lehre auch an. In der Attributenfrage sahen wir bei den jüdischen Mystikern die Neigung zur Hinaushebung Gottes über das Sein und das Denken. Und wenn man auch die jüdische Mystik trotzdem von einem gewissen mythologischen Anthropomorphismus auch in Bezug auf die Attribute nicht freisprechen kann, so wird man eben auch in Bezug auf diese Frage sagen müssen, dass die orthodoxen Mutakallimun der jüdischen Mystik, die Mu'taziliten hingegen dem autoritativen Judentum sich angeschlossen haben. In den anderen Fragen, der Gerechtigkeit Gottes und der Willensfreiheit, blieben die Orthodoxen auf dem altarabischen, später von Aš'ari (873—935, älterer Zeitgenosse Saadjas) und von dem von ihm begründeten aš'arischen Kalâm nur stärker hervorgehoben und in einem geschlossenen, auch die anderen Streitpunkte umfassenden System entwickelten fatalistischen Standpunkt¹⁾, während die Mu'taziliten das Werk Muhammeds, sein Volk der jüdischen Lehre zuzuführen, eigentlich nur ergänzen wollten, indem sie auch die Lehre der Gerechtigkeit und der Willensfreiheit als mit dem Korân verträglich hinstellten: Der Satz des R. Chanina b. Chama: Alles ist in der Hand Gottes, mit Ausnahme der Gottesfurcht (b. Meg. 25 a), findet sich bei den älteren Mutakallimun mit einer fatalistischen Aenderung am Schlusse, bei Wâsil hingegen findet er sich ganz in der talmudischen Fassung (Schreiner, 4, Schahr. 32, Hb. 46). Wir kennen die ganze wissenschaftlich und philosophisch geläuterte Richtung der Gedanken des Arztes R. Chanina: Von ihm wissen wir auch, dass er ein Gegner des Gebrauchs von Attributen Gottes war (b. Ber. 33 b, Meg. ib.), und zwar bezeichnet er dies ausdrücklich als die allgemeingiltige für die Praxis von jeher massgebende autoritative Norm. Man wird also schwer sagen können, dass Saadja und Almo-

¹⁾ Schahrastâni S. 20: פאערץ (אלאשערי) ענה ואנחאו אלי טאיפֿה אלסלף: ונצר מדהבהם עלי קאעדֿה כלאמיה פצאר דלך מדהבא "מנפרדא". Alaš'ari stellte die Ansichten der Alten auf kalamistische Grundlage, d. h. er bediente sich der von den Mu'taziliten ausgebildeten wissenschaftlichen Methode; Haarbrücker I, S. 29. —

qammes, die zwei einzigen jüdischen Philosophen des Morgenlandes, deren Schriften uns genügend bekannt geworden sind (Saadja schrieb sein philosophisches Hauptwerk in Bagdad, Almoqammes schrieb in Kairuan (Nordafrika, Tunis), stammte aber aus dem Irâq), und bei denen wir den unmittelbaren Einfluss der Mu'tazila wahrnehmen, es nötig gehabt hätten, von den Mu'taziliten grundlegende philosophische Gedanken zu entlehnen. Ob die Gaonen vor Saadja philosophische Werke geschrieben haben, ist sehr unsicher, auch von den letzten Gaonen nach Saadja wissen wir nur sehr wenig, die Frage muss also entschieden werden aus den Werken dieser beiden Philosophen, vorzüglich aus denen Saädjas (da wir von Almoq. nur Fragmente besitzen), mit Hinzuziehung seiner Zeitgenossen, des älteren, Isak Israeli, und des jüngeren, des Schülers Israelis, Dunasch ben Tamim Abusahal, welche, wie Saadja, aus Egypten stammten, aber auch dort, beziehungsweise in Kairuan mit philosophischen Werken aufgetreten, und demgemäss als Mitbegründer der jüdischen Philosophie des Mittelalters zu betrachten sind¹⁾. Denn so müssen wir die Frage formulieren: Was hat der Mu'tazilismus zur Begründung der jüdischen Philosophie des Mittelalters beigetragen? Und da wir als das neue Element in der jüdischen Philosophie des Mittelalters in ausgedehnterem Masse und in prägnanterem Sinne, als dies in den bisherigen Darstellungen geschehen ist, den Aristotelismus erkennen werden, so stellt sich die Frage so: Was hat der Mu'tazilismus zur Einführung des Aristotelismus in die, bisher in den Bahnen des Platonismus sich bewegende jüdische Spekulation beigetragen? Wir glauben nämlich in der strittigen Frage über den Einfluss des Aristotelismus auf die ältere Mu'tazila, ja auf den ältesten Kalâm überhaupt, der Ansicht Maimunis folgen zu müssen, der diesen Einfluss als unzweifelhaft hinstellt²⁾. Nun soll nicht etwa der Versuch

¹⁾ Ueber die Philosophie oder Kabbala bei den Gaonen siehe M.N. I, Schluss, Guide I, S. 462 addit. zu S. 459,4; III,17, Guide III, S. 128,4; Kaufmann, Geschichte der Atributenlehre u. s. w., Gotha 1877, Nachträge S. 503; Schreiner, Kalâm, S. 5; Grätz VI, N. 2, hebr. Uebersetzung IV, Zusätze Harkavys S. 7–9, wo ein Literaturverzeichnis zu dieser Frage gegeben ist. —

²⁾ MN. I, 71: והם כי כל מה שאמרורו הישמעאלים בעניינים ההם, והם הטעותולה ההאשערייה כולם הם דעות בנויות על גורות והקדמות לקוחות מספרי היונים והארמיים, אשר השתדלו לחלוק על דעות הפלוסופים ובטול מאמריהם 73,3 über die, mit der ersten kalamistischen Prämisse von den unteilbaren Stoffatomen zusammenhängende Prämisse von den unteilbaren Zeitatomen. Zur Erklärung dieser Prämisse sagt Maimuni: וזה שהם ראו בלי ספק מופתי אריסטו אשר הביא ראיה בהם, שהדרך והזמן והתנועה המקומית

unternommen werden, den Einfluss des Mu'tazilismus auf Saadja und Almoqamnes, und durch Saadja auch auf die erste Pforte der „Herzspflichten“ Bachjas (Schreiner, in Bezug auf die anderen

שְׁלִשְׁתָּם שׂוּיִם בְּמִצְיָאוֹר. Diese Annahme Maimunis wird sich uns in dem vierten Buche der gegenwärtigen Schrift: Ueber die vier Postulate, dermassen bis zur Evidenz bestätigen, dass wir uns zu ihr bekennen müssen, obschon sie unsrer Ansicht von der Selbständigkeit, mit der die jüdische Spekulation sich des Aristoteles bemächtigt hat, einigen Abbruch tut. Renan, Averroës et l'Averroïsme^s S. 101, stellt diesen Einfluss in Bezug auf den älteren Kalâm in Abrede, Schreiner sagt auch von den Mu'taziliten, S. 2: „Der Einfluss der griechischen Philosophie, besonders aber derjenige des Aristoteles, ist in den Systemen der Mu'taziliten ein geringer, trotzdem, dass es mu'tazilitische Schriften gibt, welche auf eine eingehende Beschäftigung mit den Schriften des Aristoteles schliessen lassen.“ Brockelmann I, S. 192 hält es für sehr wahrscheinlich, dass schon die ältesten Mu'taziliten ihren Geist an der griechischen Dialektik geschult haben, meint aber, dass dies nicht direkt nachgewiesen werden könne. Die Ansicht Maimunis verdient aber alle Beachtung, wenn man bedenkt, dass der Lehrer Wâsils, Al-Hasan aus Baḡri (gest. 728), der Schüler von Johannes Damascenus war, Brockelm. I, S. 66—67. Schreiner S. 44—45, der die Ansicht Maim. von dem christlichen Einfluss auf den älteren Kalâm, ebenfalls zu Unrecht, zurückweist (darüber weiter unten), hätte in Bezug auf den Begründer des Mu'tazilismus auf diese Tatsache Rücksicht nehmen müssen. Wâsil hatte also gewiss Gelegenheit, Aristoteles kennen zu lernen. Entscheidend aber ist, wie gesagt, das, was Maim. aus den Lehren der Mu'taziliten mitteilt. Schreiner das behauptet nun zwar, dass sich Maim. hauptsächlich gegen den as'aristischen Kalam seiner Tage wendet und ihre Lehre vorzüglich darstellt. Aber Schreiners Darstellung selbst führt uns darauf, dass gerade jene Lehren, welche M. auf den missverstandenen Aristoteles zurückführt, den älteren Mu'taziliten und dem späteren as'aristischen Kalâm gemeinsam sind. S. 8—9: die Atome und „der Sprung“; S. 46: d. leere Raum; 48: Verh. der Akzidenzen zu den Substanzen; 50: die Existenz der Privationen; 52: über Zusammensetzung und Auflösung der Substanzen. Von diesen Lehren gibt Schreiner selbst zu, dass sie auch die alten Mu'taziliten lehrten. Dass Maim. auch neuere, und besonders auch as'aristische Lehren anführt, ist selbstverständlich, ändert aber nichts an der Tatsache, dass er den Almu'taziliten Lehren zuschreibt, welche nach seiner Ansicht auf dem missverstandenen Aristoteles beruhen; was, wie gesagt, unsere Darstellung bestätigen wird. Schreiner kann sich allerdings auf Schahrastâni berufen, der das Bekanntwerden der Mu'taziliten mit den Werken der Philosophen in die Zeit al-Mâmûns (813—833) setzt (18, Hb. 26), Schahr. sagt jedoch das Alles nur aus eigener Vermutung, wie er dann auch bald die Zeit Hârun al-Rašids (786—809) als diejenige bezeichnet, in welcher die Glanzepoche des Kalâms beginnt, S. 19, Hb. 28; s. auch S. 31 Ende, Hb. 45. Wahr ist nur, dass d. Mu'taziliten erst in späterer Zeit begonnen haben, die Lehren der Philosophen sich anzueignen. In der Beurteilung der Quellen des Kalâms nach inneren Kriterien ist Maim. massgebender als Schahrastâni.

Pforten ist das keineswegs erwiesen, auch ist die Selbständigkeit Bachjas in der Durchführung allgemein zugegeben) in Darstellungsmethode, Beweisführung und Problemstellung in Abrede zu stellen. Es soll nur über das Mass dieses Einflusses zweierlei hervorgehoben werden. Erstens hat man den Einfluss der Mu'tazila auf diese Denker auch in Problemen und Ideen gefunden, welche die jüdischen Philosophen aus dem talmudischen Schrifttum geschöpft haben, von wo aus sie auch zu den Mu'taziliten gelangt sind¹⁾. Zweitens aber erscheint das neue philosophische Moment, welches bei den Mu'taziliten aus der Verbindung jüdischer Ideen mit der dialektischen Methode Aristoteles und den Grundbegriffen der Aristoteli-

¹⁾ Schreiner selbst, wie schon vor ihm auch Guttman n, die Religionsphilosophie des Saadja, und Andere, weisen darauf hin, dass Saadja, auch da, wo er von den Mu'taziliten beeinflusst ist, selbständig vorgeht und an die talmudisch-midrassischen Vorstellungen und Ideen anknüpft, s. besonders Kalâm S. 19, dann den Hinweis auf einzelne Kapitel des Emunoth, in denen Saadja einfach altjüdische Gedanken weiterspinnet, so S. 16, Verdienst und Schuld, S. 20, Messias und Jenseits, 21, das zehnte Kapitel über praktische Sittenlehre. Auch betont Schreiner die Selbständigkeit Saadjas in den Beweisen für das Dasein Gottes, wo der mu'tazilitische Einfluss am stärksten ist, S. 21. Und im Wesentlichen reicht die Bildung meiner Anschauung von der Selbständigkeit der jüdischen Philosophen, im Gegensatze zu der bei den meisten Darstellern im Widerspruch mit den sonstigen Versicherungen zu Tage tretenden Anschauung, in jene Zeit zurück, in welcher es mir vergönnt war, einige Jahre bei Schreiner Religionsphilosophie zu hören. Aber die grosse Vorliebe Schreiners für die arabischen Quellen, in denen er sich so heimisch fühlt, besonders für die Mu'taziliten, für die er eine gewisse Bewunderung hegt, liess ihn oft mu'tazilitischen Einfluss sehen, wo in Wahrheit die Mu'taziliten von jüdischen Ideen beeinflusst sind. So in der Frage der Einteilung der Gebote in Vernunft- und Offenbarungsgebote, S. 13. Wenn Maim. (8. Kapitel) auch sagt, dass Saadja darin von den Mu'taziliten abhängig ist, so stammt diese Einteilung in Wahrheit aus dem talmudischen Schrifttum, s. Haschiloach VI, 71; über die besondere Stellung Maimunis, Lebensanschauung S. 29 u. Dogmengeschichte, d. Kap. Maimuni. S. 28 wird die Idee d. Dankbarkeit gegen Gott und der Gerechtigkeit Gottes bei Ibn Saddik auf den Mu'tazilismus zurückgeführt! Ebenso S. 29, die Leiden der Kinder, das ist eine im talm. Schrifttum vielfach behandelte Frage. Auch die nicht genügende Würdigung der Bedeutung des Aristotelismus für die Philosophie Saadjas ist auf die Vorliebe für den Mu'tazilismus zurückzuführen. Für Aristoteles kommt nach Schreiner erst später die Zeit, mit Ibn Daud angefangen, S. 42, eine Ansicht, die auch Guttman äussert, und die weit verbreitet ist. In Wahrheit aber werden wir sehen, dass die Herrschaft des Aristotelismus gleich mit Israeli beginnt, und dass in dem Morgenlande der Einfluss Arist. viel reiner und entschiedener ist, als bei den jüdischen Philosophen Spaniens. Maim. bildet auch hierin ein Genus für sich. —

schen Physik resultiert, bei den hier zunächst in Betracht kommenden jüdischen Philosophen viel reiner und vor Allem viel reifer erfasst und verarbeitet, als bei den Mu'taziliten. Kein Geringerer als Maimuni, der wahrlich für seine jüdischen Vorgänger kein milder, ja um es gleich zu sagen, nicht einmal ein gerechter Kritiker war, stellt allen ihm vorangegangenen andalusisch-jüdischen Philosophen das Zeugnis aus (I, 71), dass sie sich nichts von jenen mu'tazilitischen Ansichten angeeignet haben, die er so abstrus und verworren findet (I, 73f). Können wir uns so für Bachja auf das Zeugnis Maimunis berufen, so sind wir doch in der Lage, auch von den übrigen Gaonim, bei welchem Ausdruck Maimuni, wie häufig, nur an Saadja denkt, zu sagen, dass sie sich durchaus nicht, wie Maimuni sagt, so zufällig den Mu'taziliten angeschlossen haben, (I, 71). Wenn Maimuni selbst sagt, dass die Gaonim nur wenig (מְעַט מְעוֹט) von den Mutakallimun genommen haben, so müssen wir sagen, dass dieses Wenige eben das Richtige war, dasjenige, was die Mu'taziliten im Aristoteles richtig verstanden haben, und dass sie alles Abstruse und Verworrene haben fahren lassen. Diese Erscheinung, dass die Schüler ihre Meister übertrafen, war aber nur durch die entscheidende Tatsache möglich, dass die jüdischen Denker unabhängig von dem Mu'tazilismus und noch vor der Berührung mit demselben den Aristoteles studiert und die Grundsätze seiner Physik, sowie seine dialektische Methode dazu verwandten, um, gegen die metaphysischen Ansichten ihres Meisters in der Philosophie, die Grundlehren des Judentums philosophisch zu begründen: Israeli ist mit dem Mu'tazilismus überhaupt nicht in Berührung gekommen, vielleicht war das Werk Saadjas die erste Quelle, in welche er mit mu'tazilitischen Ideen bekannt geworden ist, aber zu einer Zeit, als seine philosophischen Werke bereits abgefasst waren. In seinen Werken zeigt sich aber Israeli, das muss im Gegensatze zu dem harten Urteil Maimunis (Brief an Tibbon, Kobez II, 28b) gesagt werden, als ein gewandter Aristoteliker, wenn man auch Maimuni zugeben muss, dass Israeli die Grenzen zwischen Philosophie und Medizin nicht immer genau absteckt und auch in seiner Philosophie oft mehr Arzt als Philosoph ist. In seinen Werken findet sich keine Spur von Mu'tazilismus. Dasselbe gilt vom Jezira-Kommentar Abusahals und, was noch wichtiger ist, auch von dem Jezira-Kommentar Saadjas (Schreiner 5), den er noch in Egypten verfasste, bevor er mit dem Mu'tazilismus in Berührung gekommen ist. Das berechtigt uns aber zu dem Schlusse, dass auch

im Irâq die jüdische Spekulation, soweit es dort vor Saadja eine solche gab, unmittelbar an Aristoteles angeknüpft hat.

Die Entstehung der dialektischen Philosophie unter den Juden des Mittelalters darf demnach keineswegs auf den Einfluss des Mu'tazilismus zurückgeführt werden. Man kann wohl von einem beschränkten Einflusse des Mu'tazilismus auf die jüdische Philosophie des Mittelalters in der ersten Zeit ihrer Entstehung sprechen, die Entstehung selbst hingegen ist zunächst auf die unmittelbare Berührung mit der Philosophie Aristoteles zurückzuführen¹⁾. Dafür aber, dass das Judentum jetzt für Aristoteles und für eine dialektische Philosophie mehr als bisher disponiert war, gibt uns der andere Faktor, die karäische Bewegung, die Erklärung zur Hand. Die karäische Bewegung ist älter als der Mu'tazilismus. Serene, der erste Vorläufer Anans, trat gegen den Talmudismus mindestens ein Jahrzehnt früher auf (um 720), als Wâsil gegen die altmuhammedanische Lehre²⁾. Aber während die Orthodoxen des Islâms den Gegensatz zu den Neueren darin bekundeten, dass sie sich immer tiefer in eine hartnäckige, dunkle, verworrene und verwirrende orthodoxe Theologie verrannten, waren es im Judentum gerade die hervorragendsten Rabbaniten, die mitten in der Bekämpfung des Karäismus, und im Zusammenhang mit dieser ihrer Abwehrtätigkeit, die dialektische Philosophie begründeten: Die Begründung einer geläuterten jüdischen Philosophie war mit eine Waffe in diesem Kampfe. Die Betonung der Schrift durch die Karäer führte auch die Rabbaniten zur Schrift zurück, zum reinen Prophetenwort in seiner schlicht erhabenen Bedeutung. Der bekämpfte Talmud ist den Rabbaniten nur umso teurer und wertvoller geworden, sie vertieften sich mehr als früher in den Geist der Halacha und noch früher, als die sich vorbereitende dialektische jüdische Philosophie in die sichtbare Erscheinung tritt, erwacht in Pumbaditha der so

¹⁾ Die wichtigsten Werke Platos u. Aristoteles waren um diese Zeit schon in den zum Teil verbesserten arabischen Uebersetzungen des Honein b. Ishâq (c. 809—878) zugänglich; die Juden konnten übrigens die griechischen Philosophen in den viel älteren syrischen Uebersetzungen lesen, aus denen wohl auch die ersten Mutakallimum ihre Kenntnis des Aristoteles schöpften. In der Akademie zu Gondešapur hat es gewiss auch persische Uebersetzungen gegeben, welche alle gelehrten Juden und wohl auch manche gelehrten Araber lesen konnten.

²⁾ Schahrastâni (S. 17, Hb. 26) berichtet zwar von Häretikern vor Wâsil, aber auch Serene war nur der Ausdruck längst vorhandener Strömungen, s. Grätz V¹, 184 f.

lange niedergehaltene Geist der halachischen Dialektik, und mit Mar Zemach I b. Paltoj Gaon (872—890) beginnt eine neue Blüthezeit für die talmudisch-wissenschaftliche Tätigkeit. Und wenn auch innere Streitigkeiten wieder eine Unterbrechung dieses Aufschwunges in den Lehrhäusern Babylons herbeiführten, so hatte der von hier ausgegangene Geist der halachischen Renaissance inzwischen auch die Länder des Westens belebt und sich neue Pflegestätten erobert. Die ersten jüdischen Philosophen, Israeli und Saadja, waren auch hervorragende Autoritäten der Halacha. Sura konnte sich jetzt aus Egypten ergänzen, der aufstrebende Philosoph Saadja, war, lange bevor er sich zu einer reifen, systematisch geschlossenen philosophischen Weltanschauung durchgerungen hatte, schon als Vorkämpfer des Talmudismus gegen das Karäertum, als gründlicher Kenner und wissenschaftlicher Interpret der heiligen Schrift, und vor Allem als anerkannte Autorität auf dem Gebiete der Halacha bekannt. Es gehörte eine nicht geringe Autorität dazu, um aus dem kleinen Städtchen Fajjüm in Egypten zur Gaonwürde in Sura berufen zu werden. Auch Israeli wird allseitig, von Jakob Reubeni, von seinem Uebersetzer, seinem Schüler Abusahal und Anderen, als bedeutende halachische Autorität gerühmt (Steinschn. H. U. § 223). Der strenge Geist der Halacha musste nun aber auch auf die Agada übertragen werden. Die Minderwertigkeit und Unechtheit des Talmuds suchten die Karäer aus den anthropomorphistischen Agadas zu beweisen. Und nicht nur die im alten talmudischen Schrifttum, auch die Merkabalehren der Schriften der gaonäischen Mystik wurden dem talmudischen Judentum zur Last gelegt. Die Rabbaniten hatten sich für das Schiur Koma, das Sepher Hechaloth und ähnliche mystische Schriften zu verantworten. Und wir, die Nachkommen der Rabbaniten, dürfen heute sagen, dass sie dafür mit Recht zur Verantwortung gezogen wurden. Die Schriften der genannten Art waren in der Tat nichts als eine Fortbildung jener Merkabaelemente, welche wir im talmudischen Schrifttum kennen gelernt haben. Und auch in der nicht-mystischen Agada gab es dessen genug, wess man sich im Streite um die Ehre des Talmuds nicht gern erinnert wissen mochte. Die homiletische Lizenz der Agadisten ging oft zu weit, und der schlecht gedeckten Angriffspunkte für einen scharfsichtigen Gegner gab es in dem buntblühenden Garten der Agada gar viele. Und die Karäer waren scharfsichtig für die inneren Schwächen, wie es innere Feinde stets zu sein pflegen. Man muss die karäische Bewegung zunächst aus jenem Teile ihrer Motive zu verstehen

suchen, in welchem sie sich nicht nur als eine berechnete geschichtliche Erscheinung, berechnete sind alle geschichtlichen Erscheinungen, sondern auch als eine heilsame Erschütterung des sehr bedenklich gemächlich und bequem gewordenen geistigen Habitus des jüdischen Volkes erfassen lässt. In dieser Absicht müssen wir auch den von allen Forschern auf diesem Gebiete erkannten innern Zusammenhang zwischen Mu'tazilismus und Karäertum als theoretischer Weltanschauung etwas näher beleuchten und tiefer zu verstehen suchen.

Die muslimischen Eroberer des Morgenlandes, des geistigen Mittelpunktes des jüdischen Volkes, waren ein aus dem zukunftsreichen langen prähistorischen Keimschlummer kaum erwachtes junges Volk, von naiver unversehrter Frische des Geistes. Ein Volk von gestern, ohne Tradition und Geschichte, aber lernbegierig und aufnahmefähig, bereit von Jedem zu lernen, der seinem frischen Gemüte das zu bieten vermag, wonach es sich an dem jungen Morgen seines erwachten Selbstbewusstseins geseht hat. So entstand der Islâm in seiner Urheimat aus einigen urstämmigen ewigen Wahrheiten des Judentums, die das Herz dieses jungen stammverwandten Volkes im Fluge eroberten. Und es geschah, was wir im Leben oft zu bemerken Gelegenheit haben. Der Schüler bringt durch seine naive Konsequenz den Lehrer in Verlegenheit. Im Judentum mit seinem festgefügtten Lebenssystem, mit seinem unverrückbaren geistigen Zentrum, herrschte die oben charakterisierte geistige Freiheit, eine Freiheit, die oft in Inkonsequenz ausartete. Man dachte und schrieb so Manches, das man in seinen Konsequenzen nicht hätte vertreten können, dazu auch wohl gar nicht die Absicht hatte. Anschauungen, welche, zu Ende gedacht, in unvereinbarem Gegensatz zu einander standen, fanden in einem und demselben Kreise Raum, orientierten sich an einem und demselben Mittelpunkt. Man trennte sich nicht, man bildete keine Sekten, man stritt gelegentlich um derlei Fragen, man diskutierte sie wohl, aber man blieb stets zusammen, man hielt sich an den alten Satz: „Diese, wie jene, sind Worte des Gottes des Lebens.“ Das zeugt gewiss von der grossen Macht des einigenden Grundgedankens, aber man darf nicht übersehen, dass sich hierin ein bedenklicher Mangel an geistiger Straffheit ausdrückt, eine Toleranz nicht nur gegen Andersdenkende, wie sie unter den hervorragendsten Talmudgelehrten stets ihre treuen Vertreter fand, sondern auch gegen sich selbst. Die gelehrten jüdischen Mystiker dachten gar nicht daran, die anthropomorphis-

tischen Vorstellungen von Gott, wie sie uns in manchen Agadoth und in den genannten mystischen Schriften entgegentreten, wirklich als ihre Ueberzeugung zu vertreten, aber sie schrieben und pflegten sie, und verbanden damit vielleicht Vorstellungen, die sie begrifflich zu realisieren nicht in der Lage waren. Anders die Muhammedaner, die auf einmal in eine Umgebung versetzt wurden, deren geistige Fonds weit über ihr Fassungsvermögen ging. Und was das Ausschlaggebende dabei war, sie kamen als Herrscher, deren Anschauungen bald irgendwie in einer Institution oder in einem Gesetze Ausdruck finden konnten und mussten. Was sie von einem jüdischen Gelehrten, einem christlichen Mönch oder einem griechisch gebildeten Perser gehört haben, nahmen sie viel ernster auf, als dies in dem Kreise, aus dem es herstammte, zu geschehen pflegte. Wenn zwei hochgestellte Muslims zwei entgegengesetzt lautende, oder zu entgegengesetzten Konsequenzen führende Sätze von ihren jüdischen Freunden gehört haben, so konnte das bald zur Bildung zweier verschiedener Sekten oder Untersekte führen, während die jüdischen Freunde sehr gut mit einander auskommen und sich vertragen konnten. Diese naive, in ihren Anfängen gesunde, und nur in der Uebertreibung absurde Konsequenz musste nach und nach auf die jüdische Umgebung einwirken. Was für inferiore Motive bei der Entstehung und der Entwicklung der karäischen Bewegung auch mitgewirkt haben mögen, wie messianische, politische und persönliche und sonstige, die objektive Forschung wird es nicht in Abrede stellen können, dass es unter den Karäern gewiss Viele gegeben hat, die an den Lehren der Merkaba und der anthropomorphistischen Agada aufrichtig Anstoss genommen haben. Nicht Alle, die daran Anstoss nahmen, sind deshalb Karäer geworden, auch kann man zugeben, dass die treibende Hauptkraft in der karäischen Bewegung die Abneigung mancher, besonders der aus Arabien eingewanderten Juden gegen den Talmud war, welche, durch das von den Arabern gegebene Beispiel von der Leichtigkeit, eine neue Tradition zu begründen, begünstigt, sich entschlossen, einen neuen Talmud anzulegen, aber bei Vielen mögen derlei Bedenken den Ausschlag gegeben haben. Jedenfalls steht es fest, dass dieser Angriff auf die Agada und die Merkabalehre eine Hauptwaffe im Arsenal der Karäer bildete und die Rabbaniten zwang, über diesen Punkt nachzudenken. Nun wissen wir, dass die Karäer sich von der Agada ihres Volkes ebensowenig ganz loszusagen vermochten, wie von der Halacha. Nicht nur die späteren Karäer, welche zum Teile die Autorität der Mischna aner-

kannten, sondern auch gleich die ersten Begründer des Karäertums mussten zum Aufbau ihres „aus Eigenem erdichteten Talmuds“, wie der Gaon H. Natronai (Gebetbuch R. Amram I, 38a) sagt, dem von ihnen geschmähten Talmudismus die wichtigsten Bausteine entnehmen. Was aber behielten sie von der talmudischen Agada? In rein ethischen Fragen konnte es zwischen Rabbaniten und Karäern gewiss keinen prinzipiellen Streit geben, standen sie doch in gleicher Weise auf dem Boden des prophetischen Judentums. Nur in jenen Konsequenzen, in welchen die ethischen Prinzipien in die metaphysischen, sei es als Grund, sei es als Folge hineinragen, hätte es zwischen beiden Lagern einen Streit geben können, sofern ein solcher in den metaphysischen Prinzipien bestanden haben sollte. Von den metaphysischen Grundlagen, auf welche die Propheten die Lehre des Judentums gegründet haben, haben sich nun die Karäer, wie wir wissen, nicht losgesagt, aber sie nahmen eine bestimmte Stellung innerhalb der traditionellen Spekulation ein. Von unserem Gesichtspunkte aus können wir diese Stellungnahme so formulieren. Die Karäer, d. h. diejenigen unter ihnen, welche sich mit metaphysischer Spekulation beschäftigten, sagten sich von der Merkabalehre los, um umso eifriger und mit einer innerhalb des talmudischen Judentums zu jener Zeit noch nicht gekannten Konsequenz, die Ideenlehre als ihre prinzipiell bekannte Weltanschauung zu deklarieren. Die neuere Forschung hat nachgewiesen, dass die Karäer mit den Schriften Philos bekannt geworden sind. Dieser Umstand hat gewiss viel zur Befestigung der Ideenlehre unter den Karäern, beigetragen, aber wir haben bereits gesehen, dass die Lehren der alexandrinischen Schule, auf die es hier hauptsächlich ankommt, in den talmudischen Quellen vielfach vertreten werden, wir brauchen also diese Erscheinung nicht ganz auf den Einfluss der Philonischen Schriften zurückzuführen. Und wir werden bald sehen, dass dieser Einfluss auch gar nicht Alles zu erklären vermag. Das dogmatische Interesse war auf zwei Fragen konzentriert: die Allegorisierung der anthropomorphistischen Schriftausdrücke, besonders jener Stellen, welche der Merkabalehre als Unterlage dienten, und die Frage der Ewigkeit oder des Geschaffenseins der Thora, oder in der allgemeinen, auch für die Muhammedaner giltigen Fassung: des Wortes Gottes.

Diese Fragen werden in der Attributenlehre zu behandeln sein, hierher gehören sie nur, sofern sie uns zeigen, dass das Auseinandertreten der beiden Richtungen der mystischen Spekulation,

die wir im Judentum noch vor dem Auftreten Muhammeds wahrgenommen haben, sich im Islâm einfach fortsetzt. Wir haben bereits oben angedeutet, dass in dem Streite um die Ewigkeit des Gottesworts die orthodoxen Mutakallimun der mystischen Richtung, die Mu'taziliten dagegen der autoritativen Anschauung im Judentum sich angeschlossen haben. Das heisst aber nicht, dass sich die Mu'taziliten der Mystik vollständig ferngehalten hätten, gehörte ja auch die Ideenlehre, mit der inkonsequenten Einschränkung durch die Kreatürlichkeit alles Seins, in einem gewissen Sinne zum autoritativen Judentum, indem die Präexistenz der Thora ein vor dem Auftreten der Philosophen unbestrittenes Dogma war. Die Differenz zwischen Orthodoxen, später Aš'ariten, und Mu'taziliten muss so formuliert werden, dass die Orthodoxen von ihrer jüdischen Umgebung die Kombination von Merkaba und Ideenlehre, die Mu'taziliten dagegen nur die Ideenlehre in der autoritativen Fassung derselben annahmen. Wir haben in der Dogmengeschichte darauf hingewiesen, dass der Satz der Mischna (Kidd. Ende): Abraham habe die ganze Thora erfüllt, bevor sie gegeben worden ist, mit der Lehre von der Präexistenz der Thora zusammenhängt. Diese Lehre hat sich der orthodoxe Kalâm angeeignet, nur machte er eine Unterscheidung zwischen Buch oder Schrift (כתאב) und Blättern (צורה), Abraham sind nur Blätter geoffenbart worden, Moses die Thora als Buch (eine Unterscheidung, die auf die Ansicht Maimunis, alle vor Moses geoffenbarten Gesetze haben nur insofern verbindliche Kraft, als sie Moses von Neuem geoffenbart worden sind, nicht ohne Einfluss geblieben zu sein scheint, obschon dafür auch im Talmud ein Anhaltspunkt gefunden werden kann). Die orthodoxe Tradition weiss auch davon zu erzählen, dass Moses dem Josua die Geheimnisse der Thora und der Bundestafeln überliefert habe. Auch legt sie besonderes Gewicht darauf, dass die Worte der Schrift: Gott sitzt auf dem Throne, dem einfachen Wortsinn nach aufzufassen sind. Das Wort Gottes, der Korân, ist ewig, ungeschaffen, entsprechend der Lehre von der Präexistenz der Thora als Logos im Sinne der vorchristlichen Apokryphen und der Pardes-Forscher. Besonders war es diese Lehre, welche den Anlass zu den heftigsten und erbittertesten Kämpfen zwischen Mu'taziliten und Aš'ariten gab. Sie erklärten sich gegenseitig als Ketzer, und ein eifriger As'arite erklärte Jeden, der nicht an die Ewigkeit des Korâns und seiner Buchstaben glaubt, einfach für einen Esel, da diese Lehre das Glaubensbekenntnis der Muslime, der Schlachtruf der Frommen, die Seele

der Gläubigen ist! Im Einzelnen gab es in dieser Lehre vielfache Schwankungen unter den Mu'taziliten. Die Einen erklärten das Wort für geschaffen in einem Träger, die anderen ohne Träger, eine Unterscheidung, die wir in der Attributenlehre würdigen werden, Andere (die Anhänger Abu'l-Hudsails) differenzierten das Wort der Schöpfung: es werde, welches ohne Träger war, von dem Worte Gottes als Lehre, für welches sie ein Subjekt annahmen. Das erstere ohne Träger, damit nicht ein, wenn auch geschaffener Schöpfer neben Gott existent bleibt, denn das Wort ohne Träger hat keine Existenz, das Wort der Lehre jedoch mit Träger, um so die Präexistenz des Koräns zu retten. Wir erkennen hierin den Standpunkt der Mischna: Die Schöpfung geht durch Worte vor sich, die Thora dagegen ist geschaffen und präexistent. Diese Lehre finden wir auch bei den Karäern, das heisst, sie trennten sich hierin nicht von der Lehre der Mischna. Aber auch bei ihnen gab es Schwankungen. Spätere Karäer neigten zur Annahme der Ewigkeit des Worts (Jehuda Hadassi) und suchten durch subtile Unterscheidungen zwischen beiden Lehren zu vermitteln. Die Vorstellung war bei Mu'taziliten und Karäern dieselbe, wie im Judentum: Die Buchstaben in der geschriebenen Thora sind Abbilder der Buchstaben in der Idee. Die späteren gingen jedoch weiter, manche Mu'taziliten schlossen sich, unter dem zunehmenden Einfluss des Neuplatonismus der Lehre Plotins an, dass das Schöpfungswort doch in einem Träger hypostasiert ist, und setzten die erste Intelligenz im neuplatonischen Sinne und eigneten sich die Lehre vom Schauen an (s. w. unten). Doch mögen in dieser Entwicklung die Karäer den Mu'taziliten vorangegangen sein. Die Karäer eigneten sich zwar nicht die Lehre Plotins, aber das System Philos an, dessen Schriften in Egypten um diese Zeit auftauchen, und aus denen der zweitangesehene Chacham der Karäer, Benjamin b. Moses Nahâwendi (800—820), die von den Karäern aus jüdischen Quellen beibehaltene Lehre von der Thora als Logos und den Buchstaben als geschaffenen Ideen ergänzte. Auch Nahâwendi lässt das Schöpfungswort im Erzengel (dem Logos) fortexistieren. Diese Lehre hat sich später Ibn Daud in modifizierter Form angeeignet und wird sie dort näher ausgeführt werden, hier soll nur darauf hingewiesen werden, dass Nahâwendi die Lehre Philos in die Fassung gebracht hat, welche ihm aus den jüdischen Quellen in der Lehre der Präexistenz der Thora geläufig war. Das ist auch der Grund dafür, dass Nahâwendi nicht vom Logos, sondern stets von dem

geschaffenen Erzengel spricht, weil die Engel eine, Rabbaniten wie Karäern geläufige Vorstellung war, an der Niemand Anstoss nahm. Dasselbe war auch bei den Arabern der Fall. Mu'taziliten und Orthodoxe stritten viel über die Ewigkeit des Gottesworts, aber beide Parteien waren in Bezug auf die Existenz der Engel als Kreaturen vollständig einig miteinander.

Das war nun der Vorsprung der Karäer vor den Rabbaniten. Sie hatten sich von der Merkabalehre vollständig losgesagt. Mochten sie auch mit dem Christentum liebäugeln und Jesus bis zu einem gewissen Grade anerkennen, so konnten sie doch den Rabbaniten das Schiur Koma und das Sepher Hechaloth und ähnliche Agadas vorwerfen. Der Zeitgenosse Nahâwendis, der Bischof von Lyon, Agobard, warf den Juden neben den Lehren der Merkaba noch die Lehre von der Präexistenz der Buchstaben der Thora vor. Diesen Vorwurf machten die Karäer den Rabbaniten nicht, weil sie diese Lehre selbst beibehielten und teilweise weiter ausgebaut haben, aber sie waren unleugbar im Vorteil vor ihren Gegnern. Das drängte die Rabbaniten zur Philosophie. Saadja antwortete, dass die Dimensionen des Schiur Koma von einem geschaffenen, feinen materiellen Lichte gelten. Er sieht zwar gut, dass man dieses Werk und ähnliche nicht als echt anerkennen müsse, aber für alle Fälle verteidigt er sie durch rationalistische Interpretation, musste er doch diese für unzweifelhaft echte Stellen in Bereitschaft halten. An eine wirkliche Kommentierung der Merkabawerke dachte Saadja nicht. Sein Sinn war bereits über diese Aufgabe hinaus gerichtet. Wenn das rabbinische Judentum den karäischen Angriff wirksam parieren sollte, so musste es in der Konzeption der theoretischen Weltanschauung das Karäertum übertreffen: nicht allein die Merkabalehre, sondern auch die Ideenlehre, auch in der abgeschwächten Form, wie sie im autoritativen Judentum festgehalten worden ist, musste überwunden werden. Dazu eignete sich das Buch Jezira. Die Antwort, welche Saadja den Karäern in Bezug auf das Schiur-Koma gegeben, war, neben der anderen, allgemeineren: die Agada müsse symbolisch aufgefasst werden, nicht gerade nur ihm eigentümlich, so und ähnlich antworteten auch andere hervorragende Rabbaniten. Und auch in der Kommentierung des Buches Jezira, des Grundbuches der Ideenlehre in jüdischer Konzeption, war er nicht der Einzige. In einem kurzen Zeitraum (etwa 910—940) entstanden wenigstens fünf (oder sechs) philosophische Kommentare zum Buche Jezira: Israeli, Saadja, Ahron Sargado, Abusahal,

Sabbatai Donnolo (913—970, Oria, Lombardei, und vielleicht auch Almoqammes) fanden im Buche Jezira das geeignete Substrat für die zeitgenössische Aufgabe, die Lehre des Judentums im Geiste Aristoteles zu konzipieren¹⁾. Schon diese Tatsache, wenn wir auch vorläufig von der weiteren Rolle absehen, zu der das Buch Jezira in der Geschichte des jüdischen Geistes noch berufen war, berechtigt uns zu dem bereits oben formulierten Satze: Die Ueberwindung der Ideenlehre war der Weg zur Begründung der dialektischen Philosophie im Judentum²⁾.

¹⁾ Der ebenfalls im aristotelischen Sinne gehaltene Kommentar des R. Jakob b. Nissim (jüng. Zeitgenosse Saadjas) in Kairuan ist vielleicht nur eine Umarbeitung des Israelischen, jedenfalls nur der verbesserte Saadja-Kommentar; s. Jellinek, Beiträge z. Geschichte d. Kabbala I, S. 5—6. Die Anszüge Botarels aus dem Kommentar Sargados enthalten allerdings auch kabbal. Elemente; die Frage ist nur, ob sie echt sind. — Auch R. Nissim neigt zur Kabbala hin.

²⁾ Zum ganzen Abschnitt: Schah rastâni: über die Abrahamitische Offenbarung

S. 163 Ende: והם אמה מוסי וכחאבהם אלתוריה והו אול כתאב גול מן אלסמא אעני אן
 מא כאן גול עלי אברהים וגירד מן אל אנביא מא כאן יסטי כתאבא "בל צחפא"
 Hb. I, 247—48; s. auch S. 161 E. u. 162, Hb. S. 244—45. Zur Frage der
 Ewigkeit des Worts S. 18 Ende, 20 Anf., 29 Anfang; hier ist der Zusam-
 menhang zwischen den Fragen der Ewigkeit des Wortes und der Gerechtig-
 keit besonders interessant: ואמא אלועד ואלועיד פקאל אהל אלסנה אלועד
 ואלועיד כללמה אלאולי וקאל אהל אעדל לא כללם פי אלאול
 ואנמא אמר ונהי וועד ואועד בכללם מחדה פמן ננא פכפעלה אסתחק אלוואב
 Das ewige Wort ist nach der Ueberlieferung zugleich das Wort der Weltleitung,
 daher kann es keine Gerechtigkeit geben, und die Vernunft kann über Schuld
 und Verdienst kein Urteil fällen. Dem setzen die Mu'taziliten die jüdische Lehre
 von der Gerechtigkeit, der Willensfreiheit und dem selbständigen Urteil der Ver-
 nunft entgegen: ואלעקל מן היה אלחכמה יתצוי דלך. Es ist dies das ethische
 Attributenproblem in seiner philosophisch unausgebildeten Form, wir
 werden sehen, wie dieses Problem von Jehuda Hallewi, besonders aber von
 Maimuni vertieft wird; s. Attributenlehre. Ferner zu diesem Gegenstand: S. 30
 Mitte, das Wort der Schrift als Abbild des Gottesworts; S. 35 Anf. die
 Frage des Trägers, S. 45 M., S. 78 gegen E.; Schreiner Kalâm S. 34 (Ha-
 dassi), 43, die Erzählung Ibn al-Subkis II, S. 363 vom hanafitischen Šejch Al-
 Hušejri, der den Al-Malik al-Ašraf, den Sultan von Damaskus, für die Lehre
 von der Ewigkeit des Wortes gewann, indem er diese Lehre als die Seele der
 Gläubigen hingestellt hat, Anm. 4: וקאל הדא אעתקאר אלסמלמין ושעאר
 אלצאלחין ונפם אל מנין וכל מא פיהמא צחיה ומן כאלף מא פיהמא ודהב
 אלי מא קאלה אלכצם מן אחבאת אלהרף ואלצות פהו חמאר
 58, 59. — Zu den Geheimnissen der Thora Schahr. S. 164 u. 166 Anf.; 164 ist
 der Ausdruck: סהרי תורה אסראר אלתוריה die Uebersetzung des talmudischen
 Ueber den Thron in der Lehre der Sunna S. 64 g. E.; S. 164 g. E. zeugt

leicht aber verstand Nahāwendi unter Herrlichkeit und Thron (nicht Thron der Herrlichkeit) Form und Materie; über Thron für Materie s. w. unten. Uebrigens findet sich die Vorstellung vom Urbild des Menschen im Throne der Herrlichkeit vielfach im talmudischen Schrifttume, was Harkavy entgangen zu sein scheint, s. b. BB. 58 a, Chullin 91 b, Gen. r. 78,6: אִתּוֹ הוּא שְׂאִיקוֹנִין; שלך חקוק למעלה; vgl. auch j. Horajoth 46 d, b. Joma 69 a u. Sotah 36 b. Diese Vorstellungen gehören aber sämtlich zur Ideenlehre und stellen eine Umdeutung von Merkabaelementen im Sinne der Ideenlehre dar. In diesem Sinne mögen auch die älteren Karäer Merkabaelemente in ihre Systeme aufgenommen haben. Daran, dass die ersten karäischen Führer sich von der Merkabalehre losgesagt haben, kann nach allen vielfach beglaubigten Berichten nicht gezweifelt werden. Später hat sich dieses Verhältnis allerdings geändert. Wenn Schahrastāni, der beinahe zweihundert Jahre später als Kirkisāni schrieb, sagt (164), dass die Rabbaniten den Mu'taziliten und die Karäer den Mug'abira und Muschabbiha (Deterministen und Anthropomorphisten) entsprechen, so kann man das, mit Grätz V, Note 18, II, S. 519, nur von den späteren Verhältnissen verstehen, nachdem einige Gaonen als Philosophen aufgetreten waren. — Auch die Ansicht Al-Ru'ejnis, welche Schreiner S. 36 mitteilt und sehr merkwürdig findet, dass nämlich der Thron Gottes der Leiter der Welt sei, während von Gott selbst gar keine Tätigkeit ausgesagt werden kann, haben wir oben als einen in der Tendenz der Merkabalehre liegenden Gedanken kennen gelernt. — Auch sonst kann noch vielfach auf talmudische Elemente bei den Arabern hingewiesen werden. Ausser den oben erwähnten kommen hier noch in Betracht: der Gedanke, dass die Erde niemals von einer gewissen Anzahl von Freunden Gottes entblösst sei, S. 36 unten, zu vgl. mit den sechsunddreissig Gerechten; S. 38 oben: Gott habe die beste Welt geschaffen, zu vgl. mit der bekannten Agada R. Abahus, Gott zerstörte die ersten Welten, die er geschaffen, weil sie ihm nicht vollkommen genug erschienen; S. 39, dass Gott die Schöpfung auf einmal ins Dasein rief und dass die Nachkommen Adams mit und in ihm geschaffen worden sind, s. auch S. 43; S. 40 unten: Ueber Glück und Unglück wird noch während das Kind im Leibe der Mutter ist, entschieden; diesen und ähnlichen Sätzen haftet noch die talmudisch-agadistische Note in Konzeption und Diktion so sehr an, dass man daran gar nicht zweifeln kann, dass sie den Arabern aus dem Judentum zugeflossen sind. Zu dieser Frage im Allgemeinen s. die Schrift Geigers: Was hat Muhammed aus dem Judentume aufgenommen? Bonn, 1833. —

Zu dem Kampfe Saadjas gegen die Karäer s. Grätz V, Note 20 S. 529 f; zu seiner Antwort auf die Angriffe der Karäer auf die Schriften der Merkabalehre ibid. No. 6, S. 532—533. Ein grösserer Auszug ist in dem Jezirakommentar des R. Jehuda ben Barsilaï, ed. Halberstamm (Mekize Nirdamim), Berlin 1885, S. 20—21 mitgeteilt: אבל טענתו על הא דאכתריאל ועל הא דאמור בה הראני כיוצא בהם פירושם וסוף עניינן לא הבין אותו זה האויל . . . והרי ישעיה אמר ואראה את ה' ופירוש הדבר כי ראה אור גדול אור הכבוד והוא האור הברוי תחלת כל הבריות והנוצרות . . . ועל זה הדרך נכון לנו לומר כי ר' ישמעאל ראה צורה אחת מצורות האור הבהיר הברוי תחלה ושם זו הצורה אכתריאל וקרא אותה הוא אלהי ישראל ופי' משמעת אות אלהי ישראל . . . ואני משלים הדבר על שיעור קומה ואומר כי שיעור קומה לא נתקבצו עליו דברי כל החכמים מפני שאינו לא במשנה ולא בתלמוד ואין לנו דרך שיחברר לנו בה אם הוא דברי ר' ישמעאל אם לא ואולי איש אחר אמר כך

Damit überholten die Rabbaniten die Karäer so entschieden, dass man unter den Arabern des folgenden Jahrhunderts die Karäer für die orthodoxe Partei des Judentums, die Rabbaniten hingegen als die Anhänger der Philosophie ansehen konnte. Es waren dies die ersten Autoritäten der von den Karäern so heftig bekämpften Halacha, die diese grosse geschichtliche Tat vollbracht haben. Israeli und Saadja sind auch in ihren weiteren Werken gegen alle mystischen Theorien, darunter besonders gegen Emanation und Ideenlehre aufgetreten. Die dogmatische Unsicherheit in spekulativen Fragen hat der strengen Formulierung Platz gemacht. Saadja konzipierte sein System als das System der Grundsätze der jüdischen Religion. Sein Werk trägt den Titel: „Glaubenssätze und Grundlehren.“ Und von nun ab haben fast alle hervorragenden jüdischen Philosophen (wie in der Dogmengeschichte nachgewiesen) ihre Werke im Rahmen einer strengen Dogmenlehre abgefasst. Und auch diejenigen Philosophen, welche ihre Gedanken in einem weniger strengen System vorgetragen, bestanden stets darauf, dass sie die Lehre des autoritativen Judentums vortragen. Man zählte in Bezug auf irgend eine Frage alle bekannten Ansichten auf, zumeist an erster oder letzter Stelle die Ansicht Moses oder der Thora, nach der Auffassung des Autors. Niemandem stand von vornherein autoritative Kompetenz zu, ein Jeder hatte so viel Autorität, wie er sich durch die Macht seines Geistes erringen konnte, aber ein Jeder sprach im Namen des autoritativen Judentums, im Namen Moses, der Thora. Unser Schema tritt jetzt in die volle geschichtliche Beleuchtung. Die grössten Autoritäten der Halacha sind zugleich diejenigen, welche die höchsten Höhen des philosophischen Gedankens erklimmen. Israeli, der erste uns aus seinen Werken bekannte dialektische Philosoph des Judentums, Saadja, der erste Philosoph des Judentums, der ein geschlossenes System der jüdischen Lehre aufgestellt, waren die grössten Autoritäten der Halacha ihrer Zeit. Maimuni, der grösste Philosoph der klassischen Periode und des Judentums überhaupt ist zugleich der grösste Halachist aller Zeiten. Gersonides und Crescas, die grössten Philosophen der nach-maimunischen Periode, dürfen wir ebenfalls zu den bedeutendsten

על שמו אלו שמונו כתב שיעור קומה לר' ישמעאל היינו מוצאים כמה פנים לדבריו כי הבורא בורא אור בהיר לכל נביאיו וכו' s. ferner S. 34, 35, 37: die Erklärung der Merkaba nach Saadja. Auch im Namen anderer Gaonim, wie Scherira u. Hai, S. 25—26, u. R. Chanannel teilt Jeh. Bars. solche Erklärungen mit; S. 41: דהכי אמור רבואתא כי דברי הגדות הללו שיש בתלמוד . . . ולא כמשמען . . . ובוולתו אין מקשין בהן . . . יש בהן כמשלים ויש בהן כסימנין . . .

Halachisten ihrer Zeit rechnen. Der Thorakommentar Gersonides ist in seinem halachischen Teile eine Leistung ersten Ranges. Schon die Konzeption der Aufgabe zeugt von der tiefen und grandiosen Auffassung, welche nur ein grosser Philosoph, wie Gersonides, in die Halacha hineinzubringen vermochte. Der Plan ist nach Maimunis Mischnakommentar entworfen. Und man muss sagen, Gersonides hat die sich selbstgestellte Aufgabe, wenn auch nicht ganz so, wie er es versprach, doch so glänzend gelöst, dass seine Leistung nicht nur neben die Maimunis gestellt, sondern auch als eine umfassendere Leistung eingeschätzt zu werden verdient. Auch von Crescas wissen wir, dass er sich eine ähnliche im Stile Maimunis konzipierte halachische Aufgabe gestellt hat. Und war es ihm auch nicht vergönnt, seine Aufgabe zu Ende zu führen, so zweifeln wir doch, nach Allem, was wir von ihm wissen und besitzen, nicht im Mindesten daran, dass er in der Lage war, den zweiten Teil seines Planes ebenso glänzend auszuführen, wie ihm der erste gelungen ist. Und bei diesen beiden Philosophen ist diese Erscheinung umso belehrender, als sie die Bearbeitung der Halacha und der Philosophie gleichsam in einem Vorwurf konzipiert haben. Und auch die anderen jüdischen Philosophen, fast alle ohne Ausnahme, waren Meister, oder doch wenigstens gründliche Kenner der Halacha. Und wenn es einen grossen Philosophen gegeben hat, von dem wir wissen dass er kein grosser Halachist war, Gabirol, so beweist das ebensowenig, wie die andere evidente Tatsache, dass es viele grosse Halachisten gegeben hat, die sich mit Philosophie gar nicht beschäftigt haben. Dazu kommt noch, dass Gabirol in der klassischen Periode den Philosophen bezeichnet, der am meisten kämpfen musste, um die ihm zufließenden mystischen Elemente zu überwinden. Und wenn wir nun sagen, dass die Halacha die Philosophie stets begünstigt und die Kabbala bekämpft hat, so sprechen wir einen altbekannten Satz aus, obschon es viele Halachisten gegeben hat, die sich tief in die Kabbala versenkt haben. Es ist mehr als ein Bonmot, wenn Isak Akko von Nachmanides sagt, dass er viel zu viel Halachist war, als dass er es in der Kabbala weit hätte bringen können. Ueberhaupt entscheidet hier nicht der Einzelne, der erwachende und mächtig aufstrebende Gesamtgeist ist es, dessen Wegen hier nachgespürt und dessen Entwicklungsgang hier verfolgt wird. Diesen Gesamtgeist aber erfassen wir in der nunmehr angebrochenen klassischen Periode der jüdischen Philosophie am Klarsten unter jenen drei Gesichtspunkten, unter welche wir,

in einer erst jetzt voll gerechtfertigt erscheinenden historischen Antizipation, schon die talmudische Zeit gestellt haben. Der strenge Geist der Halacha, zur Konsequenz getrieben, musste auch in der Agada, dem Urboden der philosophischen Weltanschauung des Talmudismus, zur Geltung gelangen. Und war dies durch den Kampf gegen das Karäertum geschehen, so mussten die Grundgedanken der prophetischen Lehre so rein herausgearbeitet werden, dass sie alle mystischen und mythologischen Elemente, in dem nach der allgemeinen Geistesverfassung jener Zeiten und nach den lokalen und zufälligen Lebens- und Bildungsmotiven der einzelnen Philosophen höchst möglichen Masse, abgestossen werden. Alles, was wir unter den drei leitenden Gesichtspunkten zu sehen vermögen, ergibt sich aus dem konsequenten Geiste der Halacha fast von selbst. Der Einheitsgedanke, rein halachisch, das heisst in strenger logischer Konsequenz erfasst, muss notwendig alles Mystische und Mythologische nach dessen Legitimation fragen. Man denke sich mythologische Behauptungen vor einem Richterkollegium! Die Freiheit des Geistes in der logischen Konzipierung der Gedanken, die relative Unabhängigkeit von der Schrift, ja die Unterwerfung der Schrift unter die, aus der Berücksichtigung der jeweilig gegebenen Zeitverhältnisse resultierenden logischen Gesetze der Halacha war ganz danach angetan, auch in Fragen der theoretischen Weltanschauung die Geister von den Fesseln der Schrift soweit zu befreien, dass Alles abgestossen werden konnte, was sich nicht als mit den unverrückbaren Grundlehren verträglich legitimieren konnte. Und wie es in der Halacha stets eine bestimmte Entscheidung gab, oder doch wenigstens die Erkenntnis der Unmöglichkeit, zu einer solchen zu gelangen, und der daraus resultierenden Notwendigkeit, sich eines bestimmten Urteils zu enthalten, so musste das von nun ab ebenso in Fragen der theoretischen Weltanschauung gehalten werden. Im Einzelnen konnte es Schwankungen geben, so meint Hallewi, die Annahme von Ideen im Sinne Platos könnte vielleicht zugegeben werden, aber er müsse gestehen, dass er nicht wisse, was denn diese (einschliesslich der Engel) in Gottes herrlicher und vollkommener Schöpfung für eine Funktion auszufüllen hätten. Der Gesamtgeist jedoch lässt derlei Schwankungen nicht aufkommen, ein jeder strebt nach fester Formulierung der jüdischen Weltanschauung. Inkonsequenzen und Uebertreibung der geistigen Freiheit bis zur Aufgabe von Grundsätzen, die nach unserer Ansicht einen integrierenden Bestandteil der jüdischen Lehre bedeuten, kommen

vor, aber die betreffenden Philosophen bleiben subjektiv auf dem konsequenten Standpunkt des Judentums, oder sie ringen eben mit zwei entgegengesetzten Prinzipien, um zu einer klaren Anschauung zu gelangen. Solches Ringen ebnet der künftigen Entwicklung die Bahn und bewahrt seinen konstruktiven Charakter auch da, wo nach unserem, durch die spätere Entwicklung geschärften Empfinden an Ecksteinen der Fundamente des Judentums gerüttelt wird.

Wer nun aber mit der naheliegenden, billigen Frage kommen wollte, warum denn der jüdische Geist, wenn er so Vieles kraft der einfachen halachischen Konsequenz zu leisten vermochte, erst der Geburtshilfe des Aristoteles und anderer Momente bedurfte, um zum konsequenten logischen Denken zu erwachen, der machte sich anheischig, die en revanche berechnete Gegenfrage zu beantworten, was denn aus dem griechischen Geist, was denn aus den lustigen Kindern Zeus geworden wäre, wenn man das kleine Hellas mit einer hellenischen Mauer umgeben und sie von der Aussenwelt isoliert hätte. So weit es in diesen Urfragen der Kultur-entwicklung eine Orientierung gibt, gehören sie in die von uns oben formulierte dritte Aufgabe der modernen jüdischen Philosophie (s. „Lebensanschauung und Weltanschauung“), hier jedoch bilden die Interferenzerscheinungen das unverrückbar gegebene Gebiet der Forschung, und die Aufgabe ist, jenen Hauptfaktor zu finden, der bei einem so grandiosen geistigen Aufschwunge eines Volkes, wie sie die jüdische Philosophie darstellt, nirgendwo ausserhalb des intimsten Zentrums der Volksseele vermutet und gesucht werden darf. Der schon längst im geistigen Leben des Judentums wirksame alexandrinische Platonismus, der jetzt neu hinzutretende Aristotelismus, der Mu'tazilismus und alle anderen Impulse von Aussen, auf die uns unsere Untersuchung bald führen wird, Alles ist die zugegebene Voraussetzung, aber der Urquell, in den all diese weit von den Bergen her rieselnden Wasseradern einmünden, muss in der Tiefe des Volksgeistes selbst entsprungen, die lebendige Kraft, die Alles zum Blühen und Knospen treibt und die Frucht zur Reife bringt, kann nur dem Herzen des Volkes entströmt sein. Der Geist des jüdischen Volkes aber ist der Geist der Halacha, das Eigenleben der jüdischen Volksseele vollzog sich um die Entstehungszeit der jüdischen Philosophie in dem von der halachischen Gesetzmässigkeit durchdrungenen und getragenen Lebenssystem. Die jüdischen Philosophen haben in den für die Philosophie vorbereitenden Wissenschaften,

in Mathematik, Logik und Physik, besonders aber in der Mathematik, einschliesslich der Astronomie, ihren Zeitgenossen nicht nachgestanden. Niemand schärft die Notwendigkeit der Mathematik als Vorbereitung zur Philosophie eindringlicher ein, als die jüdischen Jünger des Aristoteles, der selbst für die Mathematik nicht das rechte Interesse hatte, aber mehr noch als die Mathematik, die noch von den tannaitischen Zeiten her, und wiederum zunächst aus halachischen Motiven, Gegenstand der Pflege war, war es die halachische Dialektik, welche den Geist der Juden disziplinierte und für die dialektische Philosophie vorbereitete. Die Mathematik, deren materiales Eingreifen in die Philosophie seit Pythagoras, und noch lange vor ihm, nichts Gutes gestiftet hat, und bei den Juden im Schiur Koma und in ähnlichen Phantasieprodukten älterer und jüngerer Zeit seinen Ausdruck gefunden hat, konnte der Philosophie nur formale Förderung bieten, die Halacha aber hatte auf sie überdies auch noch einen materialen Einfluss, der ihr zur Förderung und Orientierung gereichte. Die von der Halacha geforderte und durchgeführte Gesetzmässigkeit im Leben legte nicht nur die Gesetzmässigkeit in der Natur nahe, was sie mit der Mathematik gemein hat, vielmehr bedeutet sie selbst die ethische Gesetzmässigkeit. In den Kreisen der Halacha ist nirgends das Bewusstsein erloschen, oder auch nur zeitweilig verblasst, dass ein im Rahmen der Halacha verlaufendes Leben die höchste Stufe ethischer Reinheit erreicht hat. Und Maimuni, der die gesamten Vorschriften der Halacha auf die Ethik basiert (s. Dogmengeschichte), kodifiziert am Eingange seines grossen halachischen Werkes in derselben Weise, wie das halachische Lebenssystem des Judentums, auch dessen theoretische philosophisch geläuterte Weltanschauung. Diesen Sinn hat es auch, wenn ein moderner jüdischer Philosoph (Cohen) die Logik auf die Mathematik, die Ethik aber auf die Rechtswissenschaft basiert. Die Halacha umfasst die Rechtswissenschaft, ist aber noch mehr als diese. Die Rechtswissenschaft kann nur Erkenntnisgrund sein und als solche allerdings auf den Realgrund hinweisen (s. oben S. 67,1), die Halacha hat den Realgrund selbst in den Bereich ihrer Wirksamkeit gezogen: Mit der Wucht ihrer ersten Erfassung des Lebens festigt sie das Fundament, auf dem sie selber ruht. Darin besteht auch die Bedeutsamkeit der literarischen Erscheinung, aus welcher sich eine der Zukunft gestellte Aufgabe ergibt, dass die Fundamente der Geschichte der Halacha im Zusammenhang mit der Orientierung in der inneren

Entwicklung des Judentums gelegt worden sind (Krochmal, Geiger). Bei anderen Völkern ist das anders, und im modernen Judentum bereitet sich offenbar ein Umschwung vor, aber bis heute, bis auf unsere Tage ist es so geblieben: Das Judentum besitzt keinen nennenswerten Philosophen oder philosophischen Forscher, der nicht seinen Geist zuerst an der Halacha diszipliniert hat. Um wie viel mehr aber gilt dies für die Zeit, in der die jüdische Philosophie des Mittelalters kraftvoll in die Erscheinung tritt. Da ist die Halacha die Seele des jüdischen Volkes und der Geist der Halacha der Brennpunkt, von dem alle Lichtstrahlen ausgehen und in dem sie sich wieder vereinigen.

Die unter unseren leitenden Gesichtspunkten gewonnene Einsicht gibt uns nun die Antwort auf die bei der Charakterisierung des Altertums aufgeworfene Frage, warum sich das alte Judentum in Palästina und Alexandrien dem Platonismus, das Mittelalter dagegen dem Aristoteles angeschlossen hat: Zwischen der ersten und der zweiten, neuerlichen Berührung des Judentums mit dem griechischen Geiste liegt ein Jahrtausend halachischer Disziplinierung des Volksgeistes. Diese eine Tatsache erklärt Alles. In der alten Zeit war der jüdische Geist für die dialektische Philosophie noch nicht diszipliniert, er war noch zu sehr für Mystik und Mythologie empfänglich, er erkannte noch nicht die Gefahren, welche alle Mythologie und mythische Sprache mit sich führt. Das Judentum des Mittelalters fand in Aristoteles die Dialektik, welche ihm in der Halacha schon längst geläufig war. Es fand bei ihm eine von Mythologie reine Sprache, eine strikte begriffliche Diktion, wie sie die Halacha stets gefordert und gepflegt hat. Im alten Judentum formulierte man seine Ansichten strenge und überzeugungstreu, wenn man im Namen der autoritativen Lehre sprach, sonst sagte und schrieb man allerlei, wenn man auch nicht Alles zu vertreten gewillt und in der Lage war. Im Mittelalter, vorzüglich in der klassischen Periode, sagte und schrieb man stets nur das, was man für die Lehre des Judentums ansah. Im Altertum lehnte man seine Gedanken an die Schrift an, man betrieb Allegorie mit Bewusstsein, dass man solche treibt, dass die Schrift dies gar nicht beabsichtigt haben kann. War ja die Allegorie zunächst dazu da, um jenen Gedanken zur Stütze zu dienen, die man gar nicht als die Grundlehren des Judentums ausgeben wollte. Anders die Philosophen des Mittelalters (bis Crescas, s. w. u.), bei ihnen stand der Grundsatz fest, dass die Schrift, mögen ihre Worte wie immer lauten,