

**RATIONALE UND MYSTISCHE
ELEMENTE IN DER JÜDISCHEN LEHRE**

VON

LAZAR GULKOWITSCH

TARTU 1935

K. Mattiesens Buchdr. Ant.-Ges., Tartu, 1935.

*Ich widme diese Arbeit dem Andenken meines Lehrers und
väterlichen Freundes*

Professor D. Dr. Max Löhr,

*der in diesem Jahre als Siebzigjähriger in Königsberg gelehrt hätte.
Er wird mir als ein Mann, dessen Menschlichkeit und Güte ich tief
bewunderte, unvergeßlich bleiben.*

Jede Religion, mag sie noch so primitiv sein, bildet einen Lehrgehalt aus; jede Lehre hat eine ihr immanente Logik, eine gewisse Ratio. Der Lehrgehalt wächst sich, wenn ein eigener Gelehrtenstand in der betreffender Kultur zur Entwicklung gelangt ist, zu einem Wissenschaftsgebäude aus. Jede Religion hat aber in ihren Riten wie in ihrer Mythologie Elemente, die ein mystisch-magisches Kleid tragen und damit dem wirklichkeitsgebundenen Denken entrückt und nur dem frommen Bekenner, der die Weihe seiner Religion empfangen hat, zugänglich, ihm allein verständlich sind. Will sich die Gelehrsamkeit auch dieses weltentrückten Gebietes bemächtigen, so entsteht die Geheimwissenschaft, die es bei allen Völkern des Orients gegeben hat, wenn auch nicht in dem Ausmaße, wie es die respektvolle Scheu der Griechen in den Lehren und Gebräuchen der Babylonier und Ägypter überall witterte.

Wenn wir diesem Nebeneinander, Ineinander oder auch Gegeneinander zweier Denkweisen, der vernünftigen klaren einerseits, der vernunftentrückten andererseits, gerade im Judentume nachgehen, so wird das Interesse an diesem Problem als erstes durch die Tatsache gefesselt, daß die mystischen Elemente hier nicht etwa naturhaft auf dem Boden der orientalischen Kulturgemeinschaft gewachsen sind, sondern daß sie sich um den Baum der klaren naiven Gotteserkenntnis gleichsam in einer Art von Symbiose herumschlingen, ohne daß wir in den meisten Fällen feststellen können, woher und wann der Samen dieser neuen Wunderpflanze in den Boden der jüdischen Lehre gefallen ist. Die Treibhausluft übersteigerter Gelehrsamkeit, die sich über die biblische Tradition breitete, hat die wunderlichsten Früchte aus diesem Samen getrieben. Aber trotzdem waren die mystischen Richtungen im Judentume nicht etwa ein Privileg des Gelehrtenstandes und dem Volke unzugänglich, sondern wie es im Wesen aller jüdischen Lehre liegt, bildeten auch sie mit dem praktischen Leben, mit dessen äusseren Formen wie mit dessen sittlichen Tendenzen eine unauflösbare Einheit, und

die Erforschung dieses Zusammenhanges ist ein interessantes Kapitel des Problems Lehre und Leben.

Das religiöse System, das mit dem Namen Mose gekennzeichnet wird, ist in der Gestalt, wie es uns im Alten Testament entgegentritt, das Schulbeispiel einer rationalen, aller mystisch-magischen Bestandteile entkleideten Religion. Die bewußte Opposition gegen die anderen orientalischen Religionen führte zu dem Bestreben, alle irgendwie die Gefahr magischer Auffassung in sich bergenden Elemente zu eliminieren¹⁾. Selbst die natürlichen Grundlagen der Religion, die etwa bei den Babyloniern als Urweisheit gelten und als solche schon den Abglanz mystischer Lehre tragen, werden im Mosaismus aus historischen Ereignissen begründet. So wird die Ethik abgeleitet aus einem Kontrakt, der konkret zwischen Gott und den Menschen abgeschlossen wurde, der Gott zur Fürsorge für sein Volk, dieses aber zum Gehorsam verpflichtete. Gab es also kein Urwissen geheimnisvollen Ursprungs, so entbehren auch die Riten, die durch kanonische Vorschriften geregelt sind, des magischen Zaubers der Uranfänglichkeit. Auch sie sind aus der Geschichte des Volkes begründete Erinnerungsfeiern²⁾. Was den für die orientalischen Religionen wesentlichen Zug der Zukunftserforschung betrifft, so galt es dem Mosaismus als Vermessenheit, hier den Wegen, die das göttliche Handeln einschlagen würde, vorauszuweichen³⁾. Auch das Wunder wird aus dem Bereiche geheimnisvoller Magie herausgerückt und auf den realen Boden göttlicher Allmachtsbetätigung gestellt. Die Sehnsucht des Volkes nach etwas Geheimnisvollem, wie es die abgeschlossene Religion des Kanons eben nicht bietet, die Sehnsucht etwa nach

1) Vgl. hierzu D. Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt, Band I, Berlin 1907, S. 4.

2) Was den Versöhnungstag betrifft, so nimmt er eine besondere Stellung ein, die man nur aus der Geschichte der Feiertage heraus verstehen kann. Der ursprünglich rein priesterliche Akt der Reinigung des Heiligtums ist seit Ezra-Nehemia zu einem Kultusakt geworden, bei welchem die Gemeinde mit einer religiös-sittlichen Reinigung beteiligt worden ist: vgl. Max Löhr, Das Ritual von Lev. 16 (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 1925), Kap. III. Geschichte des Versöhnungstages, S. 7—16.

3) Womit natürlich nicht geleugnet werden soll, daß die Institution des Orakels vorhanden war und in entscheidenden Fällen in Erscheinung getreten ist. Doch diente das Orakel nicht dem neugierigen Erforschen dessen, was die Zukunft bringen wird, sondern es galt als Offenbarung der göttlichen Entscheidung in Fällen, die sich menschlicher Entscheidung entziehen.

einem Ritus, der die Naturtriebe nicht völlig ausschaltet, nach einem dunklen Mythos, der das Walten der Urkräfte geheimnisvoller Art noch zuläßt, die bangen Fragen nach der Zukunft, der eigenen sowohl als der der Welt, und das Harren auf die dunklen Antworten der Zukunftserforscher sind vielleicht abseits vom offiziellen Strom der Religion im Volke zu jeder Zeit lebendig gewesen¹⁾.

Die Propheten und Dichter suchten durch machtvolle Überredung, durch die grandiosen Bilder des göttlichen Wirkens in Vergangenheit und Zukunft diesem Sehnen stets die Beruhigung des Glaubens zu geben²⁾. Durch die Lehre von der Auserwählung und der ständigen göttlichen Führung setzen sie den bangen Fragen nach dem Leben und seiner Zukunft das Bewusstsein der festen nationalen Grundlage entgegen. Der Prophetismus, die Lehren der „Weisen“ und diejenige geistige Richtung, die eine Verschmelzung beider darstellt und ihren Niederschlag in der Weisheitsliteratur gefunden hat, sind eine ständige Polemik gegen dieses religiöse Gut im Volke³⁾.

Nach der tiefsten Zäsur, die wir in der Geschichte des Judentums beobachten, d. h. nach dem Übergang vom Zeitalter der lebendigen Lehre zu dem der abgeschlossenen Offenbarung, ist jede Entwicklung der Religion ein Weiterspinnen der feststehenden Offenbarungssätze. Nun zeigt es sich bald, daß der Kanqn als sozusagen naives Substrat sowohl dem rational als dem mystisch gerichteten religiösen Sinn die Grundlage liefert, zwei Richtungen, deren Verlauf ich in großen Zügen bis auf die Gegenwart verfolgen werde. Diese beiden Richtungen sind oft gegensätzlich einander gegenübergetreten, aber es ist niemals so, daß sie nach ihren Grundprinzipien säuberlich getrennt

1) Darauf lassen ja auch die neueren Forschungen bezüglich der volkstümlichen israelitischen Eschatologie schließen. Auch die Vermutung Mowinkels (Psalmenstudien II) über ein Fest der Thronbesteigung Jahwes dürfte in diesem Zusammenhang Erwähnung finden.

2) Die individuelle Verschiedenheit in der Stellung der einzelnen Propheten (vgl. z. B. Jer. 31, 15—17 neben Ezech. 18 und 33) zu diesem Problem soll damit nicht geleugnet werden.

3) Prophetische Religion, offizielle Priesterreligion und volkstümliche Religion müssen als drei verschiedene Ströme des religiösen Lebens in Altisrael streng unterschieden werden, wobei bemerkt werden mag, daß die offizielle Priesterreligion der volkstümlichen in mancher Hinsicht Konzessionen gemacht hat.

nebeneinander herlaufen. Die rationale Richtung hat einen starken mystischen und die mystische einen starken rationalen Einschlag, und der Gegensatz der Strömungen beruht nur in dem Mehr oder Weniger der Mischung dieser beiden Elemente. Schon das Erheben der Offenbarung zum letzten Ursprung alles theoretischen und praktischen Wissens ist eine Art des mystischen Denkens. Das Emporsteigen der biblischen Bücher zu einem Wunderwerk der Göttlichkeit, aus dem Gott in seiner eigenen Sprache, nicht in der Sprache der Menschen spricht, das infolgedessen erst im Wege einer besonderen Auslegungsmethode in die Sprache der Menschen übersetzt werden muß, ist ein mystischer Grundzug, wenn auch die Regeln dieser Auslegung in fast mathematischer Weise nicht nur angewendet, sondern sogar als Axiome anerkannt werden. Wir haben hier also eine Denkmathematik auf mystischer Grundlage. Nicht der naive Sinn der Erzählungen und Gebote der Tōrā ist die Grundlage, sondern die Lehre, die erst durch die Auslegung gewonnen wird. Wenn neue Ideen durch die Zeit geboren wurden, so ist ihre Aufnahme in die geistige Welt des jeweils zeitgenössischen Judentums auf dieser Stufe der Entwicklung nur dadurch möglich, daß sie sich mit Hilfe von Interpretationskünsten in das mathematisch durchkonstruierte Denksystem eingliedern.

Die eben charakterisierte Art der Auslegung ist erwachsen aus dem Nachdenken über die Lehre, wie es schon seit Jahrhunderten dem Volke zur Pflicht gemacht wurde. Seit 200 vor Christo mag es einen eigenen Stand von Lehrern gegeben haben und in der Zeit Hillels, d. i. unmittelbar vor dem Auftreten Jesu, war die durchkonstruierte Methode der Interpretation bereits zur festen Übung geworden. Aber hier werden uns zum ersten Male zwei Strömungen erkennbar, je nachdem wie stark der mystische Einschlag in der Auslegungsmethode ist.

Der Sadduzäismus, d. i. die konservative Richtung, blieb bei den praktisch-ethischen Gesichtspunkten des Nachdenkens über die Lehre etwa im Sinne von Psalm 1 und bildet insofern die geradlinige Fortsetzung des Zeitalters, das wir als das der Weisheitsliteratur bezeichnen können, das beherrscht ist von dem Gedanken des Hineinragens des göttlichen Wortes in alle Gebiete des Lebens, von dem Gedanken der Heiligung jedes Werkes. Aus dieser gemeinsamen Wurzel hat sich zwar

auch der Pharisäismus entwickelt, er hat aber durch das Hineinnehmen mystischer Elemente eine neue Richtung eingeschlagen, ohne daß er den alten Gedanken der Werkheiligung jemals hätte fallen lassen. Der Pharisäismus empfand infolge des jedem mystischen Denken eigenen absoluten Anspruches auf Gültigkeit kein Bedürfnis sich mit der hellenistischen Philosophie prinzipiell auseinanderzusetzen. Die Auseinandersetzung erfolgte nur bei Gelegenheit einzelner Kompetenzschwierigkeiten im praktischen Leben. Konsequentes, philosophisches Denken aber blieb dem Pharisäismus aller Zeiten weltenfern. (Wenn nun Philo¹⁾ die naiven Grundlagen des Monotheismus zum ersten Male philosophisch umdeutete und die alte Gottesvorstellung durch die Ausbildung der Logoslehre vertiefte, so möchte ich auf das Problem hinweisen, ob nicht Philos Denkweise eine im Prinzip s a d d u z ä i s c h e ist, obwohl zahlreiche pharisäische Einzelelemente in seinen Schriften nachweisbar sind.)

In seinem mystischen Denken hat der Pharisäismus dem Drängen anderer Ideen, die mächtig von außen her die festen Grundlagen der historischen Gottesgewißheit erschütterten, in hohem Grade nachgegeben und sich selbst unter ihren Bann gestellt. Es handelt sich dabei um die Ideen, die wir als eschatologisch-messianisch bezeichnen können und die ein ausgesprochen mystisches Gepräge tragen: aus der Heiligung des Werkes wird eine Vorbereitung für die künftige Welt, die teils als das Leben nach dem Tode, teils aber auch als das goldene Zeitalter, in das die Welt nach Erscheinen des Messias eintritt, vorgestellt wird. Alles praktische Denken ist beherrscht durch den Gedanken der Vorbereitung auf dieses Zeitalter der Begnadung und Erlösung sowohl des einzelnen als der Allgemeinheit. Die Allmacht Gottes ist nicht mehr kundgegeben dadurch, daß er von Fall zu Fall in die Geschichte eingreift, sondern in der geheimnisvollen Lehre der Šekīnā, d. h. einer mystischen Allgegenwart Gottes. Nicht minder geheimnisvoll ist die Lehre von der Baṭ-Qōl, d. h. dem göttlichen Widerhall, der überall da in Erscheinung tritt, wo die Menschen, auf sich selbst angewiesen, des göttlichen Wunders nicht entbehren können. Aber wir machen hier die gleiche

1) Daß die eigentlich philosophische Literatur des Judentums erst mit Philo beginnt, ist nicht mehr Gegenstand des Streites; vgl. hierzu W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen 1915, Einleitung.

Beobachtung wie bei der mystischen Auslegungsmethode. Alle diese Lehren werden zu Bausteinen eines durchaus rationalen Lehrgebäudes. Sie verlieren im Laufe der Jahrhunderte ihr magisches Fluidum und werden zu Bestandteilen eines Systems der talmudistischen Normlehre und weiterklärenden Legende. Sie überfluten verselbständigt das Flußbett des Entwicklungsstroms hoch und weit, indem sie als ein Ferment des Christentums die ganze Welt in Bewegung setzen. Haben wir somit den Pharisäismus dahin charakterisiert, daß er durch einen glücklichen Kompromiß die angeführten Ideen von der Begnadung und Erlösung, sei es des Individuums, sei es der Allgemeinheit, in den natürlichen Entwicklungslauf einmünden ließ, so verfolgen wir diese nun weiter in die Zeiten der Dogmatisierung, in dem mächtigen Gebäude des Talmūd mit allem seinem Nebenwerk. Jahrhunderte hindurch hat man sein Genüge daran gefunden, einem rein intellektuellen Ideal zu dienen, zu diesem Gebäude, dessen stoffliche und methodische Grundlage außerhalb jedes Zweifels fest fundiert war, Stein auf Stein zu setzen, Stockwerk über Stockwerk zu errichten. Wenn es trotzdem in diesem wissenschaftlichen Zeitalter an geistiger Bewegung nicht fehlt, so gilt der Kampf der Meinungen nur den verschiedenen Schulrichtungen innerhalb der gleichen Aufgabe und der gleichen Methode, und nicht zuletzt bestehen diese Gegensätze der Schulen in dem Mehr oder Minder der Bevorzugung mystischer Stoffe und in dem geringeren oder grösseren Ausmaße der rationalen Strenge in der Anwendung der Auslegungsregeln auf der einen Seite, der Freiheit weithergeholter allegorischer, mystischer Deutungen auf der anderen Seite. Was zunächst die Stoffwahl betrifft, so sind die Rationalisten daran zu erkennen, daß sie den auf die Gewinnung einer Lebensnorm, der sogenannten Halākā, gerichteten Forschungen einseitig den Vorzug geben und die Haggādā, d. i. das üppig um jeden Bibelvers wuchernde Legendenwerk, durch welches die schlichte Bibelerzählung oft bis zur Unkenntlichkeit umspinnen und überwuchert war, als Wissenschaft minderer Ordnung ansehen, wenn nicht vollständig verpönen. Der Typus des strengen Rationalisten innerhalb der ältesten uns mit Namen bekannten Gelehrtergeneration ist Šammai (Zeitgenosse Hillels), unter dessen Namen fast keine Haggādā überliefert wurde, dessen Schule über ihren Lehrer hinausgehend u. a. auch den Ezechiel wegen seines eschatologischen Gehaltes aus dem

Kanon verbannen wollte, wobei sie den erfolgreichen Widerstand ihrer ständigen Gegner — der Schule Hillels — fand, die gleich Hillel immer zu Kompromissen neigte und darum den Ideen der Zeit, den geistigen Bedürfnissen des Volkes stets entgegenkam¹⁾. Von Rabbi Mē'ir (130 n. Chr.) wird der Ausspruch überliefert, daß er einem Philosophen, der nach Dingen der Geheimlehre, der sogenannten Merkābā, auf die ich später noch eingehen werde, fragte, zur Antwort gab: Das liegt außerhalb der menschlichen Erfahrung, und ihn zu einem mehr metaphysisch veranlagten Kollegen schickte. Ein ebenso grosser Gegner der mystischen Gedankengänge war der Zeitgenosse des R. Mē'ir, der Haupttradent der geltenden jüdischen Chronologie, R. Jōsē ben Halafṭā, wie es aus der Baraitā in Sukkā 5a und Paṛ. hervorgeht. Auch der Endredaktor der kanonisch gewordenen Mischnā, d. i. der Sammlung von Halākot, gehört der ausgesprochenen rationalen Schule an. Wohl sind auch den Rationalisten die Ideen vom jüngsten Tage, vom Messias integrierender Bestandteil der Lehre. Aber diese Ideen sind hier ihres magischen Gehaltes nach Möglichkeit entkleidet, so daß der Messias einfach als Befreier des Volkes auftritt. Dagegen warnen sie ausdrücklich vor den Geheimlehren, die sich an Schöpfung und Gotteserscheinung knüpfen. Nicht so streng in der Ausschaltung haggadischer Spekulationen ist das Parallelwerk zur Mischnā, die Tōseftā. Hier hat die Schule des 'Aqībā um 100 n. Chr. bereits Wurzel geschlagen, des weitaus fruchtbarsten Kopfes unter den Begründern der Traditionslehre, der die Lehre von der Begnadung des Menschen durch die Schöpfung und durch die Offenbarung entwickelt hat und der wohl aus dieser Begnadungslehre heraus den Grund gelegt hat zu der jüdischen Geheimlehre, die sich hauptsächlich unter zwei Schlagworten verbirgt, der Lehre von der Schöpfung, מעשה בראשית, und der Lehre vom göttlichen Wagen, מעשה מרכבה, so daß im letzten Grunde von 'Aqībā²⁾ die Kernteile der mystischen

1) Während im Streite um Qoheleth und Proverbien die Hilleliten Sieger blieben, ist die Aufnahme des Ezechiel auffallenderweise nach Aussage des Tradenten historischer Ereignisse dem Schammaiten Hananjā ben Hizqijjā zu verdanken, wozu W. Bacher, Die Agada der Tannaiten (hebräische Ausgabe) I, Berlin 1922, S. 14 f. und Anm. 2 auf S. 15. Es ist aber auch nicht unwahrscheinlich, dass der Schammaite dem Druck der Hilleliten nachgeben musste.

2) Während die Lehre vom göttlichen Wagen, מעשה מרכבה, deren Ausgangspunkt die Angelologie ist und zu der Ansätze bereits in der Bibel vorhanden

Gedanken herrühren, die später in der Qabbālā, der älteren und der jüngeren, und dem Chassidismus aus gleichsam unterirdisch fließenden Quellwässern plötzlich in breitem Strome an die Oberfläche treten (s. u.). Dadurch daß teils unter dem äußeren Zwang einer rationalistisch eingestellten Überlieferung, teils aus der aller Mystik immanenten Neigung zu geheimnisvollem, verborgenem Wirken heraus die mystische Grundstimmung in den Lehren des 'Aqībā nicht an die Oberfläche tritt, erscheint uns die Gestalt des 'Aqībā, so wie wir ihr in den tannaitischen Quellen begegnen, als die des vollendeten Dialektikers, dessen Logik immer wieder den Gegner überrascht und in Staunen versetzt. Diese Seite seines Wesens ist nicht minder echt und ausschlaggebend als die mystische. So stehen rationalistische Lehren wie etwa die Deutung des Gelübdes (Tōseftā N'dārīm VI, 5), des Passahopfers (P'sāhīm VI, 2) und der Nächstenliebe (Sifrā zu Lev. 19, 18), bei der er eine ausgesprochene mystische Definition des Hillel **לא העבד לך לחברך** aus rationalistischen Rücksichten einschränkt, indem er sagt **זה כלל גדול בתורה**, neben Stellen wie **פרדס** Ḥag. 14 b; **מה לך אצל אגרות** oder Ḥag. 15 a u. Par. **עד מתי אתה עושה שכונה חול** wo er als reiner Mystiker anzusehen ist¹⁾. 'Aqībā ist der Typus der genialen Persönlichkeit, in der

sind, sich deshalb auch sehr leicht verbreiten und Vertreter wie Rabban Jōhānān ben Zakkai und seine Jünger: R. Jēhōsū'a ben Ḥananjā, R. 'Aqībā, Ḥananjā ben Ḥakīnai und R. El'āzār ben 'Arāk (R. El'āzār ben Hyrkanos fehlt bei der Aufzählung in diesem Zusammenhang; s. j Ḥag II, 1; Ḥag 14 b) finden konnte, hat sich die Lehre von der Schöpfung, **מעשה בראשית**, die auf der Ideenlehre beruht, erst durch ihre glückliche Verknüpfung mit der Lehre des R. 'Aqībā vom göttlichen Wagen durchsetzen können. Über die Gründe der Verbreitung dieser Lehren vgl. D. Neumark, **תולדות הפילוסופיה בישראל**, New York—Warschau—Moskau 1921 (hebr. Ausg.) I, S. 48 ff. Daß nach beiden Talmuden (j. Ḥag. II, 1 und Ḥag. 14 b) das Verbot der Beschäftigung mit der **מעשה מרכבה** gerade dem ersten Vertreter dieser Lehre, Rabban Jōhānān ben Zakkai, und das Verbot der Beschäftigung mit der **מעשה בראשית** dem Verbreiter dieser Lehre, R. 'Aqībā, zugeschrieben werden, beruht wohl auf der Erkenntnis einer späteren Generation, daß eine Beschäftigung mit diesen Lehren gefährlich, daß aber ein Verbot nur wirksam sei, wenn es den Autoritäten selbst in den Mund gelegt würde.

1) Auf keinen Fall aber dürfen wir mit Baeck (Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik in Entwicklungsstufen der jüdischen Religion, Berlin 1927, S. 99) die Worte **רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום** als eine Abneigung 'Aqībās gegen mystische Gedankengänge verstehen. 'Aqībā wird hier unter seinen Genossen als der einzige angesehen, der aus der mystischen Versenkung auf rein jüdischem Boden bleibend unverseht hervorgeht.

sich die vollendete scholastische Methode mit der Tiefe mystischer Erkenntnis vereinigt, der Punkt also, in dem sich die in ihren Anfängen völlig heterogenen Linien überschneiden. Solchen Gestalten begegnen wir nur an den Höhepunkten der Geistesgeschichte. So treffen wir zur Zeit der Vollendung des mittelalterlichen Geistes Gestalten wie Meister Eckehardt und Thomas von Aquino, den Scholastiker unter den Mystikern und den Vollen der der Scholastik, der sich vor allem in seinen Hymnen als mystischer Erkenntnis teilhaftig erweist. — Wir müssen es bedauern, daß die tiefen Gedanken 'Aqībās, obwohl sie dank ihrer Beweiskräftigkeit Duldung bei der offiziellen Richtung finden mußten, verbildet wurden, weil sie von seinen Zeitgenossen nicht kongenial erfaßt werden konnten. Sie lassen sich nur aus verstreuten, durch die Tradition entstellten Bruchstücken unsicher rekonstruieren, was eine wichtige Zukunftsaufgabe sein wird, wie überhaupt die einseitige Beurteilung des jüdischen Geistesgutes nach der Mischnā als dessen Grundbuch gerade jetzt durch die Heranziehung der Tōseftā eine Korrektur erfährt. Immerhin sind wir heute noch nicht in der Lage, die von uns als unterirdisch gekennzeichneten, von 'Aqībā ausgehenden Richtungen in ähnlicher Weise durch die Geschlechterfolge der Rabbinen zu verfolgen, wie wir das mischnische Substrat der jüdischen Lehre von dem Zeitalter der Endredaktion der Mischnā bis zum Abschluss der G^mmārā durch die Geschlechter der Amoräer, die in Babylonien in sieben, in Palästina in fünf Generationen den gewaltigen Kommentar zum größten Teil der Mischnā geschaffen haben, in seiner Entwicklung lückenlos beobachten können. Rab (Abbā Ariḳā, gest. 247) mag die Lehre 'Aqībās nach Babylonien gebracht haben¹⁾, und unter seinen Nachfolgern hat die strenge Richtung eines J^hūdā Hanāsī den Lehren des 'Aqībā Platz gemacht. Die Gedanken 'Aqībās, in ihrer Genialität zentral, mit Notwendigkeit ebenso frei von Pseudorationalismus wie von Phantasterei, konnten dem im Volke dunkel vorhandenen Streben nach mystischer Erfassung der Welt die notwendige Autorität

1) Die Merkābā-Mystik dieser Zeit ist noch in Dunkel gehüllt, die hierher gehörenden Texte lassen zwar eine solche Mystik ahnen, zeigen uns aber keine klaren Linien. Die Schleier beginnen erst mit dem 4. Jahrhundert sich zu lüften, so daß das 10. Jahrhundert bereits eine abgeschlossene Entwicklung aufweist, die wiederum auf die Entwicklung der früheren Jahrhunderte einiges Licht wirft.

geben, an die anknüpfend sich das keimhaft Vorhandene ins Licht der Geschichte erhob. Während auf dem palästinensischen Boden die an die Merkābā sich anlehrenden Ideen fortgepflanzt wurden, überwog in Babylonien die Beschäftigung mit den Geheimnissen der Schöpfungsgeschichte¹⁾. Die logische Herleitung der Normen aus dem Bibeltext wurde so frei, daß man mit Hilfe von nunmehr 32 bzw. 33 Auslegungsvorschriften²⁾ ziemlich alles in den Text hineinspekulieren konnte, anknüpfend an den Ausspruch eines Überlieferers, daß die Tätigkeit des Auslegers der eines Hammers gleicht, der selbst einen Felsen zerbröckeln kann. So weit entfernte sich die Spekulation von der festen Methode der alten Tannaiten, daß dort, wo alle Regeln versagten, das Wunder, die Gottesstimme der Deutung eines Bibelverses Autorität verschaffen konnte, ja es entwickelte sich in dieser Epoche ein Geschlecht von Haggadisten, die so stark in der Welt der Theophanie, der Wundererzählungen lebten, daß sie ihren tannaitischen Vorbildern Wunderkraft zuschrieben, wie etwa einem Ḥōnī, der schon durch seinen Beinamen „Kreiszieher“ als in magische Welten versunken charakterisiert wird, dessen Gebet eine besondere geheimnisvolle Kraft hat, oder Eli'ezer Horqanos, der imstande sein sollte, die erwähnte Bat-qōl herbeizurufen, der Bäume entwurzeln, Bäche austrocknen konnte; diese beiden Namen seien nur als Beispiel genommen dafür, wie hier zum zweiten Male in der Geschichte des Judentums die Mystik, selbst unter den offiziellen Führern, so stark sich der

1) Das Zentrum der Merkābā-Mystik wurde in der gaonäischen Epoche nach Babylonien verlegt, wo die von 'Aqībā unternommene Verknüpfung der Merkābā-Mystik mit der Mystik, die an die Schöpfungsgeschichte anknüpft (s. S. 12), eine intensive Umbildung und einen endgültigen Abschluß erfahren hat.

2) Der älteste Text dieser Baraitā findet sich bei J^ehūdā Hadassi (s. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš⁵, München 1921, S. 100). Zur Abfassungszeit der Baraitā s. V. Aptowitz in der Festschrift für A. Schwarz, Berlin—Wien 1917, S. 121 ff. Während die Hillel zugeschriebenen 7 Middōt (Tōseftā Sanhedrin VII, 11) sowie die 13 Middōt des R. Jišmā'el (Mekiltā des R. Šim'eōn ben Jōhai zu Ex. 21,1, Ausgabe D. Hoffmann, Frankfurt/M. 1905, S. 117), die doch nur eine Erweiterung der 7 Middōt sind, vor allem für die halachische Auslegung gelten, ist es bei den 32 Middōt noch fraglich, ob sie nur für die Haggādā oder auch für die Halakā Geltung haben. S. Krauss in der Festschrift für A. Schwarz, S. 572, folgert aus dem bei Raši, Abraham ibn Daud und Zakuto angeführten Titel der Baraitā: הַתּוֹרָה נִדְרָשֶׁת, also nicht הַאֲגָדָה נִדְרָשֶׁת (J^ehūdā Hadassi: Aggādā), daß die 32 Middōt auch für die halachische Auslegung bestimmt waren.

Geister bemächtigt hatte, daß sie das gesamte Denken beherrschte und alsbald wieder die Reaktion auf den Plan rufen mußte.

Gleichen die ungeordneten Stoffe der Haggadisten, besonders in den späteren Haggādā-Sammlungen, den Midrāschīm, einem Irrgarten, in dem die Saat des 'Aqībā überwuchert wurde von dem krausen Sagenschatz des damaligen Vorderasiens, von dem philosophisch-mythologischen Gedankengute der gnostischen Sekten, so spiegelt dieser Zustand nur die geistige Zerfahrenheit des Orients etwa zu Anfang des 7. Jahrh. wider, welche nach der Person eines geistigen Diktators schrie und diesen in der Person des Mohammed gefunden hat. Diese Bewegung, welche dem schlichten Gottes erkennen und Gottes bekennen wieder zu ihrem Rechte verhelfen wollte, blieb keineswegs ohne Einfluß auf das Judentum. Die antirabbinischen Richtungen, deren Spuren wir schon in der Gēmārā vorfinden, verstärkten sich zur Bildung der mächtigen Sekte der Karäer¹⁾, d. h. der Bibelleser, der Schriftgläubigen²⁾. Sie erhebt die Forderung nach dem Zurück zum schlichten unverfälschten Verstehen des Bibeltextes. Da der Talmūd, wie wir gesehen haben, eine Resultante aus einer mystischen und einer rationalistischen Komponente darstellt, konnte er erwartungsgemäß die radikal eingestellten Richtungen weder der einen noch der anderen Seite befriedigen. Die antitalmudische Einstellung, die im Karäertum offen zutage tritt, ist nur das Ergebnis einer immer vorhandenen latenten Kritik am Talmūd³⁾. Da das Karäertum in seinen Anfängen für uns nicht ohne weiteres durchsichtig ist und unter dem Zwange äußerer historischer Ereignisse eine sehr komplizierte, seinem Wesen durchaus nicht immer entsprechende

1) Diese Bezeichnung ist zum ersten Male vom ersten karäischen Dogmatiker und Religionsphilosophen Benjamin ben Mose Nahavendi (um 800—850), der neben Anan von Sa'adjā und Jehūda Halēwī als Vater und Begründer der Sekte der Karäer angesehen wird — die karäischen und arabischen Autoren nennen die Karäer ebenfalls „Anhänger von Anan und Benjamin“ — eingeführt worden. Diese Bezeichnung sollte bewußt den Gegensatz zu der früheren Bezeichnung Ananiter nach dem Stifter der karäischen Bewegung Anan ben David, dem Neffen des Exilarchen Salomo (gest. 761/2), bilden.

2) Andere Deutungen dieser Bezeichnung s. Encyclopaedia Judaica, Bd IX, s. v.

3) Bezeichnend ist der Ausspruch in Sanhedrin 99 b unten: כּוּאֵי אֲדֹנָי. לֵן רַבָּנָן מֵעוֹלָם לֹא יִשְׂרוּ לָנוּ עוֹרְבָא וְלֹא אֲסִרוּ לָנוּ יוֹנָה. Was nützen uns die Rabbinen? Niemals haben sie uns einen Raben erlaubt und eine Taube verboten.

Entwicklung genommen hat, so können wir nicht mit absoluter Sicherheit entscheiden, ob es seinen Ursprung aus den Kreisen radikaler Rationalisten oder radikaler Mystiker herleitet. Für die letztere Möglichkeit besteht die größere Wahrscheinlichkeit, da erstens Bewegungen, die gegen eine Schultheologie mit dem Anspruch auftreten, die reine Lehre zu verkörpern, im allgemeinen auf mystischem Boden zu erstehen pflegen. Ein Analogon hierfür ist das mit dem Karäertum fast gleichzeitige Auftreten der zweifellos mystisch eingestellten Schiiten gegen die sunnitische Schultheologie. Zweitens finden wir auch in den Anfängen des Karäertums deutlich mystische Züge, wie ohne die messianischen Hoffnungen¹⁾ — um diese Zeit (750) erschien auch in Palästina eine apokalyptische Schrift, Nistārōt de Rabbi Šim'e'on ben Jōhaj, die die baldige Ankunft des Messias ankündigte — und die eschatologische Stimmung, die sich zu dieser Zeit in hohem Grade vieler Menschen bemächtigte, der Ursprung der karäischen Bewegung sich nicht verstehen läßt²⁾. Diese mystischen Anfänge der Karäer sind aber sehr bald von rationalistischen Elementen überwuchert worden, so daß das Karäertum in das Fahrwasser der Talmudisten geraten ist und diese mit der dem Umschlagen kritischer Richtungen ins Gegenteil eigenen Radikalismus noch an Rationalismus übertroffen hat. Der Einfluß dieser Bewegung, die auch in ihren exegetischen Methoden von der arabischen Philologie abhängig war, dauert durch mehrere Jahrhunderte fort und steht in ständigem Kampfe mit der mystischen Gedankenwelt, die aber doch zu tief Wurzel gefaßt hatte, um aus den Herzen zu verschwinden. Dieser Kampf mit den Karäern führt zur Entstehung einer nach damaligen Begriffen modernen jüdischen Wissenschaft und damit zur Entstehung einer bis auf den heutigen Tag nicht abgeschlossenen Bewegung, des jüdischen Modernismus, auf der anderen Seite aber zu einer Reform der Mystik in wissenschaftlichem Sinne, deren letzte Absenker noch bis auf den heutigen Tag reichen. In dieser Zeit der Vorbe-

1) S. zuletzt R. Fahn, ספר הקראים I, Lemberg 1929, S. 11 ff. und die dort angeführte Literatur. Die Erklärung Anans, daß seine neue Bewegung lediglich das Ziel habe den Talmudismus zu bekämpfen, geschah aus politischen Gründen, wozu J. Mann, התקופה XXIV, 251.

2) Vgl. Hölscher, Die Geschichte der Juden in Palästina seit dem Jahre 70 nach Chr., Leipzig 1909, S. 35 ff.

reitung, die wir etwa vom 7. bis zum 10. Jahrhundert ansetzen können, spielt der eigentliche Rabbinismus, der durch die sogenannten Gaonäer, d. h. rabbinische Autoritäten, repräsentiert wird, nur eine untergeordnete Rolle. Die Wissenschaft zweier Richtungen, einer rationalen und einer mystischen, sammelt vielmehr während dieser Zeit ihre Kräfte, so daß die Charakterisierung der Epoche als einer dynamischen, die ihr Dubnow gab¹⁾, durchaus ihre Berechtigung hat²⁾. Unter dem Einfluß der Karäer entwickeln sich die Anfänge der hebräischen Grammatik. In dem Maße aber, wie sich eine islamische Philosophie entwickelt, zwingt diese auch die Juden zur Harmonisierung der religiösen Ideen mit der zeitgenössischen Philosophie. Es ist bezeichnend, daß der erste jüdische Philosoph im eigentlichen Sinne seit Philo, Sa'adjä (892—942), der im 10. Jahrh. in Ägypten und in Babylonien lebte, gleichzeitig der Verfasser der ersten hebräischen Grammatik ist³⁾. Philosophisch war Sa'adjä ein bewußter Eklektiker, bei dem wir von einer spezifisch jüdischen Philosophie eigentlich noch nicht sprechen können. Wohl sucht auch er — und dies ist für das Judentum ein absolut neuer Gedanke — Gott zu beweisen, aber bei ihm hat der Hinweis auf die von Mose offenbarte Lehre noch höhere Geltung als die strengste philosophische Deduktion. Die bei Sa'adjä noch erst keimhaft vorhandene Ethik hat Bahjā im 11. Jahrhundert ausgebaut zu einer in sich geschlossenen „Pflichtenlehre“ und damit den Grundstein gelegt zu der spezifisch jüdischen Ethik, die den Kern noch des heutigen Rabbinismus bildet. Die Pflichten gegen Gott und die Menschen werden aus den Eigenschaften Gottes und dem Verhältnis des Menschen zu Gott abgeleitet. Die eigentliche jüdische Philosophie hat erst Maimonides in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts geschaffen. Er konfrontiert den Lehrgehalt des Judentums mit einem philosophischen System streng aristotelischer Provenienz und gibt dadurch erst der jüdischen Lehre die Deutung, die sie zur

1) Weltgeschichte des jüdischen Volkes III, S. 511.

2) Dubnow wählte diese Charakterisierung vor allem im Hinblick auf die Fortwirkung alter Gedanken in dieser Zeit. Das Zutreffende der Bezeichnung Dubnows tritt aber auch im Rahmen unserer Gedankengänge zutage.

3) Sa'adjä gilt als der Begründer der hebräischen Sprachwissenschaft. Seine in arabischer Sprache verfaßte hebräische Grammatik „kutub al-luġa“ die aus zwölf Teilen besteht, ist zum größten Teil verloren gegangen.

geistigen Höhe seiner eigenen Zeit emporführt. Ihm ist die Harmonisierung der ins Philosophische gesteigerten Offenbarungssätze mit dem Aristotelismus gelungen. Zu diesem Zwecke mußte er allerdings nicht nur den philosophischen Begriffen, sondern auch den umgedeuteten jüdischen Vorstellungen etwas Gewalt antun, aber niemals gibt er die jüdische Religion an den Aristotelismus preis. Der voluntaristische Grundgedanke der religiösen Lehre wird aller Philosophie gegenüber axiomatisch festgehalten¹⁾. Wohl wird der jüdische Gottesbegriff von Grund auf umgedeutet, er wird von jeder sinnlichen Trübung befreit, aber Gott bleibt der souveräne Herr der Welt, der selbst nicht an die ewigen Ordnungen des Alls gebunden ist, sondern im Gegenteil diese dekretiert. Die innige Verquickung zwischen Religion und Philosophie, die Maimonides geschaffen hat, ist dem Judentum deshalb nicht erhalten geblieben, weil das System der maimonideischen Philosophie von vornherein disparate Elemente in sich vereinigte. Schon der skeptische und originelle Denker Chasdai Kreskas im 14. Jahrh. (1340—1410) wies auf das Subjektive aller Philosophie gegenüber der unbeweisbaren, trotzdem aber unbezweifelbaren Existenz des Gottes der Religion hin. Denn Maimonides konnte nur infolge seiner Aristotelesgläubigkeit diese disparaten Gebiete des menschlichen Geistes auf einer Ebene vereinigen, indem er also auch das von Chasdai Kreskas als subjektiv Bezeichnete als Absolutes setzte. Der Zweifler Kreskas hat zwar die Grundfehler der maimonideischen Philosophie aufzudecken verstanden, war aber nicht in der Lage, ein neues philosophisches System an die Stelle des maimonideischen zu setzen, und nach ihm ist es bis auf Mendelssohn keinem jüdischen Denker gelungen, eine spezifisch jüdische Philosophie zu schaffen. Das Fortwirken der maimonideischen Philosophie war nicht ein Fortwirken seines philosophischen Systems, sondern seine Bedeutung für die Geistesgeschichte des Judentums besteht in der durch ihn gestalteten Vertiefung der jüdischen Offenbarung, insbesondere der sittlichen Lehren des Judentums.

Hat also durch Maimonides die jüdische Lehre für alle Zeiten den Gedankeninhalt bekommen, der sie von neuem zu einem lebendigen Lebensquell machte dadurch, daß Maimonides sie in

1) Vgl. hierzu Julius Guttmann, Die religiösen Motive in der Philosophie des Maimonides (Vorträge des Institutum Judaicum an der Univ. Berlin. Entwicklungsstufen der jüdischen Religion, Giessen 1927, S. 69).

die geistige Höhenlage seiner eigenen Welt heraufführte; hat also Maimonides das klassische Werk jüdischer Theologie geschrieben, so fällt uns, wenn wir uns zu den mystischen Strömungen im Judentume zurückwenden, ein interessanter historischer Parallelismus ins Auge. Fast zu der gleichen Stunde, da Maimonides sein Werk geschaffen hat, findet auch die Mystik des Judentums ihre klassische Ausprägung in der älteren Schicht des Buches Zohar. Der Parallelismus dieser beiden Höchstleistungen jüdischen Denkens liegt nicht nur darin, daß beide — was bisher dem Judentume noch fremd war — ein systematisches Lehrgebäude errichtet haben, nicht nur darin, daß beide, jedes in seiner Art, Ideen der damaligen Wissenschaft verarbeiteten, sondern sie besteht vor allem darin, daß die Sätze der alten mosaischen Offenbarung in den Händen des rationalen sowohl wie des mystischen Philosophen etwas völlig Neues werden. Jener vertieft sie zu ethischen Maximen, dieser trägt all den bunten Reichtum seiner Begriffsmythologie in die alten Offenbarungsbücher hinein und speist sein eigenes mystisch-metaphysisches System aus dem uralten Schriftgute mit Tausenden von Gleichnissen und Allegorien. Wie kam es, daß jener unterirdische Strom der von 'Aqībā kommenden Geheimlehre, dem die Teilhaftigkeit des Menschen an der schauenden Erkenntnis der Gottesherrlichkeit höchste Gnade war, der aber nur in der Heimlichkeit einzelner Gelehrtenzirkel ein geduldetes Dasein führte, plötzlich so breit, mächtig und frei sich entfaltete? Schon in der gaonäischen Zeit muß, wie wir gesehen haben, diese Scheu vor der Erörterung der letzten Dinge gewichen sein. Es scheint, daß darin das Judentum an einer geistigen Weltbewegung größten Formats teilgenommen hat, nämlich an einer Verschmelzung altorientalischer Eschatologie mit neuplatonischer Philosophie. Ist diese Bewegung neuerdings von der arabischen Eschatologie bis zu Dantes Inferno verfolgt worden, so könnte man vielleicht die Brücke zwischen diesen beiden Welten in den jüdischen Traktaten finden, die von den Fahrten der Merkābā durch die kosmischen Gefilde unter Führung eines Mystagogen handeln. Als solcher erscheint in den ältesten Quellen, den zur Gruppe מעשה מרכבה gehörigen Traktaten (über deren Abfassungszeit vgl. Encyclopaedia Judaica IX, 643) der Engel Metatron, ein Mittler zwischen Gott und Menschen. Freilich, in ihrer trockenen Sachlichkeit, in der diese alten Traktate von den

letzten Dingen reden, erinnern sie mehr an die wissenschaftliche Art der arabischen Theologen als an die spätere Mystik, sowohl jüdischen wie auch westlichen Gepräges, in der die schätende Versenkung in die letzten Dinge zu einem mächtigen Impuls ethischen Handelns wird, obgleich die Keime für diese Verquickung von Mystik und Ethik zweifellos schon in der 'Aqibāschen Lehre liegen. Auch das zur Gruppe *מעשה בראשית* gehörige Sefer j^esirā (über seine Abfassungszeit vgl. ebenda), das vom kosmischen Schauen zu einer Buchstaben- und Zahlenmystik fortschreitet¹⁾, die man etwa als Neupythagoräismus charakterisieren könnte, bringt zwar auch das Prinzip des Guten und Bösen in seiner kosmischen Zahlenordnung unter, aber wir vermissen hier noch den durchgehenden Parallelismus zwischen weltgestaltenden und ethischen Prinzipien, wie er uns in der Bibel der Mystiker, dem Buche Zohar (1240—1280), auf Schritt und Tritt begegnet. Das Zusammenfließen kosmischer und ethischer Dinge in diesem Buche macht erst das Wesen der Mystik im engeren Sinne aus, weil erst dadurch die Einheit des Menschen mit dem All zum Grundgedanken einer Philosophie gemacht wird. Durch die Versenkung in die unvergänglichen Welten wird das, was am Menschen selbst unvergänglich ist, in Bewegung gesetzt, so daß der Mystiker jeden Augenblick teilhaben kann an der Schöpfung und der zukünftigen Welt. Nur der Grad dieser Teilnahme des Menschen am All durch Erkenntnis ist verschieden, insofern als durch tieferes Erkennen der Geheimnisse der Mensch immer mehr geläutert wird, umgekehrt aber auch durch immer tiefere Läuterung zu der Fähigkeit immer reinerer Erkenntnis gelangt. Hat also die jüdische Mystik die zentrale Stellung der Gotteserkenntnis mit der jüdischen Philosophie gemeinsam, so unter-

1) Dieses Fortschreiten geschieht mit einer dem mystischen Denken immanenten logischen Konsequenz: Wie das Wort nicht nur ein Kleid der metaphysischen Gegebenheit ist, sondern ein ihr wesentlich zugehöriger Bestandteil, so ist das geschriebene Wort nicht nur das Kleid des Wortes an sich, sondern ein ihm ebenfalls zugehöriger Bestandteil. Da — hier schleicht sich eine durchaus rationale Prämisse ein — das geschriebene Wort aus einzelnen Lettern besteht, so kommt diesen auf Grund der eben dargelegten doppelten Identifizierung metaphysische Gültigkeit zu. Die Beziehung „metaphysisches Sein → Wort → Lettern“ ist eine dynamische, nicht nur eine statische. Wie das Wort das Sosein eines metaphysischen Begriffs ins Dasein überträgt, so vermögen auch die Lettern, aus denen ein Wort besteht, sein Dasein aktiv zu realisieren.

scheidet sie sich durch die Methode ihrer Erkenntnis von Grund auf von dieser. Steigt der Philosoph, indem er die Geschichte der göttlichen Willensakte schreibt, auf von dem Nichts bis zum Welt- und Lebensprinzip, bis zu den Fragen des Lebens nach dem Tode, der Willensfreiheit oder Willensbestimmtheit, so gibt es eine solche Kette logischen Fortschrittes bei den mystischen Metaphysikern nicht. Für ihn gibt es kein Nacheinander der göttlichen Akte, sondern nur das unwandelbare göttliche Prinzip, durch dessen Emanationen Vielgestaltigkeit und Bewegung in die Welt kommt, aber im Grunde genommen ist das Geschehen keine Veränderung des göttlichen Prinzips, sondern nur verschiedene Arten und Grade innerhalb der Möglichkeiten, wie sich Gott den Menschen offenbaren kann¹⁾. Das Nichts ist dem Kabbalisten nicht, wie manchem jüdischen Philosophen, der nicht mehr bestehende Urzustand der Welt, sondern es ist für ihn die Sphäre, die sich dem metaphysischen Erkennen entzieht. Können wir also diese Lehre als einen mystischen Pantheismus idealistischer Prägung charakterisieren, so muß seine Kernfrage lauten: Wie wird aus diesem unendlichen Urwesen die endliche Welt, bzw. wie wird dieses unendliche Prinzip als empirische Welt erkennbar? Gemäß der erwähnten Grundtatsache, daß das Weltgeschehen nur eine Art des Welterkennens ist, entwickelt die Qabbälā einen Parallelismus zwischen dem Mikrokosmos der menschlichen Seele und dem Makrokosmos. In demselben Maße wie ich z. B. die Eigenschaft der Liebe habe, erkenne ich das Weltprinzip der Liebe und damit eine der Ursachen des Weltgeschehens und dieses selbst. In den Dingen der empirischen Welt sieht der Kabbalist nur Bilder oder Zeichen der höheren Welten, in die er sich durch die Steigerung der Erkenntnis emporläutert, die materielle Welt, die Schöpfungswelt, die Formungswelt, die Emanationswelt (אצילות, בריאה, יצירה, עשיה). Alle diese Welten bestehen ineinander und miteinander, weil sie ja im Grunde nichts anderes sind, als Arten der Erkenntnis der gleichen Welt. Wir haben schon gesehen, wie die Prinzipien des Weltgeschehens bzw. Welterkennens identisch sind mit sittlichen Prinzipien. Die

1) So werden selbst so deutlich zeitlich voneinander geschiedene göttliche Akte wie das siebentägige Schöpfungswerk als mit- und ineinander gesehen betrachtet, indem der zeitlichen Differenzierung der einzelnen Akte nur ein symbolhafter, kein realer Charakter zuerkannt wird.

Furcht, die Liebe, der Dienst Gottes, die Intention des Guten sind, weil sie Mittel zur Erkenntnis Gottes sind, zugleich Prinzipien der Welt, und auch hier wie überall in der Geschichte des jüdischen Geistes beobachten wir, daß im Laufe der Geschichte der geistigen Bewegung die theoretischen Grundlagen nebensächlich werden gegenüber ihren praktischen Konsequenzen. So hat die jüngere Qabbälā im 16. Jahrhundert, nämlich Lurja, die kabbalistische Ethik zu einer Gebetsmystik geformt. Während des Gebetes steigt der Andächtige empor durch die sogenannte Kawwānā, d. h. innere Konzentration, vom gewöhnlichen Gottesdienst zur Selbstheiligung und schließlich zum Gefühl der Einheit mit Gott.

Nachdem die Qabbälā bis zum 18. Jahrhundert das rabbinische Denken völlig beherrscht hatte, traten Verfallserscheinungen, die wieder von dem gesunden Menschenverstande ausgingen, ein. Die komplizierte Begriffsmythologie ermüdete die Geister, und selbst in die weltabgelegene Stätte des Talmudstudiums, die J^eschibā, mögen die Lehren der Aufklärung gedrungen sein, die in der Qabbälā die krausen Ideen des Mittelalters als nicht mehr zeitgemäß empfanden. In diese Zeit der Abwendung von der Qabbälā fällt einerseits die Aufklärungsbewegung innerhalb des Judentums, die direkt und bewußt an Maimonides anknüpft. Mendelssohn reformiert die jüdische Theologie des Maimonides nach der Wolfischen Schulphilosophie und schafft dadurch aufs neue die Ethik des Judentums, wie sie noch heute in reformierten Kreisen herrschend ist, wobei jedoch im Unterschied von Maimonides das philosophische Prinzip nicht in jede einzelne jüdische Lehre hineingetragen wird, sondern in eklektischer Weise die Lehren der Tōrā bevorzugt werden, die sich in einfacher Weise mit moderner Weltanschauung harmonisieren lassen. Diese Aufklärung ist keineswegs auf die Westjuden beschränkt gewesen, sondern die Haskālā, deren Führer vor allem Nachman Krochmal war, der als ein zweiter Maimonides von der Tradition, die zeitlich auf den letzteren folgte und wesensmäßig von ihm abhing, ausgehend mit Hilfe der neuen geschichtsphilosophischen Begriffe die Entwicklungsprinzipien herausarbeitete¹⁾, um damit die Linien des zukünftigen, konti-

1) Ein zu untersuchendes Problem wäre die Feststellung, was vom gesamten System Krochmals für die Weiterentwicklung des Judentums bestimmend gewesen ist.

nuierlichen Werdens anzudeuten, will allgemeine Bildung, gesundes Bibelstudium, eine nüchterne Predigt an die Stelle dessen, was als kabbalistischer Wust und rabbinische Über-spitztheit empfunden wurde, setzen. Aber zu stark war andererseits die mystische Frömmigkeit des Kabbalisten in den Herzen verankert, um einfach sich durch den nüchternen Menschenverstand daraus bannen zu lassen. So wurde auf einem weiten Gebiete des östlichen Judentums die Qabbälā von ihrer Herrschaft vertrieben, aber ihr eigenes Kind, der Chassidismus, setzte sich auf den verlorenen Thron. Dieser übernimmt die pantheistische (mit Rud. Otto wohl besser: theopantistische) Einstellung der Qabbälā und ihr ethisches Ideal der Selbstläuterung, aber er ist in der Lage, auf den gesamten komplizierten neuplatonischen Begriffsapparat zu verzichten. Er setzt an seine Stelle ein naives Erkennen und Erleben Gottes, das aus allen Erscheinungen der empirischen Welt heraus gewonnen wird.

Die kräftigen Wellen, die die Höchstleistungen jüdischen Geistes, nämlich die Werke des 12. und 13. Jahrhunderts, die des Maimonides und des Zohar, in die künftigen Jahrhunderte entsenden, haben also mehr als 500 Jahre gewirkt, bis sie am Anfang des vorigen Jahrhunderts den größten Teil ihrer die Geister bewegenden Kraft einbüßten. Die Rabbinen des Ostens flüchteten aus den höheren Sphären und beschränkten sich auf die jüdische Pflicht des Studiums der Lehre. Die Prediger des Westens lassen die schlichte unvergängliche Moral der biblischen Erzählungsschriften und der Propheten wieder direkt auf das Gemüt ihrer Hörer wirken.

Überschauen wir die von uns skizzierte Geistesgeschichte zweier Jahrtausende, so ergibt sich uns ein gewisses Schema geistiger Bewegung. Die eigentlichen Probleme der Erkenntnis, mögen sie nun auf dem Wege logischer Deduktion oder durch intuitive Schau gelöst werden, üben nur zeitweise eine Wirkung auf die Geister aus. Sie münden jeweils in die Ethik ein, in der der jüdische Geist seine Beruhigung findet. Das sahen wir am Pharisäismus, der zum Gebäude der Halākā führte, an der Philosophie, von der nur die Ethik lebenskräftig blieb, an der Qabbälā, die in der praktischen Richtung des Chassidismus endete. Danach erscheint das spezifisch Jüdische einer Geisteshaltung einerseits stets gebunden an letzte metaphysische Voraussetzungen; andererseits zieht die spezifisch ethische Grund-

einstellung des jüdischen Geistes mit unwiderstehlicher magnetischer Kraft jede Geistesrichtung in ihren Bann, mag diese in ihren Ursprüngen noch so spiritualistisch und theoretisch sein. Wenn während des ganzen Mittelalters nur durch die Stärke der ethischen Tendenzen ein Abgleiten der geistigen Entwicklung in unfruchtbare spiritualistische Spekulation verhindert wurde, erscheint diese Gefahr für die gegenwärtige Judenheit gering zu sein. Denn die Aufgaben, vor die sich das Judentum gestellt sieht, sind wesentlich praktischer Natur. Der Jude der heutigen Zeit empfindet die Fragen des Erkennens Gottes und der Welt nicht in dem Masse als brennend, wie frühere Generationen, sondern, darin ein moderner Mensch, stellt er die Frage des eigenen Ich in den Mittelpunkt. Er fragt nach seinem Sonderwesen, nach seiner Bestimmung, nach dem Sinne seines Lebens, aber nicht nach dem metaphysischen Sinne, sondern nach der kulturellen Zweckbestimmtheit des Judentums.

Soweit wir überhaupt in der Lage sind, die Ereignisse und Anforderungen unserer eigenen Zeit zu deuten und in die großen Zusammenhänge historischer Entwicklung einzugliedern, besteht m. E. die geistesgeschichtliche Aufgabe des heutigen Judentums darin, daß es die drängenden praktischen Aufgaben trotz deren natürlicher Tendenz zu einer äußeren Lösung in ihrer metaphysischen Gebundenheit erfaßt und gestaltet. Diese Verknüpfung mit den Urquellen jüdischen Geistesgutes ist, wissenschaftlich betrachtet, das einzige Kriterium, das imstande ist, Echtes und Unechtes, wirklich Jüdisches, d. h. aus ureigensten Kräften des Judentums Strömendes, und scheinbar Jüdisches, d. h. dem Judentum von außen her aufoktroyierte, ihm aber im Grunde seiner Seele wesensfremde Tendenzen, zu unterscheiden.
