

BETRÄGE ZUR WISSENSCHAFT
VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

VERLAG DER ALTE TESTAMENTISCHEN
UND NEU-TESTAMENTISCHEN
GELEHRTSCHAFT

RUDOLF MEYER

HELLENISTISCHES
IN DER RABBINISCHEN
ANTHROPOLOGIE



W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

1937

HELLENISTISCHES IN DER RABBINISCHEN ANTHROPOLOGIE

Rabbinische Vorstellungen vom Werden des Menschen

VON

RUDOLF MEYER
LEIPZIG



W. KOHLHAMMER · VERLAG · STUTTGART

1937

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT
VOM
ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Begründet
von
RUDOLF KITTEL †
Herausgegeben
von
ALBRECHT ALT und GERHARD KITTEL

VIERTE FOLGE HEFT 22

(Der ganzen Sammlung Heft 74)

Die erste Folge der „Beiträge“ (Heft 1—25)

ist bei J. C. Hinrichs in Leipzig

erschienen

Meiner Mutter

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Das religionsgeschichtliche Problem	1
II. Die zweifache Natur des Menschen	15
Die Schöpfungsgewalten S. 15. — Seele und Leib als Ausdruck zweier Welten S. 25.	
III. Der Leib	33
Die Formung des Leibes durch Jahwe S. 33. — Der Leib als Gefäß der Seele S. 44.	
IV. Die Seele	45
Die mit dem Leibe entstehende Seele S. 45. — Die Seele als göttliches Wesen S. 49. — Die Bedeutung des Präexistenzgedankens für die religiöse Spekulation S. 61. — Die Seelenvorstellung des Amoräers Lewi S. 63. — Zeitgenössische Analogie zu Lewis Platonismus S. 66.	
V. Das Lebensschicksal	69
Zur Frage der Willensfreiheit S. 69. — Die Vorbestimmung als mythischer Akt S. 74.	
VI. Das religiöse Leben des Menschen vor der Geburt	78
Die religiöse Bedeutung des Erdendaseins S. 78. — Die Einbeziehung des vorgeburtlichen Stadiums in das religiöse Denken S. 82.	
VII. Ein jüdisch-griechischer Mythos	88
Der jüdische Mythos S. 88. — Analogien aus der rabbinischen und apokryphen Literatur S. 93. — Das literarische Vorbild S. 103.	
VIII. Einzelaussagen über das Werden des Menschen	114
Jahwe als Gärtner S. 115. — Der Mensch als Kunstwerk S. 118. — Die Formung des Leibes aus den Elementen S. 122. — Göttlicher Schutz für das keimende Leben S. 128.	
IX. Rückblick	133
Nachträge und Berichtigungen	147
Register	150

Zur Wiedergabe hebräischer Namen und Ausdrücke in Umschrift sei folgendes bemerkt: die alttestamentlichen Namen sind nach der traditionellen Aussprache wiedergegeben. Die Umschrift späthebräischer Namen und Ausdrücke ist soweit als möglich der deutschen Sprache angeglichen:

VI

ס wird in der Regel nicht wiedergegeben; z. B. שמואל = Scheinuel, ישמעאל = Jischma'el. Nur wo Gefahr der Diphthongierung vorliegt, wird Tremä gesetzt; z. B. מאיר = Meir. ך wird in jedem Falle geschrieben, u. zw. als ך, z. B. 'Aqiba, Jehoschua'. ך, ך und ך werden ohne Rücksicht auf die hebräische Aussprache als „s“ wiedergegeben, ת und ט als „t“. ת und ט werden mit „th“ und „kh“ umschrieben, כ mit „k“, ק mit „q“ und צ mit „z“. Längen und Kürzen der Vokale sind nicht unterschieden. Der Fachmann wird ohne weiteres jedes umschriebene Wort richtig aussprechen, und dem Laien hilft auch eine genaue Umschrift nicht.

Aus Ersparnisgründen ist auf ein Literaturverzeichnis verzichtet. Die Ausgaben der rabbinischen Texte sind aus den jeweiligen Quellenangaben ersichtlich. Die griechischen und lateinischen Autoren sind, soweit nichts anderes vermerkt, nach den Teubnerschen Texten zitiert, Philo nach der Ausgabe von Cohn-Wendland und Josefus nach Niese; alles übrige ist aus den Stellennachweisen in den Anmerkungen zu ersehen. Das von L. Cohn ins Leben gerufene Übersetzungswerk Philos hat mir mit seinen Anmerkungen und Hinweisen gute Dienste geleistet. Die einzelnen Bände des Übersetzungswerkes sind unter dem Titel „Die Werke Philos von Alexandrien“ mit Voranstellung des jeweiligen Übersetzers angeführt. Wo Übersetzungen wiedergegeben sind, ist der Übersetzer bzw. der Herausgeber einer Übersetzung (so bei Kautzsch) in runder Klammer beigefügt.

Vorbemerkung.

Die Frage nach den religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen dem Judentum Palästinas und dem Hellenismus ist aus mehrfachem Grunde von Bedeutung: In erster Linie ist es Aufgabe des Neutestamentlers, zum Zwecke der geistesgeschichtlichen Einordnung des Urchristentums, soweit es in Palästina wurzelt, diese Beziehungen aufzuzeigen. Des weiteren ist die Frage nach den religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen palästinischem Judentum und Hellenismus infolge der besonderen Rolle, die der Orient auf religiös-weltanschaulichem Gebiete spielt, auch für die allgemeine Religions- und Kulturgeschichte nicht ohne Bedeutung. Schließlich wird auch derjenige, der lediglich an der Judenfrage der Antike interessiert ist, nicht achtlos an dem Problem vorübergehen dürfen, ob das palästinische Judentum der ausgehenden Antike innerlich reich genug war, um seine religiöse Vorstellungswelt unter Verzicht auf die Gedanken des herrschenden Hellenismus von sich aus zu gestalten, oder ob es ebenso wie die Diaspora nicht nur im Bereiche der Technik und Wirtschaft, sondern auch auf religiös-weltanschaulichem Gebiet auf das Bildungsgut der Griechen angewiesen war.

Während die Frage des babylonischen und parsistischen Einflusses auf die religiöse Vorstellungswelt des Judentums schon vielfach behandelt worden ist, wird man in der einschlägigen Literatur vergeblich nach größeren Abhandlungen suchen, die sich mit dem Einfluß des Hellenismus auf das palästinische Judentum, insbesondere auf die seit der Tempelzerstörung zur Alleinherrschaft gelangte rabbinische Richtung, beschäftigen. Man glaubt vielmehr, sich bei der Behandlung der Frage nach dem Einfluß des griechischen Gedankengutes auf die jüdischen Vorstellungen lediglich auf die jüdisch-griechische Diasporaliteratur beschränken zu können. Die Gründe für die eigenartige und willkürliche Verkürzung des Blickfeldes sind folgender Art: Einerseits ist das rabbinische Material in weiteren Kreisen nur wenig bekannt, ein Übelstand, der auch durch Billerbecks Materialsammlung nicht behoben ist; denn das Lesenkönnen einer Übersetzung ist

VIII

nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit dem wirklichen Verständnis eines Textes. Andererseits herrschen über das rabbinische Judentum mancherlei dogmatische Vorurteile, an deren Zustandekommen auch Juden nicht schuldlos sind; diese Vorurteile lassen sich etwa, wie folgt, zusammenfassen: Das rabbinische Judentum, allein vom „Gesetz“ als dem Ausdruck göttlichen Willens be-seelt, sei nicht an religiös-weltanschaulichen Spekulationen, also auch nicht an griechischem Gedankengute interessiert; soweit Beziehungen des Judentums zum Hellenismus bestehen, seien sie in der Hauptsache polemischer Art. Da es in der Tat eine Reihe von rabbinischen Aussagen, ja selbst Gesetzen gibt, die diesem Urteil recht zu geben scheinen, hat man es bislang noch nicht für nötig befunden, diese allgemeine Ansicht auf ihre Richtigkeit hin zu untersuchen.

Die vorliegende Studie, die ein Teilgebiet der jüdischen Anthropologie umfaßt, stellt einen Versuch dar, die religiösen und weltanschaulichen Beziehungen zwischen dem rabbinischen Judentum und seiner griechischen Umwelt aufzuzeigen. Allerdings liegen die Voraussetzungen für eine derartige Untersuchung nicht eben einfach; denn das rabbinische Material ist nicht in sich einheitlich, sondern stellt den literarischen Niederschlag verschiedener Zeiten und Richtungen dar. Daher gilt es, zunächst eine Basis herzustellen, auf der eine solche Untersuchung möglich ist. Demzufolge haben wir der eigentlichen Studie ein Kapitel, „Das religionsgeschichtliche Problem“, vorangestellt, worin gezeigt wird, wieweit es möglich ist, die Frage nach den religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen dem palästinischen Judentum und dem Hellenismus zu stellen. Das in diesem Kapitel kurz angeführte Material an Totengeschichten und Aussagen über das Leben nach dem Tode erhebt in keiner Weise Anspruch auf Vollständigkeit, da es sich hier nur darum handelt, die verschiedenen religiösen Schichten in der rabbinischen Literatur aufzuzeigen. Das in diesem Aufriß andeutungsweise behandelte Gedankengut hoffen wir, zusammen mit anderen hier nicht erwähnten Aussagen in einer zweiten Arbeit, die das Leben nach dem Tode umfassen soll, vorlegen zu können.

Darüber, daß der behandelte Gegenstand in eine dem modernen Menschen fremde Welt einführt, bedarf es kaum eines Hinweises. Doch darf der Religionsgeschichtler ebensowenig an uns merk-

würdig anmutenden Vorstellungen vorübergehen wie derjenige, der etwa die Geschichte der Philosophie oder Medizin schreibt; denn gerade an den eigenartigen Gedanken, die sich die antiken Menschen gemacht haben, wird ihre Vorstellungswelt lebendig. Zugleich aber zeigt die Darstellung solchen Gedankengutes, wie problematisch es ist, direkte Verbindungslinien von der Antike in die Moderne ziehen zu wollen. Das gilt nicht nur von der Kultur und dem Geistesgute des Orients, sondern in ähnlicher Weise auch von dem Gedankengute des Griechentums, trotz den zahlreichen Modernisierungsversuchen, die hier immer wieder unternommen werden.

Als Vergleichsmaterial zu den rabbinischen Aussagen haben wir neben Plato und anderen antiken Autoren vor allem Philo von Alexandrien herangezogen. Dieser jüdische Schriftsteller ist weniger wegen seines philosophischen Systems von Wert als vielmehr deswegen, weil er es versteht, überall in der griechischen Philosophie Anleihen zu machen. Auf diese Weise hat er uns viel Gedankengut erhalten, das im Original nicht mehr zugänglich ist. Wir glauben daher, mit Recht Philo als Vertreter des Hellenismus der rabbinischen Literatur gegenüberstellen zu können.

Ganz abgesehen davon, ob der Leser sich jeder einzelnen Deutung rabbinischer Aussagen, wie wir sie mit Hilfe hellenistischer Vorstellungen gegeben haben, anschließen kann, so wird er sich doch, aufs Ganze gesehen, des Eindruckes nicht erwehren können, daß auch das rabbinische Judentum sich dem religiös-weltanschaulichen Gedankengute des Hellenismus nicht verschlossen hat. Es ist zwar nicht hellenisiert worden wie das Diasporajudentum; aber die griechischen Bildungselemente haben seine Gedankenwelt entscheidend gestalten helfen und haben dazu beigetragen, daß die primitiveren alttestamentlichen Vorstellungen auf dem Gebiete der Anthropologie überwunden wurden. Somit ergibt sich also, daß das palästinische Judentum hellenistischer Zeit nicht nur auf dem Gebiete der Technik und Wirtschaft, wo die Abhängigkeit ja längst bewiesen ist, sondern auch im Bereiche des religiös-weltanschaulichen Lebens bei den Griechen in die Schule gegangen ist.

Die Drucklegung dieser Arbeit hat der Leipziger Universitätsbund durch sein großzügiges Entgegenkommen ermöglicht; ihm spreche ich hiermit meinen ergebensten Dank aus.

Leipzig, im Juli 1937.

Der Verfasser.

I. Das religionsgeschichtliche Problem.

Eine jüdische <Lehre>, d. h. eine systematische Darstellung der spekulativen und ethischen Aussagen und deren Einordnung in ein Lehrgebäude, das auf einen Zentralbegriff, etwa den Gottesgedanken, ausgerichtet wäre, liegt in der talmudisch-midrasschischen Literatur nicht vor. Mangel an systematischer Darstellungskraft, in erster Linie bedingt durch das alles überragende Bestreben der Rabbinen, vorgefundenes Material: Märchen, Mythen, Sagen, Legenden, philosophische und religiöse Meinungen durch exegetische Künste mit den heiligen Schriften zu verbinden, hat dazu geführt, daß uns heute in der talm.-midr. Literatur ein ungeordnetes, z. T. fragmentarisches und durch die Vorträge der Rabbinen zerredetes Material vorliegt. Dieses Material, das die Rabbinen allen ihnen zugänglichen Lebensbereichen entnahmen, entstammt nicht einer in sich einheitlichen Bildungsschicht des jüdischen Volkes, sondern alle Kreise mit ihren verschiedenen Bildungsstufen haben zu der in der rabbinischen Literatur vorliegenden Stoffsammlung beigetragen.

Für unsere Untersuchung, die die Beziehungen zwischen Judentum und Griechentum an Hand eines Teilgebietes aus der Anthropologie aufzeigen soll, bedeutet der angeführte Tatbestand, daß wir uns von vornherein nur auf die Gedankenkreise innerhalb des rabbinischen Materials zu beschränken haben, die überhaupt einen Vergleich mit den Denkformen der hellenistischen Philosophie zulassen. Doch wird man zur Vermeidung eines falschen Bildes vom Judentum zu beachten haben, daß außerhalb dieser Gedankenkreise noch andere Vorstellungen vom Wesen des Menschen in der rabbinischen Literatur vorliegen, die auf älteren und einfacheren Denkformen beruhen.

Zur Verdeutlichung des Gesagten seien einige Beispiele volkstümlicher Vorstellungen vom Wesen des Menschen angeführt; u. zw. ist es notwendig, sie den Totengeschichten zu entnehmen, da die volkstümliche Phantasie sich bedeutend mehr

am Menschen nach seinem Tode interessiert zeigt, als daß sie über sein Werden und evtl. sein vorzeitiges Dasein spekuliert. Ber. 18 b wird folgende Erzählung überliefert: „Die Söhne des R. Chija gingen auf das Dorf [, um Landwirtschaft zu treiben]. Sie vergaßen ihr Studium [und] bemühten sich angestrengt darum, es ins Gedächtnis zurückzurufen¹⁾. Da sprach der eine zum anderen: Weiß unser Vater, in welcher Not [wir uns befinden]? Der andere sprach zu ihm: Woher soll er [es denn] wissen, steht doch geschrieben: <Seine Kinder werden geehrt, und er weiß es nicht. [und sie leiden Schmerz²⁾, doch er achtet ihrer nicht]³⁾> (Hi. 14, 21)? Der andere sprach zu ihm: Sollte er [es wirklich] nicht wissen, steht doch geschrieben: <Solange sein Fleisch auf ihm ist, empfindet er Schmerz, und seine Seele trauert über ihn > (ebd. v. 22)?⁴⁾.“ Diese ganze Diskussion gibt nur einen Sinn, wenn man annimmt, daß die Söhne des R. Chija ein individuelles Fortleben ihres Vaters im Grabe voraussetzen. u. zw. nach Leib und Seele.

Bestätigt wird diese Annahme durch eine Aussage R. Jizchaqs, eines Amoräers der 3. Generation, die die Gemara in Anschluß an obige Diskussion samt einem Einwande anfügt: „Und R. Jizchaq hat gesagt: Das Gewürm ist für den Toten so schmerzhaft wie eine Nadel im Fleische des Lebenden. [Daher] hat man eingewendet: Ihren eigenen Schmerz [zwar] empfinden sie, aber den Schmerz anderer empfinden sie nicht⁴⁾.“

Jizchaqs Aussage ist, wie Schabbath 13 b zeigt, eine Auslegung zu Hi. 14, 22, sie steht also nur sekundär am Schlusse der Diskussion, während der auf Jizchaqs Aussage fußende Einwand eine Korrektur der Meinung, die zuletzt in dem Gespräch geäußert wurde, darstellen soll. Für unsere Betrachtung

1) Ed. princ.: להווי יתבי ומצמער; ההו קא מצמער לאדכוריה; Cod. M. 95: והוו יתבי ומצמער; „und sie saßen [beim Studium] und quälten sich“. Raphael Rabinovicz, *Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, München 1867 ff. I, S. 86. — Wir geben nur die wichtigeren Abweichungen wieder.

2) So ist יצערו nach dem Verständnis des Textes zu übersetzen.

3) Ergänzt nach Cod. M. 95: Rabinov. I, S. 86.

4) Nach Cod. M. 95 geht die Diskussion der Söhne Chijas weiter und läßt Jizchaqs Aussage als späteren Einschub erscheinen. Danach schließt sich an das Verszitat an: „Und R. Jizchaq hat gesagt: Das Gewürm . . . [Der andere] erwiderte ihm (ed. princ. dag.: אמר): Ihren eigenen Schmerz . . .“ Doch scheint ed. princ. die ursprünglichere LA. zu vertreten.

sind Jizchaqs Aussage und der folgende Satz insofern von Bedeutung, als sie zeigen, daß man sich in diesem Vorstellungskreise den Toten als personhaftes Wesen vorgestellt hat, bei dem man körperliche Schmerzen voraussetzen kann. Zweifelhaft ist nach der Gemara nur, ob er auch in der Lage ist, am Leiden der Lebenden mitzutragen.

Eine weitere Totengeschichte, die hier zu behandeln ist, ist folgende (ebd.): „Es war einmal ein frommer Mann, der in den Jahren einer Teuerung am Rüsttage zu Neujahr einem Armen einen Denar geschenkt hatte. Und seine Frau kränkte ihn. Da ging er hin und nächtigte auf dem Friedhofe. Er hörte zwei Geister, die sich miteinander unterhielten. Der eine sprach zum anderen: Mein Freund, komm und laß uns durch die Welt streifen und hinter dem Vorhange [des himmlischen Heiligtums] horchen, was für ein Strafleiden¹⁾ in die Welt kommen wird. Da sprach sein Genosse zu ihm: Ich kann nicht mitkommen, da ich [nur] in einer Rohrmatte begraben worden bin; doch gehe du hin und erzähle mir [bei deiner Rückkehr], was du vernommen hast. — Er ging hin, streifte [durch die Welt] und kam [zurück]. Da sprach sein Genosse zu ihm: Mein Freund, was hast du hinter dem Vorhange [des himmlischen Heiligtums] vernommen? Er sagte zu ihm: Ich hörte, daß Hagel jedem, der in der ersten Regenperiode aussät, seine Ernte zerschlagen wird. Darauf ging jener [fromme Mann] hin und säte in der zweiten Regenperiode. [Das Getreide] aller Leute wurde vernichtet; das seine [aber] wurde nicht [vom Hagel] niedergeschlagen. — Im zweiten Jahre ging er [wieder] hin und nächtigte auf dem Friedhofe. Und er hörte, wie sich jene beiden Geister miteinander unterhielten. Der eine sprach zum anderen: Komm, wir wollen in der Welt umherschweifen und hinter dem Vorhange [des himmlischen Heiligtums] lauschen, welches Strafleiden [dieses Jahr] in die Welt

1) פְּרָעוֹת (v. d. Wurzel פָּרַע, die im Nif. <Forderungen eintreiben > bedeutet) hat religiös-ethischen Charakter: wenn durch das sündige Verhalten das Schuldkonto der Menschen zu groß geworden ist, gleicht es Jahwe durch Leiden oder durch den Tod aus. Die Auffassung von der strafenden Gewalt Jahwes hat 'Aqiba († 135) Pirqe Ab. III, 16 klassisch formuliert (siehe unten). Doch weiß das Judentum auch vom gütigen Gott; z. B. Sanh. 100 b par.: „Das Maß der Güte ist größer als das Maß der Vergeltung“: מִדַּת טוֹבָה מְרֻבָּה מִמִּדַּת פּוֹרְעָנוֹת.

kommen wird. Er sprach zu ihm: Mein Freund, habe ich dir denn nicht so gesagt: ich kann nicht [mitkommen], weil ich [nur] in einer Rohrmatte begraben bin? Doch gehe du hin, und was du vernommen hast, das erzähle mir bei deiner Rückkehr. — Er ging hin und streifte [durch die Welt] und kam [zurück]. Da sprach sein Genosse zu ihm: Mein Freund, was hast du hinter dem Vorhange [des himmlischen Heiligtums] gehört? Er erwiderte ihm: Ich hörte, daß jedem, der in der zweiten Regenperiode aussät, der Getreidebrand das Getreide vernichten wird. Da ging [der fromme Mann] hin und säte in der ersten Periode. Das [Getreide] aller Leute verbrannte, das seine aber verbrannte nicht. [Darauf] sagte seine Frau zu ihm: Warum wurde im letzten Jahre das [Getreide] aller Welt [durch Hagel] geschlagen, und das deine blieb erhalten, und heuer ist [wiederum] das [Getreide] aller Leute verbrannt, und das deine ist nicht verbrannt? Er erzählte ihr alle diese Begebenheiten. Man sagt: Kaum waren einige Tage vergangen, als zwischen der Frau jenes Frommen und der Mutter jenes Mädchens [, das in der Rohrmatte beigesetzt war,] ein Streit ausbrach. Sie sprach zu ihr: Geh, ich will dir zeigen, daß deine Tochter [nur] in einer Rohrmatte begraben ist. — Im folgenden Jahre ging [der Fromme wieder] hin und nächtigte auf dem Friedhofe. Und er hörte jene beiden Geister, wie sie sich miteinander unterhielten. [Der eine] sprach zu [dem anderen]: Mein Freund, komm und laß uns in der Welt umherstreifen und hinter dem Vorhang [des himmlischen Heiligtums] horchen, welches Strafleiden [dieses Jahr] in die Welt kommen wird. Da sprach er zu ihm: Mein Freund, laß mich; denn das Gespräch zwischen mir und dir ist bereits unter den Lebenden bekannt. — Demnach wissen [die Toten also, was unter den Lebenden vorgeht]. Vielleicht [wissen sie es auch nur daher, daß] ein anderer Mensch entschlafen und gekommen ist und [es] ihnen erzählt hat 1).“

Die Geschichte stellt ein Märchen dar, das aus vier Motiven zusammengesetzt ist: „1. aus dem Motiv der zänkischen Frau, die einen besonders frommen Mann hat, 2. aus dem Motiv, daß ein Mensch Geister belauschen kann, 3. aus dem mythischen

1) Die Erzählung ist textkritisch und literarisch bearbeitet von L. Gul-kowitsch, Die Bildung des Begriffes *Hāsīd* I, *Tarḡa* (Dorpat) 1935, S. 49 ff.

Motiv, daß am Neujahrstage im Himmel der Jahresplan entworfen wird¹⁾, 4. aus dem Motiv der neugierigen und klatsch-süchtigen Frau, die durch ihr Verhalten das Wunder zunichte macht²⁾." Doch ist mit der Feststellung der Gattung die religionsgeschichtliche Bedeutung der Geschichte nicht erschöpft. Wie die Bemerkung der Gemara, die sich an die Erzählung anschließt, zeigt, hat man die Geschichte als wirklich geschehen betrachtet. Dieser Tatbestand mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen; doch wird man hierbei in Rechnung zu ziehen haben, daß der antike Mensch, besonders der Orientale, die Grenze zwischen Mythos, Sage, Legende, Märchen einerseits und dem realen Leben andererseits niemals scharf gezogen hat³⁾. Somit stellt die Erzählung zugleich einen Hinweis darauf dar, wie man sich volkstümlich das Fortleben nach dem Tode vorgestellt hat: Während nach den vorhergehenden Aussagen das Weiterleben in einer passiven Existenz besteht, insofern die Toten als leidensfähig angesehen sind, treten sie hier als Wesen auf, denen die Fähigkeit, aktiv zu sein und nach eigenem Willen zu leben, innewohnt. Doch zwei Beschränkungen gibt es für sie: sie wirken nur nachts und sind an ihre Leiber, genauer: an den Zustand, in dem sie bestattet wurden, gebunden⁴⁾. Während die Seele der Toten, die ordentlich gekleidet beigesetzt wurde, freie Bewegungsmöglichkeit hat, muß die Seele des Mädchens, das nur in einer Rohrmatte begraben worden ist, mit dem Aufenthalt auf dem Friedhofe vorliebnehmen. Weiterhin ist der Glaube, daß die Seele des Toten in die Welt hinauszieht,

1) Die gleiche Vorstellung von der himmlischen Ratssitzung findet sich bereits M. Rosch ha-Sch. I, 2: „An vier Zeiten des Jahres empfängt die Welt ihren Urteilsspruch: zu Pesach in bezug auf die Getreideernte, am Wochenfest hinsichtlich der Baumfrüchte, zu Neujahr ziehen vor ihm alle, die im [kommenden Jahre] zur Welt kommen werden, wie bei einer Musterung vorüber (באי העולם) muß futurisch aufgefaßt werden. Als Perf. entspricht es dem laufenden Inhalt nicht. כבני מרין ist strittig: vgl. jer. Rosch ha-Sch. I, 3 (Krot 57 a), T. Rosch ha-Sch. I, 11 (Zuckerm. 209) u. die bab. Gemara 18 a) . . . Und am Laubhüttenfeste empfangen [die Menschen] ihr Urteil in bezug auf den Regen.“

2) L. Gulkowitsch, a. a. O., S. 52 f.

3) So werden Märchen zur Grundlage von Paränesen gemacht; z. B. das Ta'anith 8 a angedeutete Motiv vom Wiesel und Brunnen als den Rächern eines gebrochenen Schwures.

4) Vgl. L. Gulkowitsch, a. a. O., S. 51, Anm. 1.

um hinter dem Vorhang des himmlischen Heiligtums zu lauschen und so Neuigkeiten zu erfahren, ein Zeichen dafür, daß man die Verstorbenen durchaus in Gottesferne lebend dachte. Diese Gottesferne kann aber nach unserer Geschichte kaum eine Strafe bedeuten, da ja nach der zuerst erwähnten Erzählung über die Söhne R. Chijas auch ein Rabbiner, also zweifellos ein frommer Mann, zu gleichen Zustände lebend gedacht wird.

Vom Leben des Toten berichtet weiter folgende Erzählung (ebd.): „Komm und höre, wie [einst] Se'iri [einige] Sus seiner Wirtin¹⁾ in Aufbewahrung gab. Bis er ins Lehrhaus ging und [wieder] zurückkam, starb sie. Er ging ihr nach auf den Friedhof [und] sprach zu ihr: Wo ist das Geld? Sie sagte zu ihm: Geh [und] nimm es dir aus dem unteren Türzapfenloche; [es befindet sich da] an der und der Stelle²⁾. [Und sie sprach weiter zu ihm]: Sage auch meiner Mutter, sie möge mir meinen Kamm und mein Schwammrohr durch die Betreffende [her]schicken, die morgen [sterben und hierher] kommen wird. — [Die Toten] wissen also [was unter den Menschen vorgeht]. Vielleicht ist [auch] Duma³⁾ [der Engel der Toten,] zuvor gekommen und hat es ihnen verkündet.“

Ebenso wie bei der vorhergehenden Erzählung zeigt auch hier die anschließende Bemerkung der Gemara, daß die Geschichte als wahr und wirklich geschehen angesehen wird; denn man sucht aus ihr die Teilnahme der Toten am menschlichen Geschick abzulesen. Für unsere Betrachtung liefert die Erzählung zwei neue Gesichtspunkte: erstens besteht für den Lebenden die Möglichkeit mit dem Verstorbenen ins Gespräch zu kommen, zweitens wird der Tote soweit vermenschlicht, daß er sogar auf sein Äußeres bedacht sein kann. Gerade dieser letzte Zug zeigt wiederum, daß man das Dasein im Grabe und auf dem Friedhofe als durchaus normal angesehen hat, ohne damit Gerichts- und Strafgedanken zu verbinden.

Bestätigt wird diese Vermutung durch Ber. 18 a: „R. Chija und R. Jonathan unterhielten sich und gingen auf den Friedhof.

1) Ed. princ. גבי בת אושפיוכניה: Cod. M. 95: „der Tochter seines Wirtes“. Rabbinov. I, S. 87.

2) So übersetze ich nach ed. princ.: ויל שקלינהו מתותי בצנורא דרשא
בדוך פלן.

3) Vgl. das Material b. Str.-B. IV, S. 1092 f.

Da fiel ein blauer [Schaufaden] des R. Jonathan [zur Erde]. Da sagte R. Chija zu ihm: Hebe ihn auf, damit [die Toten] nicht sagen: morgen kommen sie zu uns, heute aber spotten sie unser . . .“

Aus den Worten des R. Chija, der zu den letzten Tannaiten gehört, ist zu entnehmen, daß er, obwohl ein Gelehrter des Gesetzes, erwartet, daß er einst nach seinem Tode auf dem Friedhofe weiterleben wird, so wie diejenigen, die jetzt unter der Erde liegen und die durch das Fallen des Schaufadens an ihre Gottesferne erinnert werden. Aus Chijas Worten wird weiterhin deutlich, daß man dieses spätere Dasein als negativ empfunden hat.

Neben den Totengeschichten, die wie die angeführten Beispiele keinen Raum für eine Vorstellung von Lohn und Strafe nach dem Tode bieten, gibt es solche, in die der Gerichtsgedanke mehr oder weniger stark hineinspielt. Ber. 18 b heißt es: „Komm und höre: Dem Vater Schemuels hatte man Waisengelder anvertraut. Als er starb, war Schemuel nicht bei ihm. Man nannte ihn: Sohn dessen, der Waisengelder [für sich] verbraucht hat. Er ging zu ihm auf den Friedhof und sprach [zu den Geistern]¹⁾: Ich suche Abba. Sie erwiderten ihm: Hier gibt es viele Abbas. Er sprach zu ihnen: Ich suche Abba bar Abba. Sie sprachen zu ihm: Auch Abba bar Abba gibt es hier viele. Er sprach zu ihnen: Ich suche Abba bar Abba, den Vater Schemuels, — wo ist er? Sie sprachen zu ihm: Er ist in das Lehrhaus des Himmels emporgestiegen. Unterdessen sah er, wie Lewi außerhalb [des himmlischen Lehrhauses] saß. Er sprach zu ihm: Warum sitzt du draußen? Warum bist du nicht [in das Lehrhaus] emporgestiegen? Er erwiderte ihm: Man hat zu mir gesagt: Ebensoviele Jahre, wie du das Lehrhaus von R. Afes nicht besucht und ihn dadurch geärgert hast, wird man dich [nunmehr] nicht in das himmlische Lehrhaus einlassen. Inzwischen kam auch sein Vater. [Schemuel] sah ihn [zugleich] weinen und lachen. Er sprach zu ihm: Warum weinst du? Er erwiderte ihm: Weil du in Kürze [zu uns] kommen wirst. [Er fuhr fort]: Warum lachst du? [Sein Vater antwortete:] Weil du in dieser Welt sehr angesehen bist. [Darauf] sprach [Schemuel] zu ihm: Wenn ich

1) Für אמר להו.

angesehen bin, dann möge man [um meines Verdienstes willen] Lewi [in das himmlische Lehrhaus] eintreten lassen. Und [daraufhin] ließ man Lewi eintreten. [Weiter] sprach [Schemuel] zu ihm: Wo ist das Waisengeld? Er sprach zu ihm: Geh und hole es aus dem Mühlsteinbalken. Das Obere und das Untere [von dem versteckten Gelde] gehört uns, und das Mittlere gehört den Waisen. Er sprach zu ihm: Warum hast du so gehandelt? Er sagte zu ihm: Wenn Diebe kommen sollten, um zu stehlen, sollten sie von unserem Eigentum stehlen, wenn die Erde [das Geld] zerfressen sollte, sollte sie von unserem Eigentum [etwas] zerfressen.“

Auch diese Geschichte, die offenkundig zur Gattung der Märchen gehört, ist von den Rabbinen als wirklich geschehen betrachtet worden, da man auch aus ihr ableiten will, daß die Toten noch Kenntnis vom Dasein der Lebenden haben. Die Erzählung ist in wirkungsvoller Weise aus folgenden Motiven zusammengesetzt: 1. Ein frommer Mann verbirgt in uneigennütziger Weise ihm anvertrautes öffentliches Gut und muß, da er stirbt, bevor er deswegen Mitteilung machen kann, sich üble Nachrede gefallen lassen. 2. Sein Sohn, um die Rettung der Familienehre bemüht, besucht ihn auf dem Friedhofe und erfährt das Versteck. In diesen Erzählungsrahmen sind noch folgende Motive eingefügt: 3. Der Vater hat Zutritt zum himmlischen Lehrhaus erlangt¹⁾. 4. Das Verdienst des Sohnes verschafft einem anderen, der durch Fernbleiben von einer Lehrstätte sich schuldig gemacht hat, Eintritt. 5. Der Tote weissagt seinem Sohne ein baldiges Ende.

Die Vorstellung, daß der Tote, wenn er auf dem Friedhofe besucht wird, einem Lebenden etwas mitteilen kann, teilt unsere Erzählung mit der Geschichte von Se'iri und seiner Wirtin, ebenso den anderen Gedanken, daß der Tote weiß, wer in Zukunft sterben wird. Neu ist das Motiv vom Zutritt des Frommen zum himmlischen Lehrhaus. Nach dem Märchen von den be-

1) Der Gedanke der Entsprechung der oberen und unteren Welt ist in der Religionsgeschichte weitverbreitet. Auch das rabbinische Judentum hat ihn gepflegt; es seien nur erwähnt: das Mahl der Seligen, das Gesetzesstudium im Himmel, der himmlische Gottesdienst mit Opferdarbringungen, das Anlegen der Tefillin durch Jahwe, das Gebet der Gottheit zu sich selber.

lauschten Toten hing die Fähigkeit, hinter dem Vorhang des himmlischen Heiligtums zu lauschen, von der Verfassung des bestatteten Körpers ab, nach der vorliegenden Erzählung ist der Zutritt zum himmlischen Lehrhause nur gestattet, wenn man im irdischen Leben seinen Lehrer nicht beleidigt hat. Darin kommt ein wenn auch primitiver Vergeltungsglaube zum Ausdruck. Fragt man bei dieser Geschichte nach dem Wesen des Toten, so wird man auch hier anzunehmen haben, daß die Existenz des Verschiedenen an seinen Leib gebunden ist, da Schemuel seinen Vater auf dem Friedhofe besucht. Vielleicht wird man sogar sagen dürfen, daß der Besuch des himmlischen Lehrhauses ebenso aufzufassen ist wie die Himmelsreise des Totengeistes in der ersten Geschichte: so wie die Reise des Toten zum himmlischen Heiligtum nachts geschieht und der Tote für die Zeit des Tages in der Erde ruhen muß, so mag auch der Besuch des himmlischen Lehrhauses nur nachts geschehen, während der Tote tagsüber schlafen muß. Daß Lewi nach seinem Tode der Zutritt zum himmlischen Lehrhaus verwehrt wird, stellt zwar einen Anklang an Gerichtsgedanken dar, ist aber wohl kaum mit den Lohn- und Gerichtsgedanken, die uns sonst aus dem Judentum bekannt sind, in Zusammenhang zu bringen.

Anders dagegen verhält es sich mit der Erzählung vom Tode des Apostaten Elischa' b. Abuja, des Lehrers von R. Meir, Chag. 15 b. Als er gestorben ist, erhebt sich die Frage, ob er der künftigen Welt teilhaftig wird oder nicht. In diesem Zusammenhange bringt die Gemara folgendes: „R. Meir hat gesagt: Es wäre [für Elischa' b. Abuja] besser, wenn man ihn richtete, so würde er in die kommende Welt eingehen. Wenn ich sterben werde, so werde ich aus seinem Grabe Rauch aufsteigen lassen. Als R. Meir eingeschlafen war, stieg Rauch aus dem Grabe von Acher. [Darauf] sagte R. Jochanan: Es ist unerhört¹⁾, seinen Lehrer dem Feuer auszusetzen. Einen gab es unter uns [, der abfiel], und sollten wir nicht in der Lage sein, ihn [aus der ewigen Verdammnis] zu erretten? Wer will ihn [mir] entreißen, wenn ich ihn bei der Hand nehme [, um ihn aus der Höllenqual herauszuführen]? — Was sagte er [ferner]? — Wenn ich sterbe, so will ich den Rauch aus seinem Grabe zum Erlöschen bringen.

1) So übersetze ich: גבורתא למיקלא רביה.

Als R. Jochanan starb, hörte der Rauch aus dem Grabe von Acher auf. Über ihn eröffnete der Trauerredner [seine Ansprache mit den Worten]: Selbst der Wächter der [Höllens-]Pforte hat vor dir, unser Lehrer, nicht standhalten können!“

Während die vorhergehenden Geschichten einen rein märchenhaften Charakter tragen, ist in Chag. 15 b Legendarisches und Historisches miteinander vermischt. R. Meir ist der Meinung, daß es für den Menschen nach seinem Tode zwei Möglichkeiten gibt: entweder er verfällt als Heide von vornherein dem ewigen Tode, oder aber er verfällt dem Gerichte Jahwes. Im letzten Falle muß er wegen seiner Sünden durch das Purgatorium, um später, bei der Auferstehung, der künftigen Welt teilhaftig zu werden¹⁾. Der Apostat ist eigentlich dem ewigen Tode verfallen. Doch hat die Legende ihn noch nicht aufgegeben. Sie läßt Meir nach seinem Tode Elischa' b. Abuja in seinem Grabe besuchen. Er hat, wie es scheint, die Höllestrafe statt des ewigen Todes für seinen Lehrer bewirkt. In diesem Motive vom Feuer im Grabe treffen zwei Vorstellungen zusammen: die von uns bereits oben gekennzeichnete von der persönlichen Existenz des Toten im Grabe und die andere vom Aufenthalt im Purgatorium. Beide stehen ursprünglich unabhängig nebeneinander. Der weitere Verlauf der Erzählung bestätigt die von uns gemachte Beobachtung. Jochanan empfindet Anstoß an der Beschämung eines Lehrers durch seinen Schüler: er bringt das Feuer im Grabe des Apostaten zum Erlöschen und führt ihn zugleich aus dem Purgatorium heraus, zwei Akte, die im Grunde das gleiche aussagen, jedoch zwei verschiedenen Vorstellungskreisen angehören.

Die Legende vom Tode des Apostaten Elischa' b. Abuja zeigt, wie ein anderer Vorstellungskreis, der das Leben nach dem Tode religiös und ethisch wertet, die einfachen Totengeschichten neu zu gestalten beginnt, ohne freilich grundsätzlich den volkstümlichen Glauben zu überwinden, wie noch das heutige Juden-

1) Der Gedanke vom Fegefeuer ist in den Altkatholizismus vom Judentum her eingedrungen: für das Judentum ist er ein Zeichen des Kompromisses zwischen der Vorstellung vom individuellen Gericht nach dem Tode und der aufs Kollektive ausgehenden Enderwartung. Das Material siehe bei Str.-B. IV. S. 1043 ff.

tum des nahen Ostens zeigt¹⁾. Sieht man von der Mischform, wie sie Chag. 15 b bietet, ab, so ergibt sich aus den übrigen Beispielen vom Leben nach dem Tode folgendes: Der Mensch führt nach seinem Tode weiter ein individuelles Leben. Er hat seine Wohnung im Grabe, schweift, wenn er ordnungsgemäß begraben ist, in der Welt umher, andernfalls muß er mit dem Friedhof vorlieb nehmen. Er hat noch eine Rückerinnerung an das frühere Leben und besitzt menschliche Angewohnheiten. Ferner ist ihm die Fähigkeit eigen, menschlichen Besuch zu empfangen und den Tod einzelner Personen vorauszuwissen. Weiterhin geht aus den angeführten Beispielen hervor, daß man den Tod als etwas Negatives empfindet: der Leichnam wird von den Würmern gequält, und das Leben des Toten ist nur ein schattenhaftes Vegetieren bei Nacht.

Für die Anthropologie des Judentums bedeutet dieser Tatbestand, daß hier der Mensch rein innerweltlich gesehen ist: zwischen Seele und Leib wird nicht getrennt. Beide verfallen dem Tode und gehen einem Leben in Gottesferne und im Schattenreiche entgegen. Auf die Frage, wie man sich innerhalb dieses Vorstellungskreises die Beziehungen des Menschen zur Gottheit gedacht hat, gibt Ber. 8 a Auskunft: „903 Todesarten sind in der Welt erschaffen worden; . . . die schwerste von allen ist die Bräune, die leichteste unter allen ist der [Tod durch einen] Kuß [Jahwes]“. Dieser Tod wird z. B. von Mose Deut. r. 11 § 10 und von Mirjam B. bathra 17 a par. erzählt. Religionsgeschichtlich gesehen bedeutet diese Aussage, daß Jahwe seinen Lebensodem, den er dem Menschen verliehen hat, bei dessen Tode wieder zurücknimmt und in sich selbst eingehen läßt, so daß die Individualität der Seele wieder aufgehoben wird. In der dramatischen Schilderung von Moses Tod spielt zwar noch die Vorstellung von der selbständigen Seele, die der Todesengel abholen will, eine Rolle, doch liegt hier ein Nebeneinander verschiedener Anschauungen vor, das nicht gegen die ursprüngliche Bedeutung des Todeskusses spricht.

Trifft unsere Vermutung zu, so steht hinter den Totengeschichten die gleiche anthropologische Vorstellung, wie sie

1) Besonders eindrucksvoll hat S. J. Agnon in seiner Novelle: תופת ודוד, Ges. Werke, Berlin 1931, IV, S. 272 ff. den alten Totenglauben, wie er noch heute in Polen und Galizien lebt, beschrieben.

im AT. enthalten ist, wenn auch der jüngere Sprachgebrauch nicht mehr zwischen Ruach als dem göttlichen Lebensodem und Nefesch als dem besetzten Innenleben unterscheidet. Auf dem Boden dieser alten und volkstümlichen Vorstellungen, die, wie unsere Beispiele und andere Totengeschichten der Rabbinen zeigen, sehr verbreitet gewesen sind, ist eine Reflexion über die Entstehung des Menschen nach Leib und Seele kaum denkbar. In der Tat gibt es in der gesamten talm.-midr. Literatur nur eine Stelle, Men. 99 b, von der man mit Sicherheit behaupten kann, daß sie an die innerweltliche Entstehung nicht nur des Leibes, sondern auch der Seele anknüpft. Allerdings bleibt auch diese Aussage nicht bei der innerweltlichen Vorstellung des Menschen stehen, sondern mündet in einen Dualismus, der durch die jüngere Vorstellung vom individuellen Gericht nach dem Tode bedingt ist. Die vom AT. herkommende Anschauung vom Wesen des Menschen als einer rein innerweltlichen Größe haben in dem Zeitraume bis zum endgültigen Siege des Rabbinismus, d. h. bis zur Zerstörung des zweiten Tempels, die sadduzäisch eingestellten Kreise vertreten ¹⁾. Doch auch die Pharisäer haben sich der Gewalt dieses alten Glaubens nicht entziehen können. Als die religiös lebendigen Kreise im Judentum den aus dem Osten kommenden mythischen Gedanken der Auferstehung in ihr System aufnahmen, haben sie ihn zunächst einfach an die alte Vorstellung vom Ruhen der Toten in den Gräbern angehängt. In dieser Form tritt uns die Auferstehung in Dan. 12, 2 f., der neben Jes. 26, 19 ältesten Belegstelle, entgegen: „Und viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die anderen zu Schmach und ewiger Abscheu ²⁾.“ Der alte Standpunkt ist dadurch nur insofern verändert, als die Vergeltung, die man bis dahin ebenso wie die Anthropologie rein innerweltlich sah, in den künftigen Äon verschoben wurde. Doch wurde der Mensch trotzdem weiterhin in diesem Vorstellungskreise als lediglich irdisches Wesen gesehen: ein Dualismus war damit noch nicht gegeben. In dieser Form tritt uns die Auf-

1) Vgl. Jos. Ant. XIII 5, 9 (Niese § 173); XVIII 1, 4 (§ 16 f.); Bell. Jud. II 2, 14 (§ 164 f.). Unter den jüngeren Schriften sind noch im alten Geiste abgefaßt z. B. Qoheleth, Jesus b. Sira, I. Makk., Tob. u. Jdt.

2) Vgl. W. Bousset-Greßmann. Die Religion des Judentums ³⁾, S. 269 f., und die daselbst angeführte Literatur.

erstehungshoffnung auch bei den Rabbinen entgegen, u. zw. hier zusammen mit dualistischen Vorstellungen.

Die im Vorhergehenden kurz dargestellten altertümlichen Anschauungen vom Wesen des Menschen lassen keinen Vergleich mit dem hellenistischen Gedankengute zu¹⁾. Sie werden aber auch nicht von griechischen Vorstellungen verdrängt, sondern sind derart fest im Volke verankert, daß sie neben subtileren Gedanken bestehen bleiben und immer wieder neue Märchen und Legenden nach Art der oben dargestellten hervorbringen.

Ein zweiter Vorstellungskreis dagegen, der vom Gedanken der individuellen Vergeltung nach dem Tode ausgeht, führt über die alttestamentliche Anschauung von der innerweltlichen Einheit von Seele und Leib hinaus. Der Hauptgrund dafür, daß er neben den älteren Gedanken vom Schattendasein der Toten und, seit Dan. 12, 2, ihrer Auferstehung treten konnte, besteht m. E. darin, daß der Pharisäismus, der ihn aufgenommen hat, im Gegensatz zur überkommenen Religiosität ein besonders starkes Interesse an der Heiligung des täglichen Lebens und an der frommen Führung des Einzelnen hatte. Dieser religiöse Individualismus mit seiner Vorstellung vom Gericht nach dem Tode brachte auch einen Wandel in der Anthropologie mit sich: an Stelle der unpersönlichen, von Gott dem Menschen eingehauchten Lebenskraft und dem Innenleben des Menschen, das nach den oben dargestellten Totengeschichten auch im Grabe noch vorhanden ist, tritt die menschliche Seele, die nunmehr die eigentliche Persönlichkeit des Menschen darstellt. Diese Seele verfällt dem Todesschicksale nicht, sondern sie wird als unsterblich und als unabhängig von der irdischen und vergänglichen Leibeshülle angesehen. Die ältesten Belege für diese Vorstellung finden sich bei Philo²⁾, in der Sapientia Salomonis, dem 4. Makkabäerbuche,

1) Dieser Totenglaube ist ohnehin international und lebt weithin im Volksglauben fort, so daß ein Vergleich noch nichts über die geistigen Beziehungen einzelner Kulturkreise aussagt.

2) Allerdings stellt Philo bereits den Abschluß einer Entwicklung dar, die zum faktischen Aufgehen des Judentums im Hellenismus stoisch-platonischer Prägung geführt hat. Das Gesetz ist nur noch der Rahmen, von dem die griechischen Gedanken eingefasst sind. Der Gedanke des Dualismus ist zu Ende gedacht, und die Erwartung der leiblichen Auferstehung ist aufgegeben, so daß es näher liegt, Philo als Zeugen griechischen

in einigen Teilen des Buches Henoch, im slavischen Henochbuche und dem ältesten palästinischen Midrasch zur Genesis, dem Buche der Jubiläen. Hen. 103, 2 ff. heißt es z. B.: „Ich weiß dieses Geheimnis; ich habe es auf den himmlischen Tafeln gelesen und habe das Buch der Heiligen gesehen. Ich habe darin geschrieben und über sie aufgezeichnet gefunden, daß allerlei Gutes, Freude und Ehre für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen bereitet und aufgeschrieben ist, daß euch vielerlei Gutes zum Lohn für eure Mühen gegeben wird, und daß euer Los besser als das der Lebenden ist. Eure Geister aber, nämlich die von euch, die ihr in Gerechtigkeit sterbt, werden leben, sich freuen und fröhlich sein: ihre Geister werden nicht vergehen, sondern ihr Gedächtnis wird vor dem Angesichte des Großen bis in alle Geschlechter der Welt vorhanden sein; darum fürchtet euch nicht vor ihrer Schmähung. Wehe euch Sündern, wenn ihr in euren Sünden sterbt, und eure Gesinnungsgenossen von euch sagen: „Selig sind die Sünder: sie haben all ihr Leben lang Gutes gesehen! . . .“ Wisset ihr nicht, daß man ihre Seelen in die Unterwelt hinabfahren läßt, daß es ihnen schlecht gehen und ihre Trübsal groß sein wird?“ Wie nach der zitierten Henochstelle das Wohlergehen im irdischen Leben noch keinen Schluß auf die Wertung eines Menschen beim Gericht nach dem Tode zuläßt, so erscheint Jubiläen 23, 31 der Leib als unbeteiligt an den himmlischen Freuden: „Und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viel Freude haben . . .“ Und Josefus Ant. XVIII 1, 3 (Niese § 14) charakterisiert die Pharisäer als Vertreter des Unsterblichkeitsgedankens folgendermaßen: „[Die Pharisäer] haben den Glauben, daß die Seelen eine unsterbliche Kraft besitzen . . .“ Diese jüngere Auffassung vom Wesen des Menschen mit ihrer Trennung von Seele und Leib hat das Judentum ebenso wie den Auferstehungsglauben aus dem Parsismus überkommen, weist ja auch das Judentum das gleiche Nebeneinander von persönlichem Gericht nach dem Tode und Auferstehung in der Endzeit wie der Parsismus auf¹⁾. Doch genügt diese Feststellung allein nicht; denn das Judentum steht außerdem seit der Diadochenzeit nicht nur in der Diaspora,

Geistes, nicht aber als Vertreter jüdischer Gedanken anzusehen. — Auch Sap. Sal., IV. Makk. u. sl. Hen. sind dem palästinischen Denken entfremdet.

1) Vgl. W. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums², S. 510 ff.

sondern auch in Palästina selbst in enger Beziehung zum Griechentum, und auch in der Zeit der Rabbinen, sowohl der Tannaïten wie der Amoräer, herrscht der Hellenismus noch unbestritten im vorderen Orient. Die durch die Pharisäer aufgenommene dualistische Anthropologie aber kam von sich aus den hellenistischen Gedanken über das Wesen des Menschen entgegen, die, wenn man vom Materialismus absieht, schroff dualistischer Natur waren. Wir werden also im folgenden zu fragen haben, welche Beziehungen zwischen den rabbinischen Aussagen, die auf dem Boden der dualistischen Anthropologie stehen, und den Vorstellungen der hellenistischen Philosophie, u. zw. dem stoisch-platonischen Eklektizismus, der in der Spätantike herrschte, bestehen.

II. Die zweifache Natur des Menschen.

Die Schöpfungsgewalten.

In der talm.-midr. Literatur gibt es eine Reihe von Aussagen, die sich mit der Frage der Herkunft des Menschen nach Seele und Leib beschäftigen. Diese Traditionen führen die Entstehung des Menschen nicht allein auf Jahwe zurück, sondern sie sprechen auch den Erzeugern einen schöpferischen Anteil zu. Inwieweit die Gottheit einerseits, die Eltern andererseits an dem neu entstehenden Menschen beteiligt sind, zeigen die folgenden Beispiele. Jer. Kil. VIII, 3 (Krot. 31 c) heißt es: „Das Weiße stammt vom Manne, denn von ihm kommen das Gehirn, das Skelett und die Sehnen. Das Rote stammt von der Frau, denn von ihr kommen die Haut, das Fleisch und das Blut. Aber der Geist, der Odem und die Seele kommen von dem Heiligen, gepr. sei er. Und alle drei sind an ihm beteiligt.“

Die Haggada ist in der jerusalemischen Gemara anonym überliefert¹⁾, doch zeigt ihre Verwendung im Zusammenhange einer weiter unten zu behandelnden Paränese zu Exod. 20, 3, daß sie bereits tannaïtischer Zeit zuzurechnen ist²⁾. Der rabbi-

1) Die Haggada ist ohne Einleitung angeführt. Sie steht im Zusammenhange mit der Frage, wie man einen Maulesel von einem Maultier unterscheiden kann. Ihre Stellung im Texte zeigt, daß sie in diesem Zusammenhange sekundär steht, und es kann kein Zweifel sein, daß sie ursprünglich auf den Menschen bezogen ist.

2) Siehe unten S. 20 ff.

nische Ausspruch zählt die Elemente auf, die notwendig sind, um einen Menschen in das Dasein zu rufen ¹⁾). Hierbei werden zwei Grundstoffe unterschieden: die Materie und der Geist. In die materielle Schöpfung teilen sich die beiden Eltern, von denen jeder von ihnen einen Grundstoff, aus dem sich die entsprechenden Teile entfalten, zu dem neu zu bildenden Individuum hinzugibt ²⁾). Den geistigen Teil dagegen verleiht Jahwe. Von diesem von Jahwe verliehenen Teile ist schwerlich anzunehmen, daß er durch die drei Worte „Geist“, „Odem“, „Seele“ differenziert werden soll ³⁾), vielmehr ist die Dreizahl der angeführten Worte lediglich eine Kunstform, um der Haggada ein in ihren Einzelteilen einheitliches Gepräge zu geben.

Von besonderer Bedeutung für die religiöse Haltung, die der Haggada zugrunde liegt, ist, daß Jahwe nicht als alleiniger Schöpfer des Individuums angesehen wird, sondern daß sich gleichsam zwei Mächte zur Bildung des Kindes zusammentun: die Eltern als Vertreter der Materie, Jahwe dagegen als derjenige, der Herr über das Reich des Geistigen ist. Daß diese Deutung richtig ist, zeigt das in der Zusammenfassung verwendete Wort שֵׁתִי ⁴⁾.

1) M. Schwab, Le Talm. de J. II, S. 305: Lors de la conception d'un enfant . . .

2) Vgl. hierzu J. Preuß, Biblisch-Talmudische Medizin. Berlin 1911, S. 478 ff.; S. Krauß, Talmudische Archäologie II. S. 3 ff.

3) W. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums ², S. 400: Im AT. ist „Geist der göttliche Lebensodem im Menschen, der das Fleisch belebt . . . Nephesch ist das beseelte Innenleben von einer etwas anderen Seite betrachtet, insofern bei diesem Begriff der Akzent auf die Sonderexistenz . . . fällt . . .“ Im Judentum dagegen „verschwindet der feinere Unterschied zwischen Seele und Geist ganz, Nephesch und Ruach werden vollständig Gegenstücke, die ganz beliebig wechseln und füreinander eintreten.“ Daß dieser Vereinfachung der Anthropologie nicht etwa eine Vergrößerung der religiösen Anschauung parallel geht, sondern daß sie im Gegenteil im Zusammenhange mit dem Eindringen des religiösen Individualismus und des Unsterblichkeitsglaubens vor sich gegangen ist, wurde bereits oben S. 13 angedeutet.

4) Zur Auffassung des Begriffes שֵׁתִי: Tos. Sanh. VIII. 7 (Zuckerm. 423): „Adam wurde zuletzt geschaffen. Und warum wurde Adam zuletzt geschaffen? Damit die Ketzler nicht sagen sollten: ‚Er war mit ihm (Jahwe) an seiner Schöpfung beteiligt.‘ ולמה נברא באחרונה; אדם נברא באחרונה? שלא יהיו המניין אומרים: שותף היה עמו במעשהו; ארב באחרונה?“. . .

Die gleiche Trennung beider Schöpfungsgewalten kommt ferner in einer zweiten Haggada, Nidda 31 a + Qoh. r. zu Qoh. 5, 10 (Wilna 1887, 15 d/16 a), zum Ausdruck: „Drei sind am Menschen beteiligt: der Heilige, gepr. sei er, sein Vater und seine Mutter. Sein Vater erzeugt das Weiße, von dem die Knochen, die Sehnen, die Fingernägel, das Gehirn und das Weiße im Auge herrühren. Seine Mutter erzeugt das Rote, von dem die Haut, das Fleisch, das Blut, die Haare und die Pupillen herrühren. Und der Heilige, gepr. sei er, gibt in ihn hinein: Geist, Seele, Gesichtsausdruck, Augenlicht, Gehör, Sprache, Gang, Wissen, Einsicht und Verständnis. Und kommt die Stunde seines Abscheidens, so nimmt der Heilige, gepr. sei er, seinen Anteil und läßt den Anteil seines Vaters und seiner Mutter zurück. — Aber sein Vater und seine Mutter weinen. Da spricht der Heilige, gepr. sei er: Was ist euch, daß ihr weint? Habe ich etwas von dem genommen, was euch gehört? Ich habe doch nur das meinige genommen! Da sprechen sie vor ihm: Herr der Welt, solange dein Anteil mit dem unseren vereint war, war unser Teil vor Verwesung geschützt. Nun aber, da du deinen Anteil dem unsrigen entzogen hast, siehe, so liegt unser Anteil da und ist der Verwesung ausgeliefert!).“

Der terminus ad quem für die Entstehung der Haggada ergibt sich aus einem Gleichnis des Patriarchen Jehuda I., das

1) Die Haggada ist in zwei Recensionen überliefert: Nidda 31 a u. Qoh. r. V. — Nidda, die älteste Buchform, bietet nur den ersten Teil der Erzählung, der hauptsächlich von der Erschaffung berichtet. Doch zeichnet sich Nidda 31 a vor dem jüngeren Midrasch durch einen glatteren Text aus. Letzterer enthält, ohne inhaltlich abzuweichen, sachliche Unrichtigkeiten, die teils auf Verschreibung, teils auf flüchtiger Wiedergabe beruhen. Auf ein junges Stadium des Textes weist der lange Gottesname: הקב"ה יתברך hin. Im Gegensatz zum ersten ist der zweite Teil der Erzählung im Midrasch textlich gut erhalten. Er weist weder die fehlerhafte und schlechte Wiedergabe wie der erste Teil auf, noch verrät sich jüngerer Einfluß durch Gebrauch eines erst in der Spätzeit üblichen Gottesnamens. Dieser Teil paßt der Diktion nach mehr zu Nidda 31 a als zur Midraschform des ersten Teiles. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß beide im Midrasch heute zusammenstehenden Teile eine verschiedene Geschichte bis zur Aufnahme in dieses Werk durchlaufen haben. — Daß die babylonische Gemara nur den ersten Teil, Nidda 31 a, erhalten hat, mag daran liegen, daß der Zusammenhang sich nur für die Geburt des Menschen interessiert, so daß nur dieses Stück aus der Haggada herangezogen wurde.

sich in Qoh. r. daran anschließt. „Wem gleicht die Sache? Einem Könige, der einen Weinberg besaß und [der] ihn einem Pächter übergeben hatte. Der König sprach zu seinen Knechten: Geht, erntet meinen Weinberg ab und nehmt meinen Anteil; aber den Anteil des Pächters laßt an seinem Platze. Sofort gingen sie und taten nach dem Worte des Königs. Aber der Pächter begann zu schreien und zu klagen. Der König sprach zu ihm: Habe ich denn etwas von dem Deinen genommen, und habe ich nicht das, was mir gehört, genommen? Er sprach zu ihm: Mein Herr, o König! Solange dein Anteil bei meinem Teile war, war mein Anteil vor Raub und Diebstahl geschützt. Jetzt aber, da du deinen Anteil genommen hast, ist mein Teil für Raub und Diebstahl preisgegeben. — Der König ist der König aller Könige, der Heilige, gepr. sei er. Der Pächter bedeutet Vater und Mutter des Menschen. Solange die Seele im Menschen ist, ist er [vor Verwesung] bewahrt. Sobald er gestorben ist, ist er Moder und Gewürm [preisgegeben]; denn es heißt: <Um wieviel weniger der Mensch, die Made, und das Menschenkind, der Wurm > (Hi. 25, 6) 1.“ Demnach hat die Haggada über die Entstehung des Menschen bereits der vierten Tannaitengeneration vorgelegen.

Während es dem Autor von jer. Kil. VIII. 3 darauf ankommt, bei der Zeugung des Kindes den Eltern eine möglichst gleiche Bedeutung wie Jahwe zuzusprechen, bemüht sich der Autor dieser Haggada, die Überlegenheit Jahwes bei dem Entstehungsakt darzustellen. Dieses Ziel sucht er dadurch zu erreichen, daß er im ersten Teile der Haggada Jahwe ebensoviele Anteile am neu entstehenden Individuum zuspricht wie den beiden Eltern zusammen. Dabei ist zu beachten, daß der Vortragende, um die Zehnzahl zu erreichen, die Worte „Geist“ und „Seele“ neben einzelnen Eigenschaften, und zwar solchen niederer wie auch höherer Art, aufzählt.

Die Aufzählung legt einen Vergleich mit Philos Lehre von der Seele nahe. Nach de opif. mundi § 67 unterscheidet er in

1) Der Bibelvers ist ohne die hineingewobene Deutung, die mit dem Gleichnis nichts zu tun hat, wiedergegeben. — Es wäre ohnehin zu fragen, ob die Deutung des Gleichnisses ursprünglich dazu gehört hat, oder ob hier nicht ein sekundärer Anhang vorliegt; denn der Sinn des Gleichnisses ist auch ohne die Ausdeutung klar.

Anlehnung an die Stoa beim Menschen die tierische Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$), deren zwei Haupteigenschaften die Nährkraft ($\theta\rho\epsilon\pi\tau\iota\kappa\eta$) und das Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\eta$) darstellen, und die allein dem Menschen eigene Vernunft ($\psi\upsilon\chi\eta$ λογική) 1). Etwas anders ist die Einleitung in quod det. pot. insid. sol. § 168: „Der unvernünftige Teil der Seele zerfällt in sieben Teile: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn, Sprache, Zeugungskraft. Wenn jemand also den achten [Teil, den Geist], der jetzt der Führer dieser [unvernünftigen Teile] ist, tötete, würde er auch die sieben [anderen] vernichten 2).“ Diese letztere Einteilung kommt der rabbinischen Haggada näher als die erste, obwohl sie im Grunde nur eine weitere Ausschmückung des in de opif. mundi § 67 Gesagten darstellt. Doch besteht ein grundlegender Unterschied zwischen der Haggada und Philos Meinung. Der Alexandriner wertet nach dem Vorbild der Stoa die einzelnen Regungen und weist die rein vitalen Äußerungen dem Tierhaften zu, dagegen sei es allein der Geist, der das Menschsein ausmache. Im Gegensatz hierzu zeigt die Haggada, daß ihr Verfasser dem Innenleben des Menschen naiver gegenübersteht; er hat ebensowenig wie der Verfasser der vorhergehenden Haggada jer. Kil. VIII, 3 daran Interesse, die Seele des Menschen zu zerlegen und sie nach ihren einzelnen Regungen zu werten; vielmehr handelt es sich auch bei ihm lediglich um die Innenseite des Menschen in ihrer Gesamtheit, in der nach der Auffassung des Judentums sämtliche Regungen des Geistes, von der vitalen bis zur intellektuellen Sphäre, enthalten sind. Im zweiten Teile der Haggada erreicht der Rabbiner sein Ziel dadurch, daß er den Tod des Kindes beschreibt: Jahwe kündigt gleichsam den Vertrag, den er mit dem Reich der Materie in Gestalt der Eltern geschlossen hat. Er zieht seinen Anteil zurück; deshalb muß der Anteil der Eltern, von der Seele, der Gabe Jahwes, verlassen, der Verwesung anheimfallen.

Auf diese Weise gelingt dem Verfasser der Haggada eine Verherrlichung der lebenspendenden Kraft Jahwes. Andererseits tritt gerade durch die Art der Darstellung der Gedanke deutlich

1) Siehe unten S. 29 und S. 32. Anm. 3.

2) Vgl. M. Freudenthal, Die Erkenntnislehre Philons von Alexandria (Berliner Studien, 1891), S. 86 f.; H. Leisegang, Die Werke Philon von Alexandria III, S. 329. Anm. 1.

hervor, daß bei der Zeugung des Kindes zwei Mächte einander gegenüberstehen; besonders der Schluß der Haggada betont den Gegensatz zwischen den beiden Teilen, aus denen der Mensch besteht: Jahwe tritt den Eltern gegenüber und zieht eine scharfe Grenze zwischen seinem Reiche und dem der Materie.

Der Gedanke, daß die Eltern neben der Gottheit als gleichberechtigte Erzeuger anzusehen sind, wird in der rabbinischen Literatur häufig verwendet, um das Gebot der Elternverehrung zu begründen. Qid. 30 b heißt es: „Die Rabbanan haben gelehrt: Es steht geschrieben: <Ehre deinen Vater und deine Mutter> (Ex. 20, 12) und es steht geschrieben: <Ehre Jahwe gemäß deinem Reichtum> (Prov. 3, 9). Die Schrift setzt [also] die Ehrerbietung gegen Vater und Mutter der Ehrerbietung Gott gegenüber gleich¹⁾. Es steht geschrieben: <Ihr sollt jedermann seinen Vater und seine Mutter fürchten> (Lev. 19, 3). Und es steht geschrieben: <Jahwe, deinen Gott, sollst du fürchten und ihm dienen> (Deut. 6, 13). Die Schrift setzt [also] die Furcht vor Vater und Mutter der Gottesfurcht gleich. Es steht geschrieben: <Wer seinem Vater und seiner Mutter flucht, soll gewiß getötet werden> (Ex. 21, 17); und es steht geschrieben: <Ein jeder, der seinem Gott flucht, soll seine Sünde tragen> (Lev. 24, 15). Die Schrift setzt [also] das Fluchen Vater und Mutter gegenüber dem Fluchen gegen Gott gleich. Aber in bezug auf das Schlagen ist es in der Tat nicht möglich [eine Gleichsetzung zwischen Jahwe und den Eltern zu vollziehen]. — Und so ist es in Ordnung²⁾; denn alle drei sind an ihm beteiligt.“

Die inhaltlich gleiche Haggada, die die babylonische Gemara anonym überliefert, bietet die Pes. rabbathi 23 f. (Friedm. 122 b) unter dem Namen des Tannaïten Schim'on b. Jochai, der der dritten Generation angehört. Auch der Patriarch Jehuda I.³⁾, der um eine Generation jünger ist als Schim'on b. Jochai, hat den Gedanken von der Gleichsetzung der Eltern mit Jahwe erkannt, wenn auch in seiner Darstellung nach der heutigen Form

1) Zu הַשְׁוָה vgl. W. Bacher, Terminologie I, S. 185; II, S. 213.

2) Vgl. hierzu W. Bacher, Agada d. Tannaïten II, S. 470; Levy, Wörterbuch I, S. 398; Schwab, Le Talm. de J. II, S. 11: „ . . . et c'est de toute justice, puisqu'il y a corrélation entre la vénération de Dieu et celle des parents, de même qu'ils sont tous trois réunis . . .“

3) Vgl. W. Bacher, Agada d. Tannaïten II, S. 470.

der Schlußsatz, der von der Beteiligung der Eltern und der Gottheit bei der Erzeugung des Menschen redet, in Wegfall gekommen ist: Mekhilta zu Ex. 20, 12 (Horovitz-Rabin, 231)¹). Ohne Angabe eines Autoren oder Tradenten findet sich die Haggada mit der Erwähnung Jahwes und der Eltern als Erzeuger des Menschen Sifra zu Lev. 19, 3 (Venedig 1545, Kol. 174, 4—7) und jer. Pea I, 1 (Krot. 15 c), außerdem in jer. Qid. I, 7 (Krot. 61 b); doch weist der letztere Text eine Lücke auf, da die Gleichsetzung bzgl. der Ehrerbietung ausgefallen ist²). Auch diese

1) Die Haggada des Patriarchen beginnt mit der Einleitung: „Lieb ist vor dem, auf dessen Geheiß die Welt ward, die Verehrung von Vater und Mutter; denn er schätzt ihre Ehre und Furcht gleich seiner Ehre und Furcht und ihr Fluchen gleich seinem Fluchen.“ Hieran schließen sich die gleichen Sätze wie in der babylonischen Gemara. In der eigentlichen Auslegung wird ein anderer Gottesname verwandt als in der Einleitung: המקום statt יהוה העולם מי שאמר והיה העולם. Auch fehlen die syntaktischen Beziehungen zwischen den einzelnen Sätzen der Exegese und der Einleitung; so heißt es: כתיב כבר את אביך ואת אמך וכנגדו כתיב כבר את ה' מהונך המקום הקיט כבר אב ואם לכבוד המקום. Nach der Einleitung sollte man statt לכבוד המקום erwarten: לכבודו. In der vorliegenden Form aber hat es den Anschein, als sollte „Die Schrift“, הזתוב, als Subjekt der Auslegung angesehen werden, obwohl sie nicht ausdrücklich erwähnt ist. Die lose Aneinanderreihung und der Wechsel im Gebrauch des Gottesnamens findet seine beste Erklärung durch die Annahme, daß Rabbi Jehuda eine Haggada, die sich mit der Elternehrung beschäftigt, wörtlich zitiert. In der Tat hat Qid. 30 b die gleiche Form wie die in der Mekhilta gebotene Exegese: das Subjekt ist „die Schrift“, und als Gottesname wird המקום verwendet. Daraus, daß der Patriarch nur zitiert, erklärt sich auch das Fehlen des zusammenfassenden Schlußsatzes. Was den Schluß von Rabbis Haggada betrifft, so ist es nicht deutlich, ob seine Darstellung mit der Auslegung der Bibelverse abbricht oder ob die in der Mekhilta sich anschließende Betrachtung über den Lohn bei der Verehrung der Eltern noch dazugehört. — Über die Parallelen zu Jehudas Haggada s. b. Horov.-Rabin, S. 231, Anm. z. Z. 14. — Zu מקום = Jahwe siehe unten Kap. VIII.

2) Außer den angeführten Texten ist noch Qid. 30 b zu erwähnen: „Die Rabbanan haben gelehrt: Drei sind am Menschen beteiligt: Der Heilige, gepr. sei er, und sein Vater und seine Mutter. Dann, wenn der Mensch seinen Vater und seine Mutter ehrt, spricht der Heilige, gepr. sei er: Ich rechne es ihnen an, als wenn ich unter ihnen wohnte und sie mich ehrten (Cod. M. 95: ich rechne es euch an . . .).“ Die Haggada schließt sich in der Gemara an die oben erwähnte exegetische Begründung der Elternverehrung an. Sie fällt dadurch aus dem Rahmen der bisher erwähnten Traditionen, daß sie nicht von der exegetischen Grund-

angeführten Parallelen lassen auf ein relativ hohes Alter schließen, da sie alle den altertümlichen Gottesnamen יְהוָה gebrauchen. Auf Grund des angeführten Tatbestandes ist anzunehmen, daß der Gedanke von der Wirksamkeit zweier Schöpfungsbereiche bei der Entstehung des Menschen spätestens in der dritten Tannaitengeneration (Schim'on b. Jochai) zur Begründung des Elterngebotes Ex. 20, 12 benutzt worden ist. Tatsächlich aber wird die Vorstellung von der relativen Schöpferkraft der Eltern auf palästinischem Boden älter sein, da bereits Pseudo-Philo polemisch gegen eine Überschätzung dieses Gedankens vorgeht¹⁾.

Das AT. enthält zwar den Gedanken, daß die Kinder sich den Eltern gegenüber ehrerbietig zu verhalten haben, doch wird an keiner Stelle die Kindespflicht damit begründet, daß die Eltern neben der Gottheit das Kind geschaffen haben. Man wird daher zu fragen haben, woher die Rabbinen diese Vorstellung bezogen haben, die doch im Grunde die Majestät Jahwes beeinträchtigen muß. Hier führt Philo von Alexandrien weiter. De spec. legibus II § 224 f. spricht der Alexandriner über das Gebot der Elternehrung folgendermaßen: „Nunmehr gehe ich zum fünften²⁾ [Gebote] über, das von der Verehrung der Eltern handelt. Es steht, wie ich in den besonderen Ausführungen hierüber dargestellt habe³⁾, in der Mitte zwischen den Verpflichtungen gegen die Menschen und gegen Gott. Denn die Eltern stehen zwischen menschlicher und göttlicher Natur, da sie an beiden Anteil haben: an der menschlichen einerseits, da sie, wie es offenkundig ist, geboren sind und zugrunde gehen müssen; an der göttlichen andererseits, da sie gezeugt und das, was [ursprünglich] nicht war, ins Leben gerufen haben. Denn so, wie Gott zur Welt steht, verhalten sich meiner Meinung nach die Eltern zu den Kindern. Wie jener dem, was nicht war, Sein verliehen hat, so ahmen auch sie, soweit es ihnen möglich ist, seine [Schöpfer-]Kraft nach und tragen zur Unsterblichkeit des

lage ausgeht, sondern den Ausspruch von den drei Beteiligten als Obersatz anführt und hieran die Betrachtung knüpft, daß die Eltern stellvertretungsweise die Jahwe gebührende Ehre annehmen.

1) Siehe unten S. 24.

2) Nach jüdischer Zählung ist Ex. 20, 12 nicht das vierte, sondern das fünfte Gebot.

3) De decalogo § 106 -127.

Menschengeschlechtes bei.“ Daher sind (ebd. § 228) die Eltern „die Urheber und in gewisser Hinsicht die Werkmeister ihrer Kinder“.

Die naturphilosophische Begründung von Ex. 20, 12, wie sie Philo bietet, geht auf die stoische Anschauung zurück, daß die Eltern als göttliche Wesen zweiten Ranges anzusehen sind¹⁾. Eine Grenze hat ihre Gottähnlichkeit jedoch einmal an ihrer eigenen Vergänglichkeit, dann aber auch darin, daß man das eigentlich menschliche Leben als etwas empfindet, das über dem irdischen Dasein steht und demzufolge von außen her in den Menschen eintritt. Dieser letzte Gedanke findet sich in der angeführten Darstellung zwar nicht ausgeführt, doch ist er angedeutet durch die Worte „soweit es ihnen möglich ist“.

Eine derartige Begründung der Elternverehrung konnte bei einer Vergrößerung der ursprünglichen Vorstellung dazu führen, daß die Menschen sich allein als den tragenden Grund des Menschengeschlechtes fühlten. Gegen eine solche religiöse Haltung scheint Philo de spec. legibus I § 10 f. zu polemisieren: „Denn manche rühmten sich, gleich als ob sie gute Schöpfer lebender Wesen seien, das trefflichste unter den Lebewesen, den Menschen, schaffen zu können, und, aufgeblasen vor Prahlucht, machten sie sich selber zu Göttern. Dabei vergaßen sie Gott als den wahren Urheber des Werdens, obwohl sie auf Grund der gewöhnlichen Ereignisse [ihren] Irrtum hätten beheben können; denn viele von ihnen sind zeugungsunfähige Männer, viele auch unfruchtbare Frauen, deren Verkehr ohne Folgen bleibt und die in Kinderlosigkeit altern.“ So wie sich Philo in Alexandrien des Gedankens von der Absolutheit des Menschen, der wahrscheinlich zusammen mit der stoischen Anschauung von der relativen Göttlichkeit der Eltern in die jüdische Gemeinde eingedrungen war und den in der Diaspora ohnehin gefährdeten Jahweglauben zu unterhöhlen suchte, erwehrte, scheint man ursprünglich auch in Palästina zumindest der vergrößerten Vorstellung vom Werte der Eltern kritisch gegenübergestanden zu haben. Darauf verweist andeutungsweise in seinen Altertümern

1) I. Heinemann, Die Werke Philos v. Alex. II, S. 170, Anm. 2. — Den Gedanken aus Tobit 4, 3—5, wonach die Pflichten gegen die Eltern denen gegen Gott voranstellen, bietet auch der Tannait Schim'on b. Jochai jer. Pea I, 1 (Krot. 15 c); siehe unten S. 25.

Pseudo-Philo bei der Darstellung der Mahnrede, die die Söhne Qorachs ihrem Vater halten (Basel 1527, 17 A): „Als Mose dem Volke alle diese Worte sagte, waren Qorach und seine Leute noch immer ungläubig. Und Qorach ließ seine sieben Söhne zusammenerufen, die nicht mit ihm bei der Beratung waren. Doch jene ließen ihm übermitteln: Wie kein Maler mit Hilfe der Kunst ein Bild bieten kann, ohne vorher unterrichtet worden zu sein, so nehmen auch wir das Gesetz des Allmächtigen an, das uns seine Wege lehrt, [und] wir werden nur [deswegen] diese [Wege] beschreiten, um [wirklich] auf ihnen zu wandeln. Nicht [unser] Vater hat uns gezeugt, sondern der Allmächtige hat uns gebildet. Und jetzt werden wir, wenn wir auf seinen Wegen wandeln werden, seine Söhne sein. Wenn du aber ungläubig bist, so beschreite deinen Weg [allein]. Und sie stiegen nicht zu ihm hinauf¹⁾.“ Die Söhne Qorachs begründen ihren Ungehorsam gegen ihren Vater nicht einfach damit, daß Gottesgebot vor Elterngelot steht²⁾, sondern sie weisen darauf hin, daß die Schöpfertätigkeit des Vaters wesenslos ist und daß es allein auf die Tätigkeit Gottes ankommt, als dessen Schöpfungswerk der Mensch anzusehen ist. Die Darstellung Ps.-Philos ist lückenhaft. doch wird man nach dem Inhalt der Entgegnung anzunehmen haben, daß die Vorlage der Altertümer den Befehl Qorachs näher ausgeführt hat; u. zw. wird der Vater auf seinem Elternrecht als Erzeuger seiner Kinder bestanden haben. Hat der ursprüngliche Zusammenhang ein solches Motiv enthalten, so hat sowohl Ps.-Philo wie sein literarischer Vorgänger gegen eine aus dem volkstümlichen griechischen Denken stammende allzu starke Gleichsetzung der Eltern mit Gott polemisiert und dem altjüdischen Gedanken von der Allmacht Jahwes wieder zu seinem Rechte verholfen. Dabei ist bezeichnend, daß auch die

1) *Et loquente Moyse omnia verba haec populo, adhuc diffidens erat Choreb, et viri eius. Et misit Choreb convocari septem filios suos, qui non fuerunt cum eo in consilio. Illi autem mandaverunt ei dicentes: Sicut imaginem non ostendit pictor per artem, nisi ante doctus fuerit, ita nos legem fortissimi accipientes, quae docet nos vias eius, non intrabimus in eas, nisi ut in eis ambulemus. Pater nos non genuit, sed fortissimus nos plasmavit. Et nunc si ambulaverimus in viis eius, erimus filii sui. Si autem tu diffidens es, ingredi viam tuam. Et non ascenderunt ad eum.*

2) Vgl. Sifra zu Lev. 19. 3 (Venedig 1545, Kol. 174, 10).

Art, wie sich die Söhne in Jahwe einen neuen Vater suchen, stoischer Denkweise entspricht!).

Doch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert hat man, wie die oben angeführten Belege zeigen, in tannaïtischen Kreisen keine Bedenken mehr getragen, den Gedanken der Schöpfer-tätigkeit der Eltern im weitesten Umfange religiös zu verwerten und den Eltern im Rahmen der vergänglichen Materie, als deren Vertreter sie gelten, einen gleichen Rang wie Jahwe einzuräumen. Ja, man trägt nicht einmal Bedenken, den Tobit 4, 3—5 nur angedeuteten Gedanken, daß die Eltern noch die Gottheit an Anspruch auf Ehre übertreffen, auszusprechen; denn Schim'on b. Jochai sagt jer. Pea I, 1 (Krot. 15 c), daß die Eltern verehrt werden müssen, „selbst wenn man vor den Türen betteln gehen muß“, während Jahwe nur nach Maßgabe des jeweiligen Vermögens geehrt zu werden braucht.

Seele und Leib als Ausdruck zweier Welten.

Die bisher besprochenen Traditionen lassen den Menschen als das Zeugungsergebnis zweier Welten, einer vergänglichen und einer ewigen, erscheinen. Dabei wurde die Rolle der Eltern in der maßgebenden Haggada jer. Kil. VIII, 3 positiv gewertet, so daß die Anschauung von den drei Teilhabern am Menschen in weitem Maße zur Illustrierung des Gebotes von der Eltern-ehrung verwendet werden konnte.

Die gleiche Anschauung von der Teilung der Zeugungsgewalten, doch eine andere Einstellung dem Reiche des Geistes und der Materie gegenüber, weisen die folgenden haggadischen Aussagen auf. Sanh. 91 b heißt es: „Antoninus spricht zu Rabbi: Wann wird die Seele dem Menschen eingegeben, von dem Augenblick der Zeugung oder von dem Augenblick der Entstehung²⁾ an? Rabbi spricht zu Antoninus: Vom Augenblick der Entstehung an. Da spricht Antoninus zu Rabbi: Ist es möglich, daß ein Stück Fleisch drei Tage ungesalzen steht,

1) Die Absprechung der Vaterwürde für unmoralische Eltern kennt auch Philo, de spec. legibus II § 236. Der wahre Vater befiehlt seinem Kinde nichts Tugendwidriges; vgl. I. Heinemann, Die Werke Philos v. Alex. II, S. 174, Anm. 3.

2) Vgl. hierzu J. Preuß, Biblisch-Talmudische Medizin, S. 450.

ohne zu verderben? Doch vielmehr vom Augenblick der Empfängnis an wird die Seele in den Menschen getan? — Rabbi hat gesagt: Dieses Wort lehrte mich Antoninus, und ein Schriftvers (Hi. 10, 11) stützt ihn ¹⁾.“

Die Haggada ist deswegen von besonderer Bedeutung, da sie in der Reihe derjenigen Aussagen steht, die uns ein deutliches Bild von den Beziehungen des Judentums zum Hellenismus geben. Antoninus ²⁾ und der Patriarch Jehuda I. ³⁾ gehen von dem gemeinsamen Grundgedanken aus, daß Leib und Seele in ihrer Wesensart verschieden sind und aus verschiedenen Regionen zu einem neuen Individuum zusammengebracht werden. Ferner ist beiden die Vorstellung gemeinsam, daß die Seele als selbständiges Wesen durch höhere Gewalt in den Körper hineingegeben wird ⁴⁾. Die anfängliche Differenz zwischen Jehuda und dem Griechen besteht lediglich hinsichtlich des Zeitpunktes, an dem die Seele den für sie bestimmten Körper bezieht. Neben der gleichen Grundanschauung beider ist bei dieser Tradition für unsere Untersuchung der Einwand von Bedeutung, durch den sich der jüdische Gelehrte von dem Griechen überzeugen läßt. Die Gegenfrage des Antoninus geht von der Vorstellung aus, daß die Seele, wie das Salz, das Fleisch vor Verwesung schützt. Diese Meinung findet sich z. B. bei Cicero, de nat. deorum II 64 § 160 ⁵⁾. Er verzichtet also von vornherein darauf, auf die jüdi-

1) Mit Sanh. 91 b stimmt fast wörtlich Jalqut I § 38 (Chor. 11 a) überein. Gen. r. 34 § 10 (Theod. 321) stellt die Frage in bezug auf Geburt und Empfängnis. — Zu טשעת יצירה sagt Raschi (R. Schelomo b. Jizchaqi, † 1105): „ . . . da er ganz mit Fleisch, Sehnen und Knochen versehen wird“ (שנקרם) . . . von der Stunde an, da der Engel den Tropfen aufsucht und ihn vor Gott bringt . . .“ (משעה שהמלאך פוקד) . . . (הטיפה ומביאה לפני המקום). Vgl. ferner Theodor z. St.

2) Über die Gestalt des Antoninus im Talmud: E. J. II, 1116 ff. und die daselbst angegebene Literatur.

3) W. Bacher, Agada der Tannaïten II, S. 458, Anm. 3. Nach H. Graetz, Geschichte d. Juden ⁴ IV, S. 221 u. Note 23 handelt es sich um Jehuda II., nach J. Dubnow, Weltgeschichte des Judentums III, S. 118 um Jehuda I.

4) Um zu einem richtigen Verständnis der Vorstellung von der Einwohnung der Seele im Leibe zu kommen, muß man das Passivum נתנה betonen.

5) Den Hinweis auf die griechische Anschauung von der Seele als dem Salz des Fleisches verdanke ich meinem Lehrer, Herrn Professor Joh. Leipoldt.

schen Denkformen seines Diskussionsgegners einzugehen, sondern setzt voraus, daß dem Patriarchen griechisches Denken geläufig ist. In der Tat beweist die Haltung Rabbis, daß er die griechischen Denkformen beherrscht, u. zw. in einer Weise, die nicht nur auf vorübergehende, sondern auf innerliche Aneignung schließen läßt.

Dieser Verwandtschaft der anthropologischen Anschauungen des Patriarchen zum Hellenismus steht, ebenso wie dies bei den vorhergehenden Traditionen der Fall ist, keine ebensolche zum AT. gegenüber, da die alttestamentlichen anthropologischen Vorstellungen nicht von dem Gegensatz zwischen Materie und Geist, sondern von dem Gedanken, daß der Mensch als Geschöpf Jahwes der Seele wie dem Leibe nach aus seiner Hand stamme, ausgehen.

Noch deutlicher wird der Unterschied zu dem Gedankengut des Alten Testaments an der Haggada Sifre Deut. § 303 (Friedm. 132 a): „Alle Geschöpfe, die vom Himmel her geschaffen sind, stammen der Seele und dem Leibe nach vom Himmel, und alle Geschöpfe, die von der Erde her geschaffen sind, stammen der Seele und dem Leibe nach von der Erde; davon ausgenommen ist der Mensch; denn seine Seele stammt vom Himmel, und sein Leib stammt von der Erde. Darum tut der Mensch das Gesetz und den Willen seines Vaters im Himmel, siehe, so ist er wie die oberen Geschöpfe; tut er aber nicht das Gesetz und nicht den Willen seines Vaters im Himmel, siehe, so ist er wie die unteren Geschöpfe¹⁾.“

Die von Simai, einem Tannaïten der fünften Generation²⁾, vorgetragene Haggada ordnet den Menschen bzgl. seiner Herkunft, die die gleiche ist wie nach den vorhergehenden Aussagen, in ein kosmisches System ein, u. zw. unterscheidet der Tannaït ein Reich der oberen Wesen, die der Seele und dem Leibe nach gut sind, und ein Reich der unteren Wesen, die ihrem gesamten Individuum nach als verwerflich betrachtet werden müssen. Zwischen beiden Reichen steht der Mensch, der auf Grund seiner schöpfungsmäßigen Zusammensetzung die Fähigkeit hat, sich für Gut oder Böse, für das obere oder für das untere Reich zu entscheiden. Die gleiche Zwitterstellung

1) Vgl. Jalqut II § 831 (Chor. 469 d); zum Text: Friedmann, a. a. O., Anm. 47—50.

2) Vgl. W. Bacher, Agada d. Tannaïten II, S. 544.

des Menschen kommt in einer tannaitischen Baraita, Chagiga 16 a, zum Ausdruck: „Die Rabbanan haben gelehrt: . . . sechs Dinge werden über die Menschen gesagt; drei entsprechen [den Eigenschaften der] Dienstengel, und drei entsprechen [den Eigenschaften des] Viehes. Die drei Eigenschaften, die denen der Dienstengel entsprechen, sind: Sie haben Verstand wie die Dienstengel, sie gehen aufrecht wie die Dienstengel, und sie sprechen die hebräische Sprache wie die Dienstengel. Die drei Eigenschaften, die denen des Viehes entsprechen, sind: Sie essen und trinken wie das Tier, sie sind fruchtbar und mehren sich wie das Tier, und sie führen den Unrat ab wie das Tier.“ Zwar fehlt in der Baraita eine ethische Abzweckung, wie sie die Haggada Simais bietet, doch liegt in der Zuweisung der verschiedenen Eigenschaften des Menschen entweder dem Engel- oder dem Tierreiche eine dualistische Wertung vor, wie sie das AT. nicht kennt; es sei nur auf Jahwes Gebot der Vermehrung Gen. 1, 28 hingewiesen.

Will man die angeführten Traditionen deuten, so bedarf es auch hierzu wieder des Gedankengutes der zeitgenössischen griechischen Philosophie. Nach Philo von Alexandrien ist der Mensch folgendermaßen in das Weltganze eingeordnet de conf. ling. § 176 ff.: „Die Natur der Lebewesen wurde anfänglich in den vernunftlosen und vernunftbegabten Teil, die einander entgegengesetzt sind, getrennt, der vernünftige Teil dagegen wiederum in die sterbliche und die unvergängliche Gattung: sterblich ist die Art der Menschen, unsterblich dagegen die der körperlosen Seelen, die überall in der Luft und im Himmel einherziehen. Diese sind unbeteiligt an dem Bösen, da sie von Anfang das ungetrübte und glückliche Los gezogen haben und nicht mit einem Körper, dem Orte nicht enden wollender Leiden, verbunden sind. Unbeteiligt sind aber auch die Seelen der vernünftigen Wesen, insofern als sie keinen Anteil an der Vernunft haben und nicht freiwilliger Übertretungen, die aus der Überlegung entstehen, überführt werden. Beinahe der einzige aber von allen ist der Mensch, der, obgleich er das Wissen um Gut und Böse hat, vielfach das Schimpflichste wählt, dasjenige jedoch, was des Eifers würdig wäre, flieht, so daß er hauptsächlich wegen der Sünden, die aus seiner Überlegung stammen, verurteilt wird.“

Philo unterscheidet nach dem Texte drei Reiche: 1. Das Reich der körperlosen Seelen. Diese Körperlosigkeit gilt freilich nur, soweit es sich um den irdischen Leib handelt. In Wirklichkeit besitzen auch sie einen Leib in der Gestalt eines Sternes und gelten als sichtbare göttliche Wesen¹⁾. So sagt Philo z. B. de opif. mundi § 27: „. . . zuerst schuf er den Himmel; denn es ist in der Tat vernünftig, daß er zuerst zur Entstehung gekommen ist, da er das beste von allen geschaffenen Wesen ist und aus dem reinsten Teile der Materie gebaut worden ist, deswegen weil er das heiligste Haus der sichtbaren und wahrnehmbaren Götter (θεοί!) sein sollte.“

2. Entgegengesetzt zu dem Reich der oberen, guten Wesen steht dasjenige der niederen Natur. Dieses Reich ist an sich böse, aber die ihm zugehörigen Wesen sind für ihre Taten nicht verantwortlich, da sie kein Unterscheidungsvermögen bekommen haben. Unter ihnen sind die Tiere zu verstehen²⁾.

3. Zwischen den irdischen und den himmlischen Geschöpfen steht der Mensch, der an beiden teilhat. So kann Philo de opif. mundi § 66 sagen: „Nach den Fischen aber schuf er die Vögel und Landtiere; denn diese sind schon empfindungsfähiger und zeigen durch ihren Bau deutlicher die Eigenschaften ihrer Be-seelung. Über allem aber, wie gesagt wurde, schuf er den Menschen, dem er den Sinn (νοῦς) als Auszeichnung schenkte, als eine Seele der Seele wie die Pupille im Auge . . .“

Demzufolge unterscheidet Philo am Menschen drei Elemente: 1. den der Materie entsprungenen Leib, 2. die mit diesem Leibe verbundene tierische Seele, 3. die dieser Seele inkorporierte göttliche Vernunft³⁾.

1) Vgl. Plato. Timaios 40 A ff., von dem die Darstellung Philos abhängig ist. Zur Lehre von der Göttlichkeit der Gestirne: H. Leisegang, Der heilige Geist, Leipzig 1919, S. 32, Anm. 4.

2) Plato dagegen läßt die Tiere gefallene Menschenseelen beherbergen und keine eigene Seele haben Tim. 41 D. Der unten K. VII zu besprechende Mythos Res publ. 614 B ff. führt Tierleben als Lebenslose an. Andererseits teilt Pl. Tim. 90 A—C die Seele in eine göttliche und eine animalische Seite. Bereits bei Plato liegen also die Inkonsequenzen, die wir in der spätantiken Popularphilosophie beobachten können.

3) Vgl. L. Cohn, Die Werke Philos v. Alex. I, S. 49, Anm. 2; W. Bousset-Greifmann, Die Religion des Judentums³, S. 441 f.; zu Philos Vorbild: I. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften I. Breslau 1921, S. 55 ff.

Wenn derartige Vorstellungen vom Menschen nach Palästina kamen, so mußten sie sich vereinfachen; denn der Palästinenser macht keinen Unterschied zwischen den animalischen und den eigentlichen menschlichen Seelenregungen, sondern faßt alle Lebensäußerungen niederer wie höherer Art unter dem Begriffe Seele zusammen. Ein Beweis hierfür ist neben den oben angeführten rabbinischen Traditionen vor allem die Anthropologie des Josefus¹⁾. Daher mußte für einen Tannaïten wie Sinai auf Grund der im Judentum lebendigen Anschauung von der Zweiteilung des Menschen die griechische Anthropologie sich so umformen, daß der Mensch vom Himmel her seine Seele, von der Erde her dagegen seinen Leib bekommen habe. Doch erhalten bleibt die Einteilung der Welt in die drei Reiche der oberen, unteren und der Menschenwelt, ebenso aber auch die negative Beurteilung der Geschöpfe, die nur einen irdischen Leib und eine irdische Seele besitzen. Für die Baraita Chag. 16 b gilt das gleiche, da sie auf derselben dualistischen Anthropologie beruht.

Wie sehr die dualistische Anthropologie des Hellenismus auf das palästinische Judentum gewirkt hat, zeigt nicht nur Josefus, der den Leib als irdische Last (Bell. Jud. VII, 8, 7; Niese § 344—346) für die Seele, die einen Teil Gottes darstellt (Bell. Jud. III, 8, 5; § 372), auffaßt²⁾ und der, wenn er allein stünde, nicht von vornherein wegen der von ihm verfolgten Tendenzen als Gewährsmann für jüdisches Denken betrachtet werden könnte, sondern auch der Patriarch Jehuda I., der etwa 100 Jahre später lebte, vertritt diesen schroffen Dualismus. Mekhilta zu Ex. 15, 1 (Horov.-Rabin, 125) heißt es: „Antoninus fragte unseren heiligen Lehrer: Wenn der Mensch stirbt und der Leib zugrunde geht, läßt ihn [dann] der Heilige, gepr. sei er, zum Gericht antreten? Er sprach zu ihm: Ehe du mich wegen des Leibes, der unrein ist, fragst, frage mich [lieber] wegen der Seele, die rein ist³⁾.“

Antoninus spielt anscheinend in der Diskussion auf die jüdische Vorstellung vom Endgericht an, die neben der individuellen Vergeltung sofort nach dem Tode in der rabbinischen Gerichtserwartung besteht. Doch weicht der Patriarch aus, indem

1) A. Schlatter, Die Theologie des Judentums, Gütersloh 1932, S. 17 ff.

2) Ebd. S. 18.

3) Vgl. W. Bacher, Agada d. Tannaïten II. S. 458. Anm. 3.

er die Frage nach dem Gericht des Leibes unerörtert läßt und lediglich auf das individuelle Gericht unmittelbar nach dem Tode, das einem Griechen verständlicher sein mußte, hinweist. Dabei wertet er Seele und Leib derart, daß ein schroffer Gegensatz kultischer und ethischer Art herauskommt, der sich, abgesehen von der dichotomischen Anthropologie des Judentums, in nichts von stoisch-platonischer Denkweise unterscheidet. Allerdings haben die Späteren das Unjüdische dieses extremen Dualismus, der notwendigerweise zur Zerstörung des jüdischen Gottesbegriffes führen mußte, empfunden und ein Gleichnis angehängt, das Jahwes Gericht über Seele und Leib verdeutlicht. Im Eifer für den altjüdischen Gedanken, daß Jahwe sowohl über Geist wie über Leib Herr ist, hat man freilich übersehen, daß Jehuda I. das vorläufige Gericht meint, während das Gleichnis nur einen Sinn haben kann, wenn es auf das Endgericht anspielt.

Die in der talmudisch-midraschischen Literatur begegnende Zweiteilung des Menschen, die die Seele dem Reiche des Geistes, den Leib aber dem der Materie zuweist, steht demnach in engster Beziehung zu platonisch-stoischen Vorstellungen, wie sie im zeitgenössischen Hellenismus lebendig waren. Als einen Vertreter dieser Geistesrichtung haben wir Philo, der etwa 200 Jahre vor dem Tannaïten Simai lebte, zum Vergleich herangezogen, ohne uns darauf festzulegen, daß gerade Philo es gewesen ist, der die Grundlagen für diesen Gedankenkreis den Tannaïten geliefert hat¹⁾; denn eine solche Form des Vergleiches würde das uns überkommene fragmentarische Material allzusehr verabsolutieren, zugleich aber würde die Breite der Front, auf der sich Judentum und Hellenismus auseinanderzusetzen hatten, ebenso unterschätzt werden wie die Zeitspanne, innerhalb deren hellenistischer Einfluß wirksam war.

1) Ob Philo selber die Tannaïten beeinflußt hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen, da Talmud und Midrasch sich über ihn ausschweigen; den Versuch, Philos Einfluß auf Palästina darzustellen, hat C. Siegfried, Philo von Alexandrien, Jena 1875, S. 283 ff. unternommen. Vgl. ferner: N. J. Weinstein, Zur Genesis der Agada II, Göttingen 1901, und Leop. Cohn in MGWJ. 1903, S. 84 ff.; L. Treitel, Philonische Studien, Breslau 1915, S. 85 ff. Für unsere Untersuchung genügt der Hinweis, daß die eklektische Philosophie des ausgehenden Altertums ihren Einfluß auch auf das Palästina nach der Tempelzerstörung bzw. nach der Niederschlagung des hadrianischen Aufstandes ausgeübt hat.

Freilich genügt die Feststellung der Abhängigkeit vom Hellenismus, wie sie sich in unseren Traditionen darstellt, allein nicht. Es muß daneben die Frage aufgeworfen werden, welche spezifisch palästinischen Vorstellungen sich mit dem hellenistischen Gedankengut verbinden, wenn man nicht ein schiefes Bild von den Denkformen des palästinischen Judentums bekommen will.

Auf die Vereinfachung des Bildes vom Menschen im Judentum ist bereits wiederholt hingewiesen worden. Daneben sind in den rabbinischen Aussagen keine Reflexionen darüber vorhanden, ob die Seele, die in den Menschen getan wird, infolge schuldhafter Zuneigung zur Materie das Erdenleben durchkosten muß. Selbst in der Haggada Simais erscheint das Leben des Menschen neben dem der anderen Geschöpfe als schöpfungsmäßige Gegebenheit¹⁾. Daraus ergibt sich, daß man in Palästina die Lage des Menschen optimistischer sieht, als dies Philo tut²⁾. Ein gespanntes Verhältnis zum Leibe besteht nicht, da die Zurechnung zu den himmlischen Wesen lediglich von der Erfüllung des Gesetzes, in dem der Vater im Himmel seinen Willen niedergelegt hat, abhängt³⁾.

1) Daß die Seele durch Jahwes Willen als reines Wesen in den Leib eintritt, wird unten zu zeigen sein (siehe S. 60 f.). Philo sieht dagegen wie Plato (Tim. 41 D) die Inkorporation der Seelen als Folge der Begehrlichkeit an (de gigantibus § 12 ff.). Vgl. hierzu H. Leisegang, die Werke Philos v. Alex. IV, S. 61, Anm. 1.

2) De confus. ling. § 176 ff.; siehe oben S. 28.

3) In ihrer Grundhaltung ähnelt die Haggada Simais sehr stark Plato, Timaios 90 A—C: „Über den vornehmsten Teil unserer Seele sollen wir denken, daß ihn Gott einem jeden von uns als einen Dämon verliehen hat. Es ist der Teil, der, wie ich sagte, in dem Gipfel unseres Leibes wohnt und uns zu unserer himmlischen Verwandtschaft emporhebt, weil wir kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs sind . . . Wer nun sein ganzes Trachten auf Begierden und Eitelkeiten gerichtet und daran seine Bemühungen gewandt hat, dessen ganzer Glaube ist notwendig irdisch geworden, und soweit es irgend möglich ist, sterblich zu werden, erreicht er das vollkommen, denn das Sterbliche hat er in sich ausgebildet. Aber wer an die Philosophie und die Gedanken der Wahrheit seine Arbeit gewandt und sich besonders nach dieser Seite ausgebildet hat, der wird, es kann gar nicht anders sein, wenn er die Wahrheit erreichen kann, Unsterbliches, Göttliches in Gedanken und Gesinnung haben, und soweit menschliche Natur an der Unsterblichkeit teilhaben kann, wird ihm davon gar nichts entgehen“ (v. Wilam.-Moellend., Plato I, S. 608 f.).

III. Der Leib.

Die Formung des Leibes durch Jahwe.

Die im Vorhergehenden behandelten Traditionen behaupten den zweifachen Ursprung des Menschen. Da aber das Spätjudentum im Gegensatz zum Hellenismus stoisch-platonischer Prägung eine Teilung göttlicher Kräfte nicht kennt und Jahwe als alleinigen Herrn der Welt betont, so erhebt sich die Frage, welche Stellung Jahwe zu dem von der Materie geschaffenen Leibe einnimmt.

Die älteste Tradition aus tannaïtischer Zeit, die davon redet, daß der Mensch von der Empfängnis her mit einem Leibe behaftet sei, ist ein Aphorismus des 'Aqabja b. Mahalalel in Pirqe Aboth III, 1: „Richte dein Augenmerk auf drei Dinge, dann wirst du nicht in die Gewalt der Übertretung kommen: Wisse, woher du gekommen bist und wohin du gehst und vor wem du wirst Rechenschaft ablegen müssen. Woher du kommst? Aus einem übelriechenden Tropfen. Wohin du gehst? Zu Maden und Gewürm. Vor wem wirst du Rechenschaft ablegen müssen? Vor dem Könige über alle Könige, gepriesen sei er¹⁾.“

Der Tannaït, der bereits der ersten Generation zugehört²⁾, warnt in seinem Spruch den Menschen vor Übertretung des Gesetzes; dazu bedient er sich des Mittels, daß er ihm seine niedrige Herkunft zeigt und ihm andererseits sein doppeltes Ziel vor Augen führt. Die Ausmalung des Endzieles zeigt seine dichotomische Anschauung vom Menschen: der Leib, der verwesliche Teil am menschlichen Individuum, muß zur Erde, dem Reiche der Materie, zurückkehren, dagegen die Seele als Persönlichkeit sich vor Jahwes Richterstuhl verantworten³⁾. Entsprechend dem Ende ist der Anfang des Menschen: seinem Leibe nach stammt er „aus einem übelriechenden Tropfen“, in den, so müssen wir den Gedanken analog zu weiter unten darzustellenden Aussagen ergänzen⁴⁾, bei der Zeugung eine reine und göttliche Seele eingeschlossen wird.

1) Zum Text siehe H. L. Strack, Pirqe Aboth⁴, Leipzig 1915, S. 15*.

2) H. L. Strack, Einleitung⁵, S. 78.

3) Vgl. W. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums³, S. 412 ff.; gemeint ist das persönliche Gericht unmittelbar nach dem Tode.

4) Siehe unten S. 44, 49 ff; ferner Kap. VII.

Unter dem „übelriechenden Tropfen“ ist der männliche Samentropfen zu verstehen ¹⁾. Dieser erscheint als die Grundlage zu dem neuen Individuum, eine Vorstellung, die sich bereits Hiob 10, 10 belegen läßt ²⁾. Er wird durch das Attribut „übelriechend“ mit einem negativen Werturteil belegt. Das Wort „טַפָּה קְרוֹחָה“ ist nicht im kultischen Sinne nach Lev. 15, 2 ff. zu verstehen. Auch eine Deutung im Sinne der Aussage Jehudas I. Mekhilta zu Ex. 15, 1, in der die Seele als rein, der Leib aber als unrein bezeichnet wird, ist hier nicht möglich. Vielmehr liegt dem Begriffe „סַרַח“ die Vorstellung von der Verwesbarkeit der Materie zugrunde ³⁾. Somit erscheint der Leib vom ersten Anfange an mit seiner Vergänglichkeit im Gegensatz zum ewigen Geiste Jahwes. Doch bedeutet dieser Gegensatz nicht, daß die Gottheit an der Entstehung des Leibes unbeteiligt ist. Vielmehr setzt sich der vom AT. herkommende Schöpferglaube auch in den neuen dualistischen Denkformen durch.

Wie Jahwe mit jenem Tropfen, den er bei der Zeugung des Individuums vorfindet, verfährt, beschreibt Nidda 31 a ein Gleichnis aus der Schule Jischma'els ⁴⁾; darin wird Jahwe mit einem Manne verglichen, „der auf der Tenne Getreide sichtet, das Genießbare nimmt und den Abfall zurückläßt“ ⁵⁾. Danach ist der „Tropfen“ kein Urstoff im Sinne von Gen. 2, 7, er stellt viel-

1) J. Preuß. Biblisch-Talmudische Medizin, S. 448.

2) Hiob 10, 9 findet sich die Gen. 2, 7 entsprechende Vorstellung: „Gedenke doch, daß du mich wie Ton gestaltet hast . . .“ Daneben v. 10: „Hast du mich nicht wie Milch (in Form) gegossen und wie Molken gerinnen lassen?“ Vgl. hierzu: Sap. Sal. 7, 1: „Ich bin zwar sterblich gleich allen / und ein Abkömmling des erstgeschaffenen Erdgeborenen / und ward als Fleisch im Leibe der Mutter gebildet / in zehntonatiger Frist zusammengeronnen im Blut / aus Mannessamen und der im Beischlafe sich (ihm) zugesellenden Lust“ (E. Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II, S. 489). Die gleiche Vorstellung vom Werden des Kindes: Lev. r. 14 § 9 (Wilna 1887, 20 d).

3) Vgl. Sanh. 91 b, oben S. 25 f.

4) W. Bacher. Agada d. Tannaïten II, S. 342; J. gehört der dritten Tannaïtengeneration an.

5) מַשַּׁל לְאָדָם שׁוֹרֵה בְּבֵית הַגְּרִנּוֹת נוֹטֵל אֶת הָאוֹכֵל וּמְנִיחַ אֶת הַפְּסוּלָה. Im heutigen Zusammenhange schließt sich das Gleichnis an eine haggadische Auslegung Chanina b. Pappas zu Ps. 139, 3 (s. u.) an. Möglicherweise hat der Amoraer selbst die Überlieferung aus der Tannaïtenzeit als Beleg für seine Interpretation des Psalmenverses benutzt.

mehr ein „Mikrochaos“ dar, in dem zwar alle Teile schon enthalten sind, worin jedoch erst Ordnung geschaffen und das Wertvolle vom Unbrauchbaren getrennt werden muß.

Die gleiche Anschauung vertritt Nidda 31 a Chanina b. Pappa, ein Amoräer der dritten Generation¹⁾, indem er ohne Gleichnis sagt, „. . . daß ein Mensch nicht aus dem ganzen Tropfen, sondern nur aus dem klaren Teile gebildet wird“²⁾. Zwischen beiden steht zeitlich Schim'on b. Laqisch, ein Zeitgenosse Jochanan b. Nappachas, der das Gleichnis aus der Schule Jischma'els folgendermaßen erweitert Lev. r. 14 § 6 (Wilna 1887, 20 c): Jahwe bildet den Menschen so wie ein Mann, der Getreide sichtet, das Stroh und die dünnen Halme für sich legt und das Korn schließlich zu seinen Vorräten stellt³⁾. Freilich ist es nicht sicher, ob der Haggadist in diesem Gleichnis das Brauchbare vom

1) W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer II, S. 252.

2) שלא נוצר אדם מן כל המפה אלא מן הברור טבה . . . Chanina b. Pappas Ausspruch stellt eine Auslegung zu Ps. 139, 3 dar. Die Interpretation des Psalmenverses — זרית als Hapaxlegomenon wird von den Rabbinen als „sichten, werfeln“ gedeutet — zeigt, wie ein von außen kommender, d. h. nicht in der biblischen Anschauung begründeter Gedanke mit einem Verse belegt wird, der seinem Inhalt nach ursprünglich nichts mit der an ihn herangetragenen Darstellung von der Entstehung des Menschen zu tun hat.

3) Ebenso wie Nidda 31 a stellen die Sätze der drei Amoräer Jochanan b. Nappacha, Resch Laqisch u. Schim'on b. Lewi in Lev. r. 14 § 6 Auslegungen zu Ps. 139, 3 dar. Sie und Chanina b. Pappa haben demnach die gleiche naturphilosophische Anschauung und die gleiche exegetische Auffassung des Psalmenverses. Ihre Meinungsverschiedenheiten sind nicht grundsätzlicher Art. — Zur Autorenfrage: Die Auslegung wird eingeleitet mit ר' יוחנן וריש לקיש ורשב"ל; es wird also zwischen Resch Laqisch und dem nächstfolgenden Haggadisten, der an sich auch als R. Schim'on b. Laqisch = Resch Laqisch gelesen werden könnte, unterschieden. Da es sich aber entsprechend den drei Haggadoth um drei Autoren handelt, so kann nur der Zeitgenosse der beiden anderen, Schim'on b. Lewi, gemeint sein. — Zum Inhalt: Jochanan sagt: Der Mensch wird nur aus einem Tropfen weißer Farbe gebildet. Die Kommentare beziehen das האדם nicht auf die מפה של לבנות, wie der Text sagt, sondern auf die לבנות של לבנות. So sagt Einhorn (gest. 1862 in Wilna, vgl. E. J. VI, 352 f.), nach Jochanan werde das Kind nur aus dem ausgewählten weißen Bestandteile gebildet: שאין הולד נוצר כי אם מן המלובן המובחר. Laqisch differenziere dagegen noch mehr, indem er Jahwe das Ausgewählte solange teilen lasse, bis er das Beste davon für das Gehirn, den Rest für die übrigen Glieder ausgesondert habe: ור"ל מדיוק יותר שמחלק את המלובן לכמה חלקים זיכוד אחר זיכוד המובחר שבמובחר למוח והנשאר לשאר אברים.

Wertlosen im gleichen Sinne geschieden wissen will wie die beiden vorhergehenden Autoren. Eher ist die Annahme möglich, daß Schim'on b. Laqisch mit dem Gleichnis ausdrücken will, Jahwe sondere die einzelnen Bestandteile, aus denen der Mensch besteht, entsprechend ihrem Werte aus dem Tropfen aus; dafür spricht einerseits die Dreizahl der durch den Sichtungsprozess erzielten Stoffe, die dem dreifachen Zeugungsanteil des Mannes entspricht¹⁾, andererseits die Sorgfalt, mit der auch die weniger wertvollen Stoffe behandelt werden.

Die eindeutige Auffassung, daß Jahwe den Menschen aus dem ganzen Tropfen bildet, findet sich bei Jochanan b. Nappacha, einem Amoräer der zweiten Generation²⁾, Lev. r. a. a. O.: „Der Heilige, gepr. sei er, gestaltet den Menschen nur aus einem weißen Tropfen³⁾.“ Diese allgemeine Aussage wird durch eine Haggada, die einem sonst wenig bekannten Zeitgenossen Jochanans, dem Amoräer Schim'on b. Lewi, zuzurechnen ist, ergänzt; Lev. r. a. a. O. heißt es: „Auch zerstört er den Tropfen

Für Einhorn ist Nidda 31 a (von ihm zitiert) maßgebend. Danach legt er Jochanans und R. Laqischs Aussagen aus, wobei zu beachten ist, daß er letzteren offenbar als Autoren des Gleichnisses und der von uns Schim'on b. Lewi zugeschriebenen Haggada betrachtet. Eine solche Harmonisierung wird dem Tatbestand jedoch nicht gerecht. Verzichtet man auf Nidda 31 a als Interpretationsmittel, so ergibt sich für Jochanan und Schim'on b. Lewi, daß sie im Gegensatz zu Nidda 31 a den ganzen Tropfen als Baustoff ansehen. Nur bei Schim'on b. Laqischs Gleichnis, dessen Sinn nicht ohne weiteres deutlich ist, scheint es mir erlaubt zu sein, Nidda 31 a neben Schim'on b. Lewis Aussage zur Deutung heranzuziehen. Nur muß man das Gleichnis entweder nach Nidda 31 a oder nach Schim'on b. Lewis Aussage deuten. Ist letzteres richtig, dann hängen die Aussagen folgendermaßen zusammen: Jochanan gibt die allgemeine Aussage, Schim'on b. Laqisch stellt den Sichtungsvorgang durch ein Gleichnis in den Einzelheiten dar, und Schim'on b. Lewi gibt die eigentliche Vorstellung wieder mit einer polemischen Spitze gegen die von der Schule Jischma'els herkommende Meinung, daß nur ein Teil des Tropfens für die Bildung des Menschen Verwendung fände.

1) Siehe oben S. 15 f.

2) W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer I, S. 329, Anm. 3.

3) Siehe oben S. 35, Anm. 3. Jochanan hat die gleiche Vorstellung wie Meïr, ein Tannaït der dritten Generation (vgl. W. Bacher, Agada d. Tannaïten II, S. 67 f.), der die Entstehung des Kindes aus einem Tropfen weißer Masse של לבנות auch einem Kuthäer gegenüber als bekannt voraussetzt: Qoh. r. V zu 5, 10 (Wilna 1887, 15 d), indem er sagt, daß Jahwe den ihm insgeheim anvertrauten Samen bei der Geburt öffentlich zurückgibt.

nicht, sondern er sondert aus dem Tropfen etwas für das Gehirn, für die Knochen und für die Sehnen aus . . . 1)“.

Schim'on b. Lewis Haggada stimmt in ihrer Vorstellung vom Aufbau des männlichen Samens als dem Gerüst des Menschen mit jer. Kil. VIII, 3²⁾ überein. Sie scheint im Gegensatz zu stehen zu der von der Schule Jischma'els herkommenden Vorstellung, daß Jahwe lediglich aus dem edlen Teile des Tropfens den Menschen bildet; jedoch darf man die Gegensätze in den beiden Aussagengruppen nicht pressen, sondern muß den Ton nur auf die ihnen gemeinsame Vorstellung legen, daß der Samentropfen einem Sichtungsprozeß unterworfen wird.

Neben dem unmittelbaren Wirken Jahwes bei der Bildung des Leibes kennt die Tradition auch ein Gestalten durch den Empfängnisengel; diese Vorstellung geht — nach unseren Quellen — bis in die zweite babylonische Amoräergeneration zurück³⁾; sie hängt, wie es scheint, eng mit der Vorstellung zusammen, daß der Mensch einen Begleitdämonen habe⁴⁾. Jedoch tritt auch dort, wo ein Engel die Arbeit, die in unseren Traditionen Jahwe zugesprochen wird, verrichtet, dieser Engel nicht nach Art eines Demiurgen als Zwischenwesen zwischen den Menschen und die Gottheit, sondern er führt nur den Auftrag aus, der ihm von Jahwe über das Individuum gegeben ist, ohne selber irgendeine Macht zu haben.

Der Gedanke von der Bildung des Kindes aus dem Samentropfen ist nicht auf dem Boden alttestamentlicher Vorstellungen erwachsen, sondern hat, wie J. Preuß zeigt⁵⁾, seinen Ursprung bei Aristoteles. Im palästinischen Schrifttum findet sich die erste Andeutung Hiob 10, 10. Das Spätjudentum hat sich, wenigstens in unserem Vorstellungskreise, diese Anschauung zu eigen gemacht und befindet sich damit im Einklang mit der zeitgenössischen eklektischen Philosophie. Das zeigt ein Vergleich mit Philo de opif. mundi § 67: „Es ist bekannt, daß der Same

אף אינו מאבד את המפה אלא זורה מטפה למוח ומטפה לעצמות
1) ומטפה לגידים. — Zu Schim'on b. Lewi siehe oben S. 35, Anm. 3.

2) Siehe oben S. 15 f.

3) Siehe unten Kap. VII.

4) Zum Motiv des Begleitdämonen vgl. das bei Str.-B. (Register s. v. Geleitsengel) zusammengetragene Material.

5) Biblisch-Talmudische Medizin, S. 448.

der Beginn zur Entstehung der Lebewesen ist. Dieser ist, wie man sieht, etwas sehr Wertloses, das dem Schaum gleicht. Aber sobald er in den Mutterschoß getan und fest geworden ist, nimmt er sofort Bewegung an und wandelt sich in organische Natur. Organische Natur ist aber besser als Same, da ja Bewegung in den Geschöpfen besser als Ruhe ist. Die Natur aber bildet gleichsam als Künstler, oder, um es richtiger auszudrücken, die tadellose Kunst selber bildet das Lebewesen, indem sie einerseits die feuchte Substanz auf die Glieder und Teile des Leibes, die seelische Substanz auf die beiden Wirkungskräfte der Seele, auf die nährnde und die empfindende¹⁾ verteilt;

1) L. Cohn, Die Werke Philos v. Alex., I. S. 49, Anm. 2; siehe oben S. 19. Zur animalischen Seele im Menschen vgl. ferner de post. Caini § 68: der sich selbst überlassene Mensch, den die göttliche Vernunft (ὁ ὀρθὸς λόγος) verlassen hat, geht zugrunde, da die animalische Seele das Opfer ihrer Begierden geworden ist: τὸ δ' ἄλογον καὶ ἀπροστασίαστον θρέμμα χηρεῦσαν ἀγελάρχου τοῦ νοουθετήσοντός τε καὶ παιδεύσοντος μακρὰν λογικῆς καὶ ἀθανάτου ζωῆς ἀνψικισται. Solange die animalische Seele allein im Menschen vorhanden ist, kann nicht von einer Verantwortlichkeit für Sünden geredet werden quod deus sit immut. § 134: ἕως μὲν γὰρ ὁ θεῖος λόγος εἰς τὴν ψυχὴν ἡμῶν καθάπερ τινὰ ἐστίαν οὐκ ἀφίκεται. πάντα αὐτῆς τὰ ἔργα ἀνοπαίτια· ὁ γὰρ ἐπίτροπος ἢ πατὴρ ἢ διδάσκαλος ἢ ὁ τι ποτέ χρὴ καλεῖν τὸν ἱερέα, ὑπ' οὗ νοουθετηθῆναι καὶ σωφρονισθῆναι μόνου δυνατὸν, μακρὰν ἀφέστηκε. Der theios logos ist nach § 135 zugleich „das uns überführende Gewissen“: ἔλεγχος εἰς ἡμᾶς (vgl. hierzu H. Leisegang, Der heilige Geist, S. 78); ferner legum alleg. I § 35. — Quis rer. divin. heres § 64 spricht dem animalischen Menschen jeden Anteil an der göttl. Welt ab: Der Erbschaft der göttlichen und unkörperlichen Dinge „wird nur der völlig reine Geist (ὁ καθαρῶτατος νοῦς) für würdig gehalten, der von oben her eingehaucht, im Besitze eines himmlischen und göttlichen Anteils ist, der nicht nur den Körper verachtet, sondern auch den anderen (scil. animalischen) Seelenteil, der ja unvernünftig und dem Blute verhaftet ist und brennende Begierden und lodernde Leidenschaften entfacht“. (Zu der hier vorliegenden platonisierenden Einteilung der Seele in νοῦς, θυμὸς und ἐπιθυμητικόν und ihrer Verknüpfung mit der aristotelischen Seelenteilung in Lebenskraft und denkende Seele vgl. J. Cohn, Die Werke Philos v. Alex. V, S. 238, Anm. 1.) Schließlich sei noch erwähnt quis rer. divin. heres § 55: „Der Begriff Seele wird in doppelter Hinsicht gebraucht. Sowohl die ganze Seele wie auch ihr führender Teil wird so genannt, der, wie man mit Recht sagen kann, die Seele der Seele ist. . . . Daher schien dem Gesetzgeber auch das Wesen der Seele zweifach zu sein: Blut einerseits [das Wesen] der ganzen Seele, göttlicher Geist (πνεῦμα θεῖον) dagegen das des führenden Seelenteiles.“

denn die Denkkraft ist vorerst zu übergehen wegen der Leute, die sagen, daß sie als Göttliches und ewig Seiendes von außen hineingelange.“

Die Verwandtschaft zwischen den talmudisch-midrasschischen Vorstellungen einerseits und denen Philo andererseits zeigt sich zunächst an der Bewertung des Samentropfens. Nach Pirque Aboth III, 1 stellt er eine verwesliche Masse dar ¹⁾, nach einer weiter unten zu besprechenden Aussage Lewis eine schmutzige Flüssigkeit ²⁾. Ähnlich ist die Vorstellung, die sich mit dem von Philo verwendeten Wort ³⁾ verbindet.

Beiden ist ferner gemeinsam, daß der Körper des Menschen durch Bewegung der chaotischen Masse des Tropfens entsteht. Dieser Gedanke hängt eng zusammen mit der stoisch-pythagoräischen Anschauung, daß der Makrokosmos durch Bewegung einer leblosen Materie von dem Weltgeist gebildet wurde ⁴⁾. So sagt Philo de opif. mundi § 8: „Mose . . . erkannte bereits, es sei sehr notwendig, daß unter den existierenden Dingen das eine die wirkende Ursache, das andere dagegen das Leidende sei und daß das Wirken einerseits der lauterste und reinste Geist des Weltganzen sei . . ., das Leidende dagegen von sich aus unbeseelt und unbeweglich sei, nachdem es aber von dem Geist bewegt und gestaltet und beseelt worden sei, in das vollkommenste Werk, in diese Welt, sich verwandelt habe.“

Wie der Makrokosmos anfänglich gebildet, nicht geschaffen wurde ⁵⁾, wird jedes Individuum nach dem gleichen Vorgang aus der verwirrten und unbeweglichen Materie gebildet und zum Gerüst eines neuen Wesens geformt. Tannaiten sowohl wie Amoräer veranschaulichen diesen Vorgang an der Tätigkeit des Bauern zur Zeit der Ernte, der auf der Tenne mit Hilfe des

1) Siehe oben S. 33 f.

2) Siehe unten S. 44 f.

3) τοῦθ' ὡς ἐστὶ φαυλότατον, εἰκότως ἀφρῶ, θεωρεῖται.

4) Vgl. L. Cohn, Die Werke Philo v. Alex. I, S. 29, Anm. 2; ferner Philo, ebd. § 82, § 145 ff.

5) Vgl. im Gegensatz zu Gen. 1, 1 Sap. Sal. 11, 17, wo von der allmächtigen Hand die Rede ist, die die Welt aus gestaltloser Materie geschaffen hat: οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμος σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἔξ ἀμόρφου ὕλης; vgl. auch Plato, Timaios 50 A, und C. Siegfried, Philo von Alexandria, S. 230 f.

Windes die Spreu vom Korn sichtet¹⁾, während Philo sich der philosophischen Darstellung bedient²⁾. Damit also wird in beiden Gedankenkreisen die Entstehung der Glieder des Körpers auf den gleichen Prozeß zurückgeführt. Der Unterschied zwischen Philo und den Rabbinen besteht lediglich, wie bereits oben³⁾ gezeigt wurde, darin, daß der Teilung der Seele in eine animalische und eine göttliche Seite bei Philo die Auffassung von der Einheit der Seele in der talmudisch-midrassischen Literatur gegenübersteht. Da das Spätjudentum grundsätzlich dichotomisch denkt, muß es entweder die ganze Seele von Jahwe her in den Körper hineingelangen lassen, oder aber die ganze Seele muß innerhalb des ganzen Bildungsprozesses der Glieder des Leibes entstehen. Daß die letztere Vorstellung auch in der religiösen Gedankenwelt der talmudisch-midrassischen Literatur lebendig gewesen ist, wird unten zu zeigen sein⁴⁾. Die bisher behandelten Traditionen dagegen sprechen dafür, daß die Seele entsprechend dem göttlichen Seelenteile bei Philo von Jahwe her in den Körper gelangt, und daß allein der Leib durch den innerweltlichen Bildungsprozeß geformt wird.

Sieht man von der Verschiedenheit in der Seelenvorstellung ab, so ist die Gleichheit philonischer und rabbinischer Gedanken offensichtlich. Dem steht andererseits ein starker Gegensatz in der religiösen Grundhaltung gegenüber, der am Verhältnis des Leibes zu Gott deutlich wird. Nach der zitierten Aussage, de opif. mundi § 67. ist nicht „Gott“, sondern die „Natur“ (φύσις) der Baumeister des Leibes. Die Natur wird zwar als „Künstler“ (τεχνίτης), sogar als die „tadellose Kunst“ selber (ἀνεπίληπτος τέχνη) bezeichnet, doch erscheint der Begriff „Natur“ blaß gegenüber dem Begriff „Gott“, wie ihn die talmudisch-midra-

1) Vgl. S. Krauß. Talmudische Archäologie, Leipzig 1910 ff., II, S. 191; ferner K. Gallang. Biblisches Reallexikon, Tübingen 1935, 137 ff.

2) Die Art der Argumentierung ist für den Lebenskreis der Lehrer aufschlußreich: Philo, der Großstädter, wendet sich an ein philosophisch gebildetes Weltstadtpublikum. Die Rabbinen, selber Handwerker und Bauern von Beruf, wenden sich an Bauern und Kleinstädter, gebrauchen also die ihrem Lebensbereiche entsprechenden Bilder.

3) Siehe oben S. 19.

4) Siehe unten S. 45 ff.

schische Literatur kennt ¹⁾). Daß Philo im Anschluß an die Stoa die „Natur“ als Baumeisterin des Leibes anführt, hängt möglicherweise damit zusammen, daß Gott, so wie er ihn sich vorstellt, mit dem irdischen Leibe, dem Vergänglichkeit und Sündhaftigkeit anhaften, nicht in Berührung gebracht werden darf. Dementsprechend sagt er im Anschluß an Plato (Timaios 41.D) de confus. ling. § 178 f. ²⁾): „Beinah der einzige von allen ist der Mensch, der, obgleich er das Wissen um Gut und Böse hat, vielfach das Schimpflichste erwählt, dasjenige jedoch, was des Eifers würdig wäre, flieht, so daß er hauptsächlich wegen der Sünden, die aus seiner Überlegung stammen, verurteilt wird. In geziemender Weise überließ nun Gott die Erschaffung dieses Teiles auch seinen Untergebenen, indem er sprach: <Laßt uns einen Menschen schaffen,> damit die rechten Taten zwar auf ihn allein zurückgeführt werden, auf andere aber die Sünden; denn Gott, dem Lenker des Alls, schien es nicht ziemlich zu sein, durch sich selber die Neigung zur Schlechtigkeit in der vernünftigen Seele zu schaffen. Deswegen übertrug er seiner Umgebung die Schaffung dieses Teils ³⁾.“

1) Bezeichnend für die religiöse Haltung des Judentums der talmudisch-midr. Zeit ist, daß es ebensowenig einen Begriff „Natur“ kennt wie die klassische Zeit. Nur für „Element“ haben die Rabbinen ein eigenes Wort: *עֲלֵמֵי*; siehe unten Kap. VIII.

2) Siehe auch oben S. 28.

3) Vgl. ferner Philo, de opif. mundi § 72–75: „Nicht zu Unrecht kann man (auf Grund von Gen. 1, 26) auf die Frage kommen, warum wohl [Mose] die Entstehung des Menschen wie alles übrige nicht einem Schöpfer, sondern gleichsam mehreren zuschreibt . . . Den endgültig richtigen Grund hierfür weiß notwendigerweise Gott allein; doch darf nicht verheimlicht werden, was, wie mit Recht zu vermuten ist, die glaubwürdige und wohlbegründete Ursache zu sein scheint; u. zw. ist es folgende: Unter den vorhandenen Dingen haben die einen weder an der Schlechtigkeit noch an der Tugend teil, wie Pflanzen und unvernünftige Tiere; die einen, weil sie seelenlos und ohne Vorstellungskraft sind, die anderen, weil Geist und Vernunft ihnen vorenthalten ist. Geist und Vernunft stellen jedoch gleichsam das Haus dar, wo Schlechtigkeit und Tugend ihrer natürlichen Anlage nach sich aufhalten. Die anderen wiederum [unter den vorhandenen Wesen] haben nur, wie die Sterne, an der Tugend Anteil, sie sind daher an aller Schlechtigkeit unbeteiligt; denn diese sind allgemeiner Meinung nach Lebewesen, u. zw. vernünftige Lebewesen (*ζῶα νοερά*), ja mehr noch, ein jedes ist die Vernunft selbst (*νοῦς αὐτός*), ein jedes ganz und gar rechtschaffen und für alles Böse unempfänglich. Dazu

Mit dieser aus Plato übernommenen Vorstellung drückt Philo das gleiche aus wie mit der Schilderung der Schaffung des jedoch gibt es Wesen gemischter Natur, wie der Mensch, der das Gegensätzliche in sich aufnimmt, Vernunft und Unvernunft, Mäßigkeit und Unmäßigkeit, Tapferkeit und Feigheit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, kurz: Gutes und Böses, Schönes und Häßliches, Tugend und Schlechtigkeit. Für Gott, den Vater aller Dinge, war es höchst passend, selber die recht-schaffenen Wesen wegen der Verwandtschaft, die sie zu ihm haben, zu schaffen. Auch war es ihm nicht wesensfremd, die neutralen Wesen zu schaffen, da auch diese an der ihm feindlichen Schlechtigkeit keinen Anteil haben. Dagegen war es für ihn teils passend, teils unpassend, die gemischten Wesen zu schaffen, passend wegen der ihnen beigegebenen besseren Beschaffenheit (ἐνεκα τῆς ἀνακεκραμένης βελτιονος ιδέας), unpassend wegen der entgegengesetzten und schlechteren (ἐνεκα τῆς ἐναντίας καὶ χείρονος). Deswegen sagt [Moses] allein bei der Entstehung des Menschen, Gott habe gesagt: „Laßt uns machen“, was auf die Hinzuziehung von anderen als Mitarbeitern hinweist, damit Gott, der Lenker aller Dinge, bei allen tadellosen Beschlüssen und Taten des richtig handelnden Menschen verantwortlich zeichnen könne, bei den gegen-teiligen dagegen andere unter seinen Dienern; denn der Vater mußte seinen Kindern gegenüber unschuldig am Bösen sein. Das Böse aber ist die Schlechtigkeit und die ihr entsprechenden Taten.“ Über das Wesen der schaffenden Unterkräfte siehe de fuga et inv. § 69. — Nach L. Cohn. Die Werke Philos v. Alex. I, S. 53, Anm. 1 „findet sich der Grundsatz, daß von Gott nur das Gute, nicht das Böse ausgehen könne“ auch im Midrasch. Er zitiert Gen. r. 3 § 6 par.: „Niemals verbindet der Heilige, gepr. sei er, seinen Namen mit dem Bösen, sondern nur mit dem Guten.“ Doch zeigt die Bezugnahme auf Gen. 1, 5, woran der Amoräer El'asar (3. Gen.) seinen Ausspruch gehängt hat, daß beides, Licht und Finsternis, übertr.: Gutes und Böses, in einem Schöpfungswerk begründet liegt. Dem Amoräer liegt nichts daran, für das Böse eine zweite Schöpferkraft verantwortlich zu machen, sondern lediglich eine formale Trennung zwischen dem Gottesnamen und dem Bösen zu postulieren. Daß dem so ist, zeigt eine Haggada Joch. b. Nappachas, Tanch. B. תור"ע § 12 (40 b), auf der Gen. r. 3 § 4 wahrscheinlich fußt; vgl. W. Bacher. Agada d. pal. Amorier I, S. 327 und Anm. 4. Um Jahwe nicht für das Böse verantwortlich zu machen, wählt man in Palästina den Ausweg der praescientia dei. Dem Menschen ist Willensfreiheit verliehen (s. u. Kap. V); bewährt er sich nicht, so fällt die Sünde auf ihn selber zurück. Doch weiß die Gottheit im voraus, wie sich der Einzelne benehmen wird; klassisch formuliert ist dieser letzte Gedanke in bezug auf den Frevler Ismael, den Stammvater der Araber (s. unten Kap. V). Auf den anderen, logisch ebensowenig zum Ziele führenden Weg, den Philo im Anschluß an Plato beschreitet, indem er einfach die Schöpfungsgewalten teilt, ist das Judentum nicht gekommen, trotz seiner Lehre vom bösen Trieb. Die von L. Cohn angeführte Stelle ist also nur als formale Analogie zu betrachten.

Leibes durch die Natur. Doch begnügt sich Philo nicht mit der Behauptung, daß der Leib des Menschen von den Untergöttern¹⁾ geschaffen sei. Diese Behauptung gilt nur für den ersten Menschen. Für die Nachkommen gilt eine noch pessimistischere Betrachtung des gesamten Individuums; so heißt es *de opif. mundi* § 136: „Jener erste erdgeborene Mensch, der Stammvater unseres ganzen Geschlechtes, ist, wie mir scheint, in bezug auf beides, sowohl Seele wie Körper, als der trefflichste erschaffen worden und unterscheidet sich weit von den Nachkommen hinsichtlich der Vorzüge in beiden [Teilen seines Wesens].“ Wie beim Magnetstein die Anziehungskraft nach außen hin nachläßt, so (§ 141) „scheint auch das Geschlecht der Menschen ähnliches zu erfahren, indem sie in jeder Generation schwächere Fähigkeiten und Eigenschaften sowohl des Körpers wie auch der Seele empfangen²⁾.“

Die Gelehrten der talmudisch-midrasschischen Epoche dagegen kennen weder den Gedanken von der Bildung des menschlichen Leibes durch Zwischenwesen oder durch die „Natur“, noch seine von einer Generation zur anderen zunehmende Verschlechterung. Nach ihrer Meinung ist Jahwe selber der Baumeister des menschlichen Körpers. Er formt ihn aus einer Urmasse, so wie er aus der chaotischen Masse am Anfange die Welt, den Kosmos, formte. Es wiederholt sich an jedem einzelnen Menschen also jener erste Gestaltungsprozeß im kleinen³⁾, so daß es gerechtfertigt erscheint, den Leib des Menschen als Mikrokosmos zu bezeichnen.

1) *De opif. mundi* § 27: $\theta\epsilon\omicron\iota$ (s. o. S. 29). Neben der platonischen Vorstellung steht bei Philo die stoische Lehre von den $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$; vgl. W. Bousset-Greßmann, *Die Religion des Judentums*³, S. 440 f.

2) Vgl. ferner *de opif. mund.* § 47 ff. und C. Siegfried, *Philo von Alexandrien*, S. 237. — Zu unterscheiden von diesem ersten irdischen Menschen ist der himmlische Mensch; auch dieses Motiv hat seinen Niederschlag in der talmudisch-midrasschischen Literatur, u. zw. in den Adam-spekulationen gefunden. Möglicherweise ist im rabbinischen Judentum die Vorstellung vom idealen Menschen mit der vom ersten irdischen Menschen zusammengefloßen. Dabei ist der Pessimismus, mit dem Philo die Nachkommen des irdischen Menschen betrachtet, nicht ganz verlorengegangen. Er hat in Palästina zu eigenartigen, unjüdisch anmutenden Aussagen über die Folgen des Sündenfalles geführt; vgl. *Str.-B.* III, S. 247 ff.

3) Als Beispiel dafür, daß die Vorstellung vom Mikrokosmos im talmudisch-midrasschischen Schrifttum lebendig war, sei *Tanch. פקודי* § 3 (*Chor.* 172 b) angeführt: „Die Stiftshütte wurde entsprechend der ganzen

Der Leib als Gefäß der Seele.

Dieser von Jahwe selber gebildete Leib ist die Hülle für die Seele, die Innenseite des Menschen. Außer den oben behandelten älteren Aussagen¹⁾, die in allgemeiner Form darüber reden, daß die Seele in den Leib von außen her getan wird, schildert ein Gleichnis Lewis, eines Amoräers der dritten Generation²⁾, den Einschluß der Seele in den vergänglichen menschlichen Körper Lev. r. 14 § 2 (Wilna 1887, 14 d/15 a): „Im Brauch der Welt verhält es sich folgendermaßen: Wenn jemand insgeheim seinem Freunde einen Beutel³⁾ mit Silber anvertraut und er ihm öffentlich ein Litra⁴⁾ Gold zurückgibt, ist er ihm nicht zu Dank verpflichtet? So verhält es sich auch mit dem Heiligen, gepr. sei er: Die Menschen vertrauen ihm im geheimen einen Tropfen mit schmutziger Flüssigkeit an, und der Heilige, gepr. sei er, gibt ihnen öffentlich⁵⁾ herrliche und vollkommene Seelen wieder⁶⁾.“

Das Gleichnis ähnelt sehr stark in seinem Aufbau einer Beweisführung, die der dritten Tannaïtengeneration angehörende

Welt und entsprechend der Entstehung des Menschen, der ein Mikrokosmos ist, berechnet. Auf welche Weise? Als der Heilige, gepr. sei er, seine Welt schuf, schuf er sie entsprechend einem Weibgeborenen. Wie der vom Weibe Geborene von seinem Nabel aus beginnt und sich hierhin und dorthin nach vier Seiten ausdehnt, so begann auch der Heilige, gepr. sei er, anfänglich vom Grundstein aus seine Welt zu schaffen, und von ihm aus wurde die Welt gegründet. „המשכן שקול כנגד כל העולם וכנגד יצירת האדם שהוא עולם קמן. כיצד? כשברא הקב"ה את עולמו כילוד אשה בראו. כילוד אשה מתהיל מטבורו ומותה (מתוח) לבאן ולבאן לארבעה צדין. כך התחיל הקב"ה לבראות את עולמו מאבן שתיה תחלה, וכמנה צדין. כך התחיל הקב"ה לבראות את עולמו מאבן שתיה תחלה, והשתת העולם zu אבן שתיה vgl. jer. Joma V, 4 (Krot. 42c); das Material über אבן שתיה ist religionsgeschichtlich untersucht von Joach. Jeremias, Gulgatha, Leipzig 1926, S. 51 ff.

1) Siehe oben S. 25 ff.

2) W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer II, S. 422.

3) ארנקי = gr. ἀρνακίς; S. Krauß, Griechische und lateinische Lehnwörter II, S. 133.

4) ליטרא = gr. λίτρα = lat. libra; ebd. S. 313 f.

5) פרהסיא = gr. παρησία; ebd. S. 481.

6) Die Haggada gehört zu einem Lobpreis Jahwes in bezug auf die Entstehung des Menschen in Gestalt von drei aufeinanderfolgenden Sprüchen. Das ganze Corpus beginnt וְאֵין לֵוִי אִמֵּר תַּלְתָּ, jeder Spruch endet mit dem Refrain: וְאֵין זֶה שְׁבַח? Vorliegende Haggada stellt den ersten Spruch dar; zu den beiden anderen siehe unten Kap. VIII.

R. Meïr in Qoh. r. zu Qoh. 5. 10 (Wilna 1887, 15 d) einem Kuthäer gegenüber anwendet¹⁾. Allerdings ist dort die Abzweckung eine andere, so daß der Amoräer nur den Gedankengang aus der Traditionsmasse übernommen haben mag. Lewi verfolgt mit dem Gleichnis die Tendenz, die Entstehung des Individuums durch Jahwe zu verherrlichen. Der Haggadist bedient sich hierzu bekannter Vorstellungen: Jahwe läßt sich von den Menschen insgeheim den noch ungeordneten Samentropfen anvertrauen. Er formt ihn nach den oben erwähnten Traditionen zur Grundlage eines neuen Wesens, und wenn dieses Wesen bei seiner Geburt an das Licht der Welt kommt, so zeigt sich, daß Jahwe es mit einer vollkommenen und reinen Seele versehen hat. Somit erscheint Lewis Haggada als Ergänzung zu den Sätzen, die lediglich von der Formung des Leibes ohne Bezugnahme auf die Seele reden.

IV. Die Seele.

Die mit dem Leibe entstehende Seele.

Wie die Gelehrten der talmudisch-midrasschischen Epoche sich darüber Gedanken gemacht haben, welche Stellung Jahwe zu dem Leibe eines jeden Individuums habe, so haben sie auch versucht, über das Wesen der Seele, besonders über ihre Entstehung, haggadische Aussagen zu formulieren. — Eine erste Vorstellung handelt von der innerweltlichen Entstehung der Seele; so sagen die Amoräer Jochanan und El'asar, die der zweiten und dritten palästinischen Generation angehören, Men. 99 b: „Das Gesetz ist in vierzig Tagen gegeben worden, und die Seele wird in vierzig Tagen gebildet; jeder, der sein Gesetz bewahrt, dessen Seele wird bewahrt, und jeder, der das Gesetz nicht bewahrt, dessen Seele wird nicht erhalten. — In der Schule Jischma'els ist gelehrt worden: Gleich einem Menschen, der seinem Sklaven einen frei fliegenden Vogel übergab. Er sprach: Wenn es dir scheint, als ob ich von dir nur ein Assarion²⁾ für seinen Wert nehmen würde, wenn du ihn verlierst, so wisse, daß ich deine Seele von dir nehme“³⁾.

1) Vgl. auch oben S. 36, Anm. 3.

2) רִסָּן = gr. ἀσσαρίον = lat. as; vgl. S. Krauß, Lehnwörter II, S. 37.

3) Vgl. auch Aboth R. Nathan 24 (Schechter. Rez. I, 39 b). — Das Gleichnis ist zwar in dem Zusammenhange erwähnt, sagt jedoch über das

Die Haggada vertritt die Anschauung, daß die Seele im Mutterleib die gleiche Zeit zu ihrer Bildung benötigt, wie die Gesetzgebung am Sinai gedauert hat. Damit wird vorausgesetzt, daß das Kind nicht vom Anbeginn seiner Existenz an im eigentlichen Sinne des Wortes beseelt ist, sondern ursprünglich nur eine Existenz in Gestalt des noch ungegliederten Samens aufweist¹⁾. Eine ähnliche Vorstellung findet sich bei Philo de opif. mundi § 67. Danach werden in dem Samen zwei Substanzen unterschieden: die körperliche und feuchte einerseits, die seelische Substanz andererseits. Philo freilich teilt auf Grund des bei ihm vorherrschenden stoischen Bildes vom Aufbau des Menschen²⁾ die Seele wiederum in den göttlichen und den animalischen Teil, jedoch zeigt er, daß es Philosophen gegeben hat, die die ganze Seele ebenso wie den ganzen Körper von der Natur im Mutterleibe bilden lassen³⁾. Mit dieser Anschauung scheinen Jochanan und El'asar übereinzustimmen, nur daß an Stelle des Begriffs „Natur“ Jahwe als Gestalter der Seele zu denken ist. Dabei ist zu beachten, daß auch diese Aussage, obwohl sie von der innerweltlichen Entstehung des Menschen ausgeht, in ihrem zweiten Teile dualistisch ausgerichtet ist. Nicht auf den Leib kommt es bei dem individuellen Gericht nach dem Tode an,

Wesen der Seele nichts aus, da unter dem frei fliegenden Vogel wohl kaum die Seele, sondern das Gesetz zu verstehen ist. Es unterstreicht also nur die ethische Verpflichtung des Menschen Jahwe gegenüber. Ob es von vornherein zur Haggada gehört hat oder erst durch die Arbeit eines Redaktors an die Haggada angeschlossen wurde, ist nicht mehr zu entscheiden: vgl. Str.-B. II. S. 342 Anm. 1. Immerhin ist der Vergleich des Gesetzes mit einem Vogel auffallend. V. Aptowitzer hat daher in seinem Aufsatz. Die Seele als Vogel, MGWJ. 1925, S. 157, vermutet, daß in diesem Gleichnisse „das Repositum dem Ersatz desselben angepaßt ist, nach dem Gedanken: Seele für Seele — Vogel für Vogel“. Ob die Deutung des Gleichnisses richtig ist, muß dahingestellt bleiben. Im Zusammenhang, das gibt auch A. zu, ist die schwierigere Deutung von Gesetz = Vogel die am nächsten liegende. Zu der von Hause aus unjüdischen Vorstellung von der Seele als Vogel siehe auch unten S. 51 Anm. 1.

1) Vgl. Ps. 139, 16; J. Preuß. Biblisch-Talmudische Medizin, S. 448.

2) Siehe oben S. 19. S. 29 und S. 32. Anm. 3.

3) Mit den Worten de opif. mundi § 67: „Denn die Denkkraft ist vorerst zu übergehen wegen der Leute, die sagen, daß sie als Göttliches und ewig Seiendes von außen hineingelange“, setzt sich Philo indirekt mit dem griechischen Materialismus auseinander, der den Menschen als rein innerweltliches Wesen faßt.

sondern auf die Seele. Je nachdem, ob der Mensch Jahwes Willen, der im Gesetz festgelegt ist, getan hat oder nicht, wird die Seele erhalten bleiben oder dem Tode bzw. dem Strafgericht verfallen.

Obleich die Auffassung von der innerweltlichen Entstehung der Seele dem altjüdischen Denken entspricht, finden wir sie doch nur durch die Aussage der beiden Amoräer eindeutig in der talmudisch-midrasschischen Literatur belegt; man kann daher leicht verstehen, daß Weber¹⁾ die Haggada ihres Inhaltes zu entkleiden suchte, um sie im Sinne einer präexistentiellen Auffassung von der Seele zu interpretieren. Obwohl nur Men. 99 b als eindeutige Aussage über die Anschauung von der Bildung der Seele durch Jahwe im Mutterleibe zu werten ist, gibt es m. E. wenigstens die Möglichkeit zur Vermutung, daß diese Vorstellung von der Seele nicht allein von dem Amoräer Jochanan und seinem Schüler vertreten wurde. So sagt bereits Jochanan b. Sakkai Gen. r. 32 § 5 (Theod. 292): „Sie haben die Gestalt, die in vierzig Tagen und vierzig Nächten gegeben wird, verdorben; darum [dauerte die große Flut] <vierzig Tage und vierzig Nächte>²⁾.“

Unter der Gestalt, die in vierzig Tagen und Nächten gegeben wird, ist allem Anschein nach die gesamte menschliche Person, Leib und Seele, zu verstehen³⁾; d. h. der Mensch im ganzen ist durch das Geschlecht der großen Flut nach der Meinung Jochanans verdorben worden. Für unsere Untersuchung

1) F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud u. verw. Schriften¹, Leipzig 1897, S. 228: „Der kreatianischen Grundlage . . . steht scheinbar eine Stelle aus Men. 99 b entgegen, wonach die Seele in den ersten vierzig Tagen im Embryo gebildet wird (נוצר). Aber der Ausdruck muß nach der allgemeinen Anschauung verstanden werden, wonach die Seele von oben her als eine längst fertige persönliche Hypostase in den Körper des Menschen eingeht (נכנס).“ Damit ist freilich nicht gesagt, inwiefern die Stelle in dem angegebenen Sinne gedeutet werden müßte. Eine solche Deutung ist m. E. unmöglich. Weber verkennt, daß die Aussagen der spätjüdischen Literatur nicht zu einem System zusammengepreßt werden dürfen, daß vielmehr diese Literatur sich durch ein Nebeneinander der verschiedensten Gedankengänge auszeichnet.

2) Die Haggada Jochanans begründet Gen. 7, 4: הם קלקלו את הצורה <ארבעים יום וארבעים לילה> שניתנה לארבעים יום, לפיכך <ארבעים יום וארבעים לילה>. Vgl. Jalqut I § 57 (Chor. 15 b).

3) Die Frage, inwieweit der Mensch durch die Sünde seiner Eltern körperlich und seelisch geschädigt wird, gedenke ich in anderem Zusammenhange zu behandeln.

bedeutet ein solcher Ausspruch, daß Jochanan eine Vorstellung von der Seele hat, wie sie in Men. 99 b vertreten ist. Trifft die von uns aufgestellte Vermutung zu, daß Rabban Jochanan b. Sakkai die gleiche Anschauung vertritt wie Jochanan b. Nappacha, so ist anzunehmen, daß es innerhalb der religiösen Gedankenwelt der talm.-midr. Literatur einen Vorstellungskomplex gegeben hat, der dem in de opif. mundi § 67 von Philo dargestellten verwandt war. Allerdings ist, das zeigen die vorliegenden Fragmente, diese Gedankenlinie in reiner Form relativ schwach in unserer Literatur belegt¹⁾; sie darf daher keineswegs als Beweis dafür genommen werden, daß die Gelehrten der talm.-midr. Epoche, besonders die Tannaïten, vornehmlich in diesen Gedankengängen gelebt hätten²⁾.

1) Es kann kein Zweifel sein, daß die Vorstellung von der innerweltlichen Entstehung der Seele die ältere ist, da sie dem genuinen Judentum artgemäß ist. Es ist nicht uninteressant zu beobachten, wie die alte innerweltliche Auffassung vom Menschen, die, soweit sie spekulativ wurde, Verwandtschaft zum griechischen Materialismus zeigt, sich mit dem neuen Gedanken von der Präexistenz der Seele auseinandersetzte. Das Ergebnis des Zusammenstoßes zwischen beiden Vorstellungen war der Gedanke von der ideellen Präexistenz. Eine solche wird man vielleicht syr. Bar. 23, 3 f. anzunehmen haben (vgl. Str.-B. II, S. 341; siehe auch unten S. 62). Nicht nur die apokryphe, sondern auch die talm.-midr. Literatur hat derartige Aussagen erhalten. So im Midrasch z. d. Ps. 3 § 3 (Bub. 18 b), womit Sanh. 107 b zu vergleichen ist, ferner eine Aussage des Tannaïten El'asar aus Mode'im († um 135 n. Chr.) in der Mekhilta zu Ex. 14, 15 (Horov.-Rab., 99), vor allem jedoch Gen. r. 24 § 4 par. (Theod. 233). Nach dieser Aussage, die nach der einen Lesart auf den Amoräer Tanchum b. Chija (um 300 n. Chr.) zurückgeht, kommt der Messias erst, wenn alle Seelen auf die Erde gekommen sind, die Jahwe zu schaffen beschlossen hat: לעולם אין מלך המשיח בא עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות דם ואלו הן הנשמות האמורות בספרו של אדם. Vgl. P. Volz. Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde³, Tübingen 1934, S. 140; daselbst weiteres Material, doch mit Vorsicht zu gebrauchen, da Verf. die beiden Linien der realen und der ideellen Präexistenz nicht scharf auseinanderhält. Ferner F. Moore, Judaism II, Cambridge 1932, S. 353, Anm. 3.

2) In diesen Fehler verfällt Str.-B. II, S. 341 f.: „In der rabbinischen Literatur begegnet die Präexistenz der Seelen erst seit der Mitte des 3. nachchristlichen Jahrhunderts.“ Hiervon ist abhängig W. Bousset-Greifmann, Religion des Judentums⁴, S. 402, Anm. 1. Nach der aus den vorhergehenden Traditionen ersichtlichen inneren Abhängigkeit bereits der tannaïtischen Aussagen von der stoisch-platonischen Philosophie der hellenistischen Umwelt erübrigt sich ein näheres Eingehen auf Billerbecks These.

Die Seele als göttliches Wesen.

Im Gegensatz zu den wenigen Aussagen, die eine Bildung der Seele in den ersten vierzig Tagen menschlichen Lebens annehmen, fließt ein breiter Strom von Überlieferungen durch die Traditionsliteratur, nach denen die Seele als fertiges Wesen den menschlichen Körper bezieht. Der älteste rabbinische Beleg ist ein Ausspruch Hillels des Alten, Lev. r. 34 § 3 (Wilna 1887, 49a): „Wenn [Hillel] sich von seinen Schülern verabschiedet hatte, ging er spazieren. Und ging er mit ihnen, [so] sprachen seine Schüler zu ihm: Rabbi, wohin gehst du? Er sprach zu ihnen: [Ich gehe], um einem¹⁾ Gaste²⁾ im Hause Liebe zu erweisen. Sie sprachen zu ihm: Alle Tage hast du einen Gast? Er sprach zu ihnen: Ist denn diese arme Seele kein Gast im Leibe? Heute ist sie [noch] hier, morgen [aber] ist sie [bereits] nicht [mehr] da³⁾.“ Die dem Inhalte nach der Zeit um Christi Geburt angehörende Aussage setzt die Anschauung von einer Seele voraus, die unabhängig vom Leibe Persönlichkeit ist; u. zw. wird man nach Hillels Worten nicht nur ein Fortleben nach dem Tode, sondern auch die Präexistenz der Seele anzunehmen haben, da anders das Motiv von der Seele als Gast im irdischen Leibe nicht gedeutet werden kann.

Die gleiche Psychologie vertritt Josefus, dessen jüdische Bildungsfaktoren das Essäertum⁴⁾ und der Pharisäismus sind.

1) So für ןײַה, da im Aramäischen und Mischnischen die Demonstrativa oft die Bedeutung von allgemeinen Indefinita haben; vgl. G. Dalman, Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch², Leipzig 1905, S. 123 (§ 20, 4).

2) אִנְיָאָאָאָ = gr. ξένος: Fremdling, Gast; vgl. S. Krauß, Lehnwörter II, S. 48.

3) Vgl. Jalqut II § 947 (Chor. 492 b); die Erzählung zeichnet sich durch ihre besondere Form aus: die Rahmenerzählung weist hebräische Diktion auf, die Worte Hillels dagegen sind aramäisch erhalten bis auf die Worte ןגמול ןסר, die Prov. 11, 17 entnommen sind. — Nach Str.-B. IV, S. 1036 ist R. Jochanan b. Sakkai derjenige unter den Rabbinen, der sich als erster zur Unsterblichkeitslehre bekannt hat, was dem Tatbestand widerspricht.

4) Nach der Lehre der Essener stammen die Seelen aus dem reinsten Äther. Die Verbindung der unsterblichen Wesen mit der vergänglichen Materie beruht auf ihrer sinnlichen Leidenschaft. Nach dem Erdenleben kehren sie wieder in ihre Heimat zurück, Bell. Jud. II 8, 11 (Niese § 154 f.): καὶ γὰρ ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἤδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτῶν. τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους αἰεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι

So läßt er z. B. den Zelotenführer El'asar, als er kurz vor der Einnahme der letzten jüdischen Festung Masada die Verteidiger zum Selbstmord auffordert, in folgender Weise argumentieren Bell. Jud. VII 8, 7 (Niese § 343 ff.): „Denn unmittelbar von unserer ersten Sinnesregung an haben uns die von den Vätern übernommenen und göttlichen Worte unausgesetzt darin unterwiesen, und unsere Ahnen haben sie durch Werke und Gesinnungen bestätigt, daß das Leben für die Menschen ein Unglück sei, nicht aber der Tod; denn dieser gibt den Seelen die Freiheit und läßt sie nach dem heimatlichen und reinen Orte abziehen, so daß sie kein Leid mehr zu erdulden haben. Solange sie jedoch an einen sterblichen Körper gebunden und von seinen Übeln mitbelastet sind, kann man sie in der Tat als tot bezeichnen; denn für Göttliches ist die Gemeinschaft mit Vergänglichem unpassend¹⁾. Allerdings vermag die Seele auch in Verbindung mit dem Leibe Großes; denn sie macht ihn zu ihrem Empfindungsorgan, indem sie ihn unsichtbar bewegt und ihn durch Taten über die sterbliche Natur hinaus vorwärts treibt. Doch erst, wenn sie von der Schwere, die sie zur Erde zieht und die ihr anhängt, befreit ist und das Heimatland erreicht hat, dann erst hat sie an einer seligen Kraft und einer Macht teil, die von keiner Seite her behindert ist. Sie bleibt menschlichen Augen unsichtbar wie Gott selbst²⁾. Doch auch solange sie im Körper wohnt, kann man sie nicht wahrnehmen; denn unbemerkt kommt sie, und ungesehen zieht sie wieder ab. Sie hat zwar eine unvergängliche Natur, doch für den Körper ist sie die Ursache der Veränderung. Denn was die Seele berührt, das lebt und steht in Blüte, wovon sie sich aber trennt, das welkt und stirbt: so viel Unsterblichkeit ist ihr eigen. Der wirksamste Beweis für die Worte möge der Schlaf sein. Da der

μέν εκ του λεπτοτάτου φοιτώσας αιθέρος, ὡς περ ειρκταῖς τοῖς σώμασιν ἰσχυρί τινι φυσικῇ κατασπαυμένας, ἐπειδὴν δέ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷα δὴ μακρὰς δουλείας ἀπηλλαγμέναις τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι; vgl. Ant. XVIII 1. 5 (§ 18).

1) . . . ὅτι συμφορὰ τὸ ζῆν ἔστιν ἀνθρώποις, οὐχὶ θάνατος. οὗτος μὲν γὰρ ἐλευθερίαν διδοὺς ψυχαῖς εἰς τὸν οἰκεῖον καὶ καθαρὸν ἀφήσῃ τόπον ἀπαλλάσσεσθαι πάσης συμφορᾶς ἀπαθείς ἔσομένας, ἕως δέ εἰσιν ἐν σώματι θνητῷ δεδεμέναί καὶ τῶν τούτου κακῶν συναναπίμπλονται, τάληθέστατον εἰπεῖν, τεθνήκασι· κοινωνία γὰρ θεῶν πρὸς θνητὸν ἀπρεπὴς ἔστι.

2) Zu einer ähnlichen rabbinischen Aussage vgl. Ber. 10 a.

Körper währenddessen die Seelen nicht ablenkt, haben sie, auf sich selber gestellt, die herrlichste Ruhe, verkehren entsprechend ihrer Verwandtschaft mit Gott und reisen überallhin; daneben verkünden sie vieles von dem, was in Zukunft sein wird¹⁾. Warum sollen also die, welche die Ruhe im Schlafe lieben, den Tod fürchten?)“ Nach Josefus stellt die Seele ein Wesen dar, das im Himmel seine Heimat hat. Sie ist mit Gott verwandt, dementsprechend ist sie unsterblicher Natur. Das Leben im menschlichen Leibe ist nur vorübergehend und ihrem göttlichen Wesen nicht entsprechend.

Diese Gedanken, freilich ohne den in Bell. Jud. VII 8, 7 vertretenen extremen Dualismus, der jedoch auch bei Josefus zuweilen einer positiveren Auffassung vom irdischen Leben weicht, vor allem, wenn es das eigene betrifft, finden ihre Fortsetzung in den Aussagen der Tannaïtenzeit. Nach Gen. r. 14 § 9 (Theod. 133 f.) verläßt die Seele nachts den Leib des Menschen und begibt sich in den Himmel: „Die Seele erfüllt den Leib. Und in der Stunde, da der Mensch schläft, steigt die Seele nach oben und schöpft für ihn neues Leben von oben.“ Der Ausspruch geht auf Meïr, einen Tannaïten der dritten Generation, zurück³⁾. Die Verwandtschaft der Haggada mit Bell. Jud. VII 8, 7 liegt auf der Hand. Man wird daher anzunehmen haben, daß nach Meïr die Heimat und zugleich die Lebensquelle für die Seele der Himmel ist. Daraus ergibt sich von selbst, daß die Seele schon vor ihrem Erdendasein als fertiges Wesen im Himmel existiert hat⁴⁾.

Vom gleichen Rabbinen ist eine Spekulation über die Anzahl der übereinander befindlichen Himmel überliefert⁵⁾. Aboth

1) Vgl. hierzu Pirque R. Eli'ezer 24: Während des Schlafes reist die Seele in der Welt umher und sagt im Traume künftige Ereignisse voraus: ומה שינת הלילה אדם שוכב וישן ורוחו שוטטת בכל הארץ ומגדת לו בחלום כל דבר שיהיה. Text nach V. Aptowitzer in MGWJ. 1925, S. 157, Anm. 3.

2) Vgl. auch P. Volz, Eschatologie der jüdischen Gemeinde³, S. 289.

3) W. Bacher, Agada d. Tannaïten II, S. 64; הגוף ובשעה שאדם ישן היא עולה ושואבה לו הים מלמעלה.

4) Die Vorstellung von der herumschweifenden Seele, die mit dem jüdischen Gedanken vom umherschweifenden Toten (siehe oben S. 3 ff.) nichts zu tun hat, hängt eng mit dem griechischen Gedanken vom Seelenvogel zusammen, so daß wir ohne Bedenken von einer Adoption reden können, zumal die altjüdische Anthropologie für dieses Motiv keinen Platz läßt; vgl. V. Aptowitzer, Die Seele als Vogel, MGWJ. 1925, S. 150 ff.

5) W. Bacher, a. a. O., S. 65.

R. Nathan 37 § 2 (Schechter, Rez. I, 55 b) heißt es: „Sieben Himmel gibt es; diese sind: Welon¹⁾, Raqia²⁾, Schechaqim³⁾, Sebul⁴⁾, Ma'on⁵⁾, Makhon⁶⁾, 'Araboth⁷⁾.“

Schwerlich ist anzunehmen, daß Meïr eine solche Haggada verfaßt hat, ohne mit den Namen der einzelnen Himmel⁸⁾ bestimmte Vorstellungen zu verknüpfen. Eine Überlieferung, die über den Inhalt der Himmel Auskunft gibt, findet sich Chag. 12 b. Wir vermuten mit Bacher, daß Chag. 12 b unter Abstrich jüngerer Einfügungen dem Tannaïten zuzurechnen ist. Danach stellt sich der Inhalt der einzelnen Himmel wie folgt dar:

Der unterste Himmel findet keine besondere Verwendung. „Er kommt des Morgens und geht des Abends und erneuert täglich das Schöpfungswerk⁹⁾.“ Am zweiten Himmel sind Sonne, Mond und Sterne befestigt¹⁰⁾. Im dritten Himmel befinden sich

1) וילון = gr. βήλον = lat. velum: „Vorhang“; s. S. Krauß, Lehnwörter II, S. 235 f. — Fehlt in Jalqut I § 276 (Chor. 84 c), Lev. r. 29 § 11 (Wilna 1887, 43 a), Dt. r. 2 § 32 (104 b), Jalqut I § 855 (Chor. 295 c). — Pesiq. בחורש השביעי (Bub. 138 b): שמים.

2) רקיע: „Feste“. — Pesiq., Jalqut I § 276, Lev. r. 29 § 11, Dt. r. 2 § 32: שמי שמים.

3) שחקים: nach rabb. Deutung: „Himmel der Mahlsteine“. Pesiq., Jalqut I § 276, Lev. r. 29 § 11, Dt. r. 2 § 32: רקיע.

4) זבול: „Wohnung“. Die Ann. 2 angef. Textgr.: שחקים.

5) מעון: „Tempel“, so auch Dt. r. 2 § 32. — Pesiq., Jalqut I § 276, Lev. r. 29 § 11: זבול.

6) מבון: „Wohnstätte“. — Pesiq., Jalqut I § 276, Lev. r. 29 § 11: מעון. — Dt. r. 2 § 32: זבול.

7) ערפל: nach rabb. Deutung: „Wolkendunkel“. — Dt. r. 2 § 32: ערפל. — Mit Aboth R. N. stimmen überein: Chag. 12 b, Midrasch d. 10 Gebote (A. Jellinek, Beth ha-Midrasch I, S. 63 ff.), Midr. z. d. Ps. 114 § 2 (Bub. 236 a) — Midr. z. d. Ps. 92 § 2 (Bub. 201 b) und Pirqe R. Eli'esser erwähnen nur den obersten Himmel.

8) Zu den jüdischen Himmelsspekulationen vgl. das Material bei Str.-B. II, S. 265 f.; III, S. 531 ff.

9) Der erste Himmel ist also gleich einem Vorhange, der tagsüber die Sterne verdeckt. Nach Midr. d. 10 Geb. hat dieser Vorhang Fenster, durch die Dienstengel die Menschen bei ihren guten und bösen Taten beobachten. Zur Vorstellung von der täglichen Erneuerung des Schöpfungswerkes vgl. etwa die erste Einleitungs-Benediktion (יוצר) zum „Höre Israel am Morgen.“

10) Nach Midr. d. 10 Geb. hat dieser Himmel 12 Stundenfenster, zu denen 365 Dienstengel die beiden großen Gestirne unter Gesang (Sphärenmusik!) führen.

die Mühlen, die Manna, die Götterspeise für die Gerechten, mahlen¹⁾. Der vierte Himmel enthält Jerusalem und das Heiligtum. Dort befindet sich ein Altar, auf dem „Mikhael, der große Fürst“ Opfer darbringt²⁾. Im fünften Himmel halten sich Abteilungen von Dienstengeln auf: sie singen nachts Loblieder, schweigen aber am Tage wegen Israels Ehre³⁾. Der sechste Himmel enthält die Vorräte an Schnee und Hagel, den Söller für den schlimmen Tau und das Obergemach mit den Behältern für schädliches Wasser, das Gemach des Sturmes und die Höhle des Rauches, deren Türen aus Feuer sind⁴⁾. Im obersten Himmel sind enthalten: „Recht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; die Schätze des Lebens, die Schätze des Friedens und die Schätze des Segens⁵⁾; und die Seelen der Gerechten und die Geister und Seelen derer, die in Zukunft geschaffen werden, und der Tau, mit dem der Heilige, gepr. sei er, die Toten wieder zum Leben bringen wird“, ferner „die Ophannim und die Seraphim und die heiligen Tiere und die Dienstengel und der Thron der Herrlichkeit; als König thront hoch und erhaben der lebendige Gott über ihnen in ‘Araboth⁶⁾.“

1) Midr. d. 10 Geb. fügt hinzu: für die künftige Welt. Manna ist demnach nur der überkommene Begriff; gemeint ist die die Unsterblichkeit verleihende Götterspeise wie griech. Nektar und Ambrosia. Das Ps. 78, 23 f. begegnende Wort שִׁחִים (Wolken) deutet die Tradition nach שֹׁחַק (mahlen).

2) Nach Midr. d. 10 Geb. bringt Mikhael „die Seelen der Gerechten dar, bis daß das Heiligtum wieder erbaut wird; denn dann wird der Heilige, gepr. sei er, das Heiligtum in das irdische Jerusalem herablassen“.

3) Raschi z. St.: „wegen der Ehre der Israeliten, die [Jahwe] am Tage loben“: שִׂמְחֵם בַּיּוֹם.

4) Auch die Züchtigungsmittel für die Strafleiden sind demnach im Himmel aufgespeichert, vgl. Raschi z. St.; siehe auch oben S. 3 Anm. 1.

5) Man beachte die stoffliche Auffassung von Recht, Gerechtigkeit usw. Hier liegt zweifelsohne stoischer Einfluß vor; denn nach stoischer Auffassung ist alles Existierende stofflich; vgl. etwa F. Überweg-Praechter, Geschichte der Philosophie I^o, Berlin 1909, S. 256.

6) Die Gemara leitet die Beschreibung des Inhaltes der sieben Himmel mit ל"ר als dem Gegner des R. Jehuda ein. Zweifellos liegt hier eine Verschreibung aus מ"ר vor. Auf diese Weise ergibt sich das Tannaïtenpaar Jehuda b. El'ai und Meïr, während bei Beibehaltung der Lesart ל"ר (R. Laq.) kein entsprechender zeitgenössischer Partner mit Namen Jehuda in Palästina gefunden werden kann. Daß die vorliegende Anschauung von den Himmeln nicht erst amoräischer Zeit angehören kann (Str.-B. II, S. 345 faßt die Darstellung des Inhaltes der Himmel als amoräisch auf), wird je-

Der Tannaï vertritt also die Auffassung, daß alle Dinge, Zustände und Wesen, die auf der Erde während der Dauer des Äons sich wirksam erweisen werden, von Jahwe bei der Schöpfung der Welt geschaffen und als Vorräte in den Himmeln aufgespeichert wurden. Zu den Vorräten des obersten Himmels gehören neben den Schätzen des Friedens, des Segens, der Gerechtigkeit usw. die Seelen¹⁾ derjenigen, die im Laufe der Zeit inkorporiert werden sollen. Sie stehen, wie aus der Eigenart des siebenten Himmels hervorgeht, Jahwe ebenso nahe wie die Seelen derjenigen, die von einem gerechten Leben bereits wieder in die unmittelbare Nähe Jahwes zurückgekehrt sind. Was die Seinsweise der im obersten Himmel lebenden Seelen betrifft, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sie nur als real existierende Wesen aufgefaßt werden können. Das geht einmal daraus hervor, daß sie neben den Seelen der verstorbenen Gerechten genannt werden, die bereits durch ihr vergangenes Erdenleben als persönliche Wesen gekennzeichnet sind, ferner aber daraus, daß sie selbst bereits zu bestimmten irdischen Personen in Beziehung gesetzt werden.

Die von R. Meïr gebotene Spekulation über die Zahl der Himmel und ihren Inhalt knüpft an ältere Vorstellungen an, wie sie sich bereits Hi. 37, 2—13, allerdings nur in bezug auf die Naturgewalten, finden. Aus der apokryphen Literatur seien folgende für unsere Untersuchung wichtigen Stellen erwähnt:

doch eindeutig dadurch bewiesen, daß Rab. der der ersten bab. Amoräergeneration zugehört (W. Bacher, *Agada d. bab. Amoräer*, S. 21), an zwei Stellen auf unsere Haggada Bezug nimmt: Men. 110 a und Chag. 12 b; Men. 10 a tradiert Giddel zu II. Chron. 2, 3 folgenden Satz Rabs: „Das ist der erbaute Altar, und Mikhael, der große Fürst, steht davor und bringt auf ihm ein Opfer dar.“ Mit diesem Satz zitiert Rab die in unserer Haggada enthaltene Aussage über den vierten Himmel. Chag. 12 b tradiert Rab. Jehuda in bezug auf den sechsten Himmel eine Aussage Rabs. nach der David es gewesen ist, der Schnee, Hagel usw. auf die Erde herabgefleht hat.

1) F. Weber, *Jüdische Theologie*, S. 228, sucht *רוח* und *נשמה* in ihrer Bedeutung für den Menschen zu trennen, indem er *רוח* als das „den Menschen sittlich bestimmende Prinzip“, *נשמה* dagegen als die Seele „in ihrer Verbindung mit dem Leibe und in ihrer Bedingtheit durch ihn“ bezeichnet. Dem widerspricht schon Chag. 12 b, wo *נשמה* neben *רוח* gebraucht ist, ohne daß vom Leibe geredet wird. — Zur Präexistenz der Seele vgl. Str.-B. II, S. 340 ff., 528; IV, S. 4, 443, 450, 985.

4. Esra 7, 78 ff. schildert den Tod des Menschen: „Wenn der entscheidende Spruch von dem Höchsten ergeht, daß der Mensch sterben soll, wo sich <der Geist> vom Körper trennt und <zu dem zurückkehrt, der ihn gegeben hat> 1), um zunächst vor der Herrlichkeit des Höchsten anzubeten: hat er nun zu den Verächtern gehört, die die Wege des Höchsten nicht bewahrt, die sein Gesetz verschmäht und die Gottesfürchtigen gehaßt, solche Seelen gehen nicht in die Ruhokammern ein, sondern müssen sogleich qualvoll umherschweifen, unter ständigem Seufzen und Trauern, in siebenfältiger Pein“ (E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, S. 374). Das vierte Esrabuch ist in den neunziger Jahren des ersten nachchristlichen Jahrhunderts hebräisch verfaßt. Es steht also einerseits Josefus sehr nahe, andererseits ist es auch nicht zeitlich und örtlich allzuweit von Meir entfernt, da die Heimat des Buches, worauf der anzunehmende hebräische Urtext schließen läßt, wohl in Palästina zu suchen ist. Der Tod wird danach als Beginn des Zwischenzustandes aufgefaßt. Seele und Leib werden getrennt. Die Seele erscheint zum Gericht und geht entweder in die himmlischen Kammern zur Ruhe ein oder wird wieder, ohne Leib, zu siebenfacher Pein in die Welt hinausgestoßen. Zwar zitiert 4. Esra 7, 78 Qoh. 12, 7, doch wird der Geistbegriff anders als vom Prediger gefaßt. Während Qoh. 12, 7 den Geist nach alter Vorstellung als unpersönlichen Lebensodem wieder in Jahwe eingehen läßt, kann nach 4. Esra auf Grund des eschatologischen Bildes nur gemeint sein, daß die Seelen als persönliche Wesen von Gott ausgegangen sind und nach dem Ablauf des Menschenlebens gerichtet werden. Es liegt also nahe, ein präexistentielles Wesen der Seelen anzunehmen 2).

Genau die gleiche Vorstellung wie 4. Esra finden wir in Qoh. r. zu 3, 20 (Wilna 1887, 12 c). Der Geist, der nach oben steigt, das ist „die Seele der Gerechten“. Der Geist, der nach unten fährt, das ist „die Seele der Frevler. Beide steigen zur Höhe empor; aber während die Seelen der Gerechten in die [himmlische] Ruhokammer (רָצוֹן) gegeben werden, werden die

1) Zitat aus Qoh. 12, 7.

2) So richtig H. Gunkel z. St.: „Im 4. Esra . . . gilt die neue Lehre, wonach die Seele des Menschen in Ewigkeit ihr selbständiges Wesen behält.“

Seelen der Frevler auf Erden umhergetrieben (מַטְרֵיפִים)“¹⁾. Die Aussage in dem Midrasch gibt sich als Baraita (בַּרַיְתָא), und es besteht, wie das 4. Esrabuch zeigt, kein Anlaß, am hohen Alter der Darstellung im Midrasch zu zweifeln.

Das Henochbuch, das als Ganzes „etwa 6—7 Decennien vor Beginn der christlichen Ära hergestellt worden ist“²⁾ und ebenso wie 4. Esra seine Heimat in Palästina hat, kennt zunächst die Vorstellung, daß sich alle Seelen im Hades befinden, u. zw. getrennt je nach ihren Taten im irdischen Leben: 22, 1—18. Daneben aber gibt es die andere Anschauung, wonach die Seelen der Gerechten im Himmel bei dem präexistenten Messias wohnen: 39, 4—8. Von der Präexistenz der übrigen Seelen ist allerdings nicht die Rede; allenfalls könnte man Henochs Wort v. 8 „Hier ist mein Erbteil schon früher gewesen, denn also ist es von dem Herrn der Geister über mich beschlossen worden“ (E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, S. 259) im Sinne der Präexistenz deuten.

Ob die syrische Baruchapokalypse, ein Werk aus dem Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr., die Präexistenz der Seelen vertritt, ist ebenfalls zweifelhaft. Bestenfalls kann man syr. Bar. 23. 4 anführen: „Denn als Adam gesündigt hatte und der Tod über die, die von ihm abstammen würden, verhängt worden war, damals wurde die große Zahl derer, die geboren werden sollten, abgezählt und ein Ort zurechtgemacht, wo die Lebenden wohnen und die Gestorbenen aufbewahrt werden sollten“ (E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, S. 421). Doch wird man eher anzunehmen haben, daß hinter syr. Bar. die Vorstellung von der ideellen Präexistenz der Seele steht, die wir aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Mischvorstellung zwischen reinem Kreatianismus und der Lehre von der Präexistenz anzusehen haben³⁾.

Dagegen wird sl. Henoch 23. 4f. die reale Präexistenz der Seelen ausgesprochen: „Schreibe jede Seele der Menschen [auf].

1) Der irdische Aufenthalt der bösen Seelen hat mit dem neutralen innerweltlichen Dasein, wie es oben dargestellt wurde (S. 2 ff.), nichts gemein. Allenfalls kann man sagen: Die alte Vorstellung ist abgesunken, so wie aus dem urspr. neutralen Hades ein Strafort wurde.

2) E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, S. 232.

3) Siehe oben S. 48 Anm. 1.

soviel ihrer noch nicht geboren sind . . . ; denn alle Seelen sind bereit vor der Welt, vor der Gestaltung der Erde“ (Str.-B. II, S. 341). Allerdings weist sl. Henoch manche Züge, z. B. das Fehlen des Auferstehungsglaubens, auf, die über Palästina hinausweisen, obwohl Palästina anscheinend die Heimat des Werkes ist¹⁾. Dadurch wird der Wert von sl. Hen. als eines Zeugen für rabbinisches Denken herabgemindert.

Nebenbei sei bemerkt, daß sich auch die Spekulationen über den übrigen Inhalt der Himmel in den Apokryphen belegen lassen. Vom Inhalt der Himmel reden z. B. Hen. 17, 1—18, 9; Hen. 34, 1—3; sl. Hen. 40, 1—11; Testament Lewis 2 f. Die sieben Himmel beschreiben sl. Hen. Kap. 5 ff. und Testament Lewis 3²⁾. Während Hen. 17, 1 ff. und 34, 1—3 nur Elemente aufzählen, erwähnt das Testament Lewis im zweiten Himmel „alle Geister derer, die zum Gericht über die Gottlosen dienen“ (E. Kautzsch, a. a. O., S. 466), und sl. Hen. 9 u. 10 verlegt sowohl den Wohnsitz der Gerechten wie die Hölle in den dritten Himmel.

Rabbi Meir steht demnach mit seiner Anschauung vom Vordasein der Seele auf palästinischem Boden keineswegs allein, wie vor allem Josefus, 4. Esra 7, 78 ff. und Hillels Aussage zeigen. Da die klassische Zeit des Judentums keine Präexistenzgedanken kennt, werden wir bezüglich dieser Vorstellung ebenso wie bei der Zweinaturenlehre und der Auffassung vom Leibe zu fragen haben, wie weit der Gedanke der Präexistenz der Seele zu hellenistischem Denken in Beziehung steht.

Nach Philo de gigant. § 6 ff. stellt sich das Wesen der Seelen wie folgt dar: „Die Wesen, die andere Philosophen Dämonen zu nennen pflegen, nennt Mose gewöhnlich Engel; es sind aber Seelen, die überall in der Luft umherfliegen³⁾. Und niemand

1) Vgl. W. Bousset-Greifmann, Die Religion des Judentums³, S. 22; P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde³, S. 70. 263. 140.

2) Vgl. auch Apok. Moses 35; zu gr. Bar. 2 ff. vgl. Str.-B. III. S. 533. — Die sieben Himmel im Martyrium des Jesaja sind christliche Kopie der sieben Himmel in sl. Hen.; vgl. E. Kautzsch, Apokryphen und Pseud-epigraphen II, S. 121 f.

3) Zu den Engeln als in der Luft auf- und absteigenden Seelen vgl. de somniis I § 134 ff.; de confus. ling. § 174, 176; de sacrificiis Abelis et Caini § 5. Hier liegt eine alte Volksvorstellung vor, die besonders in die Stoa eingedrungen ist; vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914, S. 295 f.; E. Rohde, Psyche II^{5, 6}, besonders S. 320, Anm. 1:

glaube, daß das Gesagte ein Märchen (μῦθος) sei. Denn es ist notwendig, daß die Welt ganz und gar beseelt sei, wobei ein jeder der ersten und ursprünglichen Teile die ihm eigentümlichen und zukommenden Wesen umfaßt¹⁾, die Erde die Landtiere, das Meer aber und die Flüsse die Wassertiere, das Feuer ferner die Feuergeborenen²⁾ . . . der Himmel aber die Sterne³⁾;

„Die Vorstellung wird wohl altstoisch sein . . . ; Posidonius scheint sie ausgeschmückt zu haben, wohl mit Benutzung pythagoräisch-platonischer Phantasmen.“ Ferner H. Leisegang, Die Werke Philos v. Alex. III, S. 216, Anm. 3; IV, S. 59, Anm. 1.

1) Nach H. Diels (Philodemus, Über die Götter, Buch III, Berlin 1917, S. 23) stammt die Lehre von der Verteilung der Wesen von Empedokles (vgl. ders., Die Fragmente der Vorsokratiker³ I, S. 213; 21 A 72): „Platon hat sie im Timäus adoptiert (39 E f.) und Demokrit scheint, da wir Diodors Schilderung auf ihn zurückführen dürfen . . . , ähnliches gelehrt zu haben. Dann hat Poseidonios die Verteilung in etwas veränderter Form übernommen“; H. Leisegang, Die Werke Philos v. Alex. IV, S. 59, Anm. 4. — Über die Einteilung in vier und fünf Klassen von Lebewesen siehe W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, Göttingen 1915, S. 17; hier auch die Parallelen zur philonischen Vorstellung von der Beseelung der Elemente, S. 14 ff. Daß man sich auch in Palästina derartige Gedanken zu eigen gemacht hat, zeigt eine Betrachtung, die ‘Aqiba († 135 n. Chr.) an Lev. 11, 29 anschließt. Chullin 127 a heißt es: „Wenn R. ‘Aqiba zu diesem Verse kam, sprach er: Wie zahlreich sind deine Werke, o Herr (Ps. 104, 24)! Du hast im Wasser gedeihende Geschöpfe, und du hast auf dem Lande gedeihende Geschöpfe . . . Du hast Geschöpfe, die im Feuer leben, und du hast in der Luft gedeihende Geschöpfe“: יש לך בריות גדלות בים ויש לך בריות גדלות באר ויש לך בריות גדלות באש . . . יש לך בריות גדלות באור ויש לך בריות גדלות באיך; vgl. ferner Sifra zu Lev. 11, 29 (Venedig 1545, Kol. 104, 7); Tanch. Ushab § 3 (Chor. 59 b) und W. Bacher, Agada d. Tannaïten I², S. 334.

2) Zu den πυρίονα vgl. de plant. § 12; de aeternit. mundi § 45. Zur Geschichte von der Vorstellung von den Feuerwesen siehe Aristoteles, hist. anim. V, 552 b, 10; Aelian, de natura animalium II, 2; Apuleius, de deo Socratis, 8; κόρη κόσμου bei Stobaios, Ecloge I, 996; H. Leisegang, Die Werke Philos v. Alex. V, S. 59, Anm. 3; W. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb, S. 17. — Für Boussets Art. Religionsgeschichte zu treiben, ist bezeichnend, daß er die Vorstellung von den πυρίονα als „läppische Fabelei“ ansieht. Das erste Erfordernis aller Forschung ist n. E., selbst bei fremden und abstrusen Gedanken auf Werturteile zu verzichten, sonst verbaut man sich von vornherein den Weg in die Kulturen anderer Völker und Zeiten.

3) Zur Beseelung und Göttlichkeit der Gestirne vgl. de confus. ling. § 27, 73; de spec. legibus I § 13; de plant. § 12; de somniis I § 135. — L. Cohn, Die Werke Philos v. Alex. I, S. 11; H. Leisegang, ebd. IV, S. 59, Anm. 5; siehe auch oben S. 29, Anm. 1.

denn auch diese sind durch und durch reine und göttliche Seelen, weshalb sie sich auch im Kreise, der dem Geiste verwandtesten Bewegung, bewegen; denn jeder [Stern] von ihnen ist reinster Geist.“

Nach Philos Meinung sind die Seelen, bevor sie inkorporiert sind, göttliche und reine Geister, deren Heimat die Luft ist. Ähnlich denkt R. Meir; die Himmel befinden sich, wie die Namen zeigen, in der Luft übereinander. Im obersten und Jahwe am nächsten liegenden aber wohnen die Seelen, die rein sind und an der Herrlichkeit Jahwes Anteil haben, also den Seelen Philos wesensverwandt sind.

Wie das Verlassen der himmlischen Heimat nach Philos Anschauung geschieht, sagt er ebd. § 12—15: „Von den Seelen nun stiegen die einen in Leiber hinab, die anderen dagegen hielten es für richtig, niemals mit irgendeinem der Teile der Erde zusammengebracht zu werden. Diese pflegt der Schöpfer, da sie geheiligt worden sind und sich dem Dienste des Vaters widmen, als Gehilfen und Diener zur Aufsicht der Sterblichen zu gebrauchen. Jene aber, die in den Körper wie in einen Fluß hinabgestiegen waren, versanken bald, von dem heftigsten Wirbelwind erfaßt, bald aber schwammen sie, als sie gegen die Strömung ankommen konnten, zunächst wieder empor, darauf kehrten sie wieder dorthin, von wo sie gekommen waren, zurück. Diese nun sind die Seelen der wahrhaft Philosophierenden, die von Anfang bis Ende sich mühen, dem Leben in den Körpern abzustehen, damit sie eines unkörperlichen und unvergänglichen Lebens bei dem Ungewordenen und Unvergänglichen teilhaftig würden¹⁾; diejenigen aber, die ertrunken sind, sind die Seelen der anderen Menschen, welche die Weisheit verachteten und sich zufälligen und unbeständigen Dingen überließen.“ Danach haben die Seelen die Wahl, sich mit der Materie zu vereinigen oder nicht. Die Inkorporation wird dabei als etwas Widergöttliches empfunden, das seinen Grund in der Begehrlichkeit der Seelen hat²⁾. Gott wird also hiermit nicht in Beziehung gebracht.

1) Vgl. Plato, Phaidon, passim, bes. 67 A; H. Leisegang, Die Werke Philos v. Alex. IV, S. 61, Anm. 2.

2) Zu den drei Stufen der Seelen: H. Leisegang. Werke Philos v. Alexandrien IV, S. 61, Anm. 1. — Zuweilen klingt allerdings auch im rabbinischen Judentum der Gedanke an, daß die Seele durch die Inkorporierung einen Fall erleidet; siehe unten S. 65 f. und Kap. VII.

Bei gemeinsamer Grundanschauung stehen sowohl Josefus wie der Tannaït Meïr im Gegensatz zu dem von Philo vertretenen Gedanken, die Einwohnung der Seele sei eine in der Begehrlichkeit des Geistwesens begründete sündige Handlung. Josefus betrachtet zwar das irdische Leben der Seele pessimistisch¹⁾, doch nirgends erzählt er, daß die Seele durch ihre Begehrlichkeit in den Leib gekommen ist. Im Gegenteil, die Seele ist durch göttliches Wort auf die Erde gekommen; so verteidigt er sich gegen den Vorwurf der Feigheit vor dem Selbstmord Bell. Jud. III 8, 5 (Niese § 372): „Alle haben Leiber, die sterblich und aus vergänglicher Materie geschaffen sind; eine Seele aber, allezeit unsterblich und ein Teil der Gottheit (θεοῦ μοῖρα), wird in sie hineinversetzt (ἐνοικίζετα); sei es nun, daß einer von den Menschen das anvertraute Gut (παρκαταθήκην) vernichtet oder schlecht verwaltet, so erscheint er als Frevler und Ungläubiger. Verjagt aber jemand das anvertraute Gut Gottes aus seinem Leibe, glaubt er da wirklich, vor dem, den er beleidigt, verborgen zu bleiben?— Die Josefus geläufige, aus dem Hellenismus kommende pessimistische Anschauung über den Leib und das irdische Dasein der Seele wird also von dem genuin jüdischen Gedanken, daß Jahwe der Herr der Geschichte und des einzelnen ist, umgebogen, so daß ein Kompromiß entsteht, in dem die Seele von jedem vorzeitigen Falle freigesprochen ist.

R. Meïr judaisiert ebenfalls den griechischen Gedanken der Präexistenz. Nach ihm sind die Seelen von Jahwe geschaffen und ausdrücklich dazu bestimmt, einmal inkorporiert zu werden. Damit ist auch bei ihm die Inkorporation nicht die Angelegenheit des sündhaften Verlangens einzelner Geistwesen, sondern der Ausdruck des Schöpferwillens Jahwes. Die einmalige Inkorporation²⁾ bedingt zugleich eine andere Auffassung von der Persönlichkeit der Seele, als sie bei Philo vorhanden ist. Nach Philo ist die Seele von Haus aus als persönliches Wesen unabhängig von der jeweiligen menschlichen Person, in die sie hineinversetzt ist, da der Leib nur ein Gefängnis des göttlichen Geistes darstellt³⁾.

1) Siehe oben S. 50 f.

2) Zur Frage der ein- oder mehrmaligen Inkorporierung bei Josefus siehe A. Schlatter, Die Theologie des Judentums, S. 263, und P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde², S. 269.

3) Siehe hierzu auch unten S. 78, Anm. 1.

Nach der Vorstellung Meïrs dagegen ist die Seele der präexistente Teil eines ganz bestimmten noch zu schaffenden Individuums¹⁾. Er übertrifft damit auch die wesentlich unbestimmter gehaltenen Aussagen Hillels und Josefus'.

Ähnlich wie R. Meïr denkt auch der Patriarch Jehuda I., der Sanh. 91 b ebenso wie sein hellenistischer Diskussionspartner Antoninus die Seele als fertiges Wesen vom Himmel her in den Körper getan werden läßt²⁾. Auch Simais Haggada in Sifre Deut. § 303 kann nur im Sinne der Präexistenz der Seele gedeutet werden³⁾, während jer. Kil. VIII, 3 und die damit verwandten Aussagen⁴⁾ zu allgemein gehalten sind, als daß sie einen Schluß auf die Präexistenz der Seele ermöglichen.

Die Bedeutung des Präexistenzgedankens für die religiöse Spekulation.

In amoräischer Zeit hat der Gedanke vom Vordasein der Seele weiter fortgewirkt, kam er doch der Geschichtsauffassung, wie sie die Rabbinen als Nachfolger der Pharisäer vertraten⁵⁾, sehr stark entgegen. Besonders der Kreis um Jochanan b. Nappacha (um 250 n. Chr.) hat diesen Gedanken in der von Meïr gezeigten Form gepflegt. Mit der Messiaserwartung verbunden erscheint er Nidda 13 b: „Der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis alle Seelen, die im Himmel⁶⁾ sind, aufgebraucht sein werden.“

1) Wie stark im rabbinischen Judentum die Entsprechung von Seele und Leib betont wird, zeigt eine Tradition, die nach Nidda 13 a den Amoräern Jizchaq und Ammi zuzuschreiben ist. Danach gilt derjenige als Mörder, der seine Zeugungskraft nicht für den bestimmten Zweck verwendet, sondern vergeudet; denn er beraubt eine Seele ihres Leibes; vgl. Kalla rabbathi II, 4 (M. Higger, Massekthoth Kalla, New York 1936, S. 196).

2) Siehe oben S. 25 ff.

3) Siehe oben S. 27 ff.

4) Siehe oben S. 15 ff.

5) Siehe unten S. 69 ff.

6) Das verwendete Wort lautet: גּוּי. W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer II, S. 172, Anm. 5 faßt גּוּי als Körper der noch zu inkorporierenden Seelen auf und führt Tanch. B. נצבים § 8 an. Doch der Inhalt der Tanchumastelle ist ein ganz anderer als der von Nidda 13 b, so daß es kaum möglich ist, mit Hilfe von Tanch. die Bedeutung von גּוּי in Nidda 13 b zu ermitteln. (Im Anschluß an Bacher Str.-B. I, S. 601.) — Raschi sagt zu Jeb. 63 b: גּוּי ist „die Verhüllung (פּרָגוּר) der göttlichen Thronstätte, die die

Die Haggada wird den Amoräern Assi oder Jose¹⁾, den Schülern Jochanans, an einer Stelle sogar Jochanan selber zugeschrieben²⁾. Der oder die Verfasser kombinieren zwei ihnen bereits vorliegende Darstellungen, diejenige der Präexistenz der Seelen und diejenige von der Messiaserwartung, und formulieren so eine neue Haggada³⁾, die in ihrer Auffassung von den Seelen als realen Wesen mit Meïrs Anschauung übereinstimmt⁴⁾.

Neben der Beziehung auf den Messiasgedanken ist die Vorstellung von der realen Präexistenz der Seelen mit der Darstellung der Sinaigesetzgebung verbunden; Tanch. B. נַצְרִים § 8 (Wilna 1913, 25 b): „Alle Seelen waren dort, obgleich der Leib noch nicht geschaffen war.“ Der Autor der Haggada, Schemuel bar Nachman, gehört wie Assi und Jose der dritten palästinischen Amoräergeneration an⁵⁾. Er verwendet den Präexistenzgedanken, um zu zeigen, daß es keinen Menschen in Israel gegeben hat oder geben wird, der nicht bereits zu der Zeit, als das Gesetz am Sinai gegeben wurde, zugegen gewesen wäre. Damit ist die Vorstellung von dem Vordasein der Seele nicht nur von spekulativer, sondern auch von religiöser Bedeutung; denn sie ist in hervorragendem Maße geeignet, den dauernden und inneren Zusammenhang Jahwes mit seinem Volke mythisch zu begründen⁶⁾.

Schekhina von den Engeln trennt, und dorthinein sind die Geister und Seelen getan, die seit den sechs Schöpfungstagen geschaffen sind [und] die in Zukunft in Leiber, die künftig geschaffen werden, hineingetan werden“. Für נַצְרִים = παραρῶδιον (vgl. S. Krauß, Lehnwörter II, S. 477) sagt R. zu Jeb. 62 a „Vorratsraum“ (מִצְרָה): vgl. ferner J. Levy, Wörterbuch I, S. 314, und F. Moore, Judaism II, S. 353.

1) W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer II, S. 172; 'Aboda sara 5 a: Jose; — Jeb. 62 a, 63 b: Assi.

2) Kalla r. II. 4 (Higger. S. 196).

3) Dagegen Str.-B. II 342 ff., wonach es den Anschein hat, als habe erst die dritte Amoräergeneration den Präexistenzgedanken vertreten.

4) Zu unterscheiden von Nidda 13 a par. und den folgenden Haggaden ist Gen. r. 24 § 4 (ed. Theod. 233) par., wo nur eine ideelle Pr. vorausgesetzt wird. Es geht jedoch nicht an, wie Billerbeck (a. a. O.) es tut, für die Gelehrten Palästinas insgesamt die ideelle Präexistenz zu postulieren; dazu ist der hellenistische Einfluß zu stark; siehe auch oben S. 48, Anm. 1.

5) W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer I, S. 547 f.; Autor nach Tanch. '1 § 23 (Chor. 338 a).

6) Nach einigen waren sogar die Proselyten am Sinai anwesend; vgl. z. B. Schab. 145 b f.

Ganz in der gleichen Linie liegt es, wenn der Präexistenzgedanke zur religiösen Fundamentierung des mündlichen Gesetzes gebraucht wird. Für das Denken der talm.-midr. Epoche ist die Offenbarung am Sinai die einzige, die für den ganzen Äon (עולם) Gültigkeit hat; von ihr leitet sich sowohl die schriftliche Tora des Pentateuch wie die mündliche Tora, verkörpert in den Satzungen der Rabbinen, her¹⁾. Die Kette der mündlichen Überlieferung — „successio rabbinica“ — lautet nach Pirqe Ab. I § 1: Jahwe, Mose, Josua, Älteste, Propheten, die Männer der Großen Synagoge usw. In Verbindung mit dem Präexistenzgedanken begründet Jizchaq²⁾, ein Schüler Jochanans und jüngerer Zeitgenosse Schemuel b. Nachmans, die Autorität der mündlichen Überlieferung Tanch. יתרו § 11 (Chor. 1924, 124 a f.): „Auch dasjenige, was die Propheten weissagen sollten, haben sie alle vom Berge Sinai empfangen . . . Doch nicht allein die Propheten, sondern auch alle Weisen, die gewesen sind und die sein werden³⁾.“

Die Seelenvorstellung des Amoräers Lewi.

Während nach Chag. 12 b und den amoräischen Traditionen, die den Präexistenzgedanken religiös auszuwerten suchen, die Seelen vor ihrem irdischen Leben eine passive Rolle spielen und entweder als Teil der Vorräte, die Jahwe für den jetzigen Äon vorgesehen hat, erscheinen oder ohne eigene Initiative in Jahwes Gefolge auftreten, geht der Amoräer Lewi⁴⁾ (um 300) über diese Anschauung Gen. r. 8 § 7 (Theodor 61) hinaus: „Bei dem Könige aller Könige, dem Heiligen, gepr. sei er, saßen die Seelen der Gerechten; denn mit ihnen beriet sich der Heilige, gepr. sei er; [darauf] schuf er die Welt.“

Nach Lewis Aussage existieren die Seelen bereits vor der Entstehung der Welt und nehmen im Hofstaate Jahwes eine den

1) Das gleiche hierarchische Prinzip wie im Katholizismus: scriptura sancta und traditio, verkörpert in der successio apostolica.

2) W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer II, S. 232.

3) Vgl. Ex. r. 28 § 6 (Wilna 1887, 50 c).

4) So auch Jalcut II § 1076 (Chor. 517 b); nach Gen. r. 8 § 7 (Wilna 1887, 22 d) ist R. Schemuel der Autor; Ruth r. 2 § 3 (Wilna 1887, 4 d) ist anonym überliefert. Vgl. W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer II, S. 391 ff. und Theodor z. St.

Dienstengeln gleiche, beratende Stellung ein¹⁾. Zugleich aber wird die Zahl der beratenden Seelen auf diejenigen der Gerechten beschränkt. Damit dringen in das rabbinische Judentum zwei neue Gedanken ein: 1. Dadurch, daß die Seelen der Gerechten bereits vor der Erschaffung der Welt leben und als Ratgeber wirken, ist der Gedanke an den einen Schöpfer Jahwe, der sich für das Judentum in dem göttlichen Sechstageswerk verkörpert, in gewisser Weise durchbrochen. 2. Der Charakter der jüdischen Religion erfordert, daß die Seele sich im irdischen Leben zu bewähren hat²⁾. Dadurch, daß Lewi die Seelen jedoch schon vor ihrer Einwohnung gerecht sein läßt, löst er den Gedanken von der sittlichen Bewährung des Menschen auf.

Dieser Tatbestand kann nur so erklärt werden, daß Lewi sich weitergehend als die bisher angeführten Rabbinen dem Einfluß des Platonismus geöffnet hat. Philo z. B. unterscheidet die göttlichen Diener, die vor der Entstehung der sichtbaren Welt erschaffen wurden³⁾, im Grunde nicht von den reinen Seelen, die sich von der verunreinigenden Materie fernhielten bzw. so schnell wie möglich das Reich der Materie verließen, um sich dem Dienste der Gottheit zu widmen. Ebenso fließen bei Lewi die Gestalten der Dienstengel mit den Seelen der Gerechten zusammen. Freilich besteht auch bei Lewi trotz seiner Durchbrechung des genuin jüdischen Denkens ein Unterschied zum Platonismus. Nach Philo sind nur diejenigen wirklich gerecht, die von Anfang an bei Gott geblieben sind, während die anderen, selbst die am höchsten zu bewertenden, philosophischen Seelen, die nicht im Strudel der Materie versinken, durch eigene Schuld dem Leibe versklavt sind und sich erst mühsam wieder zu ihrer alten Stellung emporarbeiten müssen⁴⁾. Lewi dagegen sieht das irdische Leben der Gerechten einfach als Fortsetzung ihres vorhergehenden himmlischen Daseins an. Der extreme Leib-Seele-

1) Da durch die Vorstellung von der Beratung Jahwes mit den Engeln die alleinige Schöpfertätigkeit Jahwes beeinträchtigt wird, lehrt Lewi Gen. r. 8 § 8 (Theod. 62), daß die Engel auf Jahwes Schöpferwillen keinen Einfluß gehabt hätten; doch läßt er sie nicht nur zugegen sein, sondern sogar Ratschläge geben, wenn auch Jahwe am Ende seinen eigenen Plan durchführt.

2) Siehe oben S. 54 f.; vgl. auch unten S. 72 ff.

3) De opif. mundi § 27, siehe oben S. 29.

4) De gigant. § 12 ff., siehe oben S. 59 f.

Dualismus mit seiner ausgesprochen negativen Wertung des irdischen Lebens hat auch bei ihm wie bei den meisten unter hellenistischem Einflusse stehenden jüdischen Denkern seine Wirkung verloren.

Lewi kommt weiterhin dem platonischen Gedanken vom Gefallensein der Seele im Leibe außerordentlich nahe. Das zeigt Lev. r. 4 § 1 (Wilna 1887, 6 d/7 a): „Zwei Dinge befinden sich in der rechten und zwei Dinge in der [linken] Hand des Heiligen, gepr. sei er. Zwei Dinge befinden sich in der rechten Hand: Gesetz und Gerechtigkeit. Zwei Dinge sind in der [linken] Hand: Seele und Recht . . . Und die Seele geht von dem Orte des Rechtes aus und sündigt“¹⁾. Die Seele befindet sich nach Lewis Aussage vor ihrer Einwohnung ebenso wie das Gesetz, die Gerechtigkeit und das Recht in unmittelbarer Nähe der Gottheit. Daß dabei die Hand Jahwes als ihr Aufenthaltsort bezeichnet wird, hat seinen Grund darin, daß der Amoräer Hiob 12, 10 mit der Vorstellung vom Leben der Seele in der Gemeinschaft mit der Gottheit zusammenbringt²⁾. Solange die Seele als Individuum bei, wenn nicht sogar in Jahwe lebt³⁾, ist sie rein wie Gott, doch sobald sie sich zur Erde begibt, sündigt sie.

Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß Lewi auch bei der Formulierung dieser Haggada stärker durch platonisches Gedankengut beeinflusst ist als etwa der Tannaït Meïr in Chag. 12 b. Bisher konnten wir nämlich bei den Aussagen, die durch hellenistisches Gedankengut angeregt waren, feststellen, daß nach jüdischer Auffassung nicht im Akt der Einwohnung der Fall der Seele vollzogen ist, sondern in der Übertretung eines göttlichen

1) Dt. r. 5 § 4 (Wilna 1887, 110 a) führt Jizchaq als Autor an; vgl. ferner Jalqut I § 1046 (Chor. 339 c). Tanch. B. ויקרא § 11 (Wilna 1885, 4 b) wird der Ort, von dem aus die Seele in den Körper getan wird, als „Gerechtigkeit“ (צדק) bezeichnet, „wo keine Sünde und kein Vergehen ist“ (שׂאִין שָׁם לֹא עוֹן וְלֹא חַטָּא), dsgl. Tanch. ebd. § 6 (Chor. 182 b). — Variiert ist der Gedanke vom reinen Ursprungsort der Seele Qoh. r. VI zu Qoh. 6, 6 (Wilna 1887, 17 b): „Jehoschua' aus Sikhnin sagt: . . . der Heilige, gepr. sei er, spricht zur Seele: Alles, was ich in den sechs Schöpfungstagen geschaffen habe, habe ich deinetwegen geschaffen, aber du raubst, sündigst und übst Gewalt“; vgl. hierzu auch die mit Lewis Aussage verbundene Haggada des R. Jizchaq in Lev. r. 4 § 1.

2) Wobei jedoch an der Eigenpersönlichkeit der Seele festzuhalten ist.

3) Vgl. Raschis Interpretation zu Jeb. 63 b, siehe oben S. 61, Anm. 6.

Gebotes durch den irdischen Menschen. Selbst bei dem für einen hellenistischen Leserkreis schreibenden Josefus ist das Einwohnen der Seele nicht in ihrem Willensentscheid, sondern im Ratschluß der Gottheit begründet. Von dieser Anschauung weicht Lewi ab. Er läßt im Gegensatz etwa zu Sanh. 91 b die Seele freiwillig zur Erde gehen, worauf die aktive Verbform hinweist; er erwähnt fernerhin unmittelbar an den Auszug der Seele ihren Sündenfall, ohne auf die Frage einzugehen, weshalb sie sündig geworden ist. Man kann daher vermuten, daß der platonische Gedanke vom Fall der Seele der Haggada als Vorbild gedient hat. Freilich wird man die Aussage Lewis nicht als rein platonisch ansehen dürfen; im Hintergrunde mag auch hier noch der Gedanke stehen, daß die Frage der Sündhaftigkeit nicht in das Reich der Natur, wie in der Philosophie platonischer Prägung, sondern in das Reich der Ethik gehört¹⁾. Immerhin zeigt die Art der Formulierung, wie stark der Einfluß platonischen Denkens selbst dort ist, wo es sich um Zentralfragen des Judentums handelt.

Zeitgenössische Analogie zu Lewis Platonismus.

Die anthropologischen Vorstellungen Lewis, wie sie in den beiden haggadischen Aussagen zum Ausdruck kommen, mögen zunächst für einen palästinischen Juden befremdlich erscheinen. Doch finden sie ihre Erklärung, wenn man sich die Haltung seiner Zeitgenossen gegenüber dem Hellenismus vergegenwärtigt. Als Beispiel hierfür sei der Gedanke vom Urmenschen herausgegriffen. Ein Zeitgenosse Lewis, El'asar b. Pedath²⁾ (um 270) sagt Gen. r. 8 § 1 (Theod. 51): Gott erschuf den ersten Menschen so, daß er die ganze Welt von Osten nach Westen, von Süden nach Norden und auch den Raum zwischen Himmel und Erde erfüllte. Dieser kosmische Urmensch³⁾, der wohl kaum zu

1) Darauf verweist die Variante, die Jehoschua' aus Sihnin Qoh. r. VI zu Qoh. 6, 6 bietet, siehe oben S. 65, Anm. 1.

2) Tradition: R. Jehoschua' b. Nechemja und R. Jehuda b. Simon im Namen des R. E.; die älteste Spekulation über die kosmische Gestalt des Urmenschen ist m. E. die von R. Jehuda tradierte Aussage Rabs Sanh. 38 b. Rab ist Schüler des Patriarchen Jehuda I. — Das umfangreiche Material siehe bei W. Bacher, *Agada d. pal. Amoräer II*, S. 50 f., und *Str.-B. IV*, S. 946 f.

3) Es bedarf nicht des Beweises, daß damit die Adamgeschichte völlig verlassen ist.

der aus dem Orient kommenden Idee vom „Menschen“ in Beziehung steht, kann am ehesten zu Philos Idealmenschen in Beziehung gesetzt werden¹⁾. De opif. mundi § 76 heißt es von dem Idealmenschen: „Sehr gut bezeichnet [Moses] die Gattung als ‚Mensch‘ und unterscheidet ihre Arten, indem er sagt, [der Mensch] sei männlich und weiblich erschaffen worden (vgl. Gen. 1, 27), obgleich die [nach Geschlechtern] getrennt lebenden Wesen noch nicht ihre Gestalt bekommen hatten; denn die nächstfolgenden unter den Arten sind in der Gattung enthalten und denjenigen, welche scharf zu sehen vermögen, erscheinen sie wie in einem Spiegel.“ Hierzu gehört § 134: „Darauf sagt [Mose]: <Gott bildete den Menschen, indem er Staub von der Erde nahm, und blies ihm Hauch des Lebens ins Antlitz > (Gen. 2, 7). Hierdurch zeigt er auf das deutlichste, daß zwischen dem jetzt geschaffenen Menschen und dem früheren, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, ein gewaltiger Unterschied besteht. Der [nach Gen. 2, 2] gebildete Mensch ist sinnlich wahrzunehmen, da er an körperlicher Beschaffenheit Anteil hat: er besteht aus Körper und Seele, ist Mann oder Frau und ist von Natur sterblich. Der aber nach dem Bilde [Gottes] Gewordene war ein Urbild (ιδέα) oder eine Gattung (γένος) oder ein Siegel (σφραγίς), nur gedacht (νοητός), ohne Körper (ἄσώματος), weder männlich noch weiblich. unsterblich von Natur²⁾.“

Dieser intellegible Idealmensch, in dem als einem Urbild oder einer Gattung der irdische Mensch in seiner Vereinzelung ideell enthalten ist, geht auf Plato zurück³⁾. Das Judentum denkt materialistisch und anschaulich. Eine solche platonische Vorstellung mußte entweder, wenn sie nach Palästina kam, überhaupt untergehen, oder sie mußte palästinischem Denken entsprechend materialisiert werden. Dieser Versuch liegt in Gen.

1) Zur Sache vgl. W. Bousset-Greifmann, Die Religion des Judentums², S. 353; an dieser Stelle kommt allerdings eine gewisse panparsistische Verengung des Werkes besonders deutlich zum Ausdruck.

2) Weiteres legum alleg. lib. I § 31, 53, 90 und J. Horovitz, Philos und Platons Lehre von der Welterschöpfung, Marburg 1900, S. 95 ff.

3) J. Horovitz, a. a. O.; L. Cohn, Die Werke Philos v. Alex. I, S. 53, Anm. 2, sieht in dem doppelgeschlechtlichen Urmenschen das Mannweib aus Platons Symposion. Damit trifft man Philos Vorstellung nicht, wie auch W. Bousset-Greifmann, Die Religion des Judentums¹, S. 353 richtig bemerkt.

r. 8 § 1 vor. Der Idealmensch konnte in seiner überragenden Größe nicht anders als dadurch dargestellt werden, daß man ihn die ganze Welt erfüllen ließ. Einen Platz hat dieses Motiv vom Urmenschen im Judentum insofern gefunden, als es die Adam-spekulationen beeinflußt und die Figur des ersten Menschen ins Kosmische ausgeweitet hat. Das hat jedoch nicht verhindern können, daß der Gedanke vom kosmischen Urmenschen immer noch als ein Fremdkörper im jüdischen Vorstellungsbereich erscheint, ebenso wie Lewis Aussagen aus dem Rahmen jüdischer Denkformen herausfallen.

Das gleiche gilt von Gen. r. 8 § 1 (Theod. 55); danach schildert der Amoräer Jirmeja b. El'asar die Erschaffung des Menschen folgendermaßen: „Zur Stunde, da der Heilige, gepr. sei er, den Menschen schuf, schuf er ihn als Mannweib (ἀνδρόγυνος¹⁾).“ Im Gegensatz zur Vorstellung vom kosmischen Urmenschen ist der doppelgeschlechtliche Kugelmensch aus Platos Symposion (190 D ff.) entnommen. Nach dem Mythos, den Plato dem Komiker Aristophanes in den Mund legt, gab es ursprünglich drei Geschlechter: den Doppelmann, das Doppelweib und das Mannweib. Alle waren ideal, d. h. kugelförmig gestaltet. Im Gefühl ihrer Stärke empörten sie sich gegen die Götter. Zeus zerschnitt die Hochmütigen, und Apollo heilte die Neugestalteten. Die Teilung des ursprünglich Zusammengehörigen ist die Geburtsstunde des Eros. Nur ein Motiv aus diesem Mythos erwähnt der Rabbiner; doch beweist er damit seine Kenntnis von Plato, wenn wir auch heute nicht mehr sagen können, ob er den Mythos unmittelbarer Lektüre oder einer Mittelsperson verdankt.

Ein anderes Motiv aus dem gleichen Mythos bietet Schemuel b. Nachman ebd.: „In der Stunde, da der Heilige, gepr. sei er, den ersten Menschen schuf, bildete er ihn zweigesichtig (δωπρόσωπος²⁾). Und er zersägte ihn und machte aus ihm zwei Rücken, den einen nach der einen, den zweiten nach der anderen Seite.“ So entstanden Mann und Frau. Schemuel b. Nachman verteidigt diesen Mythos sogar gegen einen Einwand von der Schöpfungsgeschichte her!

Die angeführten Beispiele zeigen, wie fremdes Gut sich selbst dann in der jüdischen Literatur erhalten hat, wenn es dem

1) אנדרוגיננס; vgl. S. Krauß, Lehnwörter II, S. 64 f.

2) דיוצרפין; vgl. S. Krauß, a. a. O., S. 202.

Assimilationsprozeß widerstanden hat und seinen fremden Charakter noch offen zur Schau trägt. Sie stellen somit Analogien zu den etwas abseits vom durchschnittlichen rabbinischen Denken stehenden Vorstellungen dar, die Lewi mit dem Vordasein der Seelen verbindet.

V. Das Lebensschicksal.

Zur Frage der Willensfreiheit.

Nach den bisher behandelten Aussagen der Tradition gestaltet Jahwe den aus der Materie stammenden Tropfen zu einem menschlichen Körper. Die dazugehörige Seele hat er nach der Mehrzahl der rabbinischen Aussagen bereits in den Schöpfungstagen entstehen lassen. Sie befindet sich so lange in seiner unmittelbaren Nähe, bis die Zeit ihrer Inkorporierung gekommen ist. Zugleich lebt der Mensch von Anbeginn in dauernder Verbindung mit dem Gesetz. So befinden sich die Seelen bereits nach Chag. 12 b in dem gleichen Himmel, in dem das Recht (מִשְׁפָּט) wohnt. Außerdem sind sie nach amoräischen Aussagen am Sinai zugegen. Schließlich läßt Jahwe, wie im folgenden Kapitel zu zeigen sein wird, das Kind im Mutterleibe im Gesetz unterrichten oder gibt den Unterricht auch selber, damit die Verbindung zu Jahwe durch das Gesetz nicht abreißt und das Kind von Anfang an ein Gefühl für Recht und Unrecht besitzt. Von einer Vorstellung, in der der Mensch von Anbeginn derart vom göttlichen Walten umgeben ist, erwartet man auch die Lösung der Frage, wieweit Jahwe selber das Geschick des Individuums festlegt.

Josefus charakterisiert die pharisäische Vorstellung vom Lebensgeschick Bell. Jud. II 8, 14 (Niese § 162 f.) folgendermaßen: Die Pharisäer „schreiben alles dem Schicksale und Gott zu, und nach ihrer Meinung liegt das Tun des Rechtlichen und das Unterlassen zum größten Teil bei den Menschen, doch kommt auch das Schicksal (εἰμαρμένη) bei jeder Handlung zu Hilfe“. Ant. XIII 5, 9 (§ 172): „Die Pharisäer sagen, daß einiges, aber nicht alles das Werk des Schicksals (τῆς εἰμαρμένης ἔργον) sei; einiges läge jedoch auch beim Menschen selber, ob es eintreffen oder nicht geschehen solle.“ Ebd. XVIII 1, 3 (§ 13): „Sie glauben, daß alles vom Schicksale gewirkt werde; doch nehmen sie hierbei dem Willen des Menschen nicht den eigenen Antrieb, da

Gott beschlossen habe, es möge eine Spannung bestehen und zum Willen des Schicksals auch der Wille¹⁾ des Menschen mit Tugend oder Schlechtigkeit hinzukommen.“

Es ist hier nicht der Ort, auf das Verhältnis des Pharisäismus zum AT. einzugehen; doch ist ein kurzer Hinweis darauf für das Verständnis des Schicksalsgedankens der Pharisäer und Rabbinen notwendig. Den verschiedenen Schichten, die uns im alttestamentlichen Kanon entgegentreten, ist bei aller inneren Verschiedenheit der Gedanke gemeinsam, daß Jahwe der Gott der Geschichte ist; u. zw. ist Jahwe am ganzen Volke interessiert. Dort, wo eine Einzelperson in Jahwes Plan eine Rolle spielt, ist es nie um des einzelnen, sondern immer um des ganzen Volkes willen; dabei ist es gleich, ob man einen Erzvater, einen Richter, König oder einen Propheten wie Jesaja oder Jeremia anführt. Das Individuum tritt gegenüber dem Volksganzen zurück; eine Ausnahme bilden lediglich eine Reihe von Psalmen, Hiob, die Sprüche und Qoheleth. Diese altjüdische Religiosität ändert sich mit dem Auftreten des Gedankens von der individuellen Vergeltung am Tage der Auferstehung und besonders vom Gericht unmittelbar nach dem Tode²⁾. Nunmehr, wo der Mensch nicht mehr als Schatten im Totenreiche versinkt, wird er als Einzelwesen wertvoll; er tritt in unmittelbare Beziehung zur Gottheit auch über den Tod hinaus. Neben die Frage der Kollektivverantwortung tritt die der individuellen Verantwortung und damit die Frage, ob und wieweit der Mensch im Plane Jahwes eine fest vorgeschriebene Stellung einnimmt, bzw. wieweit der Mensch Gott gegenüber frei ist. Die gleichen Fragen also, die Jesaja z. B. in bezug auf Israel-Juda und die Völker bewegt haben, spielen jetzt im Pharisäismus in bezug auf das Individuum eine Rolle³⁾. Damit tritt gewissermaßen eine Verbürgerlichung

1) Vgl. zu dieser Übersetzung E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes⁴ II. S. 460. Anm. 31.

2) Siehe oben S. 12 f.

3) Die Änderung der religiösen Haltung zeigt besonders deutlich das I. Makkabäerbuch. In den Makkabäerkämpfen treten uns innerhalb des jüdischen Volkes folgende Parteien entgegen: 1. die Hellenisten, die sich wiederum in eine extreme und eine gemäßigte Richtung spalten. 2. die Makkabäer und ihr Anhang, schließlich 3. die συναγωγή τῶν Ἀσδαίων (2, 42). Die Ἀσδαῖοι werden als Männer charakterisiert, die sich freiwillig dem Gesetze hingeben. Wir haben hier die ersten Spuren des Pharisäismus

des alten, ans Ganze des Volkes gebundenen Geschichtsbegriffes ein, die ihren Grund in der Verfeinerung des religiösen Lebens hat. Die Pharisäer sind also nicht so ohne weiteres als die Fortsetzer alttestamentlicher Gedanken anzusehen¹⁾, vielmehr erscheinen sie als diejenigen, die mit Hilfe dualistischer, d. h. dem alten Judentum fremder Gedanken, den altüberkommenen Geschichtsbegriff individualisieren²⁾.

vor uns. Diese Ἀσδαῖοι kämpfen eine Zeitlang auf seiten der Makkabäer. Während aber letztere sich kompromißlos gegen das Griechentum und die hellenisierenden Juden abgrenzen, sind die Ἀσδαῖοι bereit, als der gemäßigte Hellenist Alkimus Hoherpriester werden will, Frieden zu schließen. Für sie genügt seine rechtmäßige Abstammung von Aaron (7, 12 ff.). Ihnen kommt es lediglich auf Wahrung des Gesetzes an; politische Selbständigkeit interessiert sie nicht. Der Grund hierfür kann nur in ihrem Programm gesucht werden, im rechtmäßigen Priestertum und in der Heiligung des individuellen Lebens. Anders die Hasmonäer. Sie leben noch aus dem Gedanken der Kollektivverantwortung des Volkes; daher der Kampf bis zur Befreiung und zur Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem (13, 41 f. u. 49 ff.). Auch die Eroberung von Gazera (Gezer) und die Reinigung der Stadt von dem Heidentume (13, 43 ff.) gehört in diese alte religiöse Haltung hinein. Das gleiche gilt von der Zwangsjudaisierung von Idumäa unter Jochanan-Hyrkanus (135—104), der Zerstörung des Garizim-Tempels und Vernichtung Samariens unter dem gleichen Priesterfürsten und der „Bekehrung“ Nordgaliläas durch seinen Nachfolger Juda-Aristobul I (104—103). Es ist nicht Zufall, daß sich bereits unter Jochanan-Hyrkanus, der selber von Pharisäern erzogen war, Hasmonäer und Sadduzäer, die Hohepriesterpartei, fanden. Der von Josefus Ant. XIII 10, 5 (§ 288 ff.) geschilderte Vorgang mag nur den letzten Anlaß zum endgültigen Bruch gegeben haben. Der alte aktivistische Geist war bei beiden der gleiche. Doch bezeichnend für die religiöse Wandlung ist die Stimmung des Volkes. Es steht auf seiten der Pharisäer und unterwirft sich willig den von ihnen aufgestellten Gesetzen, die in erster Linie der Heiligung des Individuums dienen. In den pharisäisch eingestellten Kreisen kommt erst ein politisch aktivistischer Geist auf, als unter den Scheinfürsten und dem Druck der römischen Fremdherrschaft die apokalyptische Stimmung wächst; denn die Apokalyptik gehört in das religiöse Leben des Pharisäismus hinein, und die Zeloten als der aktivistische Flügel der Pharisäer sind nicht Politiker, wie sie die Hasmonäer und die Sadduzäer waren, sondern religiöse Schwärmer; daher die Abneigung der späteren Sadduzäer (= Boethusäer) gegen den Aufstand von 67—73, daher aber andererseits 'Aqibas Begeisterung für Bar Kochba im Aufstand von 135.

1) So E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes⁴ II, S. 460 f.

2) Damit ist natürlich nicht gesagt, daß der an das Volksganze gebundene Kollektivglaube hinfällig geworden wäre. Er besteht weiter neben der individuellen Verantwortung; ja, in der Apokalyptik gewinnt er neuen

Josefus verdeutlicht die religiöse Haltung des Pharisäismus seinen hellenistischen Lesern am Schicksalgedanken. Die Vorstellung vom Schicksal ist zwar unjüdisch¹⁾; doch zeugt der Sprachgebrauch Josefus' nicht nur von Verständnis für den pharisäischen Gottesbegriff, sondern auch von Einfühlungsvermögen in die hellenistische Frömmigkeit. Jahwe hat nämlich mehr Ähnlichkeit mit dem griechischen Schicksal, dessen ehrene Gesetze die Welt durchwalten, als mit den griechischen Göttern, die zur Verdeutlichung von Jahwes Walten viel zu harmlos sind. Streift man die hellenistische Hülle von Josefus' Aussage ab, so ergibt sich für die religiöse Haltung der Pharisäer: unter grundsätzlicher Bewahrung der menschlichen Willensfreiheit bestimmt doch Jahwe das Leben des Individuums und seinen Gang durch die Geschichte. Josefus' etwas schematische und knappe Darstellung wird durch Sir. 15, 11—20 und 36, 10 ff. ergänzt: Gott ist es, der die Menschen schafft und ihre Lebensläufe verschieden gestaltet, jedoch die Entscheidung für Gut und Böse ihnen bei allem Vorbestimmtsein allein überläßt²⁾.

Daß Josefus die Pharisäer richtig beschrieben hat, zeigen die Aussagen der Rabbinen. Einige der charakteristischsten seien hier wiedergegeben. R. 'Aqiba († 135 n. Chr.)³⁾ sagt Pirke Aboth III, 15: „Alles ist vorhergesehen, und die Freiheit ist gegeben, und in Güte wird die Welt gerichtet, und alles geschieht nach der Menge des Werkes.“ Ferner sagt 'Aqiba ebd.: „Alles ist auf Bürgschaft gegeben, und das Netz ist ausgebreitet über alle Lebenden. Der Laden ist geöffnet, und der Kaufmann gibt Kredit⁴⁾,

Boden und führt zu den gewaltigen Explosionen von 70—135, um von da an für lange Zeit hinter dem Gedanken der individuellen Religiosität zurückzutreten; vgl. etwa die oben S. 61 angeführten abgeblaßten Aussagen über das Kommen des Messias.

1) Eine hebräische bzw. aramäische und mischnische Entsprechung von εμαρμένη gibt es nicht; weder הַיְשֵׁבֵת noch הַיְשֵׁבֵת drücken das gleiche aus, da sie immer auf Jahwe bezogen erscheinen, nicht aber Jahwe verkörpern; dagegen A. Schlatter, Theologie des Judentums, S. 34, Anm. 1.

2) Allerdings fehlt bei Sir. der Gedanke der Verantwortung im Jenseits. Er vertritt noch die alte innerweltliche Anthropologie; siehe auch oben S. 12, Anm. 1.

3) W. Bacher, Agada d. Tannaïten I², S. 335.

4) Der Kaufmann ist Jahwe; wenn der Mensch sündigt, so fällt er bei Jahwe in Schuld, so daß Jahwe als sein Gläubiger erscheint.

die Schreibrtafel¹⁾ ist geöffnet, und die Hand schreibt, und jeder, der borgen will, kommt und borgt, und die die Schulden einreibenden Dienstengel²⁾ gehen täglich beständig von Haus zu Haus, und sie treiben die Schulden vom Menschen ein, ob er es weiß oder nicht. Und sie haben [stets einen Beleg], auf den sie sich stützen können³⁾. Das Gericht ist ein Gericht der Wahrheit, und alles ist zum Mahle⁴⁾ bereitet.“ Alle Dinge, die dem Menschen gegeben sind, sein Leben und sein Besitz, gehören ihm nur leihweise für die Zeit seines Lebens. Er ist für die rechte Verwaltung vor Jahwe verantwortlich und muß dafür vor seinem Richtersthule Rechenschaft ablegen.

Der Gedanke, daß dem Menschen alles nur auf Bürgschaft gegeben ist, setzt voraus, daß Jahwe für jeden einzelnen das Lebenslos bestimmt hat, wobei dem Menschen die Wahl bleibt, es zum Guten oder zum Bösen zu wenden. Damit aber nimmt jedes Individuum einen bestimmten Platz in Jahwes Plan ein, was seinen Ausdruck in einer Sentenz El'asars, des Asphalt-händlers⁵⁾, eines Zeitgenossen Jehudas I., in Pirqe Aboth IV, 22 findet: „Die Geborenen sind bestimmt zu sterben und die Gestorbenen wiederaufzuleben und die Wiederaufgelebten gerichtet zu werden, damit man wisse, damit man bekannt mache und damit bekannt werde, daß er Gott ist, er der Gestalter, er der Schöpfer . . . Gegen deinen Willen bist du geschaffen, und gegen deinen Willen bist du geboren, und gegen deinen Willen lebst du, und gegen deinen Willen wirst du Rechenschaft abzulegen haben vor dem Könige über alle Könige, dem Heiligen, gepr. sei er.“

Während der erste Teil der Sentenz Jahwes Walten in der Geschichte der Menschen allgemein behauptet, zeigt der zweite Teil, daß Jahwes Willen sich im Einzelleben auswirkt, ohne daß das Individuum um seinen Willen befragt wird.

1) ספרים — gr. πίναξ; vgl. S. Krauß, Lehnwörter II, S. 466 f.

2) פקדנים eigentlich Steuereinnehmer.

3) Zur Tilgung der Schuld nehmen sie die Seele, der Tod erscheint als Sühnmittel.

4) Das Mahl der Seligen ist nur eine unter den eschatologischen Vorstellungen des Judentums; vgl. Str.-B. IV, Register s. v. „Mahl“.

5) W. Bacher. Agada d. Tannaïten II, S. 500 ff.

Ein Amoräer schließlich, Chanina b. Chama ¹⁾, ein Schüler des Patriarchen Jehuda, spricht zusammenfassend von dem durch Jahwe bestimmten Lebensplan Ber. 33 b: „Alles ist in der Hand Gottes mit Ausnahme der Gottesfurcht ²⁾.“

Die Vorbestimmung als mythischer Akt.

Da das Spätjudentum ebenso wie die übrige zeitgenössische Antike in Mythen denkt, so steht zu erwarten, daß die Gelehrten der talmudisch-midrassischen Epoche nicht nur die allgemeine Aussage von der Vorherbestimmung des Menschen formuliert, sondern auch den Akt mythisch dargestellt haben, in dem der Beschluß über die Umstände eines Einzellebens gefaßt wird. Während aber der Augenblick, in dem der Leib von Jahwe gebildet wird, ebenso wie der Aufenthalt der Seelenwesen in Jahwes Umgebung bereits in der Tannaïtenzeit mythisch dargestellt wird, begegnet ein Mythos über die Vorbestimmung des menschlichen Lebens erst in amoräischer Zeit. So sagt der Babylonier Rab, ein Schüler des Patriarchen Jehuda I. ³⁾, Sota 2 a: „Vierzig Tage vor der Bildung des Kindes geht eine Himmelsstimme ⁴⁾ aus und spricht: Die Tochter von dem und dem und das Haus von dem und dem und das Feld von dem und dem ist dem und dem [bestimmt] ⁵⁾.“

Unter der Himmelsstimme ist zweifelsohne eine Stimme, die vom Wohnort Jahwes her ertönt, zu verstehen ⁶⁾. Sie gibt den Beschluß bekannt, der über den neu entstehenden Menschen von Jahwe gefaßt worden ist, indem sie seine Familien- und Besitzverhältnisse vorher verkündet. Dabei ist zu beachten, daß sich die Vorbestimmung auf die äußeren Ver-

1) W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer I, S. 9.

2) *הכל בדי שמים חוץ מיראת שמים*; ferner Meg. 25 a, Jalqut I § 855 (Chor. 295 b); der Ausspruch ist zitiert Nidda 16 b von Chanina b. Pappa, siehe unten S. 76.

3) W. Bacher, Agada d. bab. Amoräer, S. 11, Anm. 58.

4) Vgl. hierzu das Material bei Str.-B. I, S. 125 ff.

5) Sanh. 22 a nur auf die Vorbestimmung der Frau bezogen; Mo'ed qatan 18 b auf die Frau und das Ackerland; Trad.: R. Jehuda im Namen Schemuels.

6) Über Jahwes Wohnsitz als den Ort der Beschlußfassung siehe auch oben S. 3 ff.

hältnisse beschränkt, wie dies auch bei den tannaïtischen Aussagen zu beobachten war. Scheinbar durchbrochen ist dieses System in der Verheißung der Geburt des Propheten Samuel, die auf der gleichen Darstellungsform wie Sota 2 b beruht, Midrasch Schemuel III, 4 (Bub. 2 6 b): „Tag für Tag ging eine Himmelsstimme aus. Sie verbreitete sich in der ganzen Welt und sprach: Ein Gerechter wird erstehen, und sein Name wird Samuel sein. [Daher] nannte eine jede Frau, die einen Sohn zur Welt gebracht hatte, dessen Namen Samuel. [Doch] wenn man seine Taten sah, sagte man: Dieser Samuel ist nicht der [, den die Himmelsstimme verheißen hat]. Als aber dieser geboren war [und die Leute] seine Taten gesehen hatten, sprachen sie: Dieser scheint [der Verheißene] zu sein¹⁾.“

Nach der Haggada, die Schemuel b. R. Jizchaq²⁾, einem Amoräer der dritten palästinischen Generation, zuzurechnen ist, verheißt die Himmelsstimme gerade die Eigenschaft, die der sittlichen Entscheidung des Menschen vorbehalten ist: er soll gerecht (צַדִּיק) sein. Und doch weicht die Haggada der völligen Vorbestimmung aus. Die Himmelsstimme verheißt zwar einen Gerechten mit dem Namen Samuel, doch vom Menschen aus gesehen ist diese Verheißung rätselhaft. Eine jede Mutter denkt, ihr Sohn sei gemeint. Erst in dem Moment wird der Verheißene erkannt, als er sich durch seine Taten ausweist. Dadurch aber bleibt die Willensfreiheit des Menschen noch gewahrt, und die Verheißung eines Gerechten beruht mehr auf Jahwes Vorwissen als auf der Vorbestimmung³⁾. Ebenso allgemein gehalten

1) Raschi zitiert die Haggada zu I. Sam. 1, 23, Miqraoth Gedoloth VII, Warschau 1862, 81 b; vgl. ferner Jalqut II § 78 (Chor. 358 a).

2) W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer III, S. 42; trad. von Jirmeja.

3) Dagegen finden sich in den naiv volkstümlichen Verheißungsgeschichten über Mose usw., wo die künftige Aufgabe des Helden geschildert wird, derartige Reflexionen nicht. Allein dort, wo man über die Frage der sittlichen Entscheidung nachdenkt, greift man zum Auswege der praescientia; eine geradezu klassische Formulierung hierfür findet sich Gen. r. 53 § 14 (Theod. 572 f.) zur Errettung Ismaels, des Feindes Isaaks, Gen. 21, 17: „Die Dienstengel klagten ihn vor ihm (Jahwe) heftig an und sprachen: Herr aller Welten, einem Menschen, der deine Söhne wird verdursten lassen, führst du einen Brunnen [aus der Erde] herauf? Er sprach zu ihnen: Was ist er jetzt? Sie sprachen zu ihm: [Er ist augenblicklich] gerecht. Er sprach zu ihnen: Ich richte den Menschen erst in seiner Stunde.“ Die Haggada geht nach jer. Rosch ha-Sch. I, 3 (Krot. 57 a) auf

wie Sota 2 a und auf jeden Menschen zu beziehen ist Nidda 16 b: „Jener Engel, der über die Empfängnis gesetzt ist — ‚Nacht‘ ist sein Name — nimmt einen Tropfen, bringt ihn vor den Heiligen, gepr. sei er, und spricht vor ihm: Herr der Welt, was soll aus diesem Tropfen werden, ein Held oder ein Schwächling, ein Weiser oder ein Tor, ein Reicher oder ein Armer? Aber ob er ein Frevler oder ein Gerechter werden soll, sagt er nicht; denn es sagt R. Chanina b. Chama¹⁾: Alles ist in der Hand Gottes mit Ausnahme der Gottesfurcht²⁾.“

Die von Chanina b. Pappa, einem palästinischen Amoräer der dritten Generation, vorgetragene Haggada gehört zweifellos in einen größeren Zusammenhang. Darauf weist vor allem der Anfang der Haggada. Ein Engel, dessen Name das eheliche Leben symbolisiert, tritt vor Jahwe. Eine solche Einleitung setzt zuviel an Gedanklichem voraus, als daß sie den ursprünglichen Beginn der Erzählung dargestellt haben könnte. Auch der Schluß der Haggada weist über die heutige Form hinaus, wenn auch Chanina durch die Anfügung des Zitates einen scheinbaren Abschluß der Haggada gebildet hat. Da wir unter dem „Tropfen“ die Vorstufe zum Leibe des Menschen zu verstehen haben, erhebt sich sofort die Frage, in welcher Beziehung zu ihm die Seele steht, zumal da das Lebensschicksal nach Chaninas Aussage nicht, wie man erwarten sollte, mit der Seele, sondern mit dem Leibe verbunden ist. Auf diese Frage gibt jedoch die Haggada keine Antwort, sondern sie bricht ab, ohne überhaupt die Rolle der Seele erwähnt zu haben.

Während die Erzählung über die Vorbestimmung des Menschen, wie sie Sota 2 a bietet, ohne Schwierigkeit aus den jüdischen Denkformen abgeleitet werden konnte, werden wir

Jehoschua' b. Lewi (1. pal. Am.-Gen.) zurück. Vgl. ferner Rosch ha-Sch. 16 b, Tanch. נצ"י § 5 (Chor. 50 a f.); Midr. z. d. Ps. 5, 8 (Bub. 27 b) — hier auch die Legende über die Grausamkeit der Ismaeliten den Juden gegenüber bei ihrer Gefangenschaft durch Nebukadnezar; Ex. r. 3 § 2 (Wilna 1887, 11 a); Jalqut I § 94 (Chor. 29 b f.). Moses Verheißung usw. gedenke ich in anderem Zusammenhange zu behandeln.

1) Siehe oben S. 74 u. Anm. 2.

2) Der Ausspruch Chanina b. Chamas ist wahrscheinlich als Zitat von Chanina b. Pappa aufzufassen. Er gehört demnach zur Haggada. Ferner Jalqut I § 855 (Chor. 295 b); Midr. d. 10 Gebote (A. Jellinek, Beth ha-Midrasch I, S. 79), dazu der weiter unten zu besprechende Mythos.

Nidda 16 b durch die ausgeprägte Rolle des Leibes, der als Träger des Schicksals gilt, auf griechisches Gedankengut verwiesen. Plato, Res publ. 614 B ff., bietet, wie weiter unten auszuführen sein wird¹⁾, einen Mythos, der das Leben als ein Ergebnis des Zusammenwirkens von Schicksal und freiem Willen der Seele darzustellen sucht. In dieser Darstellung erscheint das Lebenslos nicht von vornherein mit der Seele verbunden, sondern es tritt ihr erst kurz vor der Inkorporation als etwas bereits Vollendetes entgegen. Dieser Mythos hat seinen Niederschlag unter entsprechenden Angleichungen an jüdisches Denken in der talm.-midr. Literatur gefunden. Hieraus aber hat Chanina b. Pappa ein Motiv entnommen und es in einer Haggada, die das Ziel hat, die Willensfreiheit zu verdeutlichen, verwendet.

Der Gedanke, daß über Persönlichkeit und Lebensumstände des Menschen erst im Augenblicke der Empfängnis bzw. vierzig Tage vor der Bildung des Kindes im Mutterleibe²⁾ entschieden wird, steht im Widerspruch zu den Aussagen, nach denen die Seelen von Anbeginn an für eine bestimmte Person geschaffen sind³⁾ und diese bereits in ihrem präexistenten Stadium darstellen⁴⁾. Zur Deutung des Tatbestandes muß man sich vor Augen führen, daß für die Rabbinen mangels eines geschlossenen Lehrsystems und entsprechender dogmatischer Normen stets Freiheit in der Wahl der verschiedenen Quellen entstammenden Motive und ihrer haggadischen Ausgestaltung bestanden hat. Deshalb müssen sich, aufs Ganze gesehen, bei der Zusammenstellung der einzelnen Aussagen Widersprüche ergeben. Daher würde es auch verfehlt sein, etwa die in den Aussagen enthaltenen Widersprüche miteinander auszugleichen und auf diese Weise einen in sich geschlossenen Gedankenkreis zu konstruieren. Außerdem gilt hier das gleiche, was auch bei anderen Mythen, wenn sie nicht gerade von einem Denker wie Plato

1) Siehe unten Kap. VII.

2) Sota 2 a: יום קודם יצירת הולד; darunter ist der Abschluß des 40 Tage dauernden Bildungsprozesses zu verstehen; siehe oben S. 25, Anm. 2; S. 26, Anm. 1. Der Zeitpunkt ist also in Sota 2 a und Nidda 16 b der gleiche.

3) Siehe oben S. 60; ferner unten Kap. VII.

4) Siehe oben S. 62 ff.

zu einem Ganzen geformt sind, berücksichtigt werden muß: kein derartiger Gedankenkreis darf nach den Begriffen unserer Logik durchdacht werden. Andernfalls kommt man nicht nur bei der Bestimmung des Lebensloses, sondern auch bei der Frage nach der Willensfreiheit, beim Motive von der Bildung des Leibes durch Jahwe und bei dem Gedanken, wie der Engel mit dem Samentropfen vor Jahwes Thron tritt, schließlich zu Ungereimtheiten, die zeigen, daß die Rabbinen weder das Bedürfnis nach Ausgleich des überkommenen Materials noch nach einem folgerichtigen Durchdenken des einzelnen Motives gehabt haben.

VI. Das religiöse Leben des Menschen vor der Geburt.

Die religiöse Bedeutung des Erdendaseins.

Der Dualismus, wie er aus den bisher angeführten stoisch-platonischen Aussagen spricht, bewirkt im Griechentum eine im wesentlichen negative Anschauung vom irdischen Leben: es gilt für die Seele des Philosophen, sich so bald wie möglich von der verderblich wirkenden Materie zu befreien. Daher wird Philo nicht müde, vom Höhersteigen der Seele zu reden und die Kasteiung als höchste Aufgabe des Frommen zu preisen ¹⁾. Dieser weltfeindlichen Stimmung verleiht er Ausdruck z. B. de

1) Der mystische Gedanke vom Höhersteigen der Seele geht von der Voraussetzung aus, daß die Seele, wie bereits oben dargestellt, selbst göttlichen Ursprungs ist; so sagt Philo wahrscheinlich im Anschluß an Poseidonius, der besonderen Nachdruck auf die Auffassung von der Seele als ἀπόσπασμα θεοῦ gelegt hat, legum alleg. lib. III § 161, daß die Seele als Teil der himmlischen Natur — ἀθερίου φύσεως μοῖρα — nur göttliche Speise in Gestalt von Erkenntnissen genieße. Im Gegensatz zur göttlichen, von Natur reinen Seele steht der Körper, der von Natur aus die Hauptursache der Sünde darstellt, de gigant. § 29: αἴτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἢ σὰρξ καὶ ἢ πρὸς σάρκα οἰκείωσις. Dementsprechend erscheint der Leib als drückende Last der Seele (quod deus sit immut. § 2). Da allein den Seelen Anteil an der göttlichen Welt zukommt (de gigant. § 31), kann der seiner wahren Bestimmung lebende Mensch nicht körperliebend sein (de gigant. § 33). Er muß sich für seine Seele und gegen den Körper entscheiden, will er mit den rein geistigen und körperlosen Wesen verkehren (quod deus sit immut. § 55 ff.). Um zu diesem Ziele zu gelangen, muß er seinen Körper verlassen, legum alleg. lib. III § 42: „denn nicht

ebrietate § 67 ff.: „Denn es steht geschrieben: <Tötet ein jeder seinen Bruder, jedermann seinen Nächsten und jeder seinen nächsten Verwandten. Da taten die Söhne Lewis, wie ihnen Mose gesagt hatte, und es fielen an jenem Tage gegen 30 000 Mann aus dem Volke> (Ex. 32, 27 f.). Und diese, die eine solche Menge getötet haben, lobt [Mose] . . . Was ist nun hierzu [anderes] zu sagen, als daß sie nur nach den allgemeinen Sitten ist es möglich, daß derjenige, der im Leibe und unter dem sterblichen Geschlecht wohnt, mit Gott zusammen ist (θεῶ συγγενέσθαι), sondern allein der, den Gott aus dem Gefängnis befreit hat.“ Daher gilt es für den Weisen, dem irdischen Getriebe zu entsagen: ὁ σοφὸς μέτοικος καὶ μετανάστῃς ἐστὶν ἀπὸ πολέμου πρὸς εἰρήνην καὶ ἀπὸ τοῦ θνητοῦ καὶ πεφυρμένου στρατοπέδου πρὸς τὸν ἀπόλεμον καὶ εἰρηναῖον λογικῶν καὶ εὐδαιμόνων ψυχῶν βίον θεῖον (de ebrietate § 100). Ein anderes Bild hierfür bringt quod deus sit immut. § 159 ff.: „Laßt uns nun unverzüglich versuchen, auf der Königsstraße zu wandern, die wir es für angemessen ansehen, an dem Irdischen vorüberzugehen.“ Kann jemand diesen Weg noch nicht allein gehen, so gibt es für ihn die Hilfe des Logos; so heißt es de confus. ling. § 146: „Wenn jemand jedoch noch nicht hinreichend geeignet ist, als Gottessohn angesprochen zu werden, so trage er Sorge, sich seinem (Gottes) Erstgeborenen, dem Logos, zuzuordnen“; vgl. ferner hierzu de migr. Abrahami § 174. — Die erreichte Höhenlage schildert Philo de migr. Abrahami § 168 f.: „Wer aber so weit in die Höhe emporgehoben ist, der wird keineswegs dulden, daß noch Teile seiner Seele sich unten bei den vergänglichen aufhalten; er wird sie vielmehr alle, gleich als ob sie an einer Kette hängen, mit emporziehen . . . Steige empor, Seele, zur Schau des Seienden (πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θέαν) in schöner Harmonie, vernünftig, freiwillig, furchtlos, zur Liebe geneigt, in heiligen und vollkommenen Zahlen, wobei die Siebenzahl verzehnfacht ist.“ Dieser sublimen Mystik des Ekstasikers Philo entspricht schließlich nach endgültigem Scheiden aus dem irdischen Leben das Eingehen in die Unsterblichkeit (quis rerum divin. heres § 239). Ähnliche Gedanken sind in tannaïtischer Zeit auch unter den Rabbinen üblich gewesen; in für palästinisches Denken unverfänglicher Weise vertritt R. Meir den Gedanken vom nächtlichen Besuche der Seele im Himmel: siehe oben S. 51. Religiös tiefer eingreifend war das Verhalten 'Aqibas und seiner Zeitgenossen, wie es Chag. 15 b in volkstümlicher Vergrößerung als Paradiesesreise geschildert wird. Hier liegt anscheinend ein mystisches Erleben im Sinne Philos vor. Allerdings hat man derartige Gedanken im rabbinischen Judentum unterdrückt und sich auf das irdische Leben mit seiner Aufgabe, sich zu bewähren, beschränkt; so heißt es Sifre Deut. § 49 (Friedm. 85 a), der Mensch solle sich nicht in die Höhe begeben, da Jahwe ein verzehrendes Feuer sei; vielmehr solle er den Worten der Weisen anhangen. — Zur Frage der Mystik im Judentum vgl. L. Gulko-witsch, Rationale und mystische Elemente in der jüd. Lehre, Tartu (Dorpat) 1935.

der Menschen für schuldig befunden werden . . . , nach denen der Natur dagegen freigesprochen werden . . . ? Denn die Priester haben ja auch nicht Menschen getötet wie einige glauben, vernünftige aus Leib und Seele bestehende Wesen, sondern sie schlagen nur aus ihrer Seele alles das heraus, was dem Fleische verwandt und befreundet ist, in der Meinung, es sei für die künftigen Diener des allein Weisen angemessen, allem Gewordenen abzuschneiden und [diesem] allen als etwas Feindlichem und Widerwärtigem zu begegnen. Deswegen werden wir auch im <Bruder> 1) keinen Menschen, sondern den Bruder der Seele, den Leib töten; d. h. wir werden das Leidenschaftliebende und Sterbliche vom Tugendliebenden und Göttlichen trennen. Wir werden auch <den Nächsten> töten, wiederum nicht einen Menschen, sondern den Chor und die Schar der Sinne; denn dieser gehört zugleich der Seele zu und ist ihr doch feindlich gesinnt²⁾. Er legt ihr Köder und Schlingen hin, damit sie, von den herbeiströmenden sinnlichen Dingen überschwemmt, nie mehr zum Himmel emporgelange und die geistigen und gottartigen Wesen begrüße."

Für eine derartige religiöse Grundhaltung spielt das Leben des Menschen in seiner irdischen Periode nur insofern eine Rolle, als es das Kerkerdasein der Seele darstellt, während das eigentlich göttliche Leben in der Zeit vor und nach dem irdischen Dasein liegt. Philo hat daher für die geschlossene, aus Leib und Seele bestehende Persönlichkeit kein Interesse. Für ihn gibt es nur das geteilte Wesen, dessen göttlicher Teil nach oben und dessen irdischer Teil nach unten, nach dem Reich der Materie weist. Diese durchaus weltfeindliche Haltung überträgt sich auch auf Philos Stellung zur Geschichte. Sie muß notwendigerweise für ihn negativ sein, da der Lauf der Geschichte ja erst durch den Fall der Geister hervorgerufen ist³⁾.

Die tannaïtische und amoräische Periode im Judentum hat sich dem Dualismus der hellenistischen Philosophie im weitesten Maße erschlossen, u. zw. dort, wo man nicht naiv lebt, sondern über das Wesen des Menschen spekuliert. Diese Aufgeschlossenheit

1) Vgl. M. Adler, Die Werke Philos v. Alex. V, S. 30, Anm. 1.

2) Ebd. Anm. 2.

3) Zum Beginn des Ablaufes der Geschichte als Folge des Falles der Geister siehe oben S. 59.

dem Hellenismus gegenüber mag um so größer gewesen sein, als dualistische Gedanken in einer freilich noch wenig durchdachten Form bereits vor dem eigentlichen Zusammenstoß mit hellenistischer Bildung aus dem Osten nach Palästina gekommen waren und die Grundlagen für die neue Religiosität des pharisäischen Judentums hatten bilden helfen. Doch bei allem Entgegenkommen dualistischen Gedanken gegenüber hat man jüdischerseits zwei religiöse Gesichtspunkte, die sich bereits durch das AT. hindurchziehen, nicht aufgegeben: 1. die Auffassung, daß Jahwe der Gott der Geschichte ist und daß die Geschichte sich auf der Erde abspielt; 2. den Gedanken, daß das Werkzeug Jahwes, durch das die Geschichte in Gang gehalten wird, der Mensch in seiner ganzen Erscheinung nach Seele und Leib ist. Der letzte Gesichtspunkt findet nach den oben angeführten Aussagen über das Werden des Menschen besonders darin seinen Ausdruck, daß Jahwe zwar nur die Seele von sich aus gibt, daß er aber zugleich den „Tropfen“, das von den Vertretern der Materie dargereichte Mikrochaos, zu einem Mikrokosmos formt, so daß trotz allem Dualismus der Mensch als Werk aus Jahwes Schöpferhand hervorgeht.

Damit aber wird die Welt und der irdische Mensch bedeutend positiver gewertet, als dies etwa einem Philo möglich ist. Das bedeutet jedoch auch im Judentum nicht einen völligen Optimismus und eine ungebrochene Stellung zur Welt¹⁾; denn „diese Welt“ ist ja nicht ewig und nicht der einzige Ort, wo der Mensch zu leben hat; vielmehr ist sie nur die Vorstufe für die „kommende Welt“. Aber in „dieser Welt“ entscheidet sich, wer an dem „kommenden Äon“ Anteil haben wird. Da es keine Seelenwanderung gibt, hat also jeder Mensch nur einmal die Gelegenheit, sich zu bewähren oder der Sünde und damit dem ewigen Tode bzw. der endzeitlichen Hölle zu verfallen. Insofern kommt der Welt und der Geschichte zugleich eine zentrale

1) In diesen Fehler verfällt A. Geiger, Das Judentum und seine Geschichte, Breslau 1910, S. 93 ff. Er sieht in den Pharisäern die Vertreter der sozial-revolutionären Massen, die dem Adel gegenüber ihr Mitbestimmungsrecht anmelden. Mit der Auffassung von den Pharisäern als den ersten Sozialdemokraten vermag er der Geschichte freilich ebensowenig ihren Sinn abzugewinnen wie K. Kautsky mit seiner marxistischen Deutung des Urchristentums.

Stellung im Denken des Judentums zu, während dies in den Gedankengängen der zeitgenössischen eklektischen Philosophie platonischer Prägung nicht in dem Maße der Fall ist.

Die Einbeziehung des vorgeburtlichen Stadiums in das religiöse Denken.

Die Bewährung in dieser Welt besteht für das Judentum pharisäischer und rabbinischer Prägung im Halten des von Jahwe gegebenen und von den ordinierten Gelehrten interpretierten Gesetzes. Das bedingt für jeden einzelnen Menschen, daß er sich Jahwes Willen einprägt, um für sämtliche Fälle des Lebens zu wissen, wie er dem Willen der Gottheit gerecht werden kann. Der Gedanke von der Verantwortung des Menschen dem göttlichen Gesetz gegenüber ist so stark, daß die Rabbinen nicht nur den Menschen in seiner selbständigen Existenz in ihre religiösen Betrachtungen einbeziehen, sondern daß sie bei ihren Aussagen sogar auf das Embryonalstadium des Menschen zurückgreifen¹⁾. Für den modernen Menschen mag dergleichen befremdlich erscheinen, doch findet es darin seine Erklärung, daß nach den bereits dargelegten an Plato orientierten Vorstellungen von der Präexistenz die Seele als fertiges göttliches Wesen in den Leib gelangt, daß also eine Entwicklung im modernen Sinne für das Denken der Rabbinen, soweit es auf den genannten Vorstellungen fußt, kaum in Frage kommt²⁾. Das religiöse Leben des Menschen im Embryonalstadium erstreckt sich nach der Meinung der Rabbinen ebenso wie das des selbständigen Menschen auf die Belehrung im Gesetz und auf seine Stellung zu dem, was er gelernt hat.

Die Unterweisung des Kindes im Mutterleib setzt eine Erzählung jer. Joma VIII, 4 (Krot. 45 a) voraus: „Zwei schwangere Frauen kamen vor R. Tarfon. Er schickte zu ihnen zwei Schüler und sprach zu ihnen: Sagt ihnen ins Ohr: Es ist großes Fasten

1) Nicht nur auf rein religiösem Gebiete spielt der nasciturus eine Rolle, sondern auch auf rechtlichem; vgl. S. Rubin, Der „nasciturus“ als Rechtssubjekt im talmudischen und römischen Rechte, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 1907, S. 119—156.

2) Andererseits wurde allerdings auch gesehen, daß die Kinder je nach ihrem Alter verschiedene Aufnahme- und religiöse Leistungsfähigkeit besitzen.

[heute]. Sie sprachen es [durch das Ohr der ersten Frau] zu dem ersten Kinde, und es beruhigte sich, und sie sprachen über ihm: <Auf dich bin ich vom Mutterleibe an geworfen, seit dem Schoße meiner Mutter bist du mein Gott> (Ps. 22, 11). Sie sprachen es zu dem zweiten, und es beruhigte sich nicht, und sie sprachen über ihm: <Abtrünnig sind die Frevler vom Mutterleibe an, abgeirrt vom Mutterschoße her die Lüge Redenden> (Ps. 58, 4).“

Zu R. Tarfon, der der jüngeren Gruppe der zweiten Tannaïtengeneration angehört, kommen, wie der Text sagt, am Versöhnungstage zwei schwangere Frauen, um sich vom Fasten dispensieren zu lassen, da sie ein zu großes Verlangen nach Speise haben¹⁾. Dieses Verlangen wird jedoch nicht auf die Frauen selber, sondern auf die Kinder im Mutterleibe zurückgeführt²⁾. So läßt der Tannaït die Kinder durch seine Schüler darauf hinweisen, daß der Versöhnungstag das Fasten fordere. An dem verschiedenen Verhalten der Embryos wird deutlich, daß diese die Fähigkeit besitzen, sich für oder gegen das Gesetz zu entscheiden. Der kurze Hinweis, den der Rabbi den Kindern zukommen läßt, zeigt, daß er die Belehrung des Kindes im Mutterleib als gegeben ansieht. Zugleich aber ist aus der Erzählung ersichtlich, daß die Vorstellung vom religiösen Leben des Kindes im Mutterleibe nicht nur eine Spekulation darstellt, sondern auch im täglichen Leben eine Rolle spielt³⁾.

Der Gedanke von der Entscheidung für Gut und Böse bereits in einem so frühen Stadium menschlichen Lebens wird auch benutzt, um die hervorragende Frömmigkeit oder die frevlerische Haltung biblischer Personen zu begründen. Vor allem an Gen. 25, 22 haben sich derartige Betrachtungen geknüpft. So sagt R. Jochanan b. Nappacha, der der zweiten palästinischen Amoräergeneration angehört, Gen. r. 63 § 6 (Theod. 682), das Stoßen von Jakob und Esau im Mutterleibe erkläre sich daraus,

1) Nach M. Joma VIII, 5 soll man einer schwangeren Frau, die am Versöhnungstage Speisen gerochen hat und infolge des Verlangens danach ohnmächtig geworden ist, Nahrung reichen, bis sie wieder zu sich kommt: עוברת שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה.

2) J. Preuß, Biblisch-Talmudische Medizin, S. 442.

3) Von hier aus erklärt sich Joh. 9, 2; Tarfon hat um 100 n. Chr. gelebt. — Über die Wirkung der elterlichen Sünde auf ihre Nachkommen denke ich in anderem Zusammenhange zu handeln.

daß einer den anderen umzubringen suchte. Sein Schwager Schim'on b. Laqisch deutet den gleichen Vers darauf, daß sie bereits im Mutterleibe sich wie Rabbinen gestritten hätten, wobei der eine jedesmal das gestattet habe, was durch den anderen verboten worden sei. Der eine Generation später lebende Lewi (um 300) deutet den gleichen Vers mehr zu ungunsten Esaus: „Man sage nicht, [Esau] habe sich mit ihm (Jakob) erst nach der Geburt eingelassen; vielmehr war bereits, als er sich noch im Mutterleibe befand, seine Hand gegen ihn ausgestreckt; denn es heißt: < Abtrünnig sind die Frevler vom Mutterleibe an > (Ps. 58, 4).“ Weniger auf den gegenseitigen Haß, als auf die verschiedene religiöse Haltung weist eine anonyme Haggada (ebd.) hin: „Wenn [Rebekka] vor Synagogen und Lehrhäusern stand, zappelte Jakob, um herauszugehen, denn es heißt (Jer. 1, 5): < Bevor ich dich im Mutterleibe bildete, erkannte ich dich >, und wenn sie an Götzentempeln vorbeiging, bewegte sich Esau heftig und zappelte, um hinauszugelangen; denn es heißt: < Abtrünnig sind die Frevler vom Mutterleibe an >.“

Aus der gleichen religiösen Vorstellung erklären sich auch die zahlreichen haggadischen Aussagen, die die Gotteserkenntnis der Kinder am Roten Meere beschreiben. Jose der Galiläer, ein Tannaït der zweiten Generation, sagt Sota 30 b: „Als die Israeliten aus dem Meer heraufgestiegen waren, hoben sie ihre Augen auf, um ein Lied anzustimmen. Und wie sangen sie das Lied? Das Kind befand sich auf den Knien seiner Mutter, und der Säugling trank von den Brüsten seiner Mutter. Und als sie die Schekhina sahen, reckte das Kind seinen Hals, und der Säugling ließ die Brust fahren, und sie sprachen: < Das ist mein Gott, ihn will ich preisen > (Ex. 15, 1)“¹⁾.

Die Haggada sagt nicht, in welcher Gestalt die Kinder die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit wahrgenommen haben, ob in der Form der Wolken- und Feuersäule (Ex. 13, 21) oder

1) Vgl. jer. Sota V, 6 (Krot. 20 c). Zur Überlieferung in folgenden Texten, Mekhilta zu Ex. 15, 2 (Horov.-Rabin, 120), Tanch. בשלח § 11 (Chor. 113 b), Midr. z. d. Ps. 8 § 5 (Bub. 39 a), Jalqut II § 640 (Chor. 443 d), ebd. II § 943 (526 b) ist W. Bacher, Agada d. Tannaïten I², S. 358, Anm. 1 und II, S. 482, zu vergleichen. Ebenso, wie die Akklamation der Schekhina durch die Kinder mit Ps. 8, 3 belegt wird, begründet auch Jesus Mt. 21, 16. daß ihm die Kinder im Tempel als dem Sohne Davids akklamieren; vgl. ferner Sap. Sal. 10, 21.

auf andere Art. Wie dem im einzelnen auch sei, jedenfalls setzt das Verhalten der Kinder am Roten Meer in einem Alter, wo sie noch keinen Unterricht im Gesetz genossen haben, voraus, daß ihnen das Vermögen der Gotteserkenntnis bereits eingeboren ist. Da dem Charakter der jüdischen Religion entsprechend die intuitive Gottesverehrung hinter der auf Erkenntnis gegründeten zurücktritt, so wird man annehmen müssen, daß die Kinder nach der Anschauung Joses bereits im Mutterleibe einen religiösen Unterricht erhalten haben, der sie zu solch außerordentlicher und wunderhafter Leistung befähigte. Daß wir bis in das vorgeburtliche Stadium zurückgehen dürfen, beweist ein Ausspruch des um eine Generation jüngeren Tannaïten R. Meïr (um 150), Ber. 50 b, wonach „sogar die Kinder, die sich noch im Leibe ihrer Mutter befanden, am Roten Meere ein Lied anstimmten¹⁾“.

Als drittes Beispiel dieser Art sei eine Haggada Schim'on b. Jochais, eines Zeitgenossen von R. Meïr, angeführt. Nach ihr hat David, als er noch im Mutterleibe war, zum Lobpreis Gottes Ps. 103, 1 angestimmt, und als er bei seiner Geburt die Sterne und Planeten erschaute, zum gleichen Zwecke Ps. 103, 20 ausgesprochen (Ber. 10 a)²⁾. Damit vertritt auch Schim'on b. Jochai die Vorstellung vom Embryo als einer bereits religiös selbstbewußten Persönlichkeit.

Neben der Vorstellung von der Aktivität des Menschen vor der Geburt finden sich auch eine Reihe von Aussagen, die lediglich auf die religiöse Unterweisung eingehen und dem Menschen nur eine passive Rolle zusprechen. Der Amoräer Simlai, der der zweiten palästinischen Generation angehört, sagt in bezug auf die Belehrung des Kindes im Mutterleib Nidda 30 b: „Die Engel lehren es das ganze Gesetz Doch geht [das Kind] nicht eher von dort hinaus, als bis sie es beschworen haben. Und

1) Vgl. ferner Sota 30 b, jer. Sota V, 6 (Krot. 20 c), Kethub. 7 b, Mekhilta zu Ex. 15, 2 (Horov.-Rabin, 121), Tanch. בשלח § 11 (Chor. 113 b), Midr. z. d. Ps. 68 § 14 (Bub. 160 b), Jalqut II § 799 (Chor. 464 d). Tos. Sota VI, 4 (Zuckerm. 303 f.) stellt eine Mischform aus Joses und Meïrs Aussage dar. Über die Beziehung von Sota 30 b par. zu Luk. 1, 41 siehe G. Kittel, Theologisches Wörterbuch, s. v. σκίπτω [R. Meyer].

2) Vgl. W. Bacher, Agada d. Tannaïten II, S. 132 f.; W. Bacher hält Lev. r. 4 § 7 (Wilna 1887, 7 c f.) für den ursprünglichen Text, dagegen soll die Traditionskette Ber. 10 a, R. Jochanan im Namen R. Schim'on b. Jochais, zutreffen. Vgl. ferner Midr. z. d. Ps. 103 § 3 (Bub. 216 b).

was für eine Formel ist es, mit der sie es beschwören? Sei gerecht und nicht böse! Und selbst, wenn alle Welt zu dir sagt, daß du gerecht bist, so sei in deinen Augen wie ein Frevler. Und wisse, daß der Heilige, gepr. sei er, rein ist und daß seine Diener rein sind und daß die Seele, die er in dich hineingegeben hat, rein ist. Wenn du sie in Reinheit bewahrst, ist es gut, wenn aber nicht, so werde ich sie von dir nehmen¹⁾.“ Ähnlich ist der Unterricht, den der Mensch in seiner frühesten Jugend nach einem im nächsten Kapitel zu besprechenden Mythos erhält. Während nach Nidda 30 b die Unterweisung verhältnismäßig abstrakt durchgeführt wird, wird in der im folgenden Kapitel zu besprechenden Erzählung über das Werden des Menschen die Seele durch eine Himmel- und eine Höllenfahrt auf die beiden ihr im bevorstehenden Leben möglichen Wege hingewiesen.

1) Die Haggada Simlais ist eine Zusammenstellung verschiedener Motive, die darauf hinweist, daß es sich in Nidda 30 b um eine Verarbeitung älteren Gedankengutes handelt; sie beginnt mit der Lage des Kindes im Mutterleibe, es folgt seine Ernährung und die körperliche Veränderung bei der Geburt. Hieran schließt sich die von uns wiedergegebene Beschreibung des religiösen Lebens. Die zum Schluß angefügte Beschwörung in bezug auf die Bewahrung der Reinheit der Seele schließt mit dem Gleichnis aus der Schule Jischma'els. „Gleichnis von einem Priester, der einem 'Am ha-Arez Hebe übergab und zu ihm sprach: Wenn du sie in Reinheit bewahrst, ist es gut, wenn nicht, siehe, so werde ich sie vor deinen Augen verbrennen.“ W. Bacher, Agada d. Tannaïten II, S. 343, rechnet die Beschwörung ebenfalls der Schule Jischma'els zu. Er wäre im Recht, wenn die Angabe der Tradition: $\text{לְפָנָיו בְּרִי' ר' יִשְׁמָאֵל}$ vor der Beschwörung, nicht aber vor dem Gleichnis stände; so ist letzteres nur Zitat. — Zum Vergleich der Seele mit Gott vgl. Ber. 10 a, eine Haggada, die aus dem Kreise Schim'on b. Passis stammt (W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer I, S. 130, Anm. 2): „Wie der Heilige, gepr. sei er, die ganze Welt erfüllt, so erfüllt auch die Seele den ganzen Körper. / Wie der Heilige, gepr. sei er, sieht und selber unsichtbar ist, so sieht auch die Seele und ist selber nicht sichtbar. / Wie der Heilige, gepr. sei er, die ganze Welt ernährt, so ernährt auch die Seele den ganzen Körper. / Wie der Heilige, gepr. sei er, rein ist, so ist auch die Seele rein. / Wie der Heilige, gepr. sei er, im innersten der Gemächer wohnt, so wohnt auch die Seele im innersten der Gemächer.“ — Ähnlich Philo, de opif. mundi § 69: „Denn die Rolle, die der große Lenker in der ganzen Welt spielt, spielt, wie es scheint, auch der menschliche Geist im Menschen: er ist selber unsichtbar, trotzdem sieht er alles und nimmt, obgleich er eine verborgene Seinsweise hat, das Wesen der anderen wahr . . .“

Im Gegensatz zu den vorhergehenden Erzählungen, die am Menschen als Gesamterscheinung interessiert sind und nicht über seine Zusammensetzung nach Leib und Seele reflektieren, geht Nidda 30 b als eine mehr spekulative Aussage von der dualistischen Vorstellung aus, daß die Seele, die als göttliches und reines Wesen dem Menschen gegeben wird, vor Sünde und damit Verunreinigung bewahrt werden soll, während der Leib nicht erwähnt wird, ihm also offensichtlich nur eine Nebenrolle zufällt.

Während nach Simlai die Engel das Kind unterrichten, ist nach Tanch. B. תוֹרִיעַ § 2 (Wilna 1913, 17 a), einer anonymen Tradition, Jahwe selber der Lehrer: „Solange [das Kind] noch nicht aus dem Leibe seiner Mutter herausgegangen ist, befiehlt ihm der Heilige, gepr. sei er: Von diesem sollst du essen, und von diesem sollst du nicht essen, und dieses sei euch das Unreine. Und wenn es alle Gebote, die im Gesetz enthalten sind, im Leibe seiner Mutter auf sich genommen hat, wird es geboren . . . 1).“ Diese Haggada erinnert sehr stark an die literarisch bedeutend ältere, da noch aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert stammende Stelle 4. Esra 7, 27: „Denn Gott hat den Lebenden, sobald sie zum Leben kamen, feierlich erklärt, was sie tun sollten, um das Leben zu erwerben, und was sie halten sollten, um nicht der Strafe zu verfallen“ (E. Kautzsch, Apokryphen u. Pseudepigraphen II, S. 369).

Zu der Vorstellung von der Belehrung des Kindes bringt Simlai in seiner Haggada Nidda 30 b ein weiteres Motiv: „Und ein brennendes Licht hat das Kind auf seinem Haupte, und es schaut und sieht von einem Ende der Welt bis zum anderen . . . Doch wundere man sich darüber nicht; denn siehe, wenn ein Mensch schläft, so schaut er ein Traumbild in Spanien²⁾ . . . und sobald [das Kind] an das Licht³⁾ der Welt hinaustritt, kommt der Engel und schlägt es auf den Mund⁴⁾ und läßt es alles vergessen⁵⁾.“ Nach dieser Aussage hat somit der Mensch

1) Vgl. Tanch. תוֹרִיעַ § 1 (Chor. 202 bf.), wo die Schöpfung der Tierarten und das Gebot des Essens und Nichtessens weiter ausgeführt wird.

2) Vgl. hierzu S. 51, Anm. 1.

3) Eigentlich „an die Luft“ (אֵוִיר).

4) Zum Motiv des Schlages siehe unten S. 112 f.

5) Siehe hierzu unten S. 112 f.

vor seiner Geburt in jedem Falle eine gewisse prophetische Gabe, die ihm in seinem späteren Leben zuweilen noch im Traume zugute kommt¹⁾. Das Motiv vom leuchtenden Licht auf dem Haupte ist ebenso wie das Motiv des Schlages aus dem Gedankengut der hellenistischen Umwelt übernommen²⁾. Der mythische Gedanke, der dahinter steht, ist folgender: Das Kind in seinem embryonalen Zustande hat noch Anteil an der göttlichen Welt, indem es mit Gott und seinen Engeln in unmittelbarem Verkehr steht und Eigenschaften, die seinem himmlischen Wesen entsprechen, besitzt. Der Geburtsvorgang stellt somit einen jähen Abbruch dieses bisherigen Lebens dar.

Während nach jer. Joma VIII, 4 und den Auslegungen zu Gen. 25, 22 bereits vor der Geburt die Frage der Verantwortung an den Menschen herantritt, beginnt nach Simlais Haggada der Zwang zur Entscheidung für Gut und Böse erst mit dem Eintritt ins Leben. Das gleiche gilt von dem weiter unten zu besprechenden Mythos. Freilich wird der Bruch zwischen der Zeit vor der Geburt und dem wirklichen Leben nicht überall so scharf gesehen wie von Simlai, der, wie sich noch zeigen wird, in besonderem Maße unter griechischem Einfluß steht, sondern es gibt daneben auch Aussagen, die das Kind auch noch in den ersten Lebensjahren in gleichsam selbstverständlicher Unschuld dahinleben und mit einem Engel als Lehrer verkehren lassen. So bestellt Jahwe nach Kalla r. II, 9 dem Kinde einen Engel, der es im Gesetz und in der Mischna, in den Halakhoth und Haggadoth bis zum fünften oder sechsten Lebensjahre unterrichtet, solange nämlich, wie es noch keine sündige Regung empfunden hat³⁾.

VII. Ein jüdisch-griechischer Mythos.

Der jüdische Mythos.

Bei der Besprechung der Traditionen, wie sie Nidda 16 b und 30 b bieten, wurde bereits darauf hingewiesen, daß diese Aussagen nur als Fragmente eines größeren Erzählungszusammenhanges verstanden werden können. Eine solche Erzählung, die das

1) Vgl. hierzu S. 51, Anm. 1.

2) Siehe unten S. 108 f.

3) Vgl. M. Higger, Massekthoth Kalla, S. 203.

menschliche Leben von seinen ersten Anfängen an zum Gegenstand hat, liegt in den Druckausgaben des Midrasches Tanchuma פקודי § 3 (z. B. Chor. 172 b ff.) vor. Daneben begegnet sie auch als literarisch selbständiges Werk in der jüngeren Erzählliteratur¹⁾. In der Erzählung lassen sich folgende größere Abschnitte unterscheiden: 1. eine Szene im Himmel mit der Bestimmung über das Lebenslos²⁾, 2. die Einschließung des für das Erdenleben bestimmten Wesens im Mutterleib, 3. die religiöse Unterweisung des Menschen in der Embryonalzeit, 4. der Augenblick der Geburt und 5. die Todesstunde. Nicht mitgerechnet ist bei der Aufzählung eine Betrachtung über die verschiedenen Altersstufen im irdischen Leben, da sie offenkundig einen Fremdkörper in der Erzählung darstellt³⁾. Im folgenden sei zunächst der Inhalt dieses jüdischen Mythus wiedergegeben.

1. „In der Stunde, in der ein Mann seiner Frau beiwohnen will, winkt der Heilige, gepr. sei er, dem Engel, der über die Empfängnis gesetzt ist und dessen Name ‚Nacht‘ ist. Und der Heilige, gepr. sei er, spricht zu ihm: Wisse, daß aus dem Samen des und des diese Nacht ein Mensch gebildet wird. Nimm es zur Kenntnis und gib acht auf diesen Tropfen, nimm ihn in deine Hand und zerstreue ihn auf der Tenne in 365 Teile. Und er führt es aus. Darauf nimmt er [den durch den Sichtungsprozeß zum Grundgerüst des Leibes gestalteten Tropfen] und bringt [ihn] vor den, auf dessen Geheiß die Welt ward. Und er spricht vor ihm: Ich habe all das getan, was du mir auf-

1) Die Erzählung fehlt also in Bubers Ausgabe. Als literarisch selbständige Einheit findet sie sich in der Erzählungshaggada unter dem Titel יצירת הולך, u. zw. in zwei Rezensionen, wovon die 1. Rez. die inhaltlich und dem Aufbau nach einheitlichere ist; sie entspricht mit einigen Abweichungen im Text der Tanch.-Fassung. Ausgaben: A. Jellinek, Beth ha-Midrasch I, S. 153 ff.; J. A. Eisenstein, Ozar Midraschim, New York 1928, S. 243 ff. Zur Geschichte des Textes: A. Jellinek, a. a. O., S. XXVII.

2) Am Anfang des Mythus steht eine wahrscheinlich pseudepigraphische Auslegung Jochanans zu Hi. 9, 10; vgl. Str.-B. II, S. 343.

3) Nach dieser Betrachtung ist das Leben des Menschen in sieben Zeiten eingeteilt. Diese sieben Lebenszeiten werden mit folgenden Gestalten verglichen: König, Schwein, Böcklein, Roß, Esel, Hund und Affe. Der Vergleich geht auf Schim'on b. El'asar (um 180) zurück; vgl. W. Bacher, Agada d. Tannaïten II, S. 429. Auf mittelalterliche Parallelen hierzu macht A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen III, S. 216 f., aufmerksam.

getragen hast. Was soll nun über diesen Tropfen beschlossen werden? Sofort beschließt der Heilige, gepr. sei er, über den Tropfen, was am Ende aus ihm werden soll,

ob ein Mann oder eine Frau,
 ob ein Schwacher oder ein Held,
 ob ein Armer oder ein Reicher,
 ob ein Kurzer oder ein Langer,
 ob ein Häßlicher oder ein Schöner,
 ob ein Dicker oder ein Dünner,
 ob ein Verachteter oder ein Geehrter.

Und auf diese Weise bestimmt er über alles, was ihm [später im Erdenleben] begegnen wird. Aber darüber, ob er ein Gerechter oder ein Frevler sein wird, [bestimmt er] nicht. Diese Sache legt er vielmehr in die Hand des Menschen allein¹⁾.

Als bald winkt der Heilige, gepr. sei er, dem Engel, der über die Geister [der Ungeborenen] gesetzt ist. Und er spricht zu ihm: Bringe mir den Geist²⁾ des N. N., der sich im Garten Eden befindet, dessen Name der und der und dessen Gestalt so und so ist. Denn alle Geister, die [zu Menschen] geschaffen werden sollen, sind alle [bereits] geschaffen. Von dem Tage an, da [Gott] die Welt schuf, bis dahin, wo die Welt vergehen wird, sind sie für die [einzelnen] Menschen bestimmt³⁾.

Sofort geht der Engel hin und bringt den [betreffenden] Geist vor den Heiligen, gepr. sei er. Und sobald der Geist eingetreten ist, kniet er nieder und betet den König aller Könige, den Heiligen, gepr. sei er, an. In jener Stunde spricht der Heilige, gepr. sei er, zu dem Geist: Geh ein in diesen Tropfen, der dem und dem gehört! Da öffnet der Geist seinen Mund und spricht vor ihm: Herr der Welt, mir genügt die Welt, in der ich seit dem Tage gewohnt habe, an dem du mich geschaffen hast. Warum ist es dein Wille, mich in diesen übelriechenden

1) Der Gedankengang wird durch das Zitat Deut. 30, 15 unterbrochen. Chanina b. Chama, dessen Ausspruch übrigens nicht zitiert ist, führt zum gleichen Gedanken Deut. 10, 12 an; vgl. W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer I, S. 9. Dies ist ein Zeichen dafür, daß der Gedanke, den Chanina b. Chama als Sentenz wiedergibt, durchaus selbständigen, von aller Schriftauslegung unabhängigen Charakter trägt; vgl. auch S. 74 u. 76.

2) רוח; רוח und נשמה wechseln in Tanch. beliebig; siehe hierzu oben S. 16, Anm. 3.

3) Hierauf wird Qoh. 6, 10 zitiert.

Tropfen eingehen zu lassen, denn ich bin heilig und rein, und ich sollte ausgeschlossen sein vom Anteil an deiner Herrlichkeit? Darauf spricht der Heilige, gepr. sei er, zu der Seele¹⁾: Die Welt, in die ich dich eingehen lassen werde, soll für dich schöner sein als die, in der du bis jetzt gewohnt hast. Und in der Stunde, in der ich dich erschaffen habe, habe ich dich nur für diesen Tropfen gebildet. Als bald läßt sie der Heilige, gepr. sei er, gegen ihren Willen dorthin eingehen.“

2. „Und danach kehrt der [Empfängnis-] Engel [zur Erde] zurück und läßt den [im Tropfen befindlichen] Geist in den Schoß seiner Mutter eingehen. Und man bestellt ihm zwei Engel, und sie behüten ihn, damit er nicht von dort hinausgehe und daß er nicht [als Fehlgeburt] herausfalle. Und man läßt ihn dorthin eingehen mit einem brennenden Licht auf seinem Haupte²⁾, und er sieht und schaut von einem Ende der Welt bis zum anderen.“

3. „[Am Morgen]³⁾ nimmt ihn der Engel von dort hinweg und führt ihn nach dem Garten 'Eden. Und er zeigt ihm, wie die Gerechten in Herrlichkeit sitzen und ihre Kronen auf ihren Häuptern haben. Und der Engel spricht zu jenem Geiste: Weißt du, wer diese sind? Da spricht der Geist zu ihm: Nein, Herr. Der Engel erwidert ihm und spricht: Diese, welche du siehst, wurden anfänglich wie du im Schoße ihrer Mutter gebildet. Und sie gingen in die Welt hinaus und hielten das Gesetz und die Gebote. Darum erwarben sie Verdienst und wurden [nach ihrem Abscheiden] für diese Gunst, die du [hier] siehst, bestimmt. Wisse, daß du am Ende wirst aus der Welt gehen müssen. Und wenn du Verdienst erwirbst und das Gesetz des Heiligen, gepr. sei er, halten wirst, [dann] wirst du [auch] dafür und für das Sitzen unter diesen [Gerechten] für würdig befunden werden. Und wenn [du] nicht [das Gesetz hältst], so wisse und siehe, daß du [dann] einen anderen Ort verdienen wirst.

Am Abend führt er ihn nach Gehinnom und zeigt ihm die Frevler, die Engel des Verderbens mit Feuerruten peitschen. Und sie schreien ach und weh, doch [die Engel] erbarmen sich

1) נשמה; vgl. hierzu S. 90, Anm. 2.

2) Ebenso wie Nidda 30b ist Hi. 29, 2 an dieser Stelle zitiert.

3) So in יצירת הולד.

ihrer nicht. Und der Engel spricht wiederum zu jenem Geist: Weißt du, wer diese sind? Und er spricht: Nein, Herr. Und der Engel spricht zu ihm: Diejenigen, die [hier] gebrannt werden, sind geschaffen worden wie du. Und sie gingen in die Welt hinaus und bewahrten das Gesetz und die Gebote des Heiligen, gepr. sei er, nicht. Darum kamen sie in derartige Schmach, wie du sie [hier] siehst. Und du sollst wissen, daß du am Ende wirst aus der Welt gehen müssen; so sei gerecht und sei nicht frevelhaft; dann wirst du für würdig befunden werden und im künftigen Äon leben.

Auf diese Weise warnt ihn der Heilige, gepr. sei er, in bezug auf alles, und jener Engel läßt ihn vom Morgen bis zum Abend [in der Welt] umhergehen. Und er zeigt ihm den Ort, wo er sterben wird, und den Ort, wo er begraben wird. Und am Abend läßt er ihn in den Schoß seiner Mutter zurückkehren, und der Heilige, gepr. sei er, macht ihm Riegel und Türen 1).“

4. „Schließlich kommt seine Zeit, um an das Licht der Welt hinauszutreten. Sofort kommt jener Engel und spricht zu ihm in jener Stunde: Deine Zeit ist gekommen, um an das Licht der Welt hinauszugehen. Und er spricht zu ihm: Warum willst du mich an das Licht der Welt hinausführen? Da spricht der Engel zu ihm: Mein Sohn, du weißt, daß du gegen deinen Willen geschaffen worden bist. Und nunmehr sollst du wissen, daß du gegen deinen Willen geboren wirst und daß du gegen deinen Willen sterben wirst und daß du gegen deinen Willen wirst Rechenschaft ablegen vor dem König aller Könige, dem Heiligen, gepr. sei er. Doch [das Kind] will nicht eher von dort herausgehen, als bis er es geschlagen und das Licht, das über seinem Haupte leuchtete, ausgelöscht hat. Und er läßt es wider seinen Willen an das Licht der Welt hinaustreten. Sofort verißt das Kind bei seinem Ausgang alles, was es gesehen hat, und alles, was es weiß. Und warum weint das Kind bei seinem Austritt in die Welt? Weil es einen Ort der Ruhe und des

1) Hierauf folgen die Zitate Hi. 38, 8 und Jes. 51, 16. Ob die sich hieran anschließende physiologische Betrachtung ursprünglich zur Erzählung gehört hat oder unter dem Einfluß von Nidda 30 b Eingang gefunden hat, ist nicht sicher zu bestimmen. Sie ist in der Übersetzung weggelassen.

Wohlbefindens verliert und wegen der [Erinnerung an die] Welt, aus der es herausgegangen ist ¹⁾.“

5. „Am Ende [seines Lebens] kommt [für den Menschen] sein Zeitpunkt [abzuscheiden]. Da kommt jener Engel und spricht zu ihm: Kennst du mich? Er spricht zu ihm: Jawohl! Und er spricht [weiter] zu ihm: Warum kommst du ausgerechnet heute zu mir? Da spricht der Engel zu ihm: Um dich aus der Welt zu führen; denn deine Zeit ist gekommen abzuscheiden. Als bald beginnt der Mensch zu weinen, und er läßt seine Stimme vom einen Ende der Welt bis zum anderen ertönen. Doch nehmen die Geschöpfe [es] nicht wahr, und sie hören seine Stimme nicht, ausgenommen allein der Hahn. Und er spricht zu dem Engel: Hast du mich nicht bereits aus zwei Welten herausgeführt und mich in diese Welt eingehen lassen? Und der Engel sagt zu ihm: Und habe ich dir nicht längst gesagt, daß du gegen deinen Willen geschaffen und gegen deinen Willen geboren bist, daß du gegen deinen Willen lebst und gegen deinen Willen wirst Rechenschaft ablegen vor dem Heiligen, gepr. sei er?“

Analogien aus der rabbinischen und apokryphen Literatur.

Um die Eigenart des Mythos im Midrasch Tanchuma herauszustellen, ist es zunächst notwendig, die einzelnen Motive auf ihren Zusammenhang mit der rabbinischen und apokryphen Überlieferung hin zu untersuchen.

1. Nach jüdischer Vorstellung hat jede Einrichtung auf der Erde ihre Entsprechung im Himmel²⁾. Man redet z. B. von einem irdischen und einem himmlischen Gerichtshof³⁾. Ferner spricht man von einer oberen und einer unteren Dienerschaft⁴⁾, sowie von einem himmlischen und einem irdischen Gottesdienst⁵⁾.

1) Anschließend folgt die Betrachtung über die Lebensalter, wie sie Schim'on b. El'asar in Qoh. r. zu 1, 2 (Wilna 1887, 2 a/b) bietet; weiteres siehe oben S. 89, Anm. 3.

2) Siehe auch oben S. 18, Anm. 1.

3) Vgl. etwa Temura 3 a/b; nach einer Auslegung Meirs zu Ex. 26, 7; hierzu G. Kittel, Theologisches Wörterbuch III, S. 641.

4) Ber. 16 b/17 a; aus dem Schlußgebet des R. Safra; hierzu G. Kittel, a. a. O.

5) Jer. Joma VII, 3 (Krot. 44 b), nach Chija b. Abba; hierzu G. Kittel, a. a. O. und oben S. 53.

In diesen Rahmen der himmlischen Entsprechungen irdischer Einrichtungen gehört auch das erste Motiv unserer Erzählung, das wir bereits als Fragment in einer Haggada Chanina b. Pappas, Nidda 16 b, kennengelernt haben ¹⁾.

Der Empfängnisengel, der hierbei in Tätigkeit tritt, wird in gleicher Eigenschaft außer in unserem Mythos und Nidda 16 b noch Gen. r. 53 § 6 (Theod. 560) erwähnt. Hier vertritt R. Huna, ein Babylonier der zweiten Amoräergeneration, die Meinung, daß bei der Zeugung aller Menschen dieser Engel amtiere, während bei Saras Heimsuchung Jahwe selber den Dienst verrichtet habe, der sonst dem Engel zukomme. Auch sein palästinischer Zeitgenosse, Jochanan b. Nappacha († 279), kennt nach Sanh. 96a dieses mythische Wesen, allerdings tritt der Engel Sanh. 96a in einer etwas anderen Funktion auf ²⁾.

Der Engel erhält zunächst von Jahwe den Befehl, den Tropfen von der Erde in den Himmel zu bringen. Darauf verweist die Einleitung der zweiten Szene, wonach der Engel nach der Sichtung des Tropfens und der Einschließung der Seele zur Erde zurückkehrt. Auch hier ergänzt der Mythos Nidda 16 b und zeigt, wie die Haggada Chanina b. Pappas nur aus einem größeren Erzählungsrahmen heraus zu verstehen ist.

Der Sichtsungsprozeß, dem der noch ungegliederte Tropfen durch den Engel auf Befehl Jahwes unterworfen wird, ist der gleiche, wie er Nidda 31 a und Lev. r. 14 § 6, u. zw. hier durch Jahwe selber, vollzogen wird ³⁾. Den noch unbeseelten Tropfen bringt der Engel vor Jahwe, und dieser verbindet mit ihm sein künftiges Lebenslos. Den drei Gliedern der Vorbestimmung in Nidda 16 b entsprechen in der vorliegenden Erzählung sieben Glieder, wozu noch ein zusammenfassender Schlußsatz kommt. Der Unterschied ist wohl nur formaler Art; die Absicht beider Darstellungen ist die gleiche, nämlich den Menschen nach seiner gesamten Persönlichkeit und seinem Lebensschicksal als Werk Jahwes darzustellen. Der Vorbehalt der Willensfreiheit ist in

1) Siehe oben S. 76.

2) Zur Gestalt des Empfängnisengels vgl. auch Str.-B. I, S. 583; III, S. 266; 820.

3) Siehe oben S. 34 ff.; zur Zahl 365 vgl. J. Preuß, Biblisch-Talmudische Medizin, S. 48.

dem Mythus nicht als Sentenz wiedergegeben wie in Nidda 16 b, sondern er weist hier eine durchaus freie Gestaltung auf.

Während nach Nidda 31 a und Lev. r. 14 § 6 lediglich beschrieben wird, wie Jahwe den Tropfen aus einem Mikrochaos zu einem Mikrokosmos gestaltet, ohne daß hier von einer Bindung des Lebenslosen an den materiellen Teil des Menschen die Rede ist, erscheint in der vorliegenden Szene des Mythus ebenso wie in Nidda 16 b das Lebenslos als an den Leib gebunden. Diese Vorstellung weist über die bisher besprochenen rabbinischen Traditionen hinaus und ist, wie weiter unten gezeigt wird, nur so zu erklären, daß hier eine direkte Abhängigkeit von Plato, Res publ. 614 B ff., vorliegt¹⁾.

Eine dem Mythus eigene Gestalt ist der Engel, der über die noch nicht inkorporierten Seelen gesetzt ist. Er ist ein Gegenstück des Engels Duma, von dem z. B. Jochanan b. Nappacha († 279) in Sanh. 94 a berichtet, daß er die Seelen der Abgeschiedenen zu beaufsichtigen hat²⁾.

Aus dem Auftrage, den Jahwe diesem Engel gibt, ist zu entnehmen, daß die Seelen schon bei ihrer Erschaffung Name und Gestalt, d. h. also personhaftes Wesen erhalten haben. Außerdem erfahren wir, daß sie von vornherein im göttlichen Plane ihre bestimmte Aufgabe erhalten haben. Sie sind demnach weder für ihren Eintritt ins Leben noch für ihr Lebenslos verantwortlich, sondern unterstehen dem von Jahwe verhängten Geschick. In der Form, in der die vorliegende Erzählung den Präexistenzgedanken bietet, tritt er uns auch in der rabbinischen Literatur entgegen; so in R. Meïrs Haggada Chag. 12 b, wonach die Seelen der Ungeborenen sich im obersten Himmel befinden³⁾, so auch in Nidda 13 b, wo von der bereits festgelegten Zahl der Seelen, die bis zu den Tagen des Messias inkorporiert sein müssen, gesprochen wird⁴⁾. Besonders deutlich geben jene Aussagen diesen Gedanken wieder, die ausdrücklich die Propheten und Weisen in einem noch leiblosen Zustande bei der Gesetzgebung zugegen sein lassen, Tanch. B. נצבים § 8 und Tanch. יריו

1) Siehe unten S. 106 f.

2) Zur Gestalt des Engels Duma siehe oben S. 6, Anm. 3.

3) Siehe oben S. 53.

4) Siehe oben S. 61 f.

§ 11¹⁾. Noch weiter geht schließlich der Amoräer Lewi (um 300). Er nimmt nicht nur eine passive Existenz der Seelen vor ihrem Erdendasein an, sondern er läßt die Seelen der Gerechten bereits bei der Wertschöpfung als Ratgeber Jahwes auftreten (Gen. r. 8 § 7). Er durchbricht damit das rabbinische Bewährungsschema und nähert sich in besonders weitem Maße platonischen Gedankengängen, wie sie Philo, aber auch andere jüdisch-alexandrinische Kreise vertreten haben²⁾. Auf palästinischem Boden freilich scheint Lewi alleinzustehen³⁾.

Diesem Gedanken, daß die Seele von Anfang an eine bestimmte Persönlichkeit darstellt, widerspricht die vorhergehende Szene, wonach erst im Augenblicke der Zeugung Persönlichkeit und Lebensschicksal mit dem Leibe verbunden werden. Auf diesen Widerspruch wurde bereits oben aufmerksam gemacht⁴⁾. Der Grund, warum hier beide Szenen nebeneinanderstehen, wird weiter unten aufzuzeigen sein⁵⁾.

Ein Motiv, das dem Mythos eigen ist und wofür sich keine Parallelen in der jüdischen Literatur finden lassen, ist die Verhandlung, die Jahwe mit der Seele führt, bevor sie in den Tropfen eingeschlossen wird. Die Seele weigert sich, die Verbindung mit der Materie einzugehen. Der Grund für die Weigerung besteht darin, daß die Seele als ewiger Geist einen Wider-

1) Siehe oben S. 62 f.

2) Vgl. etwa Sap Sal. 8, 20; ferner ist hier ein vielleicht gnostisch-jüdisches Fragment zu erwähnen, das Origines in seinem Johanneskommentar II, XXXI (25) unter dem Namen „Gebet Josefs“ erwähnt. Es berichtet, wie Jakob gleich den anderen Erzvätern ursprünglich ein Engel war und dann in unmittelbarer Fortsetzung dieses himmlischen Daseins als Mensch gelebt habe: . . . φησι γοῦν ὁ 'Ιακώβ. <'Ο γάρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς ἐγὼ 'Ιακώβ και 'Ισραήλ ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ και πνεῦμα ἀρχικόν, και Ἀβραάμ και 'Ισαάκ προεκτίσθησαν πρὸ παντός ἔργου . . . ἐγὼ πρωτόγονος παντός ζώου ζωομένου ὑπὸ θεοῦ . . . Ἐγὼ δὲ ὅτε ἤρχόμην ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς Συρίας, ἐξῆλθεν Οὐριήλ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, και εἶπεν ὅτι κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν και κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις, και ὅτι ἐκλήθην ὀνόματι 'Ιακώβ . . . > (Text nach E. Preuschen, Origines Werke IV, Berlin 1903, S. 88; § 188 ff.); vgl. hierzu E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes⁴ III, S. 359 f.; Str.-B. II, S. 340 f.

3) Siehe oben S. 63 ff.

4) S. 77 ff.

5) S. 107.

willen vor der vergänglichen und unreinen Materie hat¹⁾. Die starke Betonung des Leib-Seele-Dualismus erinnert an die Aussage Jehudas I. in der Mekhilta zu Ex. 15, 1, wonach der Leib unrein und die Seele rein ist²⁾. Weiterhin ist hierzu Lev. r. 14 § 2 zu vergleichen, wo Lewi von der schmutzigen Flüssigkeit des Tropfens und der Herrlichkeit und Vollkommenheit der Seele redet³⁾. Dazu kommt schließlich noch Lev. r. 4 § 1. Diese letzte, ebenfalls Lewi zugehörnde Haggada stellt in gewissem Sinne ein Analogon zur Behauptung der Seele dar, daß das Leben im Leibe zugleich ein Dasein in Gottesferne bedeutet. Insofern besteht freilich ein Unterschied, als nach Lev. r. 4 § 2 die Seele allem Anschein nach freiwillig zur Erde geht und sündig wird, während nach dem vorliegenden Mythos das Eintreten der Seele in den Leib in Jahwes Willen begründet ist⁴⁾. Mit diesen Analogien ist allerdings das Motiv der Weigerung noch nicht geklärt. Auch Philos Aussagen vermögen hier kaum weiterzuführen, da nach ihm die Seelen ja gerade der Begierde nach der Materie verfallen sind und allein die Seelen der Philosophen sich hüten, nach ihrem Erdenleben sich wieder mit der unreinen Materie einzulassen⁵⁾. Will man dieses Weigerungsmotiv deuten, so wird man auch hier anzunehmen haben, daß noch anderes als das bisher behandelte Gedankengut zu seiner Entstehung beigetragen hat.

2. Der Engel der Empfängnis bringt den Tropfen, in dem sich die Seele befindet, in den Mutterleib, wo nunmehr die eigentliche Gestaltwerdung beginnt. Der Mythos ergänzt also auch hier die fragmentarische Aussage in Nidda 16b. Der Gedanke, daß der Tropfen im Augenblick der Zeugung das allerdings leiblich noch nicht fertige Individuum enthält, wird in Gen. r. 63 § 6 (Theod. 682) dazu benutzt, um das erkaufte Erstgeburtsrecht Jakobs als zu Recht bestehend zu begründen. Eine hochgestellte Nichtjüdin aus Sepphoris fragt Jose b. Chalafta (um 150), warum Esau zuerst geboren wurde. Der Tannaït be-

1) Zur Deutung dieses Tatbestandes hilft sich F. Weber, Jüdische Theologie², S. 228, mit einem Theologumenon.

2) Siehe oben S. 30.

3) Siehe oben S. 44 f.

4) Siehe oben S. 65 f.

5) Philo. de gigant. § 12 ff.; oben S. 59.

antwortet die Frage damit, daß der Tropfen, der Jakob darstellte, zuerst in den Mutterleib gegeben wurde, daß Jakob also erst an zweiter Stelle das Licht der Welt erblicken konnte¹⁾. Damit aber ist nach der Meinung des Tannaïten Jakobs Handlungsweise auch vom physischen Standpunkt aus berechtigt.

Über das Motiv von der Behütung des Kindes im Mutterleibe, das sich bei den Rabbinen großer Beliebtheit erfreut hat, wird weiter unten zu reden sein²⁾. Die Vorstellung vom Lichte, das auf dem Haupte des Kindes leuchtet und ihm prophetische Schau verleiht, begegnet außer in Simlais Haggada nicht nochmals in der rabbinischen Literatur. Sein Vorbild hat auch das Lichtmotiv allem Anschein nach in dem weiter unten zu besprechenden außerjüdischen Gedankengut³⁾.

Mit dem Beginn des Lebens im Mutterleibe verwandelt sich nach unserer Erzählung der Engel, der ursprünglich nur den Zeugungsvorgang zu überwachen hatte, in einen Begleitdämonen. Als solcher hat er den Menschen zu behüten und über den ordnungsgemäßen Ablauf seines Lebensschicksales zu wachen. In dieser Eigenschaft tritt der Engel sowohl bei der Unterweisung im Mutterleib wie auch an den beiden Hauptpunkten des Lebens, Geburt und Tod, hervor. Obwohl die jüdische Literatur zahlreiche Stellen aufweist, die von Begleitengeln reden⁴⁾, so fehlt doch eine genaue Analogie zu dem in vorliegendem Mythos vorkommenden Motiv vom Begleitdämonen. Auch auf diese Eigenart der jüdischen Erzählung werden wir weiter unten noch zurückkommen müssen.

3. Während nach den oben S. 82 ff. behandelten Aussagen die Unterweisung des Kindes im Mutterleibe darin besteht, daß es mit dem Gesetz bekannt gemacht wird, beruht sie hier auf einer Besichtigung der Lohn- und Straforte im Jenseits. Die Vorstellung von Himmels- und Höllenreisen, meist in Begleitung eines oder mehrerer Engel, zuweilen auch eines bereits Verstorbener, ist in der jüdischen Literatur weit verbreitet. Sie ist zweifelsohne zu der Zeit aufgekommen, als man begann, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und ihre Verantwor-

1) Vgl. W. Bacher, Agada d. Tannaïten II, S. 167.

2) S. 128 ff.

3) Siehe unten S. 108 f.

4) Siehe oben S. 37, Anm. 4.

tung nach dem Tode aufzunehmen. Dabei ist allerdings zu beachten, daß mit der Aufnahme derartiger Erzählungen, die auf dem anthropologischen Dualismus aufgebaut waren, die Massivitäten altjüdischer Vorstellungen keineswegs überwunden waren; vielmehr zeigen einige Berichte über Reisen ins Jenseits deutlich, wie die altjüdische Anthropologie, die wir oben an Hand einiger Friedhofserzählungen dargestellt haben, auch dort noch wirksam ist, wo sie eigentlich überwunden sein sollte¹⁾.

Im folgenden seien einige Beispiele von Himmels- und Höllenreisen zur Erläuterung unserer Erzählung angeführt²⁾. Der älteste Beleg für eine Besichtigung des Paradieses liegt Hen. 32, 3—6 vor: „Da kam ich (Henoch) in den Garten der Gerechtigkeit und schaute . . . viele und große Bäume, die dort wuchsen, wohlduftend, groß, sehr schön und herrlich, und [ich sah] den Baum der Weisheit, von dessen Frucht die Heiligen essen und großer Weisheit kundig werden . . . Da sagte ich: Wie schön ist dieser Baum und wie ergötzlich sein Anblick! Da antwortete mir der heilige Engel Raphael, der bei mir war, und sagte zu mir: Dies ist der Baum der Weisheit, von dem dein greiser Vater und deine betagte Mutter, die vor dir waren, gegessen haben; da erkannten sie die Weisheit, und ihre Augen wurden aufgetan, und sie erkannten, daß sie nackt waren, und wurden aus dem Garten fortgetrieben“ (E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, S. 256 f.).

Unter den Rabbinen wird der Amoräer Jehoschua' b. Lewi (um 250) von der Legende einer Reise nach dem Garten 'Eden in Begleitung des Todesengels gewürdigt³⁾. Die Erzählung, die durch die Überlistung des Todesengels einen schwankartigen Charakter erhält, lautet nach Kethubboth 77 b: „Als es mit [Jehoschua' b. Lewi] zum Sterben ging, sprach [Jahwe] zum Todesengel: Geh, erfülle ihm seinen Wunsch. [Der Engel] ging hin und erschien ihm. Da sprach [Jehoschua' b. Lewi] zu ihm: Zeige mir meinen Platz [im Garten 'Eden⁴⁾, der mir nach meinem

1) Siehe oben S. 11 f.

2) Das gesamte Material über die jüdische Eschatologie siehe bei Str.-B. IV, S. 1014 ff. (31. Exkurs).

3) Vgl. W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer I, S. 187 ff.

4) So nach *לוי בן לוי יהושע דר' מעשה דר' יהושע בן לוי* (A. Jellinek, Beth ha-Midrascch II S. 48; J. D. Eisenstein. Ozar Midraschim, S. 211).

Tode zukommen wird]. Er sprach zu ihm: Wohlan! Darauf sagte [der Rabbi] zu ihm: Gib mir dein Messer, du könntest mich sonst unterwegs erschrecken. [Der Engel] reichte es ihm. Als er dort angekommen war, hob ihn [der Engel über die Mauer] und ließ ihn [in das Paradies] hineinschauen. Da sprang [Jehoschua' b. Lewi über die Mauer] und fiel auf jener Seite nieder. [Doch der Todesengel] hatte ihn an einem Zipfel seines Mantels erfaßt. [Jehoschua' b. Lewi] sprach zu ihm: So wahr es einen Schwur gibt, ich komme nicht [wieder heraus]! Da sprach der Heilige, gepr. sei er: Hat er [jemals] um die Auflösung eines Gelübdes gebeten, so kehre er zurück, wenn nicht, so braucht er nicht herauszukommen. Der Todesengel sprach zu ihm: Gib mir mein Messer [zurück]. Er gab es ihm [jedoch] nicht. Da ging eine Himmelsstimme aus und sprach zu ihm: Gib es ihm zurück; denn es wird für die Menschen gebraucht. Da rief Elia vor ihm aus: Macht Platz dem Sohne Lewis, macht Platz dem Sohne Lewis!*

Eine weitere Erzählung von einer Reise nach dem Garten 'Eden wird B. mezia' 114 b von Rabbah b. Abuha (um 270) berichtet. Der Prophet Elia bringt den Rabbinen nach dem Garten 'Eden und fordert ihn auf, die im Garten herumliegenden Blätter zu sammeln. Aber die Bewohner des Paradieses geben ihrer Verwunderung Ausdruck, daß jemand schon zu seinen Lebzeiten einen Teil seines Lohnes vorwegnehmen¹⁾ will. Daher verzichtet er auf die Mitnahme des Laubes. Doch der Mantel, den er zum Tragen des Laubes benutzen wollte, hatte den Geruch des Paradieses angenommen. Ins Diesseits zurückgekehrt, verkaufte er den Mantel für 12000 Denare und gab diesen Erlös seinen Schwiegersöhnen.

Während die beiden angeführten Beispiele einen durchaus massiven Charakter tragen, werden andere Erzählungen, die ihren Ausgang von einer Entrückung im Fieber oder von einem Traume nehmen, der dualistischen Anthropologie, wie sie den Lohn- und Strafvorstellungen entspricht, mehr gerecht. So wird in Pesach. 50 a von Josef, dem Sohne des Jehoschua' b. Lewi (um 250), erzählt, wie er während seiner Krankheit entrückt wurde. „Als er wieder zu sich kam, sprach sein Vater zu ihm:

1) Zur Vorwegnahme des Lohnes vgl. Ta'an. 25 a: Chanina b. Dosa und das goldene Tischbein; ferner Ruth r. 3 § 4 (Wilna 1887. 6 c/d) par.

Was hast du gesehen? Er antwortete ihm: Eine verkehrte Welt, die Oberen zu unterst und die Unteren zu oberst¹⁾. Er sprach zu ihm: Mein Sohn, eine Welt ohne Schein²⁾ hast du gesehen; aber [sage mir,] wie sind wir Gelehrten dort angesehen? [Er erwiderte:] So wie hier sind wir auch dort angesehen. Auch hörte ich, wie man sagte: Wohl dem, der hierher kommt und [jederzeit] das, was er gelernt hat, zur Hand hat! Und ich hörte [ferner], wie man sagte: In der Abteilung der Märtyrer kann kein [anderer] Mensch bestehen!³⁾“

Als Beispiel für eine Reise nach dem Jenseits im Traume sei Qoh. r. zu 9, 10 (Wilna 1887, 24 b) angeführt. Dem R. Sabdai b. Lewi erscheint der verstorbene Jehoschua' b. Lewi. Dieser führt ihn offenbar nach dem Garten 'Eden. „Er zeigte ihm [verstorbenen] Menschen mit frohem Gesicht und Menschen mit niedergeschlagenem Gesicht⁴⁾. Er sprach zu ihm: Und warum ist das so? Er antwortete ihm: Die, deren Angesicht froh ist, verfügen über das, was sie [zu Lebzeiten] gelernt haben⁵⁾. Diejenigen, deren Angesicht niedergeschlagen ist, verfügen nicht über das, was sie gelernt haben.“

Ebenso wie die Reise nach dem Garten 'Eden aus der übrigen jüdischen Literatur zu belegen ist, so finden sich auch für die vergeistigte Auffassung des Lebens im Jenseits, wie sie unser Mythos bietet, Parallelen in der jüdischen Literatur. Der älteste Beleg für das Kronenmotiv ist m. E. syr. Bar. 15, 7: „Und sofern du von den Gerechten gesagt hast, daß um ihretwillen diese Welt gekommen sei, so wird auch die zukünftige um ihretwillen kommen. Denn diese Welt ist für sie Mühe und Arbeit bei vieler Anstrengung, und so ist jene zukünftige eine [Sieges-] Krone in großer Herrlichkeit“ (E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, S. 418).

1) Vgl. Mt. 19, 30.

2) עולם ברור.

3) Die anschließende Diskussion, wer unter den Märtyrern zu verstehen sei, gehört m. E. nicht zur ursprünglichen Erzählung; dagegen Str.-B. IV, S. 1139.

4) הראהו בני אדם פניהם זקופות (eigentlich aufgerichtet) ובני אדם פניהם נמוכות.

5) תלמודן בידם.

Von den Rabbinen ist es Rab († 247), der Ber. 17 a die vergeistigte Auffassung vom Leben im Paradies vertritt: „In der kommenden Welt gibt es weder Essen noch Trinken, kein Heiraten, kein Geschäftsleben, keine Eifersucht, keinen Haß und keinen Streit. Die Gerechten werden vielmehr dasitzen, ihre Kronen auf ihren Häuptern haben und sich am Glanze der Schekhina weiden.“ Rab setzt damit Gedanken fort, wie sie bereits syr. Bar. 15, 7 ff. angedeutet sind.

~ Auch die Höllenreise der Seele hat in der übrigen jüdischen Literatur ihre Analogien. Einige Beispiele seien angeführt. So wird Henoch von dem Engel des Friedens an ein tiefes Tal mit loderndem Feuer geführt, worin Könige und Mächtige gestraft werden (Hen. 54, 1 ff.). Die Hölle als Feuerpfuhl erlebt der gleiche Seher in einem Traumgesicht (Hen. 90, 26 ff.). Ein frommer Mann aus Askalon schließlich wird im Traume nach dem Jenseits entrückt. Dort sieht er einerseits seinen verstorbenen Freund in elysischen Gefilden wandeln, während andere wie im Tartarus der Griechen die schwersten Qualen erdulden müssen (jer. Chag. II, 2; 77 d).

Der Gedanke des vorliegenden Mythos, daß die Strafengel mit Feuerruten ausgerüstet sind, begegnet ähnlich sl. Hen. 10, 2, wo von Engeln die Rede ist, die die Sünder unbarmherzig quälen, und die Zephanjaapokalypse weiß von den Strafengeln Kap. 5, 1 zu berichten, daß ihr Haar wie Frauenhaar aufgelöst ist und daß sie Feuergeißeln schwingen. Ebenso redet eine literarisch allerdings sehr junge Legende in Kalla r. II, 9¹⁾ von der Peinigung durch Feuergeißeln im Purgatorium.

Neben den vorhandenen Analogien weist der Mythos in Tanch. freilich auch einen wesentlichen Unterschied zu den besprochenen Beispielen auf. Während nach den rabbinischen und apokryphen Aussagen immer nur einzelne Fromme einer Reise ins Jenseits gewürdigt werden, erlebt nach dem in Rede stehenden Mythos jeder Mensch eine derartig anschauliche Belehrung. Dazu kommt, daß die übrige jüdische Literatur mit einer Ausnahme²⁾ keine Parallelen dazu aufweist, daß die Himmels- und Höllenreise bereits im Embryonalstadium des Menschen stattfindet.

1) Vgl. M. Higger. Massekhtoth Kalla, S. 202 u. S. 27.

2) Pesiq. חזקוני השביעי (Bub. 103a); siehe hierzu unten S. 111.

Wieweit auch diese eigenartige Anordnung der Reisen ins Jenseits und der Umstand, daß jeder Mensch sie unternehmen muß, auf den platonischen Mythos Res publ. 614 B ff. zurückgeht, wird unten zu zeigen sein ¹⁾. Ebenso ist von daher das Motiv vom Einblick in das kommende Leben zu erklären ²⁾.

4. Die Darstellung des Geburtsvorganges bringt an neuen Motiven vor allem den Schlag, den der Engel auf den Mund — so nach Nidda 30 b — des Kindes führt. Dieses Motiv soll begründen, warum der Mensch in späteren Jahren keine oder nur noch eine schwache Erinnerung an die Zeit vor der Geburt hat. Das zweite Motiv, das hier zu erwähnen ist, ist das Erlöschen des Lichtes und der damit verbundene Verlust der prophetischen Gabe des Kindes. Auch dieser Gedanke wird von Simlai Nidda 30 b gebracht. Beide genannten Motive finden ebenso wie das dritte, wonach das Kind in Erinnerung an das Vergangene bei der Geburt weint, ihre Erklärung aus dem im folgenden Abschnitt zu besprechenden außerjüdischen Gedankengut ³⁾.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß dem Engel zur Begründung des zwangsläufigen Geschickes im menschlichen Leben Pirqe Aboth IV, 22 in den Mund gelegt ist ⁴⁾.

Das literarische Vorbild.

Es wurde bereits im vorhergehenden Abschnitt wiederholt darauf hingewiesen, daß eine Reihe von Motiven in Tanch. פקודי § 3 sich nicht aus dem bisher angeführten Material ableiten läßt; u. zw. handelt es sich dabei um folgende Motive, die wir der Übersicht halber hier nochmals anführen: 1. Die Verknüpfung des Lebenslosen mit dem Leibe. 2. Die Verhandlung Jahwes mit der Seele, die sich weigert, in den Tropfen, der den Leib darstellt, einzugehen. 3. Das Licht, das auf dem Haupte des Embryos leuchtet. 4. Die Gabe, die Welt zu überschauen. 5. Der Dämon, der den Menschen vom Augenblick seiner Zeugung an begleitet und über den Ablauf des Lebensgeschickes wacht. 6. Die Belehrung in Gestalt einer Himmels- und Höllenreise vor der Geburt. 7. Der Einblick in das künftige Leben. 8. Das

1) Siehe unten S. 110 f.

2) Siehe unten S. 111.

3) Siehe unten S. 111 ff.

4) Siehe oben S. 73.

Erlöschen des Lichtes. 9. Der Schlag auf den Mund und 10. Das Weinen bei der Geburt.

Bereits A. Jellinek hat bei der Besprechung des jüdischen Mythos darauf hingewiesen, daß er ein Gegenstück in der griechischen Literatur besitzt, nämlich bei Plato, Res publ. 614 B—621 D. Danach trägt Sokrates folgende mythische Erzählung vor: Ein Soldat, Er mit Namen, fällt im Kriege, und als er nach 12 Tagen zur Bestattung auf dem Scheiterhaufen liegt, kommt er wieder zu sich und erzählt von der Wanderung seiner Seele durch das Jenseits¹⁾. Auf seiner Wanderung kommt seine Seele an eine Stelle, wo in der Erde und im Himmel sich je zwei Spalte befinden. Hier sitzen die Totenrichter und fällen den Spruch über jede einzelne Seele. Die Gerechten ziehen zur Rechten der Richter nach oben in den Himmel, die Frevler dagegen nach unten in den Hades. Aus den übrigen Spalten kehren die Seelen nach ihrer tausendjährigen Wanderung wieder zu neuer Inkorporation zurück. Nach siebentägiger Ruhepause begeben sich sämtliche Seelen auf die Reise und gelangen nach weiteren fünf Tagen zur Spindel der Notwendigkeit, die auf dem Schoße der Notwendigkeit gedreht wird. Die Göttin Notwendigkeit ist von den drei Moiren Lachesis, Klotho und Atropos umgeben, die zu der Harmonie der Sirenen die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besingen. Das neue Leben für die Seelen beginnt damit, daß die Seelen vor die Lachesis hintreten und ihnen ein Prophet mit folgenden Worten gegenübertritt: „Das ist die Rede der jungfräulichen Lachesis, der Tochter der Notwendigkeit: Vergängliche Seelen, der Beginn eines neuen Umlaufes, der für das sterbliche Geschlecht den Tod bringt[, steht bevor]. Der Dämon erlost nicht euch, sondern ihr erwählt den Dämon²⁾. Derjenige, der zuerst gelost hat, soll als erster einen Lebenslauf erwählen, bei dem er zwangsläufig verharren wird. Die Tugend aber ist frei, und je nachdem ein jeder sie ehrt oder verachtet, wird er mehr oder weniger von ihr haben. Doch liegt die Schuld bei dem Wählenden, Gott ist schuldlos.“ Daraufhin müssen die Seelen zunächst die Reihenfolge, in der

1) Vgl. hierzu die Reise, die Josef, der Sohn Jehoschua b. Lewis, im Fieber unternimmt Pes. 50 a, oben S. 100 f.

2) Gemeint ist der Begleitdämon, der jedem Menschen beigegeben ist, siehe unten S. 109 f.

sie sich ihre Lebenslose aussuchen dürfen, erlosen. Es folgt die Wahl der Lebensläufe, die sämtliche Menschen- und Tierleben enthalten. Freilich, nicht alle Seelen erwählen ein gleich gutes Geschick. Das hat seinen Grund einmal darin, daß vor allem die aus dem Himmel kommenden Seelen sorglos und leichtfertig sich auf die vorliegenden Lebensläufe stürzen, während die gestraften Seelen sich vorsichtiger bei der Wahl verhalten. Darin, aber auch im Zufall des Loses liegt der Grund, daß für die meisten Seelen ein Wechsel zwischen guten und schlimmen Erdenlosen stattfindet. Das erlostes Lebensgeschick wird nun, zum großen Leidwesen derer, die unvorsichtig gewählt und nach der Wahl ihr Geschick gesehen haben, durch die Schicksalsgöttinnen mit den Seelen verknüpft, nachdem der Dämon zum Wächter über den Ablauf des Geschickes gesetzt ist: „Als nun alle Seelen ihre Lebensläufe erwählt hätten, seien sie in der Reihenfolge, wie sie gelost hätten, an die Lachesis herangetreten. Jene aber habe einem jeden den Dämon, den er sich erwählt habe, als Wächter seines Lebens und als Vollstrecker dessen, was ein jeder sich ausgesucht habe, mitgegeben.“ Nachdem nun das Schicksal unabänderlich geworden sei, „seien sie allesamt unter Hitze und furchtbarer Glut zum Felde der Vergessenheit gekommen; dieses sei nämlich ohne Bäume und alles das, was die Erde trägt. Und nachdem es bereits Abend geworden sei, hätten sie sich am Flusse ‚Sorgenlos‘ gelagert, dessen Wasser kein Gefäß festhalten könne. Ein gewisses Maß nun an Wasser müßten alle trinken, diejenigen aber, die von der Vernunft nicht unterstützt würden, tränken über das Maß. Wer aber dauernd tränke, vergesse alles“. Daraufhin legen sich die Seelen zur Ruhe, um gegen Mitternacht als Sterne zu neuem Leben emporzufahren.

Schon ein flüchtiger Vergleich des griechischen Mythos, den Plato in Asien spielen läßt, mit der Erzählung in Tanch. zeigt die starke Verwandtschaft beider Darstellungen. Wieweit diese Verwandtschaft nicht nur formaler Natur, etwa bedingt durch verwandte Themenstellung, ist, wird die folgende Gegenüberstellung einzelner Motive zu zeigen haben. Hierbei ist es zweckmäßig, von den Vorstellungen in Tanch. auszugehen, die sich nicht aus dem in den vorhergehenden Kapiteln unserer Untersuchung angeführten Material erklären ließen.

1. Einen ersten Vergleichspunkt stellt die Verleihung des Lebensloses im Himmel dar:

„Und [der Empfängnisengel] spricht vor ihm: . . . Was soll nun über diesen Tropfen beschlossen werden? Sofort beschließt der Heilige, gepr. sei er . . ., was am Ende aus ihm werden soll, ob ein Mann oder eine Frau, ob ein Schwacher oder ein Held, ob ein Armer oder ein Reicher, ob ein Kurzer oder ein Langer, ob ein Häßlicher oder ein Schöner, ob ein Dicker oder ein Dünner, ob ein Verachteter oder ein Geehrter. Und auf diese Weise bestimmt er über alles, was ihm [später im Erdenleben] begegnen wird. Aber darüber, ob er ein Gerechter oder ein Frevler sein wird, [bestimmt er] nicht. Diese Sache legt er vielmehr in die Hand des Menschen allein.

Als bald winkt der Heilige, gepr. sei er, dem Engel, der über die Geister [der Ungeborenen] gesetzt ist. Und er spricht zu ihm: Bringe mir den Geist des N. N., der sich im Garten Eden befindet . . .“

(Tanch.)

Beiden Mythen ist zunächst die Vorstellung gemeinsam, daß die Seele vor ihrer Inkorporierung ihrem Lebenslos noch getrennt gegenübersteht: nach Tanch. lebt sie vorher im Paradies, nach Res publ. hat sie, da Plato den Gedanken der Seelenwanderung vertritt, vorher Lohn oder Strafe für ihr vorhergehendes Erdenleben erhalten. Weiterhin findet der Engel, der mit dem Tropfen vor Jahwe tritt, eine Entsprechung in dem Propheten, der im Auftrage der Lachesis zu den Seelen redet. Allerdings ist in Tanch. der Mythos wesentlich vereinfacht; der doppelte Vorgang des Losziehens und die Wahl des Lebensmusters fällt in Tanch. in einem Akt, nämlich der Bestimmung durch Jahwe, zusammen. Auch ist beiden Mythen die Bemühung gemeinsam, das Schicksal mit dem Gedanken von der sittlichen Freiheit zu verbinden. Dabei wird deutlich, daß Plato bei der Durchdenkung des Freiheits- und Schicksalsproblems gründlicher

„Darauf nun hätten sie (die Seelen) . . . sofort vor die Lachesis treten müssen. Als bald habe ein Prophet sie zunächst in einer Reihe antreten lassen, dann habe er aus dem Schoße der Lachesis Lose und Lebensmuster genommen, sei auf eine hohe Rednerbühne gestiegen und habe gesagt: . . . Vergängliche Seelen, der Beginn eines neuen Umlaufes, der für das sterbliche Geschlecht den Tod bringt [, steht bevor]. Der Dämon erlost nicht euch, sondern ihr erwählt den Dämon. Derjenige, der zuerst gelost hat, soll als erster einen Lebenslauf erwählen, bei dem er zwangsläufig verharren wird. Die Tugend aber ist frei, und je nachdem einer sie ehrt oder verachtet, wird er mehr oder weniger von ihr haben. Doch liegt die Schuld bei dem Wählenden, Gott ist schuldlos!“

(Res publ. 617 D f.)

und geistiger zu Werke gegangen ist als der jüdische Darsteller. Durch Einbeziehung des Zufalls und der Willensfreiheit bereits bei der Wahl des Lebenslosen ist der Vorbehalt, daß die Gottheit am Bösen schuldlos sei, organischer in das Ganze eingliedert als in Tanch. Darüber, daß die Priorität bei der Durchdenkung derartiger Probleme auf seiten Platos liegt, kann kein Zweifel sein.

Ein Unterschied besteht zwischen Res publ. 617 E und Tanch.: Plato läßt entsprechend seiner Grundanschauung, nach der das Körperliche nicht in das Reich der Geistwesen gehört, die Seelen im Himmel nur Lebensmuster erwählen, vom Körper ist dabei noch keine Rede. Dagegen verwendet Tanch. die Vorstellung vom Samentropfen, um sofort im Himmel das Schicksal mit dem Leibe verbinden zu lassen. Eine Diskrepanz, die sich in dem Mythos Platos nicht findet, ist in Tanch. darin zu sehen, daß trotz der Bestimmung des Lebenslosen im Augenblick der Zeugung die Seele bereits im Garten Eden als bestimmte Persönlichkeit im Plane Jahwes vorgesehen ist. Es ist bereits oben gezeigt worden, daß in dieser letzteren Form der Gedanke von der realen Präexistenz im palästinischen Judentum seinen Niederschlag gefunden hat. Man wird daher anzunehmen haben, daß die gefissentliche Betonung der Identität der Seele mit dem späteren Erdenmenschen bereits in ihrem präexistenten Dasein auf dem Bemühen des Juden beruht, seine Vorlage palästinischem Denken anzugleichen ¹⁾.

2. Auch das Motiv von der Weigerung der Seele, in den Leib einzugehen, hat allem Anschein nach sein Vorbild in dem platonischen Mythos; allerdings liegt die Ähnlichkeit nicht so offen zutage wie bei dem vorhergehenden Motiv:

„In jener Stunde spricht der Heilige, gepr. sei er, zu dem Geist: Geh ein in diesen Tropfen . . . ! Da öffnet der Geist seinen Mund und spricht vor ihm: Herr der Welt, mir genügt die Welt, in der ich seit dem Tage gewohnt habe, da du mich geschaffen hast. Warum ist es dein Wille, mich in diesen übelriechenden Tropfen eingehen zu lassen; denn

Von einer Seele, die ein unglückliches Leben erwählt hat, heißt es: „Als sie in Ruhe [ihr Lebenslos] betrachtete, habe sie über [ihre] Wahl geklagt und gejammert, wobei sie nicht das, was der Prophet vorher gesagt hatte, beherzigte. Denn nicht sich selbst machte sie für das Übel verantwortlich, vielmehr das Schicksal, die Dämonen

1) Siehe oben S. 54 ff.

ich bin heilig und rein, und ich sollte ausgeschlossen sein vom Anteil an deiner Herrlichkeit?—	und alles [andere] eher als sich selbst. Sie sei aber eine von denen gewesen, die aus dem Himmel gekommen seien . . .“
(Tanch.)	(Res publ. 619 E.)

Offenbar hat in Tanch. eine Motivverschiebung stattgefunden. Da infolge des Wegfalles der freien Wahl des Lebensloses das Motiv der Reue über eine falsche Wahl frei wurde, hat der jüdische Nachgestalter das Motiv benutzt, um den Gedanken von der Weigerung der Seele zu formulieren. So wie nach Plato die törichte Seele vor dem Unglück im künftigen Erdenleben zurückschreckt, so empfindet nach Tanch. jede Seele Abscheu davor, in den Tropfen einzugehen. Begründet wird die Weigerung mit dem Ekel vor der Materie, doch ist zu beachten, daß der Tropfen zugleich Träger des Schicksals ist und dem platonischen Lebensmuster entspricht. Die Annahme liegt also nahe, daß die Begründung der Verweigerung eine nachträgliche Umgestaltung des ursprünglichen Motives von der Lebensangst darstellt.

3. Ein weiteres in diesem Zusammenhange zu besprechendes Motiv ist das vom leuchtenden Licht auf dem Haupte des Kindes:

„Und danach kehrt der [Empfängnis-] Engel [zur Erde] zurück und läßt den [im Tropfen befindlichen] Geist in den Schoß seiner Mutter eingehen . . . Und man läßt ihn dorthin eingehen mit einem brennenden Licht auf seinem Haupte, und er sieht und schaut von einem Ende der Welt bis zum anderen.“

(Tanch.)

„Am Abend hätten sie (die Seelen) sich nun am Flusse ‚Sorgenlos‘ gelagert . . . Als sie sich zur Ruhe begeben hätten und es Mitternacht geworden sei, wäre ein Blitzen und Beben entstanden, und plötzlich seien sie, die eine [Seele] hierhin, die andere dorthin, zur [neuen Mensch-] Werdung emporgefahren, dahineilend wie Meteore.“

(Res publ. 621 B.)

Nach Plato erscheint die Seele, wenn sie zur Erde fährt und in den menschlichen Leib eingeht, als Lichtkörper. Die Vermutung liegt außerordentlich nahe, daß der mit einem Lichtattribut versehene Tropfen, den der Engel in den Mutterleib bringt, die rabbinische Entsprechung des platonischen Lichtmotives darstellt. Offen bleibt bei dieser Deutung nur, wie das Lichtattribut dazu kommt, gerade als Leuchte auf dem Haupte dargestellt zu werden. Hierfür scheint mir M. Güdemann die richtige Lösung gefunden zu haben, indem er auf den ägypt-

tischen Mythos von Horus dem Kind hinweist¹⁾. Dieser von den Griechen als Harpokrates bezeichnete Gott, vom Volk in der Gestalt eines dicken, lutschenden Kindes verehrt, trägt als Nachfolger des Sonnengottes den Diskus, das Zeichen der Sonne, auf dem Kopf²⁾. Die Ähnlichkeit in der Vorstellung ist zu groß, als daß man hier nur eine formale Analogie vermuten könnte. Es ist daher anzunehmen, daß die Juden zuerst in Ägypten mit dem platonischen Mythos vertraut wurden, daß sie aber unter dem Eindruck des Götterkindes Harpokrates das einfache Sternschnuppenmotiv ausgeweitet haben und dem Embryo von seinem ersten Tage im Mutterleibe an ein Lichtattribut in Gestalt eines Lichtes auf dem Kopfe verliehen haben. Damit aber haben wir zugleich einen Anhaltspunkt für den Weg, den Platos Mythos mutmaßlich bis hin nach Palästina zurückgelegt hat.

4. Von dem Horusmythos aus erklärt sich auch die Eigenschaft des Kindes im Mutterleibe, „von einem Ende der Welt bis zum anderen“ schauen zu können. Dieses Motiv stößt sich nämlich etwas mit dem Gedanken, daß die Seele durch die Welt geführt wird, um in ihr künftiges Leben Einblick zu gewinnen. Das Nebeneinander von zwei Motiven, die sich gegenseitig überflüssig machen, ist dadurch bedingt, daß das Motiv von dem „Sonnenhorus der beiden Sphären“ zu dem bereits vorhandenen Lichtmotiv in den Mythos eingedrungen ist. Während aber das Sonnensymbol des Harpokrates mit der als Sternschnuppe in den Mutterleib fahrenden Seele zu einer Einheit verschmolzen ist, ist das zweite Sonnenmotiv, die Welt von Osten nach Westen überschauen zu können, neben dem Gedanken, daß die Seele durch die Welt reist, stehen geblieben. Simlai hat dieses fremde Motiv insofern jüdischem Denken anzugleichen versucht, als er es mit der Analogie des Traumes zu erklären sucht (Nidda 30 b)³⁾.

5. Das Motiv vom Begleitdämonen dagegen läßt sich wiederum aus dem Mythos Platos ableiten. Res publ. 620 D/E heißt es: „Nachdem nun die Seelen die Lebensläufe entsprechend ihrer Wahl an sich genommen hätten, seien sie der Reihe nach an

1) Religionsgeschichtliche Studien, Leipzig 1876, S. 9 ff.; vgl. hierzu MGWJ 1877, S. 137 ff.

2) A. Erman, Die Religion der Ägypter, Berlin 1934, S. 392.

3) Siehe oben S. 87.

die Lachesis herantreten. Sie habe einer jeden den Dämon, den sie sich erwählt habe, als Hüter des Lebens und als Vollstrecker dessen, das sie sich erwählte, mitgegeben.“ In Tanch., wie auch in Nidda 16 b, ist der Begleitdämon zunächst mit dem Empfängnisengel identisch. Er erfährt das Lebensgeschick seines Schützlings und führt ihn in den Mutterleib ein. Im vorgeburtlichen Stadium ist er sein Lehrer; wenn die Embryonalzeit vorüber ist, treibt er den Menschen ins Leben hinaus, um ihn schließlich am Lebensende wieder abzuholen. Hierbei übernimmt der Begleitdämon die Rolle, die nach allgemeiner jüdischer Ansicht dem Todesengel zukommt.

6. Der Gedanke von der Belehrung des Kindes vor der Geburt, der, wie in Kap. VI gezeigt wurde, einen breiten Raum in der Tradition einnimmt und selbst auf halakhischem Gebiete seinen Niederschlag gefunden hat, weist in der Form der Himmels- und Höllenreise ebenfalls auf Res publ. hin:

„[Am Morgen] . . . führt ihn [der Engel] nach dem Garten 'Eden. Und er zeigt ihm, wie die Gerechten in Herrlichkeit sitzen . . . Am Abend führt er ihn nach Gehinnom und zeigt ihm die Frevler, die Engel des Verderbens mit Feuerruten peitschen . . . Auf diese Weise warnt ihn der Heilige, gepr. sei er, in bezug auf alles . . .“ (Tanch.)

„Und es habe den Anschein gehabt, als ob die jeweils ankommenden [Seelen] von einer langen Wanderung zurückkämen . . . , und diejenigen, die sich gegenseitig kannten, hätten sich begrüßt, und die aus der Erde kommenden hätten die anderen nach den dortigen (himmlischen) Dingen gefragt, und die aus dem Himmel kommenden nach dem, was jenen [unter der Erde] begegnet wäre. Dann hätten sie einander erzählt, die einen unter Weinen und Klagen in Erinnerung an das, was sie auf ihrer unterirdischen Reise alles erlitten und gesehen hatten . . . , die anderen aber, die aus dem Himmel [gekommen seien], hätten von ihrem Wohlergehen und von unendlich schönen Eindrücken berichtet.“ (Res publ. 614 E/615 A.)

Der Unterschied zwischen Res publ. und Tanch. besteht lediglich darin, daß in Tanch. der Gedanke der Seelenwanderung entsprechend der jüdischen Religiosität aufgegeben ist. Damit aber ist die Seele nicht mehr unmittelbar betroffen, sondern sie tritt nur noch als Zuschauer bei der Besichtigung der jenseitigen

Lohn- und Straforte auf. Plato erzählt seinen Mythos, um das Wesen der wahrhaft philosophischen Seele herauszustellen. Eine solche Seele verfällt bei dem Zwange, vom Wasser des Vergessens zu trinken, nicht durstiger Gier, sondern sie mäßigt sich, um in Erinnerung an das Jenseits im Erdenleben einen reinen und heiligen Wandel führen zu können. Auch das rabbinische Judentum hat sich dem Gedanken von der Erziehung im Jenseits erschlossen. So wird der Mythos von der Himmel- und Höllenfahrt von Jochanan b. Nappacha vorausgesetzt, wenn er Pesiq. כחדש השביעי (Bub. 103 a) sagt: „Was ist der Grund dafür, daß, wenn ein Mensch den Geruch des Schwefels wahrnimmt, seine Seele zurückschreckt? Weil sie weiß, daß sie darin gerichtet werden wird¹⁾.“ Geläufiger als die Himmel- und Höllenfahrt ist den Rabbinen jedoch der Gedanke vom Unterricht im Gesetz vor der Geburt. Er entspricht in besonderem Maße jüdischer Religiosität. So formuliert auch Simlai Nidda 30 b seine Haggada unter diesem Gesichtspunkte. Doch darf man sich durch diese scheinbar genuin jüdischen Aussagen nicht irreführen lassen. Sie stellen nichts anderes dar als rabbinische Variationen platonischer Anamnesisvorstellungen²⁾.

7. Auch den Gedanken, daß die Seele noch vor dem Antritt des Erdendaseins Einblick in ihr künftiges Erdenleben gewinnt, hat Tanch. mit Res publ. gemeinsam. Der Unterschied zwischen beiden Erzählungen besteht lediglich darin, daß Plato die Seelen zu ihrem Erdenlos Stellung nehmen läßt, während nach Tanch. das Motiv der Weigerung nicht unmittelbar mit dem Einblick in das bevorstehende Geschick zusammenhängt.

8. Darin, daß mit der Geburt das jenseitige Leben vorüber ist, stimmen Res publ. und Tanch. überein. Allerdings erfährt in Tanch. der Abschluß des Daseins vor der Geburt dadurch seine besondere Prägung, daß hier das Motiv vom Licht, das auf dem Haupte des Embryos leuchtet und das, wie bereits oben gezeigt wurde, aus dem Mythos von Horus dem Kind stammt, zur Illustration des Gegensatzes der beiden Welten verwendet

1) למה אדם מריח ריח גפרית ונפש מולדת לאחריה? שהנפש יודעת? שהיא נודנית בה.

2) Von hier aus wird man mit Recht fragen dürfen, ob nicht auch Chanina b. Chamas Sentenz Ber. 33 b und Rabs Haggada Sota 2 a (oben S. 74 f.) im Grunde nur Variationen platonischen Gedankengutes sind.

wird: mit der Geburt erlöscht das Licht, das dem Menschen vor seinem Eintritt in die Welt göttliche Eigenschaften verliehen hat.

9. Der Schlag auf den Mund ist ebenso wie das Lichtmotiv auf Ägypten zurückzuführen. Das Horuskind wird meist mit dem Finger am Munde dargestellt. Diese Geste deutet Suidas folgendermaßen: „[Heraiskos] soll den Mutterleib verlassen haben, indem er in einer Schweigegebärde den Finger an die Lippen hielt, so wie nach dem Mythos der Ägypter Horus und vor Horus Helios zur Welt gekommen ist. Daher bedurfte er, weil ihm der Finger an den Lippen angewachsen war, eines Schnittes. Und für immer blieb zu sehen, daß die Lippe [vom Finger] abgetrennt worden ist, allen ein offenkundiges Zeichen für die wunderbare Geburt 1).“

Nach der ägyptischen Mythologie muß das Horuskind bei seiner Geburt eine Operation am Munde über sich ergehen lassen, da ihm der Finger an einer Lippe festgewachsen ist²⁾. Der Schweigegegestus weist auf die Oberlippe hin. Wir haben somit in der Erzählung eine mythische Deutung der Vertiefung auf der Oberlippe vor uns. Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß Tanch. von diesem Mythos beeinflusst ist. Dabei bleibt nur noch zu erklären, warum aus der Operation ein Schlag des Vergessens geworden ist. Die Lösung dieser Frage ergibt sich, wenn wir Res publ. 621 B heranziehen. Danach werden die Seelen nach dem Trunke des Vergessens durch Blitz und Beben unsanft aus dem Schlafe gerissen, um ihr Erdendasein anzutreten. Da die bei Suidas vorausgesetzte Göttergestalt, die man leicht in einen Engel verwandeln konnte, dem jüdischen Denken näher liegen mußte als der mythische Strom des Jenseits, so lag eine

1) Suidae Lexicon. ed. A. Adler, Leipzig 1931. II, S. 579: [Ἡραϊσκος] λέγεται γὰρ κατελθεῖν ἀπὸ τῆς μητρὸς ἐπὶ τοῖς χεῖλεσιν ἔχων τὸν κατασιγάζοντα δάκτυλον, οἷον Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι γενέσθαι τὸν Ὁρον καὶ πρὸ τοῦ Ὁρου τὸν Ἥλιον, τοιγαροῦν ἐπεὶ οἱ συνεπέφυκε τοῖς χεῖλεσιν ὁ δάκτυλος, ἐδέηθη τομῆς καὶ διέμεινεν αἰεὶ τὸ χεῖλος ὑποτετμημένον ἰδεῖν ἀπασὶ φανερὸν τὸ σημεῖον τῆς ἀπορρήτου γενέσεως. Von A. Erman ist diese Stelle offenbar übersehen worden.

2) Das ältere Motiv ist allem Anschein nach jedoch die kindliche Gebärde des Saugens am Finger. Von Ägypten aus ist das Motiv vom angewachsenen Finger, wie Suidas zeigt, auch auf andere Personen übertragen worden.

Motivvermischung nahe. Somit stellt der Schlag auf den Mund, der das Vergessen im Kinde hervorruft, eine Kombination platonischer und ägyptischer Vorstellungen dar.

10. Das Weinen bei der Geburt endlich ist eine Variation des platonischen Anamnesisgedankens. Während nach Philebos 35 B das Kind mit dem Verlangen zu trinken auf die Welt kommt¹⁾, offenbar in Erinnerung an das Wasser des Jenseitsstromes, empfindet es in Tanch. Schmerz, weil es die ideale Zeit des vorgeburtlichen Stadiums mit dem Erdenleben vertauschen muß.

Schließlich ist es notwendig, noch einen Blick auf den Gesamtcharakter beider Mythen zu werfen. Während Plato seinen Mythos jenseits allen menschlichen Lebens spielen läßt, ist in Tanch. das embryonale Leben mit einbezogen. Die Frage, wie es zu diesem Unterschiede gekommen ist, kann man dahingehend beantworten, daß die Rabbinen den Leib mit in die göttliche Ordnung einzubeziehen bestrebt sind. Näher liegt jedoch die Annahme, daß der Harpokratesmythus ebenso wie auf einzelne Motive so auch auf den Gesamtcharakter des Mythos entscheidend eingewirkt und zur Einbeziehung des Embryonalstadiums in den Mythos geführt hat.

Für das Werden der jüdischen Erzählung über die Entstehung eines Menschen läßt sich somit folgendes feststellen: Ein platonischer Mythos, wahrscheinlich von dem griechischen Denker mit Hilfe überkommener Motive selbst gestaltet und durch große Gedankentiefe ausgezeichnet²⁾, kommt mit anderem platonischen Gut nach Ägypten, wo Alexandrien ein Zentrum griechischer Bildung ist. Gräcisierte Juden, vielleicht vorher schon hellenisierte Ägypter, gestalten den die Phantasie beschäftigenden Mythos unter dem Einfluß eingessener Horus-Vorstellungen um. Sie zerstören zwar damit sein Gedankengefüge, dafür aber gewinnt der Mythos an Drastik und Volkstümlichkeit. Jüdisches Werk ist zweifelsohne die Angleichung des Mythos an den Monotheismus und die jüdische Geschichtsvorstellung. Ob dieser Prozeß schon in Ägypten abgeschlossen worden ist oder erst in Palästina, ist nicht mehr festzustellen. Auf den inneren Aufbau gesehen, bedeutete freilich die Wanderung von

1) Vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Plato I, Berlin 1919, S. 352, Anm. 2.

2) Vgl. O. Apelt, Platons Staat³, Leipzig 1920, S. 539, Anm. 61.

Griechenland über Ägypten nach Palästina für den Mythos Platos keinen Gewinn¹⁾; nur allzu deutlich zeichnet sich in Tanch. die Provinzialbarbarei ab. Andererseits bedeutete das Eindringen des Mythos in den vorderen Orient für die dortigen Bewohner, daß sie auf ihre Weise an dem spekulativen Gedankengut Griechenlands teilhaben konnten.

Der Zeitpunkt für das Eindringen des Mythos in Palästina läßt sich nur nach einer Seite hin festlegen. Da Simlai, der um die Mitte des 3. Jahrhunderts lebte, ihn voraussetzt und in Nidda 30b verwendet, so muß er bis dahin in Palästina bereits bekannt geworden sein. Damit ist freilich über das tatsächliche Alter der jüdischen Erzählung von der Bildung des Kindes noch nichts ausgesagt²⁾.

VIII. Einzelaussagen über das Werden des Menschen.

Nur mittelbar in den Rahmen des bisher besprochenen Materials gehört eine Reihe von rabbinischen Aussagen, in denen einzelne Punkte aus der Entstehungsgeschichte des Menschen herausgegriffen und unter der Tendenz verwertet sind, Jahwes wunderhafte Schöpferfähigkeit darzustellen. Die in diesen Aussagen verwendeten Motive beruhen zwar im wesentlichen auf den gleichen anthropologischen Vorstellungen, wie sie in den vorhergehenden Kapiteln dargestellt wurden, doch sind sie durch

1) M. Güdemann. Religionsgeschichtliche Studien, S. 17, will durchaus den Horusmythos auch als Quelle für Res publ. ansehen; zu dem Problem, ob die griechischen Denker durch den Orient beeinflusst sind, siehe Th. Hopfner. Orient und griechische Philosophie, Beihefte zum <Alten Orient>, Heft 4, Leipzig 1925.

2) Die Frage nach der literarischen Einheit von Tanch. zu beantworten, ist nicht mit vollster Sicherheit möglich. Immerhin ergibt sich nach Eliminierung der von uns als sekundär bezeichneten Teile ein geschlossenes und folgerichtig aufgebautes Ganze. Als einfache Zusammensetzung z. T. älterer Motive, wie Str.-B. II, S. 343 f., meint, kann Tanch. m. E. nicht aufgefaßt werden. Wie Zusammensetzungen aussehen, wird an Nidda 30b und יצירת הולך II deutlich. Wir werden daher anzunehmen haben, daß Tanch., obwohl literarisch jung, doch auf einer alten, heute verlorenen Erzählung fußt, eine Erscheinung, die in der talmudisch-midrassischen Formgeschichte nicht allzu selten ist. Diese ältere Erzählung, die im wesentlichen mit Tanch. übereinstimmte, mag Simlai und Chanina b. Pappa vorgelegen haben.

die Tendenz, um derentwillen sie von den Rabbinen verwendet wurden, oft willkürlich gestaltet, so daß sich der ursprüngliche Zusammenhang zuweilen nur schwer herstellen läßt. Wegen der sich daraus ergebenden Schwierigkeit, diese Motive in den einzelnen vorhergehenden Kapiteln unterzubringen, fügen wir sie im folgenden Kapitel als Ergänzung zu dem bisher Gesagten an.

Jahwe als Gärtner.

Eine erste Vorstellung, die in diesem Zusammenhange zu besprechen ist, vergleicht Jahwes Wirken bei der Entstehung des Menschen mit der eines Gärtners. So sagt der Tannaït Jose aus Galiläa ¹⁾ (um 120) Nidda 31a: „Komm und sieh, daß nicht wie das Wesen des Heiligen, gepr. sei er, das Wesen des Menschen ist: Der Mensch gibt verschiedene Samen in ein Beet, und jeder einzelne [Same] geht nach seiner Art auf. Aber wenn der Heilige, gepr. sei er, das Kind im Leibe der Frau gestaltet, so gibt er verschiedene Samen hinein, und alle gehen sie zu einer Art auf.“

Ebenso wie das bisher behandelte Gedankengut über Jahwes Wirken läßt sich auch die Vorstellung von der Gottheit als einem Gärtner, der verschiedene Saat im mütterlichen Beete zu einem Gewächs aufgehen läßt, nicht im AT. nachweisen. Wohl aber hat der Gedanke von der Gottheit als Gärtner seine Analogie im griechischen Gedankengut. So sagt Philo im Anschluß an den platonischen Gedanken vom $\varphi\rho\upsilon\rho\rho\rho\rho\rho\rho\rho\rho\rho$ ²⁾ de plant. § 1—2: „In vorhergehenden Buche ³⁾ haben wir über die allgemeine Kunst des Ackerbaues geredet, soweit hierzu Gelegenheit war. In vorliegendem [Werke] werden wir, soweit es möglich ist, im besonderen den Weinbau behandeln . . . Für den, der die einzelnen Arten von Pflanzungen und Ackerbestellung durchgehen will, gehört es sich, zuvor die vollendetsten Pflanzen im All und ihren großen Pflanzler und Aufseher in Betracht zu ziehen. Nun ist aber der Größte unter den Pflanzern und der, der hinsichtlich der Kunst am meisten vollendet ist, der Lenker des Alls; die Pflanze jedoch, die in sich wiederum unzählige

1) Vgl. W. Bacher, *Agada d. Tannaïten I**, S. 364.

2) Vgl. Res publ. 597 D; ferner I. Heinemann, *Die Werke Philos v. Alex. IV*, S. 152, Anm. 2.

3) De agricultura.

Einzelgewächse zugleich umfaßt wie Triebe, die aus einer einzigen Wurzel emportreiben, ist diese Welt.“

Im Anschluß an diese grundsätzliche Vorbemerkung schildert Philo, wie Gott die Welt, die er mit einem Baum vergleicht, geschaffen hat: Wasser und Erde sind in der Mitte des Alls verwurzelt, während Luft und Feuer, die sich darüber befinden, die Krone des Weltenbaumes bilden¹⁾. Diese große Weltenpflanze enthält nun ihrerseits die kleinen Gewächse, unter denen man die beweglichen und die unbeweglichen unterscheiden muß²⁾. Als solche in der Welt verwurzelten Gewächse erscheinen die Landgeschöpfe und die Wassertiere, die Vögel und die Feuerwesen des Äthers³⁾, die aus eigenem Vermögen wandelnden Planeten und die Fixsterne, die durch die Umdrehung des Alls mitgerissen werden⁴⁾. Dazu kommen die eigentlichen, im Erdboden verwurzelten Gewächse⁵⁾. Auch alle Seelen, von den reinsten bis zu denen, die in der Materie versunken sind⁶⁾, werden von Philo als Pflanzen, die im Weltall verwurzelt sind, angesehen⁷⁾.

Das gleiche Schema, das Philo für den Makrokosmos entwirft, gilt auch für den Menschen als Mikrokosmos⁸⁾. Wie die Welt zugleich Pflanze und Ackerboden ist, so erscheint auch der Mensch einesteils als in der Welt eingewurzeltes Gewächs, andernteils aber als Nährboden für die einzelnen Eigenschaften und Tugenden. *de plant.* § 28 ff.: „Nachdem wir nun die wichtigsten Pflanzen in der Welt durchgesprochen haben, wollen

1) *De plant.* § 3; der Äther erscheint bei Philo zuweilen als fünftes Element; vgl. W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom*, S. 40 ff.; H. Leisegang, *Der heilige Geist*, S. 27; I. Heinemann, *Die Werke Philos v. Alex.* IV, S. 152, Anm. 4. — Zur Verwurzelung der Elemente im All siehe auch unten S. 124, Anm. 2.

2) *De plant.* § 11.

3) *De plant.* § 12; zur Einteilung der Lebewesen in Feuer-, Wasser-, Luft- und Erdbewohner siehe oben S. 58, Anm. 1 u. 2.

4) *De plant.* § 12.

5) *De plant.* § 13.

6) Vgl. hierzu *de gigant.* § 12 ff.; siehe oben S. 59 f.

7) *De plant.* § 14; W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom*, S. 15 ff.; I. Heinemann, *Die Werke Philos v. Alex.* IV, S. 155, Anm. 1 u. 2.

8) Zur rabbinischen Vorstellung von der Entsprechung zwischen Kosmos und Mensch siehe oben S. 43.

wir sehen, auf welche Weise der allweise Gott die Gewächse im Menschen, der kleinen Welt, geschaffen hat. Zunächst nun nahm er unseren Körper wie einen fruchtbaren Acker und bildete ihm wahrnehmungsfähige Sinnesorgane. Darauf setzte er [in]¹⁾ jedes von ihnen gleichsam als veredelte und sehr nützliche Pflanzen ein: das Gehör in das Ohr, das Gesicht in die Augen, den Geruch in die Nase und auch die anderen [Empfindungen] an die entsprechenden und angemessenen Stellen. Aber auch bei all den Kräften, die bis zu den Schenkeln und Händen und übrigen Gliedern des Körpers, sowohl den äußeren wie den inneren, hindurchgehen, traf es sich, daß sie edle Sprößlinge waren. Die besseren und vollendeteren Kräfte jedoch ließ er in dem mittleren und zum Fruchtbringen ungleich vermögenderen, führenden Seelenteile Wurzeln schlagen; u. zw. Denken, Wahrnehmen, Geschicklichkeit im Treffen, das Üben, das Gedächtnis, die Haltung, die Veranlagungen, die verschiedenen handwerklichen Fähigkeiten, Sicherheit in den Wissenschaften, die unermüdliche Aufnahmefähigkeit von Betrachtungen über die gesamte Tugendlehre. Kein Sterblicher kann von dem allen etwas pflanzen, der Verfertiger all des Zahlreichen ist vielmehr der eine Ungewordene; doch hat er diese Pflanzen nicht nur [einmal] geschaffen, sondern er schafft sie dauernd [wieder] bei jedem einzelnen der Gewordenen.“

Vergleicht man die Haggada des Tannaiten Jose mit den Vorstellungen, wie sie Philo in de plant. entwickelt, so zeigt sich, daß beide in der Grundanschauung von Gott als Gärtner übereinstimmen. Der Unterschied, der bei beiden festzustellen ist, ist kaum grundsätzlicher Art. Er beruht vielmehr darauf, daß es Philo als einem Manne, der in der griechischen Philosophie lebt, an einem System gelegen ist, in das er die Erscheinungen des Makro- und Mikrokosmos einordnen kann. Entsprechend seiner Tendenz zu allegorisieren geht er auf das Werden des Kindes im Mutterleibe nicht ein, sondern unterzieht nur die verschie-

1) In der Ergänzung von εἰς schließen wir uns I. Heinemann, Die Werke Philos v. Alex. IV, S. 158, Anm. 3, an und übersetzen dementsprechend nach folgendem Text: αὐτίκα τοίνυν ὡσπερ βαθύγειον χωρίον σῶμα τὸ ἡμέτερον λαβὼν δεξαμενὰς αὐτῷ τὰς αἰσθήσεις ἀπειργάζετο· κάπειθ' οἷα φυτὸν ἡμερον καὶ ὠφελιμώτατον [εἰς] ἐκάστην αὐτῶν ἐνετίθει, ἀκοὴν μὲν εἰς οὖς κτλ.

densten Eigenschaften des Menschen einer Deutung. Bedeutend einfacher dagegen ist die Betrachtung, die Jose aus Galiläa bietet. Diese beschränkt sich auf das natürliche Werden des Menschen, das als Ergebnis der gärtnerischen Wirksamkeit Jahwes dargestellt wird. Wenn, wie es anscheinend der Fall ist, eine innere Beziehung zu dem griechischen Motiv von der Gottheit als Gärtner und der Aussage Joses vorhanden ist, so kann sie nur darin bestehen, daß der Rabbiner das Motiv aus dem griechischen Gedankengut überkommen und seinem palästinischen Denken entsprechend zu einer Haggada über das natürliche Werden des Menschen gestaltet hat.

Der Mensch als Kunstwerk.

Ein anderes Motiv, das in der rabbinischen Überlieferung häufig vorkommt, nimmt auf das künstlerische Wirken Jahwes bei der Bildung der menschlichen Gestalt Bezug. Bereits das AT. kennt die Vorstellung, daß Jahwe den Menschen formt wie etwa der Töpfer den Ton. Dazu aber, daß dieses Motiv eine so starke Verbreitung in der rabbinischen Überlieferung gefunden hat, mögen hellenistische Gedanken zumindest angeregt haben; denn in der griechischen Philosophie begegnet häufig das Bild von der Natur als Künstlerin (τεχνίτης). So sagt etwa Philo im Anschluß an die Stoa de spec. legibus III § 108 f.: „Wenn jemand mit einer schwangeren Frau in Streit gerät und ihr einen Schlag gegen den Leib versetzt, so daß sie ihre Frucht verliert, so soll er mit einer Strafe belegt werden, falls das vorzeitig Geborene noch ungestaltet und ungeformt ist, sowohl wegen seiner Frechheit als auch deswegen, weil er die Natur gehindert hat, die sich künstlerisch und schöpferisch bemühte, das trefflichste Wesen, den Menschen, ins Leben zu rufen¹⁾. Sterben soll er jedoch, wenn [das Kind] bereits Gestalt bekommen hatte, indem alle Glieder die entsprechende Anordnung und Gestalt bekommen hatten. Ein solches [Wesen] ist nämlich ein Mensch, dem [der Übeltäter] in der Werkstatt²⁾ der Natur Gewalt angetan hat,

1) Man beachte, in welcher Form hier vom Wirken der Natur gesprochen ist: . . . ὅτι ἐμποδῶν ἐγένετο τῇ φύσει ζωογονῆσαι τὸ κάλλιστον τεχνιτευούση καὶ δημιουργούση ζῶον, ἄνθρωπον; siehe auch oben S. 37 ff.

2) Zur stoischen Vorstellung von der Werkstatt (ἐργαστήριον) der Natur ist Cicero, de nat. deorum I § 47 zu vergleichen; I. Heinemann, Die Werke Philos v. Alex. II, S. 217. Anm. 2.

während sie meinte, es sei noch nicht Zeit, es ans Licht der Welt zu führen. Es gleicht einer [fertigen] Bildsäule, die sich in der Werkstatt befindet und nur auf den Abtransport und den Versand wartet¹⁾.“ Von dieser stoischen Vorstellung aus ist es zu erklären, daß man Jahwe in Überbietung der alttestamentlichen Aussagen als Künstler (רִצֵּי) bezeichnet²⁾.

Ein einheitliches Bild von Jahwes Künstlertum entwirft nun freilich die rabbinische Tradition ebensowenig wie sie etwa das Gärtnermotiv im Sinne Philo durchdenkt. Auch dieser Gedanke findet nur in Sätzen, die Aphorismen ähneln, seinen Niederschlag. Dabei zeigt man sich weniger an der ästhetischen Würdigung des Bildungsprozesses, als vielmehr an der Betonung des Wunderhaften interessiert. So heißt es in der Mekhilta des Schim'on b. Jochai (Hoffm. 67): „Nicht wie das Wesen des Menschen ist das Wesen Gottes³⁾: Der Mensch vermag keine Gestalt in der Finsternis zu bilden; doch nicht so der, auf dessen Geheiß die Welt ward. Er bildet die menschliche Gestalt in der Finsternis⁴⁾.“ So wie Jahwe auf das Licht verzichten kann, wenn er seinem Künstlerhandwerke nachgeht, so formt er im Gegensatz zum Menschen die ganze Gestalt zu gleicher Zeit (ebd.): „Wenn der Mensch eine Gestalt bildet, so beginnt er mit ihrem Kopfe oder mit ihren Füßen oder mit einem aller ihrer

1) Ἐοικός ἀνδριάντι ἐν πλαστικῇ κατακειμένῳ, πλεόν οὐδέν ἢ τὴν ἔξω παραποιήν καὶ ἀνεσιῶν ἐπιζητοῦντι. — Philo kennt sowohl die Vorstellung, daß der Fötus eine selbständige Person darstellt, als auch die andere, die ihn nur als Teil des mütterlichen Leibes betrachtet; vgl. de spec. legibus III § 117 und de virtute § 138. Auch die zuletzt genannte Vorstellung hat in dem rabbinischen Gedankengut ihre Entsprechung; vgl. Chullin 58a; siehe hierzu I. Heinemann, a. a. O., Anm. 1.

2) Daß der Gedanke vom Künstlertum Jahwes neu ist, zeigt der Bibelforscher I. Sam. 2, 2, den man als „Beleg“ zitiert und wo man statt אֵין צוֹר כְּאֵלֵינוּ liest: אֵין צִיר כְּאֵלֵינוּ. Man ändert also den Bibeltext, um eine neue Vorstellung von Gott zu sanktionieren.

3) Der Gottesname lautet טְקוּם; vgl. hierzu A. Spanier, Die Gottesbezeichnungen הַמְקוּם und הוּא בְרוּךְ הַקְדוֹשׁ in der frühalmudischen Literatur, MGWJ. 1922, S. 309 ff. Nach Spanier wird man „sagen dürfen, daß טְקוּם gewissermaßen das Rudiment einer durch Vorwalten höchster religionsphilosophischer Abstraktion gekennzeichneten Epoche ist, . . . von deren Geist wir in der Mischna sonst wenig spüren und die uns auch aus den hellenistischen Quellen kaum greifbar wird“ (S. 314); vgl. ferner H. Leisegang, Der heilige Geist, S. 209, Anm. 1.

4) Vgl. Midrasch Schemuel V, 6 (Bub. * 9b/10a).

Glieder. Doch nicht so der, auf dessen Geheiß die Welt ward; vielmehr, wenn er die menschliche Gestalt bildet, so gestaltet er das Ganze auf einmal¹⁾.“ Die Vorstellung, daß der Mensch in allen seinen Teilen zugleich entsteht, mag auf der oben behandelten Anschauung beruhen, daß der Mensch vom ersten Augenblick seiner leiblichen Existenz an als ein in seinen Grundbestandteilen fertiges Wesen zu gelten hat, das im Mutterleibe zur vollen menschlichen Gestalt ergänzt wird²⁾.

Auf der letzteren tannaïtischen Aussage über den wunderhaften Bildungsprozeß beruht eine Haggada des Amoräers Jochanan b. Nappacha. Dieser hat das tannaïtische Material übernommen und weitergegeben, so daß es nach den heutigen Quellen den Anschein hat, als sei er selber der Gestalter des Ausspruches³⁾.

Auf den Bildungsvorgang im Mutterleibe weist in der genannten Mekhilta (ebd.) eine weitere Aussage hin: „Ein Mensch vermag nicht eine Gestalt mitten in einer anderen Gestalt zu formen; doch der Heilige, gepr. sei er, gestaltet den Menschen im Leibe seiner Mutter⁴⁾.“ Im Gegensatz zum Menschen zeigt der göttliche Künstler seine Macht darin, daß er seinem Kunstwerk Leben verleiht (ebd.): „Wenn der Mensch eine Gestalt bildet, so kann er ihr keine Seele und keine Eingeweide schaffen; aber der Heilige, gepr. sei er, formt den Menschen und schafft ihm eine Seele und Eingeweide⁵⁾.“ Diese Haggada benutzt anscheinend Jochanan b. Nappacha und variiert sie Midrasch Schemuel V, 6 (Bub.² 10a) folgendermaßen: „Zwei Dinge gibt es, welche kein Zauberer tun und kein Künstler schaffen kann, und diese beiden loben den Heiligen, gepr. sei er; und diese sind die Seele und die Eingeweide.“

Die Lebensäußerungen des aus Jahwes Hand hervorgehenden Kunstwerkes sind ferner Gegenstand folgender Betrachtungen

1) Vgl. Mekhilta zu Ex. 15. 11 (Horov.-Rabin, 144); Jalqut II § 83 (Chor. 358 c); Midrasch Schemuel V, 6 (Bub.² 10a).

2) Siehe oben S. 33 ff.

3) Vgl. W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer I, S. 329; den Beleg siehe Anm. 1.

4) Vgl. Midrasch Schemuel V. 6 und Tanch. B. תוֹרִיעַ § 3 (Wilna 1913, 17 a); ferner Ber. 10a und Megilla 14a.

5) Vgl. Midrasch Schemuel V. 6.

in der Mekhilta des Schim'on b. Jochai (Hoffm. 67 f.): „Wenn ein Mensch eine Gestalt bildet, so kann sie nicht sehen, nicht hören und nicht reden. Aber der Heilige, gepr. sei er, formt den Menschen, und [dieser] sieht, hört und redet. — Wenn ein Mensch eine Gestalt bildet, so bewegt sie sich nicht von ihrem Platze. Aber der Heilige, gepr. sei er, schafft den Menschen, und dieser geht von einem Ende der Welt bis zum anderen 1).“

Weiterhin sei noch eine Betrachtung angeführt, die die wunderhafte Ausstattung, die Jahwe seinem Kunstwerke zuteil werden läßt, zum Gegenstand hat (ebd.): „Wenn ein Mensch eine Gestalt malen will, so gibt er פופסיא²⁾ in die Farben. Aber der Heilige, gepr. sei er, bildet den Menschen [nur] aus einer Farbe, [und doch] ist die Pupille schwarz und ihre Umgebung weiß, die Zähne weiß und ihre Umgebung rot 3).“ Allem Anschein nach knüpft die Haggada an die Vorstellung an, daß Jahwe den Menschen aus dem weißen Samentropfen bildet. Dies kommt in einer anonymen Tradition Tanch. B. תוריע (Wilna 1913, 17 a) zum Ausdruck: „Ein Mensch will eine Gestalt malen; wieviel Farben muß er verwenden, bis er sie dargestellt hat! Aber der Heilige, gepr. sei er, bildet die menschliche Gestalt [lediglich] aus einem Tropfen [von weißer Farbe] 4).“ Auffallend ist, daß

1) Vgl. Midrasch Schemuel V, 6; eine weitere Haggada im angeführten Midrasch lautet: „Ein Mensch bildet eine Gestalt, und seine Gestalt lobt ihn nicht; aber den Heiligen, gepr. sei er, lobt seine Gestalt“; vgl. hierzu die Varianten in Tanch. B. תוריע § 3 (Wilna 1913, 17 a), Jalqut II § 83 (Chor. 358 c) und Tanch. תוריע § 2 (Chor. 203 a).

2) Nach S. Buber zu Midrasch Schemuel V, 6 (Anm. 40) bedeutet פופסיא „Mosaik“; ebenso sagt Levy, Wörterbuch V, S. 85 z. St.: „Wenn der Mensch ein Gemälde malt, so tut er in seine Farbstoffe etwas, was Mosaikähnliches bewirkt, hinein.“ D. Hoffmann z. St. glaubt das Wort von griech. παμπησία ableiten zu können und betrachtet פופסיא als Kurzform. S. Krauß, Lehnwörter II, S. 474, vermutet darin eine Nachbildung aus ψήφος = zerriebene Stoffe, doch sagt er: „Auf Grund des vorliegenden Textes ist das Wort kaum zu enträtseln.“

3) Siehe hierzu oben S. 17; zum Text vgl. die Variante in Midrasch Schemuel V, 6.

4) Die Haggada in Tanch. B. wird folgendermaßen fortgesetzt: „Komm und sieh den Pfau, der 365 verschiedene Arten von Farben hat und doch aus einem einzigen weißen Tropfen gebildet ist. Und man soll das nicht nur von einem Vogel sagen; denn auch der Mensch ist aus einem einzigen weißen Tropfen gestaltet . . .“; vgl. hierzu Tanch. תוריע § 2 (Chor. 203 a); ferner Midrasch Schemuel V, 6 und Jalqut II § 83 (Chor. 358 c).

beide Haggadoth nur von der weißen Farbe des Tropfens ausgehen, nicht aber auch den mütterlichen Anteil bei der Erzeugung des Kindes erwähnen. Der eine Grund mag darin zu suchen sein, daß die Bildung aus dem Tropfen ohnehin häufiger Gegenstand der Betrachtung ist als das Werden aus dem mütterlichen Anteil¹⁾. Der andere Grund hierfür ist der, daß bei Aussagen, die aus einer bestimmten Tendenz heraus gesprochen sind, vorhandene Motive in besonderem Maße willkürlich verwandt werden.

Auf die verschiedenen Farben, die Jahwe bei der Gestaltung des Menschen verwendet, nimmt schließlich eine anonyme Tradition Nidda 31a Bezug: „Ein Färber gibt verschiedene Farben in einen Kessel, und alle laufen sie zu einer Farbe zusammen; doch wenn der Heilige, gepr. sei er, das Kind im Leibe seiner Mutter bildet, so nimmt er verschiedene Farben, und jede einzelne entwickelt sich nach ihrer Art.“ Während die vorhergehenden haggadischen Aussagen Jahwes übernatürliches Künstlertum dadurch hervorzuheben suchen, daß sie von dem Tropfen als dem Grundbestandteil des menschlichen Körpers ausgehen, kommt in Nidda 31a die gesamte Vorstellung, wie sie jer. Kil. VIII, 3 vorliegt, zum Ausdruck²⁾.

Die Formung des Leibes aus den Elementen.

Neben der Bildung des menschlichen Leibes aus dem Mikrochaos, wie es der Tropfen darstellt, kennen die Rabbinen auch den Gedanken, daß der Leib aus den Elementen gebildet wird.

Zu den Elementen, die den Leib konstituieren, gehört zunächst das Wasser. So heißt es in der Mekhilta zu Ex. 15, 11 (Horowitz-Rabin, 144): „Ein Mensch kann keine Gestalt aus Wasser schaffen: aber der Heilige, gepr. sei er, schafft eine Gestalt aus Wasser³⁾.“ Daß dem unbekanntem Verfasser der

1) Siehe oben S. 33 ff.

2) Siehe auch S. 15 ff.

3) מדת בשר ודם אינו יכול לצור צורה במים אבל הקב"ה צר צורה במים. Der angeführte Vers Gen. 1, 20 könnte zunächst darauf schließen lassen, daß die Präposition **ב** lokal zu verstehen ist; in der Tat heißt es Gen. r. 7 § 1 (Theod. 57): „Gewöhnlich bildet ein König von Fleisch und Blut eine Gestalt auf dem Trockenem; aber der Heilige, gepr. sei er, bildet sogar Gestalten im Meere“ (vgl. Jalqut I § 11 [Chor. 4 b], III § 835 [470 c]) Doch der Zusammenhang in der Mekhilta zeigt, daß der Haggada das

Haggada daran liegt, Wasser als ein Element, aus dem der Leib gefertigt ist, darzustellen, wird aus einer zweiten Haggada deutlich (ebd.): „Jemand geht zu einem, der Bilder herstellt, und spricht zu ihm: Fertige mir das Bild meines Vaters an! Und jener spricht zu ihm: Entweder möge dein Vater kommen und vor mich hintreten, oder bringe mir sein Bild, dann werde ich sein Bild entwerfen. Aber nicht so der Heilige, gepr. sei er! Er gibt dem Menschen einen Sohn aus einem Wassertropfen, und dieser gleicht der Gestalt seines Vaters¹⁾.“ Der Verfasser des Ausspruches geht allem Anschein nach von der Vorstellung aus, daß der menschliche Leib aus einem Samentropfen geschaffen wird. Aber während dieser Nidda 31 a u. ö. als ein alle Grundbestandteile des Leibes enthaltendes Mikrochaos angesehen wird²⁾, verbindet diese Haggada mit der Vorstellung vom Tropfen zugleich die der Erschaffung des Leibes aus den Elementen, u. zw. begnügt sie sich ebenso wie die vorhergehende Aussage mit dem Hinweis auf den einen Urstoff Wasser.

Ein zweites Element, das im gleichen Zusammenhang erwähnt wird, ist der Erdenstaub. So heißt es ebd.: „Ein Mensch kann keine Gestalt aus Erdenstaub bilden; aber der Heilige, gepr. sei er, bildet die [menschliche] Gestalt aus Erdenstaub³⁾.“ Diese Haggada stellt zu dem Ausspruch von der Gestaltung des Leibes aus Wasser das Gegenstück dar; beide zusammen ergeben die Elemente, die zum Aufbau des Leibes notwendig sind.

Hinsichtlich der Gestaltung des Leibes aus den Elementen erhebt sich die Frage, welche Quellen die Tannaïten bei der Formulierung ihrer Aussagen benutzt haben. Wäre der Gedanke von der Bildung des Leibes aus Erdenstaub allein lebendig, so könnte man meinen, hier sei noch die alte Anschauung vertreten, wie sie Gen. 2, 7 vorliegt. Da jedoch neben dem Erdenstaub auch das Wasser als ein den Leib konstituierendes Element genannt wird, ist anzunehmen, daß die angeführten Aussagen

Motiv von der Erschaffung des Menschen aus einem Element zugrunde liegt. — Zur Vorstellung von der Entstehung des Menschen in der Flüssigkeit des Mutterleibes siehe unten S. 131.

1) Vgl. Jalqut I § 250 (Chor. 77 a) und II § 63 (358 c).

2) Siehe oben S. 33 ff.

3) H. S. Horowitz' Konjektur z. St. — statt בעפר schlägt er באפלה vor — ist überflüssig.

auf Vorstellungen fußen, die den Menschen als ein Wesen betrachten, das aus den Bestandteilen des Kosmos zusammengesetzt ist. Damit aber verlassen die Tannaïten auch hier den Boden altjüdischer Vorstellungen und machen sich die griechische Lehre von den Elementen zu eigen, aus denen die Welt als Makrokosmos und der Mensch als Mikrokosmos bestehen.

Die griechische Lehre von den Elementen spielt in den Werken Philos eine außerordentlich große Rolle, wenn auch der Alexandriner sich gegen eine Vergötterung der Elemente wendet¹⁾. So erscheinen die vier Elemente als Wurzeln des Alls²⁾. Aus ihnen hat Gott die Welt geschaffen de cherubim § 127: „Wende dich nun von den einzelnen Bauwerken hinweg und betrachte das größte Haus oder die Stadt, nämlich diese Welt. Dann wirst du finden, daß ihr Urheber, durch den sie entstand, Gott ist, daß aber die Materie (ὕλη), aus der sie zusammengesetzt wurde, die vier Elemente (στοιχεῖα) sind³⁾.“ Dieser Kosmos kann nach Philo nur bestehen, wenn sich die vier Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, die Wage halten⁴⁾. Die Zusammensetzung der Welt verkörpert sich im Stiftszelt⁵⁾, ebenso werden im Opfer die vier Elemente dargestellt⁶⁾, und das Priesterkleid verkörpert drei Elemente: Luft, Wasser und Erde⁷⁾.

Wie die vier Elemente den Kosmos bilden, so ist aus ihnen auch der Mensch als Mikrokosmos zusammengesetzt. So sagt Philo de opif. mundi § 146: „Jeder Mensch . . . ist nämlich aus den gleichen Elementen, Erde, Wasser, Luft und Feuer, ge-

1) De decalogo § 53.

2) De plant. § 120. Der Gedanke von der Verwurzelung der Elemente im All geht auf Empedokles zurück; vgl. H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker I², S. 226 (21 B 6): τέσσαρα γὰρ πάντων βιῶματα πρῶτον ἄκουε· / Ζεὺς ἀρτῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἄιδωνεύς / Νῆστις θ', ἢ δακρύοις τέγγει κρούναμα βρότειον. Ebd. S. 245 (21 B 54) lautet ein anderes Fragment: αἰθήρ (δ' αὐ) μακρήσι κατὰ χθόνα δυέτο βιζαῖς. Vgl. hierzu I. Heinemann, Die Werke Philos v. Alex. IV, S. 175, Anm. 3 und L. Cohn. ebd. III, S. 204, Anm. 1.

3) Vgl. ferner quod det. pot. insid. sol. § 8.

4) De spec. legibus I § 208.

5) Vita Mos. II § 88; vgl. hierzu auch die rabbinische Vorstellung, wonach die Stiftshütte zu dem Kosmos in Beziehung gesetzt wird, Tanch. יתקב § 3 (Chor. 172 b), zitiert oben S. 43, Anm. 3.

6) Vita Mos. II § 148 f.

7) Vita Mos. II § 121.

mischt, wobei ein jeder der Grundstoffe den auf ihn entfallenden Teil zur Vervollständigung einer völlig hinreichenden Materie beitrug, welche der Schöpfer nehmen mußte, um diese sichtbare Gestalt zu formen¹⁾.“

Neben der stoischen Einteilung in vier Elemente begegnet bei Philo auch die andere, auf pythagoräischen Einfluß zurückgehende Vorstellung, daß der Mensch aus fünf Elementen zusammengesetzt sei. Als fünfter Stoff wird dann der Äther angesehen, aus dem die Vernunft besteht²⁾. Soweit die Einteilung in fünf Elemente vorherrscht, stellen die vier Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, das Baumaterial für den Körper dar. Wo bei Philo dagegen die stoische Anschauung erscheint, gilt die Vernunft als Teil des aus dem Feuerelement bestehenden Logos, der schnell beweglich und glühend heiß ist³⁾.

Die eigentlich irdischen Elemente, aus denen der Leib des Menschen besteht, sind Erde und Wasser. Diese Zweiteilung, die neben den obengenannten Vorstellungen besteht, vertritt Philo etwa *de spcc. legibus* I § 264: „Unser körperliches Wesen nun ist Erde und Wasser. Hieran erinnert [der Gesetzgeber] durch die Reinigung; denn er nimmt an, daß die nützlichste Reinigung darin bestehe zu wissen, wer man sei und aus welchen [Bestandteilen], die gleichsam keiner Mühe wert sind, nämlich Asche und Wasser, man zusammengesetzt ist.“ Im gleichen Zusammenhange fährt Philo fort (§ 266): „Bei der Besprengung . . . geben die Elemente selbst, Erde und Wasser, nachgerade einen Laut von sich und sprechen: wir sind das Wesen eures Körpers; uns hat die Natur in göttlicher Kunstfertigkeit gemischt und zu menschlicher Gestalt gebildet, aus uns seid ihr bei eurer Entstehung zusammengefügt worden, in uns werdet ihr wieder aufgelöst werden, wenn es sterben heißt. Denn nichts ist geschaffen, um in nichts zu vergehen, sondern woher der Anfang kommt, dorthin weist auch das Ende [wieder zurück].“

1) Vgl. ferner *de decalogo* § 31; *quis rer. divin. heres* § 152 f.; *legum alleg. lib. II* § 2.

2) *Quis rer. divin. heres* § 281 ff. Die Lehre vom fünften Element geht bei Plato und Aristoteles auf pythagoräischen Einfluß zurück; vgl. J. Cohn, *Die Werke Philos v. Alex. V*, S. 287, Anm. 3.

3) *De cherubim* § 28.

Ebenso wie Philo kennt auch Josefus die Vorstellung von den vier Grundstoffen des Kosmos. Auch er redet von der Materie (ὕλη) und den Elementen (στοιχεῖα)¹⁾. Obwohl man bei ihm auf Grund seiner pharisäischen Bildungselemente annehmen sollte, daß er das irdische Heiligtum in Beziehung zum himmlischen setzt²⁾, so redet doch auch Josefus von der Verkörperung der Elemente im Heiligtum und im Priesterkleid³⁾. Freilich erscheinen bei ihm derartige Aussagen weniger organisch als bei Philo. Der Grund hierfür liegt darin, daß Philo im griechischen Geiste lebt und daß sein Denken im Sinne der stoisch-platonischen Philosophie seiner Zeit hellenisiert ist, während Josefus eine palästinische Erziehung genossen hat. So kommt es, daß bei Josefus die Lehre von den vier Elementen gleichsam als Fremdkörper erscheint. Allerdings darf man aus diesem Tatbestand kaum schließen, daß der Pharisäismus sich grundsätzlich gegen die Naturvorstellungen der Griechen gewehrt habe und daß Josefus' Aussagen gleichsam Konzessionen an seine hellenistische Leserschaft darstellen⁴⁾. Denn so wenig verarbeitet diese Gedanken bei Josefus auch sein mögen, ebensowenig sind sie aus seinen ihm zur Verfügung stehenden weltanschaulichen Vorstellungen hinwegzudenken.

1) Ant. III 7, 7 (Niese § 183); Bell. Jud. III 8, 5 (§ 372).

2) Doch siehe oben S. 43. Anm. 2.

3) A. Schlatter, Die Theologie des Judentums, S. 74.

4) A. Schlatter, a. a. O. S. 12: „Auch an ihm (Josefus) ist sichtbar, daß sich die pharisäische Theologie gegen die griechische Lehre von der Natur verschlossen hat, damit der einzige Gegenstand, der sie bewegte, Gottes Forderung an den Menschen und seine Verheißung für ihn sei.“ Damit ist das Wesen des Rabbinismus und Pharisäismus nicht völlig umschrieben; denn das Judentum hat sich, wie die zahlreichen Belege zeigen, die wir bisher angeführt haben, dem Griechentum — und so auch der griechischen Lehre von der Natur — nicht „verschlossen“, ja, es hat vielleicht infolge allgemeiner kultureller Unterlegenheit hierzu ebensowenig die Kraft besessen wie die übrige Provinzialbevölkerung auch. Das, was man dem Rabbinismus zusprechen muß, ist der Versuch, fremdes Gedankengut mit der jüdischen Gottesvorstellung in Einklang zu bringen. Als Produkt dieser Assimilation ist in unserem speziellen Falle anzusehen, daß das Judentum den stoischen Begriff „Natur“ im Sinne von φύσις = θεός nicht übernommen, sondern das Walten der „Natur“ auf Jahwe übertragen und somit den persönlichen Gottesbegriff bewahrt hat. (Siehe oben S. 40 ff.) Anders dagegen verhält es sich mit der stoischen Vorstellung vom Weltaufbau. Diesem gegenüber haben sich die Rabbinen nicht verschlossen. Siehe zu dem Gesamtproblem auch die Schlußbemerkung in Kap. IX.

Ganz ähnlich liegen die Dinge auf eigentlich rabbinischem Boden. Auch die Rabbinen setzen die Opfer zum Aufbau der Welt in Beziehung. So heißt es Num. r. 14 § 12 (Wilna 1887, 62 d)¹⁾: „Warum [gibt es] drei Arten von Brandopfern und ein [Opfer] für die Sühnung? Das entspricht den vier Elementen, aus denen der Heilige, gepr. sei er, die Welt geschaffen hat. Die drei [Elemente, die den drei Brandopferarten entsprechen,] sind die oberen [; sie sind] übereinander [gelagert]. Und das vierte [Element] ist das unterste, es ist von allen am schwersten. Und folgende [Elemente] sind es: die Erde, die von allen am schwersten ist und der die Darbringung des Sühnboces entspricht; das Wasser [, das sich] über der Erde [befindet]; die Luft²⁾, aus der der Wind gebildet wird [und die sich] oberhalb des Wassers [befindet], und das Feuer³⁾ oberhalb der Luft; denn das Feuer ist von allen der leichteste [Stoff], der bis zum Firmament emporsteigt⁴⁾ . . . Und in Entsprechung zu dem Feuer, der Luft und dem Wasser, die die oberen [Elemente] sind, wurden die drei Arten des Brandopfers eingerichtet⁵⁾.“

Ebenso wie die Natur aus vier Elementen erschaffen ist, besteht auch der Mensch aus den vier Grundstoffen. So sagt R. Meïr, der der dritten Tannaïtengeneration angehört⁶⁾, Sanh.

1) למה ג' מיני עולה ואחד לחטאת? כנגד ארבעה טבעים שברא מהם הקב"ה העולם. הג' הם עליונים זה למעלה מזה והרביעי הוא התחתון הכבד שבכולן. ואלו הן הארץ היא הכבדה שבכולן וכנגדה נעשה השעיר. המים למעלה מן הארץ. האויר שמכנו נוצר הרוח למעלה מן המים. והאש למעלה מן האויר שהאש קלה מכולם שהוא עולה עד לרקיע . . . וכנגד האש והרוח והמים שהם עליונים נעשו שלשה מיני העולה.

2) Zu אויר = griech. ἀήρ vgl. S. Krauß, Lehnwörter II, S. 17; M. Guttmann, Clavis Talmudis II, S. 64 ff.

3) Das Element Feuer oder Licht spielt in den rabbinischen kosmologischen Spekulationen eine Rolle; vgl. M. Guttmann, Clavis Talmudis III, 2, S. 140 ff.; II, S. 137 ff.; ferner J. Aptowitzer, Zur Kosmologie der Agada, MGWJ. 1933, S. 363 ff. Mit dieser Vorstellung hängt zusammen, daß das rabbinische Judentum Mystiker gewarnt hat, sich zu Jahwe in die Höhe zu begeben, da er ein verzehrendes Feuer sei; vgl. Sifre Deut. § 49 (Friedm. 85 a); siehe hierzu auch oben S. 78. Anm. 1.

4) Vgl. hierzu Philo, de cherubim § 28; siehe oben S. 125.

5) Die Vorstellung von den Elementen ist auch 'Aqiba († 135 n. Chr.) geläufig; siehe oben S. 58, Anm. 1.

6) W. Bacher, Agada d. Tannaïten II, S. 65.

38 b, der Staub (עפר), aus dem der erste Mensch gebildet wurde, sei aus der ganzen Welt (עולם) genommen worden¹⁾. Das kann nur heißen, daß Meir den altjüdischen Begriff vom Erdenstaub (עפר) weiter gefaßt und im Sinne der griechischen Vorstellung von der Materie (ύλη) gedeutet hat. Weiter ausgestaltet ist dieser Gedanke in der „Schatzhöhle“, einem Werke aus der Schule des Syrers Efraim († 373), das anscheinend auch unter griechischem Einfluß steht. Sie beschreibt die Erschaffung des ersten Menschen wie folgt: „Und sie sahen, wie er von der ganzen Erde ein Körnchen Staub nahm und von der ganzen Natur des Wassers einen Tropfen Wasser und von aller Luft, die oben ist, ein Lüftchen des Windes und von aller Natur des Feuers ein wenig Hitze der Wärme. Und die Engel sahen, wie diese vier schwachen Elemente, nämlich Kälte, Wärme, Trockenheit und Feuchtigkeit, in die hohle Fläche seiner Hand gelegt wurden. Und da bildete Gott den Adam²⁾.“ Diese Darstellung mutet nachgerade wie eine Ergänzung zu Meirs Aussage an.

Der Tatbestand, wie ihn Philo, Josefus und die rabbinische Literatur bieten, bestätigt unsere Vermutung, die wir zu den Haggadoth aussprachen, die die Schaffung des Leibes aus Wasser und Erde behaupteten. Er zeigt, wie die Lehre von den Elementen in das Denken der palästinischen Juden eingedrungen ist. Insbesondere stellt Philos Behauptung, daß die den Leib konstituierenden Elemente Wasser und Erde sind, ein Analogon zu den rabbinischen Aussagen dar, und es ist anzunehmen, daß hier mehr als eine formale Analogie vorliegt.

Göttlicher Schutz für das keimende Leben.

Die Vorstellung, daß das Kind im Mutterleibe unter dem besonderen Schutze Jahwes steht, begegnet in der rabbinischen Literatur in verschiedenen Formen. Man deutet dabei entweder den augenscheinlichen Tatbestand, oder aber man knüpft teils an mythische, teils auch an naturphilosophische Vorstellungen an, die aus der Umwelt in das jüdische Denken eingedrungen sind.

Aus tannaïtischer Zeit stammt eine Überlieferung in Lev. r. 14 § 4 (Wilna 1887, 20 b): „Wie das Haus Türen hat, so hat

1) אדם הראשון מכל העולם כולו הוצבר עפרו.

2) E. Bezold, Die Schatzhöhle, Leipzig 1883. S. 3.

auch die Frau Türen. Wie für das Haus Schlüssel vorhanden sind, so auch für die Frau. Wie es für das Haus Türangeln gibt, so gibt es auch für die Frau Türangeln¹⁾.“ In die Haggada teilen sich die Tannaïten Eli'esser, Jehoschua' und 'Aqiba. Der Gedanke, daß Jahwe der Frau verschließbare Türen schafft, damit das Kind nicht vorzeitig herausfällt oder entweicht, findet sich auch in dem oben besprochenen Mythos über die Entstehung des Menschen, wo neben den Schutzengeln die von Jahwe verschlossenen Türen des Mutterleibes erwähnt werden²⁾. Nach Ta'an. 2a/b ist Jochanan b. Nappacha († 279) der Meinung, daß Jahwe sich neben dem Schlüssel zum Regen und zur Wiederbelebung der Toten auch den zur Öffnung des Mutterleibes persönlich vorbehalten habe³⁾.

Eine Variation dieses Motives findet sich in Lev. r. 14 § 3 (Wilna 1887, 20a): „Im Brauch der Welt verhält es sich so: wenn jemand einen Beutel mit Geld nimmt und die Öffnung nach unten hält, fällt das Geld nicht heraus? Aber das Kind wohnt im Leibe seiner Mutter, und der Heilige, gepr. sei er, bewahrt es, damit es nicht falle und nicht sterbe.“ Eine zweite Aussage schließt sich hier an: „Im Brauch der Welt verhält es sich so: das Tier geht auf seinen vier Füßen, und der Embryo ist nach Art eines Sackes in seinen Leib hineingetan. Aber die Frau geht aufrecht, und das Kind ist in ihren Leib hineingegeben, und der Heilige, gepr. sei er, bewahrt es, damit es nicht falle und sterbe⁴⁾.“ Beide Aussprüche gehen auf Abba b.

1) Die Haggada ist ohne die eingeflochtenen Schriftzitate wiedergegeben.

2) Tanch. פקודי § 3; siehe oben S. 91.

3) Vgl. W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer I, S. 324, Anm. 2; daselbst die Parallelen und Varianten.

4) Beide Haggadoth bilden mit einer weiteren Aussage eine Gruppe von drei Aussprüchen, die wahrscheinlich ursprünglich unter Bezugnahme auf Hiob 10, 12 mit וְאֵין זֶה חַיִּים וְחַסֵּד? endeten. Dieser Refrain ist noch in der dritten, hier nicht erwähnten Haggada erhalten, während der erste Ausspruch, der den Vergleich mit dem Beutel bringt, in der heutigen Fassung den Satz ? אֵין זֶה טַבַּח enthält, der anscheinend aus dem im Text vorangehenden haggadischen Corpus Lewis (siehe weiter unten) eingedrungen ist. Das Beutelmotiv hat Chanina b. Pappa in einer Haggada zu Hiob 9, 10 in Nidda 31a verarbeitet. — Zu Lev. r. 14 § 3 vgl. ferner Tanch. B. תוריע § 5 (17 b) und Tanch. תוריע § 3 (Chor. 203b), Jalqut I § 547 (Chor. 163a) und W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer II, S. 526.

Kahana¹⁾, einen Schüler Jochanan b. Nappachas, zurück. Sie sollen die Wunderkraft der Gottheit darstellen, indem sie zeigen, wie Jahwe fähig ist, den Menschen in seiner unnatürlichen Lage während des Bildungsprozesses vor dem Fallen zu bewahren²⁾.

Das Bestreben, das Wunderhafte im täglichen Leben zu erkennen und zu beschreiben, gehört zur Eigenart des Juden³⁾. Daß man dabei nicht immer seine Phantasie frei walten läßt, sondern auch naturphilosophisches Gedankengut verwertet, zeigt eine Haggada Aibos, eines palästinischen Amoräers der vierten Generation⁴⁾. So heißt es Tanch. B. תוריע § 4 (Wilna 1913, 17 b): „Ein Wunderwerk vollbringt der Heilige, gepr. sei er, am Menschen⁵⁾. Wenn sich ein Mensch einen Tag lang in einem Kamin⁶⁾ befindet, wälzt er sich da nicht im Todeskrampfe? Doch das Kind befindet sich neun Monate im Leibe seiner Mutter, und der Heilige, gepr. sei er, bewahrt es [vor dem Tode]“⁷⁾.“ Die Haggada setzt die Vorstellung voraus, daß das Innere des

1) W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer II, S. 511.

2) Ein anderes Motiv, daß das Kind durch die Nahrungsaufnahme der Mutter nicht belästigt wird, hat Tachlifa aus Cäsarea Lev. r. 14 § 3 verarbeitet; vgl. W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer III, S. 627.

3) Vgl. die paulinische Charakteristik der Juden in 1. Kor. 1, 22.

4) W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer III, S. 65.

5) So für הַיֵּשׁ הַזֶּה הוּא: während G. Dalman für das Jüdisch-Aramäische in seiner Grammatik die Bedeutung der Demonstrativa als allgemeiner Indefinita festgelegt hat (siehe oben S. 49, Anm. 1), lassen K. Albrecht, Neuhebräische Grammatik, München 1913, und M. H. Segal, A Grammar of Mishnaic Hebrew, Oxford 1927, einen entsprechenden Hinweis auf diese Erscheinung im Neuhebräischen vermissen, obwohl sie außerordentlich häufig ist.

6) קמין (המין) קמין = griech. κάμινος; vgl. S. Krauß, Lehnwörter II, S. 55 f.

7) Vgl. Tanch. תוריע § 3 (Chor. 203 b). Die Variante Lev. r. 14 § 3 (Wilna 1857, 20a) lautet: „Wenn ein Mensch sich eine Stunde in einem Kamin aufhält, stirbt er da nicht? Und das Leibesinnere der Frau ist siedend heiß, und das Kind befindet sich mitten im Inneren, und der Heilige, gepr. sei er, bewahrt es, — damit es nicht zu einer Haut, einer leblosen Masse (eigentlich Nachgeburt) oder zu einer Mißgeburt in Gestalt eines Sandalfisches werde. Und ist das nicht <Leben und Gnade> (Hiob 10, 12)?“ Lev. r. 14 § 3 zerfällt in zwei Teile, die ursprünglich kaum zueinander gehört haben. Der erste Teil (bis zum Gedankenstrich) läßt als Schluß erwarten, daß Jahwe das Kind vor dem Tode durch Verbrennen bewahrt. Statt dessen folgt im zweiten Teile die Bewahrung des Kindes vor Hemmungen in der Entwicklung, setzt also einen anderen Vordersatz voraus, als ihn der jetzige Zusammenhang bietet.

Menschen heiß ist; u. zw. handelt es sich um eine heiße Flüssigkeit, in der das Kind schwimmt. Daher formulieren Zeitgenossen des Amoräers Aibo¹⁾ den Gedanken vom wunderhaften Schutze des Kindes im Mutterleibe folgendermaßen (ebd.): „Ein Wunderwerk vollführt der Heilige, gepr. sei er, am Menschen: Wenn ein Mensch sich einen Tag lang in einer Wanne²⁾ befindet, empfindet da nicht seine Seele Überdruß an ihm? Aber das Kind befindet sich neun Monate lang in dem Leibe seiner Mutter, und seine Seele empfindet nicht Überdruß an ihm, weil der Heilige, gepr. sei er, an ihm ein Wunderwerk vollbringt³⁾.“

Der Gedanke, daß das Kind im Mutterleibe sich inmitten von Flüssigkeit befindet, geht nach unseren Quellen auf El'asar b. Pedath (um 300) zurück. Er sagt Nidda 30 b: „Wem gleicht das Kind im Leibe seiner Mutter? Einer Nuß, die sich in einem mit Wasser gefüllten Gefäß befindet⁴⁾.“ Nidda 30 b und verwandte Traditionen⁵⁾ stellen offenbar Weiterbildungen der auf Aristoteles zurückgehenden Annahme dar, daß der Schoß der Frau mit Blut gefüllt ist, das durch den Eintritt des Spermas zum Gerinnen gebracht wird⁶⁾. Es ist möglich, daß der Anstoß für die Weiterbildung, wie sie Nidda 30 b vorliegt, durch den ägyptischen Mythos von Horus dem Kind gegeben worden ist. Als Nachfolger des Sonnengottes wird nämlich Harpokrates zuweilen dargestellt, wie er auf einer Lotosblume sitzend aus dem Wasser emporwächst⁷⁾. Der Unterschied zwischen der ägyptischen und der jüdischen Vorstellung besteht lediglich darin, daß die Lotosblume durch eine Nuß ersetzt ist; dagegen ist das Motiv vom Kinde, das auf dem Wasser schwimmt, unverändert erhalten geblieben.

Die andere Vorstellung, daß das Kind sich vor der Geburt an einem heißen Orte befindet, läßt sich bei Philo, de opif.

1) Vgl. W. Bacher, Rabbanan, S. 96, Anm. 4.

2) אמבטי = griech. έμβαστή; vgl. S. Krauß, Lehnwörter II, S. 59.

3) Vgl. Tanch. תוריע § 3 (Chor. 203 b).

4) למה הולך דומה במעי אמו? לאנו מונח בספל של מים.

5) Vgl. etwa Tanch. תוריע § 2 (Chor. 203 a).

6) Aristoteles, de generatione animalium I 88; J. Preuß, Biblisch-Talmudische Medizin, S. 448. Zu den Belegen aus der jüdischen Literatur siehe oben S. 34, Anm. 2.

7) A. Erman, Die Religion der Ägypter, S. 62, Abbild. 41; vgl. M. Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien, S. 14 f.

mundi § 161, belegen: „Die Neugeborenen sind zuerst mit nichts so vertraut als mit dieser (der geschlechtlichen Lust) ¹⁾, indem sie sich einestheils an der Lust freuen, anderenteils am gegenteiligen Schmerz Mißfallen haben. Deshalb weint das Kind bei der Geburt, da es, wie es scheint, Schmerz an der Kälte empfindet; denn es kommt aus einem sehr heißen und sehr feurigen Ort im Mutterleibe, wo es lange Zeit verbracht hat, plötzlich hinaus an die Luft, einen kühlen und ungewohnten Ort; es erschrickt, und das Weinen liefert den besten Beweis dafür, daß es Schmerz empfindet und wegen des Schmerzes unwillig ist ²⁾.“ Während Philo den Aufenthalt im Mutterleibe als angenehm für das Kind betrachtet, sind Aibo und seine Zeitgenossen gegenteiliger Meinung. Dieser Unterschied ist jedoch nicht grundsätzlicher Art; denn die Rabbinen modifizieren das überkommene Gedankengut, um es der von ihnen beabsichtigten Tendenz anzupassen. Aus dem Gesagten ergibt sich somit, daß die in Tanch. B. תר״ע § 4 angeführten Aussagen auf hellenistischen, z. T. durch die ägyptische Mythologie umgeprägten Vorstellungen beruhen.

Das bereits oben S. 108 f. auf seine Herkunft untersuchte Motiv vom Licht auf dem Haupte des Kindes verwendet der Amoräer Lewi³⁾ in Lev. r. 14 § 2 (Wilna 1887, 20 a), um Jahwes Fürsorge für das Kind im Mutterleibe darzustellen: „Im Brauch der Welt verhält es sich so: Wenn ein Mensch im Gefängnis liegt und niemand sich um ihn kümmert und es kommt jemand und zündet ihm dort ein Licht an, ist er ihm dafür nicht zu Dank verpflichtet? So verhält es sich auch mit dem Heiligen, gepr. sei er: das Kind hält sich im Leibe seiner Mutter auf, und er zündet ihm dort ein Licht an.“ Die Haggada ist ein lehrreiches Beispiel dafür, wie durch die freie Gestaltung des übernommenen Stoffes die Motive umgestaltet und zum Teil — wie auch in Tanch.

1) Zur Frage der Sündhaftigkeit des kleinen Kindes hat Philo keine eindeutige Stellung. Nach de opif. mundi § 161 ist es von Anfang an mit der geschlechtlichen Lust vertraut, nach de sacrificiis Abelis et Caini § 15 ist es von Anbeginn an sündhaft. Quis rer. divin. heres § 294 weist Philo dem Kinde eine reine Seele zu, und legum alleg. lib. II § 53 besitzt das Kind eine neutrale Seele.

2) Anders deutet Tanch. פקודי § 3 das Weinen des Neugeborenen; siehe oben S. 92 f.

3) W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer II, S. 422.

B. תוריע § 4 — in ihr Gegenteil verkehrt werden. So ist in dem neuen Zusammenhang zunächst das Lichtmotiv völlig seines ursprünglichen mythischen Sinnes entkleidet. Nichts deutet mehr darauf hin, daß das Licht auf dem Haupte dem Kinde übernatürliche Sicht verleiht. Einer Verkehrung ins Gegenteil ist schließlich die Vorstellung vom Aufenthalte im Mutterleibe unterzogen worden. Nach der üblichen Anschauung gilt die Zeit vor der Geburt als angenehm und als eine Zeit der Gottesnähe und der übernatürlichen Einsicht. Lewi dagegen entwirft von ihr ebenso wie Aibo ein pessimistisches Bild; er betrachtet sogar in einer zweiten Aussage die Geburt als Befreiung: „Im Brauch der Welt ist es so: wenn ein Mensch im Gefängnis gefangen liegt und sich kein Mensch um ihn kümmert und es kommt jemand und befreit ihn und führt ihn von dort hinaus, ist er ihm deswegen nicht zu Dank verpflichtet? So verhält es sich auch mit dem Heiligen, gepr. sei er: das Kind befindet sich im Leibe seiner Mutter, und es kommt der Heilige, gepr. sei er, und führt es von dort hinaus¹⁾.“ Dieser Tatbestand kann, wie bereits zu Anfang dieses Kapitels betont wurde, nur damit erklärt werden, daß die Rabbinen den im Umlaufe befindlichen Motiven außerordentlich frei gegenüberstanden und sie jeweils der von ihnen verfolgten Tendenz unterordneten, oft unbekümmert um die Bedeutung, die die einzelnen Vorstellungen im ursprünglichen Zusammenhange gehabt haben.

IX. Rückblick.

Bereits zu Beginn unserer Untersuchung wurde angedeutet, daß seit der Diadochenzeit zwischen dem Judentum Palästinas und dem Hellenismus gegenseitige Beziehungen bestanden haben, die bis in die byzantinische Epoche hinein Bestand hatten²⁾. Ein

1) Beide Haggadoth in Lev. r. 14 § 2 bilden mit einem dritten Ausspruch über die Begabung des Leibes mit einer vollkommenen Seele eine literarische Einheit; siehe hierzu oben S. 44, Anm. 6.

2) Den Eintritt der noch von der Perserzeit her in sich geschlossenen, kümmerlich dahinlebenden Stadtgemeinde von Jerusalem und Umgebung in die hellenistische Welt schildert I. Makk. 1, 11 ff.: 'Εν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθον ἐξ Ἰσραὴλ υἱοὶ παράνομοι καὶ ἀνέπεισαν πολλοὺς λέγοντες Πορευθῶμεν καὶ διαθῶμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ ἡμῶν ὅτι ἀπ' ἧς ἐχωρίσθημεν ἀπ' αὐτῶν, εὖρεν ἡμᾶς κακὰ πολλά . . . καὶ προεθυμήθησάν τινες . . . καὶ ἐπορεύθησαν πρὸς τὸν βασιλέα καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἔξουσίαν ποιῆσαι τὰ

Gebiet vor allem ist es, wo der griechische Einfluß auf das palästinische Judentum besonders deutlich in Erscheinung tritt, nämlich das der Zivilisation. Zahlreiche Lehnworte griechischen, zuweilen auch lateinischen Ursprungs aus allen Gebieten des Lebens sind in der rabbinischen Literatur erhalten geblieben, die zeigen, in wie weitem Maße sich die palästinischen Juden griechischer Kultur und griechischer Sitte erschlossen haben¹⁾. Doch nicht nur auf dem Gebiete des profanen Lebens, sondern sogar im Bereiche des Kultus, u. zw. der sakralen Baukunst macht sich der hellenistische Einfluß bemerkbar. Während sich der herodianische Tempel äußerlich dem herrschenden Architekturstil anpaßt²⁾, liegt den Synagogen der Bautypus der Basilika zugrunde, und in ihrer Ornamentik sind sie den jeweils zeitgenössischen griechisch-heidnischen und später griechisch-christlichen Stilmoden unterworfen. Allerdings zeigt sich hier, da die Einzelgestaltung und die Ausführung des baulichen Schmuckes in den Händen palästinischer Handwerker lag, eine gewisse Barbarisierung der Formen. Sie hat darin ihren Grund, daß ihnen als Provinzialen das Verständnis für Herkunft und Bedeutung des klassischen Ornamentes abging³⁾.

δικαιώματα τῶν ἐθνῶν. καὶ ψκοδόμησαν γυμνάσιον ἐν Ἱεροσολύμοις κατὰ τὰ νόμιμα τῶν ἐθνῶν. . . . καὶ ἀπέστησαν ἀπὸ διαθήκης ἀγίας. . . . Nach 1, 10 fällt der offene Übertritt eines Teiles des Judentums zum Hellenismus in die Regierung des Antiochus IV. Epiphanes. Dieser hier geschilderte Vorgang stellt allem Anschein nach nur die letzte Konsequenz eines bereits im Gange befindlichen Hellenisierungsprozesses dar; denn wie z. B. Sir. 35, 1 ff. zeigt, war bereits um die Wende des 3. und 2. Jhdts. v. Chr. griechische Sitte selbst in orthodoxen Kreisen Jerusalems zu Hause. Widerstand gegen die Hellenisierung regt sich erst, als Kernstücke der Religion angegriffen werden.

1) I. Löw führt bei S. Krauß, Lehnwörter II, S. 623 ff., u. a. folgende Sachgebiete an, wo sich griechisch-lateinische Lehnworte nachweisen lassen: Kosmographie, Geographie, Mineralogie, Botanik, Zoologie, Staat und öffentliches Leben, Behördenwesen, Rechtswesen, Steuerwesen und Kriminalistik, Kriegswesen, Stadtlage und Bevölkerung, Haus und Hof, sowie Baukunst und Gebäude, Bäder- und Wasserleitungswesen, Handel und Verkehr, Verkehrsmittel, Münz- und Geldwesen, Landwirtschaft, Industrie und Gewerbe, Mahlzeiten und Nahrungsmittel, Kleidung und Putz, Schreibkunst, Literatur und Wissenschaft, Medizin und Pharmazie, Religion und Folklore, Kalender, Feste, Spiele, Tonkunst und bildende Kunst; vgl. ferner A. Schlatter, Geschichte Israels³, S. 19 ff.

2) E. Watzinger, Denkmäler Palästinas II, Leipzig 1935, S. 45.

3) Vgl. etwa E. Watzinger, a. a. O. S. 110 ff.

Während die Annahme der hellenistischen Zivilisation und die Übernahme der griechischen Architektur zunächst nur auf äußere Beziehungen zwischen Judentum und Hellenismus hinweisen, zeigt das in unserer Untersuchung zusammengetragene Material, daß auch eine innere Beziehung zwischen beiden Kulturkreisen besteht; denn es hat sich ergeben, daß die angeführten anthropologischen Vorstellungen zum größten Teile nur zu erklären sind, wenn man sie zu entsprechenden Aussagen griechischer, zuweilen auch griechisch-ägyptischer Herkunft in Beziehung setzt und somit annimmt, daß die Heimat dieser Vorstellungen außerhalb des palästinischen Judentums zu suchen ist. Dieser Hellenisierungsprozeß auf dem Gebiete der rabbinischen Anthropologie zeugt von einer großen Aufgeschlossenheit des rabbinischen Judentums gegenüber dem hellenistischen Bildungsgut. Um diesen Prozeß geistesgeschichtlich würdigen zu können, ist es notwendig, ihn im Rahmen der Gesamthaltung der Rabbinen zum Hellenismus zu betrachten. Zur Erschließung dieser Gesamthaltung aber ist es notwendig, nach den rabbinischen Urteilen über die griechische Sprache und über griechisches Geistesgut zu fragen¹⁾.

Die rabbinischen Aussagen über Sprache und Literatur sind nicht einheitlich. Will man ein einigermaßen zutreffendes Bild über den historischen Tatbestand entwerfen, so ist eine sorgfältige Abwägung der einzelnen Aussagen notwendig. Aus dem erhaltenen Material seien zunächst die Traditionen erwähnt, deren Autoren sich negativ zu dem hellenistischen Geistesgut stellen. Von der Verfluchung dessen, der seinen Sohn in „griechischer Weisheit“ unterrichten läßt, erzählt eine rabbinische Legende Sota 49b: „Als die Hasmonäer gegeneinander Krieg führten, war Hyrkan II. außerhalb und Aristobul II. innerhalb [Jerusalems]. Täglich ließen [die Belagerten] in einem Korbe Denare hinab und zogen dafür die Tamidopfer empor. Dort fand sich ein Greis, der Einsicht in die griechische Weisheit hatte. Er

1) Vgl. hierzu M. Joël, *Blicke in die Religionsgeschichte* I, Breslau 1880, S. 6 ff.; I. Hamburger, *Realenzyklopädie* II, Leipzig 1883, S. 315 ff.; Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.* I, Erlangen 1897, S. 24 ff.; G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, S. 1 ff.; A. Schlatter, *Geschichte Israels*², S. 16 ff.; G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums*, Stuttgart 1926, S. 34 ff.; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*⁴ II, S. 84 ff.; Str.-B. IV, S. 405 ff.

sprach zu ihnen in griechischer Weisheit: Solange [die Belagerten] sich mit dem Gottesdienste beschäftigen, werden sie nicht in eure Hände fallen. Am folgenden Tage ließen [die Belagerten] ihnen [wiederum] Denare in einem Korbe hinab, und sie zogen dafür ein Schwein empor. In halber Mauerhöhe angelangt, stemmte es seine Klauen [gegen die Mauer]. Da wurde das Land Israel im Umkreise von vierhundert Parasangen erschüttert. — In jener Stunde sprach man: Verflucht sei der Mann, der Schweine großzieht, und verflucht derjenige, welcher seinen Sohn in griechischer Weisheit unterrichtet¹⁾.“

Die vorliegende Legende, von der auch Josefus zu berichten weiß²⁾, bezieht sich nach E. Schürer auf ein Ereignis aus dem Jahre 65 v. Chr.³⁾. Sie berichtet von einem Greis, der „griechische Weisheit“ versteht und offenbar auch griechisch spricht⁴⁾. Die Form, in der der Greis seine Meinung äußert, klingt an ein Orakel an und ähnelt einem Ausspruche, den die jüdische Legende dem griechischen Philosophen Oinomaos aus Gadara in den Mund legt⁵⁾. So liegt es nahe, unter dem Greis einen griechisch redenden Nichtjuden zu verstehen. Als die Anhänger Hyrkans II. sich nach dem Ausspruche richteten und nicht nur den Opferdienst unterbinden, sondern sogar ein unreines Tier den Tempel entweihen lassen, kommt ein Erdbeben über Palästina als Strafgericht Jahwes. Damit schließt allem Anschein nach die eigentliche Erzählung. Der Nachsatz mit der Fluchformel ist offenbar nichts anderes als ein späterer Anhang, der daher rührt, daß die Rabbinen glaubten, mit der Legende das unter Trajan (!) erlassene Verbot, die griechische Sprache zu erlernen, begründen zu können⁶⁾.

Während Sota 49 b zur Lösung der Frage, wie die Rabbinen zu griechischer Sprache und „Weisheit“ stehen, kaum etwas

1) Vgl. B. qamma 82 b; Men. 64 b. Das gleiche Motiv begegnet wieder bei der Belagerung Jerusalems durch die Römer; vgl. jer. Ber. IV, 1 (Krot. 7 b); jer. Ta'an. IV, 7 (68 c).

2) Ant. XIV 2, 2; Niese § 25 ff.

3) Geschichte des jüdischen Volkes⁴ I, S. 294, Anm. 7.

4) לעז להם בהכמת יונית.

5) Vgl. Gen. r. 65 § 20 (Theod. 734 f.).

6) Dies ist richtig von M. Joël. Blicke in die Religionsgeschichte I, S. 11, Anm. 1. erkannt; dagegen hält Str.-B. IV, S. 411 f., an der Geschichtlichkeit von Sota 49 b fest.

beiträgt, ist eine Tradition, die Schim'on b. Jochai (um 150) vermittelt, weit ernster zu nehmen. Nach jer. Schab. I, 6 (Krot. 3c) berichtet der genannte Tannaït nämlich, daß in den Tagen des El'asar b. Chananja¹⁾ beschlossen wurde, die griechische Sprache in Palästina abzuschaffen. Diese Verordnung, die einen der bekannten achtzehn Beschlüsse darstellt, wurde auf einer Synode erlassen, die unter dem Druck der Zelotenpartei einberufen wurde, als es den Juden gelungen war, die Legionen des Metellius und Cestius zu besiegen. Der Beweggrund für diese Verordnung war demnach kein ausschließlich religiöser, sondern zugleich ein politischer mit der Abzweckung, sich gegen die verhaßten Römer abzugrenzen.

So hart und apodiktisch das Verbot der griechischen Sprache auch klingen mag; so wenig ist es von dauerndem Bestande gewesen. Das geht daraus hervor, daß etwa 50 Jahre später, um 116 n. Chr., wiederum ein Verbot der griechischen Sprache erlassen wurde. So heißt es Sota IX, 14: „Im Kriege des Quietus verbot man . . ., daß jemand seinen Sohn Griechisch lernen lasse²⁾.“ Dieses Verbot fällt in eine Zeit, als das palästinische Judentum, von den Aufständen der Diaspora angesteckt, ebenfalls das fremde Joch abschütteln wollte. Auch Sota IX, 14 ist daher ebenso wie jer. Schab. I, 6 aus der nationalen Spannung zu erklären, nicht aber aus einer inneren Erstarkung jüdischen Denkens, die griechische Sprache und griechisches Gedankengut überflüssig machte.

Jer. Schab. I, 6 und Sota IX. 14 sind unter den Aussagen, die griechische Sprache und „Weisheit“ verwerfen, die schwerstwiegenden, da sie nicht als Meinungen einzelner Rabbinen, sondern als solche von Körperschaften zu gelten haben. Dieser Tatbestand besagt jedoch noch nicht, daß es denen, die die Verordnungen erlassen haben, je gelungen ist, sie allgemein in Kraft treten zu lassen.

1) Nach dem überlieferten Text handelt es sich um Chananja b. Chisquia b. Garon; daß jedoch dessen Sohn El'asar der Vorsitzende der Zelotensynode gewesen ist, werde ich zu T. Schab. I, 16 (Rabbinische Texte I, Die Tosefta, Bd. 2) zeigen.

2) בפולמוס של קיסוס (מיטום גורו . . . שלא ילמד אדם את בנו יונית; man beachte, daß ausgerechnet bei einem Lernverbot der griechischen Sprache die Mischna das Fremdwort πόλεμος verwendet; vgl. hierzu M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte I, S. 10 ff.

Den beiden Verordnungen entspricht die Haltung, die Jochsua' b. Chananja (um 90 n. Chr.) und Jischma'el († 135 n. Chr.) an den Tag legen. Beide antworten nämlich auf die Frage, wann man seinen Sohn im Griechischen unterrichten lassen, bzw. wann man „griechische Weisheit“ lernen dürfe, daß dies zu einer Stunde erlaubt sei, die weder zum Tage noch zur Nacht gehörte. Damit wollen beide ausdrücken, daß der fromme Jude dafür keine Zeit hat¹⁾.

Die angeführten Aussagen, die sämtliche aus der Aufstandszeit stammen, ergeben, für sich betrachtet, eine Haltung, die alles andere als dem Hellenismus gegenüber freundlich ist. Doch verlieren sie gewaltig an Bedeutung für eine Beurteilung des Verhältnisses der Rabbinen zur griechischen Sprache und „Weisheit“, wenn man die gegenteiligen Aussagen mit in Rechnung zieht. Die älteste Aussage, die der griechischen Literatur positiv gegenübersteht, ist Jad. IV, 5: „Die Sadduzäer haben gesagt: Pharisäer, wir haben euch anzuklagen, daß ihr sprecht, die heiligen Schriften verunreinigen die Hände und die Bücher Homers²⁾ verunreinigen die Hände nicht.“ Aus der Vexierfrage, die die Sadduzäer den Pharisäern stellen, geht deutlich hervor, daß die Pharisäer die „Bücher Homers“ als durchaus erlaubte Profanlektüre ansehen. Die Diskussion stammt, wie das Auftreten Jochanan b. Sakkais in Jad. IV, 6 zeigt, aus der zweiten Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts, also aus einer Zeit, in der das Judentum Palästinas außerordentlich fremdenfeindlich ein-

1) T. 'Aboda sara I. 20 (Zuckerm. 461) par.; Men. 99 b; vgl. hierzu ferner die Allgemeinregel Sifra zu Lev. 18, 4 (Weiß 86 b; fehlt in ed. Venedig 1545). Auf den Münzen der Aufstandszeit kann man die gleiche jüdisch-nationalistische Tendenz beobachten.

2) ספרי הַמִּירָם; so nach Cod. Cambr. Die Deutung des Ausdruckes war bislang unsicher. Nach H. Graetz, Das Wort הַמִּירָם in der talmudischen Literatur, MGWJ. 1870, S. 138 ff., bedeutet das Wort, das außer in Jad. IV, 6 in Chullin 60 b (unzensurierte Ausgabe und 'Arukh) und jer. Sanh. X, 1 (Krot. 28 a) vorkommt, ἡμερίσιον = Tagebuch. Ihm folgt noch M. Joël. Blicke in die Religionsgeschichte I. S. 75, Anm. 1. Durch die von L. Ginzberg, Jerushalmi Fragments from the Geniza I, New York 1909, S. 262, gebotene vokalisierte Lesart: ספרי הַמִּירָם ist die Bedeutung des Ausdruckes sichergestellt; vgl. hierzu noch H. L. Strack, Einleitung⁵, S. 64, Anm. 2, und Str.-B. IV, S. 348. Anm. 2; S. 408. — Zum Begriff der Verunreinigung durch heilige Schriften vgl. etwa meine Bemerkung bei G. Kittel, Theologisches Wörterbuch III, S. 423 f.

gestellt war; um so größer ist daher der Wert von Jad. IV, 6 als eines unverdächtigen Beleges für das Vorhandensein griechischer Literatur in Palästina.

Die „Bücher Homers“, offenbar ein Sammelname für griechische Literatur überhaupt¹⁾, werden in späterer, amoräischer Zeit nochmals erwähnt; u. zw. interpretiert die palästinische Gemara 'Aqibas Satz (Sanh. X, 1): „Auch wer in den außerkanonischen Büchern liest [, hat keinen Anteil am kommenden Äon]“ folgendermaßen²⁾: „[Solche sind] z. B. die Bücher des Ben Sira³⁾ und die Bücher des Ben La'aga⁴⁾. Aber wer in den Büchern Homers und allen den Büchern liest, die von da an und weiterhin verfaßt worden sind, ist wie einer, der in einem Briefe liest⁵⁾.“ Wie die Talmudstelle im einzelnen auch gedeutet werden mag, so steht doch eindeutig fest, daß dem unbekanntem Ausleger von Sanh. X, 1 daran gelegen hat, die Profanliteratur, darunter die „Bücher Homers“, als durchaus erlaubt und die religiösen Belange nicht berührend hinzustellen, solange man ihre Lektüre nicht in der Art betreibt wie das Studium des Gesetzes.

Daß es in Palästina einen Unterricht in der griechischen Sprache gegeben hat, geht bereits aus den angeführten rabbinischen Aussagen hervor, die sich gegen einen solchen Unterricht wenden. Doch sind uns daneben auch positive Zeugnisse

1) Vgl. H. L. Strack, Einleitung³⁾, S. 64, Anm. 2. Homer selbst ist in Palästina bekannt gewesen; vgl. hierzu B. Heller, Ein homerisches Gleichnis im Midrasch, MGWJ. 1932, S. 330 ff.

2) Jer. Sanh. X, 1 (Krot. 28 a).

3) Der auf den ersten Blick widersinnige Plural erklärt sich am besten daraus, daß die amoräische Zeit auch pseudepigraphisches Gut kannte, das unter dem Namen des Siraciden umlief; vgl. Sanh. 100b. Von dieser pseudepigraphen Literatur sind uns zwei sogenannte Alphabete erhalten; zum Text dieser Alphabete siehe M. Steinschneider, Alphabetum Siracidis, Berlin 1854; J. D. Eisenstein, Ozar Midraschim, S. 35 ff.; vgl. ferner H. L. Strack, Einleitung³⁾, S. 221, und neuerdings B. Heller, Alphabet des Ben Sira, E. J. II, 453 ff., daselbst weitere Literatur.

4) לענא בן סיפרי so nach L. Ginzberg, Jerushalmi Fragments I, S. 262, nach ed. Krot. dagegen: כפרי בן לענא.

5) Verschiedentlich ist versucht worden, den Text in jer. Sanh. X, 1 zu ändern, da er angeblich in der heutigen Form keinen Sinn gibt; vgl. H. Graetz, Der Abschluß des Kanons, MGWJ. 1886, S. 286 ff.; M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte I, S. 75, Anm. 1.

erhalten. So erzählt der Patriarch Schim'on II. b. Gamliel II. (um 140 n. Chr.) aus seiner Jugend Sota 49b: „1000 Kinder befanden sich im Hause meines Vaters; 500 studierten das Gesetz und 500 griechische Weisheit¹⁾“. Der Ausspruch besagt, daß Gamliel II. neben Gesetzeslehrern auch solche Lehrer angestellt hat, die griechisches Bildungsgut vermittelten. Die hyperbolische Zahl von Schulkindern soll offenbar andeuten, daß der Unterricht, den der Patriarch auf seine Kosten geben ließ, weiteren Kreisen zugänglich war. Der Bericht, den Schim'on II. b. Gamliel II. aus seiner Jugendzeit gibt, die in die Aufstandsperiode fällt, steht offenkundig im Widerspruch zu Sota IX, 14. Diese Diskrepanz in der Überlieferung haben die Rabbinen schon frühzeitig empfunden, und so finden wir bereits T. Sota XV, 8 (Zuckerm. 322) die Verlegenheitsauskunft, daß man den Angehörigen des Patriarchen Gamliel II. wegen ihrer Beziehungen zur römischen Regierung gestattet habe, Griechisch zu lernen²⁾. Wäre diese Angabe mehr als eine unhistorische Harmonisierung zweier Widersprüche in der Überlieferung, so wäre es kaum verständlich, daß auch politisch unbedeutende Rabbinen unter den Zeitgenossen Schim'ons II. b. Gamliel II. wie Meir³⁾ und Jehuda b. El'ai⁴⁾ des Griechischen mächtig waren⁵⁾. Tatsächlich entsprechen jedoch die beiden gegensätzlichen Aussagen dem historischen Tatbestand. Sota IX, 14 zeigt, daß man nach einem ersten erfolglosen Versuch des Verbotes griechischer Sprache einen zweiten unternommen hat, wobei Haß gegen das Römerreich verbunden mit starker eschatologischer Spannung die Triebfeder hierzu gewesen sein mag. Doch scheiterte der Zelotismus an der geschichtlichen Wirklichkeit. Eine Abschließung gegen eine kulturell und wirtschaftlich weit überlegene Macht war einfach unmöglich, und so zeigt das Verhalten Gamliels II., wie ein aus

1) Vgl. B. gamma 83a; Weiteres siehe bei W. Bacher, *Agada d. Tannaïten II.* S. 324. Anm. 8.

2) Auf gleiche Weise sucht die Tradition den Widerspruch zwischen dem Verbot der griechischen Sprache und dem tatsächlichen Verhalten des Patriarchen Jehuda I. auszugleichen: vgl. jer. 'Aboda sara II, 3 (Krot. 41a); Sota 49b.

3) Meir verkehrte mit dem Philosophen Oinomaos aus Gadara; vgl. W. Bacher, *Agada d. Tannaïten II.* S. 31.

4) Vgl. T. Sukka IV, 6 (Zuckerm. 198).

5) Weiteres Material siehe bei A. Schlatter, *Geschichte Israels*³, S. 16 f.

zelotischem Schwärmertum entstandener Beschluß von vornherein zur Wirkungslosigkeit verurteilt gewesen ist.

Daß die Kenntnis der griechischen Sprache als gesellschaftlicher Vorzug angesehen wurde, geht aus einem Ausspruch des Amoräers Jochanan b. Nappacha in jer. Sota IX, 16 (Krot. 24 c) hervor: „Man darf seine Tochter im Griechischen unterrichten; denn es ist eine Zierde für sie¹⁾.“ Allerdings zeigt der Widerspruch, den der Tradent von Jochanans Ausspruch, Abbahu, von einem Zeitgenossen erfährt, daß es, wie in tannaïtischer, so auch in amoräischer Zeit Leute gab, die sich dem Hellenismus gegenüber zumindest theoretisch ablehnend verhielten.

Wie sehr sich das palästinische Judentum mit der griechischen Sprache in Palästina abgefunden hat, zeigt Sota 49b, wo folgende Aussage des Patriarchen Jehuda I. angeführt wird: „Was soll im Lande Israel die aramäische Sprache? [Man sollte] entweder die heilige oder die griechische Sprache [sprechen]²⁾.“ Ein Gegenstück hat Jehudas I. Urteil über die griechische Sprache in einem entsprechenden Satze des Babyloniers Josef, der die aramäische Volkssprache zugunsten des Persischen und der „heiligen Sprache“ abgeschafft wissen will³⁾. So wenig die beiden Forderungen in ihrer Zeit gewirkt haben mögen, so treffend kennzeichnen sie die kulturelle und politische Lage im vorderen Orient: in Palästina stellen die Griechen die Oberschicht dar, in Mesopotamien die Perser. Nach den beiden Rabbinen empfiehlt es sich, entweder die Kultsprache oder die Sprache der herrschenden Oberschicht zu gebrauchen, dagegen die aramäische Volkssprache aufzugeben.

Neben der Würdigung des Griechischen als der Sprache der herrschenden Schicht finden sich in amoräischer Zeit auch Aussagen, die die ästhetischen Vorzüge des Griechischen herausstellen. So meint Jonathan aus Beth-Gubrin (um 270), die

1) Vgl. W. Bacher, *Agada d. pal. Amoräer I*, S. 257.

2) Vgl. B. *qamma* 83 a; W. Bacher, *Agada d. Tannaïten II*, S. 472. Die Gemara kennt, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, kein Verbot der griechischen Sprache. Die Behauptung der Gemara, Jehuda I. habe zwar nicht die griechische Sprache, wohl aber die „Weisheit“ abgelehnt, wird durch den historischen Tatbestand widerlegt; siehe oben S. 25 ff. und 30 f.

3) Sota 49 b par.

griechische Sprache sei besonders für den Gesang geeignet¹⁾, und R. Huna (um 350) sieht einen Vorzug der Griechen vor den Römern in ihrer Sprache²⁾.

Positiv stehen die Rabbinen auch der Übersetzung der heiligen Schriften ins Griechische gegenüber³⁾; das gilt zunächst auch von der Septuagintaübersetzung, die erst seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert als Bibel der Christen in Mißkredit geraten ist⁴⁾. Als Kultsprache erscheint das Griechische selbst dort in Palästina, wo es sich offenbar nicht um Gemeinden griechisch redender Diasporajuden handelt. So wird von dem Amoräer Lewi b. Chaitha berichtet, daß er in Caesarea auf Leute traf, die das „Höre Israel“ griechisch rezitierten⁵⁾. Da er das Wort Jehudas I. vor Augen hat, daß, wenn es nach ihm ginge, das „Höre Israel“ in der „heiligen Sprache“ rezitiert werden müßte, will er diesen Brauch untersagen. Doch ein anderer Amoräer weist ihm auf die Unmöglichkeit dieses Unterfangens hin. Diese kurze Bemerkung in der Gemara zeigt, daß selbst palästinische Juden so sehr in der hellenistischen Kultur lebten, daß sie nicht einmal im Gebet die Kultsprache verwandten⁶⁾. Selbst noch im 6. Jahrhundert scheint in manchen Synagogen Palästinas das Griechische als Kultsprache verwendet worden

1) Jer. Meg. I, 10 (Krot. 71 b); jer. Sota VII, 2 (21 c); Est. r. 4 § 12 (Wilna 1887, 9 a).

2) Gen. r. 16 § 4 (Theod. 148).

3) Ältester Beleg Meg. I, 8.

4) Vgl. Meg. 9a; Soferim I, 8. Die Stellung des späteren Judentums zur Septuagintaübersetzung geht aus Soferim I, 7 und Megillath Ta'anith 13 (M. Großberg, Lemberg 1905, 39b) hervor. An der letzten Stelle heißt es: „Am 8. Tebeth wurde in den Tagen des Königs Ptolemaios die Tora in der griechischen Sprache niedergeschrieben, und Finsternis kam drei Tage lang in die Welt.“ Vgl. hierzu A. Geiger, *Urschrift*², Frankfurt a. M. 1928, S. 419 f. und 439 ff.; Str.-B. IV, S. 414.

5) Jer. Sota VII, 1 (Krot. 21 b): **ר' לוי בר חיתה אול לקיסרין שמע** אלוניסתין קלון קריין שמע אלוניסתין = ἑλληνοιστι vgl. S. Krauß, *Lehnwörter II*, S. 56. Hierzu paßt trefflich die griechische Inschrift an der Synagogenruine von Keisum (östlich von Giskala), die aus dem Jahre 197 n. Chr. stammt; vgl. A. Schlatter, *Geschichte Israels*³, S. 16.

6) Nach 'Eduj. II, 4 hat es in der Umgebung Jerusalems ein Dorf gegeben, wo nur der Presbyter hebräische Dokumente ausstellen konnte; vgl. A. Schlatter, *Geschichte Israels*³, S. 390. Anm. 19. Man beachte auch, daß Paulus nach seiner Verhaftung im Tempelhof die freie Wahl hat, griechisch oder aramäisch zu reden, Ag. 22. 2.

zu sein. Darauf verweist ein Erlaß Justinians I. aus dem Jahre 553. Anlässlich eines Streites in einigen Gemeinden des Diasporajudentums, ob man die hebräischen Perikopen durch griechische Übersetzungen ersetzen soll, empfiehlt Justinian die Septuaginta oder die Übersetzung des Aquilas. Da der Kaiser in diesem Dekret ausdrücklich auf das palästinische Judentum Bezug nimmt, indem er die Rektoren der palästinischen Akademien erwähnt, so liegt die Vermutung nahe, daß auch in Palästina das Griechische zuweilen in den Kultus Eingang gefunden hat¹⁾.

Nur daraus, daß die griechische Sprache in den gebildeten Kreisen des palästinischen Judentums verbreitet war, lassen sich die zahlreich überlieferten Diskussionen und Unterhaltungen von Rabbinen mit hellenistischen Philosophen erklären²⁾. So wird z. B. von Rabban Gamliel II. (um 90 n. Chr.) berichtet, daß er mit dem Kaiser Hadrian diskutiert habe³⁾, an anderer Stelle wieder wird ein Streitgespräch zwischen ihm und einem Philosophen erwähnt⁴⁾. Auf Meïrs Umgang mit Oinomaos aus Gadara wurde bereits hingewiesen⁵⁾, ebenso auf Jehudas I. Verkehr mit Antoninus⁶⁾. Ferner wird von Bar Qappara, der am Anfang des 3. Jhdts. n. Chr. lebte, eine Diskussion mit einem Philosophen erwähnt⁷⁾, und von Origines, der mit Hillel, dem Bruder Jehudas II., Unterredungen hatte, scheint Hoscha'ja in seiner Gleichsetzung der Tora mit der intellegiblen Idealwelt Platos entscheidend beeinflusst worden zu sein⁸⁾. Schließlich sei noch ein Ausspruch Jochanan b. Nappachas erwähnt, der die Schätzung, der sich die „griechische Weisheit“ bei ihm erfreute, zum Aus-

1) Novellae Justiniani (146) CLXII (Z. v. Lingenthal, Leipzig 1881, Bd. II, S. 346 ff.). Die Rektoren werden als ἀρχιφραεκιται bezeichnet, was dem aram. פֿרָקָא שׂרָי, eigentlich Oberhaupt des Lehrvortrages, entspricht; vgl. hierzu S. Krauß, Synagogale Altertümer, Berlin 1922, S. 168; S. Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes III, S. 262 f.

2) Auch die Reisen zahlreicher Rabbinen nach dem Westen sprechen für die Verbreitung der griechischen Sprache im palästinischen Judentum; vgl. A. Schlatter, Geschichte Israels², S. 16 f.

3) Sanh. 39 a.

4) Gen. r. 1 § 9 (Theod. 8).

5) Siehe oben S. 140, Anm. 3.

6) Siehe oben S. 25 ff.; 30 f.

7) Vgl. W. Bacher, Agada d. Tannaïten II, S. 506.

8) Gen. r. 1 § 1 (Theod. 1 f.); vgl. hierzu W. Bacher, Agada d. pal. Amoräer I, S. 92 und S. 107, Anm. 1.

druck bringt. Gen. r. 36 § 6 (Theod. 339) heißt es, daß Sem und Japhet für die Schonung der Ehre ihres Vaters belohnt wurden. Sem erhielt, da er mit gutem Beispiel voranging, den Mantel des jüdischen Weisen, und Japhet bekam, da er sich Sem anschloß, den Mantel des griechischen Philosophen als Belohnung¹⁾.

Die angeführten Aussagen über griechische Sprache und „Weisheit“ zeigen, daß Tannaïten wie Amoräer im allgemeinen dem Griechentum gegenüber eine freundliche Stellung eingenommen haben. Ein ernsthafter Widerstand wurde dem Hellenismus von seiten der religiösen und politischen Führer des Volkes nicht entgegengesetzt mit Ausnahme der zelotischen Versuche, das palästinische Judentum von seiner Umwelt abzuschließen. Doch diese Versuche waren von vornherein zum Scheitern verurteilt, da eine solche Abschließung von der hellenistischen Umwelt nicht möglich war.

Vergleicht man nun die Stellung der Rabbinen zu hellenistischem Geistesgute mit den zum großen Teil auf griechischen Vorstellungen beruhenden anthropologischen Aussagen, so zeigt sich, daß die Hellenisierung der rabbinischen Anthropologie auf einer allgemeinen Aufgeschlossenheit der Rabbinen gegenüber dem griechischen Geistesgute beruht. Das palästinische Judentum hat sich also auf dem Gebiete der religiösen Spekulation im Grunde genau so rezeptiv gegenüber dem griechischen Gedankengute verhalten, wie es etwa in dem Bereiche der Zivilisation von den Griechen gelernt hat, sein Leben im damals modernen Sinne zu gestalten.

Aus den rabbinischen Traditionen über die griechische Literatur und Sprache läßt sich weiterhin erschließen, auf welche Weise das griechische Bildungsgut zu den Rabbinen gelangt ist. Die Erwähnung der „Bücher Homers“ zeigt, daß die gebildeten Kreise des jüdischen Volkes sich mit griechischer Literatur beschäftigt haben, daß also auf literarischem Wege griechisches Geistesgut in Palästina Eingang fand. Ein weiterer Weg der Vermittlung war der Verkehr der Rabbinen mit Griechen, mit denen sie disputierten und von denen sie sich Belehrung holten. Zu diesen beiden Wegen der direkten Beeinflussung durch

1) W. Bacher. *Agada d. pal. Amoräer I*, S. 253 f.

griechisches Bildungsgut kommt noch ein dritter, der sich aus der Geschichte des in Kap. VII behandelten Mythos Tanch. פקודי § 3 ergibt, nämlich der über die griechische Diaspora, insbesondere über Alexandrien. Den Einfluß, den diese große und infolge griechischen Einflusses geistig rege Gemeinde mit ihren verschiedenen Strömungen auf die palästinischen Juden gehabt hat, wird man sehr hoch veranschlagen müssen.

Die Übernahme hellenistischen Gedankengutes in die rabbinische Anthropologie ist, wie die vorliegende Untersuchung an Hand der einzelnen Motive gezeigt hat, keineswegs so erfolgt, daß die adoptierten Vorstellungen in ihrer ursprünglichen Form rein erhalten geblieben sind; vielmehr hat auf palästinischem Boden eine Umgestaltung der einzelnen Motive stattgefunden. Die Gründe, die hierfür maßgebend waren, sind folgender Art: Den Rabbinen fehlte einmal von Haus aus die Fähigkeit, sich in den ursprünglichen Sinnzusammenhang der übernommenen Vorstellungen hineinzusetzen. Sie verhielten sich im Grunde genau so zur griechischen Philosophie wie etwa die palästinischen Baumeister zur klassischen Ornamentik; sie besaßen nicht die innere Beziehung zu dem überkommenen Material, um ihm wirklich gerecht werden zu können. Daher erscheinen die einzelnen Motive zuweilen eigenartig verzerrt, zumindest aber stark vereinfacht. Zur Veränderung des überkommenen Gedankengutes trug weiterhin bei, daß die Rabbinen von vornherein mit ihren religiösen Voraussetzungen an den Stoff herangingen und ihn so gestalteten, daß er für ihre haggadischen Vorträge brauchbar wurde. Sie bemühten sich also bei jedem Motive, es so zurechtzubiegen, daß es der rabbinischen Gottesvorstellung und der Geschichtsauffassung der palästinischen Theologen nicht widersprach.

Wenn das griechische Gedankengut auf seinem Wege nach Palästina auch an Gehalt verlor und in seiner rabbinischen Ausprägung keinen Vergleich mit den ursprünglichen, noch nicht orientalisierten Vorstellungen aushalten konnte, so bedeutete es doch für das palästinische Judentum eine wesentliche Bereicherung seiner religiösen Gedankenwelt, daß griechische Ideen in Palästina Eingang fanden. Zugleich kam durch die Aufnahme des hellenistischen Gedankengutes ein Prozeß zum Abschluß, der mit dem Eindringen der parsistischen Anthropologie in das

Judentum begonnen hatte und der das jüdische Bild vom Menschen im Laufe der Zeit grundlegend umgestaltete. Dieser Umgestaltungsprozeß ist keineswegs ohne innere Kämpfe vor sich gegangen; denn zunächst liefen ja im Judentum Palästinas beide Anschauungen vom Menschen, sowohl die alte innerweltliche wie auch die neue dualistische Anthropologie, nebeneinander her, und noch bis in die 2. Hälfte des 1. Jhdts. n. Chr. hatte die alte Religiosität in den Sadduzäern ihre offiziellen Vertreter. Aber auch die pharisäisch-rabbinischen Kreise haben sich der neuen Anthropologie nicht gleich in vollem Maße erschlossen. Besonders gilt dies, soweit über die Präexistenz der Seelen spekuliert wird; denn die rabbinische Traditionsliteratur weist neben den Vorstellungen von der realen Präexistenz auch solche von der ideellen Präexistenz, ja selbst den Gedanken von der innerweltlichen Entstehung der Seele auf, ein Zeichen dafür, daß auch innerhalb der pharisäisch-rabbinischen Religiosität erst die alte Psychologie überwunden werden mußte, bis ein Hillel von der Seele als Gast im Leibe oder ein Meir von ihrer himmlischen Heimat erzählen konnte. Zum endgültigen Siege kam die dualistische Anthropologie im palästinischen Judentum, als nach der Tempelzerstörung der Rabbinismus zur Alleinherrschaft gelangte. Freilich war es kein völliger Sieg; denn die alten innerweltlichen Vorstellungen wurden nicht ausgeschieden, sondern nur in die Tiefen der Vulgärreligion abgedrängt, wo sie immer wieder zu neuen Toten- und Gespenstergeschichten nach der Art der in Kap. I angeführten Beispiele Anlaß gaben. Auch ein Blick auf die rabbinische Eschatologie zeigt, daß der anthropologische Dualismus sich nicht in der Weise durchgesetzt hat, wie etwa bei den völlig unter griechischem Einflusse stehenden alexandrinischen Juden; denn zu einem konsequenten Dualismus gehört, daß die Seele nach dem Tode endgültig vom Leibe erlöst ist. Diesen Schritt hat aber das rabbinische Judentum nicht vollzogen; es hat vielmehr den Gedanken von der Auferstehung des Leibes, der an die innerweltliche Vorstellung vom Ruhen der Toten im Grabe anknüpft, beibehalten und versucht, beide Vorstellungen miteinander zu verbinden. Auf diese Weise wurde aber dem anthropologischen Dualismus nur ein begrenzter Raum im Rahmen der Gesamtanthropologie eingeräumt.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 2 Z. 5. Zu Jehuda und Chisqia, den Söhnen Chijas, vgl. W. Bacher, *Agada d. pal. Amoräer* I, S. 48 f.; ferner *Str.-B.* II, S. 229.

S. 2 Z. 20 ff. Während ich vor einigen Jahren, als ich *Ber. 18b* zu Papier brachte, annahm, daß zwischen Jizchaqs Aussage und dem nachfolgenden Satz eine innere Einheit bestände, neige ich jetzt dazu, diesem zweiten Satz, der anonym überliefert ist, Selbständigkeit zuzusprechen. Der Text, der auf die Unterhaltung der Söhne Chijas folgt, muß demnach lauten: „Und R. Jizchaq hat gesagt: Das Gewürm ist für den Toten so schmerzhaft wie eine Nadel im Fleisch des Lebenden. — Man hat gesagt (רַרְרָא): Ihren eigenen Schmerz [zwar] empfinden sie, aber den Schmerz anderer empfinden sie nicht.“ Der Text wird in der Form, wie ihn die *editio princeps* bietet, von *Jalqut III* § 907 (*Chor. 505d*) und *En Jaraqob* (*Prag 1603*, 22c) vorausgesetzt. Er wird gegen *Cod. M.* 95, wo an Stelle von רַרְרָא die Abbrüviatur ל"א steht, der ursprünglichere sein. Der Gedankengehalt von S. 3 und 4 wird durch die andere Auffassung des Textes nicht geändert. — Zu Jizchaqs Aussage vgl. noch *Schab. 152a*.

S. 6 Z. 55 f. Nach *jer. Ber. II*, 3 (*Krot. 4c*) fand diese Unterhaltung anläßlich des Begräbnisses von Schimon b. Jose b. Laqonia statt. Die Beleidigung der Toten besteht nach *jer. Ber.* nicht im Fallenlassen eines Schaufadens, sondern im Überschreiten des Grabes; vgl. *Qoh. r. IX* zu 9, 5 (*Wilna 1887*, 23b), ferner *Pesiq. r. 12* (*Friedm. 46b*); dazu W. Bacher, *Agada d. Tannaïten II*, S. 526.

S. 9 Z. 22 ff. Zu den verschiedenen Versionen, in denen die Legende vom Tode des Elischa b. Abuja vorliegt, vgl. A. Bächler, *Die Erlösung Elischa b. Abujas aus dem Höllenfeuer*, *MGWJ.* 1932, S. 412 ff.

S. 11 Z. 25 ff. Das Material über Moses Hinscheiden ist gesammelt von A. Rosmarin, *Moses im Lichte der Agada*, *New York 1932*, S. 133 ff. Allerdings ist Verfasser unkritisch und lediglich harmonisierend zu Werke gegangen.

S. 12 Z. 25. Zur *Jes. 26*, 19 vgl. W. Rudolph, *Jesaja 24—27*, *Stuttgart 1933*, S. 48 f.; ferner O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, *Tübingen 1934*, S. 366.

S. 14 Z. 5 ff. Der älteste Beleg für ein individuelles Gericht nach dem Tode ist allem Anschein nach *Hen. 22*, das vielleicht noch aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert stammt; vgl. hierzu W. Bousset-Greifmann, *Die Religion des Judentums*³, S. 270, F. Moore, *Judaism II*, S. 301, *Str.-B. IV*, S. 1017, 1019.

S. 27 *Anm. 1* l. *Jalqut III* § 831 (statt *Jalqut II*).

S. 45 *Anm. 5*. An Stelle von „Die Stiftshütte wurde entsprechend der ganzen Welt und entsprechend der Entstehung des Menschen . . .

berechnet“ muß die Übersetzung lauten: „[Der Bau] der Stiftshütte ist von gleicher Bedeutung wie die [Entstehung der] ganze[n] Welt und wie die Erschaffung des Menschen . . .“ — Zur Vorstellung vom Nabel als Wachstumszentrum, wie sie von den Pythagoriern gepflegt wurde, vgl. zuletzt K. Vorländer-E. Hoffmann, Geschichte der Philosophie² I, Leipzig 1937, S. 35.

S. 44. Z. 7 l. Wilna 1887, 19d/20a (statt 14d/15a).

S. 49 Anm. 2 l. נִיבְּנִים (statt נִיבְּנִים).

S. 58 Anm. 2 l. de animalibus historia V, 552 B.

S. 62 Z. 1 ff. Da die Namen Assi und Jose nur eine Person verkörpern, muß der Abschnitt folgendermaßen lauten: „Die Haggada wird dem Amoräer Assi oder Jose³), dem Schüler Jochanans, in einem jüngern Belege Jochanan selber zugeschrieben²). Der Verfasser kombiniert zwei ihm bereits vorliegende Darstellungen . . .“

S. 65 Anm. 4 l. Jalqut III § 107b (Chor. 517 c).

S. 71 Z. 10 ist statt „hellenisierenden Juden“ zu lesen: „hellenisierten Juden.“

S. 72 Anm. 4. Zwar kennt das rabbinische Judentum die sprichwörtliche Personifikation der Stunde, doch machen die diesbezüglichen Aussagen den Eindruck, daß hier lediglich ein Gemeinplatz vorliegt. Eine wirkliche Entsprechung zwischen נַעַשׂ und εἰμαρμένη vermag ich nicht festzustellen; vgl. Ber. 7b. 64 a par., ‘Aboda sara 34 b. Pes. 112a. Hierzu Str.-B. II, S. 401 ff.

S. 74. Anm. 2. Vgl. ferner Baba mezia¹ 107 b. Baba bathra 144 b, ‘Aboda sara 3 b.

S. 79 Z. 27. Vgl. zur „Schau des Seienden“ auch de somniis II § 228. Danach ist die Seele zu gleicher Zeit ὁψῶσα und ὁρωμένη.

S. 85 Z. 25 ff. Nach Jalqut I § 111 (Chor. 34 a) entscheidet sich Esau im Mutterleibe für diese Welt, während Jakob den kommenden Äon erwählt.

S. 84 Anm. 1 l. Jalqut III § 64) . . . III § 943 (statt Jalqut II).

S. 85 Z. 25 l. Unterweisung. — Ebd. Anm. 1 l. Jalqut III § 799 (statt Jalqut II).

S. 95 Z. 8 ff. Zum Schrei des Menschen in der Sterbestunde vgl. Joma 20b 21a; Gen. r. 6 § 7 (Theod. 47); Ex. r. 5 § 9 (Wilna 1887. 15a b); Midr. Schemuel IX, 3 (Bub.² 16b); Jalqut III § 743 (Chor. 457 b).

S. 102 Z. 1 ff. Der älteste Beleg für eine vergeistigte Auffassung des Lebens in der kommenden Welt, allerdings für die Zeit nach der Auferstehung, ist m. E. Mark. 12, 25 par. — Das jüdische Material über das Leben im Jenseits siehe bei Str.-B. I, S. 887 ff.

S. 102 Z. 20 ff. Joh. Leipoldt macht mich darauf aufmerksam, daß die mit Feuerruten ausgerüsteten Strafengel in den Erinnyen ihre Entsprechung haben; vgl. A. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums I, München 1885, S. 494 f.

S. 116 ff. Daß Jose aus Galiläa mit Gedankengängen, wie sie Philo de plant. § 29 ff. vertritt, vertraut gewesen ist, geht aus Aboth R. Nathan

31 § 2 (Schechter, Rez. I, 46 a/b) hervor. Der einleitende Satz der längeren Abhandlung besagt, daß Jahwe das, was er in der Welt geschaffen habe, auch am Menschen erschuf: (besser **בְּעוֹלָם בְּאָרֶץ הַקֶּבֶ"ה** כִּלְמָה שֶׁבְּרָא הַקֶּבֶ"ה בְּרָא בְּאָדָם). Der Tannaït parallelisiert den Makrokosmos und den Mikrokosmos folgendermaßen: Wälder — Haare; wilde Tiere — Würmer; Verleumder — Ohren; Winde — Atem; Sonne — Stirn; übelriechendes Wasser — Nasenschleim; Salzwasser — Urin; Bäche — Tränen; Mauern — Lippen; Türen — Zähne; Himmel — Zunge; süße Wasser — Speichel; Steinmetze — Kinnladen; Türme — Hals; Krieger — Arme usw. Die angeführten Beispiele zeigen, daß Jose die Parallelisierung nicht an einer Erscheinung der Welt durchführt, sondern daß er drei Gebiete, Natur, Zivilisation und menschliche Gesellschaftsordnung durcheinanderwirft. Während Philo bei seinen naturphilosophischen Phantasien wenigstens noch systematisch vorgeht, liegt bei Jose eine ausgesprochene gedankliche Unordnung vor. Auch dies ist m. E. ein Zeichen dafür, daß es den Rabbinen bei aller Aneignung hellenistischen Gedankengutes nicht gelungen ist, System in das überkommene Material zu bringen. Zu Joses Haggada vgl. W. Bacher, *Agada d. Tannaïten I*², S. 364 f.

S. 118 Z. 16. Mit der Gestaltung des Menschen aus Ton vergleicht Joh. Leipoldt die ägyptische Vorstellung von der Bildung der Erde und des Menschen auf der Töpferscheibe: vgl. hierzu A. Erman-H. Ranke, *Ägypten*², Tübingen 1923, S. 294; A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, S. 54.

S. 151 Anm. 6 l. de gen. anim. I 727 A, B, 728 A (ed. Aubert-Wimmer, S. 98 ff.)

S. 145 Z. 1 ff. Daß die Vorgeschichte von Tanch. פְּקוּדֵי § 3 keinen Einzelfall darstellt, ersieht man, wenn man die Entstehungsgeschichte der Erzählung vom Grabe Josefs vergleicht, die auf das hellenistische Ägypten hinweist: vgl. hierzu G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums*, S. 169 ff.

Register.

Die aufgeführten Rabbinen werden durch ein T als Tannaïten und durch ein A als Amoräer gekennzeichnet. Die beigefügte Zahl weist auf die Generation hin, wobei zu beachten ist, daß die zweite Tannaïtengeneration in eine ältere Gruppe (a) und eine jüngere Gruppe (b) zerfällt.

Abba 7.	Aelian 58.
Abbahu (A III) 141.	Afes (A I) 7.
Abba b. Kahana (A III) 129 f.	Aibo (A IV) 130 f., 133.
Abraham 96.	Aidoneus siehe unter Hades.
Adam 16, 43, 56, 68, 128.	Alexandrien 96, 113, 145.
Ägypten 108 f., 112 f., 114, 131, 135.	Alkimus 71.

- Allwissenheit 87, 91, 108 f., 133.
 Altar, himmlischer 53 f.
 Ammi (A III) 61.
 Anamnesis 92 f., 103 f., 111.
 Androgynos 68.
 Antiochus IV. Epiphanes 134.
 Antoninus 25 f., 30, 61, 143.
 Apollo 68.
 Apulejus 58.
 'Aqabja b. Mahalalel (T I) 33.
 'Aqiba (T II b) 3, 58, 71 f., 79, 127,
 129, 139.
 Aquilas 143.
 Aramäische Sprache 141.
 Aristobul II. 135.
 Aristophanes 68.
 Aristoteles 37 f., 58, 125, 131.
 Asidäer 70 f.
 Assi = Jose (A III) 62.
 Atropos 104.
 Auferstehung 12 f., 14, 57, 70.
 Bar Kochba 71.
 Bar Qappara (T V) 143.
 Basilika 134.
 Baukunst 134 f.
 Begleitdämon 37, 87, 98, 103, 104 f.,
 106, 109.
 Ben Laraga (Lavana) 139.
 Ben Sira 139.
 Beschwörung 85 f.
 Boethusäer 71.
 Cestius 137.
 Chanina b. Chama (A I) 74, 76, 90, 111.
 Chanina b. Dosa (T I) 100.
 Chanina b. Pappa (A III) 34 f., 74, 76 f.,
 94, 114.
 Chija b. Abba (T V) 2, 6 f., 93.
 Cicero 26, 118.
 David 54, 61, 84 f.
 Demokrit 58.
 Dienstengel 28, 52 f., 64.
 Duma 6, 95.
 Dyprosopos 68.
 Eden 90 f., 99 f., 101, 106 f., 110.
 E'fraim, Syrer († 373) 128.
 Elasar aus Mode'im (T IIa) 48.
 Elasar b. Chananja 137.
 Elasar b. Pedath (A III) 42, 45 f., 66, 131.
 Elazar d. Asphalhändler (T IV) 73.
 Eleazaros (Elasar) 50.
 Elemente 41, 57 f., 116, 122 f., 124 f.,
 126 f., 128.
 Elia 100.
 Elieser b. Hyrkanos (T IIa) 129.
 Elischa b. Abuja (T IIa) 9 f.
 Elysische Gefilde 102.
 Empedokles 58, 124.
 Empfängnisengel 37, 76, 78, 89, 94,
 97, 106, 109, 110.
 Entrückung 100.
 Eros 68.
 Esau 83 f., 97.
 Essener 49.
 Gamliel II (T IIa) 140, 143.
 Gehinnom 91, 110.
 Giddel (A 2) 54.
 Gottesdienst, himmlischer 8, 53, 93.
 Gottesferne 6 f., 11.
 Griechische Sprache und Literatur
 135 f., 137 f., 139 f., 141 f., 143 f.
 Griechische Weisheit 135, 137 f.,
 149 f., 143 f.
 Hades 56, 104, 124.
 Hadrian 31, 143.
 Harpokrates 109, 113, 131.
 Hasmonäer 71, 135.
 Heiligtum, himmlisches 3 f., 6, 9, 53, 126.
 Helios 112.
 Henoch 99, 102.
 Hera 124.
 Heraskos 112.
 Herodes 134.
 Hillel (der Alte) 49, 57, 61, 146.
 Hillel (A I) 143.
 Himmelsstimme 74 f.
 Homer 138 f., 144.
 Horus 109, 111 f., 113, 131.
 Hoscha'ja (A I) 143.
 Huna (A II) 94.
 Huna (A IV) 142.
 Hyrkan II. 135 f.

- Idealmensch 43, 66 f., 68.
 Idealwelt 143.
 Isaak 75, 96.
 Ismael 42, 75 f.
 Israel 62, 96, 133, 136.

 Jakob 83 f., 96, 97 f.
 Japhet 144.
 Jehoschuar aus Sikhuin (A IV) 65 f.
 Jehoschuar b. Chananja (T IIa) 129, 138.
 Jehoschuar b. Lewi (A I) 76, 99, 100 f.
 Jehoschuar b. Nechemja (A IV) 66.
 Jehuda (A II) 54, 66, 74.
 Jehuda I. (T IV) 17, 20 f., 25 f., 27, 30 f.,
 34, 61, 66, 73 f., 140 f., 142 f.
 Jehuda II. (A I) 26, 143.
 Jehuda b. El'ai (T III) 53, 140.
 Jehuda b. Simon (A IV) 66.
 Jeremia 70.
 Jesaja 70.
 Jesus 84.
 Jirmeja (A IV) 75.
 Jirmeja b. El'asar (A III) 68.
 Jischma'el (T II b) 138.
 Jizchaq (A IV) 2 f., 61, 63.
 Jochanan b. Nappacha (A II) 9 f., 35 f.,
 42, 45 f., 47 f., 61 f., 63, 83, 85, 89,
 94 f., 111, 120, 129 f., 141, 143 f.
 Jochanan b. Sakkai (T I) 47 f., 49, 138.
 Jochanan Hyrkanos 71.
 Jonathan (A I) 6 f.
 Jonathan aus Beth Gubrin (A II) 141.
 Jose = Assi (A III) 62.
 Jose aus Galiläa (T II b) 84 f., 115, 117 f.
 Jose b. Chalafra (T III) 97 f.
 Josef (A III) 141.
 Josef b. Jehoschuar b. Lewi (A II)
 100 f., 104.
 Josefus 12, 14, 30, 49, 51, 55, 57, 60 f.,
 66, 69, 71 f., 126, 128, 136.
 Josua 63.
 Juda-Aristobul I. 71.
 Justinian I. 143.

 Klotho 104.
 Kuthäer 36, 45.

 Lachesis 104 f., 106, 110.
 Lehrhaus, himmlisches 7 f., 9.
 Lewi (bibl.) 79.
 Lewi (A III) 7 f., 9, 39, 44 f., 63 f.,
 65 f., 68 f., 84, 96 f., 132 f.
 Lewi b. Chaita (A IV) 142.
 Lichtmotiv 87, 92, 98, 103 f., 105,
 108 f., 111 f., 132 f.
 Logos 38, 43, 79, 125.
 Lotosblume 131.

 Makkabäer 70, 71.
 Makrokosmos 39, 43, 116 f., 124.
 Maqom (Gottesname) 21 f., 119.
 Meir (T III) 9 f., 36, 45, 51 f., 53 f., 55,
 57, 59 f., 61 f., 65, 79, 85, 93, 95,
 127 f., 140, 143, 146.
 Messias 48, 56, 61 f., 95.
 Metellius 137.
 Mikhael 53 f.
 Mikrochaos 35, 81, 95.
 Mikrokosmos 43 f., 81, 95, 116 f., 124.
 Mirjam 11.
 Moiren 104.
 Mose 11, 41 f., 63, 67, 75 f., 79.
 Mystik 78 f.

 Natur 38, 40 f., 42 f., 46, 118 f., 126.
 Nebukadnezar 76.
 Nestis 124.
 Notwendigkeit 104.

 Oinomaos aus Gadara 136, 140, 143.
 Origines 96, 143.
 Ornamentik 134, 145.

 Parsismus 14, 145.
 Paulus 130, 142.
 Persische Sprache 141.
 Pharisäer 12 f., 14 f., 49, 61, 69 f., 71 f.,
 81 f., 138, 146.
 Philo 13, 18 f., 22 f., 25, 28 f., 31 f.,
 37, 39 f., 41 f., 43, 46, 48, 57 f.,
 59 f., 64, 67, 78 f., 80 f., 86, 96 f.,
 115 f., 117 f., 119, 124 f., 126 f.,
 128, 131 f.
 Philodemus 58.