Veröffentlichungen
des orientalischen Seminars
der Universität Tübingen

ABHANDLUNGEN ZUR ORIENTALISCHEN PHILOLOGIE UND ZUR ALLGEMEINEN RELIGIONSGESCHICHTE

Herausgegeben von E. Littmann
und F. W. Hauer

Sechstes Heft

JOSEPH WOCHENMARK

Die Schicksalsidee im Judentum

Verlag von W. Kohlhammer * Stuttgart 1933

Scanned with CamScanner

VERÖFFENTLICHUNGEN
DES ORIENTALISCHEN SEMINARS
DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Abhandlungen zur Orientalischen Philologie
und zur allgemeinen Religionsgeschichte

HERAUSGEGEBEN VON E. LITTMANN
UND J. W. HAUER

Sechstes Heft

GER16115





STUTTGART 1933
VERLAG VON W. KOHLHAMMER

DIE SCHICKSALSIDEE IM JUDENTUM

von Joseph Wochenmark



STUTTGART 1933
VERLAG VON W. KOHLHAMMER

Scanned with CamScanner

Vorwort.

Als Teilnehmer an der Seminararbeitsgemeinschaft des Herrn Professor Hauer an der philosophischen Fakultät in Tübingen im Sommersemester 1929, in der das religionsgeschichtliche Problem des Schicksalsglaubens behandelt wurde, trat ich zuerst der Behauptung des Herrn Professor Hauer, daß die Schicksalsidee als allgemeine religionsgeschichtliche Erscheinung auch im Judentum, wenn auch vom Monotheismus absorbiert, vorhanden ist, mit der Begründung entgegen, daß diese Idee dem ethischen Monotheismus des Judentums widerspräche. Ich wurde dann aufgefordert, meine Gegenbehauptung in einem kurzen Referat näher zu begründen. Dieses Referat hatte jedoch das entgegengesetzte Ergebnis. Ich überzeugte mich schon auf Grund des Qohelethbuches und einiger Midrašstellen, besonders des Midraš von den zehn Märtyrern, daß die Schicksalsidee tatsächlich auch im Judentum vorhanden, und es kam mir zum Bewußtsein, daß sie heute noch in Kultus und Bräuchen des Judentums lebendig ist.

Deshalb folgte ich der Anregung des Herrn Professor Hauer, das angeschnittene Problem zu einer Dissertation zu verwenden. Der Entschluß dazu fiel mir nicht leicht. Denn allgemein ist bisher das Vorhandensein der Schicksalsidee im Judentum bestritten worden. Die Beschäftigung mit dem Stoff hat mir aber vollends bestätigt, daß es auch im Judentum an Schicksalsgedanken und Schicksalsgestalten nicht fehlt, die aber dem ethischen Monotheismus des Judentums ein- und untergeordnet, oder, um einen Hegelschen Ausdruck zu gebrauchen, darin „aufgehoben“ sind. Was mir aber bei dieser Arbeit besonders zum Bewußtsein kam, ist die Tatsache, wie wenig berechtigt es ist, das Judentum als starre „Gesetzesreligion“ oder als rationale „Erkenntnisreligion“ aufzufassen; daß vielmehr das Judentum neben dem festen nomistischen Felsen auch noch einen lebendigen anomistischen

Scanned with CamScanner

und irrationalen Gefühlsstrom aufweist, den der von Martin Buber der wissenschaftlichen Welt zugänglich gemachte Hassidismus nicht erst in das Judentum hineingeleitet, sondern nur erweitert hat.

Meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Hauer, sei noch besonderer Dank ausgesprochen für die Aufmunterung zu dieser Arbeit und für seine wertvollen Anregungen während derselben.

Desgleichen fühle ich mich verpflichtet, Herrn Professor G. Kittel für seine gütige Erlaubnis zu danken, die Bücherei des evangelisch-theologischen Seminars mit ihrer reichhaltigen Judaica-Abteilung benutzen zu dürfen.

Auch dem Israelitischen Oberrat in Stuttgart sei an dieser Stelle geziemender Dank ausgesprochen für die bereitwillige leihweise Zusendung von einschlägigen Werken aus seiner Bücherei.

Inhaltsangabe.

Seite

Vorwort VII

I. Einleitung 1

1. Psychologische und mythologische Verschiedenheit zwischen Gottesglauben und Schicksalsglauben 1

2. Kennzeichnung der Aufgabe und der Hilfsmittel zu ihrer Lösung 4

3. Die Schicksalsidee und ihr Verhältnis zur Gottesidee . . . 6

II. Schicksalsgedanken im jüdischen Gottesglauben 9

1. a) Gottes Walten ist unbegreiflich nach den Kategorien des Verstandes und nach den Normen der Ethik 9

b) Gottes Walten ist von zwingender Notwendigkeit für den Erfolg oder Mißerfolg der menschlichen Handlungen und für die menschlichen Handlungen selber 17

2. Die jüdische Lehre vom bösen Trieb 21

3. a) Der Vorsehungsglaube des Judentums in Bibel, Talmud und Midraš 26

b) Der Vorsehungsglaube des Judentums bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters in Verbindung mit dem Problem der menschlichen Willensfreiheit 35

III. Schicksalsgestalten im Judentum 43

1. a) Die astralen Schicksalsmächte in Bibel, Talmud und Midraš 43

b) Die astralen Schicksalsmächte bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters 62

2. Die Satansgestalt als Schicksalsmacht 71

3. Das Traumorakel 77

IV. Die Überwindung der Schicksalsidee durch die jüdischen Lehren von der göttlichen Gnade und von der Gebetserhörung durch Gott 81

V. Schlußbetrachtung 87

VI. Literaturangabe 89

Scanned with CamScanner

I. Einleitung.

Schleiermacher hat als das Wesen der Religion bzw. der Frömmigkeit das Bewußtsein[1]) der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott bezeichnet. Gehen wir aber auf den psychologischen Ursprung dieses Bewußtseins der schlechthinigen Abhängigkeit zurück, so erweist sich das Gefühl der eigenen Nichtigkeit als sein Fundament. Erst wenn im Menschen dieser Grund, das Gefühl der Nichtigkeit des eigenen Selbst, bloßgelegt ist, baut sich auf diesem Grunde Religion im Sinne Schleiermachers auf. Die Bloßlegung dieses Grundes geht nie ohne die heftigsten Erschütterungen des Seelenlebens vor sich, die alles Ichhafte wegräumen und den Weg freimachen zwischen Mensch und Gott. Das tiefschürfende Buch Hiob zeigt, daß die landläufige Frömmigkeit, wie sie ursprünglich Hiob besaß, mit ihren Ansprüchen Gott gegenüber noch nicht jenes religiöse Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit, noch nicht Religion im Sinne Schleiermachers war. Erst als Hiob nach heftigsten Seelenerschütterungen das Gefühl der eigenen Nichtigkeit durchdrang, erst als er „seine Hand auf den Mund legte“[2]), erst dann war der Weg freigemacht zwischen ihm und seinem Gott. Das-

1) Geläufiger und auch von Schleiermacher selber am meisten gebraucht ist der Ausdruck: schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Ich halte mich aus zwei Gründen für berechtigt, den Ausdruck „Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit“ zu gebrauchen. Der eine Grund liegt in Schleiermachers ursprünglicher Formulierung selber, welche lautet: „Das Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind.“ Der zweite Grund ist ein begriffslogischer. Der Begriff der Abhängigkeit ist ein Beziehungsbegriff. Man ist immer abhängig von etwas, von einem Objekt. Das Gefühl ist ein Empfindungsbegriff, es ist zunächst rein subjektiv ohne jede Beziehung auf ein Objekt. Schleiermacher meint aber nicht ein solches beziehungsloses rein subjektives Gefühl, sondern das Bewußtsein einer Beziehung zu Gott. — Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, 1821. S. 33.

2) Hiob 40, 4.

Scanned with CamScanner

selbe zeigt die Erzählung vom Propheten Elia am Ḥoreb. Dem frommen Eiferer offenbarte sich Gott erst dann in seiner Wesenhaftigkeit, nachdem er durch die heftigsten Seelenerschütterungen vom Gefühl seiner Nichtigkeit erfaßt worden war und ausgerufen hatte: „Herr, nimm mir meine Seele, denn ich bin nicht besser als meine Väter[3])."

Das religiöse Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit, das auf dem Gefühl der eigenen Nichtigkeit beruht, ist aber durchaus positiven Inhalts, was Hegel bei seiner Kritik gegen diese Formulierung Schleiermachers[4]) übersehen hat. Durch dieses Bewußtsein erfaßt der nichtige Mensch erst seinen wahren Wert: er ist die Kreatur Gottes, er ist mit Gott unlöslich verbunden. Und dieses Bewußtsein der Verbundenheit mit Gott kann sich steigern bis zum Bewußtsein der Kindschaft Gottes, ja bis zur Einswerdung mit Gott. Wie der philosophische Mensch durch den Zweifel an aller eigenen Erkenntnis zum sicheren Besitz der Wahrheit kommt[5]), so gelangt der religiöse Mensch durch den Zweifel an allem eigenen Wert zum sicheren Besitz des summum bonum. Freilich wird das Fundament für das zentrale religiöse Erlebnis, das Gefühl der eigenen Nichtigkeit, bei manchen Menschen niemals bloßgelegt, und daher kommt es, daß die peripheren religiösen Erlebnisse mehr als das zentrale verbreitet sind, daß es mehr fromme als religiöse Menschen gibt. Nur die Auserwählten, die Gottesmenschen, finden den direkten Weg zu Gott. Aber auch ihnen verschließt er sich zuweilen wieder: auch ein Mose, ein Jeremia, ein Hiob, auch die Psalmsänger rechten als fromme Menschen mit Gott, und auch für sie sind es mehr oder weniger zahlreiche Gnadenmomente, in welchen sie das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott und der Verbundenheit mit Gott in den Jubel ausbrechen läßt: „Mögen mir auch Leib und Herz vergehen, der Fels meines Herzens und mein Anteil ist Gott ewiglich[6])." Das sind die Augenblicke der Wiedergeburt, der Bekehrung, oder wie man es

3) I. Könige 19, 4.

4) Vgl. Hegels sarkastischen Ausspruch darüber bei Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1923. 4. Teil, S. 97.

5) Vgl. Descartes, Meditationes de la prima philosophia. 2. Meditation.

6) Psalm 73, 26.

sonst bezeichnen mag. Auch das Eingehen des Inders in die Seligkeit des Nirvaṇa wird erreicht durch das Hinwegräumen alles Ichhaften im Menschen als nichtig und wertlos. Nur der vollständig vom Ichhaften entleerte Mensch erlebt nach der Yogalehre den Puruṣa. Deshalb ist auch die Sterbestunde für viele Menschen eine solche Zeit der Gnade des Gotterlebens. Der Jude, der in der Sterbestunde das Verlangen danach trägt, das Sündenbekenntnis der Widduj[7]) und das Glaubensbekenntnis des Šema[8]) abzulegen, ist ebenso wie der Christ, der in der Sterbestunde nach den Sakramenten verlangt, Zeuge dafür, daß das Gefühl der eigenen Nichtigkeit das Fundament bildet für das zentrale religiöse Erlebnis: für das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott und damit auch das Bewußtsein der innigen Verbundenheit mit Gott.

Das Bewußtsein der Verbundenheit mit Gott führt den Gottesgläubigen zum Gottvertrauen, zur Überzeugung, daß Gott nahe ist allen, die ihn anrufen in Wahrheit[9]), daß er gerecht ist auf allen seinen Wegen[10]), daß er auch dann noch der liebende und gerechte Vater ist, wenn er züchtigt[11]). Diese Überzeugung begründet wiederum beim Gottesgläubigen das mit dem Sündengefühl verbundene Verantwortungsbewußtsein Gott gegenüber und damit auch den Glauben an die menschliche Willensfreiheit.

Anders ist die seelische Haltung des Schicksalsgläubigen der höheren Macht gegenüber, von der er sich abhängig bewußt ist, aber nicht als nichtiger, sondern als stolzer und selbstbewußter Mensch. Er unterwirft sich ihr, aber nicht weil er ihren höheren sittlichen Wert anerkennt, sondern weil sie mächtiger ist als er, und auch der „Held das Schicksal nicht hemmt"[12]). Oder er geht „froh" den ihm vom „siegenden" Schicksal vorbestimmten

7) Hebr.: וִדּוּי = Bekenntnis. Siehe S. Baer, Abodath Israel, Rödelheim 1901, S. 414 f.

8) Hebr.: שְׁמַע nach dem ersten Wort von Dt. 6, 4 benannt. Die deutsche Umschreibung des Hebräischen richtet sich in dieser Arbeit nach dem System von H. L. Strack.

9) Ps. 145, 18.

10) Ebd. 17.

11) Dt. 8, 5.

12) Vgl. die Edda, übersetzt und erläutert von Hugo Gering, Leipzig-Wien 1892. S. 177 im Lied von Helgi.

Scanned with CamScanner

Weg, der ihn durch Kampf, „Falschheit“ und „gebrochene Eide“ zwar in den Tod, aber auch zu Ehren und unsterblichem Ruhme führt[13]). Dem Schicksalsgläubigen steht also die Schicksalsmacht fremd und ethisch indifferent gegenüber, und ein mit Sündengefühl verbundenes Verantwortungsbewußtsein gegen dieselbe kann deshalb bei ihm nicht aufkommen.

Außer diesem subjektiv-psychologischen Unterschiede in der Erlebnisweise bestehen objektiv-mythologische Unterschiede in der Vorstellungsweise des Gottesgläubigen einerseits und des Schicksalsgläubigen andererseits. Dort ist Gott allein Lenker der menschlichen Geschicke; hier steht oder stehen über oder neben dem Gotte oder den Göttern eine besondere Schicksalsmacht oder mehrere Schicksalsmächte, sei es unpersönlicher Art wie Moira der Griechen, Orlog der Nordischen, Ṛta der Inder, oder persönlicher Art wie die griechischen Moiren, die römischen Parzen und die germanischen Nornen.

Angesichts dieser Unterschiede zwischen Gottesglauben und Schicksalsglauben erscheint die Annahme, daß im Judentum die Schicksalsidee vorhanden ist, als ein Widerspruch in sich. Allein die Religion als derjenige Seelenbereich, der den Menschen bis in seine tiefsten Untergründe erfaßt, hat es nicht mit rational-logischen Gesetzen zu tun, und auch der logisch geschulte religiöse Mensch muß zugeben, daß die Vereinigung des sich Widersprechenden, die Coincidentia oppositorum, in der lebendigen Religion nicht nur ihren Ort und ihre Berechtigung hat, sondern auch ein Zeichen ihrer Lebendigkeit und ein Faktor ihrer Wirksamkeit ist. „Alles Religiöse hat seine Paradoxie . . . Es lebt in ihm eine Einheit des scheinbar Unvereinbaren, ein Ineinander des Gegenüber . . .[14]).“

Die Frage, ob im Judentum die Schicksalsidee vorhanden und wirksam ist, kann daher nicht a priori mit einem Nein beantwortet werden unter Berufung auf den ethischen Monotheismus des Judentums. Deshalb soll es die Aufgabe vorliegender Untersuchung sein, Gedanken und Gestalten, welche der Schicksalsidee verwandt sind, im religiösen Schrifttum des Judentums aufzuweisen und zu zeigen, wie diese Gedanken und Gestalten dem

13) Vgl. die Edda, 1. Bd., Heldendichtung, übersetzt von Felix Genzmer, Jena 1922, S. 140 f. in Gripirs Weissagung.

14) Leo Baeck, Das Wesen des Judentums. Frankfurt a. M. 1926, S. 106.

ethischen Monotheismus des Judentums ein- und untergeordnet sind.

Als Quelle für diese Untersuchung soll aber nicht nur das Alte Testament benutzt werden. Denn bildet auch das Alte Testament die Grundlage für die Entwicklung der jüdischen Religion, so ist es doch nicht die einzige Quelle für die Kenntnis der religiösen Gedanken und Vorstellungen des Judentums[15]). Viel reicher fließt diese Quelle in dem nachbiblischen Schrifttum des Judentums, im Talmud[16]) und Midraš[17]). Aber auch die jüdi-

15) Vgl. Gutmann, J., Israelitische Religion. Berlin 1929, S. 29 f.: „Die Bibel ist wohl die vornehmste, aber nicht die einzige Quelle der israelitischen Religion. . . . In der talmudischen Hagada und in den Midraschwerken finden sich zahlreiche Gedanken der Rabbinen über religiöse Probleme.“

16) Hebr.: תַּלְמוּד = Studium oder Belehrung von למד = lernen heißt das bedeutendste nachbiblische jüdische Schrifttum, das um 500 n. Chr. seinen Abschluß fand, und dessen Inhalt vor seiner schriftlichen Fixierung während eines Zeitraumes von 700—1000 Jahren, von 200 bzw. 500 v. Chr. bis 500 n. Chr. hauptsächlich mündlich tradiert worden war. Von den beiden Rezensionen desselben, der babylonischen und palästinischen, ist die babylonische die vollständigere und die für das heutige Judentum maßgebende. Der Talmud zerfällt in sechs Hauptteile oder Ordnungen, die wiederum in Traktate eingeteilt sind. Die Seitenanzahl der einzelnen Traktate sind im babylonischen Talmud in sämtlichen Druckausgaben gleich. Da aber nur die Blätter, nicht die Seiten mit alphabetischen Zahlenzeichen versehen sind, müssen beim Zitieren aus dem Talmud außer dem Traktat die Seitenzahlen durch die Buchstaben a und b genauer angegeben werden. Die Seitenzahlen des palästinischen Talmuds differieren in den beiden benutzten Ausgaben Wilna und Krotoschin. Die Krotoschiner Ausgabe hat auf jeder Seite zwei Kolumnen, so daß die genaue Bestimmung der zitierten Stellen mit Hilfe der Buchstaben a, b, c und d vorgenommen werden mußte. Die aus dem palästinischen Talmud zitierten Stellen werden durch ein P vor dem Traktat gekennzeichnet. Inhaltlich enthalten die Talmude neben den religionsgesetzlichen Verhandlungen und Entscheidungen, der Halacha = Gang, Regel, Gesetz, noch den erbaulichen Teil der Agada = Erzählung, Legende, welchem die Midrašsammler vielfach ihren Stoff entnommen haben. Vgl. Hamburger, J., Jüdische Realenzyklopädie. Berlin 1896, 2. Bd. Artikel Talmud. Vgl. ferner Strack, H. L., Einleitung in Talmud und Midraš. München 1921.

17) Hebr.: מִדְרָשׁ = Forschung, Deutung, von דרש = forschen, deuten, ist die Bezeichnung von Sammlungen freier biblischer Auslegungen, die nicht religionsgesetzlichen, sondern lediglich erbaulichen Zwecken dienten. Sie verdanken ihre Entstehung den Derašot, d. s. den gottesdienstlichen Vorträgen in der Synagoge im Anschluß an die Vorlesungen aus dem AT. Solche Sammlungen wurden schon frühe angelegt. Im Talmudtraktat Baba Bathra 52a

Scanned with CamScanner

schen Religionsphilosophen des Mittelalters können uns bei dieser Untersuchung wertvollen Aufschluß geben, da gerade sie bestrebt waren, solche religiösen Gedanken und Vorstellungen der Betrachtung zu unterziehen, welche mit dem ethischen Monotheismus des Judentums und den daraus logisch sich ergebenden Lehren in Widerspruch zu stehen scheinen. Namentlich aber können uns die im jüdischen Gottesdienste verwendeten Gebetsammlungen Aufschluß darüber geben, ob und in welcher Weise die zur Untersuchung stehenden Gedanken und Gestalten in der religiösen Praxis des Judentums jetzt noch wirksam sind. Unberücksichtigt können die Apokryphen und Pseudepigraphen der hellenistischen Zeit bleiben, da sie als religiöse Schriften vom Judentum abgelehnt wurden und nur geringen Einfluß auf seine religiösen Gedanken und Gestaltungen ausgeübt haben[18]).

Um die dem Schicksalsglauben immanente Schicksalsidee zu erfassen, wären zwei Wege möglich: der begriffslogische und der

wird solche Sammlung schon im 4. Jahrhundert erwähnt. Vgl. Dubnow, S., Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Berlin 1925, Bd. 3, S. 282. Die Entstehung der grundlegenden Midrašsammlungen darf mit Dubnow im 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. angenommen werden. Auf diesen basieren die anderen zahlreichen Midrašsammlungen, die bis in die Gegenwart hineinreichen. Die älteste und größte Sammlung ist der Midraš Rabba = der große Midraš zu den 5 Büchern Mosis und den 5 Megillot oder Buchrollen: Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Qohelet und Ester. Jüngeren Datums sind die Sammlungen des Midraš Tanhuma und der Pesiqta, von denen letztere in zwei, erstere in mehreren Rezensionen vorhanden sind. Die Entstehungszeit dieser drei bedeutendsten Midrašsammlungen, die vielfach dieselben Aussprüche und Legenden enthalten und auf einen gemeinsamen Urquell hinweisen, wird in die Zeit zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert angesetzt. Vgl. Dubnow, a. a. O. 3. Bd. S. 283 f. Noch in neuester Zeit wurden Midrašsammlungen herausgegeben, u. a. von A. Jellinek, Betha-Midrasch, in 6 Teilen, Wien 1853—1877; von J. Eisenstein, Ozar Midrashim, in einem Doppelbande, New York 1929; von M. J. bin Gorion, Der Born Judas, Leipzig 1918. — Eine zusammenfassende Sammlung der älteren Midrašim ist der Jalqut = Sammlung aus dem 13. Jahrhundert. — Auch der aus dem 13. Jahrhundert stammende kabbalistische Kommentar zu den fünf Büchern Moses, „Das Buch Sohar zur Tora", ist reich an Midrašstellen. — Vgl. auch Strack, H. L., Einleitung in Talmud und Midraš. München 1922. S. 195 ff.

18) „Die Werke der apokryphen und pseudepigraphen Literatur sind nicht als Quellen anzusehen, da sie zur Bildung der rabbinischen Gedankenwelt kaum etwas beigetragen haben." Gutmann, J., Israelitische Religion. Berlin 1929, S. 30 Anm.

phänomenologische. Unter dem begriffslogischen Weg ist derjenige zu verstehen, der über die Betrachtung von verschiedenen Definitionen des Schicksalsbegriffs zu dem allen diesen Definitionen Gemeinsamen als der dem Schicksalsglauben immanenten Idee führen würde. Der phänomenologische Weg führt zu dieser Idee über die Betrachtung dessen, was gemeint wird, wenn man von Schicksalswaltung spricht. Die in der Wissenschaft vorgefundenen Definitionen des Schicksalsbegriffs weichen aber sehr stark von einander ab. Man vergleiche folgende Definitionen. Nach Spinoza ist das Schicksal „die Leitung Gottes, soweit sie durch äußere und unerwartete Ursachen die menschlichen Dinge lenkt"[19]). Nach Leibniz ist das Schicksal „ein Urteil, ein Beschluß Gottes, der Urteilsspruch seiner Weisheit"[20]). Nach Schopenhauer ist Schicksal „die Überzeugung von der strengen Notwendigkeit alles Geschehens"[21]). Nach Hermann Keyserling ist das Schicksal das „notwendige Band zwischen der Seele des Menschen und seinem Geschick"[22]). Nach Oswald Spengler ist das Schicksal „ein Urgefühl von etwas Unbeschreiblichem und Unfaßbarem"[23]). J. W. Hauer definiert das Schicksal als eine „dunkel und unerbittlich waltende Macht"[24]). Nach Karl Beth ist das Schicksal „das Unerwartete an sich oder die Macht, welche das Unerwartete an sich heraufführt"[25]). W. Engel definiert Schicksal als „die Vorstellung davon, daß eine höhere unbeeinflußbare Macht über allem Geschehen webt und Weltenlauf und Menschheit bestimmend beeinflußt"[26]).

Die große Verschiedenheit solcher Definitionen des Schicksalsbegriffs macht es unmöglich, die dem Schicksalsglauben immanente Idee von ihnen abzuleiten. Deshalb ist hier der phäno-

19) Theologisch-politischer Traktat, S. 61 im 93. Bd. der Philosophischen Bibliothek. Leipzig 1908.

20) Die philosophischen Schriften von Gottfried Leibniz, herausgeg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1885, 6. Bd. § 228.

21) Die beiden Grundprobleme der Ethik. Preisschrift über die Freiheit des Willens. Frankfurt a. M. 1841, S. 62.

22) Das Schicksalsproblem in „Philosophie als Kunst". Darmstadt 1920, S. 144.

23) Untergang des Abendlandes. München 1920, Bd. 1, S. 550.

24) Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit. Berlin-Stuttgart-Leipzig, 1923, 1. Buch S. 407.

25) Religion und Magie. Leipzig und Berlin 1927, S. 381.

26) Die Schicksalsidee im Altertum. Erlangen 1926, S. 1.

Scanned with CamScanner

menologische Weg dem begriffslogischen vorzuziehen. Von einer Schicksalswaltung spricht man, wenn im Leben der Menschen und Völker Ereignisse eintreten, die nach ihrem Urteil nicht zu erwarten waren und nicht mit ihrem Willen herbeigeführt wurden, oder mit Bezug auf solche Ereignisse, die gegen ihr Urteil und gegen ihren Willen eintreten, ferner wenn Ereignisse, die sie zwar urteilend erwartet und willentlich herbeigeführt haben, sich aber in einer anderen als in der erwarteten und gewollten Weise auswirken. In allen diesen Fällen meint man mit Schicksalswaltung das Walten einer Macht, die über allem menschlichen Urteilen und unabhängig von allem menschlichen Wollen oder gegen alles menschliche Urteilen und Wollen die Geschicke der Menschen und Völker bestimmt. Demnach ist es die Idee einer irrationalen Notwendigkeit, welche dem Schicksalsglauben immanent ist.

Dieser Schicksalsidee sind aber Gedanken verwandt, die sich mit der monotheistischen Gottesidee verbinden, die geradezu für die monotheistische Gottesidee konstitutiv sind: Gedanken von dem irrationalen und alles mit zwingender Notwendigkeit beherrschenden Walten Gottes. Das finden wir auch in der Religionswissenschaft bestätigt, aus der einige Aussagen darüber angeführt werden sollen. „Denn die Stärke der Religion liegt doch nicht nur in der abgeklärten Hoheit der Gottesvorstellung, sondern ebensosehr in der packenden und zwingenden Macht der Gottheit über die Menschen[27])." „Es ist dieselbe undurchdringliche Wirklichkeit, vor die der Schicksalsgläubige und der Vorsehungsgläubige gestellt sind. Beide müssen bekennen: Wir verstehen die Geheimnisse der Welt nicht restlos. Beide sind gebeugt unter der gewaltigen Hand Gottes, den niemand erkennen kann[28])." „Maßstäbe irdischer Gerechtigkeit an seinen (d. i. Gottes) souveränen Urführungen anzulegen, ist sinnlos und eine Verletzung seiner Majestät. . . . Der Sinn unseres individuellen Schicksals . . . ist von dunklen Geheimnissen umgeben, die zu ergründen unmöglich und vermessen ist[29])."

27) Söderblom, N., Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig 1916. S. 322.
28) Heinzelmann, G., Schicksal u. Vorsehungsglaube. Stuttgart 1923, S 11 f.
29) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1922, 1. Bd., S. 92.

Es sind deshalb auch im Judentum Gedanken und Gestalten zu erwarten, welche der Schicksalsidee verwandt sind. Einer übersichtlichen Darstellung solcher Schicksalsgedanken wird es dienlich sein, die nähere Bedeutung von „irrational" und „notwendig" festzustellen, welche diese Bezeichnungen in bezug auf das göttliche Walten haben können. Irrational ist sowohl in dem Sinn zu verstehen, daß das göttliche Walten über die intellektuelle Urteilsfähigkeit des Menschen geht, so daß der Mensch es nicht mit seinen Verstandeskategorien erfassen kann, als auch in dem Sinne, daß es sich seiner ethischen Beurteilung entzieht, so daß er es mit seinem sittlichen Empfinden nicht fassen kann. Notwendig ist sowohl in dem Sinne zu verstehen, daß der Erfolg oder Mißerfolg der menschlichen Handlungen unabhängig von oder entgegen dem menschlichen Willen nach der göttlichen Fügung eintritt, dem der Mensch ohnmächtig gegenübersteht, als auch in dem Sinne, daß der Mensch zu seinen Handlungen durch Gottes Fügung geführt oder gezwungen wird.

II. Schicksalsgedanken im jüdischen Gottesglauben.

1. a) Gottes Walten ist unbegreiflich nach den Kategorien des Verstandes und nach den Normen der Ethik.

Der Gedanke, daß Gottes Walten über die intellektuelle Urteilsfähigkeit des Menschen geht und mit dem ethischen Maßstab der Gerechtigkeit nicht meßbar ist, finden wir im jüdischen Schrifttum sowohl allgemein und prinzipiell ausgesprochen als auch aus den Berichten von Gottes Fügungen sich ergebend. „Er ist ein gewaltiger Gott, den wir nicht begreifen können[1])." „Ich sah das ganze Walten Gottes: kein Mensch kann das Geschehen unter dem Himmel verstehen. Mag auch der Mensch sich abmühen, es zu ergründen, er wird es nicht verstehen. Und selbst wenn der Weise sagen sollte, daß er es erkennen würde, er mag es dennoch nicht zu verstehen[2])." Keinerlei ethische Begründung enthält der biblische Bericht, daß Gott sich dem Abel und seinem Opfer zuwandte, aber nicht dem Kain und

1) Hiob 36, 26 a.
2) Qohelet 8, 17.

Scanned with CamScanner

seinem Opfer[3]). Dem Abraham wird ohne ethische Begründung von Gott angekündigt: „Wissen sollst du, daß deine Nachkommen Fremdlinge sein werden in einem Lande, das ihnen nicht gehören wird, und daß man sie knechten und plagen wird vierhundert Jahre[4])." Der Midraš versucht zwar die ethische Begründung für diese göttliche Fügung herzustellen, indem er Abrahams zweifelnde Frage mit Bezug auf die ihm gewordene göttliche Verheißung der Nachkommenschaft[5]) als Grund für diese Fügung angibt[6]). Aber dieser Versuch zeigt gerade, daß der biblische Bericht tatsächlich einen Schicksalsgedanken enthält im Sinne der ethischen Unbegründetheit. Diesen Gedanken des willkürlichen göttlichen Waltens enthält auch die Antwort des göttlichen Orakels an Rebeka, daß von den beiden Volksstämmen, deren Stammväter ihre beiden zu erwartenden Zwillingssöhne sein werden, der ältere dem jüngeren dienen wird, ein Schicksalsgedanke, der von dem Propheten Maleachi besonders als solcher gekennzeichnet wird: „War nicht Esau ein Bruder Jakobs? ist der Spruch des Ewigen. Und doch liebte ich den Jakob und haßte den Esau[7])." Besonders deutlich und häufig finden sich solche Schicksalsgedanken im Qohelet-Buch. Zwar wird vom Widerspruch mancher Talmudweisen gegen die Aufnahme dieses Buches in den biblischen Kanon berichtet, weil die darin geäußerten Gedanken im Widerspruche stehen zum ethischen Monotheismus des Judentums[8]). Aber die Tatsache, daß dieses Buch dennoch Aufnahme im Kanon des AT gefunden hat, beweist, daß der Schicksalsidee verwandte Gedanken mit der ethischen Gottesidee des Judentums schon früh verbunden wurden trotz der Paradoxie einer solchen Verbindung. Schicksalgedanken sind in folgenden Sätzen des Qoheletbuches ausgesprochen: „Was schon längst gewesen, gesagt wurde und bekannt ist: Daß man nur

3) Gen. 4, 4 f.
4) Gen. 15, 13.
5) Ebenda 15, 7 f.
6) S. A. Jellinek, Bet ha-Midrasch, 1. Teil, S. XVII und S. 39.
7) Mal. 1, 2 f.
8) Sabbath 30 b: „Die Weisen wollten das Buch Qohelet zu den Apokryphen legen." Lev. Rabba 28, 1: „Man wollte das Buch Qohelet zu den Apokryphen legen, weil man darin Anschauungen fand, die mit der Häresie verwandt waren."

ein Mensch ist und nicht rechten kann mit dem, der gewaltiger ist als er[9])". „Alles dieses sah ich in meinen eitlen Tagen: Mancher Fromme geht zugrunde in seiner Frömmigkeit, und mancher Bösewicht gedeiht in seiner Bosheit[10])." „Dieses alles nahm ich mir zu Herzen, um darüber nachzudenken: Daß die Frommen und die Weisen wie ihre Knechte in der Hand Gottes sind. . . . Allen ergeht es in gleicher Weise, ein Geschick[11]) trifft den Frommen wie den Bösewicht, den Guten und Reinen wie den Unreinen, den Opfernden wie den Nichtopfernden, den Guten wie den Sünder, den Schwörenden wie den Schwurfürchtenden[12])." Denselben Gedanken enthalten auch verschiedene Midrašstellen: „Salomo schaute und sah alle Geschlechter, die Frommen und die Frevler, und er sah, daß dieselben Schickungen, welche die Frevler treffen, auch die Frommen heimsuchen[13])." „Mose sprach: Herr der Welt, alle sind vor dir gleich, ein Geschick trifft Gerechte und Frevler[14])."

Im Talmud wird die Frage erörtert, ob den Menschen der Tod ohne Versündigung und Leiden ohne sittliches Verschulden treffen könne, und dahin entschieden: „Es gibt einen Tod ohne Sünde und Leiden ohne Schuld." Diese Entscheidung wird folgenderweise begründet: „Die Engel des Dienstes sprachen zum Heiligen, gelobt sei er: Herr der Welt, weshalb hast du über den ersten Menschen den Tod verhängt? Er sprach zu ihnen: Ich erteilte

9) Qohelet 6, 10.
10) Ebenda 7, 15.
11) Hebr.: מִקְרֶה vom Stamme קרה = eintreffen, begegnen, sich ereignen.
12) Qohelet 9, 1 f. Der Midraš belegt diesen Gedanken des Qoheletbuches mit folgenden Beispielen aus Legende und Geschichte: Noah wurde beim Auszug aus der Arche von einem Löwen geschlagen, daß er hinkte, und Pharao wurde beim Besteigen des ihm von Salomo geschenkten Thrones von einer der Löwenfiguren in derselben Weise verletzt. Mose und Aron durften ebensowenig wie die Kundschafter in das gelobte Land einziehen. Josia wurde ebenso wie Ahab im Kriege von Pfeilen getötet. David, der für den Tempelbau Vorsorge getroffen hatte, regierte ebenso lange wie Nebukadnezar, der den Tempel zerstörte. Zedekia wurde wie Simson geblendet. Die Söhne Aarons wurden ebenso vom Feuer verzehrt wie die Rotte Korahs. S. Qohelet Rabba 9, 2.
13) Midraš Tanḥuma, Ausgabe Warschau, 1. Teil S. 26 a.
14) Ebd. S. 100 a. Siehe auch Pesiqta de R. Kahana, Abschnitt 27 und Jalqut zu Qoh. 9, 2, Abschnitt 989.

Scanned with CamScanner

ihm ein leichtes Gebot, er aber hat es übertreten. Da sprachen sie: Aber Mose und Aaron, die die ganze Tora erfüllt haben, mußten doch auch sterben. Er antwortete ihnen: Ein Geschick trifft den Frommen wie den Bösewicht[15])."

Geradezu als ungerecht bezeichnet Hiob das von Gott über ihn verhängte Leiden: „Unschuldig bin ich, ich mag meine Seele nicht, ich verschmähe mein Leben, es ist einerlei, darum rufe ich es aus: Wenn die Geißel plötzlich tötet, wenn die Unschuldigen heimgesucht werden, dann spottet er[16])." „Du weißt, daß ich unschuldig bin, aber niemand kann mich aus deiner Hand retten[17])." „Wisset nun, daß Gott mich unrecht behandelt und mit seinem Fangnetz mich umstellt hat[18])." „Siehe, ich schreie Gewalt, aber ich werde nicht erhört; ich flehe, aber ich bekomme kein Recht. Meinen Pfad hat er verlegt, daß ich nicht hinüber kann, auf meinen Weg hat er Dunkelheit gelegt. Meine Ehre zog er mir aus, er nahm mir den Schmuck vom Haupte. Er entlaubte mich ringsum, daß ich hinscheide, er entwurzelte wie einen Baum meine Hoffnung. Er ließ seinen Zorn gegen mich entbrennen, er behandelt mich wie einen Feind[19])." „Wer vermag ihm sein Walten vorzuwerfen, und wer darf sprechen: Du tust Unrecht?[20])" Kein Wunder, daß die Talmudweisen solche Anklagen als nicht gegen Gott gerichtet, sondern gegen eine besondere Schicksalsmacht, den Satan, deuteten[21]).

Dieser Schicksalsgedanke, daß Gottes Schickungen nicht immer mit dem ethischen Urteil des Menschen im Einklang stehen, und daß man sich diesen Schickungen unterwerfen muß, auch wenn sie der Gerechtigkeit widersprechen, ist auch in einem ergreifenden Bußgebet für den Rüsttag zum israelitischen Neujahrsfest und für den Versöhnungstag enthalten, dem die Midrašerzählung von den zehn Märtyrern[22]) zugrunde liegt. Der Schluß

15) Sabbath 55 a.
16) Hiob 9, 21 ff.
17) Ebd. 10, 7.
18) Ebd. 19, 6.
19) Ebd. 19, 7—11.
20) Ebd. 37, 23.
21) Baba Bathra 16 a.
22) Zur Zeit Hadrians im 2. Jahrhundert n. Chr. Siehe Jellinek, a. a. O. 2. Teil S. 64 ff.

dieses Gebetes lautet: „Die himmlischen Seraphim schrien auf in bitterem Weh: Ist das der Lohn für die Erfüllung deiner Tora, o Lichtumhüllter? Darf der Feind ungestraft deinen großen und erhabenen Namen schmähen, die Worte deiner Tora so verachten und lästern? Da rief eine himmlische Stimme[23]): Wenn ich noch einen solchen Ausruf höre, werde ich die Welt in Wasser, die Erde in ein Chaos verwandeln. Es ist eine Geserah von mir, unterwerfet euch ihr, ihr Gläubigen[24])."

Der hebräische Ausdruck Geserah[25]) bedeutet ursprünglich Bestimmung oder Verordnung. So wird in Baba Qamma 79 b als eine Regel für die religiösen Verordnungen aufgestellt: „Man darf nur eine solche Geserah für die Gemeinde anordnen, welche die meisten erfüllen können." Den Gedanken des Irrationalen enthält dieser Ausdruck in der Verbindung Geserath Hakhathub[26]), das ist ein Gebot der Tora, für welches kein Grund angegeben ist und auch keiner abgeleitet werden kann[27]). Als Geserath Hammalkhuth[28]) hat der Ausdruck schon mehr die Bedeutung des Verhängnisvollen. Es wird darunter eine den Verfolgungscharakter tragende Anordnung eines fremden heidnischen Oberherrn verstanden[29]). Schließlich hat der Ausdruck Geserah die Bedeutung eines göttlichen unabänderlichen und unbegreiflichen Verhängnisses angenommen, wie oben in dem Bußgebet, sowie in der Bezeichnung von Religionsverfolgungen. So wird die Religionsverfolgung im ersten Kreuzzug in der jüdischen Geschichte als Geserath Tatnu[30]), d. h. als Verhängnis des Jahres (4)856[31]) bezeichnet. Die Bedeutung dieses Wortes im Sinne eines göttlichen Verhängnisses zeigt auch der talmudische Aus-

23) Hebr.: בַּת קוֹל wörtlich: Tochter der Stimme.
24) Seliḥot oder Bußgebete, Hebr. Ausgabe von S. Baer, Rödelheim 1895, S. 91 u. 265.
25) Hebr.: גְּזֵרָה vom Stamme גזר = abschneiden, anordnen, entscheiden.
26) Hebr.: גְּזֵרַת הַכָּתוּב
27) Baba Meçia 11 a.
28) Hebr.: גְּזֵרַת הַמַּלְכוּת
29) Roš Hašana 18 b.
30) Hebr.: גְּזֵרַת תתנ"ו
31) D. i. 4856 nach der Weltschöpfung = 1096 n. Chr. Der Zahlenwert der Buchstaben תתנ"ו beträgt nur 856, da bei der Angabe der Jahreszahl die Tausender weggelassen werden.

Scanned with CamScanner

spruch: Buße, Gebet und Almosen beseitigen das Übel der Geserah [32]).

Der Midraš von den zehn Märtyrern geht auf folgende Talmudstelle zurück, welche den gleichen Schicksalsgedanken zum Ausdruck bringt: „Als Mose zur Höhe emporgestiegen war und Gott ihm den großen Talmudweisen Rabbi Akiba [33]) zeigte, wie er eifrig in der Tora forschte, sprach er: Herr der Welt, du hast mir seinen Toraeifer gezeigt, nun zeige mir auch seinen Lohn. Gott sprach: Drehe dich um! Als sich Mose umgedreht hatte, sah er, wie man das Fleisch des R. Akiba auf der Fleischbank abwog. Da sprach er: Herr der Welt, ist das der Lohn für die Toraforschung? Da sprach Gott: Schweige! So geschieht es nach meinem Sinn [34])."

Mit dem Gedanken des unbegreiflichen Schicksalswaltens, der sich mit der Gottesidee des Judentums verbindet, scheint in Widerspruch zu stehen die Forderung der Gotteserkenntnis, der Daat Elohim [35]), die an verschiedenen Stellen des biblischen Schrifttums ausgesprochen wird. „Dir ist gezeigt worden, daß du erkennst, daß der Ewige Gott ist, niemand außer ihm [36])." „Du sollst heute erkennen und es dir zu Herzen nehmen, daß der Ewige Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst keiner [37])." „So spricht der Ewige: Nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit, nicht der Starke seiner Stärke, nicht der Reiche seines Reichtums, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen mag, daß er mich begreift und erkennt [38])." Diese Forderung der Erkenntnis Gottes scheint das Judentum als eine rationale Erkenntnisreligion von den irrationalen Glaubensreligionen zu unterscheiden. Aber das hebräische Zeitwort jada [39]), mit welchem diese Forderung ausgesprochen wird, hat verschiedene Bedeutungen. Es bedeutet nicht nur rational erkennen, sondern ebenso sinnlich wahrnehmen wie rein gefühlsmäßig erfassen. Die Gotteserkenntnis

32) Roš Hašana 16 b.
33) Einen der zehn Märtyrer.
34) Menahot 29 a.
35) Hebr.: דַּעַת אֱלֹהִים
36) Dt. 4, 35.
37) Ebd. 39.
38) Jer. 9, 22 f.
39) Hebr.: ידע

des Judentums ist also „kein spekulatives Schauen, kein metaphysisches Folgern durch reine Vernunftschlüsse . . ." [40]). Sondern aus der Betrachtung des alles menschliche Verstehen übersteigenden Waltens Gottes soll der Mensch den Glauben an seinen Schöpfer und Vertrauen zu ihm gewinnen. So bekennt in einem der tiefsinnigsten Glaubenspsalmen der fromme, seines Gottes gewisse jüdische Beter vom göttlichen Walten: „Zu wunderbar ist es mir, um es zu begreifen, zu hoch, ich vermag es nicht (zu verstehen) [41])."

Der Schicksalsgedanke von Gottes ethisch indifferentem Walten steht im Widerspruch mit der Lehre des Judentums von Gottes Gerechtigkeit, die in der Vergeltungslehre des biblischen Schrifttums, namentlich im Prophetenbuche Ezechiel ausgesprochen ist und im Talmud die Formulierung gefunden hat: „Dem Menschen mißt man mit dem Maße zu, mit welchem er selber mißt" [42]), d. h. das göttliche Walten dem Menschen gegenüber ist durchaus seiner Handlungsweise angemessen. Der Widerspruch zwischen dieser auf der Idee von Gottes Gerechtigkeit beruhenden Vergeltungslehre und den Lebenserfahrungen, welcher in der allgemeinen Religionsphilosophie ein Hauptproblem der Theodizee bildet, wurde im Judentum auf verschiedene Weise zu lösen versucht. Der naive Gläubige des AT blieb davon überzeugt, daß die Leiden der Frommen und das Glück der Frevler nur vorübergehend seien, so daß noch hier auf Erden schließlich der Gute seinen Lohn und der Böse seine Strafe empfangen werden [43]). In dieser Überzeugung wollen auch der Verfasser oder der Redaktor des Hiob-Buches ebenso wie der des Qohelet-Buches den gläubigen Juden bestärken. Dazu dient im Hiob-Buch die die Gespräche Hiobs und seiner Freunde umrahmende Erzählung von Hiobs Prüfungsleiden und seiner schließlichen Belohnung für die überstandene Prüfung. Und auch das Qohelet-Buch schließt seine Betrachtungen mit den Worten: „Alle Taten bringt Gott vor das Gericht, über alles Verborgene, ob gut oder böse [44])."

40) Vgl. Hamburger, J., a. a. O. 1. Abt. S. 320.
41) Ps. 139, 6.
42) Sota 8 b. Megilla 12 b. Siehe auch Sanhedrin 100 a und b. בְּמִדָּה שֶׁאָדָם מוֹדֵד בָּהּ מוֹדְדִין לוֹ
43) Ps. 37. 49. 73. 92 u. a.
44) Qohelet 12, 14.

Scanned with CamScanner

In der weiteren Entwicklung der religiösen Anschauungen des Judentums wurde dieser Widerspruch überwunden durch die Hinaushebung des menschlichen Seins über das Irdische und Zeitliche ins Geistige und Ewige. Zeigen sich Ansätze hierzu schon im AT[45]), so ist die Lehre vom geistigen Jenseits, der „zukünftigen Welt“[46]), wo die Frommen belohnt und die Frevler bestraft werden, in Talmud und Midraš deutlich ausgebildet[47]). „Diese Welt gleicht der Vorhalle zu der künftigen Welt[48]).“ „Eine Stunde der Seligkeit in der zukünftigen Welt ist mehr als das ganze Leben in dieser Welt[49]).“ „Gott nimmt es mit den Frommen in dieser Welt deshalb so genau in der Bestrafung für leichte Sünden, um sie destomehr in der zukünftigen Welt zu belohnen[50]).“ „Gott enthält keinem Menschen den Lohn vor[51])“, „aber nicht in dieser Welt wird die gute Tat belohnt[52]).“ „Treu ist dein Arbeitgeber, dir den Lohn deiner Arbeit zu geben. Wisse aber, daß die Belohnung der Frommen in der zukünftigen Welt erfolgt[53]).“ Diese Belohnung wird zwar zuweilen ganz konkret genommen, wie dieses folgende Legende des Talmud zeigt. Der in äußerster Armut lebende Rabbi Ḥanina ben Dosa[54]) wurde von seiner Frau aufgefordert, Gott durch Gebet zur Wendung ihres Geschickes zu veranlassen. Auf sein Gebet hin wurde ihm von unsichtbarer himmlischer Hand der Fuß eines goldenen Tisches gereicht. Seine Frau sah dann im Traume, wie alle anderen Frommen im Jenseits an goldenen dreifüßigen Tischen, während ihr Gatte und sie an einem solchen mit zwei Füßen sitzen würden. Sie berichtete den Traum ihrem Gatten und veranlaßte ihn, Gott um Zurücknahme des goldenen Fußes zu bitten. Auf sein Gebet hin holte eine unsichtbare Hand den goldenen Fuß wieder in den Himmel zurück[55]).

45) Ps. 16, 9—11. Qohelet 12, 7. Daniel 12, 2 ff.
46) Hebr.: עוֹלָם הַבָּא
47) Sanhedrin 100 a und b. Genesis Rabba 26, 6 und ö.
48) Pirqe Aboth 4, 21. — 49) Ebd. 4, 17.
50) Genesis Rabba 33, 1. Lev. R. 27, 1. Pesiqta de R. K. Kap. 9.
51) Nasir 23 b. Baba Qamma 38 b.
52) Qiddušin 39 a.
53) Pirqe Aboth 2, 21.
54) Im 1. Jahrhundert n. Chr.
55) Taanit 25 a. Vgl. auch Ex. R. 52, 3 und Ruth R. 3, 17.

Jedoch wird grundsätzlich die rein geistige Auffassung vom Jenseits im Talmud vertreten: „In der zukünftigen Welt gibt es kein Essen und Trinken, kein Fortpflanzen und Vermehren, keinen Handel und Wandel, keinen Neid, keinen Haß und Streit, sondern die Frommen sitzen da mit Kronen auf den Häuptern und beseligen sich am Glanze der Gottheit[56]).“

Höher steht die Auffassung vom Leiden der Frommen um der Sünden der anderen willen. Diese von Deutero-Jesaia auf einen Einzelfall bezogene Auffassung vom stellvertretenden Leiden[57]) fand im Talmud und Midraš ihre Verallgemeinerung in dem Mythos, daß im himmlischen Heiligtum alltäglich die Seelen der Frommen wegen der Sünden Israels geopfert werden[58]). Neben diesen das volkstümliche Empfinden befriedigenden Lösungen des Widerspruchs zwischen der Idee vom gerechten Gott und dem oft als ungerecht empfundenen Geschick des Menschen zeigt das Judentum auch eine solche Auffassung, welche die Gerechtigkeit des göttlichen Waltens aus jeder Diskussion hebt, ohne auf das Jenseits zu verweisen. Es ist dieses die der indischen Karmalehre von der ewigen Fortwirkung des menschlichen Tuns sehr verwandte Auffassung, daß „der Lohn der guten Tat eine gute Tat, die Strafe der bösen Tat eine böse Tat“ ist[59]), und daß deshalb „eine Stunde der Buße und guten Taten mehr ist als das ganze Leben der zukünftigen Welt“[60]).

b) Gottes Walten ist von zwingender Notwendigkeit für den Erfolg oder Mißerfolg der menschlichen Handlungen und für die menschlichen Handlungen selber.

An anderen Stellen des jüdischen Schrifttums wird nicht so sehr das Moment des Irrationalen als das Moment der zwingenden Notwendigkeit des göttlichen Waltens betont, das sowohl über den Erfolg oder Mißerfolg der menschlichen Pläne und Taten entscheidet, als auch die menschlichen Handlungen selber bestimmt.

56) Berakhoth 17 a.
57) Jes. 53.
58) Numeri R. 12, 12. Midraš Tanh. Ausgabe Wa. II 58 b. Ḥagiga 12 b. Menaḥoth 110 a.
59) Pirqe Aboth 4, 2.
60) Ebd. 4, 17.

Scanned with CamScanner

„Es gibt keine Weisheit und keine Einsicht und keinen Rat Gott gegenüber. Mag auch das Kriegsroß gerüstet sein für den Kampftag, bei Gott allein ist der Sieg[61])." „Vergebens steht ihr früh auf und bleibet noch spät sitzen, die ihr euer Brot mit Sorgen esset, seinem Liebling gibt er es im Schlafe[62])." „. . . Nicht den Leichtfüssigen gelingt der Lauf und nicht den Starken der Kampf; auch fällt nicht den Klugen das Brot, nicht den Einsichtigen der Reichtum und nicht den Kenntnisreichen der Beifall zu. Sondern Zeit und Geschick trifft sie alle[63])." Der zwingenden Notwendigkeit des göttlichen Waltens gegenüber wird der Mensch dem passiven Stoff verglichen, dem „Ton in der Hand des Töpfers". „Wir sind der Ton, und du bist der Bildner[64])." „Darf der Ton zum Töpfer sprechen: Was tust du?[65])" „Siehe, wie der Ton in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, Haus Israels[66])." Schließlich begegnen wir im Talmud dem Gedanken, daß das ganze Leben, Wirken und Sterben des Menschen unter der zwingenden Notwendigkeit des göttlichen Waltens steht. „Gegen deinen Willen wirst du gezeugt, gegen deinen Willen wirst du geboren, gegen deinen Willen stirbst du, und gegen deinen Willen wirst du einst Rechenschaft ablegen müssen vor dem König aller Könige, dem Heiligen, gelobt sei er[67])."

Der Schicksalsgedanke, daß Gott allein die Ursache von Glück und Unglück des Menschen, von dem Erfolg oder Mißerfolg der menschlichen Handlungen ist, wurde jedoch im Judentum dem ethischen Monotheismus eingeordnet durch das dem Gottesgläubigen eigentümliche Gottvertrauen, das selbst da noch nicht erschüttert wird, wenn ihm Gott alles nimmt. Die Einordnung dieses Schicksalsgedankens in den ethischen Monotheismus fand ihre klassische Formulierung in Hiobs, des von Gottes Schicksalsschlägen Verfolgten, Aussprüchen. „Der Ewige hat es gegeben, der Ewige hat es genommen, der Name des Ewigen sei gelobt[68])."

61) Prov. 21, 30 f.
62) Ps. 127, 2.
63) Qohelet 9, 11.
64) Ps. 64, 7.
65) Jes. 45, 9.
66) Jer. 18, 6.
67) Pirqe Aboth 5, 29. — 68) Hiob 1, 21.

„Sollten wir das Gute von Gott annehmen, und das Böse sollten wir nicht annehmen[69])?" Und so befolgt jetzt noch der gläubige Jude die talmudische Vorschrift, „daß der Mensch **verpflichtet** ist, Gott ebenso für das Übel wie für das Gute zu danken"[70]).

Der Schicksalsgedanke, daß die menschlichen Handlungen dem göttlichen Zwange unterworfen sind, ist eine wichtige psychologische Voraussetzung für die Treue des jüdischen Gläubigen dem Religionsgesetz gegenüber, dem zu gehorchen er sich für verpflichtet hält, auch wenn es ihm als willkürlich erscheint und weder rational noch durch die Heilige Schrift begründet ist[71]). Wenn die Hasidim der Hasmonäerzeit sich von den syrischen Soldaten am Sabbath wehrlos hinmorden ließen[72]), wenn während der Hungersnot in dem von den Römern belagerten Jerusalem das tägliche Opfer bis zum vollständigen Mangel an Opfertieren dargebracht wurde[73]), wenn die jüdische Gemeinschaft trotz unzähliger grausamer Religionsverfolgungen bis auf den heutigen Tag in beharrlicher Treue am Religionsgesetz festhält, so haben wir die psychologische Erklärung für diese Handlungsweise, welche der kühlen Vernunft unbegreiflich erscheint, nicht so sehr in der jüdischen Vergeltungslehre zu suchen, als vielmehr in dem Gedanken, daß sich der Jude dem göttlichen Gebote wie einem göttlichen Zwange widerspruchslos unterwerfen muß, daß er „das Joch der himmlischen Regierung" und das „Joch der Gebote" auf sich nehmen **muß**[74]).

Die Auffassung, daß der Jude sich den religionsgesetzlichen Forderungen wie einer Schicksalsbestimmung fügen muß, finden wir auch an folgenden Talmud- und Midrašstellen. „Gott hat bei der Weltschöpfung ausbedungen: Wenn Israel die Tora annimmt, so ist es gut; wenn sie sich aber weigern sollten, so werde ich die Welt zerstören und das Chaos wieder herstellen[75])." Zu Exodus 20, 17 b: „Israel stand am Fuße des Berges[76])" be-

69) Hiob 2, 10.
70) Berakhoth 54 a.
71) Siehe oben S. 13 über Geserath Hakhathub.
72) Siehe Josephus, Jüdische Altertümer, 2. Buch. Kap. 12. Abschnitt 2.
73) Siehe Dubnow, S., Weltgeschichte des jüdischen Volkes, 2. Bd. S. 459 f.
74) Berakhoth 13 a.
75) Aboda Zara 3 a. Sabath 81 a. Vgl. auch Midraš Lekach-Tob, Ausgabe S. Buber, Wilna 1924, I 8 b.
76) Wörtlich: „unter" dem Berge = תַּחַת הָהָר

Scanned with CamScanner

merkt der Talmud: „Der Heilige, gelobt sei er, hielt den Berg wie ein Hohlgefäß über Israel und sprach zu ihnen: Wenn ihr die Tora annehmen wollt, so ist es gut; wenn aber nicht, soll diese Stätte euer Grab werden[77]." Wer über die jüdische Auffassung der „Auserwähltheit" Israels richtig urteilen will, darf den hier ausgesprochenen Schicksalsgedanken nicht unbeachtet lassen.

Umstritten ist die Auffassung derjenigen Stellen im jüdischen Schrifttum, in denen Gottes Zwang zu sündhaftem Handeln ausgesprochen wird. Gott verhärtet Pharaos Herz, daß er seiner Forderung, Israel aus der Sklaverei zu entlassen, widersteht[78]. Jesaia erhält den göttlichen Auftrag, das Herz des Volkes zu verhärten, seine Ohren zu betäuben, seine Augen zu blenden, damit es nicht umkehre zu seinem Heil[79]. Gott selber hat den Geist des Taumels über Israel ausgegossen und seine Augen geblendet, seine Führer und Seher umhüllt[80]. Gott selber hat David betört das Volk zu zählen, was ihm als sträfliche Sünde angerechnet wird[81]. Selbst der furchtbare Gedanke, daß Gott dem ganzen Volke sündhafte Gebote erteilt habe, wird in Ezechiel ausgesprochen: „Und da gab ich ihnen Satzungen, die nicht gut waren, und Vorschriften, durch die sie nicht leben konnten, und ich verunreinigte sie durch ihre Opfergaben, indem sie durch das Feuer führten jeden Erstgeborenen, damit ich sie zum Entsetzen machte, damit sie erkennen sollten, daß ich der Ewige bin[82]." Immerhin lassen solche Stellen die Auffassung zu, daß die Verstockungen und Verführungen durch Gott nur Strafen sind für bereits aus freiem Willen begangene Sünden. Diese Auffassung vertreten auch die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, und namentlich Maimonides[83] weist in einer besonderen Abhandlung über solche Schriftstellen im achten Abschnitt seiner dem babylonischen Talmud beigedruckten Einleitung zu den Pirqe

77) Aboda Zara 2 b. Sabbath 88 a. Vgl. auch Midraš Lekach-Tob II 66 a und Midr. Tanḥuma, Ausgabe Warschau I S. 11 b.
78) Ex. 7, 3 u. ö.
79) Jes. 6, 10.
80) Ebd. 29, 10.
81) II. Sam. 24, 1 u. 10.
82) Ez. 20, 25 f.
83) Über den jüd. Religionsphilosophen Maimonides siehe unten S. 43 f.

Aboth[84]) mit aller Entschiedenheit den Gedanken zurück, daß solche Schriftstellen Gott als den Anstifter zur Sünde bezeichnen würden.

2. Die jüdische Lehre vom bösen Trieb.

Besonders deutlich verbunden ist die Gottesidee mit dem Schicksalsgedanken von der zwingenden Notwendigkeit der menschlichen Handlungen, die zu seinem Unheile ausfallen, in der jüdischen Lehre vom bösen Trieb[85]), der den Menschen zum Ungehorsam gegen Gott verleitet[86]) und ihn in Gefahren bringt[87]), und dessen Schöpfer Gott selber ist[88]). Eine Midrašstelle läßt Gott sagen: „Ich bereue es, daß ich in dem Menschen den bösen Trieb[89]) geschaffen habe. Denn wenn ich ihn nicht geschaffen hätte, würde der Mensch sich nicht gegen mich empören[90])." Zwar hat Gott auch den guten Trieb geschaffen[91]). Aber dieser wird erst später im Menschen wirksam, während der böse Trieb schon bei der Geburt im Menschen zu wirken anfängt[92]). Nach einer anderen Midrašstelle entsteht der böse Trieb schon im Moment der Empfängnis im Embryo[93]). Der gute Trieb entsteht erst im 13. Lebensjahre[94]) des Menschen[95]), währenddessen hat der böse Trieb die Macht über alle Glieder des menschlichen Körpers gewonnen. Deshalb sind dem bösen Triebe alle mensch-

84) Schemoneh Peraqim = „8 Abschnitte" genannt.
85) Hebr.: יֵצֶר הָרָע Die Grundlegung für die Lehre vom bösen Trieb finden wir zwar schon im AT, wo vom „Triebe des menschlichen Herzens" gesagt ist, daß er „böse ist von Jugend auf" (Gen. 8, 21). Aber erst durch Talmud und Midraš wurde diese Lehre zu einem wichtigen Bestandtteil der jüdischen Religionslehre und hat sich auch heute noch im Gebetkult lebendig erhalten
86) Berakhoth 61 a.
87) Aboth de Rabbi Nathan 16, 3 in der Ausgabe des babylonischen Talmuds, Warschau 1927, Bd. 14.
88) Sukka 52 b. Berakhoth 61 a. Gen. R. 14. 4.
89) Über die Identifizierung des bösen Triebs mit dem Satan siehe unten S. 71 ff.
90) Gen. R. 27, 4.
91) Ebd. 14, 4. Berakhoth 61 a.
92) Sanhedrin 91 b. Gen. R. 34, 10.
93) Aboth de R. Nathan 16, 3.
94) Deshalb ist der jüdische Knabe erst mit 13 Jahren zur Erfüllung des Religionsgesetzes verpflichtet.
95) Qoheleth, R. 9, 15. Aboth de R. Nathan 16, 2.

Scanned with CamScanner

lichen Glieder dienstbar, hingegen sind sie säumig, wenn der gute Trieb eine Betätigung von ihnen verlangt[96]). Der gute Trieb ist wie ein Gefangener in einem Gefängnis[97]). Neben dieser Anschauung von der schon ursprünglich überlegenen Macht des bösen Triebes wird auch die Ansicht von seiner progressiven Entwicklung vertreten. „Der böse Trieb gleicht zuerst einem Wanderer, der vorübergeht, dann einem Gast, der einkehrt, schließlich macht er sich zum Hausherrn und Gebieter[98])." Er gleicht zuerst einem Spinnfaden, zuletzt aber einem Wagenseil[99]). Zwischen dem bösen und dem guten Triebe spielen sich Kämpfe ab. „Wenn der Mensch ein gutes Werk tun will, sagt zu ihm der böse Trieb: Weshalb willst du Almosen geben und dadurch dein Vermögen verringern? Gib es lieber deinen Kindern als Fremden. Aber der gute Trieb spricht zu ihm: Gib für den guten Zweck. Denn siehe, die Schrift sagt: Eine Leuchte ist das Gebot[100]). Wie man an einem Lichte unzählige andere Lichter anzünden kann, so verringert auch derjenige sein Vermögen nicht, der Almosen gibt[101])." In Anlehnung an Qohelet 9, 14 wird der Mensch mit einer kleinen Stadt verglichen, die vom bösen Trieb, dem „großen König", mit den Sünden, den „großen Belagerungstürmen", bestürmt wird[102]). Zu dem Berichte in Gen. 38 von Judas Umgang mit seiner Schwiegertocher Thamar sagt der Midraš, daß Juda an Thamar vorübergehen wollte, daß ihm aber Gott den Engel der Begierde zusandte, der ihn zum Umgang mit ihr überredete[103]). Eine an die Oedipussage erinnernde jüdische Legende berichtet, daß Josua, der Sohn Nuns[104]), als Scharfrichter eines Königs, der ihn nach seiner Aussetzung durch die Mutter gefunden und großgezogen hatte, seinen eigenen Vater getötet hat, dem „von himmlischer Höhe" verkündet worden war, daß er einst von seinem Sohne umgebracht werden würde.

96) Aboth de R. Nahthan 16, 2.
97) Ebd.
98) Sukka 52 b.
99) Ebd. 52 a und Sanhedrin 99 b.
100) Prov. 6, 23.
101) Ex. R. 36, 3.
102) Nedarim 32 b. Qoh. R. 9, 15.
103) Gen. R. 85, 8.
104) Einer der zwölf Kundschafter.

Als Josua dann seine eigene Mutter ehelichen wollte, die ihm als dem Henker gesetzmäßig zufiel, wurde er durch ein wunderbares Ereignis davon abgehalten, welches gleichzeitig dazu diente, die ganze Tragik seines Geschickes zu enthüllen. Er tat Buße und wurde später der fromme Diener Mosis[105]). Den Ausruf Hiobs[106]): „Wenn du auch weißt, daß ich unschuldig bin, so ist doch keine Rettung aus deiner Hand", faßt der Talmud in dem Sinne auf, daß Hiob damit den Gedanken des göttlichen Zwanges zur Sünde durch den bösen Trieb ausgesprochen habe. „Hiob wollte alle Menschen vom Strafgericht befreien. Er sprach zu Gott: Herr der Welt, du hast das Rind erschaffen, dessen Hufe gespalten sind, und du hast den Esel erschaffen, dessen Huf geschlossen ist. Du hast das Paradies geschaffen, und du hast die Hölle geschaffen. Du hast Fromme erschaffen, und du hast Frevler erschaffen. Wer kann dich dieserhalb tadeln?[107])" Der Kommentator Raschi[108]) sagt zu dieser Talmudstelle: „Er wollte die ganze Menschheit von dem göttlichen Strafgerichte befreien, indem er sagte: Die Menschen sind durch Gott selber dem Zwange unterworfen, da Gott den bösen Trieb geschaffen hat. Er meinte also: Du weißt, daß ich unschuldig bin; denn wenn du wolltest, wäre ich kein Sünder. . . . Du hast die Frommen mit gutem Trieb und die Frevler mit bösem Trieb erschaffen. Deshalb kann niemand aus deiner Hand retten. Denn wer kann die zur Sünde Gezwungenen hindern (zu sündigen)?"

Indessen ist auch der in der jüdischen Lehre vom bösen Trieb so deutlich ausgesprochene Schicksalsgedanke dem ethischen Monotheismus untergeordnet durch die Lehre, daß der Mensch imstande und verpflichtet ist, gegen den bösen Trieb anzukämpfen, und daß Gott dem Menschen in diesem Kampfe beisteht. „Der böse Trieb ist in des Menschen Hand gegeben, er kann ihn bezwingen[109])." Das Gebot: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen

105) M. J., bin Gorion, Der Born Judas. Leipzig 1918, 1. Bd., S. 165 f. Vgl. auch ebd. die Anm. auf S. 370.
106) Hiob 10, 7.
107) Baba Bathra 16 a.
108) Hebr.: רש"י, eine Abbreviatur für den Namen des Rabbi Schelomo ben Jizchak, des bedeutendsten jüdischen Bibel- und Talmudkommentators. 1040—1105.
109) Midraš Tanḥuma, Wa. I S. 6 b.

Scanned with CamScanner

Gott, mit deinem ganzen Herzen“ [110]), erklärt der Talmud dahin, daß der Mensch Gott mit beiden Trieben lieben soll, sowohl mit dem guten, als auch mit dem bösen Trieb [111]). Gott hilft den Menschen, den bösen Trieb zu besiegen [112]). Der böse Trieb bestürmt den Menschen täglich, aber Gott steht ihm im Kampfe gegen ihn bei [113]). Dem Frommen nimmt Gott den bösen Trieb, dem Frevler nimmt er den guten Trieb. Nur den Unentschiedenen läßt er beide Triebe [114]). Gott errettet den Menschen vor dem bösen Trieb wie den Armen vor dem Räuber [115]). Es werden auch besonders wirksame Kampfmittel gegen den bösen Trieb empfohlen. Als bestes Mittel wird die Beobachtung der Tora bezeichnet. „Gott hat zwar den bösen Trieb geschaffen, aber auch die Tora als Heilmittel gegen ihn [116]).“ „Heil den Israeliten, wenn sie sich mit der Tora und guten Werken befassen. Denn dann ist der böse Trieb in ihre Hand gegeben und nicht sie in die Hand des bösen Triebes [117]).“ „Wenn der böse Trieb sich regt, soll der Mensch den guten Trieb in den Kampf gegen ihn führen. Hilft dieses nicht, soll er sich mit der Tora beschäftigen. Hilft dieses auch nicht, lese er das Šema. Hilft dieses ebenfalls nicht, so denke er an seinen Todestag [118]).“ Auch die Beschwörung beim Namen Gottes wird als wirksames Kampfmittel gegen den bösen Trieb empfohlen. „Man soll den bösen Trieb beschwören, denn du findest bei allen Frommen, daß sie ihren Trieb beschworen haben [119]).“

Für die religiöse Praxis ist jedoch nur das Gebet um Gottes Beistand als Kampfmittel gegen den bösen Trieb von Bedeutung geworden. Von einem Talmudweisen wird berichtet, daß er sein tägliches Bußgebet mit den Worten begann: „Der Barmherzige

110) Dt. 6, 5.
111) Berakhoth 54 a.
112) Sukka 52 b.
113) Ebd.
114) Aboth de R. Nathan 32, 3.
115) Midraš Thillim 34, 2.
116) Baba Bathra 16 a.
117) Aboda Zara 5 b.
118) Berakhoth 5 a.
119) Sifre. Kolumne 130. Siehe auch Leviticus R. 23, 11. Num. R. 15, 16. Ruth R. 6, 13. Pirqe de R. Elieser, Abschnitt 39.

rette mich vor dem bösen Triebe [120])“. Ein anderer Talmudweiser verrichtete täglich folgendes Gebet gegen den bösen Trieb: „Es möge der Wille sein vor dir, Ewiger, mein Gott und Gott meiner Väter, daß du das Joch des bösen Triebes zerbrechest und von unserem Herzen entfernest. Denn du hast uns erschaffen, um deinen Willen zu tun. Du verlangst es, und wir verlangen es. Aber wer hindert uns? Das ist der saure Antrieb im Teig. Es ist dir offenbar und kund, daß wir nicht die Kraft haben, ihm zu widerstehen. Darum möge es dein Wille sein, Ewiger, mein Gott und Gott meiner Väter, daß du ihn von uns entfernst und ihn beugst, damit wir deinen Willen erfüllen wie den unsrigen mit vollkommenem Herzen [121]).“ Von einem anderen Talmudweisen ist uns folgendes Gebet gegen den bösen Trieb überliefert: „Herr der Welt, es ist offenbar und kund vor dir, daß es unser Wille ist, deinen Willen zu tun. Aber wer hindert uns? Der saure Antrieb im Teig und die Unterjochung durch die Fremdherrschaft. Möge es dein Wille sein, daß du uns aus ihren Händen rettest, damit wir wieder die Satzungen deines Willens mit vollkommenem Herzen erfüllen [122]).“ Und noch heute betet der religiöse Jude täglich im Morgengebet: „Möge es der Wille sein vor dir, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, daß du uns leitest mit deiner Tora und uns festhalten lassest an deinen Geboten und uns nicht kommen lassest zu irgend einer Sünde, Gesetzesübertretung und zu irgend einem Verschulden, in irgend eine Versuchung und Beschämung, und lasse nicht herrschen über uns den bösen Trieb. Halte uns fern von bösen Menschen und von bösen Genossen, und laß uns festhalten am guten Trieb und an guten Werken. Beuge unsern Trieb, daß er sich dir unterwerfe. . . .[123]).“ Für den Schluß des täglichen Hauptgebetes empfiehlt der Talmud folgende Bitte: „Mein Gott, bewahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen vor trügerischer Rede. Vor meinen Schmähern möge meine Seele schweigen, und meine Seele möge wie Staub vor allem sein. Öffne mein Herz für deine Tora, und deinen Geboten strebe meine Seele nach. Rette

120) Qiddušin 81 b.
121) P. Berakhoth, Ausgabe Wilna 33 a.
122) Berakhoth 17 a.
123) S. Baer, a. a. O. S. 42 f. nach Berakhoth 60 b.

Scanned with CamScanner

mich vor bösem Geschick[124]), vor dem bösen Triebe, vor einem bösen Weibe und vor allen Unglücksfällen, die die Welt bedrohen. Und den Plan aller, die Böses gegen mich trachten, zerstöre bald, und vereitle ihre Gedanken. Mögen dir die Worte meines Mundes und das Sinnen meines Herzens wohlgefallen, Ewiger, mein Fels und mein Erlöser[125])." Mit wenigen Änderungen wird dieses Gebet heute noch dreimal täglich vom religiösen Juden gesprochen[126]).

3. a) Der Vorsehungsglaube des Judentums in Bibel, Talmud und Midraš.

Mit der Schicksalsidee am nächsten verwandt ist die Lehre des Judentums von der göttlichen Vorsehung im Sinne der Vorbestimmung der menschlichen Geschicke. In Bibel, Talmud und Midraš haben wir allerdings für Vorsehung keinen bestimmten Ausdruck. In der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters ist dafür der Ausdruck Hašgaḥah[127]) gebräuchlich, der aber meistens die speziellere Bedeutung von Gottes „Fürsorge" hat, also dem griechischen Ausdruck ἐπιμέλεια[128]) entspricht. Im Sinne der Vorbestimmung der menschlichen Geschicke wird von den jüdischen Religionsphilosophen der Ausdruck Hanhagah[129]) gebraucht, der „Leitung" bedeutet und dem lateinischen gubernatio entspricht[130]). In der Bedeutung des „Vorherwissens", der πρόνοια oder Praescienz, finden wir bei ihnen keinen bestimmten Ausdruck, obgleich verschiedentlich die Vorsehung von ihnen als ein wirkungsloses Vorherwissen erklärt wird, um die Lehre von der

124) Hebr.: פֶּגַע von פגע = begegnen, eintreffen, zustoßen. Synonym von מִקְרֶה. Siehe oben S. 11 Anm. 11.

125) Berakhoth 17 a.

126) S. Baer a. a. O. S. 104 u. ö.

127) Hebr.: הַשְׁגָּחָה Vgl. das Buch Kusari des Juda Ha-Levi nach dem hebräischen Texte des Jehuda Ibn-Tibbun, hrsg. von D. Cassel, Leipzig 1869, 3. Abschnitt, § 17, S. 218 u. ö.

128) Über die hier gebrauchten griechischen und lateinischen Bezeichnungen für Vorsehung siehe Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften von Wetzer und Welte. Freiburg 1901, Bd. 12, S. 1097 ff.

129) Hebr.: הַנְהָגָה

130) Vgl. Choboth halebaboth von Bachie ibn Pakuda, Ausgabe von R. J. Fürstenthal, Breslau 1836 S. 70 a. Ferner Emunot We-Deot von Saadia, Ausgabe Fischel, Leipzig 1859 S. 95.

menschlichen Willensfreiheit zu retten[131]). Ebensowenig haben wir im hebräischen Schrifttum der jüdischen Religionsphilosophie eine Bezeichnung für die Vorsehung im Sinne der Augustinischen und Calvinischen Prädestinationslehre, obgleich es auch an einer Auffassung der göttlichen Vorsehung im Sinne der Prädestination in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters nicht fehlt[132]).

Wie für alle religiösen Anschauungen des Judentums, haben wir auch für die jüdische Vorsehungslehre im AT die Grundlegung. So enthält der biblische Bericht von der Vorbestimmung des Rangverhältnisses Jakobs und Esaus zu einander noch vor ihrer Geburt[133]) einen schicksalsverwandten Vorsehungsgedanken, der von Deutero-Jesaia auch auf Israels Auserwähltheit bezogen wird[134]). Simsons Bestimmung, „Israel von den Philistern zu befreien, anzufangen", wird seiner Mutter noch vor seiner Geburt angekündigt[135]). Den Jeremia hat Gott zum Propheten bestimmt, „bevor er noch den Mutterleib verlassen hatte"[136]). Allgemeiner spricht den Vorsehungsgedanken Deutero-Jesaia aus. „Ich verkündete von Anfang an das Ende, und ich sagte von der Urzeit an, was noch nicht geschehen war; mein Beschluß hat Bestand, und alles, was ich will, tue ich[137])." „Die ältesten Ereignisse habe ich von jeher angekündigt, aus meinem Munde gingen sie hervor, ich habe sie vernehmen lassen; plötzlich vollbrachte ich sie, und sie traten ein[138])." „Ich habe es dir schon längst angekündigt; bevor es eintrat habe ich es dich vernehmen lassen[139])."

In Talmud und Midraš wird die unabänderliche Vorbestimmung der Geschicke der Menschheit, der Völker, besonders Israels, wie der Einzelpersonen durch die göttliche Vorsehung gelehrt. Schon zu Beginn der Weltschöpfung hat Gott die Führer der

131) Näheres hierüber siehe unten S. 39 bei Saadia.

132) Vgl. unten S. 46 die Vorsehungslehre von Chasdai Crescas.

133) Gen. 25, 23.

134) Jes. 44, 2.

135) Ri. 13, 5.

136) Jer. 1, 5.

137) Jes. 46, 10.

138) Ebd. 48, 3.

139) Ebd. 48, 5 a.

Scanned with CamScanner

Generationen bestimmt[140]). Gott zeigte dem Adam die späteren Generationen, ihre Forscher und ihre Weisen. Als Adam das Geschlecht Rabbi Aqibas erblickte, freute er sich über seine Toragelehrsamkeit, betrübte sich aber über seinen Tod[141]). Adam erhielt vom Engel Rasiel[142]) das Buch der Geheimnisse, in welchem die Geschicke aller Menschen verzeichnet waren. Nach dem Sündenfall „entflog" ihm dieses Buch, das ihm aber auf sein Flehen hin Gott durch den Engel Raphael wieder übergeben ließ, und das von Generation zu Generation den auserwählten Frommen überliefert wurde[143]). In dem Bibelwort: „Und die Erde war wüst und leer"[144]) sieht der Midraš ein Orakel für Israels schlimmen Geschicke. Die Worte: „Und die Erde war wüst" enthalten nach diesem Midraš die Ankündigung der babylonischen Gefangenschaft[145]); die Worte „und öde" enthalten die Vorbestimmung der syrischen Verfolgung[146]). Schon bei der Weltschöpfung war es von Gott bestimmt, daß der Tempel zu Jerusalem erbaut, zerstört und wieder erbaut werde[147]). Auch die zweite Zerstörung des Tempels durch die Römer war durch Gottes Vorsehung vorbestimmt nach folgender Midrašstelle: „Die Gemeinschaft Israels spricht zum Heiligen, gelobt sei er: Herr der Welt, du sahst voraus, daß der Bösewicht Esau[148]) einst das Heiligtum zerstören, Israel aus seinem Lande wegführen und in dreifache Ketten legen wird; . . . denn du hast Isaak zu ihm sagen lassen: . . . Von deinem Schwerte sollst du leben. . . .[149]). Er kam, nahm Waisen und Witwen und warf sie in den Kerker und sprach zu ihnen: Derjenige, von dem es

140) Bet ha-Midrasch von A. Jellinik, Leipzig 1859, I S. 1. Pirqe de R. Elieser, Kap. 32.

141) Aboda Zara 5 a. Sanhedrin 38 b. Gen. R. 24, 2. Sohar zu Gen. 5, 1, Ausgabe Amsterdam 1728 S. 55 b.

142) Hebr.: רָזִיאֵל = Gottes Geheimnis.

143) Sohar zu Gen. 5, 1. Vgl. Baba Meçia 85 b bis 86 a, wo vom Buche Adams die Rede ist, in welchem sogar die Titel der Talmudweisen verzeichnet waren.

144) Gen. 1, 2.

145) 6. Jahrhundert v. Chr.

146) 2. Jahrhundert v. Chr. Siehe die ganze Midrašstelle Gen. R. 2, 4.

147) Gen. R. 2, 5. Pesiqta de R. Kahana, Ausgabe Buber, S. 145 a.

148) Pseudonym für Rom.

149) Gen. 27, 14.

heißt, er sei ein Vater der Waisen und ein Richter der Witwen[150]), er komme und rette euch aus meiner Hand. Du aber hast andere Waisen gerettet, seine beiden Waisen Remus und Romulus, indem du die Wölfin veranlaßtest, sie zu säugen . . .[151])."

Von den Einzelmenschen sind es besonders die auserwählten Führer, deren Geschick schon bei der Weltschöpfung vorbestimmt war[152]). „Schon zu Beginn der Weltschöpfung sah der Heilige, gelobt sei er, daß Mose, welcher der ‚Gute' genannt wurde[153]), durch die Haderwasser sich versündigen würde. Deshalb heißt es beim Wasser[154]) nicht wie bei den übrigen Schöpfungstagen, daß es gut war[155])." Aber auch jedem anderen Menschen bestimmt Gott nach Talmud und Midraš schon bei der Geburt das zukünftige Geschick. „Der Engel, der über die Schwangerschaft gesetzt ist, bringt den Embryo vor den Heiligen, gelobt sei er, und fragt: Herr der Welt, was soll aus diesem Embryo werden, ein Starker oder ein Schwacher, ein Reicher oder ein Armer? Aber er fragt nicht, ob er ein Frevler oder ein Frommer werden soll. Hierin gilt vielmehr der Grundsatz: Alles liegt in den Händen Gottes, nur nicht die Gottesfurcht[156])." Auf dieser Talmudstelle beruht die ausführlicher gehaltene Darstellung der göttlichen Vorbestimmung des menschlichen Geschicks im Midraš. „Der Heilige, gelobt sei er, bestimmt, was aus dem Embryo werden soll, ob er ein männliches oder weibliches Wesen, ob er stark oder schwach, arm oder reich, groß oder klein von Wuchs, häßlich oder schön, dick oder schlank, gering oder angesehen werden soll. Desgleichen bestimmt er alle seine anderen Eigenschaften, nur nicht, ob er gut oder böse werden soll[157])." Ja, selbst der Name des Menschen wird vorbestimmt. „Man wird dich mit deinem Namen nennen, und von den Deinigen wird man dir geben. Kein Mensch kann etwas wegnehmen, was für einen andern bestimmt ist[158])." Selbst der Brunnenaufseher wird für sein

150) Ps. 68, 6.

151) Ester R. 3, 5. Vgl. Midraš Thillim, Ausgabe Buber, 10, 14.

152) Vgl. oben S. 28. — 153) Ex. 2, 2.

154) Im Schöpfungsbericht vom zweiten Tage, Gen. 1, 6—8.

155) Gen. R. 4, 6.

156) Nidda 16 b. הַכֹּל בִּידֵי שָׁמַיִם חוּץ מִיִּרְאַת שָׁמַיִם

157) Midraš Tanḥuma, Ausgabe Wa. 1. Teil S. 133 a.

158) Joma 38 b.

Scanned with CamScanner

Amt von Gott vorbestimmt[159]). Die göttliche Vorsehung bestimmt auch jedes Mißgeschick des Menschen. „Niemals beißt eine Schlange, niemals zerreißt der Löwe, wenn sie nicht von oben dazu bestimmt sind, und niemals verfolgt eine Regierung die Menschen, wenn sie nicht von oben dazu veranlaßt wird[160])." „Niemand schneidet sich in den Finger, ohne daß es von oben über ihn verhängt worden wäre[161])." Namentlich ist die Todeszeit des Menschen durch die göttliche Vorsehung schon bei seiner Geburt genau vorbestimmt. Die Qohelethstelle: „Es gibt eine Zeit für die Geburt und eine Zeit des Sterbens"[162]) erklärt der Midraš: „In der Stunde der Geburt wird dem Menschen bestimmt, wie viel Jahre er leben soll[163])." „Wenn auch die Pest sieben Jahre herrscht, so stirbt doch niemand, dessen Zeit noch nicht gekommen ist[164])." Außer diesen grundsätzlichen Aussprüchen über die Vorbestimmung des Todes schon bei der Geburt des Menschen finden wir im jüdischen Schrifttum legendäre Berichte, die denselben Schicksalsgedanken enthalten. Als einst Rabbi Simon ben Ḥalafta[165]) mit anderen Gästen an einem Beschneidungsfest bei einem reichen Manne in Sepphoris teilnahm, bewirtete der Vater des beschnittenen Kindes die Festteilnehmer mit gutem alten Wein und sprach zu ihnen: „Trinket von diesem herrlichen Wein. Ich vertraue auf den Herrn des Himmels, daß ich euch von diesem Wein bei der Hochzeit meines Sohnes aufwarten werde." Auf dem abendlichen Heimweg begegnete dem Rabbi Simon der Todesengel[166]), der ihm sagte, daß er den Auftrag habe, das Kind, von dessen Hochzeit der Vater törichterweise schon gesprochen hatte, nach 30 Tagen zu holen[167]). Dieser Schicksalsgedanke der Vorbestimmung des Todes wird auch auf die Tierwelt bezogen, wie sich dieses aus folgender

159) Baba Bathra 91 b.
160) Qoheleth R. 10, 11.
161) Hullin 7 b. אֵין אָדָם נוֹקֵף אֶצְבָּעוֹ מִלְּמַטָּה אֶלָּא אִם כֵּן מְכָרְזִין עָלָיו מִלְמַעְלָה
162) Qoheleth 3, 2.
163) Qoheleth R. 3, 3.
164) Sanhedrin 29 a.
165) 2. Jahrhundert nach Chr.
166) Über die Schicksalsgestalt des Todesengels siehe unten S. 73 f.
167) Gekürzt nach Dt. Rabba 9, 1 und Qoh. R. 3, 4.

Talmuderzählung ergibt. Rabbi Simon ben Joḥai[168]) hatte sich 13 Jahre in einer Höhle verborgen gehalten[169]). Als er wieder zum erstenmal aus der Höhle trat, sah er, daß ein Vogelsteller sein Vogelnetz ausgebreitet hatte. So oft eine himmlische Stimme rief: „Frei!" entkam der Vogel aus dem Netz. Da sprach Rabbi Simon: „Wenn nicht einmal ein Vogel ohne göttliche Vorbestimmung zugrunde geht, um so weniger ein Mensch[170])." Als besonderer Gegenstand der göttlichen Vorsehung im Sinne der schicksalhaften Vorbestimmung wird im Talmud und Midraš die Eheschließung angesehen, namentlich die Vorbestimmung der Ehefrau für den Mann. Auch für diesen ganz speziellen Schicksalsgedanken haben wir im AT die Grundlegung in dem Satze: „Haus und Vermögen sind ein Erbe von den Vätern; aber ein frommes Weib kommt von Gott[171])." Der Midraš beruft sich deshalb ausdrücklich auf das AT als Beweis für die Wahrheit dieses Schicksalsgedankens. „Aus der Tora[172]), den Propheten[173]) und den Hagiographen[174]) läßt sich nachweisen, daß jedem die Gattin von Gott vorbestimmt wird[175])." Die überragende Bedeutung, welche das Judentum dem Familienleben zuschreibt, zeigt sich in dem Ausspruch des Midraš, daß Gottes Wirken in der Welt seit der Weltschöpfung darin besteht, die Ehen zu bestimmen. „Er bestimmt: Die Frau des N. N. soll einst den N. N. ehelichen[176]). Die Tochter des N. N. soll die Gattin des N. N. werden." Diese Bestimmung der Ehen nimmt Gott unabhängig vom Willen des Menschen vor[177]). Ähnlich heißt es im Talmud: „40 Tage vor der Geburt verkündet eine himmlische Stimme: Die Tochter des N. N. soll die Gattin des N. N. werden[178])."

168) 2. Jahrhundert n. Chr.
169) Es war die Zeit der Hadrianischen Religionsverfolgung.
170) p. Šebiith, Ausgabe Krotoschin, 38 d.
171) Prov. 19, 14.
172) Gen. 24, 14.
173) Ri. 14, 4.
174) Prov. 19, 24.
175) Gen. R. 68, 3.
176) Nach jüdischem Religionsgesetz sind Witwer und Witwen zur Wiederverehelichung verpflichtet.
177) Siehe die ganze Stelle Lev. Rabba 8, 1.
178) Sanhedrin 22 a.

Scanned with CamScanner

Dieser reine Schicksalsgedanke, daß Gott schon bei der Geburt des Menschen seine gesamten Geschicke vorbestimme[179]), hat sich in der religiösen Praxis des Judentums nicht ganz ausgewirkt. Vielmehr wurde dieser Gedanke zeitlich begrenzt und inhaltlich ethisiert, also dem ethischen Monotheismus eingeordnet, durch die Lehre von der Bestimmung der menschlichen Geschicke im göttlichen Gerichte des israelitischen Neujahrsfestes, das am ersten Tišri[180]) beginnt und mit dem Hüttenfest[181]) seinen Abschluß findet[182]). Das AT enthält zwar noch nicht den Gerichtsgedanken dieses Festes. Es findet sich lediglich darin die Vorschrift, daß „am ersten des siebten Monats die Posaune ertönen“ und am 10. desselben Monats „die Seelen sich kasteien“ sollen[183]). Erst im Talmud wird der für das menschliche Geschick bedeutungsvolle Gerichtsgedanke in Verbindung gebracht mit diesem Neujahrsfest, welches dieserhalb in der religiösen Praxis zu dem höchsten jüdischen Feste, zu den „ehrfurchtbaren Tagen“ geworden ist. Die betreffende Talmudstelle lautet: „An vier Zeitabschnitten wird über die Welt gerichtet: am Passah[184]) über die Feldfrüchte, am Wochenfest[185]) über die Baumfrüchte, am Neujahrsfest ziehen alle Weltenbewohner vor Gott vorüber wie eine Schafherde. . . . Drei Bücher sind am Neujahrsfest vor Gott aufgeschlagen: eines für die völligen Frevler, eines für die vollkommenen Frommen und eines für die Mittelmäßigen. Die vollkommenen Frommen werden sofort zum Leben eingeschrieben und besiegelt, die völligen Frevler werden sofort zum Tode eingeschrieben und besiegelt, die Mittelmäßigen aber bleiben in der Schwebe bis zum Versöhnungstag[186]). Bessern sie sich, so werden sie zum Leben, wenn nicht, zum Tode eingeschrieben und besiegelt[187]).“ Im Gebetkultus wird dieser Gerichtsgedanke noch

179) Allerdings mit Einschränkung der sittlich zu bewertenden menschlichen Handlungen.

180) Etwa Ende September.

181) Beginnend am 15. Tišri, etwa Mitte Oktober.

182) Vgl. Volz, P., Das jüdische Neujahrsfest Jahwes, Tübingen 1912.

183) Lev. 23, 24 ff. und Num. 29, 1 ff.

184) Jüdisches Osterfest, beginnend am 15. Nissan, etwa Mitte April.

185) Jüdisches Pfingstfest am 6. und 7. Siwan, etwa Anfang Juni.

186) Am 10. Tišri.

187) Roš Ha-šana 16 b.

weiter ausgeführt. So lautet eines der ergreifendsten Gebete des israelitischen Neujahrsfestes: „Lasset uns von der Macht und der Heiligkeit des Tages künden. Er ist furchtbar und schrecklich. An ihm erhebt sich deine Herrschaft, wird dein Thron in Gnaden aufgerichtet, und du sitzest darauf in Wahrheit. Wahrhaftig, du bist der Richter, der Anwalt, der Zuschauer und der Zeuge. Du schreibst und besiegelst, du berichtest und zählst, und du denkst an alle vergessenen Dinge. Du öffnest das Buch der Erinnerungen, aus ihm wird vorgelesen, und das Siegel eines jeden Menschen ist darin. In eine große Posaune wird geblasen. . . . Die Engel erschrecken, Angst und Zittern ergreift sie, und sie rufen: Siehe, der Tag des Gerichtes! Die Himmelsschar wird heimgesucht im Gericht! Denn auch sie sind in deinen Augen nicht rein im Gericht. Und alle Weltenbewohner läßt du an dir vorüberziehen wie eine Schafherde. Wie der Hirte seine Herde mustert, seine Schafe unter seiner Rute durchziehen läßt, so läßt du vorüberziehen, zählst, schätzt und prüfst die Seele jedes Lebenden und bestimmst die Frist für jedes Geschöpf und schreibst sein Gerichtsurteil. Am Neujahrstag wird es geschrieben, und am Versöhnungstag wird es besiegelt[188]), wie viele vergehen, wie viele entstehen sollen, wer leben bleiben, wer sterben soll; wer an seinem Ziele, wer nicht an seinem Ziele, wer durch Feuer und wer durch Wasser, wer durch Schwert und wer durch Hunger, wer durch Orkan und wer durch die Seuche (sterben soll); wer ruhig und wer unstät, wer zuversichtlich und wer sorgenvoll, wer in Freuden und wer in Leiden leben soll; wer erhöht und wer erniedrigt, wer reich und wer arm werden soll. Aber Buße, Gebet und Almosen beseitigen das Übel des Verhängnisses[189]).“ Ein anderes Gebet für das Neujahrsfest lautet: „Du gedenkst der Weltschöpfung und erinnerst dich aller Geschöpfe der Urzeit. Vor dir sind offenbar alle Geheimnisse und die Menge der verborgenen Dinge seit dem Anbeginn. Denn es gibt kein Ver-

188) In älteren Gebetbüchern lautet diese Stelle: Am Neujahrstag wird in Erinnerung gebracht, am Versöhnungstag wird eingeschrieben und am Hošanatag (d. i. der siebte Tag des Hüttenfestes) wird es besiegelt. Vgl. A. Berliner, Randbemerkungen zum Gebetbuch, Berlin 1912, 2. Teil S. 277.

189) Aus dem Mussaphgebet in: Gebete für das Neujahrsfest, geordnet und übersetzt von W. Heidenheim, Rödelheim 1892 S. 197 f. Nach dem hebräischen Text.

Scanned with CamScanner

gessen vor dem Throne deiner Herrlichkeit, und nichts bleibt verborgen vor deinen Augen. Du gedenkst jeder Tat, und kein einziges Geschöpf wird von dir vergessen. Alles ist dir offenbar und bekannt, der du schaust und blickest bis ans Ende aller Geschlechter[189]). Denn du hast eine bestimmte Zeit der Erinnerung festgesetzt, jedes Geistes und jeder Seele zu gedenken, dich zu erinnern an die vielen Taten und an die unendliche Zahl der Geschöpfe. Von Anbeginn hast du dieses kundgetan und in den Vorzeiten hast du es offenbart: Dieses ist der Tag des Beginns deiner Schöpfung, des Andenkens an den ersten Tag. Über die Länder wird heute bestimmt, welches dem Schwerte verfallen und welches den Frieden haben soll; welches dem Hunger verfallen und welches Überfluß haben soll. Und für die Menschen wird heute bestimmt über Leben und Tod[191])." Während der zehn Bußtage betet der gläubige Jude deshalb im täglichen Hauptgebet: „Gedenke unser zum Leben, o König, der Gefallen hat am Leben, und schreibe uns ein in das Buch des Lebens, um deinetwillen, lebendiger Gott[192])." Desgleichen betet er nach dem Hauptgebet mit Ausnahme des Sabbaths: „Unser Vater, unser König, schreibe uns ein in das Buch des Lebens[193])." Für den siebenten Tag des Hüttenfestes, den sogenannten Hošanatag, der als Abschluß des Neujahrsfestes gilt, lautet eine Gebetsstelle: „Besiegle uns im Buche des guten Lebens[194])." „Der Hošanatag wurde hienach als Zeitpunkt betrachtet, an welchem die Beschlüsse des Himmels, die am Sühnefeste (= Versöhnungsfest) ergehen, in Wirksamkeit treten[195])." „Was Gott am Neujahrsfest verhängt und am Versöhnungstag besiegelt, zeigt er im Schatten der Hošana-Rabba-Nacht[196])." „In der Nacht, da Gott das Geschick des Menschen endgültig besiegelt, hat derjenige Mensch, der noch im Laufe des Jahres sterben muß, keinen Schatten[197])."

190) Vgl. oben S. 27 f.
191) Aus dem Mussaphgebet, S. Baer, a. a. O. S. 187 f.
192) S. Baer, a. a. O. S. 89.
193) Ebd. S. 392. — 194) Ebd. S. 381.
195) A. Berliner, a. a. O. S. 26 f.
196) Ebenda nach einem hebräischen Zitat aus Rokeach von Eleasar ben Jehuda (13. Jhdt n. Chr.).
197) Ebd. S. 27 nach einem Zitat aus dem Kommentar zu Num. 14, 9 von Nachmanides (13. Jhdt.).

Der ethisierte und zeitlich begrenzte Schicksalsgedanke des israelitischen Neujahrsfestes ist bis in die gesellschaftlichen Verkehrsformen eingedrungen. Der schriftliche und mündliche Abschiedsgruß lautet während der Zeit vom ersten Elul[198]) bis zum Neujahrstage: „Gute Einschreibung und Besiegelung"[199]), in der Zeit zwischen dem Neujahrsfest und dem Versöhnungstag: „Gute Besiegelung"[200]) und in der Zeit zwischen dem Versöhnungstag und dem letzten Tag des Hüttenfestes: „Endgültige gute Besiegelung[201])."

b) Der Vorsehungsglaube des Judentums bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters in Verbindung mit dem Problem der menschlichen Willensfreiheit.

Der in der Vorsehungslehre des Judentums enthaltene Schicksalsgedanke berührt aufs engste das Problem der Willensfreiheit, das in Anbetracht der Lehre des Judentums von der göttlichen Vergeltung von entscheidender Bedeutung ist. Die Frage über die Vereinbarkeit der Vorsehungslehre mit der Lehre von der Willensfreiheit gab deshalb schon früh Anlaß zu Erörterungen in den religiösen Schriften des Judentums. In der Beantwortung dieser Frage sind drei verschiedene Stellungnahmen möglich: 1. Die göttliche Vorsehung wird bis in ihre letzte Konsequenz anerkannt und die Willensfreiheit demnach geleugnet. 2. Die Willensfreiheit wird bis in ihre letzte Konsequenz anerkannt und die göttliche Vorsehung vollständig geleugnet. 3. Weder das eine noch das andere wird bis in die letzte Konsequenz anerkannt, sondern für die göttliche Vorsehung wie für die Willensfreiheit werden verschiedene Lebensbereiche des Menschen angenommen. Alle drei Anschauungen fanden ihre Vertreter in den drei religiösen Parteien des Judentums, von denen der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus (37—103 n. Chr.) in seinen „Jüdischen Altertümern" und seinem „Jüdischen Krieg" berichtet. Die göttliche Vorsehung wurde bis in die letzte Konsequenz anerkannt und die Willensfreiheit geleugnet von den Essenern, von denen Josephus

198) Der dem Tišri vorangehende Monat.
199) Hebr.: כְּתִיבָה וַחֲתִימָה טוֹבָה
200) Hebr.: חֲתִימָה טוֹבָה
201) Hebr.: גְּמַר חֲתִימָה טוֹבָה

Scanned with CamScanner

sagt: „Die Essener . . . lehren, alles stehe unter der Macht des Verhängnisses[202]), und es komme bei den Menschen nichts vor, das nicht vom Geschick bestimmt sei[203])." Die Willensfreiheit wurde bis in die letzte Konsequenz anerkannt und die göttliche Vorsehung geleugnet von den Sadduzäern, von denen Josephus sagt: „Die Sadduzäer wollen überhaupt nichts vom Verhängnis wissen, und glauben, es gebe weder ein Verhängnis, noch richte sich des Menschen Geschick darnach, sondern alles geschehe nur nach unserem Willen, so daß wir ebenso die Urheber unseres Glückes seien, als auch unser Unglück uns durch unseren eigenen Unverstand zuzögen[204])." Desgleichen sagt er von ihnen: „Die Sadduzäer leugnen das Schicksal völlig und behaupten, Gott[205]) habe mit dem Tun und Lassen des Menschen gar nichts zu schaffen; vielmehr seien gute und böse Handlungen gänzlich dem freien Willen anheimgestellt[206])." Besondere Lebensbereiche für die göttliche Vorsehung und für die Willensfreiheit erkennen die Pharisäer an, von denen Josephus berichtet: „Die Pharisäer behaupten, daß manches, aber nicht alles das Werk des Verhängnisses sei, manches dagegen freiwillig geschehe oder unterbleibe[207])."

202) Der im griechischen Urtext von Josephus gebrauchte Ausdruck Heimarmene = Schicksal ist nur die Gräzisierung des jüdischen Begriffs der göttlichen Vorsehung. Vgl. Hamburger, J., a. a. O. Bd. 2 S. 1044 Anm. 5. Vgl. ferner E. Schürer in seiner „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi", Leipzig 1898 2. Bd. S. 290: „In der Tat beweist ja schon der Ausdruck Heimarmene, der für jedes jüdische Bewußtsein völlig unmöglich ist, daß wir es mindestens mit einer starken griechischen Färbung zu tun haben. Aber es ist eben doch nur das Kleid, das aus Griechenland gebracht ist. Die Sache selber ist echt jüdisch." Vgl. ferner Benzion Kellermann, Lewi ben Gersons Kämpfe Gottes, Berlin 1916 2. Bd. S. 202: „Der Begriff der Vorsehung kann auch als Ethisierung der mythologischen Heimarmene erklärt werden. Die Tyche oder Fortuna war nämlich solange die allgebietende Herrin der Sterblichen oder Unsterblichen, als die Ethik (?) kein Attribut der Gottheit war."

203) Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer übersetzt von Heinrich Clemens, Berlin-Wien 1923 2. Bd. 3. Buch 5. Kap. 9. Abschn. S. 159.

204) Ebd. S. 158.

205) Hier zeigt sich deutlich, daß Josephus unter Heimarmene die göttliche Vorsehung versteht.

206) Flavius Josephus, Geschichte des jüdischen Krieges. Übersetzt von Heinrich Clementz, Halle a. S. 1900. 2. Buch Kap. 8 Abschn. 14 S. 213.

207) Ebd.

Ein starkes Überwiegen des Vorsehungsgedankens über den Gedanken der Willensfreiheit bei den Pharisäern zeigt jedoch die weitere Bemerkung des Josephus: „Sie machen alles von Gott abhängig und lehren, daß Recht- und Unrechttun zwar größtenteils den Menschen freistehe, daß aber bei jeder Handlung auch eine Mitwirkung des Schicksals stattfinde[208])." Die Anschauung der Pharisäer entspricht dem des Talmud und Midraš. Talmud und Midraš vertreten die Anschauung, daß das ganze menschliche profane Leben von Gott vorbestimmt wird, daß aber im Bereiche des religiös-sittlichen Lebens Willensfreiheit herrscht. „Alles liegt in den Händen Gottes, nur nicht die Gottesfurcht[209])." Jedoch wird auch bei sittlichen Handlungen ein gewisser göttlicher Einfluß zugestanden. „Der Mensch wird den Weg geführt, den er gehen will[210])." „Wer sich läutern will, dem wird dazu geholfen[211])." Diese vermittelnde Anschauung hat sich auch in der religiösen Praxis durchgesetzt, wie dieses die Gebete zeigen, in denen Gott um seine Mithilfe angefleht wird, den Menschen am Guten festhalten zu lassen und zu keinerlei Sünde zu bringen[212]).

Dennoch bildete das Problem der Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zur göttlichen Vorsehung den Gegenstand eingehender Erörterungen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Albo (ca. 900—1500), welche die Fortbildner der religiösen Lehren und Anschauungen des Judentums in der nachtalmudischen Zeit waren[213]).

Der erste jüdische Religionsphilosoph des Mittelalters, Saadia ben Joseph aus Fajum in Ägypten (892—942), vertritt in seinem

208) Ebd.

209) Berakhoth 33 b. Megilla 25 a. Nidda 16 b.

210) Makkoth 10 b. Vgl. auch oben S. 24 im Abschnitt vom bösen Trieb.

211) Sabbath 104 a. Aboda Zara 55 a. Joma 38 b. Menahoth 29 b.

212) Siehe oben S. 25.

213) Der alexandrinische jüdische Religionsphilosoph Philo im 1. Jhdt. n. Chr., der die Vorsehungslehre des Judentums konsequent vertrat, hat mehr auf das christliche als auf das jüdische religiöse Denken Einfluß ausgeübt. Vgl. Hans Windisch, Die Frömmigkeit Philos, Leipzig 1909 S. 4: „Offenbar hat er (= Philo) auf die spätere Ausbildung der christlichen Theologie vorbildlich gewirkt." Vgl. ferner Arnold Grünfeld, Die Lehre vom göttlichen Willen in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimun, München 1909 S. 3: „So viel steht fest, daß Philos Einfluß auf das Judentum gering gewesen ist."

Scanned with CamScanner

Werke Emunot Wedeot (= Glauben und Wissen)[214]) die Lehre von der vollkommenen Willensfreiheit des Menschen. Für seine Behauptung, daß der „Schöpfer" keinerlei Einfluß ausübt auf die menschlichen Handlungen, und daß die Menschen „weder zum Dienste" (= Gottes) noch „zur Auflehnung" (gegen seine Gebote) gezwungen sind, führt er vier Beweise an, die teils dem Wissen, teils dem Glauben entnommen sind. Der erste Beweis ist empirischer Art: Die sinnliche Wahrnehmung zeige uns, daß der Mensch reden oder schweigen, etwas ergreifen oder liegen lassen kann nach seinem eigenen Willen. Der zweite Beweis, der eigentlich aus drei Argumenten besteht, ist rationaler Art: Die Vernunft sage uns, daß eine Tat nicht zwei Urheber haben könne. Wer aber annimmt, daß „der Schöpfer seinen Diener zu etwas zwingt, der schreibt ja eine einzige Tat beiden zu" [215]). Ferner sage die Vernunft, daß keine Gebote und Ermahnungen nötig wären, wenn Gott zu den Taten zwingen würde. Auch dürften vernunftgemäß dann die Menschen für ihre bösen Taten nicht bestraft werden. Vielmehr hätten sowohl die „Gläubigen" wie auch die „Widerspenstigen" Anspruch auf Gottes Lohn, da ja die Menschen zum Glauben oder Unglauben gezwungen wären. Ebenso wie ein Baumeister sowohl denjenigen Arbeiter belohnen muß, der auf seinen Befehl hin etwas aufbaut, als auch denjenigen, der auf sein Geheiß etwas niederreißt. Der dritte und vierte Beweis sind dem biblischen und talmudischen Schrifttum entnommen. Folgende Bibel- und Talmudstellen führt Saadia für seine Ansicht an: „Siehe, ich rufe gegen euch heute Himmel und Erde als Zeugen an. Das Leben und den Tod lege ich dir heute vor, den Segen und den Fluch. Du aber wähle das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen [216])." „Wehe über die widerspenstigen Kinder, ist der Spruch des Ewigen, die einen Beschluß fassen, der nicht von mir kommt, die einen Plan entwerfen, der nicht nach meinem Geist ist, um Sünde auf Sünde zu häufen [217])." „Ich habe die (falschen) Propheten nicht gesandt, sie aber liefen hin; ich habe zu ihnen nicht geredet, sie aber prophezeihten [218])." „Und nun fleht doch Gott an, daß er euch begnadige. Denn durch eure Hand ist dieses geschehen. . . . [219])." „Alles liegt in Gottes Hand, nur nicht die Gottesfurcht [220])."

214) Hebräische Ausgabe von Jerucham Fischl, Leipzig 1859.

215) Sowohl die empirische als auch die rationale Beweisführung Saadias für das Vorhandensein der menschlichen Willensfreiheit sind anfechtbar. Denn die physische Handlungsfreiheit ist kein Kriterium für die psychische Willensfreiheit, und nach rationalem Denken muß jede Ursache, hier also der menschliche Wille, als die Ursache der menschlichen Handlung, auch als Wirkung einer anderen Ursache aufgefaßt werden.

216) Dt. 30, 19.

Den Widerspruch zwischen der Lehre von der vollständigen Willensfreiheit des Menschen und der Lehre von der göttlichen Vorsehung sucht Saadia dadurch zu lösen, daß er die göttliche Vorsehung nicht im Sinne der Vorbestimmung, sondern im Sinne des Vorherwissens auffaßt. Gottes Vorherwissen sei aber nicht die Ursache der menschlichen Handlungen [221]).

Während Saadia durch die Umdeutung der göttlichen, die Geschicke des Menschen determinierenden Vorsehung in ein wirkungsloses göttliches Vorherwissen die Lehre von der vollständigen menschlichen Willensfreiheit zu retten sucht und sich so von der pharisäischen und talmudischen Anschauung entfernt, bekennt sich zu dieser Anschauung der zweite bedeutende jüdische Religionsphilosoph des Mittelalters Bachja ibn Pakuda aus Saragossa (11. Jhdt.) in seinem Werke Ḥoboth Halebaboth (Herzenspflichten). Zunächst legt er seinen theologischen Standpunkt ganz im Sinne des Talmuds dar: „Alle deine Handlungen sind an den Willen des Schöpfers gebunden und an seine Leitung [222]), sowohl die größten und kleinsten derselben, die offenkundigen wie die verborgenen, ausgenommen diejenigen, welche er dir überlassen hat zu wählen mit Bezug auf das, was gut und böse ist [223])." Sodann wendet er sich der philosophischen Beweisführung zu. In einem Dialog zwischen der Seele (Nepheš) und der Vernunft (Sekhel) läßt er die Seele auf den Widerspruch hinweisen, der zwischen denjenigen Bibelstellen besteht, welche

217) Jes. 30, 1.

218) Jer. 23, 21.

219) Maleachi 1, 9.

220) Berakhoth 33 b u. ö.

221) A. a. O. 4. Abschnitt, S. 95 f.

222) Hebr.: הַנְהָגָה

223) Ḥoboth Halebaboth aus dem Arabischen des Rabbi Bechai nach der hebräischen Übersetzung des Ebn Tabun ins Deutsche übertragen und kommentiert von R. J. Fürstenthal, Breslau 1836 S. 70 a. Nach dem hebr. Text.

Scanned with CamScanner

die göttliche Determinierung des menschlichen Geschehens lehren, und denjenigen, in welchen von dem freien Willen des Menschen die Rede ist. Als Bibelstellen der ersten Art führt er an: „Alles, was der Ewige will, tut er im Himmel und auf Erden, in den Meeren und allen Untiefen[224])." „Der Ewige tötet und belebt, stürzt in die Gruft hinab und bringt wieder herauf. Der Ewige macht arm und reich, erniedrigt und erhöht[225])." „Wer hat je gesprochen und es geschah, wenn der Herr es nicht befohlen hätte?[226])" „Bildner des Lichtes und Schöpfer der Finsternis, Stifter des Friedens und Schöpfer des Übels bin ich, der Ewige, der alles dieses bewirkt[227])." „Ich erhebe meine Augen zu den Bergen: woher wird meine Hilfe kommen? Meine Hilfe kommt vom Ewigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde[228])." „Er stürzt die unermeßlich Gewaltigen und stellt andere an deren Platz[229])." „Du verbirgst dein Antlitz, und sie werden bestürzt, du nimmst hinweg ihren Geist, sie vergehen und kehren zu ihrem Staub zurück[230])."

Von den Bibelstellen, welche die menschliche Willensfreiheit und die göttliche Vergeltung lehren, führt er folgende an: „Siehe, ich lege dir heute vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse. . . . Du aber wähle das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen[231])." „Und nun flehet doch Gott an, daß er uns begnadige, denn von eurer Hand kommt dieses[232])." „Des Menschen Tun belohnt er, und nach der Handlungsweise des Mannes sucht er ihn heim[233])." „Die Torheit des Menschen krümmt seinen Weg, und gegen den Ewigen zürnet sein Herz[234])."

Bachja läßt die Vernunft antworten, daß dieser Widerspruch zwischen den angeführten Bibelstellen nicht größer sei als der-

224) Ps. 135, 6.
225) I. Sam. 2, 6 f.
226) Klagelieder 3, 37.
227) Jes. 45, 7.
228) Ps. 121, 1 f.
229) Hiob 34, 24.
230) Ps. 104, 29.
231) Dt. 30, 15 u. 19.
232) Maleachi 1, 9.
233) Hiob 34, 11.
234) Prov. 19, 3.

jenige, welchen uns die wirkliche Erfahrung darbietet. Denn manchmal gehen die Handlungen des Menschen nach seinem Willen und Wunsch vonstatten, zu andern Zeiten fallen sie aber gegen seinen Willen und seine Absicht aus, so daß es scheine, daß der Mensch unter Gottes Gewalt steht und von ihm gefesselt sei. Dieser Widerspruch hätte schon die Philosophen beschäftigt, von denen die einen behaupten, daß alle Handlungen des Menschen nur seinem eigenen Willen, seiner Kraft und seinem Vermögen gemäß erfolgen, und daß Gott sie der menschlichen Willkür überlassen und anheimgestellt habe, ohne selber auf sie einen Einfluß auszuüben[235]). Andere schreiben alles, was der Mensch tut, Gott allein zu und behaupten, daß jede Bewegung in der Welt und jede Handlung des Menschen nur durch Gottes Einwirkung geschehe, so daß ohne diese göttliche Einwirkung „auch nicht ein haarbreit mehr oder weniger geschehen könne". Wieder andere halten eine rationale Behandlung dieses Gegenstandes für sündhaft und gefährlich, verweisen auf den irrationalen Glauben und fordern vom Menschen, seine Handlungsweise so einzurichten, „wie es der Glaube an die Freiheit des menschlichen Willens und an die Belohnung und Bestrafung erheischt", dessenungeachtet aber den Erfolg ihrer Handlungen Gott vertrauensvoll anheimzustellen, als ob alle unsere Handlungen und deren Erfolge oder Mißerfolge von Gottes Willen abhängen, so daß „Gott daher stets Anforderungen an uns hat, wir aber an ihn keine haben"[236]). Zu dieser dritten Ansicht bekennt sich Bachja und zieht aus ihr für das Leben folgende Konsequenz: „Obgleich das Ende des Menschen und die Anzahl seiner Lebenstage abhängig sind von der Bestimmung des Schöpfers, hat der Mensch dennoch die Pflicht, für seine Lebensbedürfnisse gehörig zu sorgen, und er darf dieses nicht Gott allein überlassen und sprechen: Wenn Gott es vorbestimmt hat, daß ich leben soll, so brauche ich mich nicht abzumühen, um für meinen Lebensunterhalt zu sorgen. Desgleichen darf sich der Mensch nicht leichtfertig in Lebensgefahr begeben im Vertrauen auf die göttliche Bestimmung[237])." Bachjas Ansicht entspricht durchaus der Anschauung

235) Vgl. oben Saadia.
236) Ḥoboth Halebaboth a. a. O. S. 104 b ff.
237) Ebd. S. 108 f. nach dem Hebräischen.

Scanned with CamScanner

des gläubigen Juden der Gegenwart, der bei aller Anerkennung des Schicksalsgedankens der jüdischen Vorsehungslehre sich mit einem vertrauensvollen „Dennoch“ zur Tatkraft und Tatenfreude erhebt. Das religionsphilosophische Werk Bachjas hat weiteste Verbreitung bei den Juden gefunden und wird heute noch gern von den jüdischen Seelsorgern für die sogenannten Sabbathlektionen verwendet, welche im Anschluß an den Sabbathgottesdienst zur religiösen Erbauung und sittlichen Förderung abgehalten werden. „Nur wenigen Werken der jüdischen Literatur ist die Kraft, das religiöse Denken zu vertiefen und die Sitten zu veredeln, in so hohem Maße eigen, wie den Herzenspflichten des Bachja ibn Pakuda“, so urteilt auch Simon Dubnow in seiner Weltgeschichte des jüdischen Volkes über die Bedeutung und Wirkung dieses religionsphilosophischen Werkes[238]).

In ähnlicher Weise wie Bachja ibn Pakuda bekennt sich der jüdische Dichter und Religionsphilosoph Juda Halevi (1085—1040) zum Schicksalsgedanken des Vorsehungsglaubens in seinem religionsphilosophischen Werke „Kusari“. Er unterscheidet zwar die göttliche Vorsehung als die unmittelbare Ursache[239]) von dem freien menschlichen Willen als einer Mittelursache. Aber trotz der scheinbaren Verselbständigung des menschlichen Willens gesteht er, daß dieser wiederum Ursachen habe, die in einer Verkettung bis zur ersten Ursache zurückreichen[240]). Deshalb erklärt er es für das „Beste, alles auf Gott zu beziehen, namentlich die bedeutenden Ereignisse wie Tod, Sieg im Kriege, Gelingen und Mißlingen und dergleichen“[241]). So kommt Juda Halevi zur selben praktischen Forderung wie Bachja, unsere „Tätigkeit auf die Mittelursachen zu richten, im übrigen aber Gott zu vertrauen und ihm das zu überlassen, was uns verborgen ist“[242]).

Eine sehr starke Abweichung von dem Vorsehungsglauben des

238) Bd. 4 S. 240.

239) Vgl. auch die altindische Bezeichnung des „Ein-Gottes“ als „mimittahetta“, als „Ursache der bewirkenden Ursachen“ bei J. W. Hauer, Ein monotheistischer Traktat Altindiens, 1930 S. 25.

240) Das Buch Kusari des Juda Ha-Levi, nach dem hebräischen Texte des Jehuda Ibn-Tibbun herausgegeben und übersetzt von Dr. David Cassel, Leipzig 1869, 5. Abschnitt § 20 S. 416.

241) Ebd. S. 426, nach dem hebräischen Texte.

242) Ebd. S. 422.

Judentums in dem Bestreben, die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit restlos aufrecht zu erhalten, zeigt der jüdische Religionsphilosoph Abraham ben David Halevi, genannt Ibn Daud, aus Toledo (1110—1180) in seinem Werke Emunah Ramah oder „Erhabener Glaube“. Die göttliche Vorsehung leugnet zwar auch er nicht, auch deutet er sie nicht wie Saadia in ein bloßes göttliches Vorherwissen um, aber sie ist nach seiner Anschauung nur einer der vier Faktoren, welche die menschlichen Geschicke bestimmen. Denn außer den göttlichen Schickungen unterscheidet er noch natürliche, zufällige und selbstgewählte. Mit aller Entschiedenheit wendet er sich gegen die Lehre von der Notwendigkeit alles Geschehens, betont vielmehr auch das Vorhandensein des Möglichen manchen Geschehens, da ohne den Glauben an das Mögliche, d. h. also ohne Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit, „die Welt ruiniert, die Gesellschaft zugrundegehen und selbst das ewige Leben ohne Hoffnung sein würde“[243]). Denn würde von Gott alles vorbestimmt werden, so wären ja die menschlichen Handlungen und Unternehmungen zur Erreichung eines Zieles wirkungslos, und vergeblich „würde jemand fromm sein, da schon im voraus über seine Glückseligkeit oder das Gegenteil entschieden wäre“[244]). Ibn Daud läßt deshalb nur diejenigen Bibelstellen gelten, welche die Willensfreiheit lehren. An diese müsse man buchstäblich glauben, die ihnen widersprechenden aber müsse man anders erklären, da „von zwei sich widersprechenden Merkmalen nur eines das wahre“ sein könne[245]).

Die Lehre von der absoluten menschlichen Willensfreiheit wird auf Kosten der Vorsehungslehre ebenfalls in den Vordergrund gestellt von dem größten Rationalisten unter den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, Moses ben Maimon aus Cordova (1135—1204), genannt Maimonides, in seinem Werke Moreh Nebukhim oder „Führer der Unschlüssigen“. Er bezeichnet die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit als „Grundpfeiler der

243) Emunah Ramah von Abraham ben David Halevi aus dem Jahre 4820 (= 1160 n. Chr.) nach der Edition in Toledo 1160, übersetzt von Simson Weil. Frankfurt a. M. 1852, S. 123 ff.

244) Ebd. S. 122.

245) Ebd. S. 125.

Scanned with CamScanner

Lehre unseres Meisters Mose“ [246]). Die gegen die menschliche Willensfreiheit und für den göttlichen Zwang zur Sünde sprechenden Bibelstellen erklärt er im 8. Abschnitt seiner Einleitung zum Mišnatraktat Aboth, den sogenannten Šemoneh Peraqim, in der Weise, daß der göttliche Zwang in allen solchen Fällen als Strafe anzusehen sei für bereits freiwillig begangene Sünden [247]). Die göttliche Vorsehung wird von ihm umgedeutet als Emanation der göttlichen Vernunft auf die Menschen [248]). Je größer die Vernunft des Menschen ist, desto größer ist sein Anteil an der göttlichen Vorsehung. Der Grad der Vernunft des Menschen richte sich nach dem Grade seiner Frömmigkeit, die Maimonides als eine Annäherung des Menschen an Gott bezeichnet. „Diejenigen aber, die sich von ihm entfernen, stehen bereit für das, was sie zufällig trifft [249]).“ Maimonides versteht demnach unter göttlicher Vorsehung die göttliche Fürsorge für die Frommen durch Gewährung eines Anteils an der göttlichen Vernunft, welche ihnen die Fähigkeit verleiht, sich vor bösen Zufällen zu schützen, während der Gottlose auch von Gott verlassen und den Zufällen preisgegeben wird. In dieser rationalistischen Auffassungsweise des Philosophen Maimonides ist die Vorsehungslehre des Judentums nicht wiederzuerkennen. Hingegen erscheint sie wieder bei dem Theologen [250]) Maimonides in den für das Gebetbuch redigierten 13 Glaubensartikeln [251]). Der erste dieser Glaubensartikel lautet: „Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß der Schöpfer, gelobt sei sein Name, alle Geschöpfe erschafft und leitet, und daß er allein vollbracht hat, vollbringt und vollbringen wird alle Werke [252]).“

Noch weiter als Maimonides entfernt sich von der Vorsehungslehre des Judentums der jüdische Religionsphilosoph Lewi ben Gerson,

246) Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Adolf Weiß, Leipzig 1923 u. 1924. 3. Buch 17. Kapitel S. 99.

247) Vgl. oben S. 19.

248) Ebd. S. 108.

249) a. a. O. 18. Kap. S. 110 ff.

250) Maimonides war zuletzt Rabbiner in Kairo.

251) Die ursprüngliche Fassung derselben befindet sich im 10. Kapitel seiner Erklärung zum Mišnatraktat Sanhedrin.

252) S. Baer, Abodath Israel, S. 160.

genannt Gersonides, aus Bagnol in der Provence (1288—1345) in seinem Werke Milḥamoth Adonaj oder „Kämpfe Gottes“. Wie Ibn Daud unterscheidet Gersonides das Notwendige von dem Möglichen, welches den Bereich der menschlichen Willensfreiheit bilde. Gott wisse zwar auch das Mögliche, aber dieses wird durch Gottes Wissen nicht determiniert [253]). Die Annahme einer göttlichen Vorsehung im Sinne einer Vorbestimmung, die sich über die Individuen erstreckt, erklärt er als „absurd vom religiösen Standpunkte“ aus [254]). Die göttliche Vorsehung betreffe nur die menschliche Gattung, und diese Vorsehung falle mit der kosmischen Ordnung zusammen [255]). Dem etwaigen Einwande gegen die Leugnung der individuellen Vorsehung, daß nach der Lehre des Judentums Gott die Welt beherrscht und leitet [256]), begegnet er mit den Worten: „Wenn . . . der Verwalter einer Provinz auf alle Einzeldinge als solche Bedacht nimmt, so braucht es sich nicht ebenso bei Gott zu verhalten, vielmehr ist der Unterschied zwischen Gott und dem Verwalter der Provinz genau so groß wie der Unterschied zwischen der Vollkommenheit Gottes und der eines Provinzverwalters [257]).“ Das äußere Schicksal des einzelnen Menschen, sein körperliches Ergehen führt Gersonides auf die Emanation der Sterne zurück. Er beruft sich dabei auf den Talmudausspruch: „Leben, Kinder und Ernährung hängen nicht von verdienstlicher Frömmigkeit ab, sondern vom Glücksstern [258]).“ Man dürfe deshalb nicht skeptisch werden, wenn den Frevlern derartige Güter zuteil werden. „Denn dies geschieht von seiten des Sternes, nicht von seiten ihrer schlimmen Handlungen [259]).“ Kein Wunder, daß die „Kämpfe Gottes“ des Gersonides vom traditionstreuen Judentum als „Kämpfe gegen Gott“ bezeichnet wurden, so von Šemtob ben Šemtob in seinem Werke Emunoth oder „Glaubenssätze“ (15. Jahrhundert) und von Manasse ben Israel

253) Lewi ben Gerson, Die Kämpfe Gottes, übersetzt von Benzion Kellermann, Berlin 1914, 1916, 2. Bd. S. 162 u. 165.

254) a. a. O. S. 220.

255) a. a. O. S. 262 u. 272.

256) Vgl. oben S. 44 Maimonides' 1. Glaubensartikel.

257) Lewi ben Gerson, a. a. O. S. 272.

258) Moëd Qatan 28 a.

259) Lewi ben Gerson, a. a. O. S. 284.

Scanned with CamScanner

in seinem Werke Nišmath Ḥajim oder „Lebensodem“ (17. Jahrhundert)[260].

Die Entfernung von der jüdischen Vorsehungslehre hatte bei Gersonides die äußerste Grenze erreicht. Der nächste bedeutende jüdische Religionsphilosoph Ḥasdai Crescas aus Barcelona (1340 bis 1410) bekennt sich in seinem Werke „Or Adonaj“ oder „Gotteslicht“ zur Vorsehungslehre unter völliger Preisgabe der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Er erkennt die göttliche Vorsehung selbst für die kleinste Handlung des Menschen an, entsprechend dem Talmudausspruch: „Kein Mensch verletzt sich hienieden den Finger, ohne daß man es oben über ihn verhängt hat[261].“ Das Geschick des Menschen unterliege der unabänderlichen Bestimmung der göttlichen Vorsehung, entsprechend der Bemerkung der Talmudweisen[262] zur Bibelstelle: „Es könnte der Fallende herabfallen[263]“, daß dieser Fallende schon seit dem Schöpfungstage zum Hinabfallen bestimmt gewesen sei[264]. Das Wesen der Willensfreiheit bestehe lediglich darin, daß der Mensch sich keines Zwanges bewußt sei[265]. Tatsächlich sei der Mensch zu allen Handlungen gezwungen, da alles seine Endursache in Gott habe[266]. Dennoch sei aber die göttliche Vergeltung für gute und böse Handlungen nicht ungerecht, da sie aus der Befolgung oder Nichtbefolgung der göttlichen Gebote folge wie das Verursachte aus der Ursache. Diese Vergeltung sei ebensowenig ungerecht, wie es ungerecht ist, daß derjenige, der dem Feuer zu nahe kommt, sich verbrennt, selbst wenn die Annäherung ohne seinen Willen geschieht[267].

260) Siehe Näheres darüber bei M. Joël, Levi ben Gerson als Religionsphilosoph. Breslau 1862, S. 12 f.

261) Ḥullin 7 b.

262) Sabbath 32 a.

263) Dt. 22, 8. Der ganze Bibelvers lautet: „Wenn du ein neues Haus baust, so mache ein Geländer um dein Dach, und lade keine Blutschuld auf dein Haus, denn es könnte jemand (wörtlich: הַנֹּפֵל = der Fallende) von ihm herabfallen.“

264) Or Adonaj von Ḥasdai Crescas, hebräische Ausgabe, Wien 1859 S. 49 a.

265) a. a. O. S. 48 a—b. Eine merkwürdige Übereinstimmung mit der Theorie Spinozas.

266) a. a. O. S. 46 a.

267) a. a. O. S. 48 a.

Während bei Gersonides die Anschauung der Sadduzäer und bei Crescas die der Essener wieder auflebte[268], vertritt der letzte bedeutende jüdische Religionsphilosoph des Mittelalters, Joseph Albo aus Daroca (Provinz Saragossa) (1380—1440)[269] die pharisäische Anschauung, welche die göttliche Vorsehung und die Willensfreiheit als nebeneinanderbestehend anerkennt. In seinem Hauptwerke Ikkarim oder „Glaubensgrundsätze“ führt er für seine Anschauung den rabbinischen Ausspruch an: „Alles ist vorgesehen, und der freie Wille ist gegeben[270].“ Der erste Teil dieses Ausspruchs besage, daß die Allwissenheit Gottes alles umfasse, was geschieht; daß sich nichts zufällig ereigne, ohne daß Gott es vorher wüßte. Der zweite Teil besage, daß dennoch der Wille frei sei, da Gottes Allwissenheit das Mögliche nicht ausschließe, obgleich der Mensch dieses mit seinem kurzen Verstande nicht fassen könne[271]. Daß Albo unter Gottes Allwissenheit nicht das wirkungslose Vorherwissen, sondern die determinierende Vorbestimmung versteht, ergibt sich aus seiner weiteren Ausführung, daß neben den göttlichen Verhängnissen auch die Verhängnisse der Sterne das Geschick der Menschen bestimmen. „Auf diese hat des Menschen Kraft gar keinen Einfluß, alles Mühen dagegen ist vergebens und eitel, weil sie durchaus nicht von seinem Willen abhängen, sie mögen gut oder böse sein[272].“

So zeigt schon diese kurze Betrachtung der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters hinsichtlich des Schicksalsgedankens der jüdischen Vorsehungslehre einen polaren Kampf zwischen der philosophischen ratio mit der religiösen intuitio, in welchem bald die eine, bald die andere in den Vordergrund tritt. Dem Rationalisten Saadia folgen die Intuitionisten Bachja und Juda Halevi. Bei Ibn Daud beginnt wiederum die ratio den Schick-

268) Allerdings mit dem Unterschied, daß Gersonides den Gestirnen Einfluß auf die menschlichen Geschicke zuschreibt.

269) Die Blütezeit der jüdischen Religionsphilosophie war in Spanien während der arabischen Herrschaft. Die Bedrückung und schließliche Vertreibung der Juden durch die christlichen Herrscher (1492) vernichtete auch ihre geistige Blüte.

270) Aboth 3, 19. הַכֹּל צָפוּי וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה

271) Joseph Albo, Ikkarim, übersetzt von W. u. L. Schlesinger, Frankfurt a. M. 1838. S. 416 f.

272) Ebd. S. 425.

Scanned with CamScanner

salsgedanken der Vorsehungslehre zurückzudrängen, den sie bei Maimonides bis zur Unkenntlichkeit umdeutet und bei Gersonides vollständig ablehnt. Aber schließlich siegt doch die intuitio der Religion gegen die ratio der Philosophie. Hasdai Crescas und Joseph Albo, die beiden letzten bedeutenden Vertreter der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, bekennen sich zu der Anschauung, daß der menschliche Wille gegen Gottes Verhängnis nichts vermag. Aber auch bei ihnen fehlt das Moment nicht, das den Gottesgläubigen vom Schicksalsgläubigen unterscheidet: das Gottvertrauen. So ermahnt Albo, nicht alle Dinge als vom Verhängnis bestimmt anzusehen, sondern in allem so tätig zu sein, als ob alles ganz und gar von unserem freien Willen abhänge, „und der Ewige möge tun, was ihm wohlgefällt“ [273]).

Den Widerspruch zwischen der jüdischen Vorsehungslehre im Sinne der Vorbestimmung der menschlichen Geschicke und der Lehre der sittlichen Willensfreiheit haben zwar die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, die sich zu beiden Lehren bekennen [274]), auf logischem Wege nicht zu lösen vermocht. Vielmehr stellten auch sie sich auf den dogmatischen [275]) Standpunkt des Talmuds in seinem Ausspruch: „Alles liegt in Gottes Hand, nur nicht die Gottesfurcht.“ Aber diese logische Unvollkommenheit ist im Grunde genommen bei ihnen nicht größer als bei Spinoza, der die Abhängigkeit alles Tuns von Gottes Bestimmung und gleichzeitig die Fähigkeit des menschlichen Geistes lehrt, durch die Liebe zu Gott die niederen Affekte zu beherrschen [276]).

III. Schicksalsgestalten im Judentum.

1. a) Die astralen Schicksalsmächte in Bibel, Talmud und Midraš.

Mit der Vorsehungslehre des Judentums parallel geht die Vorstellung von astralen Schicksalsmächten, die das Geschick des Menschen vorausbestimmen. Während aber für die Lehre von der göttlichen Vorsehung eine Grundlegung im AT vorhanden ist, geht die Vorstellung von astralen Schicksalsmächten auf den assyrisch-babylonischen Einfluß zurück. Als diese Vorstellungen in das Judentum seit der Berührung mit Assyrien und Babylonien einzudringen begannen, kämpften die treuen Wächter des reinen Monotheismus, die jüdischen Propheten, durch Warnung und Spott gegen sie an. Der Deuteronomist [1]) warnte: „Wenn du deine Augen zum Himmel erhebst und die Sonne, den Mond und die Sterne, das ganze Himmelsheer siehst, so laß dich nicht verleiten, sie zu verehren und ihnen zu dienen [2]).“ Jeremia [3]) ermahnte: „Vor den Zeichen des Himmels fürchtet euch nicht, vor denen die andern Völker sich fürchten [4]).“ Deutero-Jesaia [5]) spottete über die „Himmelsvermesser“, die „Sterngucker“ und „Neumondwahrsager“ [6]). Aber schon im biblischen Schrifttum des nachexilischen Zeitalters wird vom frommen Daniel ohne jeden Tadel, vielmehr mit besonders rühmender Hervorhebung berichtet, daß ihn Nebukadnezar zum „Obersten der Zeichendeuter, Wahrsager, Schicksalskünder und Sterndeuter“ bestellt habe [7]). Vollends fand die Vorstellung von astralen Schicksalsmächten Eingang in Talmud und Midraš, und sie hat von hier aus auf Kultus und religiösen Brauch ihren heute noch bestehenden Einfluß ausgeübt [8]). Dieser Wandel läßt sich psychologisch erklären: Die furchtbaren Katastrophen, die namentlich seit dem 2. Jahrhundert über das jüdische Volk hereingebrochen waren und das Geschick der Gesamtheit wie der Einzelpersonen den umstürzendsten Wechselfällen aussetzten, waren für den gottesgläubigen Juden nicht mehr vereinbar mit der Vorstellung von dem allweisen, allgütigen und gerechten Gott. Deshalb wurde die Kausalität des als sinnlos, hart und ungerecht empfundenen

273) Ikkarim S. 491.
274) Wie Bachja, Juda Halevi und Joseph Albo.
275) Dogmatisch ist hier nicht im theologischen, sondern im erkenntnistheoretischen Sinne zu nehmen.
276) Vgl. Spinozas „Ethik“, 1. Teil, Lehrsatz 26 und 5. Teil Lehrsätze 14 ff.

1) 7. Jhdt. v. Chr.
2) Dt. 4, 19.
3) 7.—6. Jhdt. v. Chr.
4) Jer. 10, 1.
5) 6. Jhdt. v. Chr.
6) Jes. 47, 13.
7) Dan. 5, 11.
8) Vgl. auch Feuchtwang, D., „Der Tierkreis in der Tradition und im Synagogenritus“ in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 23. Jahrg. 1915.

Geschickes von Gott auf die Sterne übertragen. Man empfand schließlich die Vorstellung von astralen Mächten, die das menschliche Geschick bestimmen, gar nicht mehr als etwas Fremdes, sondern als etwas aus der Urzeit des Judentums Stammendes. So lehrte Rabbi Elieser aus Modin [9]), daß der Segen, mit dem Gott Abraham segnete [10]), darin bestand, daß er ihm eine Astrologentafel schenkte, aus welcher er die menschlichen Geschicke voraussehen konnte, so daß alle Könige des Orients und des Okzidents sich an seine Türe drängten, um von ihm ihre Schicksalsbestimmung zu erfahren [11]). Von Jakob sagt der Midraš, daß er im astrologischen Spiegel sah, daß seine Hoffnung in Ägypten sei [12]). Mose hat auf den Rat Jetros hin: „Du aber erschaue dir aus dem Volke wackere Männer“ [13]), die 70 Ältesten nach der astrologischen Schau ausgewählt [14]). Von Salomo sagt der Midraš in Anlehnung an das Bibelwort: „Die Weisheit Salomos war größer als die Weisheit aller Söhne des Morgenlandes“ [15]), daß er auch in der Weisheit der Schicksalsverkündung aus den Sternen alle übertraf [16]). Die Schicksalsverkündung aus den Sternen wird deshalb vom Midraš geradezu als sittlich wertvolle Handlung betrachtet. So wird Salomo in Anlehnung an den Qohelet-Vers: „Ich sah alle Taten, die unter der Sonne geschehen“ [17]), mit einem Astrologen verglichen, der am Eingang des Hafens seinen Sitz aufgeschlagen hat, die Abreisenden und Ankommenden berät und sich dadurch den Dank der Menschen erwirbt [18]). Die astrologische Schau wird sogar mit der Schau durch den heiligen Geist in Parallele gestellt. Als Salomo den Tempel bauen wollte, sandte er zu Pharao Necho und ließ ihm sagen: „Schicke mir Bauleute gegen Entlohnung.“ Pharao rief seine Astrologen zu-

9) 2. Jhdt. n. Chr.
10) Gen. 24, 1.
11) Baba Bathra 16 b. Tosefta Qiddušin in Ausgabe Zuckermandel, Pasewalk 5641 = 1881. S. 343.
12) Gen. Rabba 91, 6.
13) Ex. 19, 21.
14) Mekhilta Ausgabe Rabin, Frankfurt a. M. 5691 = 1931 S. 198.
15) Kön. I. 5, 10.
16) Qohelet Rabba 7, 23.
17) Qohelet 1, 14.
18) Qohelet Rabba 1, 14.

sammen, und sie suchten solche Leute aus, die noch im Laufe des Jahres zu sterben bestimmt waren. Als sie zu Salomo kamen, sah er durch den heiligen Geist, daß die Männer im Laufe des Jahres sterben müßten. Da gab er ihnen Sterbekleider und schickte sie zu Pharao zurück [19]). Eine andere Midraš-Stelle läßt in einem Gleichnis Gott selber durch die Schau seines Astrologen erkennen, daß Israel der am Sinai offenbarten Tora nur 40 Tage lang treu bleiben werde, weshalb er an diesem Freudentage der Vermählung seines Sohnes Israel mit der Tora nicht aus dem Licht, dem Symbol der Freude, sondern aus der Finsternis, dem Symbol der Trauer, sprach [20]).

Im Talmud finden wir zwei Formen astrologischer Vorstellungen. In der einen Form wird der Schicksalsstern des Menschen als sein präexistentes Wesen gedacht, mit welchem sein Geschick unzertrennlich verbunden ist, gleichsam als sein anderes, höheres Ich. Dieser Stern geht mit der Geburt des Menschen auf und geht bei seinem Tode unter [21]). Bei der Gesetzgebung am Sinai waren auch diese präexistenten Schicksalssterne der späteren heidnischen Proselyten anwesend [22]). Zu Daniel 10, 7: „Die Männer, die bei mir waren, sahen die Erscheinung nicht; aber ein großer Schrecken überfiel sie, so daß sie flohen,“ wird im Talmud bemerkt: „Obgleich die Männer selber die Erscheinung nicht sahen, so sahen doch ihre Schicksalssterne [23]) sie. Hieraus ist zu entnehmen, daß, wenn jemand unbegründeterweise von einer Angst befallen wird, sein Stern eine Gefahr für den Menschen sieht, obgleich er selber sie nicht sieht [24]).“ Der Kommentator Raschi empfiehlt deshalb, in solchen Fällen von scheinbar unbegründeter Angst das Šema zu lesen [25]). Noch deutlicher zeigt sich die enge Verbundenheit des Schicksalssterns mit dem menschlichen Geschicke in der talmudischen Erklärung, daß Joab sich

19) Tanḥuma Ausgabe Warschau II S. 77 b.
20) Pirqe de Rabbi Elieser. Kap. 41 S. 82 in Anlehnung an Dt. 5, 20.
21) Vgl. Pauly, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft I, S. 41.
22) Sabbath 146 a.
23) Hebr.: מַזָּל bedeutet in der Astronomie Sternbild, in der Astrologie Schicksalsstern. Vgl. Levy, Neuhebr. Wörterbuch III S. 65.
24) Sanhedrin 94 a.
25) Raschi zur selben Talmudstelle.

Scanned with CamScanner

deshalb nicht an dem Aufstande Absalons gegen David beteiligt hat[26]), weil „Davids Stern noch bestand“[27]). Der Talmudweise Raba[28]) verbot seiner Familie, am ersten Tage seiner Erkrankung von derselben anderen zu berichten, weil durch solche verfrühte Meldung sein Stern geschwächt und sein Zustand sich verschlimmern würde[29]).

Vorherrschend ist jedoch die Vorstellung, daß die Sterne dem Menschen gegenüberstehende und ihn überdauernde Mächte, die seine Geschicke bestimmen, ohne selber an denselben teilzunehmen, also reine Schicksalsmächte sind. Nach dieser Vorstellung stehen die Menschen unter dem Einfluß desjenigen Sterns, unter dessen Konstellation sie geboren sind. So ist im Talmud von Schicksalsgenossen die Rede[30]), die der Kommentator Raschi als solche Personen kennzeichnet, die unter dem gleichen Stern geboren sind. Solche Schicksalsgenossen haben gleiche auffallende Körpermale[31]), und wenn ein Schicksalsgenosse den andern während dessen Krankheit besucht, nimmt er ihm ein Sechszigstel der Krankheit ab[32]). Der Einfluß des Schicksalsternes geht nach Ansicht des Raba so weit, daß „Lebensdauer, Nachkommenschaft und Nahrung nicht von verdienstlicher Frömmigkeit sondern vom Schicksalsstern abhängt[33])“. Auch Davids Glück und Sauls Untergang waren vom Schicksalsstern bestimmt. „Gott sprach zu David: Wie, du singst ein Lied über Sauls Untergang[34])? Fürwahr, wenn du Saul gewesen wärst und er David, ich hätte mehr als einen David vernichtet[35]).“ Der Kommentator Raschi

26) Vgl. II. Sam. Kap. 14 ff.

27) Sanhedrin 94 a. In ostjüdischen Kreisen ruft man beim Anblick eines fallenden Sternes (d. h. eines Sternschnuppens): Nicht mein Stern!

28) 4. Jhdt.

29) Nedarim 40 a. Eine Analogie zu den „Wesenssternen“ finden wir im Nagualismus der Primitiven, wonach das Geschick des Einzelmenschen mit dem Geschick eines anderen irdischen Wesens unlöslich verbunden ist. Vgl. J. W. Hauer, Die Religionen usw. I S. 243 ff.

30) Baba Meçia 27 b und 30 b.

31) Ebd. 27 b.

32) Ebd. 30 b.

33) Moed Qatan 28 a: חַיֵּי בָּנַי וּמְזוֹנַי לֹא בִּזְכוּתָא תַּלְיָא מִלְּתָא אֶלָּא בְּמַזָּלָא תַּלְיָא מִלְּתָא

34) Vgl. II. Sam. 22.

35) Moed Qatan 28 a.

erläutert diese etwas dunkle Talmudstelle dahin, daß nur der Schicksalsstern Davids dessen Glück und der Schicksalsstern Sauls dessen Unglück verursacht hätten, obgleich Saul besser als David war.

Wie ernst die Vorstellung von der Macht der Schicksalssterne zur talmudischen Zeit genommen wurde, beweist die Aufstellung von Nativitätstafeln und die Diskussion über ihre Gültigkeit. Rabbi Josua ben Levi[36]) stellte folgende Nativitätstafel auf: Wer an einem Sonntag geboren wird, wird entweder vollkommen gut oder vollkommen schlecht sein. Wer an einem Montag geboren wird, der wird jähzornig sein. Wer an einem Dienstag geboren wird, der wird reich sein. Wer an einem Mittwoch geboren wird, der wird weise und mit einem guten Gedächtnis begabt sein. Wer an einem Donnerstag geboren wird, der wird wohltätig sein. Wer an einem Freitag geboren wird, der wird ein strebsamer Mensch sein. Wer an einem Sabbath geboren wird, der wird auch an einem Sabbath sterben[37]). Rabbi Juda Hanassi[38]) widersprach dieser Auffassung, daß der Schicksalsstern des Tages entscheidend sei. Nach seiner Ansicht entscheidet der Schicksalsstern der Stunde. Er stellte deshalb folgende Nativitätstafel auf: Wer unter der Herrschaft der Sonne geboren wird, der wird glanzvoll sein. Er wird das Seinige essen und das Seinige trinken. Seine Geheimnisse werden offenbart werden, und beim Stehlen wird er kein Glück haben[39]). Wer unter der Herrschaft der Venus geboren wird, wird reich und ausschweifend sein. . . Wer unter der Herrschaft des Merkur geboren wird, der wird mit einem gutem Gedächtnis begabt und weise sein. . . Wer unter der Herrschaft des Mondes geboren wird, der wird viel leiden müssen. Er wird bauen und niederreißen, niederreißen und aufbauen, Fremdes essen und Fremdes trinken, seine Geheimnisse werden verborgen bleiben, und beim Stehlen wird er Glück haben. Wer unter der Herrschaft des Saturn geboren wird, dessen Pläne werden vereitelt werden. . . Wer unter des Herrschaft des Jupiter geboren wird, der wird tugend-

36) 2. Jhdt.

37) Sabbath 156 a.

38) 2. Jhdt.

39) Vgl.: Die Sonne bringt es an den Tag.

Scanned with CamScanner

haft sein. . . Wer unter der Herrschaft des Mars geboren wird, der wird Blut vergießen[40]).

Auch manche im Talmud empfohlene Verhaltungsweisen zeigen, wie ernst die Rabbinen die Vorstellung von den astralen Schicksalsmächten nahmen. So wird dem Israeliten davon abgeraten, mit einem Heiden im Monat Ab[41]) einen Prozeß anzufangen, weil in diesem Monat ein böser Stern über Israel waltet[42]). Am Dienstag soll man sich nicht zu Ader lassen, weil Mars an diesem Tage zweimal herrscht[43]). Eine Frau, die schon zwei Männer durch den Tod verloren hat, soll man nicht heiraten, weil ihr Schicksalsstern den Tod der Männer verursacht hat[44]). Bis auf heute hat sich der Brauch erhalten, bei wichtigen, für die Zukunft bedeutungsvollen Ereignissen im Leben des Einzelnen wie der Familien dem oder den Betreffenden Masal Tob[45]), d. h. einen guten Schicksalsstern, zu wünschen.

Die Gefahr, welche die Vorstellung von dem ethisch indifferenten Einfluß der Sterne auf die Geschicke des Menschen dem ethischen Monotheismus des Judentums drohte, wurde von den Talmudweisen wohl erkannt, und das führte einst zu einer im Talmud berichteten Debatte darüber, ob auch der Israelit der Macht der Schicksalssterne, an deren Existenz also prinzipiell niemand einen Zweifel hegte, unterworfen sei oder nicht. Während der Talmudweise Rabbi Ḥanina[46]) die Ansicht vertrat, daß „der Schicksalsstern es ist, der weise macht, daß er es ist, der reich macht, und daß der Schicksalstern auch über den Israeliten herrscht“[47]), trat eine Anzahl von Religionsweisen seiner Ansicht

40) Sabbath 156a.

41) Etwa Juli—August.

42) Taanit 29 b. Tatsächlich wurde die jüdische Gemeinschaft im Laufe der Geschichte in diesem Monat Ab von schweren, tief einschneidenden Schicksalsschlägen getroffen. Am 10. Ab 586 v. Chr. wurde der erste Tempel, am 9. Ab 70 n. Chr. der zweite Tempel in Jerusalem zerstört. Am 9. Ab 1096 haben die Kreuzfahrer in Jerusalem ein furchtbares Blutbad unter Mohammedanern und Juden angerichtet. Am 9. Ab 1492 wurde die blühende jüdische Gemeinschaft in Spanien durch Austreibung aus dem Lande vernichtet.

43) Sabbath 129 b.

44) Jebamot 64 b. Nidda 64 a.

45) Hebr.: מַזָּל טוֹב Siehe auch unten bei Mondsegen S. 61.

46) 2. Jhdt.

47) Hebr.: מַזָּל מַחְכִּים מַזָּל מַעֲשִׁיר וְיֵשׁ מַזָּל בְּיִשְׂרָאֵל

entgegen und stellten den Satz auf, daß „der Schicksalsstern über den Israeliten keine Macht besitzt“[48]). Diese Behauptung suchten sie durch legendäre Erzählungen und durch Berichte von Ereignissen aus dem Leben zu beweisen. Rabbi Johanan erzählte: „Abraham sprach zum Heiligen, gelobt sei er: Herr der Welt, mein Leibeigener wird mich beerben. Da erwiderte ihm Gott: Nein, sondern derjenige, der dir entsprießen wird, soll dein Erbe sein. Abraham sprach: Herr der Welt, ich sah es an meinem Schicksalsstern, daß ich keinen Sohn zeugen werde. Da sprach Gott: Geh hinaus aus deinem Sternenglauben, denn der Schicksalsstern hat keine Macht über den Israeliten[49]).“ Als Rabbi Samuel[50]), der ebenfalls lehrte, daß der Schicksalsstern keine Macht über einen Israeliten habe, und Eblat[51]) beisammen waren, ging ein Mann an ihnen vorüber und begab sich in ein Dickicht. Eblat sprach zu Samuel: Dieser Mann wird nicht wiederkommen, eine Schlange wird ihn töten. Samuel erwiderte: Wenn er ein Israelit ist, wird er wiederkommen. Der Mann kam wieder und fand, als er sein Bündel auftat, eine in zwei Teile zerschnittene Schlange darin vor. Auf Befragen Samuels, was er denn Gutes getan habe, um dem ihm bestimmten Todesgeschick zu entgehen, erzählte er von der mildtätigen Hilfe, die er einem armen Tischgenossen hatte angedeihen lassen[52]). Auch Rabbi Akiba[53]) vertrat die Ansicht, daß der Schicksalsstern über Israeliten keine Macht habe. Die Astrologen hatten vorausgesagt, daß seine Tochter an ihrem Hochzeitstage durch einen Schlangenbiß sterben werde. Sie steckte nun an ihrem Hochzeitstage eine Nadel in die Wand und spießte dadurch eine Schlange auf, die sie am nächsten Tage mit der Nadel aus der Wand herauszog. Auf die Frage ihres Vaters, was sie denn besonders Gutes getan habe, erwiderte sie: Abends kam einmal ein Armer an unsere Türe.

48) Hebr.: אֵין מַזָּל בְּיִשְׂרָאֵל

49) Sabbath 156 b. Vgl. auch Nedarim 32 a, Sukka 29 a und 59 a, Ex. Rabba 38, 6 und Num. Rabba 2, 12.

50) 3. Jhdt.

51) Ein nichtjüdischer Astrologe nach dem Kommentator Raschi zu dieser Stelle. Vgl. auch hierzu J. Hamburger, Realenzyklopädie des Judentums II S. 14 u. 1074.

52) Nach Sabbath 156 b.

53) 2. Jhdt.

Scanned with CamScanner

Aber niemand achtete auf ihn, da alle bei der Mahlzeit saßen. Ich nahm meinen Anteil, den du mir gegeben hattest, und schenkte ihn dem Armen[54]). Der Mutter des Rabbi Nahman ben Isaak[55]) hatten die Astrologen vorausgesagt, daß ihr Sohn ein Dieb werden würde. Sie erzog ihn aber zur gewissenhaften Erfüllung aller religiösen Pflichten, und so wurde er ein frommer und unbescholtener Gelehrter. Als er aber einmal eine religiöse Vorschrift übertrat, übermannte ihn sofort der Drang zum Stehlen, und er beging einen Diebstahl[56]).

Diese Talmudstellen zeigen, wie eine Anzahl von Rabbinen die Gefahr der Vorstellung von astralen Schicksalsmächten für das Judentum erkannten und sie durch Einordnung in den ethischen Monotheismus unschädlich zu machen suchten. Der von ihnen ausgesprochene Satz aber: „Über Israel hat der Schicksalsstern keine Macht", auf den sich hauptsächlich diejenigen berufen, welche das Vorhandensein der Schicksalsidee im Judentum bestreiten[57]), ist auch von ihnen nicht so verstanden worden, daß die bloße Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft den Menschen dem Einfluß der Schicksalssterne entziehe. Vielmehr beweisen die von ihnen zur Verifizierung ihrer Behauptung erzählten Legenden und Berichte, daß nach ihrer Ansicht erst die ethische Handlung in besonderen Fällen vor dem durch die Schicksalssterne angedrohten Mißgeschick retten kann. Deshalb haben auch sie bei der Geburt ihrer Kinder nach deren zukünftigem Geschick die Astrologen befragt, um durch eine sorgfältige religiöse und sittliche Erziehung ihre Kinder vor dem von dem Schicksalsstern drohenden Unheil zu schützen.

Denn sobald die sittliche Gegenmacht fehlt, gehen die Bestimmungen der Schicksalssterne in Erfüllung trotz aller Gegenmaßnahmen, und die astrologische Vorschau ist dann durch ihre Zweideutigkeit wertlos. So hatte Pharao zwar durch seine Astrologen erfahren, daß Israels Befreier sich durch Wasser den Tod zuziehen würde, und er gab deshalb den Befehl, die neugeborenen

54) Sabbath 156 b.
55) 4. Jhdt.
56) Sabbath 156 b.
57) Vgl. besonders L. Baeck, „Griechische und jüdische Predigt" im Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1914.

hebräischen Knäblein in den Nil zu werfen. Aber diese Maßnahme war vergeblich, da die astrale Vorbestimmung sich auf den Tod bezog, den Mose infolge seiner Versündigung bei den Haderwassern[58]) erleiden mußte[59]). Die prinzipielle Anerkennung der astralen Schicksalsmächte und ihre gleichzeitige Unterordnung unter die Macht des einzigen Gottes begegnet uns besonders deutlich in einem späteren Midraš, in der Beraita de Masalot[60]). Dort heißt es: „In der Geburtsstunde des Menschen ist derjenige Stern, welcher im Osten aufgeht, sein Lebenshaus. Wenn Saturn sein Lebenshaus ist, dann lebt der Mensch 57 Jahre; wenn Jupiter, dann lebt er 76 Jahre; wenn Mars, dann lebt er 66 Jahre; wenn Venus, dann 85 Jahre. . . . Saturn hat die Macht über Armut, Not, Weh, Zerstörung, verborgene Krankheiten, Plage und Tod. Jupiter hat die Macht über Leben und Frieden, Glück und Wohlfahrt. Mars hat die Macht über Blut und Schwert, Bosheit und Zank, Streit und Wunden. . . . Venus hat die Macht über Huld und Gnade, Liebe und Verlangen. . . . Merkur hat die Macht über Weisheit und Verstand. . . . Aber obgleich sie die Macht haben über Unglück und Glück, so vermögen sie dennoch nicht von sich aus Gutes oder Böses zuzufügen, sondern alles auf Geheiß und Befehl dessen, der alles geschaffen hat . . .[61])."

Eine besondere Stellung nahmen von jeher Sonne und Mond als Schicksalssterne der Völker und Menschheit ein. Die Verfinsterungen dieser beiden Sterne, welche der moderne Mensch aus der jeweiligen Konstellation von Sonne, Mond und Erde zueinander als natürlichen Vorgang ohne jede Bedeutung für das menschliche Geschick zwar begreift, die aber dennoch auch heute noch einen unheimlichen Eindruck auf ihn machen, galten in früheren Zeiten und gelten jetzt noch bei primitiven Völkern und Menschen als die Ankündigungen nahenden Unglücks. Auch im Judentum wurden Sonnen- und Mondfinsternis als furchtbare Unglückszeichen angesehen, aber sie wurden vollständig und widerspruchslos in den ethischen Monotheismus eingeordnet. Jesaia

58) Vgl. Num. 20, 12 u. 21. Dt. 32, 50 f.
59) Sanhedrin 101 b. Ex. Rabba 1, 18.
60) Ein außertalmudischer Traktat über die Schicksalssterne aus dem 11. Jahrhundert.
61) Ozar Midrashim S. 283 ff.

Scanned with CamScanner

bringt das angekündigte göttliche Strafgericht über Babel, den Tag seines Sturzes, in Zusammenhang mit der Verfinsterung von Sonne und Mond[62]). Ezechiel verkündet im Namen Gottes für den Tag des Untergangs Ägyptens: „Ich werde bei deinem Untergange den Himmel bedecken, deine Sterne werde ich verdunkeln, die Sonne werde ich in eine Wolke hüllen, und der Mond wird sein Licht nicht leuchten lassen[63])." Als Vorzeichen des großen göttlichen Völkergerichtstages kündigt Joel an: „Das Sonnenlicht wird sich in Finsternis und das Mondlicht in Blutfarbe verwandeln vor dem Eintritt des großen und furchtbaren Tages des Ewigen[64])." Noch entschiedener werden Sonnen- und Mondfinsternis in Talmud und Midraš als Schicksalsankündigungen betrachtet, aber auch hier fehlt die ethisch-monotheistische Überbauung nicht.

Neben der allgemeinen Deutung der genannten Erscheinungen als Unglückszeichen enthält der Talmud noch besondere Deutungsregeln für dieselben. „Die Rabbinen lehrten: Die Sonnenfinsternis ist von böser Vorbedeutung für die ganze Welt. Es ist gleichsam so, als wenn ein König, der seinem Hofstaat ein Festmahl gibt und eine Lampe hinstellen läßt, zornig wird und zu seinem Diener sagt: Nimm die Lampe fort, und lasse sie im Dunkeln sitzen[65])." Rabbi Meir[66]) lehrte: „Wenn die Himmelslichter sich verdunkeln, so ist dieses ein böses Vorzeichen für Israel[67])." „Die Rabbinen lehrten: Die Sonnenfinsternis ist von böser Vorbedeutung für die Völker der Welt. Die Mondfinsternis ist von böser Vorbedeutung für Israel, denn Israel berechnet (den Kalender) nach dem Mond, die Völker der Welt nach der Sonne. Tritt die Finsternis im Osten auf, so ist dieses von böser Vorbedeutung für die Bewohner des Ostens; tritt sie im Westen auf, so ist dieses von böser Vorbedeutung für die Bewohner des Westens; tritt sie in der Mitte der Himmelswölbung auf, so ist dieses von böser Vorbedeutung für die ganze Welt. Hat die Verfinsterung

62) Jes. 13, 9 f.
63) Ez. 32, 7.
64) Joel 3, 4. Vgl. auch Jes. 24, 23.
65) Sukka 29 a.
66) 2. Jhdt.
67) Der hier gebrauchte Ausdruck לְשׂוֹנְאֵיהֶם שֶׁל יִשְׂרָאֵל = „für die Feinde Israels" wird euphemistisch für Israel gebraucht. Vgl. L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud, 1925 Bd. 3. S. 80 Anm. 69.

eine blutige Farbe, so kommt das Schwert über die Welt; hat sie die Form eines Sackes, so kommen die Pfeile der Hungersnot über die Welt; sind diese beiden Eigenschaften zugleich vorhanden, so kommen das Schwert und die Pfeile der Hungersnot über die Welt. Tritt die Verdunkelung beim Aufgang (des Gestirns) ein, so kommt das Unglück langsam; beim Untergang, so kommt es schnell. . . . Wenn die Israeliten aber Gottes Willen erfüllen, brauchen sie sich vor alledem nicht zu fürchten. Denn es heißt: ‚So spricht der Ewige: Von der Weise der Völker lernet nicht, und vor den Zeichen des Himmels fürchtet euch nicht, wenn auch die Völker sich vor ihnen fürchten[68])." Die Völker mögen sich vor ihnen fürchten, aber Israel braucht vor ihnen nicht zu zagen[69])." Die Anschauung des ursächlichen Zusammenhangs zwischen dem durch die Sterne angekündigten Unglück und dem ethischen Verhalten der Menschen kommt besonders im folgenden Ausspruch der Rabbinen zum Ausdruck: „Aus vier Ursachen tritt Sonnenfinsternis ein: wenn der Tod eines Schuloberhauptes nicht nach Gebühr betrauert wird; wenn ein verlobtes Mädchen in der Stadt vergewaltigt wird, ohne daß man ihm auf seinen Hilferuf zu Hilfe kommt[70]); wegen des männlichen Beischlafs und wegen des zu gleicher Zeit vergossenen Blutes zweier Brüder[71])."

Die im Talmud vertretene Ansicht, daß der Mond der besondere Schicksalsstern Israels ist, wird im Midraš noch weiter ausgeführt, indem in Anlehnung an den Psalmvers: „Es blüht in seinen Tagen der Gerechte, und die Fülle des Friedens herrscht, bis kein Mond mehr ist"[72]) gezeigt wird, wie in dem Verlauf der Mondphasen die Geschichte Israels von Abraham bis zur Zerstörung des ersten Tempels vorbestimmt war. Wie der Mond am ersten Tage des Monats zu leuchten anfängt, am 15. Tage sein volles Licht erlangt, von da an sein Licht immer mehr abnimmt und am 30. Tag vollends erlischt, so hat Israel in der Urzeit mit Abraham zu leuchten angefangen, in der 15. Generation

68) Jer. 10, 2.
69) Sukka 29 a. Vgl. auch Jalqut Abschn. 188.
70) Vgl. Dt. 22, 23 f.
71) Sukka 28 a.
72) Ps. 72, 7.

Scanned with CamScanner

mit Salomo seinen vollen Glanz erlangt, dann an Glanz immer mehr verloren, bis mit der Blendung des Königs Zedekia das Licht Israels erlosch[73]). Als Schicksalsstern Israels wird der Mond in Gegensatz gebracht zur Sonne, als dem Schicksalsstern Esaus[74]), weil der Kalender von Esau nach der Sonne, dem größeren Gestirn, von Jakob nach dem Monde, dem kleineren Gestirn, berechnet wird[75]). Die Vorstellung, daß der Mond der besondere Schicksalsstern Israels ist, hat also seine psychologische Begründung darin, daß die jüdische Kalenderberechnung nach der Umlaufszeit des Mondes vorgenommen wird. Das Wiedersichtbarwerden des Mondes war für die Bestimmung der jüdischen Festzeiten von der größten Wichtigkeit, und der „Neumondstag“[76]) wird heute noch als religiöser Halbfeiertag im Gebetkultus und in Bräuchen behandelt[77]).

Außer der Neumondfeier besteht heute noch der kultische Brauch des Mondsegens oder der Mondheiligung[78]). Dieser Brauch wird

73) Ex. Rabba 15, 26. Vgl. auch Pesiqta de R. Kahana Ed. Buber 1868 S. 53 a.

74) Mit diesem Namen wird die nichtjüdische Welt bezeichnet.

75) Gen. Rabba 6, 3. Vgl. auch Jalqut Abschn. 1-8 und Pes. de R. Kah. 54 a.

76) Hebr.: רֹאשׁ הַחֹדֶשׁ

77) Näheres darüber siehe Schulchan Aruch, § 417 ff. Die biblische Vorschrift der Darbringung eines Sühneopfers (Num. 28, 15) am Neumondstage wird im Talmud durch folgende Legende begründet: Ursprünglich waren Sonne und Mond gleich groß. Da machte der Mond Gott gegenüber den Einwand, daß sich „zwei Herrscher nicht derselben Krone“ bedienen könnten. Daraufhin verminderte Gott die Größe des Mondes. Als sich dieser dann darüber beklagte, dafür bestraft worden zu sein, daß er einen berechtigten Einwand gemacht habe, versprach ihm Gott, ihn auch am Tage herrschen zu lassen. Als der Mond damit nicht zufrieden war, da doch am Tage sein Licht gar nicht zur Geltung komme, versprach ihm Gott, daß die Israeliten nach ihm die Zeiten berechnen sollten. Auf den weiteren Einwand des Mondes, daß die Zeiten doch auch nach der Sonne berechnet werden müßten, tröstete ihn Gott damit, daß auch fromme Männer den Beinamen „der Kleine“ führen würden, so Jakob (nach Amos 7, 2), Samuel der Kleine (der Mischnalehrer z. Zt. Gamiels II. um 100 n.) und David (I. Sam. 17, 14). Als sich der Mond durch alle diese Verheißungen nicht trösten ließ, ordnete Gott das Sühneopfer für den Neumondstag an „zur Sühne dafür, daß er den Mond verkleinert hatte“ (Ḥullin 60 b). Vgl. den denselben Gegenstand behandelnden Mythos bei den Kai in: J. W. Hauer, Die Religionen usw. I S. 347, wo der Mond infolge einer Überlistung durch die Sonne an Leuchtkraft einbüßte.

78) Hebr.: קִדּוּשׁ הַלְּבָנָה oder בִּרְכַּת הַלְּבָנָה

im Talmud als eine überaus wichtige religiöse Handlung bezeichnet. „Wer den Segen über den Mond zur rechten Zeit spricht, hat gleichsam die Gottheit begrüßt[79]).“ „Wenn es Israel nur vergönnt wäre, bloß einmal im Monat seinen Vater im Himmel zu begrüßen, so wäre das schon genug[80]).“ Die Zeremonie muß in den Nächten zwischen dem 3. und 16. jedes Monats bei Mondschein vorgenommen werden; jedoch wird die Nacht des Sabbatausgangs als die beste Zeit dafür empfohlen, weil man dann die Zeremonie in feierlicher Kleidung und Stimmung vornehmen kann[81]). In den ältesten Zeiten war diese Kulthandlung mit religiösen Tänzen verbunden[82]), woran heute wohl nach der Brauch erinnert, daß man sich dreimal auf die Fußspitzen stellt und dabei an den Mond die Worte richtet: „Wie ich gegen dich hüpfe, ohne dich berühren zu können, ebenso sollen mir meine Feinde nichts anhaben konnen[83]).“ Wie in diesem kurzen Gebetspruch, so zeigt sich die Vorstellung vom Monde als einer Schicksalsmacht in dem Wunschspruch, den die Teilnehmer sich dreimal gegenseitig zurufen: „Friede mit euch!“ — „Mit euch sei Friede!“ und namentlich in dem anderen Wunschspruch: „Eine gute Vorbedeutung und ein guter Schicksalsstern (Masal Tob) möge es sein für uns und ganz Israel[84]).“ Auch ist der Volksglaube verbreitet, daß man vor dem Tode desjenigen Monats gesichert ist, in welchem man den Mondsegen gesprochen hat[85]).

Indessen ist das Aufkommen eines eigentlichen Schicksalsglaubens bei dieser Zeremonie verhütet worden durch den überwiegenden monotheistischen Charakter, den sie durch die sie umrahmenden Gebete und Psalmen erhalten hat[86]). So lautet der eigentliche Segen: „Gelobt seist du, Ewiger unser Gott, König der Welt, der durch sein Wort die Himmel erschaffen hat und durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer. Gesetz und Zeit gab er ihnen, damit sie ihre Bestimmung nicht ändern.

79) Sanhedrin 42 a.

80) Ebenda.

81) Beraita Sopherim 20, 1. Vgl. auch Schulchan Aruch § 426.

82) Beraita Sopherim 20, 1. Vgl. Schulchan Aruch § 426 Anm. 3.

83) S. Baer, Abodath Israel S. 338. Vgl. Jewish Enc. IX S. 244.

84) S. Baer, a. a. O. S 338.

85) Jewish Enc. IX S. 244.

86) Siehe S. Baer, a. a. O. S. 337 ff.

Scanned with CamScanner

Froh und freudig tun sie den Willen ihres Schöpfers, der Wahrheit wirkt, dessen Wirken Wahrheit ist. Und dem Monde befahl er, daß er die herrliche Pracht erneuere für diejenigen, die vom Mutterleibe aus getragen werden[87]), die sich einst erneuern werden wie er[88]) und ihren Schöpfer verherrlichen werden mit dem Namen der Herrlichkeit seines Reiches. Gelobt seist du, Ewiger, der die Monde erneuert[89])."

1. b) Die astralen Schicksalsmächte bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters.

Die Vorstellung von astralen Schicksalsmächten, die das menschliche Geschick, sowohl den Erfolg oder Mißerfolg der menschlichen Handlungen als auch diese selber bestimmen, steht prinzipiell noch stärker im Widerspruch zur Religion des Judentums als der mit der Gottesidee verbundene Schicksalsgedanke von der göttlichen Vorsehung im Sinne der Vorbestimmung der menschlichen Geschicke und Handlungen. Denn der Glaube an die Vorbestimmung des menschlichen Geschickes und seiner Handlungen durch astrale Schicksalsmächte schaltet nicht nur die Lehre des Judentums von einer gerechten Vergeltung und vom freien menschlichen Willen aus, sondern auch die Lehre von der Einzigkeit Gottes im Sinne der einzigen Kausalität alles Geschehens in der Welt. Haben daher schon die Religionsweisen in Talmud und Midraš diesen Widerspruch erkannt und ihn durch Einordnung in den ethischen Monotheismus zu lösen versucht, so sahen sich noch mehr die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters veranlaßt, sich mit der Vorstellung der astralen Schicksalsmächte im Judentum zu befassen und ihren Widerspruch zum ethischen Monotheismus auszugleichen. Dieser Ausgleich fand bei den meisten dieser Religionsphilosophen ganz im Sinne der von manchen talmudischen Rabbinen vertretenen Anschauung statt, daß Gott die astralen Schicksalsmächte als seine Diener beherrsche, und daß der Mensch durch Frömmigkeit der schlimmen Schicksalsbestimmung der Sterne entgehen kann.

Der Religionsphilosoph Salomo Ibn Gabirol (1020—1070) hat

87) Anspielung an Jes. 46, 3.
88) Vgl. Pirqe de R. Elieser Kap. 51.
89) Siehe S. Baer, a. a. O. S. 337 f. nach Sanhedrin 42 a.

in seiner religionsphilosophischen Hymne Khether Malkhuth (= Königskrone) die als Schlußgesang für den Vorabend des Versöhnungsfestes in der traditionellen Gebetsammlung Aufnahme gefunden hat, in Anlehnung an die mittelalterliche Sphärentheorie das Schicksalswalten der Gestirne ausführlich geschildert. Nach einer allgemeinen Lobpreisung der Weisheit und Allmacht Gottes fährt er fort: „Du hast die Feuerssphäre umgeben mit der Himmelssphäre. In dieser befindet sich der Mond. . . . Er gestaltet allmonatlich die Geschicke der Welt, das Gute wie das Böse, nach dem Willen dessen, der ihn geschaffen, um seine Allmacht den Sterblichen kundzutun. . . . Du hast den Mondhimmel mit einer zweiten, völlig umschließenden Sphäre umgeben. Darin befindet sich der Stern, der Merkur[90]) genannt wird. . . . Dieser erregt in der Welt Streit und Hader, Feindschaft und Gezänk. Er verleiht Kraft, Vermögen zu erwerben und Schätze zu häufen, Reichtümer und Nahrungsmittel zu sammeln auf Befehl dessen, der ihn geschaffen hat, daß er ihm diene wie ein Knecht seinem Herrn. Er ist der Stern der Weisheit und der Vernunft, der den Einfältigen List, den Unwissenden Erkenntnis und Umsicht verleiht. . . . Du hast die zweite Sphäre mit einer dritten umgeben, in welcher Venus[91]) wie eine Gebieterin herrscht und wie eine Braut im Geschmeide glänzt. . . . Sie bewirkt in der Welt nach dem Willen des Schöpfers Friede und Wohlfahrt, Lust und Wonne, Gesänge und Lieder und den Jubel in den Bräutigamskammern. . . . Du hast die Sphäre der Venus mit einer vierten Sphäre umgeben, in der sich die Sonne befindet. . . . Sie verleiht den Königen Sieg, Glanz, Herrschaft und Majestät. Sie schafft Außerordentliches in der Welt, sei es zum Frieden oder zum Kriege. Sie stürzt Reiche und richtet andere an ihrer Stelle auf und erhöht sie. Sie hat die Macht, mit zwingender Gewalt zu erniedrigen und zu erhöhen. Aber alles nach dem Willen dessen, der sie mit Weisheit geschaffen hat. . . . Du hast die Sonnensphäre mit einer fünften Sphäre umgeben. Darin thront Mars[92]) wie ein König in seinem Palaste. . . . Er gleicht einem mächtigen Helden mit gerötetem Schilde und

90) Hebr.: כּוֹכָב
91) Hebr.: נֹגַהּ
92) Hebr.: מַאְדִּים

Scanned with CamScanner

erregt Kriege, Mord und Verderben. In seinem Gefolge sind Kriegsgefallene und Pestleichen mit gräßlich entstelltem Angesicht, Dürre und Feuersbrunst, Sturmwetter und Hagel, Schwertdurchbohrte und Schwertzückende, deren Füße zum Bösen laufen und zum Blutvergießen eilen. . . . Du hast die Sphäre des Mars mit der sechsten Sphäre umgeben, einer Sphäre mit mächtig großem Ring, in welcher Jupiter[93]) wohnt. . . . Er ist der Stern des Wohlgefallens und der Liebe, er bewirkt Gottesfurcht, Redlichkeit, Bußfertigkeit und jede gute Eigenschaft. Er mehrt Früchte und Getreide, er beendigt Kriege, Feindschaft und Streit. . . . Du hast die Sphäre des Jupiter mit einer siebten Sphäre umgeben, darin wandelt Saturn[94]) seine Bahn. . . . Er bewirkt Kriege, Raub, Gefangenschaft und Hungersnot; denn das ist seine Bestimmung. Er verwüstet Länder und zerstört Staaten nach dem Willen dessen der ihn beordert[95])."

Der entschiedenste Anhänger des astrologischen Glaubens unter den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters war Abraham Ibn Esra aus Toledo in Spanien (1092—1167), der zehn astrologische Schriften verfaßt hat, die allerdings nur handschriftlich vorhanden und darum wenig benutzbar sind[96]). Aus einer englischen, auf handschriftlichen Untersuchungen beruhenden Dissertation[97]) ist ersichtlich, daß Ibn Esra den Planeten die Macht über die Ereignisse in der Welt und über das Einzelgeschick der Menschen zuschreibt und an Methoden glaubt, durch die man aus der Konstellation der Planeten nicht nur das Geschick der Neugeborenen voraussehen[98]), sondern auch den günstigen Moment erfahren kann, der den Erfolg einer Unternehmung sichert[99]). Die hierfür besonders in Betracht kommenden Werke sind nach der erwähnten Dissertation „Reshit Ḥokma" (Anfang der Weisheit), „Moladot" (Nativitäten), „Sepher Hasheelot" (Buch der Sternbefragung) und „Sepher Hamibḥarim" (Buch der Wahlen).

93) Hebr.: צֶדֶק

94) Hebr.: שַׁבְתַּי

95) Khether Malkhut in: Gebete für den Versöhnungsabend. Rödelheim 1894 S. 11—50. Nach dem Hebräischen in Anlehnung an den beigedruckten deutschen Text.

96) Vgl. Rosin, D., Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esras, in: Mitteilungen für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Berlin 1898, S. 250.

97) The Astrological Works of Abraham Ibn Ezra by Raphael Levi. Baltimore 1927.

98) R. Levi, a. a. O. S. 12.

99) Ebd. S. 13.

Für die Verbreitung astraler Vorstellungen im Judentum waren aber nicht diese unzugänglichen Handschriften von Bedeutung, sondern die in seinem Kommentar zu einigen Schriften des AT, der neben dem Raschi-Kommentar der beliebteste und verbreitetste ist, ohne systematische Ordnung sich vorfindenden Bemerkungen über die astralen Schicksalsmächte. Nach diesem Kommentar[100]) ist das in Psalm 69, 29 erwähnte „Buch des Lebens" der Himmel, an dem alle Vorausbestimmungen der zukünftigen Ereignisse beschrieben sind[101]). Alle Kundigen auf Erden können diese Inschrift lesen[102]). Jeder Mensch wird von den Schickungen betroffen, welche die Sternkonstellation in der Zeit seiner Geburt anzeigt[103]). Die beste Wahl der Gattin trifft derjenige, der eine Frau nimmt, die mit ihm unter der gleichen Konstellation geboren ist. In dieser Weise hätten auch die „Söhne Gottes" ihre Frauen gewählt, so daß von ihnen die Heldenmänner abstammten[104]). Jedes Volk hat seinen bestimmten Schicksalsstern, ebenso jede Stadt[105]).

Aber auch Ibn Esra ordnet die astralen Schicksalsmächte dem ethischen Monotheismus des Judentums ein und unter. Er lehrt: „Die obere Welt erhält Gott durch seine eigene Kraft, die mittlere Welt durch die Kraft seines Namens und seiner heiligen Engel, die zur oberen Welt gehören. Die untere Welt, zu der wir Menschen gehören, erhält er durch die Kraft seines Namens und durch die Kraft der beiden über ihr waltenden Welten. . . . Gott schuf die mittlere Welt, welche über die niedere Welt herrscht, so daß jedes Volk nach der Konstellation der Sterne von Gutem oder Bösem betroffen wird. Denn so hat es ihnen Gott zugeteilt. Israel war es nach der Konstellation der Sterne bestimmt, noch länger in Ägypten versklavt zu sein. Aber Gott

100) In der hebräischen Kommentarsammlung Qehilot Moše, Amsterdam 5494 (1734).

101) Kommentar zu Psalm 69, 29.

102) Kommentar zu Psalm 19, 5.

103) Kommentar zu Ex. 23, 25.

104) Kommentar zu Gen. 6, 2.

105) Kommentar zu Dt. 4, 19.

Scanned with CamScanner

hat aus Liebe zu den Stammvätern die untere Welt in wunderbarer Weise von der Herrschaft der mittleren so weit unabhängig gemacht, daß er Israel aus der Gewalt der Sterne befreite[106])." Ibn Esra warnt deshalb vor der Anbetung der Sterne: „Die Anbetung der Sterne ist nutzlos. Den Menschen trifft das Geschick, das über ihn nach der Konstellation der Sterne bei seiner Geburt verhängt wurde, es sei denn, daß ihn die oberste Macht, die über der Sternenmacht steht, und der er sich anvertraut, beschützt. Dann wird er vor seinem Verhängnis bewahrt werden. Ich will es dir durch ein Beispiel veranschaulichen: Denke dir, daß die Sternkonstellation verhängt hat, daß ein Fluß eine Stadt überschwemmen soll, so daß ihre Bewohner sterben müßten. Nun aber kommt ein Prophet und ermahnt sie, sich wieder Gott zuzuwenden, bevor der Unglückstag kommt. Wenn sie sich nun Gott mit ganzem Herzen wieder zuwenden und ihm vertrauen, gibt er ihnen den Gedanken ein, sich aus der Stadt hinauszubegeben, um zu Gott zu beten. Nachdem sie das getan, wächst der Strom plötzlich an, wie man dieses ja schon oft erlebt hat, und er überschwemmt die ganze Stadt. Das Verhängnis Gottes ist nicht aufgehoben worden, aber er hat sie gerettet. Oder denke dir, daß die göttlichen Diener (die Sterne) wie Pferde auf ihrer Bahn dahinrennen, ohne die Absicht, Gutes oder Böses zu tun, nur weil das ihre Weise ist. Denke dir nun, daß ein Blinder sich auf dieser Bahn befindet, der selber nicht wahrnimmt, wann die Pferde nach links oder nach rechts sich wenden, der sich aber auf einen Sehenden stützt, der ihren Lauf kennt. Dieser wird ihn dann behüten und ihn jedesmal aus der Laufbahn der Pferde herausführen. Diese wird zwar nicht geändert, aber dennoch wird der Blinde gerettet werden. Darum sagen unsere Weisen: Der Schicksalsstern hat keine Macht über die Israeliten, solange sie die Tora beobachten. Wenn sie sie aber nicht beobachten, dann wird der Schicksalsstern über sie herrschen. . . . So war es nach der himmlischen Konstellation bestimmt, daß sie noch länger in dem ägyptischen Exil bleiben sollten. Weil sie aber zu Gott flehten und sich zu ihm wandten[107]), half er ihnen.

106) Kommentar zu Ex. 20, 2.
107) Vgl. aber oben die andere Motivierung.

Und wie es sich mit der Gesamtheit verhält, so verhält es sich auch mit dem einzelnen Israeliten[108])." „Wenn in der Konstellation der Sterne während der Zeit der Entstehung des Menschen ein Unglück enthalten ist, das ihn an einem bestimmten Tage treffen soll, so wird Gott, dem er sich anvertraut, besondere Umstände herbeiführen, um ihn zu retten. Wenn etwa die Konstellation ihn zum Unfruchtbaren bestimmt hat, wird Gott ihm Zeugungskraft verleihen. Deshalb lehren unsere Weisen, daß Gott zu Abraham gesagt hat: Geh hinaus aus deinem Sternenglauben![109])"

Trotz des echten und tiefen Gottesglaubens, der aus allen diesen Vorbehalten gegen die astrologische Schicksalsbestimmung spricht, war Ibn Esra, der ein unstetes Wanderleben führte, davon überzeugt, daß er selber unter einem Unglücksstern geboren sei, dessen Einfluß er sich nicht entziehen könnte. Davon zeugt sein traurig-ernstes Scherzwort, das er von sich selber sagte: „Ich bemühe mich, reich zu werden; aber die Sterne sind mir feindlich. Machte ich mit Leichentüchern Geschäfte, würde niemand sterben; hätte ich Kerzen als Ware, so würde die Sonne bis zu meiner Todesstunde nicht untergehen[110])."

Auch der Rationalist Abraham Ibn Daud[111]) ist davon überzeugt, daß „alle sublunarischen Dinge, ihre Veränderlichkeit und Wandelbarkeit der Bewegung und Stellung der Sterne" zuzuschreiben sind[112]). Aber er sucht den Glauben an den Einfluß der Sterne auf das Geschick der Menschen und Völker dadurch mit dem Monotheismus des Judentums zu vereinigen, daß er die Sterne in ihrer Schicksalswirkung als „Diener Gottes" und die Engel als die „treibenden Kräfte" der Sterne[113]) bezeichnet. Da die Sterne bewegende Ursachen haben und die göttlichen Befehle vollstrecken, sei der Glaube, daß die Sterne die Ursachen aller Begebenheiten seien, nicht zu verwerfen[114]). Die Engel oder Geister sind die treibenden Kräfte der über die Nationen herr-

108) Kommentar zu Ex. 33, 23.
109) Kommentar zu Ex. 6, 3. Vgl. oben S. 55.
110) Graetz, H., Geschichte der Juden, Leipzig 1861, Bd. 6 S. 201, der selber nach Dukes, Orientalische Bibliothek 1843, zitiert.
111) Siehe oben S. 43.
112) Emunah Ramah, ed. Weil S. 82.
113) Vgl. oben bei Ibn Esra S. 65.
114) Emunah Ramah S. 41.

Scanned with CamScanner

schenden Gestirne[115]). Er gestattet deshalb dem gottesgläubigen Juden, sich mit Astrologie zu befassen, jedoch soll er dieses nur in der Überzeugung tun, daß die Gestirne als „Diener Gottes von diesem über andere Geschöpfe eingesetzte Wesen" seien. Deshalb dürfe er ihren Schicksalsspruch nicht für unabänderlich halten, vielmehr soll er Gott eifrig bitten, daß er das durch sie angedrohte Unglück abwende oder die Ursachen derselben beseitige. Denn man müsse glauben, daß dasjenige, was die Gestirne bewirken, nur mit dem Willen Gottes geschehe[116]).

Ein entschiedener und konsequenter Bekämpfer des astralen Schicksalsglaubens ist der größte Rationalist unter den spanisch-jüdischen Religionsphilosophen, Maimonides[117]). Zwar hält auch er die Gestirne für beseelte Wesen, da sich nur das bewegt, was eine Seele hat[118]). Aber er lehrt, man dürfe von keinem Gestirne, welches es immer auch sei, glauben, „daß es in irgend einem der wirklich existierenden menschlichen Verhältnisse schaden oder nützen könne". Deshalb setzt er Sterndeuterei dem Götzendienst gleich, weil sie zu Sternanbetung führe[119]). Auf eine an ihn gerichtete Anfrage der jüdischen Rabbinen in Marseille über den Wert der Astrologie antwortete er ihnen, daß sie den Grundlehren der Religion widerstreite, welche keine Vorausbestimmung des Geschickes zuläßt, weil dadurch die Willensfreiheit aufgehoben würde[120]). In seiner Einleitung zu den Pirqe Abot Kap. 8 wendet sich Maimonides gegen die irreführenden Lügen der Astrologen, welche die Geburtsstunde des Menschen dafür verantwortlich machen, ob ein Mensch lasterhaft oder tugendhaft ist[121]).

Der letzte bedeutende jüdische Religionsphilosoph des Mittelalters, Joseph Albo[122]), erkennt prinzipiell die astralen Schicksals-

115) a. a. O. S. 85.
116) a. a. O. S. 110.
117) Siehe oben S. 62.
118) Maimonides' „Führer der Unschlüssigen". Übers. von J. Weiß. Bd. 2 Kap. 10.
119) a. a. O. 3. Buch Kap. 37 S. 223.
120) a. a. O. Einleitung S. LXXX. Vgl.: De astroligia, Mosis filii Meimon Epistola elegans, et cum Christiana religione congruens, Hebrea, nunc primum edita et latina facta Joanne, Isaac Levita Germano auctore. Coloniae 1555.
121) Šemone Peraqim im 14. Bd. des babylonischen Talmud, Ausgabe Wilna 5687 = 1927.
122) Siehe oben S. 47.

mächte an, denn es „wird durch die Erfahrung wirklich bestätigt, daß die Wahrsagungen der Astrologen aus den Gestirnen eintreffen, und die Erfahrung läßt sich durchaus nicht wegdisputieren"[123]). Aber auch er unterstellt die astralen Schicksalsmächte der göttlichen Macht. „Denn alle Vorherbestimmungen, sie mögen herrühren, woher sie wollen, werden kraftlos durch den Willen Gottes aus einer Ihm allein bekannten Ursache[124])." Er beruft sich dabei auf das AT, den Talmud und auf Abraham Ibn Esra. Aus dem AT führt er namentlich Jeremias Mahnung an, sich vor den Zeichen der Gestirne nicht zu fürchten[125]). Im Talmud sieht er seine Ansicht gestützt durch den Ausspruch der Weisen, daß die „Veränderung des Namens oder der Handlungsweise, Almosen und Gebet das Verhängnis des Menschen entkräften können"[126]). Ferner findet er bei Ibn Esra in dessen Schrift Moladot seine Auffassung bestätigt. Denn die achte Anweisung dieses Religionsphilosophen zur Aufhebung der individuellen astralen Schicksalsbestimmung wird von ihm damit begründet, daß Gott für denjenigen, der auf ihn vertraut, Verfügungen trifft, um „ihn vor jedem Schaden, der ihm nach seinem Horoskop bestimmt war, zu bewahren". So habe Gott das Verhängnis über Isaak, der unter dem Zeichen des Mars geboren und also dazu bestimmt war, umgebracht zu werden, dadurch unwirksam gemacht, daß er Abraham befahl, ihn als Opfer darzubringen[127]).

Allerdings kommt an manchen Stellen in den „Ikkarim" der Glaube an eine unabänderliche Schicksalsbestimmung durch die Sterne zum Vorschein. So etwa in folgenden Betrachtungen: „Sowie das Feuer die Kraft zu erwärmen und das Wasser die zu erkälten hat, so hat z. B. der Planet Mars die Kraft zu vertilgen, umzubringen und auszurotten; er kann aber unmöglich seinem Objekte das Gegenteil von dem, was ihm bestimmt ist, zukommen lassen, ebensowenig wie Feuer erkälten kann; so besitzt Jupiter die Kraft zu beglücken und reich zu machen, ist aber ebensowenig imstande, seiner Bestimmung entgegenzuwirken, wie das

123) Ikkarim übersetzt von Schlesinger S. 418 f.
124) a. a. O. S. 422.
125) Jer. 10, 14.
126) Roš Hašana 16 b.
127) Ikkarim übersetzt von Schlesinger S. 422.

Scanned with CamScanner

Feuer erwärmen kann[128])." „Nun ist von den Himmelskräften bekannt, daß der Stern, welcher Krieg, nicht Frieden, und der, welcher zerstören, nicht aufbauen andeuten kann; auch kann er seine Bestimmung nicht ändern, und der, welcher auf Krankeit hinweist, keine Genesung bringe"[129]); „Handlungen, die nach einer absoluten Notwendigkeit erfolgen, sind solche, die entweder von den Sternen oder von der göttlichen Vorsehung verhängt sind. . . . Auf diese hat des Menschen Kraft gar keinen Einfluß, alles Mühen dagegen ist vergebens und eitel, weil sie durchaus nicht von seinem Willen abhängen, sie mögen gut oder böse sein"[130]). Dennoch lautet seine Mahnung, daß der Mensch auf Gottes Erbarmen auch dann vertrauen soll, wenn die Sterne Unglück über ihn verhängt haben[131]).

Gersonides[132]) lehnt die Lehre von der göttlichen Vorsehung ab, erkennt aber die Waltung der astralen Schicksalsmächte an. Auch Juda Halevi[133]) hält den Glauben für zulässig, daß Israels Geschick nicht mehr von Gott, sondern von den Sternen bestimmt werde[134]).

Die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters haben also mit nur wenigen Ausnahmen die astralen Schicksalsmächte für durchaus real genommen[135]). Den talmudischen Satz: „Über den Israeliten hat der Schicksalsstern keine Macht", haben auch sie nur in einschränkendem Sinne gelten lassen, indem sie die Vorstellung von den astralen Schicksalsmächten dem ethischen Monotheismus des Judentums ein- und unterordneten durch die Lehren, daß die Sterne nur als Diener Gottes die menschlichen Geschicke bestimmen, und daß Gott für den Frommen besondere Umstände schafft, die vor der ungünstigen Schicksalsbestimmung der Sterne retten.

128) a. a. O. S. 482.
129) a. a. O. S. 485.
130) a. a. O. S. 425.
131) a. a. O. S. 430.
132) o. S. 45.
133) o. S. 42.
134) Kusari ed. Cassel V, § 20 S. 426.
135) Vgl. Ludwig Stein, Die Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur göttlichen Präszienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Berlin 1882. Nach Steins Feststellung zieht sich die Astrologie „wie ein roter Faden durch mehr denn ein Jahrtausend jüdischer Kulturgeschichte und zählt die glänzendsten Namen" zu ihren Anhängern, a. a. O. S. 33.

2. Die Satansgestalt als Schicksalsmacht.

Mit den Schicksalsgestalten der Antike ist am meisten verwandt die Satansgestalt des Judentums, da auch sie wie jene in den düsteren Bereichen des Menschenlebens sich besonders auswirkt und Tod und Sünde verursacht. „Satan, böser Trieb und Todesengel sind ein und dasselbe[136])." Wie die übrigen Engelsgestalten hat auch der Satan, der zu den „Söhnen Gottes"[137]) gehört, seine Urgestalt im AT, wo er nicht überall den düsteren Schicksalscharakter hat, den er schließlich angenommen hat. Er ist ursprünglich der „Hinderer"[138]), der im Auftrage Gottes sich den Menschen entgegenstellt, um ihn an der Ausführung seines Vorhabens zu verhindern, wie der „Engel des Ewigen" sich dem Bileam als Satan, als Hinderer, in den Weg stellt[139]). Es ist also ursprünglich die besondere Funktion eines Engels, die diesen zum Satan macht, wie dieselbe Funktion auch einen Menschen zum Satan machen kann. So wurde David von den Philistern als Kriegsteilnehmer gegen Saul abgelehnt, weil sie fürchteten, er könnte ihnen dabei zum Satan, zum Hinderer, werden[140]). Ferner hat das Wort Satan im AT die Bedeutung der feindlichen Macht überhaupt. So kann Salomo zum Tempelbau schreiten, weil er nicht wie sein Vater Krieg zu führen braucht, da kein „Satan" gegen ihn aufstand[141]). Später aber läßt Gott den Edomiter Hadad gegen Salomo als „Satan" aufstehen, desgleichen den Syrer Resin[142]).

Als eine bestimmte persönliche Gestalt, die den Menschen feindlich gesinnt ist, erscheint der Satan erst in den nachexilischen Schriften des AT. So in Sacharja als Ankläger des Hohenpriesters Josua[143]), in Hiob als Verleumder des Frommen[144]) und in der Chronik als der Verführer Davids[145]). Hier (in der Chronik)

136) Baba Bathra 16 a. Vgl. auch Sohar zu Gen. 3, 1 im Sepher Hasohar, Ausgabe Amsterdam S. 35 b.
137) Siehe Hiob 2, 1.
138) Vom hebräischen Verb שטן = hindern.
139) Num. 22, 22 u. 26.
140) I. Sam. 29, 4.
141) I. Könige 5, 18.
142) I. Könige 11, 23 u. 25.
143) Sach. 3, 1 ff.
144) Hiob 1, 9 u. 2, 4.
145) I. Chronik 12, 1.

Scanned with CamScanner

wird die Bezeichnung „Satan“ schon als nomen proprium ohne Artikel gebraucht. Die volle Ausbildung als verhängnisvolle Schicksalsgestalt erhielt der Satan erst in Talmud und Midraš, wo er auch Samael (Gift Gottes) genannt und als „Oberhaupt aller Satane“ bezeichnet wird[146]). Er ist Gegenspieler des Engels Michael. Beide stehen vor Gott, Samael als der Ankläger, Michael als der Verteidiger Israels[147]). Er wartet ungeduldig auf den Tod Moses, damit Michael weinen müsse, während er lachen würde[148]). Auch als Gegenspieler des Engels Gabriel wird er dargestellt. Er entwendet der Tamar die ihr von ihrem Schwiegervater Juda zurückgelassenen Pfandstücke, damit sie, der Buhlschaft mit einem fremden Manne verdächtigt, den Tod erleide; aber Gabriel schafft die Beweisstücke ihrer Unschuld herbei[149]). Demgemäß ist er auch der Engelsfürst Esaus und sucht Jakob im Kampfe umzubringen[150]).

Seine Gegnerschaft gilt aber vor allem den Menschen überhaupt, denen er durch die Sünde Tod und Verderben verursacht. Deshalb ist er neidisch auf die Tora, die Gott dem Mose für Israel gegeben hat[151]). Nachdem er Abrahams Frömmigkeit bei Gott verdächtigt und dadurch Gottes Befehl an Abraham herbeigeführt hatte, Isaak zu opfern, versuchte er zuerst Abraham, dann Isaak zum Ungehorsam gegen Gott zu verleiten[152]). Als Verführer wird er mit der Schlange des Paradieses in Verbindung gebracht. „Samael, der große Fürst im Himmel“, stieg zur Erde hinab, ritt auf der Schlange, die Eva „im Sinne Samaels“ verführte[153]). „Damals ließ sich Samael vom Himmel herab, ritt auf der Schlange, so daß alle Geschöpfe flohen, als sie seine Gestalt erblickten. Da näherte er sich dem Weibe mit (verführerischen) Worten und verursachte so den Tod in der Welt[154]).“ Als Verführer nimmt er die verschiedensten äußeren Gestalten an,

146) Dt. Rabba 11, 9.
147) Ex. Rabba 18, 5.
148) Dt. Rabba 11, 9.
149) Sota 10 b in Anlehnung an Gen. 38, 25.
150) Tanḥuma ed. Warschau I S. 43 a.
151) Sabbath 89 a.
152) Sanhedrin 89 b. Gen. Rabba 56, 4. Jalqut Abschnitt 101.
153) Pirqe de Rabbi Elieser Kap 13.
154) Sohar Ausgabe Amsterdam S. 35 b zu Gen. 3, 1.

wie es gerade die Umstände erfordern. In der Gestalt eines alten Mannes erscheint er dem Abraham, in der Gestalt eines Jünglings dem Isaak, um sie zum Ungehorsam gegen Gott zu verleiten. In der Gestalt eines Vogels, nach welchem David schoß, verursachte er, daß sich Bathseba erschrocken umwandte und so dem König ihre Schönheit zeigte[155]). In der Gestalt eines schönen Weibes sucht er die Frommen zur Unkeuschheit zu verführen. Das Schicksalhafte seines Charakters zeigt sich darin, daß seine Funktion als Verführer, namentlich als Verführer zu sexuellen Handlungen, als notwendig bezeichnet werden. So berichtet der Talmud, daß in einer Stunde der göttlichen Gnade der Verführer den Israeliten von Gott ausgeliefert wurde. Aber gleichzeitig wurden sie davor gewarnt, ihn zu vernichten. Als sie ihn drei Tage lang gefesselt hielten, konnte man im ganzen Lande kein frisches Ei mehr auftreiben, da er seine Funktion als Verführer zu sexuellen Handlungen nicht ausüben konnte. Deshalb ließen ihn die Israeliten wieder frei, nachdem sie ihn zuvor geblendet hatten. Durch diese Blendung bewirkten sie, daß der Mann kein Verlangen nach seiner Blutsverwandten hat[156]).

Als Todesbringer ist der Satan gekennzeichnet durch seine Beinamen Todesengel[157]) und Samael. In der Sterbestunde steht er zu Häupten des Kranken mit gezücktem Schwert, an dessen Spitze ein Gifttropfen hängt. Sobald der Kranke ihn erblickt, öffnet er erschrocken den Mund, in den der Todesengel den Gifttropfen fallen läßt[158]). Als Todesbringer ist er unerbittlich. „Niemand kann dem Todesengel entkommen oder zu ihm sagen: Warte, bis ich meine Angelegenheiten geordnet habe[159]).“ „Wo der Todesengel erscheint, da gibt es keine Rettung[160]).“ Als Salomo einst den Todesengel betrübt sah, fragte er ihn nach dem Grunde seiner Traurigkeit. Er antwortete ihm, daß er Auftrag habe, die beiden Diener Salomos zu holen. Darauf befahl Salomo einem Dämonen, seine beiden Diener nach Luz zu bringen, wohin

155) Sanhedrin 107 a.
156) Joma 69 b. Sanhedrin 64 a.
157) Hebr.: מַלְאַךְ הַמָּוֶת
158) Aboda Zara 20 b.
159) Qohelet Rabba 8, 4.
160) Nedarim 49 a. Ḥullin 7 b.

Scanned with CamScanner

der Todesengel keinen Zutritt hatte[161]). Aber vor der Stadt eilte sie der Todesengel, denn Salomo hatte sie gerade dahin bringen lassen, wo der Todesengel sie haben wollte[162]). Die schicksalhafte Notwendigkeit der Funktion Satans als Todesengel kommt besonders in folgender Legende deutlich zum Ausdruck: Als der Gottesliebling Rabbi Josua ben Levi[163]) vom Todesengel, der ihn auf seinen Wunsch zum Paradies führte, um ihm dort seinen Platz nach dem Tode zu zeigen, das Schwert zu tragen erhielt, weil er sich vor demselben in der Hand des Todesengels fürchtete, sprang er mit dem Schwerte von der Mauer des Paradieses in das Innere desselben hinab, wohin ihm der Todesengel nicht folgen durfte. Aber eine himmlische Stimme forderte den Rabbi auf, dem Todesengel das Schwert zurückzugeben, weil es „notwendig für die Geschöpfe" ist[164]).

Indessen ist auch die Schicksalsgestalt des Satans dem ethischen Monotheismus des Judentums ein- und untergeordnet. Dem Frommen gegenüber ist Satans Macht sowohl in seiner Funktion als Verführer wie als Todesengel eingeschränkt. Als Rabbi Akiba über die Sünder zu spotten pflegte, erschien ihm eines Tages Satan in Gestalt eines Weibes auf dem Gipfel einer Palme. Rabbi Akiba, von Begierde entbrannt, begann die Palme hinaufzuklettern. Als er aber die Mitte der Palmhöhe erreicht hatte, entschwand Satan mit den Worten: Hätte man im Himmel nicht ausgerufen, daß man auf Akiba und seine Tora achthaben solle, so würde ich heute dein Leben sehr gering eingeschätzt haben[165]). Ähnliches wird von Rabbi Meir erzählt, dem ein Weib jenseits des Stromes erschien, und der sich an der Fährtleine festhielt, um zum Weibe zu gelangen. Als er in der Mitte des Stromes angelangt war, entfernte sich Satan mit demselben Ausruf[165]). Satan erteilt sogar dem Frommen Anweisungen, wie er sich vor seinen verderblichen Wirkungen schützen soll. So trug Rabbi Josua ben Levi seinen Schülern vor: „Drei Dinge sagte mir der

161) In Luz hat der Todesengel keine Macht nach Sota 46 b und Sanhedrin 97 a.

162) Sukka 53 a.

163) 2. Jahrhundert n. Chr.

164) A. Jellinek, Bet ha-Midrasch, Bd. 2 S. 48.

165) Qiddušin 81 a.

Todesengel: Nimm morgens beim Anziehen nicht das Hemd aus der Hand deines Dieners. Lasse deine Hände nicht begießen[166]) von einer Person, die ihre eigenen Hände nicht begossen hat. Stehe nicht vor den Weibern (Klageweibern) zur Zeit, da sie vom Leichenzug heimkehren, weil ich dann vor ihnen herspringe mit dem Schwerte in der Hand und jeden damit treffen kann." Auf die Frage der Schüler, was man tun solle, wenn man ihnen begegnet[167]), antwortete ihnen der Rabbi: „Man weiche ihnen vier Ellen seitwärts aus, oder man überschreite einen Fluß, oder man schlage einen anderen Weg ein, oder man stelle sich hinter eine Mauer. Ist dieses alles nicht möglich, so wende man, während sie vorübergehen, sein Angesicht ab und spreche: Der Ewige sprach zum Satan: Es verwarnt dich der Ewige, Satan[168])."

Gegen den Gottesmann Mose hat Satans Macht als Todesengel vollständig versagt. Als Moses Todesstunde nahte, erhielten zuerst Gabriel, dann Michael den göttlichen Auftrag, Moses Seele ins Jenseits zu bringen. Sie aber wiesen auf Moses Größe und Frömmigkeit hin und ließen sich von ihrem Auftrage wieder befreien. Da erhielt Samael den Befehl, Moses Seele zu holen. Samael ging voller Freude, hängte sein Schwert um, wappnete sich mit Grausamkeit und ging zu Mose mit gewaltigem Ingrimm. Als er ihn aber erblickte, wie er den Gottesnamen schrieb, wie die feurigen Pfeile aus seinem Munde kamen, wie sein Angesicht strahlte, seine Augen wie die Sonne leuchteten und seine ganze Gestalt einem Engel Gottes glich, da fürchtete sich Samael und erbebte vor ihm. Er floh, kehrte zu Gott zurück und sprach: „Herr der Welt, wenn du mir befohlen hättest, die Hölle umzudrehen, würde ich es vermögen. Aber dem Sohne Amrams kann ich nicht beikommen." Zum zweitenmal befahl Gott dem Samael, Moses Seele zu holen. Da machte er sein Schwert haarscharf und begab sich zu Mose. Aber dieser erhob sich mit großem

166) Das jüdische Religionsgesetz schreibt vor, daß man morgens nach dem Erwachen aus dem Schlafe die Hände dreimal begießen muß, um die bösen Geister von ihnen zu vertreiben. Siehe Schulchan Aruch § 4.

167) Als eine Frage der Schüler an den Rabbi ist diese Talmudstelle, welche den Fragenden und den Antwortenden nicht näher bezeichnet, besser zu verstehen als eine solche des Rabbi an den Todesengel.

168) Berakhoth 51 a in Anlehnung an Sacharia 3, 2.

Scanned with CamScanner

Ingrimm, nahm den Stab, auf welchem der Name Gottes eingegraben war, in die Hand und bedrohte Samael damit. Dieser entfloh, aber Mose verfolgte ihn und schlug ihn mit dem Stabe [169]).

Alle diese Aussprüche und Legenden aus Bibel, Talmud und Midraš zeigen, daß die Satansgestalt des Judentums eine den Menschen bedrohende Schicksalsmacht ist, die aber, wie alle anderen Schicksalsmächte, dem einzigen Gott unterstellt ist. Zwar ist Satan eine stete Gefahr für den Menschen, und im Talmud wird vor dieser Gefahr gewarnt mit den Worten: „Der Mensch öffne dem Satan nicht den Mund [170])." Aber der Mensch kann nach der Auffassung des Judentums die bösen Anschläge des Satans durch sittliches Wollen, Gebet und kultische Handlungen vereiteln. So betet der fromme Jude im täglichen Morgengebet: „Möge es dein Wille sein, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, daß du mich heute und an jedem Tage bewahren mögest vor frechen Menschen und vor Frechheit, vor bösen Menschen, vor bösen Begegnissen und vor dem verderbenbringenden Satan [171])." Im Abend- und im Nachtgebet betet er: „Schütze uns, und halte fern von uns Feinde, Pest, Krieg, Hungersnot und Kummer. Halte fern den Satan vor uns und hinter uns [172])." Im Talmud wird dem Tischgast folgendes Gebet für den Gastgeber empfohlen: „Möge es der Wille (Gottes) sein, daß der Hausherr weder in dieser noch in jener Welt beschämt werde, und daß Satan keine Gewalt habe über die Werke seiner Hände [173])." Am gefährlichsten gelten Satans Anschläge an dem großen Gerichtstag über den Menschen, am israelitischen Neujahrsfest [174]). Das an diesem Feste beim Morgengottesdienste ertönende Šophar [175]) soll deshalb Satan, den Ankläger, in Verwirrung bringen [176]). In denjenigen Jahren, in denen am Neujahrsfest das Šophar nicht ertönt, muß

169) Gekürzt nach A. Jellinek, Bet ha-Midrasch, I S. 127 und Dt. Rabba 11, 11. Vgl. auch Herder, „Der Tod Moses" in seinen „Stimmen der Vorzeit".
170) Berakhoth 19 a u. 60 a, Khethuboth 8 b.
171) S. Baer, Abodath Israel, S. 431, nach Berakhoth 16 b.
172) S. Baer, a. a. O. S. 167, 185, 575.
173) Berakhoth 46 a.
174) Siehe oben S. 32 ff.
175) Hebr.: שׁוֹפָר d. i. eine aus einem Widderhorn verfertigte Posaune.
176) Roš Hašana 16 a f.

man es schließlich aus Not [177]) ertönen lassen [178]). Demgemäß heißt es im Gebet vor dem Ertönen des Šophar: „Verschließe den Mund Satans, daß er uns nicht anklage [179])". In einem andern aus Psalmversen in der Form eines Akrostichons zusammengesetzten Gebet enthalten die Anfangsbuchstaben die Bitte: „Vernichte Satan" [180]). Auch der Wöchnerin und dem neugeborenen Kinde, namentlich dem Knaben vor der Beschneidung, kann Satan besonders gefährlich werden. In frommen ostjüdischen Kreisen ist es heute noch Brauch, daß der Lehrer die Jüngsten seiner Schüler [181]) während der Zeit bis zur Beschneidung des neugeborenen Knaben in dem Raume, in welchem Wöchnerin und Kind sich befinden, jeden Abend das Šema hersagen und zum Schluß laut rufen läßt: „Allmächtiger, vernichte Satan" [182]).

So hat der ethische Monotheismus des Judentums die Gefährlichkeit der Satansgestalt überwunden und seine Bekenner davor bewahrt, in einen Teufelswahn zu verfallen. Vielmehr hat auch die Satansgestalt im Judentum dazu beigetragen, die sittliche Frömmigkeit zu vertiefen und den Kultus in Gebet und Brauch zu bereichern.

3. Das Traumorakel.

Mit der Schicksalsidee verwandt ist der Glaube an das Traumorakel als an die Ankündigung eines vorbestimmten, unabänderlichen Ereignisses. Fehlt schon den Traumberichten des AT der schicksalhafte Charakter im Sinne der Unabänderlichkeit der angekündigten Ereignisse trotz aller menschlichen Gegenmaßnahmen [183]) nicht ganz, so tritt dieser schicksalhafte Charakter des Traumes in Talmud und Midraš noch deutlicher hervor, wo die Herkunft der Träume einem besonderen Traumgenius [184]) zu-

177) D. i. an den aus Not angeordneten Fast- und Bußtagen. Vgl. Taanit 15 a u. b.
178) Roš Hašana 16 b.
179) Gebete für das Neujahrsfest, geordnet und übersetzt von W. Heidenheim, Rödelheim 1892 S. 148.
180) Hebr.: קְרַע שָׂטָן Ebenda.
181) Entsprechend Ps. 8, 3.
182) Hebr.: שַׁדַּי קְרַע שָׂטָן
183) Vgl. namentlich die Träume Josephs.
184) Hebr.: בַּעַל הַחֲלוֹמוֹת Berakhoth 10 b, Sanhedrin 30 a, Tosephta Maasser Šeni ed. Abramowski. Wilna 1925 S. 231. Aboth de Rabbi Nathan 17, 6.

Scanned with CamScanner

geschrieben wird, und wo der Traum nicht nur als Schicksalsankündigung, sondern auch unter Umständen sogar als Schicksalserfüllung angesehen wird. So lautet eine talmudische Vorschrift: „Wenn jemand geträumt hat, daß man ihn in den Bann getan hat, so muß er sich von diesem geträumten Banne wie von einem wirklichen in Anwesenheit von zehn erwachsenen männlichen Personen wieder lösen lassen[185]." Deshalb wird ein böser Traum schlimmer als die Geißelung bezeichnet[186]). Besonders werden drei Arten von Träumen als sichere Schicksalsankündigungen bezeichnet: der Traum, den man kurz vor Tagesanbruch hat; der Traum, den eine Person von einer anderen hat, und der Traum, der zugleich die Deutung enthält[187]).

Die Traumdeutung, deren Wichtigkeit schon an dieser Talmudstelle hervorgehoben wird, ist nach dem Talmud entscheidend für die Realisierung des Traumorakels, für welche Auffassung die biblischen Berichte von Josephs und Daniels Traumdeutungen wohl vorbildlich waren. „Ein nicht gedeuteter Traum ist wie ein ungelesener Brief[188])." „Alle Träume richten sich nach dem Munde (des Traumdeuters)[189])." Rabbi Banmaha[190]) berichtet, er habe sich einen Traum von den 24 Traumdeutern in Jerusalem deuten lassen, und obgleich alle diese Traumdeuter verschieden gedeutet hätten, seien alle Deutungen eingetroffen[191]). Von einem professionellen Traumdeuter namens Bar Hadja[192]) berichtet der Talmud, daß seine Deutungen stets eintrafen, und daß er einst durch seine ungünstige Traumdeutung den Tod der Gattin des Raba verschuldet hätte. Zeigt sich in dieser Auffassung die Abbiegung der Traumdeutung ins Magische, so zeigen die zahlreichen Traumdeutungsregeln im Talmud den im Traum selber begründeten Charakter des schicksalhaften Orakels[193]).

Aber auch das Traumorakel wird dem Monotheismus des Juden-

185) Nedarim 8 a.
186) Berakhoth 55 a.
187) Ebd.
188) Berakhoth 55 b.
189) Ebd.
190) 2. Jahrhundert.
191) Berakhoth 55 b.
192) 2. Jahrhundert.
193) Vgl. besonders Berakhoth 56 a—57 b.

tums ein- und untergeordnet. „Böse Träume und das schlimme Verhängnis können durch Gebet, Almosen und Buße unwirksam gemacht werden[194])." „Das Fasten ist für den Traum, was das Feuer für das Werg ist[195])." „Selbst wenn der Traumgenius dem Menschen ankündigt, daß er morgen sterben werde, soll er das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit nicht aufgeben[196])." Religiöser Brauch und Gebetkultus haben das Traumorakel für das religiöse Leben des Juden in einer Weise wirksam gemacht, die sich dem ethischen Monotheismus des Judentums vollständig anpaßt. Als religiöser Brauch wird demjenigen, der einen beunruhigenden Traum hatte, empfohlen, diesen von drei Freunden ameliorieren zu lassen. Die „Traum-Amelioration"[197]) soll er morgens vornehmen lassen, und er soll während der Zeremonie an den Traum denken. Derjenige, der den Traum hatte, soll siebenmal zu seinen Freunden sprechen: „Einen guten Traum habe ich gesehen." Die Freunde antworten siebenmal: „Einen guten Traum sahst du, Gott möge ihn zum Guten wenden. Siebenmal beschließe man im Himmel über dich, daß er gut sei, und er wird gut sein. Gut ist er, und gut wird er sein." Hierauf sprechen die beiden Parteien abwechselnd eine Anzahl Bibelverse, deren Inhalt Schicksalswandlungen[198]), Erlösungsgedanken[199]), Friedensgedanken[200]), Erhörungsverheißungen[201]), Segenswünsche[202]) und Lebensglück[203]) sind. Derjenige, dessen Traum amelioriert wird, spendet eine Gabe zu wohltätigen Zwecken, und die Freunde beschließen die Zeremonie mit dem Zuruf: „Buße, Gebet und Wohltätigkeit beseitigen das Übel des Verhängnisses. Friede sei

194) Qoheleth Rabba 5, 6.
195) Sabbath 11 a.
196) Berakhoth 10 b.
197) Die hebräische Bezeichnung תַּמְבֵּת חֲלוֹם versuche ich durch diesen Ausdruck wiederzugeben. Wörtlich heißt תַּמְבֵּת das Gutmachen oder das Putzen. Siehe Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch, 1. Bd. S. 462.
198) Ps. 30, 12. Jer. 31, 13. Dt. 23, 6.
199) Ps. 55, 19. Jes. 35, 10. I. Sam. 14, 45.
200) Ps. 57, 19. I. Chron. 12, 19. I. Sam. 25, 6.
201) Habakuk 3, 2. Ps. 121, 1 f.
202) Num. 6, 22—26.
203) Ps. 16, 11. Qohelet 9, 7.

Scanned with CamScanner

mit dir, mit uns und mit ganz Israel[204])." Während dieser religiöse Brauch nur für besondere Fälle dem Einzelnen empfohlen wird, ist das Traumgebet der Gemeinde an den Festtagen während des Rezitierens des Priestersegens durch die Aaroniden[205]) ein Bestandteil des öffentlichen Gottesdienstes. Das Gebet lautet: „Herr der Welt, ich bin dein, und meine Träume sind dein. Ich hatte einen Traum und weiß nicht, was er bedeutet. Möge es dein Wille sein, Ewiger, mein Gott und Gott meiner Väter, daß alle meine Träume für mich und für ganz Israel zum Guten sein mögen, ob ich sie über mich selber oder über andere geträumt habe, oder ob andere über mich geträumt haben. Waren es gute Träume, so stärke und festige sie, daß sie sich an mir und an ihnen erfüllen mögen wie die Träume Josephs, des Frommen, sich erfüllt haben. Bedürfen sie aber einer Heilung, so heile sie, wie du Hiskia geheilt hast von seiner Krankheit, Mirjam von ihrem Aussatze, Naaman von seinem Aussatze, die Wasser von Mara durch Mose, unsern Lehrer, und die Wasser Jerichos durch Elisa. Und wie du den Fluch Bileams, des Bösewichts, in Segen verwandelt hast, so mögest du alle meine Träume für mich und für ganz Israel zum Guten wandeln, und wollest mich behüten, begnadigen und wohlgefällig aufnehmen[206])."

Der Talmudweise Rabbi Papa[207]) empfiehlt folgendes Gebet vor dem Schlafengehen: „Es sei der Wille vor dir, Ewiger, mein Gott, daß du mich zum Frieden niederlegen lassen mögest. Gewähre mir Anteil an deiner Tora, führe mich zur Erfüllung deiner Gebote, und führe mich nicht zu ihrer Übertretung. Bringe mich nicht zu irgend einer Sünde, Schuld, Versuchung und Schande. Möge über mich herrschen der gute Trieb, nicht aber der böse Trieb. Rette mich vor bösem Geschick und vor bösen Krankheiten, und lasse nicht böse Träume mich beunruhigen. . . .[208])." Dieses Gebet wird, zwar gekürzt, jedoch mit der zentralen Bitte, vor bösen Träumen bewahrt zu bleiben, vor dem Schlafengehen vom frommen Juden heute noch gesprochen[209]).

204) S. Baer, Abodath Israel, S. 578 f. Vgl. auch Berakhoth 55 b.
205) Vgl. Elbogen, J., Der jüdische Gottesdienst, 1924, S. 70 f.
206) S. Baer, a. a. O. S. 358 f. nach Berakhoth 55 b.
207) 4. Jahrhundert n. Chr.
208) Berakhoth 60 b.
209) S. Baer, a. a. O. S. 573.

So wurde auch die Vorstellung von der Realität der Schicksalsankündigung durch den Traum im Judentum dem religiösen Leben dienstbar gemacht, und indem das Traumorakel in Brauch und Kultus immer wieder mit der Gottesidee verbunden wurde, erhielt auch diese aus der Schicksalsidee herausgewachsene Gestaltung dasjenige Moment, das den Gottesglauben vom Schicksalsglauben unterscheidet: das Bewußtsein der Verbundenheit mit der höheren Macht, die unsere Geschicke lenkt, und der wir uns gänzlich anvertrauen können.

IV. Die Überwindung der Schicksalsidee im Judentum durch die Lehren von der göttlichen Gnade und von der Gebetserhörung durch Gott.

Zeigt sich schon bei der Betrachtung der einzelnen Schicksalsgedanken und Schicksalsgestalten im Judentum die Tendenz, die Schicksalsidee dadurch zu überwinden, daß diese Gedanken und Gestalten dem ethischen Monotheismus ein- und untergeordnet werden, so wird die Schicksalsidee als Ganzes im Judentum prinzipiell überwunden durch die Lehren von der göttlichen Gnade und von der Gebetserhörung durch Gott.

Die hebräische Bezeichnung für Gnade[1]), die ein Synonym der Bezeichnungen für Liebe[2]) und Barmherzigkeit[3]) ist, bedeutet nicht die unbegreifliche und ethisch unbegründete göttliche Vorbestimmung bevorzugter Menschen zum Heil, sondern die göttliche Liebe und Barmherzigkeit, die sich allen Geschöpfen, besonders aber den Hilfsbedürftigen, Schwachen und Bedrängten zuwendet. Nach der jüdischen Lehre von der göttlichen Gnade ist der von Leiden Heimgesuchte kein „vom Schicksal Verfolgter", sondern ein „von Gott Geliebter", der ihn züchtigt, wie ein Vater seinen Sohn[4]), so daß der fromme Jude die ihn treffenden unverdienten Leiden in Liebe hinnehmen soll[5]). Diese Lehre von der gött-

1) Hebr.: חֶסֶד
2) Hebr.: אַהֲבָה vgl. Jer. 2, 2 u. 31, 2.
3) Hebr.: רַחֲמִים vgl. Hosea 2, 21.
4) Dt. 8, 5.
5) Berakhoth 5 a.

Scanned with CamScanner

lichen Gnade gewährt dem Gottesgläubigen die Gewißheit, daß die göttliche Waltung sein Anliegen zum Besten lenken wird, sofern er sich ihr nur restlos anvertraut, auch wenn er diese Gnade nicht verdient, ja selbst ihrer unwürdig ist. Wenn immer wieder der Gott des Judentums als ein „eifervoller" Gott gekennzeichnet wird, so muß dem gegenüber auf die Lehre des Judentums vom „gnädigen" Gott hingewiesen werden. Auf Moses Bitte, Gott möge ihm seine Herrlichkeit zeigen, wird ihm die Antwort zuteil: „Der Ewige ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und groß an Gnade und Treue[6])." So wird jener niederdrückende Schicksalsgedanke, daß Gottes zwingender Allgewalt gegenüber alles menschliche Planen und Tun vergeblich ist, im Judentum laut übertönt von diesem erhebenden Gedanken der göttlichen Gnade. „Alle Pfade des Ewigen sind Gnade und Treue[7])." „Die Gnade Gottes zeigt sich täglich[8])." „Er ist langmütig und groß an Gnade[9])." „Ewiger, deine Gnade währet ewig[10])." „Danket dem Ewigen, denn er ist gütig, denn ewig währet seine Gnade[11])."

Der Widerspruch zwischen der Lehre von der unverdienten Gnade und derjenigen von der Gerechtigkeit Gottes wurde zwar im biblischen Schrifttum nicht empfunden, hingegen versucht der Midraš diesen Widerspruch auszugleichen. Nach dem Midraš ist die Gerechtigkeit eine sekundäre, die Gnade aber eine primäre Eigenschaft Gottes. Nur um die Sünden nicht überhandnehmen zu lassen, hat Gott zur Gnade die Gerechtigkeit hinzugenommen[12]). Der Gottesname Adonai (Jahwe) bedeutet den gnädigen, der Name Elohim den gerechten Gott[13]). Der Bibelkommentator Raschi gibt demgemäß zum ersten Satz des biblischen Schöpfungsberichtes: „Im Anfang schuf Elohim den Himmel und die Erde"[14]) folgende Erklärung: „Gott dachte zuerst daran, die Welt gemäß

6) Ex. 34, 6.
7) Ps. 25, 10 a.
8) Ps. 52, 3 b.
9) Ps. 103, 8 b. 145, 8 b. Nehemia 9, 17 b.
10) Ps. 138, 8 b.
11) Ps. 136, 1 ff. 106, 1. 107, 1. 118, 1 u. 29.
12) Gen. Rabba 12, 15.
13) Ebd. 73, 3.
14) Gen. 1, 1.

seiner Eigenschaft der Gerechtigkeit zu schaffen; da er aber voraussah, daß die Welt dann nicht würde bestehen können, ließ er die Gnade vorangehen und vereinigte sie mit der Gerechtigkeit. Deshalb heißt es: Am Tage, da Adonai Elohim Erde und Himmel erschuf[15])." Ohne die göttliche Gnade könnte kein Mensch, nicht einmal Abraham, um dessentwillen die Gnade in die Welt gesetzt wurde, bestehen[16]).

Diese Lehre des Judentums von Gottes allumfassender und immerwährender Gnade begründet beim jüdischen Gottesgläubigen jenen unerschütterlichen, auf dem Gottvertrauen beruhenden Optimismus, der die jüdische Gemeinschaft die unzähligen Schicksalsschläge äußerlich überstehen und innerlich besiegen ließ, und der im biblischen Schrifttum so herzerhebenden und ermutigenden Ausdruck gefunden hat. „Auf Gott vertraue ich, ich fürchte nichts[17])." „Die auf dich vertrauen, werden nicht zuschanden[18])." „Wer auf den Ewigen vertraut, ist geschützt[19])." „Wirf auf den Ewigen dein Anliegen, vertraue auf ihn, er wird es machen[20])." „Gesegnet ist der Mann, der auf Gott vertraut und auf den Ewigen sein Vertrauen setzt. Er ist wie ein Baum, der am Wasser gepflanzt ist und seine Wurzeln zum Bache hin ausbreitet, der es nicht spüren wird, wenn die Glut kommt, dessen Blätter frisch bleiben, der im Jahre der Dürre unbekümmert ist und nicht unterläßt, Früchte zu zeitigen[21])."

Während aber die Lehre von Gottes Gnade immerhin noch einen leisen Anklang an die Schicksalsidee enthält — Gottes unabänderliches und zwingendes Walten ist es ja, welches aus bloßer Gnade, also aus unbegreiflichem göttlichen Entschluß sich günstig für den Menschen auswirkt — wird die Schicksalsidee gänzlich aufgehoben und vollständig umgewandelt durch die Lehre von der sieghaften Kraft des Gebetes, das Gottes Entschlüsse und Verhängnisse abzuändern und unwirksam zu machen imstande ist. Daß Gott das Gebet des

15) Gen. 2, 4.
16) Gen. Rabba 60, 2. Vgl. auch Arakhin 17 a.
17) Ps. 56, 5 u. 12.
18) Ps. 22, 6 b.
19) Prov. 29, 24 b.
20) Ps. 37, 5.
21) Jer. 17, 7 f.

Scanned with CamScanner

Menschen erhört, ist dem jüdischen Gottesgläubigen an zahlreichen Stellen des AT bezeugt. „Nahe ist der Ewige allen, die ihn anrufen in Wahrheit[22])." „In meiner Not rufe ich zum Ewigen, und zu meinem Gott flehe ich; er hört meine Stimme von seinem Tempel aus, und mein Flehen kommt vor ihn[23])." „Ich rufe zu Gott, und der Ewige hilft mir[24])." Talmud und Midraš stützen diesen Glauben an die Gebetserhörung durch Aussprüche und Berichte. „Selbst wenn dem Menschen ein scharfes Schwert auf dem Halse liegt, soll er nicht an der Wirkung des Gebetes verzweifeln[25])." „Drei Dinge heben böse Verhängnisse auf: Gebet, Almosen und Buße[26])." „Manches Gebet wird nach vierzig Tagen erhört, wie man es von Mose lernen kann[27]) manches nach zwanzig Tagen, wie man es von Daniel lernen kann[28]), manches nach drei Tagen, wie man es von Jona lernen kann[29]), manches nach einem Tage, wie man es von Elia lernen kann[30]), manches Gebet wird sofort erhört, wie man es von David lernen kann[31]), und manches Gebet wird erhört, bevor man es nur ausgesprochen hat, wie es heißt: Es wird geschehen, bevor sie rufen, werde ich sie erhören[32])." Ähnlich heißt es an einer anderen Midraš-stelle: „Die Himmelspforten des Gebetes sind niemals verschlossen. Deshalb soll der Mensch nicht unterlassen, zu beten, denn einmal kommt doch die Zeit der Gewährung dessen, um was man betet[33])." Namentlich ist es das Gebet der Frommen, das Gott bestimmt erhört. „Das Gebet des Frommen verwandelt Gottes Zorn in Gnade[34])." Mose und Samuel werden im AT als solche Frommen bezeichnet, deren Gebet besondere Kraft der Erhörung

22) Ps. 145, 18.
23) Ps. 18, 7.
24) Ps. 55, 17.
25) Berakhoth 10 a.
26) Gen. Rabba 44, 12. Vgl. auch Roš Ha-šana 16 b. Qoh. Rabba 7, 14 und 5, 16.
27) Dt. 9, 18 f.
28) Daniel 10, 3 u. 12.
29) Jona 2, 1 ff.
30) I. Könige 18, 36 ff.
31) Ps. 69, 14.
32) Jes. 65, 24. Die ganze Stelle: Dt. Rabba 2, 17.
33) Dt. Rabba 2, 12.
34) Sukka 14 a.

hatte[35]). Der Talmud berichtet an verschiedenen Stellen von einem Frommen namens Ḥoni, der Kreiszieher[36]), dessen Gebet von unfehlbarer Wirkung war, und dessen Gebetshilfe deshalb das Volk in allgemeiner Not in Anspruch nahm. Als einst der größte Teil des Monats Adar[37]) vergangen war, und noch immer kein Regen fiel, ließ man Ḥoni, dem Kreiszieher, sagen: „Bete, daß Regen komme!" Er zog einen Kreis[38]), stellte sich in denselben hinein und sprach: „Herr der Welt, deine Kinder haben auf mich ihren Blick gerichtet, weil ich bei dir wie ein Sohn des Hauses bin. Ich schwöre bei deinem großen Namen, daß ich nicht von hier weichen werde, bis du dich deiner Kinder erbarmt hast." Da begannen die Regentropfen niederzufallen[39]).

Diese Art des „Gott zwingenden" Gebetes wird jedoch im Talmud streng verurteilt. So wird an derselben Stelle weiter berichtet, daß Simon ben Šetaḥ[40]) dem Ḥoni die Verwarnung erteilte: „Wenn du nicht Ḥoni wärest, hätte ich den Bann über dich verhängt. . . . Aber was soll ich gegen dich tun, da du dich gegen Gott versündigst, und er dennoch deinen Willen tut, wie ein Sohn, der sich gegen seinen Vater versündigt, und dieser ihm dennoch willfährt![41])" Für die religiöse Praxis des Judentums gilt deshalb die Vorschrift, daß man in Ehrfurcht, Demut und Andacht beten soll[42]). Die tiefe Demut, die im jüdischen Gebete zum Ausdruck kommt, zeigen besonders die beiden folgenden Gebete. Das eine gehört zum täglichen Morgengebet und veranschaulicht das Nichtigkeitsgefühl des Gottesgläubigen. Es lautet: „Herr aller Welten, nicht um unserer Tugenden willen schütten wir unser Flehen vor dir aus, sondern um deiner großen Barmherzigkeit willen. Was sind wir, was ist unser Leben, was ist unsere Gnade, was ist unsere Gerechtigkeit, was ist unsere Kraft, was ist unsere Stärke? Was sollen wir vor dir sprechen,

35) Jer. 15, 1. Ps, 99, 6.
36) Im 1. Jahrhundert n. Chr.
37) Die einzige Frühlingsregenzeit vor dem regenlosen Sommer Palästinas.
38) Vgl. Dt. Rabba 10, 11, wo vom Kreisziehen des betenden Mose berichtet wird.
39) Taanit 23 a. Vgl. auch ebd. 19 a und Berakhoth 19 a.
40) Einer der zwei Vorsitzenden des Synhedrions.
41) Taanit 23 a.
42) S. Baer, a. a. O. S. 87.

Scanned with CamScanner

Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter? Sind doch alle Helden wie ein Nichts vor dir und Männer des Ruhmes, als ob sie gar nicht gewesen, und Weise wie ohne Erkenntnis und Einsichtsvolle wie ohne Verstand. Denn die Menge ihrer Taten ist nichtig, und die Tage ihres Lebens sind eitel vor dir[43])."

Das andere Gebet ist ein Bußgebet für einen der zehn Bußtage[44]). Es zeigt besonders deutlich den Schicksalsgedanken von der zwingenden Notwendigkeit, mit der das göttliche Walten die Geschicke des Menschen bestimmt, gleichzeitig aber auch die Überwindung dieses Gedankens durch das Vertrauen auf Gottes Gnade. Dieses Gebet lautet:

„Wie der Ton in der Hand des Töpfers, der ihn nach seinem Willen ausweitet und nach seinem Willen eng formt, so sind wir in deiner Hand, der du Gnade bewahrst. O, schaue auf den heiligen Bund, und strafe uns nicht wegen des bösen Triebes.

Wie der Stein in der Hand des Steinhauers, der ihn nach seinem Willen ergreift und nach seinem Willen weglegt, so sind wir in deiner Hand, der du tötest und belebst.

Wie das Eisen in der Hand des Schmiedes, der es nach seinem Willen ins Feuer hält und nach seinem Willen wieder herauszieht, so sind wir in deiner Hand, der du den Armen und Dürftigen stützest.

Wie das Segel in der Hand des Schiffers, der es nach seinem Willen fest anzieht und nach seinem Willen wieder locker läßt, so sind wir in deiner Hand, gütiger und verzeihender Gott.

Wie das Glas in der Hand des Glasbläsers, der es nach seinem Willen liegen läßt und nach seinem Willen schmilzt, so sind wir in deiner Hand, der du Frevel und Trug verzeihst.

Wie der Teppich in der Hand des Webers, der ihn nach seinem Willen gerade oder quer webt, so sind wir in deiner Hand, eifervoller und vergeltender Gott.

Wie das Silber in der Hand des Schmelzers, der es nach seinem Willen mischt und nach seinem Willen läutert, so sind wir in deiner Hand, der du Heilung und Genesung schickst.

Wie die Angel in der Hand des Fischers, der sie nach seinem Willen hochzieht und nach seinem Willen herabsinken läßt, so sind wir in deiner Hand, der du Sonne und Mond leuchten läßt.

Wie das Feuer in der Hand des Feuerbläsers, der es nach seinem Willen anbläst und nach seinem Willen verfallen läßt, so sind wir in deiner Hand, der du uns den Odem gabst. O, schaue auf den heiligen Bund, und strafe uns nicht wegen des bösen Triebes[45])."

43) S. Baer, a. a. O. S. 44. Vgl. auch S. 436.

44) Die Zeit zwischen dem israelitischen Neujahrs- und Versöhnungsfest.

V. Schlußbetrachtung.

Die aufgezeigte Tatsache des Vorhandenseins von Schicksalsgedanken und Schicksalsgestalten im Judentum zeigt, daß der theorethische Gegensatz zwischen Gottesglauben und Schicksalsglauben in der Praxis des religiösen Erlebens und Gestaltens sich „aufhebt", d. h. daß Gottesglauben und Schicksalsglauben die beiden Pole sind, zwischen denen das religiöse Bewußtsein sich bewegt und lebt, und daß Gottesidee und Schicksalsidee, wie in der Einleitung schon allgemein angedeutet wurde, sich auch im Leben und Gestalten der jüdischen Religion gegenseitig durchdringen und ergänzen.

Der Gedanke, daß Gottes Weisheit sich in Natur und Geschichte dem Menschen offenbart, wird ergänzt durch den ihm polar gegenüberstehenden Gedanken, daß Gottes Walten für den Menschen unbegreiflich und unfaßbar ist. Der Gedanke, daß Gott ein gerechter Lenker der menschlichen Geschicke ist, wird ergänzt durch den polaren Gegensatz, daß die Bösen ungestraft Frevel vollziehen dürfen, und die Frommen unverdiente Leiden ausstehen müssen, wenn es Gott so verhängt hat[1]).

Der Gedanke, daß der Mensch es in seiner Hand hat, Glück und langes Leben zu erwerben, ist neben dem andern lebendig, daß alles Mühen und Sorgen um den Erfolg vergebens ist, wenn Gott es anders will, der schon bei der Geburt des Menschen seine Todesstunde festsetzt und bestimmt, ob er arm oder reich, schwach oder stark sein soll[2]).

Der Gedanke, daß der Mensch die Willensfreiheit besitzt, um

45) Selihot, hebräische Ausgabe von S. Baer, Rödelheim 1895. S. 162.

1) Vgl. Kapitel II dieser Arbeit S. 9 ff.

2) Vgl. Kapitel II S. 29 f.

Scanned with CamScanner

seine Handlungen selber zu bestimmen, besteht neben dem andern ihm polar entgegengesetzten, daß das ganze Leben des Menschen einem unentrinnbaren Zwang unterworfen ist, und daß böser Trieb und Satan über ihn Gewalt haben [3]).

Neben dem Gedanken, daß Gott allein die Geschicke des Menschen bestimmt, ist der ihm entgegengesetzte lebendig, daß nur von den Gestirnen das menschliche Wohlergehen oder Mißgeschick abhängt [4]).

So zeigt sich auch in der Religion des Judentums das allgemeine Gesetz der Religionsgeschichte, daß sowohl das religiöse Bewußtsein als auch die religiösen Ideen und Gestaltungen keine einseitige und eindeutige Abgrenzung und starre Festlegung ertragen, sondern daß jede lebendige Religion polar gespannt ist. Diese lebendige Polarität zeigt das Judentum in ganz besonderem Grade, weil es keine dogmatischen Bindungen hat. Deshalb hat sich das lebendige Judentum von einseitigen extremen Festlegungen ferngehalten und die Versuche hierzu als sektiererische Bestrebungen ausgeschaltet. Nicht die sadduzäische Einseitigkeit mit der Ablehnung jedes Schicksalsgedankens, nicht die essäische Einseitigkeit mit der extremen Leugnung der Willensfreiheit haben sich im Judentum erhalten, sondern die pharisäische polar gespannte Auffassung, daß „alles vorgesehen und dennoch der freie Wille gegeben ist", daß „alles in den Händen Gottes liegt, nur nicht die Gottesfurcht" [5]).

3) Vgl. Kapitel II S. 18 und 21 ff. und Kapitel III S. 71 ff.
4) Vgl. Kapitel III S. 52 ff.
5) Vgl. Kapitel II S. 29, 37 und 47.

Literaturverzeichnis.

Abramowski, J., Tosephta. Wilna 5685 = 1925.
Altes Testament nach dem massoretischen Text. Ausgabe London 1925.
Bacher, W., Agada der Tannaiten, Straßburg i. E. 1884 und 1890.
Baeck, L., Griechische und jüdische Predigt im Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1914.
— Das Wesen des Judentums, Frankfurt a. M. 1926.
Baer, S. Abodath Israel, Rödelheim 1901.
— Seliḥot, Rödelheim 1895.
Beraita Sopherim, Ausgabe Basilia 5340 = Basel 1580.
Berliner, A., Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuch, II. Teil, Berlin 1912.
Beth, K., Religion und Magie, Leipzig und Berlin 1927.
Bloch, Ph., Or Adonai von Chasdai Crescas, übersetzt von, München 1879.
Buber, S., Pesikta de Rabbi Kahana, Lyck 1868.
— Midraš Tanḥuma, Wilna 1885.
— Midraš Thillim, Wilna 1891.
— Midraš Lekach Tob, Wilna 1925.
Cassel, D., Das Buch Kusari des Jehuda Ha-Levi nach dem hebräischen Texte des Jehuda Ibn-Tibbun, hrsg. und übersetzt von, Leipzig 1869.
Clementz, H., Flavius Josephus, Geschichte des jüdischen Krieges, übersetzt von, Halle a. H. 1900.
— Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, übersetzt von, Berlin-Wien 1923.
Dubnow, S., Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Berlin 1925 ff.
Eisenstein, J. D., Ozar Midrashim, New York 1928.
Elbogen, J., Der jüdische Gottesdienst, Frankfurt a. M. 1924.
Encyclopaedia Judaica, Berlin 1927 ff.
Engel, W., Die Schicksalsidee im Altertum. Erlangen 1926.
Epstein, L., Midraš Tanhuma, Ausgabe Warschau o. J.
Feuchtwang, D., Der Tierkreis in der Tradition und im Synagogenkultus, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Berlin 1915.
Fischel, J., Sepher Emunot We-Deot von Saadia Gaon, Leipzig 1859.
Friedmann, M., Pesiqta Rabbati, Wien 1880.
Fürstenthal, J., Choboth Halebaboth, aus dem Arabischen des Rabi Bechaj nach der hebräischen Übersetzung des Ebn Tabun ins Deutsche übertragen von, Breslau 1836.

Scanned with CamScanner