



Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

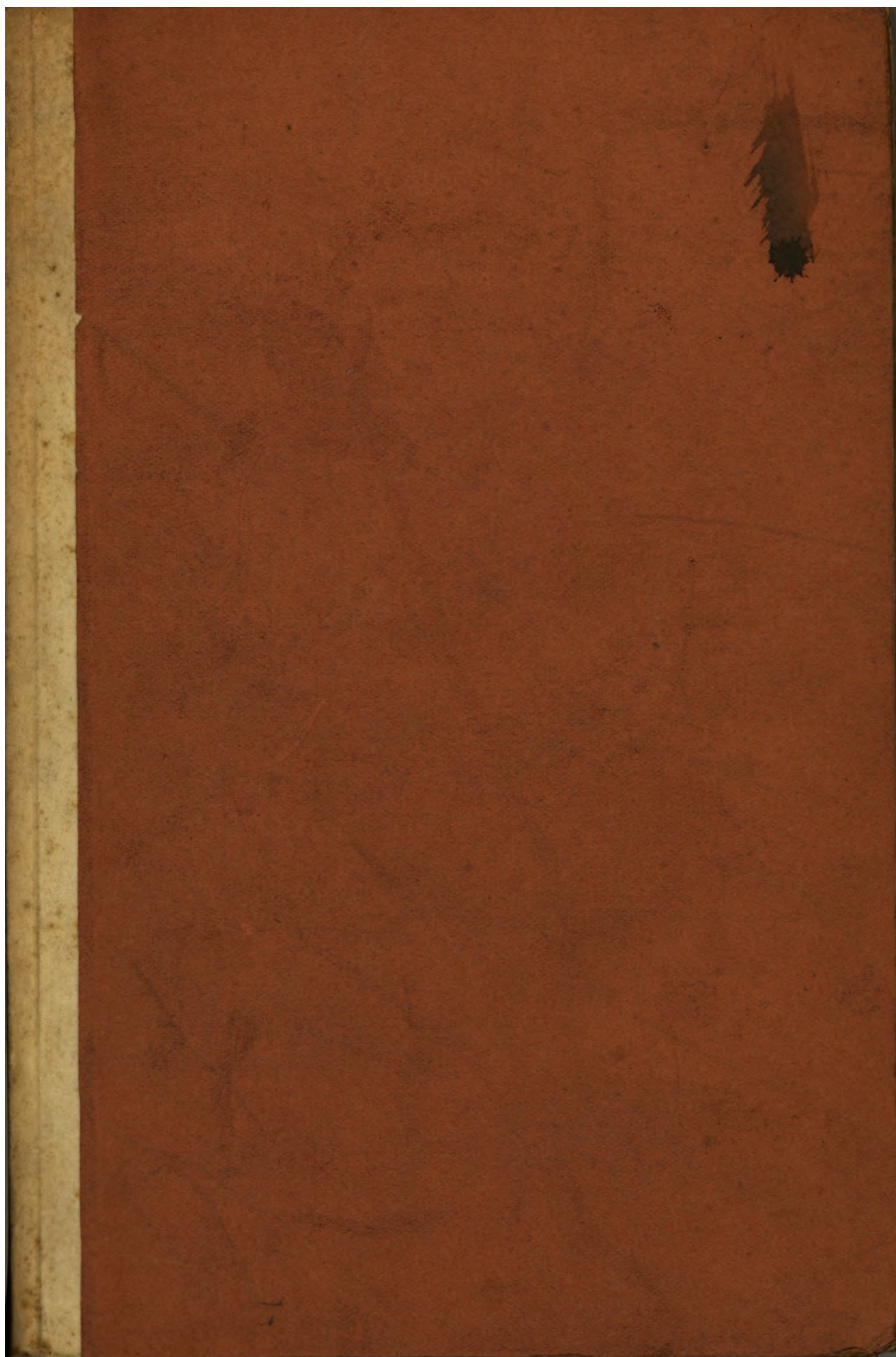
This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries
and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

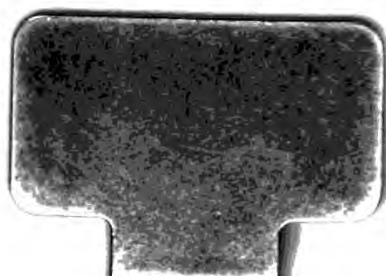
For more information see:

<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-
ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.





152.

Die

Ethik des Juda-Halevi.

Dargestellt

von

Dr. Ad. Frankl-Grün,

Rabbiner

in

Stremfier.



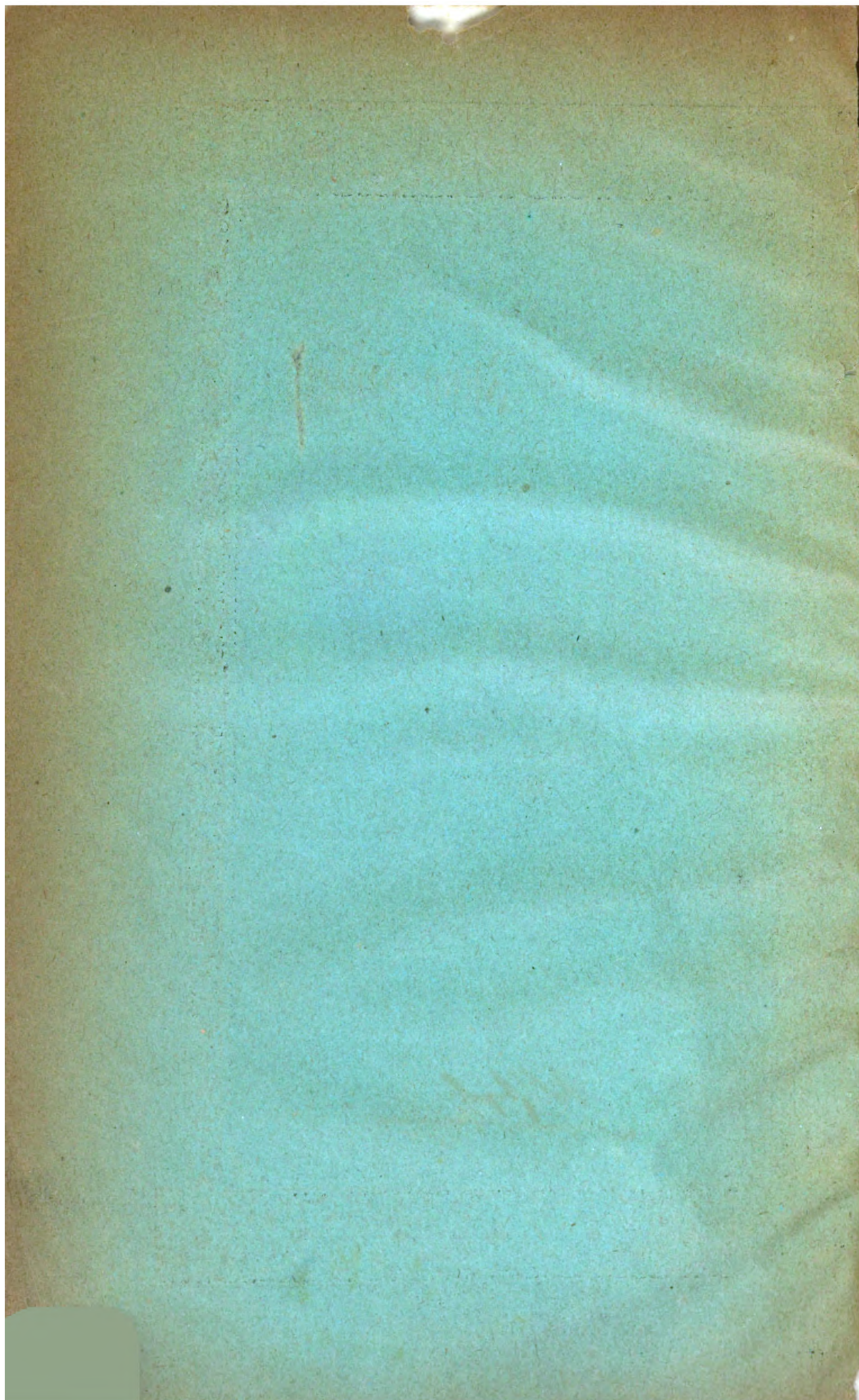
Motto: : אִמְחוּ עֲטָרָה לֹא עֲטָרָה

Aus dem Hymnus אֲנָעִים וּמִירוֹת

Allygul.

Buchdruckerei S. Plattig, Bilin.

2651... e... 11



Die
Ethik des Juda - Halevi.

Dargestellt

von

Dr. Ad. Frankl-Grün,

Rabbiner

in

Kremfier.



Motto: : אָמרוּ עֲטָרָה לֹא עֲטָרָה

Aus dem Hymnus אֲנָעִים וְמִירוֹת

Buchdruckerei F. Plattig, Bilin.



Seiner Hochwohlgeboren

Herrn

Ignaz Berman,

Präsident der Hanna-Malzfabrik, Cultusvorstand, Mitglied
der Gemeinde-Vertretung, des Bezirkschulrathes u. s. w.,
dem Stifter wohlthätiger Werke und Förderer der Wissenschaft,
wie auch den geehrten Mitgliedern des Vorstandes

in treuer Freundschaft zugeeignet

vom

V e r f a s s e r.

Bewahren Sie dieses um die Zeit der Kaiserbegegnung in Kremsier vollendete Büchlein als Andenken an die gemeinsame Audienz, bei welcher unser erhabener Monarch Sr. Majestät Franz Joseph I. den von mir hebräisch und deutsch vorgetragenen Segensspruch andächtig und dankend zu hören geruhten.

Biographisches.

Wenn die Kenntniß der Lebensgeschichte eines Autors den besten Commentar zu seinen Lehren bildet, dann würde die Biographie Juda Halevi's, des Mannes, der den Wert der Lehre nach ihrer Befräftigung durch das Leben schätzte, gewiß die deutlichste Erklärung zu seinen Werken bieten. Um so mehr ist es zu bedauern, daß nur dürftige Nachrichten über ihn und seine Familienverhältnisse sich erhalten haben. Sein ganzes Dichten und Denken versenkte sich in das Geschick seines Volkes, welchem seine eigenen Angelegenheiten weichen mußten. Wie es vom Stamme Levi im Mosessegens heißt, das kann gleichsam auch von Juda Halevi gesagt werden: „Er spricht von seinem Vater und von seiner Mutter, ich habe sie nie gesehen; seine Brüder kennt er nicht, und von seinen Söhnen wußte er nichts. (Deut. 33, 9.) Außer Israel und Palästina war für ihn eben nichts Beachtenswerthes vorhanden. Nur aus den Anfangsbuchstaben einiger Gedichte und der Unterschrift auf Briefen (Luzatto's Virgo S. 113. 115.) erfahren wir den Namen seines Vaters Samuel. Sonst läßt er die Zahl der Mitglieder seiner Familie sowohl als die ihn persönlich betreffenden Ereignisse aus schwachen Andeutungen errathen.¹⁾ Doch sollen die bekannten Notizen nebst manchen neuen, aus Schlußfolgerungen sich ergebenden Momenten hier zusammen gestellt werden.

J. H. wurde zu Toledo wahrscheinlich zwischen 1080 und 1086 geboren. Das Geburtsjahr mit Bestimmtheit festzusetzen, ist selbst den gründlichen Forschungen Kaufmann's nicht gelungen, weil kein genügender Anhaltspunkt sich vorfindet, zwischen den Combinationen Luzatto's (Edelmann, Geiger,

¹⁾ In Luzatto's Divan Nr. 9 wird einer Tochter und eines Enkels erwähnt, Anmerk. Das. und Virgo S. 62. 63. 69. Ginse Oxford S. 45. Nach Dzar Rechmod ed. Blum. III S. 48 bezieht J. H. auf seine Vereinsamung den Vers aus Kohelet 3, 8. וְיִשְׁאֵל אֶת הַיָּד

Kämpf), der es auf 1080, und Rapaport, (Sachs, Cassel) der es auf 1085 verlegte, mit Evidenz zu entscheiden.

Um diese Zeit kam Castilien nach langem, bitterem Kampfe, den das Kreuz gegen den Halbmond führte, unter die Herrschaft Alfonso VI., der Schild der Spanier genannt. Wie der besiegte, arabische König, dem ein Jude sogar in die Gefangenschaft treu gefolgt war, — so strebte auch er, die Juden für sich zu gewinnen, indem er ihre alten Rechte bestätigte und noch manche neue ihnen einräumte, ungeachtet des Vorwurfes, den ihm der Papst darüber machte, dass an seinem Hofe ein Jude freier als die Großen des Reiches sprechen dürfe.

Nicht blos zu diplomatischen Sendungen an die muhamedanischen Kalifate, zu Führern der Feder und des Wortes, als welche die jüdischen Unterthanen besonders geeignet erschienen, sondern auch zu Führern des Schwertes bei großen Kriegsunternehmungen verwendete er sie, wobei ihm an ihnen so viel gelegen war, dass er ihnen zu Liebe die Schlachten am Sabbath und Feste unterbrochen hat. Die Jugend J. H.'s fiel demnach in einen für seine Erziehung glücklichen Zeitpunkt.

Und wie die politischen, waren auch die häuslichen Verhältnisse seiner geistigen Entwicklung günstig, weshalb ein kindlich froher Eindruck in seinen Dichtungen und Anschauungen vorherrscht, zum Unterschiede von der trüben, weltschmerzlichen Stimmung der zeitgenössischen Schriftsteller. Die Mittel seines Vaters reichten hin, um ihm frühzeitig eine allseitige Bildung zu verschaffen, welche ihm, dem Jüngling, die größten damaligen Gelehrten und Dichter zu Freunden und Verehrern machte,¹⁾ deren Anerkennung und Bewunderung ihn zum wissenschaftlichen Fortschreiten anspornte und aufmunterte. (Dukes, Mos. i. Esra S. 98.)

Zu seinem Lebensberufe wählte er die Medizin, ohne jedoch in dieses Studium so ganz aufzugehen, um nicht noch, selbst während der anstrengenden, ihm lästigen Praxis an dem Hofe zu Cordova, für die Pflege des nationalen Schriftthums freie Zeit zu gewinnen. In Lucena hörte er die scharfsinnigen talmudischen Vorträge Alfasi's, und nach dessen Tode (1103), auf den er eine Elegie verfasste, die des thatenreichen Josef ibn Migasch, dem er bei sechs verschiedenen Anlässen Gedichte

¹⁾ Diejenigen, an welche er Gedichte richtete, sind Virgo 17 f. aufgezählt v. 77. f. Abraham i. Esra ist nicht darunter.

widmete.¹⁾ Dort erwarb er, als Dichter bereits gekannt, den damals klangvolleren Titel eines Gesetzkundigen, welcher Ruf seinen Dismonin in alle, selbst karaitischen Gemeinden Eingang verschaffte. Die in der Schule Alfasi's sich angeeignete Methode der einfachen und geraden Auslegung des Talmud übertrug J. H. auf die Bibel, welche er allsabbathlich nach den Wochenabschnitten in seinem Lehrhause erklärte, dessen er auf der Seereise in banger Wehmuth gedenkt (Virgo 62), und woran sich auch die Sage von der Verschwägerung mit Ibn Esra knüpft.

Aus diesen Vorlesungen ist meines Erachtens ein exegetischer Commentar zur hl. Schrift entstanden, der, wie das im Kus. zitierte anatomische Werk, verloren gegangen ist. Für diese Vermuthung, in welcher ich auch durch 377 exegetische Stellen in Kus. bes. 2, 34. 4, 22, 23. bestärkt werde, sprechen folgende Momente: Das 55. Gedicht im Divan ist „Bei der Vollendung der Erklärung zur Thora“ überschrieben (vgl. Luzz. Anmerk.). Diesem Commentar scheint Ibn. Esra die Citate Exod. 4, 10. 9, 1. 13, 14. 27, 11. Num. 27, 3. Deut. 14, 22. 21, 19. 26, 17. 29, 8 entnommen zu haben; nur Ex. 20, 2. führt er eine von J. H. an ihn gerichtete Frage an, die er im Wesentlichen identisch mit Kus. 1, 25 beantwortet (vgl. Nachm. Dis. S. 5), den er, wie auch aus einem Vergleiche Kus. 1, 12. 67. 4, 3. 15. 25 mit J. E. Gen. 1, 2. 28. 2, 12. Ex. 5, 34 ersichtlich ist, um diese Zeit, 13 Jahre nach dem Tode J. H.'s gekannt haben muss. Was aber den gefühlsinnigen J. H. dem nüchternen J. E. als Exegeten so sinnverwandt machte, dass dieser ihn mit Vorliebe unter den ehrenhaftesten Prädikaten, wie הגאון הגדול Lev. 16. 8. Ps. 18. 5. 30, 8. 49, 21 resp. 13. 6. 51, ספרד, חכם גדול zitiert, ist die ungekünstelte, strenge an die grammatischen Regeln sich haltende Erklärungsweise, die Vertiefung in den Geist der hl. Sprache, der Sprache seines Fühlens und Denkens, seines Empfindens in Freuden und Leiden. In ihr entfaltete er die schönsten Blüthen seiner Dichtungen, welche nach dem Urtheile Charisi's (Tachm. Cap. 3. 47. S. 78 ed. Amst., Kämpf Nichtandalusische Nak. S. 14.) einfach und glatt, süß und lieblich sind, die bald den herzerreißenden Klagelie-

¹⁾ Nach Responsen N. 186 theilte er nicht die Sympathie J. H.'s für Palästina.

dern Jeremias gleichen, wenn sein Trauerlied über die in Schutt versunkene Gottesstadt erklingt, bald den erhebenden Tröstungen Jesaias, wenn seine Hoffnung auf ihre Wiederherstellung in Jubel ausbricht; sie war ihm leicht und fließend, als wäre er in dem von Milch und Honig überströmenden Lande großgezogen und aufgewachsen. Und hat ihn Heine als den gottbegnadeten Dichter schon längst in die deutsche Literatur eingeführt, so wird in unsern Tagen seine Poesie durch einen vaterländischen Dichter verbreitet (Rosegger's Heimgarten, Maiheft 1885). Der Divan des J. H., eine Sammlung von mehr als 800 Gedichten in drei Theilen, welche sein Verehrer R. Chia angelegt und welche später R. Josua mit einigen, aus zwei Handschriften und verschiedenen Tempelriten entnommenen Gebeten und Ueberschriften vermehrt hat, wurde durch einen Reisenden in Tunis aufgefunden (1839). Luzatto hat den Divan gekauft und einen Auszug mit Anmerkungen, Punctuation, Correkturen durch Vergleich mit mehreren Handschriften, Einleitung und einem Inhaltsverzeichnisse versehen, und im Virgo filia Jehuda (1840) und Divan (1864) veröffentlicht. Ersteres enthält Gelegenheits-, letzteres gottesdienstliche Dichtungen. Nach genauer Prüfung erkennt er J. H. als den vorzüglichsten Dichter in den weltlichen Gesängen sowohl, wie in den heiligen an. (Virgo S. 17. 100 Anm. Div. 5.). Besonders zeichnen sich die synagogalen (300) durch Klarheit und Natürlichkeit vor der Troffenheit und Gezwungenheit der Kalir'schen aus, und in keinem finden wir nach Weise der Paitanim dem Reime zu Liebe Verstöße gegen die Sprache. Selbst in solchen, wo er auf Bibelstellen, Eigennamen und talmudische Aussprüche anspielt, oder Gabirol nachahmend, Hagada und Halacha poetisch bearbeitet, wie in der geistreichen Zusammenstellung aller Normen über Tefilin, ist Alles wie aus einem Gusse künstlich zusammengefügt, als wäre es unmittelbar der Tiefe seines gotterfüllten Herzens entsprungen.

Gewiß hätte nicht eine solche starke Opposition gegen die neugeschaffenen Gebetzusätze (ויצרות) sich erhoben, gegen deren Härte und Ueberschwenglichkeit würden nicht berechtigte Klagen geführt, wären in unsere Liturgie mehr Stücke von J. H. aufgenommen worden. Während in das sephardische Machsor, das bei seiner Auswahl überhaupt mehr maßhaltenden, ästhetischen Sinn bekundet über 20 J. H. sche Pijutim, darunter für jedes fest-, Selichot- und Neumondstag, Eingang gefunden, besitzen wir im Ganzen 7

Pismonin¹⁾, was schon vom Landesrabbiner M. Benedikt in seinem Gutachten zur editio Hraschanski bemerkt wird, und welchem Mangel wir bei der künftigen Umgestaltung unseres Gottesdienstes, bei der etwaigen Einführung des deutschen Gesanges in die Synagoge werden Rechnung tragen müssen. Luzzattos Divan bietet Originale genug für festliche Gelegenheiten dar, und selbst die Uebersetzungen übertreffen alle modernen, farb- und schwunglosen Tempelgesänge. Viele jedoch aus dem jetzt in der Oxford. Bibl. vorhandenen Divan harren noch der Veröffentlichung, welche zur Verherrlichung der Andacht, zur Hebung des religiösen Gefühles, der nationalen Begeisterung beitragen werden. So viel können wir schon jetzt behaupten: Die Zukunft der Synagoge gehört Juda Halevi, dem unerschöpflichen religiös-nationalen Dichter. Und wie seinen poetischen Erzeugnissen zollt unsere Zeit seiner gediegenen Prosa volle Anerkennung und fügt die Gegenwart zu den alten Huldigungen De Rossi's, Uboab's Bedaresi, David Nito, Luzzatto's (in Kochbe Jizchak, Brechers Kus. Virgo 21) neue hinzu, so dass wir auf das meisterhafte und mustergiltige Buch Kusari den Vers „Viele von den Völkern bekennen sich zu Juda“ anwenden können. Weder räumliche noch zeitliche Entfernung haben die in demselben niedergelegten Anschauungen unserm Gedankentriebe entrückt, und mit gleichem Interesse lauschen die erwachsenen Zuhörer auf die Vorträge, mit dem reife Schüler die religiösen Themen aus demselben bearbeiten. Es ist eines der populärsten Werke der jüd. Literatur, an dem Glauben und Wissen, Geist und Herz, Vernunft und Gefühl, Gedankenfülle und Formvollendung gleichen Antheil haben. Eingeleitet wird dieses Buch mit einer Erzählung, auf welche Weise die Befeh- rung des Chazarenkönigs stattgefunden hat. (740.)

Diese Thatsache ist durch einen authentischen Briefwechsel, (des- sen Styl stark an Kus. bes. I, II, 13 erinnert) des spanischen Mini- sters Chisdai mit dem Chazarenkönig Josef (1000) bestätigt. Die damit in chronologischem Widerspruche stehende Legende von

¹⁾ יונה שבת שירה für יום לבישהו, יחרי אמרות am Sabbath vor סכות, יחו לשיר (Dio 73) עקב ידיר עלי' שבועות, ציו' für חשעה באב (יום אבפי ist zweifelhaft) Unser fehlerhafter Text ist nach Luzz. Virgo S. 28 und Divan S. 25. richtig zu stellen. Als Privat- gebete sind noch der herrliche Hymnus ידיר נפש, ferner der Hymnus סדר ר' עמרם לעומרים לבקר ברבי אצולה entnommene בקשות zu bezeichnen, über deren Echtheit nach dem in der Einl. zu Divan S. 5 gegebenen Kriterium zu urtheilen ist.

der Bekehrung der Chazaren durch den Slavenapostel Cyrill (Münchener Allg. Ztg. Mai 85) ist, wie auch aus benanntem Briefe sich ergibt, auf einen bloßen, bei Einzelnen gelungenen Versuch zurückzuführen, weil J. H., dessen Dichtungen auf Wahrheit beruhen, von dem das Wort galt, „alle seine Aussprüche sind wahr,“ in einem Buche, das ein Religionsystem auf historische Thatfachen aufbaut, nicht eine Erfindung zur Unterlage gemacht und sicherlich den König der Chazaren, von deren angeblicher Taufe er zur Zeit der Abfassung (1140) Kunde haben mußte, nicht zum Träger seiner Ideen gewählt hätte.¹⁾

In der Form eines Dialogs mit dem König nämlich ergeht sich J. H. über alle Gebiete des Wissens, offenbart er seine umfangreiche theologische Kenntniss, sein kritisches unparteiisches Urtheil über die existirenden Religionen, zeigt er seine große Belesenheit in philosophischen, ethischen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Schriften.²⁾ Selbstverständlich hat er auch die Werke seiner Zeitgenossen gekannt, wenn er auch wegen der Zurücksetzung seines Buches in das achte Jahrhundert (I, I. 47) ihre direkte Benützung nicht merken läßt. Seine polemische Tendenz gegen Bachja, namentlich gegen die Beweisführung für das Dasein Gottes, der nach J. H. nur aus seinen Handlungen erkannt werden kann, tritt an vielen Stellen so deutlich zu Tage, daß der Kusari uns oft als eine Gegenschrift des Chobot Halebabot erscheinen will (2, 47 3. 18, auch gegen J. E. 5. 21.).³⁾ fassen wir ihr Verhältniß näher ins Auge, dann finden wir, daß B. und J. H. zwei verschiedene Richtungen vertreten, welcher Streitpunkt bereits die alten Philosophen und die Mitglieder der Eydenser Synode in zwei Parteien theilte. Nach der einen, zu der Bachja sich neigt (Einkl. zum 3. Abschn. f. 4. 3. 4. 5. S. 57. ed. Baumg. 6, 5. S. 73. 5. 6. S. 79), ist das Innere, das Wissen, nach

¹⁾ Die Meinung Unger's (Zglau) v. „Dest. Wschr.“ J. 2, Nr. 23. u. 26. und Grün's (Hohenems), daß der König Bulan nur einen Theil seines Volkes, den Adel etwa, zur Annahmedes Judenthums veranlaßt haben dürfte, wird durch Kus. 2, 1. widerlegt.

²⁾ Dieses Wechselgespräch ist durchaus nicht, wie Rubin (Haschachar Thrg. 8.) meint, dem Dialog „zwischen Prinz und Dermisch“ nachgearbeitet, wenn auch verwandte Ideen in beiden sich vorfinden, da der Chaber im Kus. das Nasiräerthum geradezu bekämpft. —

³⁾ Die übrigen abweichenden und ähnlichen Anschauungen, habe ich in einem von Prof. Freudenthal zur Bearbeitung gegebenen Thema „Vergleich zwischen Bachja und Jeh. Hal., ferner in der Prüfungsarbeit „der rel. phil. Gehalt des Buches der Weisheit“ weiter ausgeführt.

der anderen, zu der sich J. H. bekennt (I, 1 f. 98 und II.), ist das Aeußere, das Handeln, das Wichtigere (Vgl. Talm. Tr. Ber. S. 6. 12. Juma 29. Sabb. 63. Synh. 106 Sota 49; dag. Ber. 15. 17. Chag. 15 Abot I, 17. 3, 12. 19. 22. 4. 6. Ab. R. Nat. Cap. 24 und Parallelen.) Und aus dieser Meinungsverschiedenheit erklärt sich die düstere zur Weltflucht führende Lebensanschauung Bachja's und die heitere, des Daseins sich freuende J. H.'s. In beiden Ansichten hatte B. die Zeitströmung für sich, welche zum frohen, thatkräftigen Handeln nicht geeignet war. Denn die drückende Verfolgung, welche sogar dem sanften J. H. Aeußerungen des bitteren Rachegefühls entlockte (Div. 5. 6. 12. 19. 28. 43. 74. 77. 84.), machte die praktische Bewährung der Glaubenspflichten unmöglich. Spanien war auch nicht der Ort für die von J. H. im Kusari gelehrt Religion der Thätigkeit.

Die nationale Idee, die Frucht seines Wirkens und Werkes, war so wenig in das Volksbewußtsein gedrungen, daß gegen sein Vorhaben, nach Palästina zu reisen, von allen Seiten Bedenken erhoben wurden, denen der König (5. 22. 24. 26) das Wort redete. Doch der standhafte Meister widerlegt die irrige Meinung, als ob der Glaubenszwang und das lokale Hinderniß, denen man sich entziehen könne, die Uebertretungs- und Unterlassungssünden entschuldigten. Die an den Aufenthalt in Palästina geknüpften Gebote beeinträchtigen nicht unsere Freiheit, vermehren vielmehr unsere Verdienste. (5. 25) „Und wenn man auch, ohne des Erfolges sicher zu sein, der Gefahr des Meeres und der Wüste sich aussetzt, so gelte die Reise an sich schon als Selbstzweck, als Buße und Sühne, als Reinigung und Befreiung von Sünden (5. 23. 27.). Mit einer Handlung des Königs hat das Buch begonnen, und mit einer Handlung des Meisters schließt es, mit dem Wege nach Palästina, dem letzten seines Lebens (1140--1146). Als hätte er es geahnt, so blieb ihm keine der Mühseligkeiten zu Wasser und zu Lande erspart. Unwillkürlich wurde er von Ort zu Ort geschleudert, mußte er in Cordova, Granada, Alexandrien, Damietta, Kairo, Aegypten, Tyrus, Damascus längere Haltstellen machen. Ueberall feierte er Triumphe, die er aus Dankbarkeit gegen die Gastfreunde der Nachwelt aufbewahrte. Nicht aber Eitelkeit oder gar Geschäftsinteressen, wie ihm Euz. vorwirft, (Virgo. S. 110. סחורה S. 112 ist eingeschoben), haben den für Fürstengunst, Zureden der Verwand-

ten und Freunde unempfindlichen Mann vom Ziele abgelenkt, sondern die Gewissensqual, daß er noch nicht lauter genug sei, den heiligen, geweihten Boden betreten zu dürfen, um dort den Rest seiner Jahre mit Seelenruhe dem Dienste Gottes zu widmen.

Ob er wohl das Ziel der Reise erreichte, seine unsterbliche Seele vor den Thoren Jerusalems, die herrliche Zionide singend, ausgehaucht, oder was nach ihrem Wortlaute wahrscheinlicher ist, weit entfernt von ihnen in diesem Gedichte seinen letzten und höchsten Wunsch ausgedrückt hat, welcher auch Moses zu demselben innigen, doch vergeblichen Gebete veranlaßte? Luzatto hat das Grab seiner geistigen Schätze aufgefunden, Dufes die seine Tugenden verkündende Grabchrift entdeckt, seine wirkliche Grabstätte ist, wie die des Moses, bis auf den heutigen Tag unbekannt.

Doch, war es ihm auch nicht gegönnt, die Gottesstadt zu sehen, so hat er gleichwohl in Vielen die Sehnsucht nach ihr erweckt, welche ihre Steine küssen und ihren Staub umarmen (Kus 5, 25. 27. Virgo, Divan N. 1, 16, Zionide.)

Unauflösbar bleibt daher sein Andenken mit dem Namen Jerusalem vereint; unvergänglich wie Zion, das er verherrlicht, ewig wie Zions Kinder, an deren unverbrüchliche Treue er geglaubt, wird durch sie und mit ihnen neu verjüngt die Erinnerung an Juda Halevi sich fort erhalten.

Am Vorabend des 9. Ab. 5645.



Einleitung.

Wie die jüd. Nation durch immerwährende Anfeindungen von Seite der sie umgebenden und auf ihre Fehler und Schwächen lauernden Gegner in stets wachsender Rüstigkeit erhalten und so die sonst in sorglosem und behaglichem Zustande eintretende Erschlaffung und Unthätigkeit verhindert wurde, so blieb auch ihre Lehre in Folge der Angriffe, denen sie unaufhörlich ausgesetzt war, und deren Zurückweisung ein eifriges Quellenstudium erforderte, in beständiger Frische und Lebendigkeit. Gerade, weil jeder Spur ihrer Mängel nachgespäht wurde, mußte man sich von jüdischer Seite bemühen, durch vorgenommene Prüfung die Grundlosigkeit und Richtigkeit derselben darzulegen, oder nach gewonnener Ueberzeugung von ihrem Vorhandensein sie zu berichtigen und zu corrigieren. Und so bewahrten diese feindlichen Mittel unbewußt das jüdische Schriftthum vor Vernachlässigung und schützten dessen Pfleger gegen geistige Erstarrung und religiöse Abstumpfung, welche auf eine leichtgläubige gedankenlose Hinnahme der vorgefundenen Ueberslieferung zu folgen pflegt. Ein solches unabsichtlich belebendes Element für die jüdische Wissenschaft war die Philosophie. Bei ihrem ersten, durch die Alexandriner vermittelten Eindringen in das jüd. Gebiet war es der Reiz der Neuheit, wodurch sie viele Anhänger aus unserer Mitte sich erworben. Sie regte zum ernstlichen Forschen und klaren Denken in religiösen Dingen an; sie läuterte die Anschauungen und erweckte neue geistige Seelenkräfte; sie vernichtete das bloß gläubige Verhalten, und befestigte das wahrhaft Glaubwürdige. Bald aber überschritten die Zuflüsse der griechischen Weisheitslehren die sie eindämmenden Ufer, zog die Bereicherung an phil. Erkenntnissen die Verminderung und Verkürzung der angestammten Lehren des Judenthums nach sich; bald erlangte die fremde nur gastfreundlich aufgenommene Wissenschaft das Uebergewicht über die einheimische. Das jüd. Geistesleben wäre damals sicherlich der erdrückenden Macht des um sich greifen-

den Hellenismus erlegen, hätten nicht die um die nationale Religion und hl. Lehre Besorgten dem Vordringen des griechischen Geistes noch rechtzeitig Schranken gezogen und sich vor jeder Annäherung an griechische Ideen und Verbindung mit griechischer Bildung verschlossen. Religion und Philosophie wurden als unvereinbare, scharfe Gegensätze, für Feindinnen erklärt. So entzündete sich am Lichtstrahl, welchen die Philosophie auf die Religion warf, der Feuerbrand eines seitdem nicht ganz gelöschten gegenseitigen Hasses. Mehrere Jahrhunderte hindurch war der Philosophie jeder Zugang zur Religion abgesperrt. Nach dem Einfall der Araber in Spanien wiederholte jedoch die Philosophie ihre Angriffe von Neuem, bahnte sich unter dem Einflusse ihrer mächtigen Träger den Weg in das Judenthum, bediente sich jedoch einer List, nämlich in das Gewand der Ethik gehüllt zu erscheinen, was ihr um so mehr gelang, als in der jüd. Literatur die weitgehendste Duldsamkeit gegen Ausprüche moralischen Gehaltes von Andersgläubigen und selbst Ungläubigen vorherrschte. So werden schon im Talmud Sittensprüche von Nichtisraeliten und Abtrünnigen denen der größten Lehrer an die Seite gesetzt (v. Birke Ab. IV. 25 Ab. di R. Nath. 24.) Man bewahrte nur die Religion gegen unnütze, ihrem Inhalte widersprechende phil. Grübeleien; die sittlichen Grundsätze hingegen, welche sich als unschädlich und für den Glauben unverfänglich erwiesen, ja oft mit seinen Ergebnissen übereinstimmten, wurden nach der feststehenden Regel „Die Wahrheit von jedermann anzunehmen“ in ihrer Giltigkeit bestätigt.¹⁾ In diesem Umstande liegt die Erklärung für die auffallende Erscheinung, daß die Philosophie nach langer Unterbrechung ihres Studiums während eines kurzen Zeitraumes wieder im Judenthum sich eingebürgert hatte. Die Ethik war also das Bindemittel zwischen Philosophie und Religion oder der neutrale Boden für deren Begegnung und Berührung. Der Bund mit der Sitten- hat auch den mit der Weisheitslehre in sich geschlossen.

Gelangen doch die Untersuchungen über „das höchste Gut“ bei Gabirol, Sadja und Bachja zu demselben Resultate, wie bei den Philosophen. Daß aber die ethischen Begriffe eine Konsequenz der phil. Anschauungen über Gott sind und daher nicht bloß diese, sondern auch die über Tugend, Willensfreiheit und Glückseligkeit

¹⁾ Vgl. Bachja Chob. Hal. Einleitung, Tr. Kid. 31. Meor Enaim 8 38. Schemtob Iben Palkera Rebod Eloh. 26; ferner meine Recension über Lazarus Charakteristik der talm. Ethik in Rahmers „jüdisches Literaturblatt“ Jahrg. 4. S. 30. Anmerkung.

von der biblischen Auffassung sich unterscheiden, hat der für seine Nation und Religion begeisterte Juda Halevi zuerst erkannt und die zwischen Beiden bestehende gewaltige Kluft noch erweitert. (Rus. 2, 48, 3, 4. 19.) Hat er früher auf die nachtheiligen Folgen der verlockenden griechischen Weisheit mit ihrem leeren Gestrüpp, ihrer schönen Blüthe ohne Frucht, hingewiesen, welche das Herz mit ihrem kalten Zweifel erstarren macht, breitet er jetzt seine Abneigung auch auf die täuschende Sittenlehre aus, welche dem Volke in ihrem letzten Ausläufer den Glauben raubt und deren nachtheilige Wirkung bei seinen Zeitgenossen sich geltend zu machen bereits anfangt.

Während Bachja das im Volke empfundene Bedürfnis nach einer Sittenlehre befriedigt, indem er den aus der Philosophie entlehnten Elementen durch ihre Anlehnung an Stellen der heil. Schrift jüdisches Gepräge aufgedrückt, hat J. H. den ethischen Theil seines Kusari wie aus einem Gusse aus der vorgefundenen jüd. Literatur herausgearbeitet. Die Ethik des J. H. trägt im Ganzen den nationalen jüdischen Charakter an sich. Sie ist frei von fremden Einflüssen, aus dem Innern seiner Individualität, welche die Lehre des Judenthums in sich verkörpert, aus seiner eigenen Persönlichkeit und aus seinem dichterischen und denkenden Geiste herausgearbeitet. Sie ist der Ausfluß der reinsten Moral, welche sich auf die heiligsten Vorschriften gründet. Nicht bloß ihr ethischer Inhalt wirkt versittlichend auf uns, sondern aus jeder Zeile spricht die höchste Sittlichkeit, offenbart sich der moralische Geist. Wohl fehlt seiner Darstellung ein fester Plan, vermessen wir bei ihr die strenge Regelmäßigkeit, ist sie nicht frei von Vor- und Rückgreifen, Unterbrechungen und Wiederholungen, so daß eine Gedankenreihe, welche im ersten Abschnitte beginnt, erst im dritten ihren Abschluß findet. Und J. H. ist sich auch dieses Fehlers bewußt, daß seine Lehren hinsichtlich der logischen und systematischen Anordnung in Dialektik und Definition hinter denen der Philosophen zurückbleiben, allein er rechnet auf das Volk, welches, die Wahrheit ahnend, die Richtigkeit seiner Worte erkennen wird. נכרים דברי האמת.

Unsere Aufgabe wird es sein, die im ganzen Buche zerstreuten Stellen ethischen Gehaltes in ein System zu bringen.



1. Die Tugendhaftigkeit.

Von dem Grundsatz ausgehend, auf den sein ganzes System sich stützt, daß nämlich die Tugend im Thun, nicht im Wissen besteht und nur die Handlung, nicht die Gesinnung über den sittlichen Wert eines Menschen entscheidet, und den er aus den Vorgängen seiner Zeit logisch folgert, „weil man sonst in dem Kriege, welchen die Befenner zweier divergirender Religionen gegen einander führen und die gegenseitig in gutem Glauben und in bester Absicht Mordthaten verüben, beiden Partien Recht geben müßte, was doch dem Verstande widerspricht“ (Rus. 1, 2.): von diesem Hauptgedanken aus, der den Anfang, Mittelpunkt und das Ende des Rusari bildet, über das ganze Gebiet der Religionsphilosophie sich ausbreitend, legt Juda Halewi seine ethischen Lehren in der Schilderung der Lebensweise eines Tugendhaften nieder, um uns seine Theorie von der Tugend an ihrer praktischen Durchführung und Verkörperung in lebensvollen Zügen zu zeigen.¹⁾ Geleitet von dieser Ansicht, der Werthschätzung des ethischen Moments des Handelns, beginnt er diese Schilderung mit der nachdrücklichen Bekämpfung der ascetischen Richtung als derjenigen, welche der Tugendhafte nicht einschlagen soll, weil sie jede Sittlichkeit überhaupt von vornherein unmöglich macht, indem sie die Thatkraft lähmt und unterdrückt und den Menschen vom Verbande der Welt, innerhalb welcher allein moralisches Thun und Wirken denkbar ist, abschneidet. Zugleich aber will er durch die demonstrative Betonung der negativen Seite des jüdischen Tugendhaften (העובר אצלנו), wie dieser nicht sein soll, Stellung nehmen zu der entgegengesetzten Anschauung der politischen Zeitphilosophen, welche die Action als solche für indifferent erklärten und ihr nur nach der sie begleitenden guten oder schlechten Intention Bedeutung

¹⁾ Rus. 3, 1. Charakteristisch ist daselbst die Bezeichnung עובר, welche mit חסיד zusammenfällt. Im Gegensatz zu der Lehre der Scholastiker kann nach J. H. nie eine schlechte That durch eine gottgefällige Absicht verbessert werden. 1, 93. 3, 5 Ende, 4, 13, 14. Vielmehr würden die Kreuzzügler bei minder frommer Gesinnung und gutem Glauben weniger mörderische Kriege geführt haben.

beilegten, die der Theilnahme an der allgemeinen Thätigkeit die müßige beschauliche Verrenkung in metaphysische Betrachtung bevorzugten und welche die gänzliche Abtödtung der Sinne und die Weltflucht anstrebten, so daß Philosoph und Ascet identische Begriffe wurden (Rus. 4. 18.).

Allerdings haben sie hierin das Beispiel der Väter der Philosophie nachgeahmt, deren Leben und Lehren zu solcher Enthaltbarkeit und Einsiedelei führte. Allein zwischen ihnen und ihren Vorgängern besteht eine gewaltige Kluft. Sokrates und die ihm gleichenden Philosophen haben sich in die Einsamkeit zurückgezogen, um, ungestört vom geräuschvollen Treiben, in ihrer reinen Gedankenwelt zu leben, neue Schlüsse zu folgern und richtige Ideen zu bilden. Wie Geschäftsleute nur gern mit denen verkehren, die ihnen Geldgewinn bringen, so verkehrten sie mit ihren Schülern, um durch die Unterredung mit ihnen zur Erkenntnis der zweifellosen Wahrheit zu gelangen, durch gegenseitige Mittheilung und Belehrung ihre eigenen Gedanken und Ansichten zu ergänzen und die Seele an die Urbilder der Ideen wieder zu erinnern. Sie befanden sich selbst in der Einsamkeit umgeben von Forschungen, deren Annehmlichkeiten sie die irdischen Bedürfnisse vergessen ließen. Die zeitgenössischen geistesleeren Philosophen jedoch bei ihrer geringen erworbenen Weisheit und der mangelhaften angeborenen Erkenntnis finden in der Beschäftigung mit der Wissenschaft nicht andauernd Ersatz und Befriedigung für die ihnen auferlegten Entbehrungen. Sie werden daher dem Anstürmen der ihnen eingepflanzten Triebe, welche um so heftiger sind, je länger sie niedergehalten wurden, sicher unterliegen und verfallen. Mit dem ihm eigenen psychologischen Verständniß hat hier J. H. das Wesen der Ascetik erfasst, und ihre verderblichen, unausbleiblichen Folgen dargelegt.

Aber auch innerhalb des Judenthums hielt er es für nothwendig, diese ihm fremdartige, durch äußere Einflüsse hineingetragene weltflüchtige Erscheinung zu entfernen, welche, begünstigt durch die damaligen Verfolgungen und Bedrückungen, gefördert durch Bachja's „Herzenepflichten“ mit ihren düstern und trübseligen Gedanken alle Gemüther beherrschte, in diesen das demüthigende Bewußtsein menschlicher Nichtigkeit erzeugte, und so jede frische Thätigkeit und Lebensfreudigkeit hemmte und lähmte. War ja doch Juda Halewi selbst von diesem allgemeinen Zug seiner Zeit, von dem selbstanklagenden und selbstquälenden Gefühl früher begangener Schulden zeitweilig ergriffen und durchdrungen, klingt ja auch durch seine

Betrachtungen und Dichtungen oft ein Ton der Misstimmung ob der dem verächtlichen Lehmgebilde, dem Körper, anhaftenden Sündhaftigkeit; ¹⁾ nur bewahrte ihn, den gottgesegneten Dichter und Denker, ein heiterer, lebensfroher Sinn vor gänzlich resignirender Verzweiflung, daß er sich von solchen wehmüthigen Wahrnehmungen nicht hinreißen ließ, dieselben vielmehr mit aller Geisteskraft sofort überwand. Alle Mittel der Dialektik und Argumentation bietet er auf, um diese vermeintlich fromme, in Wirklichkeit aber irreligiöse Richtung zu bekämpfen ²⁾. Die Abtödtung der von Gott uns eingepflanzten Sinne widerspricht dem Geiste der jüdischen Religion, welche als Lohn für gute Handlungen ein langes, glückliches Leben verheißt und dieses als ein Geschenk der göttlichen Liebe zu uns bezeichnet, weil es ja die Vorstufe zu unserer Vervollkommenung, zur Erlangung des Jenseits bildet. Wohl haben sich in Palästina, als dieses Land noch der Sitz der Gotteherrlichkeit gewesen, besonders heilige Männer, auf der Stufe des Chanoch und Eljahu stehende Profeten und ihre Jünger, in die Einöde zurückgezogen, wo sie denn doch auf die Kenntniss der Gotteslehre und die von ihr vorgeschriebenen praktischen Gebote, insofern diese zur Führung eines reinen, der Frömmigkeit beflissenen Lebens beitragen, Rücksicht nahmen; allein diese einzelnen Ausnahmen waren auch in der Einsamkeit nicht allein, denn es gesellten sich ihnen theils in Wirklichkeit, theils in der Idee Engel, die Geister der hingeschiedenen Profeten ihresgleichen. Sie fühlten sich den irdischen Genüssen entrückt, und das geräuschvolle Treiben hinieden war ihnen zur Last. Nachdem sie die denkbar höchste Vollkommenheit bereits erreicht hatten, wünschten sie den Tod, die Erlösung aus den beengenden Fesseln des Körpers, und sehnten sich nach dem göttlichen Lichte. Unter den Verhältnissen seiner Zeit und seines Geschlechtes sei jedoch eine solche Abgeschiedenheit unthunlich, unzulässig. Schon das thörichte Beginnen eines solchen unnatürlichen Lebenswandels setzt innere Zerfallenheit und äußere

¹⁾ Rus. I, 8. 68. IV. 23. v. Reduscha, Sachs Geist der rel. Poesie p. 33. Virgo S. 70 Divan S. 12. 13. 18. 23. Kaufmann Juda Halevi S. 33 und Note 5 deutet die daselbst vorkommenden Ausdrücke נַעֲוָרִים חַטָּאִים auf sceptische Speculationen, Zweifel im Glauben, welche J. H. früher gehegt haben soll. Wenn ich auch seiner Zeit zu dieser Ansicht aus Rus. I, 67. 87. 91 II. 2. 26. III, 17. IV, 16. 17. V. 21. Belege brachte, so scheinen mir jetzt doch diese Ausdrücke sich nicht auf solche abstrakte Sünden zu beziehen, siehe auch die zu Num. 27, 3 von Ibn Esra gebrachte Erklärung Jehuda Halevi's, מַחֲטָאִים לְפָנַי וְכַחַטָּאִים מִן „unser „Leider.““

²⁾ Rus 3, 1. v. Jes. 45, 18. Spr. 11, 17. Koh. 5, 18.

Zerrüttung, körperliche und geistige Krankhaftigkeit voraus, deren Spuren sich auch auf dem Gesichte des Sonderlings ausprägen, welche nur fälschlich als die Folgen seines gegenwärtigen Zustandes angesehen werden. Der Schmerzen und Fesseln der Welt überdrüssig, glaubt er durch die Abschließung von derselben sich davon zu befreien. Da aber nicht Lust an der Einsamkeit, nicht Liebe zu Gott sein Motiv zu dieser Zurückgezogenheit ist, wird er den Weltmerz jetzt noch heftiger fühlen und empfinden. Und was sollte ihn auch von ihm abziehen und ablenken? Besitzt er doch nicht die Fähigkeiten und Anlagen zu höherer geistiger Thätigkeit, welche ihm die sinnlichen Genüsse ersetzen sollte! Von der Menschheit sich lossagend, für die Verbindung mit dem Göttlichen ungeeignet, schwebt er zwischen Erde und Himmel. Gewähren ihm auch Gebete und fromme Uebungen durch den Reiz der Neuheit für die erste Zeit Befriedigung, so werden sie doch für die Dauer ihre Wirkung verlieren, seine Triebe nicht beschwichtigen.

Wenn nun diese in seiner Beschäftigungslosigkeit ungestüm an ihn herantreten und er die Verlehrtheit seines Unternehmens, die Verwahrlosung der ihm obliegenden Pflichten des Haus-, Armen- und Religionswesens einsieht, dann wird er voll Reue, Verdruss und Vorwürfe darüber vom Göttlichen, dem er auf unrichtige Weise näher zu kommen glaubte, sich noch mehr entfernen. ¹⁾

Wie Keiner der früheren oder späteren Religionsphilosophen hat Juda Halewi trotz seines überschwenglichen, zur Mystik sich hinneigenden Gefühles das Recht zur Abgeschlossenheit von der Gesellschaft und ihrer Thätigkeit in so berechneten Ausdrücken und so gründlich bestritten. Er hat diesen Grundzug des Judenthums, seine antiascetische Lebensfreudigkeit zum Prinzip erhoben. Nur schwache Anläufe zu ähnlichen Untersuchungen finden wir bei Sadja ²⁾, Gabirol ³⁾, Abraham ben Chia ⁴⁾, Josef ibn Zadik ⁵⁾, Abr. ibn Daud ⁶⁾, bei den Meisten werden sie durch vorherrschend entgegengesetzte Aussprüche übertönt. Nicht einmal als Heilmittel, als welches Maimonides, der übrigens die Thora selbst

¹⁾ Mit dieser Auffassung der wegen ihrer zweifelhaften Eingeborgtheit schwierigen Worte כשיראה שום קלקל (Schluß 3, 1.) stimmt Cassel nach einer brieflichen Mittheilung überein.

²⁾ Emunoth, Abschnitt 10, 1.

³⁾ Tifun, Mibchar 44.

⁴⁾ Hegion, S. 37.

⁵⁾ Olam 41.

⁶⁾ Emuna, S. 99. v. Gazali's Waage S. 15. 44. 55. 57.

einen mehr ascetischen Standpunkt einnehmen läßt, die Enthalt-
samkeit anempfiehlt, will er sie gelten lassen ¹⁾; vielmehr betont
er es und laufen alle seine Beweise förmlich darauf hin, daß die
Thora nasiräische Entsagung und Absonderung unbedingt und ent-
schieden ausschließt ²⁾. Doch bleibt Juda Halewi nicht bei der
negativen Darlegung der Tugendhaften stehen, sondern zeigt uns
dessen positive Lebens- und Handelsweise, die dem Göttlichen
nahe führt.

Der Tugendhafte ist der umsichtige Herrscher in seinem
Staate, der allen Bewohnern ihre Bedürfnisse zumißt, sie nach
Gerechtigkeit leitet, keinem etwas vorenthält, Niemanden aber auch
mehr als den ihm gebührenden Theil zukommen läßt, oder wie
die auf dieses Gleichniß folgende Anwendung lautet: der Tu-
gendhafte ist der Herrscher, auf den alle Sinne und Kräfte des
Körpers und der Seele hören, und welcher zwischen deren ver-
schieden Theilen, insbesondere zwischen dem Denk-, Begehrungs-
und Zornvermögen ein richtiges gleichmäßiges Verhältniß her-
stellt, der also zu herrschen Würdige, weil er dann gewiß jedem
Einzelnen im Staate das ihm Geziemende zuweisen würde, ebenso
wie er den Organen in seinem Seelenstaate ihre Thätigkeit ge-
nau ohne Ueberhäufung und Verminderung vorzeichnet (Rus. III,
3. f.). Dieser dem Grundgedanken nach naheliegende Vergleich
ist dem Ausspruche Salomos entnommen: „Der seinen Geist be-
herrscht, ist mehr als der Eroberer einer Stadt“ (3, 5.)

Dieselbe Definition ist auch in der Platonischen Republik zu
finden; nur daß P. H. vermuthlich unter dem Einflusse ähnli-
cher Anschauungen der jüd. Morallehrer, ³⁾ die dort an drei ver-
schieden Klassen des Staates dargelegte Eigenthümlichkeit einer
jeden Seelenkraft bei dem Herrscher konstruirt und sie dann auf
sein Ideal des Tugendhaften überträgt. Obwohl ihm bei der
Vergleichung des Heiligthums mit dem menschlichen Organismus

¹⁾ Perakim Abschn. 4. Deot 2. Ueber die Widersprüche, in welche
er sich dajelbst verwickelt v. Rosin's Ethik S. 87 f.

²⁾ Rus. 2, 50, 3, 22.

³⁾ Spruch. Cap. 16, 32, 23, 22. Koh. 9, 14 Tr. Abot. 41. die R.
Natjan 23. Tamid 31. Ned. 32. In ihrem Streben nach Vereinfachung
nehmen sie wie einen guten auch nur einen bösen Trieb an צר הרע הוא וצד
הטוב dieser im Sinnem הרע הרע. Begehren oder Zornen sich äußert; die Fol-
gen dieser gewöhnlich zusammentreffenden Leidenschaften, gegen die sie auch
nur ein einziges Mittel, die Ueberwindung kennen, sind gleich. Der Zorn
eigentlich ein Begehren nach Befriedigung und von Außen in uns hervor-
gerufen, kann nicht eine uns innenwohnende Kraft heißen.

diese Dreitheilung vorgeschwebt zu haben scheint (Rus. II, 26), zu welcher übrigens auch die Sonderung im Judenthum nach Priestern, Leviten und Israeliten eine Analogie darbietet, zog er es dennoch vor, die Wirksamkeit der genannten drei von einander verschiedenen Seelenkräfte, durch die psychologische Wahrnehmung, daß nämlich das Denkvermögen durch die Affekte des Zornes und der Begierde gehemmt wird, der Zorn aber oft dem Denken zur Bekämpfung der Begierde beisteht, in einer und derselben Person zu begründen. Im Sinne Platos weist er dem Verstande die Aufgabe zu, darüber zu achten, daß das Gleichmaß zwischen diesen Kräften nicht gestört werde, (1, 35) ²⁾ die eine durch ungebührliche Ausdehnung die ihr entgegengesetzte nicht verkürze in der Weise, daß die Thätigkeit des Denkvermögens sich auf die Beschäftigung mit den Wissenschaften, den Problemen der Sittlichkeit, auf die Erforschung der Wahrheit, die Erkenntnis, Gottes, des Wesens der Seele, des Berufes des Menschen sich erstrecke aber vor falschen Meinungen, irrigen Vorstellungen und herrschenden Vorurtheilen bewahrt bleibe; daß das Zornvermögen für gute und nützliche Angelegenheiten, als die Widerlegung unrichtiger Anschauungen, die Abwehr unerlaubter Begierden, schlechter Menschen, die Zurechtweisung wegen ihres Lebenswandels in Eifer gerathe, aber nicht in maßlosen Haß und Groll ausbreche; daß endlich das Begehrungsvermögen nach dem Genuß von Speise und Trank und anderen körperlichen Bedürfnissen, nach dem Gelderwerbe verlange, aber nicht in Lüsterheit ausarte. Wenn der König Verstand alle diese Funktionen in gehörigem Maße ohne Störung der gegenseitigen Beziehungen zu einander ausüben läßt, dann werden alle Kräfte seinem Willen sich unterordnen, zur Vollführung seiner Befehle bereit sein; er wird auf ihren Beistand zur Erlangung der über der intellectuellen stehenden göttlichen Stufe rechnen können, gleich dem Herrscher, welcher sein gehorsames Heer zu jeder Zeit zur Hülfe herbeirufen kann und wie Moses, der seine Gemeinde um den Berg Sinai herum in strengster Ordnung aufstellte (3. 5.) So hätte J. H. mit dieser leichten Wendung vom Gebiete der Moralphilosophie

²⁾ Unter שוה 2, 50. 3, 5. ist durchaus nicht das Aristotelische Mittelmaß zu verstehen, welches auch den daselbst angeführten Beispielen widerspricht. Nirgends empfiehlt J. H. die Mitte zwischen zwei Handlungen, von denen eine ein Zuviel, und die andere ein Zuwenig bezeichnet. Luzzatto will die A'sche Mitte in einem didaktischen Gedichte J. H.'s (Divan N. 22.) בנה ער ישר אדנך finden, was aber durchaus nicht erwiesen ist.

lophilie in das der Moralthologie eingelenkt und in seinem Tugendideal Moses mit Plato vereint. Allein eine innere aus dem platonischen System heraus sich ergebende Nothwendigkeit, die Kritik gegen die Ethik der reinen Vernunft nämlich, zwang ihn zu dieser Kombination.

Plato in seiner idealen Lebensanschauung hält die eigene Vernunft zur Begründung der menschlichen Sittlichkeit für hinreichend, und räumt ihr Kompetenz und Herrschaft ein zur recht- und gleichmäßigen Bethätigung der genannten Seelenkräfte, zur Bewirkung der Harmonie zwischen ihnen. Allein abgesehen davon, daß diese durch Willkür und Klügelei bestimmte Vernunftsittlichkeit nur bedingte Gültung hätte (4. 19,) und keine Uebereinstimmung erzielte (2, 49,) wendet J. H. gegen sie ein, daß wir aus eigener Einsicht und Erkenntniß wohl die sittlichen Pflichten selbst ihrem Wesen und Inhalt nach wissen, als Bescheidenheit und Demuth, Zucht unserer Seele, Keuschheit und Lauterkeit, Redlichkeit und Rechtlichkeit, Aelternliebe u. dgl., nicht aber auch ihre Grenze und ihr Maß (3, 7). Insofern es aber bei unseren Handlungen, damit diese tugendhaft seien, hauptsächlich auf Letzteres ankommt, bedarf die Vernunft zur Bezeichnung des Wieweit und Wiewiel einer außer ihr gelegenen maßgebenden Norm. Diese findet nun J. H. in der geoffenbarten Lehre, welche für den Menschen dasselbe ist, was das Naturgesetz für die Schöpfung und welche die in dieser waltende Gerechtigkeit durch feste Formen zum Ausdruck bringt. Die Gesetzestafeln entsprechen den Herzens- tafeln (Div. S. 38).

Gott, der die Beschaffenheit unseres Organismus und unserer Konstruktion kennt, hat die Gebote dem richtigen Verhältnisse unserer Seelenkräfte zu einander angemessen, um durch ihre Ausübung dieses zu erhalten, oder wenn gestört, zu korrigieren (1, 69, 79, 3, 23 53). Ohne sie ist das Sittengesetz wie eine Medizin ohne Anweisung ihres Gebrauches vom kundigen Arzte.

Die für Alle gleich gute, göttliche Lehre verhütet jede einseitige Befriedigung unserer Kräfte und Fähigkeiten und führt uns den Weg, auf welchem Alle in gleicher Weise genügend entwickelt und ausgebildet werden. Denn wer zu sehr dem Begeh- rungsvermögen sich zuneigt, verkürzt das Denkvermögen und um- gekehrt; wer wieder zu sehr dem Zornvermögen sich hinneigt, schwächt die zwei diesem entgegengesetzten Kräfte. So ist viel fa- ster für den am Körper und an Begierden Schwachen durchaus nicht ein gottgefälliges Werk, vielmehr die sorgfällige Pflege; eben-

so wenig verdienstlich ist die Verminderung des Goldeswerbes auf erlaubte Weise (מותר, nicht מותר) ohne hierdurch erfolgte Störung in der Aneignung der Weisheit besonders für denjenigen, der es für die Erziehung der Kinder oder sonstige würdige Zwecke verwenden will; für diesen ist die Vermehrung angemessener (2, 50). Ohne auf das Einzelne eingehen zu wollen, bringt er bloß die drei Seelenkräfte mit den dreierlei Geboten, den philosophischen, socialen und göttlichen nämlich, in wechselseitige Beziehung (3, 11).¹⁾ Doch fällt es nicht schwer, den entsprechenden Einfluß nachzuweisen, welchen jedes dieser Gebote auf jede dieser Kräfte nimmt.

Die geistigen Gebote (מצוות), welche durch ihren Hinweis auf das erhabene Wesen Gottes, die ihm beigelegten Eigenschaften und die ihm gebührende Verehrung den menschlichen Verstand zum Nachdenken über die höchsten sittlichen Ideen auffordern, sollen auf die Thätigkeit des Denkvermögens einwirken. Als solche bezeichnet J. H. die ersten drei der Zehngebote, der Grundpfeiler des ganzen Religionsgebäudes, mit deren erstem er auch deshalb die Darlegung seines Glaubensbekenntnisses beginnt, weil es deutlich bekundet, daß Gott, im Gegensatz zur Anschauung der Philosophen, sich um die einzelnen Handlungen der Menschen kümmert, daß seine Blicke die ganze Welt durchstreifen, daß er die verborgensten Gesinnungen, geschweige denn unsere Reden und Thaten kennt und diese nach Verdienst belohnt oder bestraft: es sind diese Betrachtungen von der wichtigsten ethischen Bedeutung für unsere Lebensweise.²⁾

¹⁾ An dieser Platonischen Dreitheilung der Seelenkräfte hält J. H. im ganzen Buche fest (3, 5. 11. B, 10); einer anderen von dieser abweichenden Eintheilung ist nur nebensächliche Bedeutung beizulegen. In der Aufzählung der fünf Seelenkräfte (5, 12) gibt J. H. bloß die Psychologie Ibn Sina's wieder mit einigen unwesentlichen Aenderungen. So z. B. wird bei Scharastani (Edit. Haarbr. Th. II. S. 315) Haß und Liebe der dritten urtheilenden, im erwähnten § hingegen der fünften denkenden Kraft zugeschrieben (Vgl. Muskatot z. St.) Andere Abweichungen bieten sich dar zwischen 3, 5 und 5, 12 durch die Gegenüberstellung S. 197. 198 mit S. 312. 388. und 390 in Kaffels zweiter Rusari-Ausgabe. Vgl. Kaufmann's Theologie des Bachja S. 12, dagegen Prof. S. Landauer's Psychologie des Ibn Sina in der Ztschr. der d. m. Ges. Bd. 29 S. 402, der über diesen schwierigen § durch Vergleichung mit dem arab. Original des Rusari Aufklärung gibt. Das als Glosse erscheinende מהעמידה חרשה S. 389 hat meines Erachtens kausale Bedeutung „wegen des Neuentstandenen“ Kaufmann leitet dieses Wort von ורעמוד her, im Sinne Aufhören; v. dazu S. 180 ורעמוד יום אחד, das ich in derselben Weise mit Kaffels Zustimmung erkläre.

²⁾ Rus. 1, 11. 25. Ibn Ezra Exod. Cap. 20 Einl. dem Sinne nach dasselbe vgl. Difs. Nachm. ed. Jell. 6, u. 7.

Von solch heiligen Vorstellungen erfüllt, wie sie uns die Befreiung aus Aegypten, die Erscheinung der Offenbarung — der Schöpfung der sittlichen Welt, — ein der Erschaffung der wirklichen Welt nicht nachstehendes Ereignis nahelegen, werden wir uns immer und überall bei jedem Beginnen und Unternehmen die unsichtbare Vorsehung vergegenwärtigen, keine irrige Auffassung, keinen grübelnden Zweifel und kein falsches Urtheil in unserer Gedankenreihe aufkommen lassen. Unter diesen versteht J. H. die leicht widerlegbaren Einwände, welche die menschliche Klügelei, gestützt auf Scheingründe und Fehlschlüsse, im Hinweise auf die unverdienten Leiden des Einzelnen und des Volkes gegen das Walten einer gerechten Weltordnung, gegen die Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele erhebt. (5, 14). Zu den unser Denken veredelnden Geboten gehört auch das Anlegen der Tefilin, die wir am Haupte, dem Sitze der Denk- und Erinnerungskraft tragen, und in denen Schriftabschnitte enthalten sind, aus welchen hervorgeht, daß Gott mit seinen Geschöpfen in inniger Beziehung steht, und die unser Sinnen und Trachten auf ihn lenken; ferner das Tragen der Zizith, deren Anblick uns an alle Gebote des Ewigen erinnern und die Gelüste des Herzens und der Augen unterdrücken soll.¹⁾

Besonders aber soll das Gebet auf die Reinheit und Lauterkeit unseres Herzens Einfluß nehmen. Wenn wir es mit Andacht, in Uebereinstimmung der Rede mit unserer Gesinnung verrichten, wenn es unseren geistigen Augen einen freien Ausblick in die Welt des Ueberirdischen eröffnet, unsere Seele zu einer bloß geahnten Gotteshöhe emporhebt; wenn die Worte, welche unseren Lippen sich entwinden, gleichsam Schwingen werden, die unser Gemüth über alles Verwerfliche hinweg zum Ewigen, Vollkommenen, Fehlerlosen erheben, dann werden die Ergüsse unseres Innern eine Weihe und Heiligkeit über unser Wesen ausbreiten, die uns von dem sündigen Sinnen, Reden und Handeln abhalten wird. Die während des Gottesdienstes angenommene Stimmung wird einen bleibenden Eindruck auf uns ausüben und die Wirkung des Gebetes, die Nahrung der Seele, wird von einer Gebetszeit bis zur kommenden ausdauern.²⁾ Wie der Körper auf die Mahlzeit, wird die Seele im Vorhinein sich freuen auf die Stunden der Andacht, als auf die schönsten des Lebens, als auf die Annäherung an Gott und die Entfernung vom Thierischen. Das Gebet soll uns aber auch befreien von Schläfen, welche durch

¹⁾ Kus. 3, 11. 2, 26. E,

²⁾ Kus. 3, 5.

Umgang mit Bösen, durch Anhören unzuchtiger, wollusterweckender Lieder und gemeiner Redensarten unseren feinsten Theilen sich angeschlossen, und durch unlautere Begierden unser Denkvermögen getrübt und umdüstert haben. Dieser Ausschreitung des Begehrungsvermögens vorzubeugen, ist der Zweck der göttlichen Gebote.

Die göttlichen Gebote (מצוות), welche zum Unterschiede von den allgemein menschlichen bloß für die Israeliten Geltung haben, sollen dem Begehrungsvermögen Maß und Richtung für seine Befriedigung vorschreiben, seine Ausartungen aber eindämmen und zurückhalten.¹⁾

Nicht etwa, als ob Gott den berechtigten sinnlichen Trieb tödten wollte, da seine Weisheit nicht beschloß, hienieden Engel, sondern Menschen, von Begierden behaftet, zu erschaffen; vielmehr sollen gerade diese Gebote, welche uns zeitweilige Entbehrungen und leichte Entsaugungen auferlegen, den erlaubten Gebrauch des Begehrungsvermögens verlängern, als ja im andern Falle auf den zügellosen Genuß bald die gänzliche, dem Geiste der jüdischen Religion widersprechende Enthaltensamkeit zu folgen pflegt. Sie erstrecken sich über alle unsere Glieder, um gleichsam von und in jedem einen Theil der Thätigkeit seinem Schöpfer zu weihen; sie umfassen alle Beziehungen und die zwischen den Menschen obwaltenden Verhältnisse. Von ihnen begleitet, brauchen wir uns vom gesellschaftlichen Leben aus Furcht vor dessen Verderbtheit nicht zurückzuziehen, weil sie, die Ceremonialgebote, uns Schutz und Sicherheit gegen diese bieten. Insofern haben auch sie ethische Bedeutung und stehen daher den Sittengesetzen nicht nach. Wenn auch die Propheten jenen einen untergeordneten Wert zuerkannten, und in ihren Ermahnungen immer die rein sittlichen Gebote betonten, so geschah dies deshalb, weil zu ihrer Zeit bloß das Aeußerliche, die Werkheiligkeit geübt, die natürlichen Gesetze der Rechtlichkeit jedoch, die den göttlichen vorangehen, und ohne deren Befolgung keine Gesellschaft, nicht einmal die der Räuber bestehen kann, übertreten wurden. Aber unstreitig hielten sie auch zur Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit der Israeliten die Befolgung der Ritualien für unerläßlich, von welcher die Natur gleichsam deren Gedeihen und Wohlstand abhängig macht (II. 56. 3, 23. vgl. Bachja 2, 4.). 3. H. verwahrt sich selbst gegen den Vorwurf, als wenn diese erhöhte Verpflichtung eine Bevorzugung der Israeliten bekundete. Ueber-

¹⁾ Kus. 3, 11. 17. 2, 48.

haupt ist ihre Auserwähltheit (מגלה), ihre Bezeichnung als das Herz der Nationen, in folgendem Sinne aufzufassen:¹⁾

Wie dieses enger mit der Lebensseele, so hängt Israel inniger mit dem Gottesgeiste zusammen, der ihretwillen, wenn sie würdig sind, an der durch ihre Lehren veredelten und erleuchteten Menschheit haftet (2, 44). Wie dieses deshalb durch den Einfluß der Sorge, Furcht, Rache, Liebe, des Hasses, Kummer und anderer Gefahren, welche es in raschem Wechsel der Gegensätze bringen, leichter als alle andern Glieder krank wird, so ist Israel mehr als andere Völker empfänglich für die Sünden, die J. H. mit Plato Krankheiten nennt. Wie aber das Herz wieder dadurch, daß die Krankheit sich bei ihm bald fühlbar macht, deren Einreißen verhindert, so befreit sich der Israelit bald von den Sünden, die ihm durch die Ceremonialgebote, die Feste, die Ruhestunden des Lebens, noch rechtzeitig zum Bewußtsein gebracht werden, welchen Gedanken wir schon bei Amos (3, 7.) ausgesprochen finden. Er vergleicht Israel zarten, empfindlicheren Naturen, die von derben Speisen und leichteren Unfällen, die starke Personen gleichgiltig und unbetroffen lassen, sich belästigt fühlen, weshalb auch die Fehler, welche es anderen ungestraften Völkern nachahmt, verderbend wirken bis auf sein Inneres, auf das Heiligthum, welches ob unserer Sünden mit uns zerstört wurde.²⁾

Israel bildet heute nach dem Aufhören des Opferdienstes nur einen Körper ohne Kopf und Herz, ja, noch weniger, Knochen ohne Mark. Immerhin bleibt es ein Gefäß, in dem sich einst der Lebensgeist befand und ist es doch besser, als die aus Holz und Stein gebildeten Figuren;³⁾ es ist, obwohl zerstreut und verlassen, die lebendige durch den Rest der Thora geeinte Nation (2, 64). Auch besitzen wir noch mehrere Gebote, welche uns mit Gott geistig verbinden; es sind dies der Sabbath, der eine tatsächliche Anerkennung Gottes als des Weltchöpfers begründet, ferner die Beschneidung, die ein Gottes- und Bundeszeichen für Israel ist, eine Mahnung, daß wir unsere mächtigen Leidenschaften überwinden und die Begierde nur zur rechten Zeit, an rechtem Orte, in der rechten Weise befriedigen dürfen, um der Glückselig-

¹⁾ Rus. 2, 38. 44. 60. 62.

²⁾ Rus. 2, 32. Mit וְעַל אִימֵר עָרִי schließt der Satz. J. H. wendet auf die jüd. Nachahmungssucht im Singen und Dichten den Psalmvers 106, 35. an (2, 44. 73. 78.); diesen Fehler tadelt Rubin im Haschachar Hrg. 8. Singer Cant. 3. Jg. 85.

³⁾ Rus. 2, 32. 3, 9. Divan 79. 80.

keit theilhaft zu werden (1. 115.); die Mesusoth an den Thürpfosten, welche uns beim Ein- und Austritte aus dem Hause die Anwesenheit Gottes vergegenwärtigen und von der Sünde abhalten sollen; die Speisegesetze, welche uns an Selbstheiligung, an die Entfernung von allem Unreinen gewöhnen sollen; der Versöhnungstag, der uns von den thierischen, weltlichen Begierden und Schlacken befreien soll, welche sich während des ganzen Jahres in unserer Seele angesammelt, und an dem wir den Engeln gleich jedem irdischen Genuße entsagen, mit zu Gott nähernden Handlungen uns beschäftigen. Diese und ähnliche positive Gebote bilden theils einen Damm und Zaun an unserem Begehrungsvermögen, theils lenken sie ins richtige Geleise ein, wo es überschritten wurde, und stellen das gestörte Gleichgewicht in den Seelenkräften wieder her.

Wie das Begehrungsvermögen, so bringt Juda Halevi auch den Zorn mit dem Denkvermögen in Verbindung.¹⁾ Denn gleich der Begierde trübt der Zorn die Klarheit unseres Denkens. Und weil dieser in eifrigem Streben sich kundthut, die eigene Meinung, das eigene Recht den Nebenmenschen gegenüber geltend zu machen, wechselt der Ausdruck צדק Grimm mit מלכות Herrschtrieb.²⁾ Diesen beschränkt die Thora durch so viele Gebote (מצוות), welche uns die Achtung der Rechte Anderer zur unbedingten Pflicht machen und nicht, wie die Philosophen glauben, sie unserem jeweiligen Ermessen und Bedürfnisse als gebührend und löblich anheimstellen. Es sind dies die Verbote des Mordes, Raubes, Diebstahls, Ehebrechens, Betruges, falscher Zeugnisse und Wuchers, die Gebote der Ältern-, Nächsten- und Freundesliebe, des richtigen Gewichtes und Maßes und der Armenspenden. Inmitten dieser Verordnungen, welche den Herrsch- und Zorntrieb unterdrücken, findet sich aber auch ein Gebot für dessen Bethätigung und nützliche Verwerthung, das der Zurechtweisung unseres Nächsten nämlich. Wo wir gesellschaftliche, sittliche Pflichten übertreten sehen, im wissenschaftlichen Streite, im Kampfe für das Recht und zur Steuerung der Gewalt und der Bosheit, des Niedrigen und des

¹⁾ In dieser Anschauung, von der Anwendung des Zornes steht I. S. zwischen Gabirol, der dem Zorn selbst gegen den Ungerechten keine volle Berechtigung zuerkannte [Litan 2, 5], und Bachja [Chobot 3, 54, 69], welcher dem Zorn für die gute göttliche Sache zu weiten Spielraum gewährt. Als Hülfe des Denkvermögens gegen die Begierden, wie bei Plato [Rep. IV. S. 440] und bei Gazali [Baage ed. Goldenthal S. 65] erwähnt, ihn I. S. nirgends.

²⁾ Bei Rus. 3, 70. 5, 1. hat dieses Wort die Bedeutung von Dialektik; vgl. Steinschneider bei Ersch und Gruber Sect. 2. Band 27 S. 409.

Gemeinen, da sollen wir unieren Zorneifer bewähren. Doch hat die Thora zugleich diesem Gebote eine Grenze gezogen, damit wir nicht bei dessen Erfüllung in Groll und Haß übergehen, und uns von der heftigen Erregung zur Rachsucht hinreißen lassen, welche uns die Herrschaft über die Sinne raubt, unser Wollen und Denken beugt und schwächt, die Heiligkeit unserer Seele entweicht und unsere Menschenwürde befleckt. So bewirkt die jüd. Religion die harmonische Bethätigung der drei von Gott uns eingepflanzten Hauptkräfte, von denen jede in ihrer Weise gleich- und rechtmäßig zur Vervollkommenung des Ganzen ihren Antheil beiträgt. Wer sich von ihr belehren läßt, wird, frei von heftigen Leidenschaften, das Begehrungs- und Zornvermögen gleich zwei Wagschalen in seiner Hand haben, Ordnung in seinem Organismus aufrecht erhalten, sein Denken vor der Herrschaft verirrrender und verwirrender Vorstellungen bewahren, und wehren dem Zorne und der Begierde, den Willen zu beugen, sich zu unterwerfen und der Vernunft, der Wahrheit abwendig zu machen; er wird der wahrhaft Tugendhafte sein (Rus. 5, 10.)

Dem Arzt und Dichter Juda Halewi aber, welcher das Herz das wichtigste aller Organe nennt, und alle fördernden und störenden Einflüsse auf dasselbe pathologisch darlegt (2, 26, 38), der Gott mehr durch das Gefühl, die Begeisterung empfunden, als durch den Verstand, die Ueberzeugung erfasst wissen will (4, 17), ihm konnte die Wahrnehmung nicht entgehen, daß die Thora, um sittliche Handlungen zu erzielen, zunächst auf das Gefühl, wo jeder Wille seinen Ursprung hat, versittlichend einwirken mußte. Unmittelbar an seine Erörterung der jedem Seelenvermögen von der Religion zugewiesenen Funktion knüpft er die Betrachtung, daß die Thora im Allgemeinen unter die drei uns innewohnenden Grundgefühle, der Furcht, Liebe und Freude nämlich, entsprechend vertheilt ist (2, 50, 3, 17). Die religiösen Uebungen sollen jedes von ihnen nach ihrem Bedürfnisse für den Menschen gleichmäßig ausbilden, durch ihren Ausschluß der Beschränkung eines einzelnen dieser drei Gefühle ebenso, wie durch ihre Abweisung der Beschränkung auf ein einzelnes derselben, jede ungebührliche Verkürzung und Ausbreitung verhüten, und durch die gerechte Berücksichtigung aller die Harmonie unter ihnen erhalten.

Die Furcht, die Unterwürfigkeit unter einen höheren Willen, zu dem sich auch die Macht gesellt, jeden Ungehorsam, jede Gesetzübertretung sofort zu strafen, diese besonders wirksame Erziehungsmethode bei Kindern und Völkern im Zustande der Kindheit, bewährte

sich als vortreffliches Mittel zur Läuterung und Vereblung des Herzens *הלכות סבה להישרת הלבבות*, zur Aufrechthaltung der Zucht bei der Gründung des jüdischen Volkes (2, 54), so daß unter 600000 Männern blos Achan sich eine Verunreinigung zu Schulden kommen ließ. Bei alledem ermahnnte sie Josua, daß ihre Ehrfurcht und Scheu gegen die Heiligkeit Gottes zu gering sei, um ihm würdig dienen zu können [Jos. 24, 19, Rus. 2. 58.]. Diese Furcht flößt die Thora den Israeliten ein durch das Gebot: „Den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten“ [Deut. 12, 13, 6, 13], welches unsere Weisen auch auf die Gesetzeslehrer ausdehnen, [Rus. 4, 3], durch die öfters wiederholte Drohung: Fürchte dich vor deinem Gotte [Lev. 19. 14. 32]; durch ihren Hinweis auf die nachsichtslos erfolgten Strafen Mirjams [Num. 12, 1], der Kinder Arons [V. 10. 2] und andere geschichtliche Begebenheiten, aus denen hervorgeht, mit welcher Strenge Gott auch geringe Vergehen selbst an den ihm nahe Stehenden ahndet; ferner durch ihre Vorschriften über die vielfachen Schäden des Ausjages, [Lev. 6. 13 Deut. 24. 8] welchen sie als Ausfluß der inneren Verunreinigung und Sündhaftigkeit hinstellt (Rus. 2, 28), durch die Anordnung des Fasttages (Lev. 23, 26. Rus. 3, 4), der uns unsere Ohnmacht und Schwäche gegenüber der göttlichen Vollkommenheit fühlen läßt, und uns zur inneren Achtung und Ergebenheit, zur Demuth und Bescheidenheit anleiten soll, jenen Tugenden, die wenn sie im Judenthum freiwillig selbst im Wohlstande gegen die Feinde sogar geübt würden, nach der Ansicht des J. H. dessen baldige Erlösung aus der Verbannung bewirken müßten (1, 115. 4, 23). Die beängstigenden Erscheinungen, unter welchen sich Gott am Sinai offenbarte, begründet die Thora mit den Worten: „Damit seine Furcht auf eurem Antlitze sei und ihr nicht sündigen sollt.“ Mit der hier ausgesprochenen Wichtigkeit des Moments der Einschüchterung rechtfertigt J. H. die in der Bibel vorkommende Darstellung Gottes in leiblicher Gestalt, die ihm beigelegten Prädikate, die erhabene Schilderung seines herrlichen Haushaltes bei den Propheten, selbst seine Maßbestimmung bei den Rabbalisten (Buch Rasiel), weil in alledem etwas enthalten ist, was die Furcht in unser Gemüth einführt und diese dort gleichsam verkörpert (4. 3.) Unglaublich ist die Behauptung der Philosophen, daß, wenn Gott durch das Wissen seiner Einheit, Allmacht, Allweisheit, Allschöpfung, Welterhaltung, Bedürfnislosigkeit in unser Bewußtsein einkehrt, zugleich schon

die Furcht vor ihm einzieht und wir daher diese Versinnlichung nicht brauchen (3. 4)¹⁾. Denn die Erfahrung lehrt es, daß die menschliche Seele vor einem Schrecken erregenden Wesen nur dann sich fürchtet, wenn dieses wirklich vorhanden ist, nicht aber wenn von diesem bloß erzählt wird, ebensowenig wie die bloße Erzählung von einer schönen Gestalt mit Liebe zu ihr erfüllt. Können wir doch nicht einmal den Inhalt des gewohnten Gebetes im Gedanken zusammenfassen, ohne dieses zu lesen, ja nicht einmal bis Hundert im Kopfe zählen, ohne die Zahlen auszusprechen, besonders wenn sie von verschiedenen Gattungen sind. Ebensowenig können wir unsere Gedanken ordnungsgemäß verbinden und mit dem Verstande alle zur Gottheit gehörenden Begriffe erfassen, ohne sie auf etwas Wahrnehmbares zu stützen, es sei ein ihnen ähnliches Wort, Schriftzeichen oder sonst vorgestelltes Bild. Entbehrend solche sichtbare Erscheinungen und bewegliche Gestalten, (כדמיונות ותנועות) könnten wir unmöglich unsere Begriffe der Reihe nach zusammenhalten (3, 5. 6.).

Diese Stützpunkte des Denkens sind für den Gottbegeisterten die Antropomorphismen. Wenn er sich Gott unter einer prachtvollen majestätischen Gestalt denkt, mit Werkzeugen ausgerüstet, die auf Macht deuten, wie die ausgestreckte Hand, das gezückte Schwert, Wind, Blitz, Donner; wenn er die ganze Natur, Menschen, Engel als seine gehorsamen Diener betrachtet, wie sie vor ihm sich beugen und demüthigen, seine Worte vollführen, dann veranschaulicht er sich hierdurch in einem Augenblicke seine Größe, Allmacht, Barmherzigkeit, Weisheit, Existenz, Ewigkeit, Herrschaft und Heiligkeit, fühlt er sich von dem Allgegenwärtigen umgeben, und Furcht und Liebe prägen sich fürs ganze Leben in seiner Seele ein.

Der Unterschied zwischen der abstrakten und der an Konkretes, Empirisches sich anlehnenden Vorstellung von Gott wird am deutlichsten durch die Differenz gekennzeichnet, welche zwischen den durch eigene Anschauung von einem Lande und den vom Lesen und Hören empfangenen Eindrücken besteht. Was jener in einem Augenblicke uns darbietet, das erzielt oft nicht ein ganzes Buch. Dieses gibt uns keinen einheitlichen Gesamtüberblick, weil man nicht gleichzeitig zwei verschiedene Dinge schildern kann, und wenn ja, man dieses nicht auf einmal anhören kann. Das Gelesene

¹⁾ כדמיונות daselbst übersetzt Rassel Glaube, Kaufmann (Attributenlehre S. 218) als Eigenschaft Gottes: „Sein Wissen.“ Demnach mußte es aber כדמיונות heißen, vielleicht ist das ך von ואתהוּתוּ zu ודעות zu lesen.

oder Gehörte macht um so weniger Eindruck auf unsere Seele, als die dazwischenlaufenden Irrthümer unseren Gedankengang stören, frühere Vorstellungen die Ordnung unserer Urtheile unterbrechen und verwirren und kein klares, vollkommenes Bild in uns aufkommen lassen, wodurch die Gesamtwirkung verloren geht. So verhält es sich mit dem reinen, abstrahirt verflüchtigten Gottesbegriff der Philosophen, der keine tiefere Wirkung auf ihn ausübt, weshalb er auch keine Furcht vor der Strafe des Diebstahls oder Mordes empfindet. Wo aber diese fehlt, werden wir nur solange das Sittliche als das Schickliche, das Gute als das Angemessene und Lobenwerthe thun, als wir dadurch keinen Schaden erleiden (4. 19.). Daher gibt auch J. H. der Furcht in jener Schilderung des Tugendhaften die entsprechende Ausdehnung. „Er sieht jeden Schritt und Tritt von der Vorsehung bewacht, welche das Verwerfliche und Unzüchtige in seinen Gesinnungen, Worten und Handlungen bestraft. Er nimmt sich in Acht vor jeder Verletzung der Ehrerbietung gegen Gott, er hütet sich vor jeder Verunreinigung beim Ausprechen des göttlichen Namens. Er hegt Eorfurcht gegen seine Lehre und Gebote, gegen das Heiligtum, und vermeidet alles, was die Andacht seines Gebetes stören könnte, welches er mit Angst und Zittern, in Heiligkeit und Keuschheit, in Uebereinstimmung des Gesagten mit dem Gedachten verrichtet. Ueberhaupt lebt er in beständiger Furcht und Niedergeschlagenheit, sich schämend wegen der begangenen Sünden (3. 11. 21 v. Prov. 28, 14.) Doch soll die Furcht nicht jenen Grad erreichen, auf welcher man aus selbstquälenden Gewissensbissen an Vergebung und Verzeihung verzweifelnd, ein düsteres, sorgenvolles Leben führt. Daher vereint die Thora mit der Furcht die Liebe (ירא ורחם ואהב), um sie zu ergänzen und zu begrenzen.

Die Liebe, die süße Sehnsucht nach der Befriedigung des Willens eines von uns verehrten Wesens, in welchem unser Hoffen und Streben aufgeht, das innige Verlangen, für dessen Wünsche das Leben dem Tode preiszugeben, erweckt die Thora in uns durch das Gebot: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Vermögen.“ (Deut. 6. 5.) Dieses Gebot hat zu allen Zeiten so mächtig das Herz des Israeliten durchdrungen, daß er um der Religion willen die Verbannung erduldet, von der er sich durch ein bloßes Wort hätte befreien können (1, 115. 4, 23), daß Rabbi Akiba nebst vielen andern Glaubenshelden mit dem letzten Worte des Schemabekenntnisses „יהוה Einzig“ den letzten Lebensodem ausgehaucht (III. 65). Der

jüdische Tugendhafte wählt mit inbrünstiger Lust den Tod, welcher ihn mit Gott verbindet, weil das Angenehme dieses Zusammenhängens mit ihm so groß ist, als ihm andererseits der Schmerz und der Schaden der Trennung von ihm unerträglich ist (4, 15). Und darin eben unterscheidet sich der Anbeter Adonai's von dem Verehrer Elohim's, der Gottebdienner von dem Philosophen, welcher Letzterer Gott vermittle der demonstrativen Erkenntnis des Verstandes erfährt, der in der Gottesleugnung nicht mehr als die in einer gewöhnlichen Lüge sich kundthunende Niedrigkeit der Seele erblickt, und der daher die Gottesverehrung nur, so lange sie uns nicht schadet, als Pflicht betrachtet, während der Verehrer Adonai's mit tief empfundener, sichtbarer Begeisterung sich nach ihm sehnt (4, 16). Von solcher gefühlvollen Liebe zu Gott war Abraham erfüllt, weshalb er auch für ihn so viele harte und schwere Prüfungen und Versuchungen in Wirklichkeit fest und unerschütterlich ausgestanden hat. Und gleich ihm hielten auch die anderen Stammväter mit unverrückbarer Ueberzeugungstreue an der Religion, in der sie nicht schwächer geworden wären, selbst wenn sie Zeit ihres Lebens immer Unglück getroffen hätte, obwohl sich ihnen Gott noch nicht als der Wohl- und Wunderthätige geoffenbart hat (2, 2) ¹⁾. Erst ihre Nachkommen, das Zeitalter Moses, doch nicht ihretwegen, sondern durch das Verdienst der Ahnen, empfangen thatsächliche Beweise der Liebe Gottes, zu welcher er den Anfang gemacht hat.²⁾ Wer von ihnen durch Reinheit, Keuschheit und Läuterung geeignet war zum Annehmen des Gottesgeistes, auf den ließ sich dieser nieder, wie die Flamme an den Docht sich heftet. Denn die göttliche Weisheit hat nicht beschlossen auf Erden ganz sündenreine, den Engeln gleiche Geschöpfe zu bilden, sondern Wesen mit Trieb und Begierde ausgestattet, welche diese bloß zu leiten verstehen müssen, um des Göttlichen theilhaft zu werden (3, 17). Diese Liebe zeigte er auch in der wohlgefälligen Annahme der Opfer der Israeliten, wodurch nichts anderes gesagt wird, als daß ihr Zustand ein geordneter war (2, 26).

¹⁾ Kaufmann a. a. O. S. 182 Anm. verweist bei dieser Stelle auf Bachja, Ch. Hal. 9, 7. der in ähnlicher Weise die Gläubigkeit der Patriarchen hervorhebt. Doch ist das Resultat, zu welchem er durch diese Betrachtung gelangt, daß nämlich Chanoch und die Stammväter die Entsagung nicht nöthig hielten, der Anschauung I. S. (Rus. 3, 1.), nach welcher sie nur für diese zugänglich ist, gerade entgegengesetzt.

²⁾ 2., 50., 2., 17., diese Stelle scheint 2, 4. zu widersprechen, wo das Attribut Gottes „Liebe“ bildlich erklärt wird. Oder sollte es für Israel eine andere Bedeutung haben?

Gott ließ seine besondere Vorsehung über Israel walten, bei ihrer Befreiung aus der Knechtschaft, ihrer wunderbaren Erhaltung in der Wüste, ihrer Eintheilung in 12 Stämme gleich den 12 Sternbildern am Himmel, was alles auf die göttliche Liebe deutet¹⁾, endlich bei der Offenbarung, der Erschaffung des geistigen Lichtes, das er über Israel ausgegossen und wodurch Gott auf Erden verherrlicht werden sollte. Alle diese Wohlthaten sind Beweise der Liebe, welche zuerst von ihm ausgegangen ist. Diese thätige Liebe Gottes an Israel wird in dem Gebete אהבה — welches dem שמך voransteht und dem מאור folgt, weil nur Israel noch wie die Himmelslichter die ihm von Gott vorgezeichnete Bahn wandelt — so ausführlich und eindringlich geschildert, weshalb es auch geeignet ist, die dankbare Liebe zu Gott unauslöschlich in uns zu befestigen und den Glauben an sie uns und unseren Kindern einzuprägen. Doch ihrem Grundsatz getreu, will die Thora nicht durch bloße Gebete, die leicht zu müßigen Schwärmerien führen und leere Worte, auf die keine Thaten folgen, unsere Liebe zum Ausdrucke kommen lassen.²⁾ Sie hat daher uns Liebeswerke aufgelegt, welche wir mit Begierde ausüben, obwohl sie große Kosten, Mühen und Anstrengungen von uns fordern. Sie hat Verordnungen über die Pflichtgaben und freiwilligen Spenden zur Begründung eines dauernden Wohlstandes unter allen Klassen, Bestimmungen zur Regelung der gegenseitigen Beziehungen festgestellt, durch deren Erfüllung die sozialen Verhältnisse nie gestört seien, weder Verarmung, noch Bereicherung stattfinden würden (2, 56). Diese Pflichten der Zehnten, Erstlinge, Schemita, Jubel und Wallfahrt sollen wir gern und bereitwillig ausführen. Die Liebe zu unserem Gebieter soll Liebe zu dessen Geboten in uns erwecken und uns mit Lust und Wonne bei ihrer Ausübung mit freudiger, andächtiger Gesinnung wie beim Gebete erfüllen.

Denn Freude ist das dritte Gefühl, welches die Thora durch ihre Vorschriften in uns ausbilden will (2, 50.) Die echte, innere Fröhlichkeit, die süße, ahnungsvolle Sehnsucht nach Glückseligkeit belebt die Thora in uns durch das Gebot: Freue Dich über alles Gute, das der Ewige, dein Gott dir gegeben (Deut. 26. 11.) Sie macht es den Israeliten zum Vorwurf, daß sie nicht dem Ewigen gedient mit gutmüthigem, freudigem Herzen, wodurch sein Lob, das nur

¹⁾ Vgl. meine Recension des sel. Direktors Lazarus Talmudische Ethik in Rahmers Lit. bl. Jhrg. 6. Nr. 8.

²⁾ Rus. 3, 10. 2, 50. Divan R. 79.

im Gefolge der Freude ist, vermindert wird (Deut. 28. 47. Aus. 3, 11.). Daher betont es J. H. fast mit Nachdruck gegen Bachja, daß unser Gottesdienst in freudiger, nicht in niedergeschlagener Stimmung, in Gehobenheit unserer Seele, in angenehmer Regung aller Glieder stattfinden soll (2, 5.). Die Freude soll besonders am Sabbath- und Festtage zum Ausdruck kommen. Nicht mehr als die ergötzende Feier an Festen nähert uns dem Ewigen die Zerknirschung am Fasttage, insofern wir durch jene, welche an die Welterschöpfung und die Befreiung aus Egypten erinnern, eine thatsächliche Anerkennung Gottes bekunden. Der Tugendhafte ist auch an jenen Tagen von der höchsten Freude durchdrungen, er glaubt sich als Gast geladen an den göttlichen Tisch; er genießt an ihnen Ruhe der Seele und des Körpers, deren der König sich nicht rühmen kann. Der Genuß des Guten ergötzt ihn doppelt, weil er es als Geschenk Gottes betrachtet, der es ihm hätte entziehen können. Und indem er den Segen darüber spricht, empfindet er das Angenehme desselben schon im Vorhinein, weil er sich das ihm bevorstehende Vergnügen schon früher zu Bewußtsein führt und dadurch die Wahrnehmung desselben steigert und verlängert (3, 17), seine Freude zu einer andächtigen, geweihten und geheiligten macht. Widerfährt ihm ein Mißgeschick, duldet er dieses mit frommer Hingebung, murren nicht darüber, sondern dankt vielmehr Gott, der ihn bis nun davon befreit, oder das ihm jetzt entzogene Gut so lange verliehen hat. Ja, er freut sich noch dabei, wenn er die Ursache bedenkt, weswegen er den Schmerz leidet, daß er durch solche Gesinnung zur Verherrlichung Gottes beiträgt und andere im Glauben ermuntert durch das Beispiel ruhiger Duldung, welches er durch sein Verhalten bietet (3, 11.). Freude, ein inneres geistiges Wohlbefinden ist daher der Grundzug des Tugendhaften. Alle seine Glieder sind stets in froher, williger Bereitschaft zum Dienste Gottes, ihres Schöpfers; er freut sich in dankbarer, gehobener Stimmung beim Vollbringen einer guten That, beim Bemühen, um den göttlichen Willen auszuführen. Doch hat die Thora auch die Freude auf die richtige Zeit, den richtigen Ort, das richtige Maß beschränkt, damit sie nicht in ausgelassene Lust, das Lebensziel der Epicuräer, ausarte, daß sie nicht zu dem führt, was Spiel, Lüsternheit und Müßiggang bewirken, zum Singen unzuchtiger Lieder, welche die Reinheit und Lauterkeit der Seele trüben und umdüstern (3, 11. 5. 2, 60. 4, 23. 5, 20.)

Auf diese Weise hat die Thora der Bethätigung des Gefühles, dem Lebensorgan des Herzens, in genügender Weise Rechnung ge-

tragen und von den Kräften unserer Glieder und Seele, von unserem Handeln, Reden und Fühlen für Gott einen Theil bestimmt.

Die ganze Thora, welche harmonische Bethätigung der Seelenkräfte, gleichmäßige Entwicklung der Gefühle bezweckt, ist nach dieser Auffassung Ethik; alle ihre Gesetze stehen im Dienste der Moral und selbst die äußeren Formen wirken versittlichend auf das Innere zurück. Mit dem ihm eigenen Scharfsinne, doch auch mit einer ehrfurchtvollen Scheu und Bescheidenheit, welche ihm die weitgehendste Reserve auferlegt, dem Vorbehalt nämlich, daß diese Ergründung der göttlichen Gebote keinen Anspruch auf Gewissheit erhebt, weiß er nach den allgemeinen Grundsätzen auch in jeder einzelnen, sogar antiquirten bloß für Palästina geltenden Institution den ethischen Kern herauszufinden. Zu welcher sittlicher Bedeutung gelangen unter seiner Hand Sabbath und Feste, durch welche Israel trotz der Verfolgung und Bedrückung nicht verkümmerte, das geistige Leben, den moralischen Halt nicht eingebüßt hat. Und in diesem Streben, jede Cerimonie zu idealisiren und zu verklären, ihren Beitrag zur menschlichen Vervollkommnung zu offenbaren, jedem Brauche, jeder Sitte die veredelnde Seite abzugewinnen — während die antike philosophische Ethik dem herrschenden Glauben sich entgegensetzt — zeigt sich J. H. als echter Sohn des jüdischen Stammes. Die Pflicht der Unterordnung des Einzelnen unter die Gesamtheit, welche Plato an seinem Ideal „der Staat“ darlegt, weist J. H., charakteristisch genug, an der Einrichtung des Zusammenbetens nach, welches bezweckt, daß der Einzelne nicht für sich allein um etwas bitte, was nur ihm zum Vortheil, der Welt aber zum Nachtheil gerathe und gereiche. Ebenso wenig darf der Einzelne etwas zum Schaden des allgemeinen Wohles unternehmen, woraus seine Person Nutzen zieht. Dieser gliche demjenigen, der sein eigenes Haus befestigt, den Mitbürgern aber nicht zum Aufbaue der Stadtmauer beisteuern will, und der trotz seiner vielen Ausgaben in steter Unsicherheit lebt, während er bei einem geringen Beitrage des auf ihn entfallenden Theiles zu den Kosten der Gesamtheit mit dieser geschützt und geborgen wäre. Deshalb nennt Plato das von Seite des Gesetzes Ausgegebene den Antheil Aller (3, 19).

Die richtige Abschätzung der Verhältnisse jedes Individuums und dessen Leistungsfähigkeit, die Bemessung der jedem Stande zukommenden Gebühren zur Erhaltung des Ganzen konnte aber nur die höchste Gesetzgeberin, die Thora, treffen, welche auch jedem Gliede, jedem Seelenvermögen und jedem Gefühle Handlungen

im Hinblick auf die gleiche Ausbildung des Gesamtorganismus vorgezeichnet hat (3, 23 u. v. A.).

Eigene Klügelei und Grübelelei führen den Menschen ins Verderben wie Acher, der in seiner spekulativen Betrachtung über die praktische Religion sich hinwegsetzte. (3, 65. S. 288). Nur die göttlichen Gebote sind an sich gut und nützlich (1, 98. 97, S. 69. 4, 13, 14).

Mußte aber nicht J. H., der immer nur die Aeußerlichkeit, die That, die vorgeschriebene, hervorhebt und die Gesinnung, den Willen, den selbstständigen, außer Acht läßt, ja sogar zurückdrängt, die Frage vorschweben, ob denn solche nur auf Anregung der Thora vollbrachte Handlungen den Namen Tugendhaftigkeit verdienen? Und er begegnet ihr auch in seiner Auseinandersetzung des Begriffes der Willensfreiheit.



II. Die Willensfreiheit.

Keiner der jüdischen Religionsphilosophen hat, wie J. H., dieses Thema so klar und gründlich behandelt und die Lösung aller Widersprüche so glücklich durchgeführt. Die Willensfreiheit, das Vermögen der Selbstbestimmung, etwas zu thun, oder zu unterlassen, bildet auch bei J. H. einen der wichtigsten Grundsätze der Religion (Rus. 5, 20. 25.). Der Mensch handelt stets als vollkommen selbstständiges Wesen. Seine Seele besitzt die Kraft, in allen ihm möglichen Dingen das Böse zu thun oder zu lassen. Nichts außer ihm liegt zwischen seinen Wünschen und deren Ausführung, für welche er daher verantwortlich gemacht, belohnt oder bestraft werden kann. Trotz mancher von Außen auf seinen Entschluß einwirkenden Beweggründe, natürlicher und übernatürlicher, angeborener und zufälliger, hemmender und fördernder Einflüsse besitzt dennoch allein sein Wille die Macht der letzten Entscheidung, und hätte er immer vor der getroffenen Wahl, vor der thatsächlichen Aeußerung des Willens, alles, auch das Entgegengesetzte vollbringen können. Wo ihm die Kraft der Selbstbestimmung, innerhalb der Grenzen des für ihn Erreichbaren, fehlt, dort mangeln ihm nur die Mittelursachen, oder ist sein Verstand beschränkt, um von diesen Anwendung zu machen. Ersterer gleicht einem armen, fremdländischen König, der das Volk bei seinem guten Willen nicht zu leiten versteht, während ein einheimischer, bemittelter, dieses, wie seine Hausleute, seine eigenen Glieder, lenkt und regiert. Letzterer gleicht einem Schachspieler, der, indem er den rechten Moment entgehen ließ, das Spiel verloren, und der durchaus nicht die Schuld dem Glück oder Zufall zuschreiben kann. Wie dem Gegner lag auch ihm das Feld offen. Daß er einen schlechten Zug gewählt, dies ist Beschränktheit, nicht aber Mangel an Freiheit. Er bethätigt nur nicht die erforderliche Willenskraft, die Energie, den Eifer und Fleiß, sich den Außendingen gegenüber zu behaupten, über die Macht der Ver-

hältnisse zu siegen; denn unter allen Mittelursachen ist schließlich der freie Wille die stärkste. Dieser Glaube an die menschliche Willensfreiheit, welche Erfahrung, Wahrnehmung und die ganze heilige Schrift bestätigen, gilt J. H. für so evident und überzeugend, daß er den Leugner derselben als einen hartnäckigen Heuchler erklärt, der an etwas zu glauben vorgibt, was ihm unglaublich erscheint. Denn, wie wenig Ernst es ihm mit seiner Anschauung von einer herrschenden Nothwendigkeit ist, beweist er dadurch, daß er auf dasjenige, welches er befürchtet oder erhofft, sich vorbereitet, mithin die Existenz des Möglichen, dessen Eintreffen durch Vorkehrung beschleunigt oder aufgehalten werden kann, indirekt eingesteht. Er müßte sonst, nach seiner Meinung, daß das Vorherbestimmte unausbleiblich in Erscheinung tritt, dem Verhängnisse sich überlassen und dürfte sich nicht Waffen gegen den Feind und Vorrath gegen den Hunger anschaffen. Sagt er aber, daß das Vorbereiten selbst schon im Voraus bestimmt wurde, also für den noch nicht Vorbereiteten eine zwingende Nothwendigkeit war,¹⁾ so dann hat er, da die Vorbereitung oder Unterlassung derselben immerhin doch vom menschlichen Willen abhängig ist, das Vorhandensein freigewählter Mittelursachen, in denen der Keim zur Entstehung der folgenden liegt, unbewußt anerkannt, und er wird später, wenn anders er wahrheitsliebend ist, auch den Willen als eine dem Menschen unterliegende Mittelursache finden.

Doch, abgesehen von diesem unentwirrbaren Widerspruche, in welchen die Fatalisten sich verwickeln, macht J. H. gegen sie vom theologischen und empirischen Gesichtspunkte folgende Einwendungen:

Zunächst wendet J. H. gegen die Annahme der Willensfreiheit ein, daß wir nach ihr ebensowenig, wie wir bei einem von der Natur, dem Zufalle, dem Kinde oder dem Schlafenden uns zugefügten Schaden den Verursachern desselben zürnen, auch über vernünftige Personen, wenn sie uns Böses gethan, nicht erzürnt sein dürften, weil ja auch diese nicht im Zustande der Freiheit handelten und auch bei jenen nicht der Zwang derart vorhanden war, daß die Möglichkeit des Nichtbeschädigens ausgeschlossen ist. In Wirklichkeit sehen wir jedoch, daß selbst diejenigen, welche die Willensfreiheit in Abrede stellen, dem denkenden Menschen zürnen, der ihnen die Kleider stiehlt, und sie dadurch der Kälte aussetzt, während sie das Wehen des rauhen Windes ruhig über

*) Vor *למי שלא הודר* ע. 415 scheint etwas zu fehlen.

sich ergeben lassen. Sollten sie aber diese ihre Entrüstung in gewissen Fällen, wie ihr Loben und Tadeln, Lieben und Hassen, nicht als eine freie Äußerung des Willens, sondern als eine unwesentliche, uns unnütz eingepflanzte Kraft betrachten, demnach wäre consequenter Weise jeder Akt des freien Willens, selbst das Reden eine Nothwendigkeit, gleich der Bewegung des Pulses, welcher Annahme jedoch der Augenschein widerspricht, insofern wir Reden und Schweigen in unserer Gewalt haben, solange wir vom Verstande und nicht von Zufällen beherrscht werden. Und wer wollte auch jedes Wort eines Kindes oder Wahnsinnigen auf Gott zurückführen, was aber die Folgerung aus der fatalistischen Anschauung wäre. Wenn ferner jede neueintretende Erscheinung unmittelbar aus der primären Ursache in dem Augenblicke ihres Sichtbarwerdens hervorginge, und wir von Allem, was in der Welt zu einer bestimmten Zeit entsteht, sagen könnten, daß Gott direkt es jetzt neu geschaffen hat, was wäre dann das Wunderbare an dem Wunder, daß es zur Bekräftigung des Glaubens, zur Bewahrheitung des Gotteswortes dienen sollte;¹⁾ geht doch das Natürliche sowohl, als dessen Veränderung von Gott aus? Worin bestände endlich der Vorzug des Gottesdieners vor dem Widerspenstigen, da doch beide nur das von Gott Vorherbestimmte aus innerer Nothigung vollziehen?²⁾ Zu diesen kommen noch gegen die Anschauung der Deterministen so viele Einwände, als deren triftigsten J. H. den bereits angeführten, den des Augenscheines nämlich, hält und wodurch er die unbedingte Willensfreiheit genügend demonstriert zu haben glaubt. Doch konnte der religiöse Denker sich nicht den Widerspruch verhehlen, in welchen die Willensfreiheit mit dem Grundproblem der Theologie, der Vorherbestimmung und dem Vorherwissen Gottes geräth, und er erklärt diese Schwierigkeit durch folgende Auseinandersetzung. Wenn auch jedes Ereigniß auf Gott, den Lenker aller Begebenheiten, zurückzuführen ist, so müsse man dennoch solche Thaten, welche unmittelbar durch seinen Willen vollzogen werden, von denjenigen auseinanderhalten, welche durch die von ihm geschaffenen Kräfte

¹⁾ Vergleiche Iben Ezra's Antwort Exod. 20, 1. auf die Frage J. H.'s (Rus. 1, 25), weshalb die Zehngebote mit der Befreiung Israels aus Aegypten und nicht mit der Welterschöpfung beginnen, die im Wesentlichen die Gedanken J. H.'s wiedergibt, v. Nachm. Diff. a. a. O.

²⁾ Rassel S. 417 übersetzt 'ולא היה לעובר יתר' zusammenhängend mit 'שיאמ' בעבורם Vgl. jedoch Muscato 3, St.

und erst im Wege der Verkettung ihm als der letzten Ursache zugeschrieben werden¹⁾ (5, 14).

Zu den Ersteren gehören ausschließlich göttliche (אלהיות) Handlungen, wie die zweck- und planmäßige Anordnung der ganzen Schöpfung, die in geistiger Beziehung dieser gleichenden Offenbarung (1, 91,) ferner wichtige weltgeschichtliche Vorgänge als Krieg und Sieg, wobei allerdings Volk, Ort und Zeit zu berücksichtigen sind, wenn auch Sprachgebrauch und Volkssitte zur Stärkung des Glaubens alle Ereignisse Gott zuschreiben;²⁾ endlich Wunderthaten, deren Mittelursachen wir nicht kennen und daher für uns nicht vorhanden sind, als die Erlösung aus Egypten, die Spaltung des Meeres, der ohne sichtbare Ursache erfolgte Untergang des assyrischen Heeres, von denen wir wissen, daß sie nicht durch Naturkräfte, Zufall oder menschlichen Willen, sondern lediglich durch die Anordnung Gottes geschehen sind (1, 78). Auch die Propheten, Weisen und Tugendhaften gelten allgemein als die ersten Werkzeuge des göttlichen Willens, den sie ohne Widerstreben ausführen, gleich den Himmeln (1, 97), welche ihm mit Ausschluß aller Mittelglieder dienen und deshalb oft an Stelle Gottes gesetzt werden (4. 3.). Zu den Letzteren gehören die (מכריות) natürlichen Handlungen, die aus der unbewußt handelnden, nur der höchsten Intelligenz folgenden Natur hervorgehen, wie das mittelst Affection bewirkte Verbrennen des Balkens durch das Feuer; die (מקרות) zufälligen Handlungen, die absichts- und ziellos entstehen; sie können bei entsprechenden Mittelursachen und ungestört durch die anderen drei Klassen von Handlungen eine angemessene Vollendung erlangen; die (בחריות) freiwilligen Handlungen des Menschen, die nach einer Reihe aufeinanderfolgenden, zwangslosen Ursachen auf Gott selbst als die erste zurückgeführt werden. Es wird daher das Gebiet der göttlichen Bestimmung durch die Willensfreiheit nicht beschränkt und das menschliche Geschick der Allmacht nicht ganz und gar (כל עיקר) entrückt. Denn es ist gleichviel, wenn man nur nicht,

¹⁾ Eine ähnliche Eintheilung findet J. S. hinsichtlich der Todesursachen in Sam. I. 26. 10 wie auch in den verschiedenen Arten des Sprechens, göttlich ist die Rede des Propheten, der das Organ Gottes bildet; natürlich die Sprache durch Bewegung der Glieder und Zeichen; zufällig die des Bewußtlosen und freiwillig die gewählte Sprache des denkenden Menschen.

²⁾ Besonders läßt die Geschichte Israels eine directe Einwirkung und unmittelbare Leitung der Vorsehung erkennen, und widerlegt die Ansicht der Epicuräer, nach welcher alle Dinge dem Zufalle anheimgegeben sind. (5, 20) vgl. 2, 7 wo וְהָרַבֵּר הָרֹאֶה nicht fragend, sondern (בְּנִיחוּתָא) „dieses ist es“, zu übersetzen ist, wofür sich auch Rassel brieflich erklärt.

wie die Philosophen, die Mittelursachen unendlich sein läßt, ob man jetzt sagt: Alles geht von Gott aus, oder von der Freiheit und Zufälligkeit, als deren Ur- und Beweggrund aber Gott selbst anerkannt wird.

Der gegen die Willensfreiheit erhobene Einwand, daß durch sie nämlich die menschlichen Handlungen dem Wissen Gottes entzogen werden, weil doch das Mögliche, erst durch unseren Entschluß zur Gewissheit werdende nicht schon früher von ihm als bestimmt gewußt werden kann, ist bedeutungslos. (Denn in seinem Wesen versteht sich auch das Wissen des vollkommen Möglichen¹). Auch die muh. Philosophen haben bereits den Widerspruch zwischen dem göttlichen Vorherwissen einer Sache und der menschlichen Freiheit in der Ausübung derselben hinlänglich erklärt, daß jenes dieses so wenig beeinflusste, als das spätere Wissen von etwas Geschehenem der Grund dazu war. Der Mensch entschließt sich nicht zu einer That in Folge des göttlichen Wissens, sondern Gott weiß es, daß, oder weil der Mensch sich so entschließen wird. Das Wissen Gottes geht gleichsam durch den menschlichen Willen hindurch. Gott weiß von unserer Errettung, wenn wir in menschenmöglicher Weise Vorsicht üben, durch Selbstthätigkeit den Schäden der Natur und des Zufalls vorbeugen. Dazu nützen dem Kundigen auch die Gebote, welche sein Wohlergehen herbeiführen, Unheil von ihm fernhalten, ihn für das Gute ausrüsten und die schlimmen Folgen des Unglücks vermindern, durch ihren Hinweis auf die zur Zeit seines Eintreffens ihn umgebende Herrlichkeit Gottes.

Doch wird der Fromme, welcher durch die Lehren der Thora das Wohlgefallen Gottes anstrebt, durch sie alle bösen Einflüsse abwehrt, durch Fügung in das Unabänderliche und Vorbereitung auf das auch ihn nicht verschonende Uebel dessen Nachtheil schwächt, der einer höheren Allmacht sein Geschick vertrauensvoll überläßt, dennoch nie in müßiger Trägheit verharrend, Gott versuchen, son-

¹) Rus. 5, 20 Rassel S. 418, Ibn Daud Emuna S. 96, der den Rus. gewiß gekannt und diesen Abschnitt benützt hat. Vgl. Eug. Rel. phil. d. J. S. D. 17 האפשר מאל שידע האפשר u. A. fast wörtlich entlehnt. Ich nehme, da sonst J. S. diese Frage unbeantwortet ließ die Worte כי לא הוציא כי לא הוציא als Antwort wie האפשר הגמור מושכל בטבעו, ferner כי הדעת אתו במקרה (von Rassel nicht übersetzt.) „Denn das göttliche Wissen ist in Bezug auf den Menschen kein positives, bestimmtes, sondern ein zufälliges, bedingtes.“ וכבר „Und auch“ erscheint als zweite Antwort der Medabrim; doch soll nach Frankl Berlin und Neubauer Oxford מוסכל zu lesen sein.

bern nur dort, wo die Hilfsmittel seiner Kenntniß verborgen sind, also sein Dazuthun fruchtlos ist, ein Wunder erwarten. Thöricht und leichtsinnig ist es daher, Gefahren gegenüber unthätig zu sein, weil angeblich jedes Ereigniß, schon vorher von Gott bestimmt ist. Denn wäre dies der Fall, sodann müßten die Frommen auch ohne Befolgung der Gesetze, durch das bloße Wissen Gottes, daß diese fromm sein werden, der ewigen Seligkeit theilhaft werden, die Menschen satt werden, auch ohne zu essen, dann wären die Mittelursachen unnütz und müßte ihre Existenz überhaupt aufhören. Nur wenn das Vorherwissen Gottes die Willensfreiheit des Menschen nicht aufhebt, dann ist es richtig, daß Gott Abraham auf die Probe setzte, um hiedurch seine Opferwilligkeit und Bereitwilligkeit zu unbedingten Gehorsam vom Zustande der latenten, potentiellen Kraft in den der That und Wirklichkeit überzuführen, damit diese erst die Veranlassung seines Wohlergehens werde.¹⁾ Dann erklärt es sich, warum Gott, der Kenner der Zukunft, der Neigung und Beschaffenheit des Menschen, ob er gut oder böse ist, diesem Gebote erteilte, weil erst die freiwillige Befolgung oder Uebertretung derselben Tugendhaftigkeit oder Lasterhaftigkeit begründet, Lohn oder Strafe nach sich zieht. Oft liegt im Befehle Ursache des Gehorsams und im Anhören der Ermahnung die Verminderung des Bösen. Verständige Seelen empfangen einen Eindruck von der erhaltenen Ermahnung, wenn diese in annehmbaren Dingen besteht. Eine wahrhafte Zurechtweisung hat jedenfalls Nutzen; bringt sie auch den Ungehorsamen nicht von seinem Wege ab, so fällt doch ein Funke jener Zurechtweisung in seine Seele und er sieht die Schlechtigkeit seiner Handlung ein. Und das ist schon der Anfang der Besserung und der Eingang zu derselben (Kufari 5, 20, Ende, Grundsatz 5.) Die Gebote selbst sind bloß als eine Anspornung, eine Triebfeder zu betrachten, als eine Mittelursache für den menschlichen Willen, wie dieser wieder eine ist für Gott, die Urkraft aller Kräfte. Daß der Mensch sich ihrer bediente, bleibt immerhin sein eigenes Verdienst, ebenso wie wenn er durch die Wahl des Umganges, durch

¹⁾ Nach einer brieflichen Mittheilung faßt Prof. Landauer **וְהָיָה מֵאִמָּר** als parallel mit **וְהָיָה כְּרִי** auf, dann genügt schon der bloße Befehl an Abraham, ihn zu belohnen. Nach meiner Ansicht: Dann bezweckt der Befehl an Abraham in Wirklichkeit nur, seine potentielle Frömmigkeit in die actuelle übergehen zu lassen, weil diese allein sein Wohlergehen verursacht. **נִסָּה** nichtversuchte, da er es vorher wußte, sondern zeichnete aus vor der Welt. Nach Kaufmann und Kassel jedoch beginnt mit **וְהָיָה מֵאִמָּר** ein neuer Gedankengang **וְאֵכָטֵל דַּעְתִּי מִפְּנֵי דַעְתָּם הִרְחֵבָה**, wonach ich übersehte.

die Annahme guten Rathes und der Zurechtweisung zur Tugendhaftigkeit, zur Vollkommenheit gelangte. Und die Religion selbst wünscht es, daß wir die göttlichen Gebote aus Ueberzeugung von ihrer Nothwendigkeit, von der uns beglückenden Wirksamkeit mit Bereitwilligkeit erfüllen, daß bei allen Handlungen, wie dies bei der Herstellung des Heiligthums der Fall und bei der Darbringung von Opfern Bedingung war, der Befehl Gottes mit dem guten Willen, die rechte Absicht mit der That des Ausübenden vereint seien.

Die Unterordnung unter das göttliche Gesetz, welches unserem Willen den Inhalt gibt, die gute Gesinnung zur guten That anregt, hält J. Hal. für die echte und rechte Freiheit¹⁾ (Rus. 5, 25. 27 Divan 10. 29, 44), für die wahre Tugendhaftigkeit. Gesinnung ohne That oder diese ohne jene ist verwerflich. Beide vereint führen zum höchsten Ziele menschlichen Strebens. Worin dieses besteht, soll im folgenden Theile dargelegt werden.

¹⁾ Diese nebst anderen in den letztern §§ 21—28 des Rusari entwickelte Ansichten J. H.'s, welche das Wesentliche seines Systems resumiren, lassen keinen Zweifel darüber, daß der Schluss des Buches, (רחמיך הספר), obwohl in Sprache, Diction und durch Zusätze vom Ganzen verschieden, vom Autor selbst herrührt. In den Kriegsbildern spiegelt sich die Zeit der Krenzzüge deutlich ab. § 21 Die Kurzsichtigkeit des Menschen in der Betrachtung Gottes, hat seine Parallele in Rus. 4, 3. Div. 10. im Jephaid. Nachsor für den 2 Neujahrstag י"ב ט' . Seine durch das ganze Werk verbreitete Grundlehre von der Wichtigkeit der Handlung findet § 22. 27, 28 ihre Bestätigung und Bethätigung, in dem er seinen geäußerten Wunsch, nach Palästina zu wandern, ausführt. Und wenn er auf dieser Reise getödtet wurde, welche Ahnung er auch aussprach 5, 23 so hat er seine Theorie, daß die That der Werthmesser für die Wirklichkeit ist, mit seinem Blute besiegelt. In dieser Ausführung liegt aber zugleich der Abchluss des im Anfange des Buches aufgestellten Prinzipes, nach welchem die gottgefällige Gesinnung ohne entsprechende That nicht genügt. Er selbst hat den ersten und letzten Gedanken des Rus. zur That gemacht. Das ganze Buch bildet demnach ein zusammenhängendes Ganzes, das Werk eines Verfassers, das Produkt eines Meisters.



III. Das höchste Gut.

Das Motiv, welches J. H. dem Buche Rufari zu Grunde legt, das Verlangen des Königs Rufar, in einer Religion unterwiesen zu werden, durch deren Befolgung nicht bloß seine Gesinnung, sondern auch seine Handlung gottgefällig wäre, läßt uns schon deutlich erkennen, daß er das göttliche Wohlgefallen für das letzte Ziel menschlichen Strebens hält. Wenn er dann die mosaische Religion als diejenige bezeichnet, welche ganz besonders zu gottgefälligen Thaten anregt, so hätte er zugleich die Mittel zur Erlangung dieses erhabenen Zweckes angegeben. In welcher Wechselwirkung aber das göttliche Wohlgefallen mit der menschlichen Glückseligkeit steht, und wodurch das religiöse Handeln diese in uns begründet, dies erklärt er in folgender Weise: Die Bethätigung der göttlichen Gebote, der Naturgesetze für den Menschen, welche allen Kräften des Körpers und des Geistes angemessen sind, erhalten in den gegenseitigen Beziehungen desselben ein richtiges, geregeltes Verhältnis, so daß im menschlichen Organismus ein harmonischer Zustand beständig vorherrscht. Und wie auf dem Heiligthum und dem Opfer, welche die Vereinigung des menschlichen und göttlichen Willens bekundeten, die Herrlichkeit Gottes sich niederließ als Zeichen seines Wohlgefallens über die im Ganzen, wie im Einzelnen bestehende Ordnung, so versenkt sich auch der Gottesgeist, wie die Flamme mit dem Docht sich verbindet, wohlgefällig in den vervollkommenen Menschen, dessen vernünftiger Wille alle seine Vermögen- u. Seelenkräfte in Uebereinstimmung mit der Religion gleichmäßig ausgebildet hat. (Ruf. 2, 26, 3, 32.) Dieses süße Gefühl der Verbindung mit Gott, das Bewußtsein seiner Nähe, oder eigentlich das Innewerden seines Wohlgefallens, ist die Wurzel aller biblischen Verheißungen und Belohnungen, der Inbegriff aller menschlichen Bestimmungen und Bestrebungen, es ist das **höchste Gut**; das ethische Ideal, welches im Sake ausgesprochen ist: Ihr sollt mein Volk sein und ich werde euer Gott sein. (Ex.

19, 2.) Wer dessen theilhaftig wird, der ist schon hienieden von einem inneren paradiesischen Seelenfrieden erfüllt, der führt ein süßes, angenehmes Dasein, dessen Freuden durch den Gedanken an Gott verdoppelt und dessen Leiden durch religiösen Trost erleichtert werden;¹⁾ der fürchtet den Tod nicht, weil er von der Fortdauer der Seele, nachdem sie die irdischen Fesseln, die Sorgen und Leiden des Körpers abgestreift hat, fest überzeugt ist, wie dies J. H. an zwei ähnlichen Gleichnissen darlegt (1, 109. 3, 21), weshalb die hl. Schr. das Moment der Unsterblichkeit so wenig hervorhebt. Dieses Gut ist ein dauerndes Gut, nicht wie das der Epicuräer, welche die positive Lust als das höchste Ziel halten, deren Wohlbehagen den Augenblick des Genusses nicht überdauert. Diese müßten beim Anblick der unwandelbaren Seligkeit der Frommen, welche wie ihre Sittlichkeit, weil auf dem sichern Felsen der Religion ruhend, keiner Schwankung unterworfen ist, von der göttlichen Einwirkung einer waltenden Vorsehung überzeugt werden. (4, 3 Schluß.) Es unterscheidet sich auch von dem höchsten Gute der Philosophen, welche dieses in die reinsten, von jedem Zweifel freie Denktätigkeit und Erkenntnis setzten. (1, 4, 19, 5, 10).²⁾ Abgesehen davon, daß dieses Ziel ein unbestimmtes ist, — denn, ist darunter ein begrenztes Gebiet des Wissens zu verstehen, dazu reicht ein Tag hin, ist aber darunter die Gesamtheit der Erkenntnis zu verstehen, dazu wäre das ganze Leben zu kurz, — wendet J. H. dagegen ein, daß es ungerecht erscheint, alle Menschen mit Ausnahme der Philosophen der Vernichtung preiszugeben. (4. 15, 19, 33.) Ebenso ist die Erlangung der zeitlichen und ewigen Glückseligkeit nicht, wie bei anderen Glaubensbekenntnissen, die damit keine geistigen Genüsse, sondern erhöhte körperliche Lust verbinden, vom Ausspruche eines oft auch nicht verstandenen Wortes abhängig. (1, 110, 5, 14.) Vielmehr ist das höchste Gut jedem nach dem Maße seiner verdienstlichen Handlungen zugänglich, dem Philosophen so-

¹⁾ Bei Bachja ist dieses nur nach dem Durchbrechen aller natürlichen Schranken und Abtöden jeder irdischen Lust möglich. B. will uns nicht zu Gott erheben, sondern ihn auf beschauliche, schwärmerische, mystische Weise zu uns herabziehen durch unsere Losreißung von der Welt. Geig. Einl. 3. Baumg. Ch. Hal.

²⁾ Auch jüd. Religionsphilosophen haben unter ihrem Einflusse die Ethik als Vorstufe der Metaphysik und die Veredlung der Sitten bis zur Leidenschaftslosigkeit als Vorbereitung für die reinste Wahrheit, die Gotteserkenntnis betrachtet. Sadja Emun. 10. Abschn. Maim. More 3, 23. 54. v. Geigers Gabirol S. 97. Wiss. Ztschr. Band I jüd. Phil. des 11. Jahrh. S. 188

wohl, wie den Anhängern der positiven Religionen, den Zweigen am Baume des Judenthums, den Verbreitern der Gotteserkenntnis und Vorbereitern des Messias-Reiches. Jenen nicht wegen ihrer Ergründung der Wahrheit, welche noch nicht zur Gottesnähe führt, diesen nicht wegen des einen Wortes, welches durchaus nicht von der Stufe des Thieres zur Engeshöhe zu erheben vermag, sondern beiden im Maße ihrer Handlungen, ihres bescheidenen, demüthigen Wandels, wegen ihres opferwilligen, selbstlosen Lebens (3, 23, 5, 14). Ueberhaupt, so betont dies J. H. mit besonderem Nachdruck, sprechen wir keinem Menschen, möge er welcher Religion immer angehören, den Lohn seiner guten Thaten ab. (1, 3. Nachm. Diff. ed. Zell. S. 4.)

Kommt es aber auf die Menge der Handlungen an, dann muß den Israeliten, deren Religion viele mühsame Thaten vorschreibt, welche sie oft mit Lebensgefahr ausüben, das höchste Gut in vollem Maße zu theil werden. Ihre gedrückte Stellung in dieser Welt läßt noch nicht auf ihre Zurücksetzung im Jenseits schließen. Rühmen sich doch auch Christen und Mohamedaner der Märtyrer, die sich wegen des Glaubens der Verachtung preisgaben, und nicht der tapferen Könige.

Wenn auch viele Juden diese Erniedrigung gezwungen erdulden, so könnten sich diese von ihr durch ein bloßes Wort befreien. Die Meisten tragen jedoch bereitwillig die Demüthigung, welche ihnen wegen ihrer Religion zugesügt wird. Dieses sehnfüchtige Hingeben eben ist das kennzeichnende Merkmal des jüdischen Gottverehrs im Gegensatz zu dem Philosophen, der Gott mit seinem Verstande erfassst und ihm nur so lange dient, als ihm daraus kein Nachtheil entsteht.

Und wenn J. H. die Reihen der Glaubensgenossen aus der prophetischen Zeit, die mit gottgeweihten Sehern verkehrten und die im Gottesnamen prädicirten Eigenschaften nachgeahmt, durch den Anblick der heil. Stätte und gottesdienstlicher Rundgebung Herz und Seele geläutert haben, oder die Vortrefflichen aus dem talmudischen Zeitalter überblickt, die in geduldiger Ertragung aller Qualen und Martern mit dem letzten Worte des Schema ihren Odem ausgehaucht haben, oder wenn er die erhabenen, leuchtenden Vorbilder voll eingepflanzter Sittenreinheit, von den Ahnen ererbter Heiligkeit und Keuschheit aus der Blüthezeit des Volkes sich vor Augen führt, wenn er diese Volksmenge, die stets eines redlichen Wandels beflissen war, ihre Zungen nie mit unwürdigen Reden entweiht, sich ver-

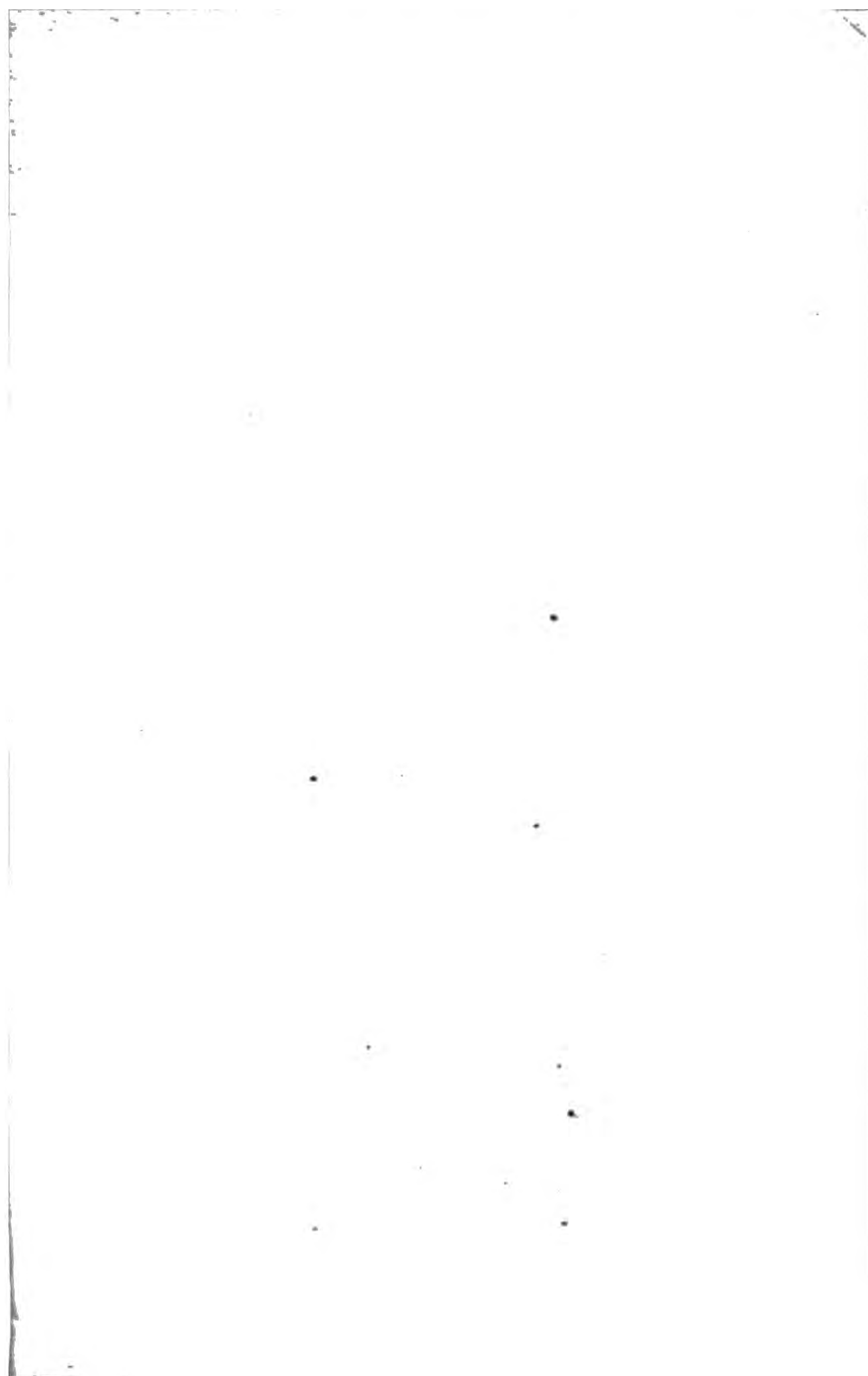
genwärtigt, dann ruft er voll seliger Ueberzeugung begeistert aus:
„Ein solcher lebt ein süßes Leben, stirbt einen süßen Tod, weil er
der ewigen Glückseligkeit sicher ist. Dieser hat die höchste Stufe
erreicht, über welcher nur noch der Engel ist. Er fühlt die Ver-
bindung mit dem Göttlichen, bei welcher der Tod nicht schwer
fällt, denn er bedeutet nur das Vergehen des Körpers; allein die
Seele, die jene Höhe erreicht hat, kann nicht mehr sinken“ (3, 53-
22, 63)¹⁾.

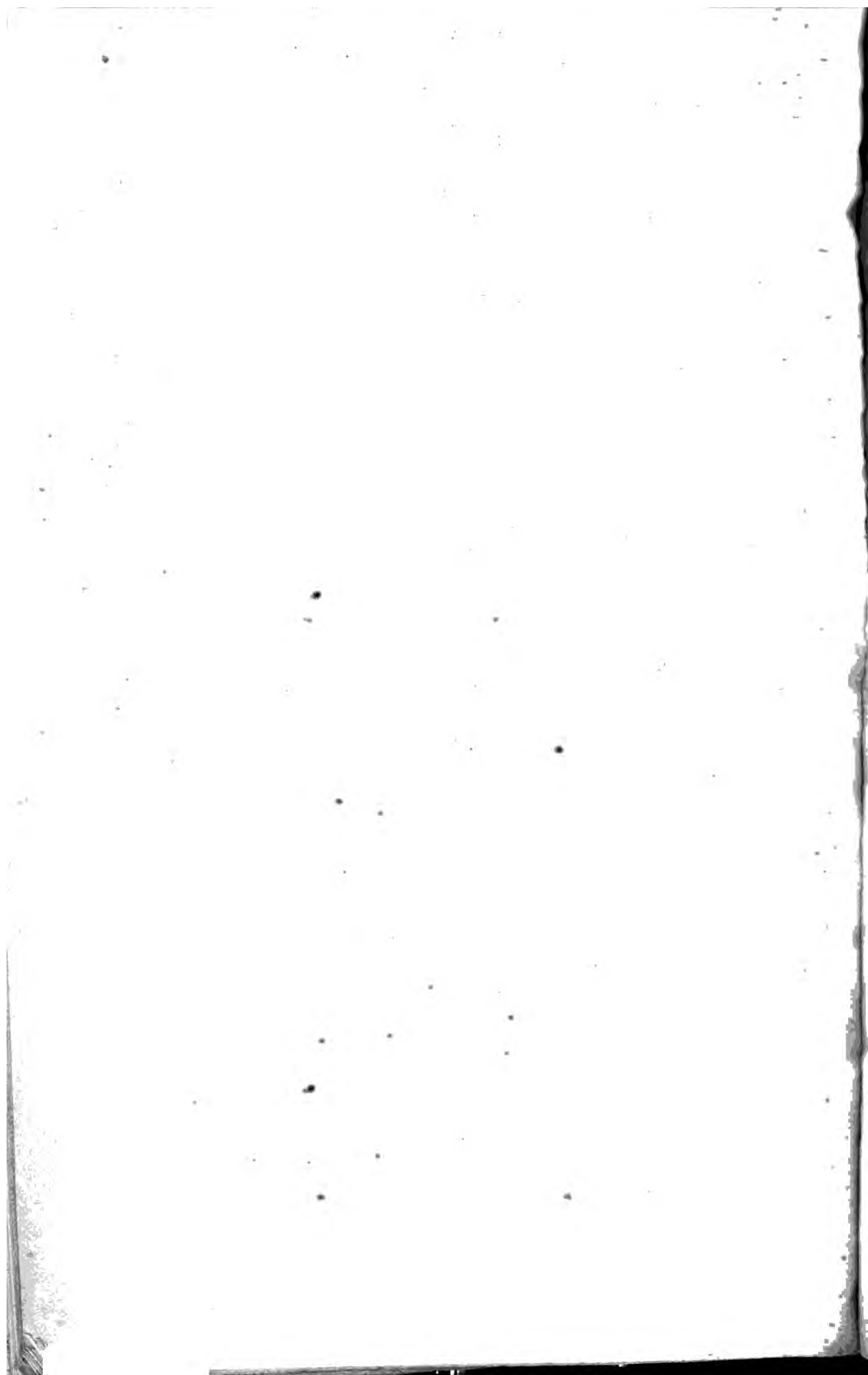
Aber auch unter den Zeitgenossen J. H's. hat es nicht
an solchen vollkommenen, Ehrfurcht gebietenden Erscheinungen ge-
fehlt, welche ihm als Vorbild für sein Tugendideal dienten und
das eigentlich nichts anders als ein wahrhaft nach Bibel und
Talmud lebender Jude ist, dessen Grundzüge von böswilligen
Fälschern unserer Zeit so arg entstellt und verzerrt wurden. Es
ist durchaus kein Phantasiegebilde, sondern eine der Wirklichkeit
entnommene Gestalt, wie sie der Boden unserer Religion in der That
nicht selten hervorgebracht hat. Ja, der nationale Dichter und
Denker J. H. selbst stellt die vollendete Verkörperung dieses jü-
disch-ethischen Volksgeistes dar, welcher in sein Denken und
Fühlen tief eingedrungen ist und der in seiner lichtvollen, harmo-
nischen Lebensweise sowohl als in seinem von Milde und Sanft-
muth, von Liebe und Gerechtigkeit erfüllten Sittenlehre klar und
lauter sich abspiegelt. Er hat die auf dem Boden des Judenthums
entstandenen Grundsätze fortentwickelt und weitergebildet, ihnen
durch seine helle Auffassung und klare Darstellung das Gepräge
seines hohen, erhabenen Sinnes aufgedrückt. Mit gutem Rechte
können wir daher sagen: Die Ethik des Juda Halevi ist
die Ethik des Judenthums.

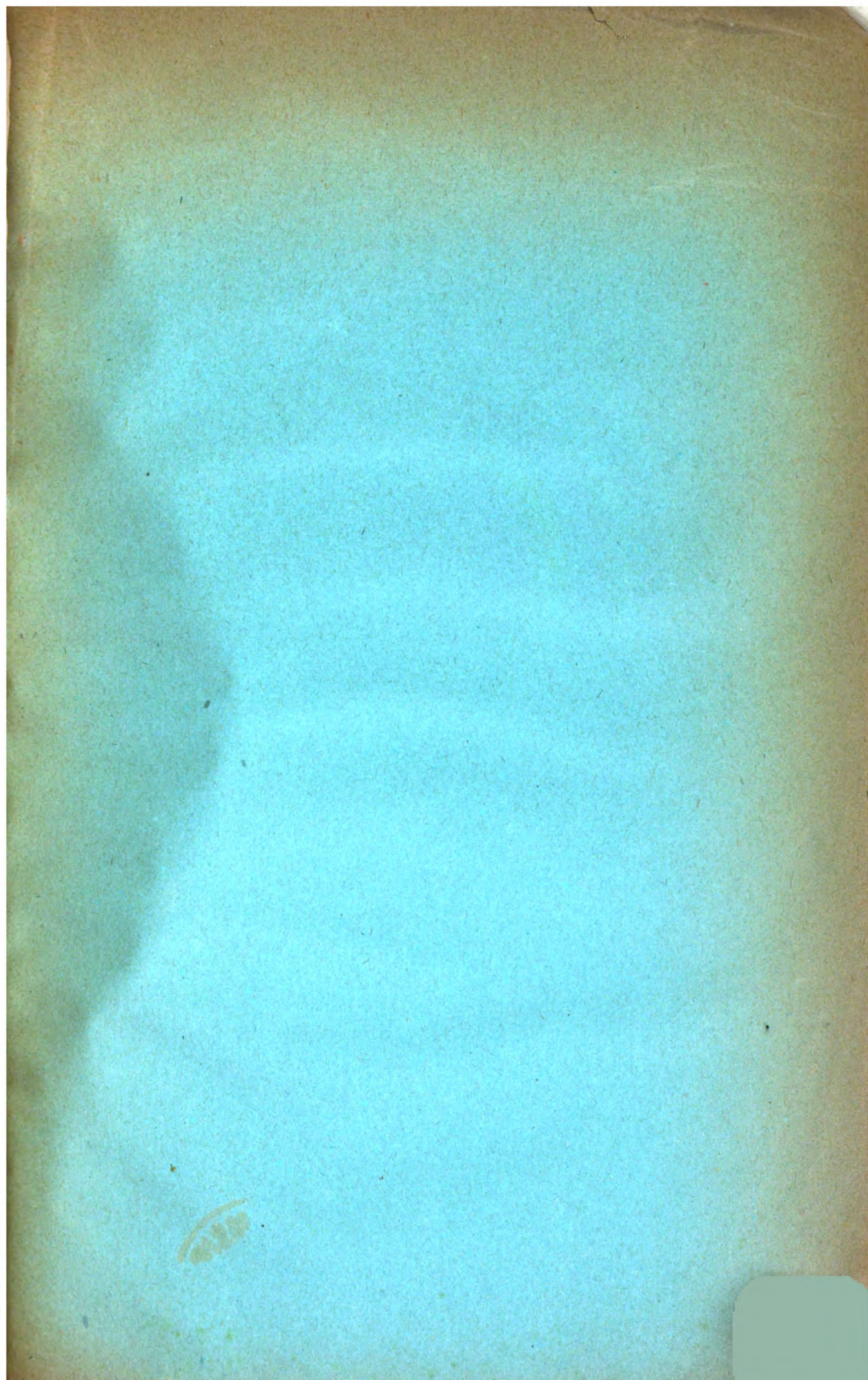
¹⁾ Vgl. Gassali's Waage ed. Gold. S. 23. 37. 83. 116.











MS/P

