RPR
80049
BIBLIOTECA CENTRALA
A
UNIVERSITAŢII
DIN
BUCUREŞTI
Nr. Inv. 5322
Secţiunea XII - 2996 B
Raftul D

Geschichte der Literatur der Europäischen Völker.
Band

Gustav Karpeles.

Geschichte
der
Jüdischen Literatur.

Inv. 5322

Geschichte

der

Jüdischen Literatur.

Von

Gustav Karpeles.

109745

Erster Band.



Berlin,
Verlag von Robert Oppenheim
1886.

C 1953

Biblioteca Centrală Universitară
BUCUREŞTI
Nr. 80 049
Inventar C109 745

RC 252/02



1869.

Ueberſetzungsrecht vorbehalten.

B.C.U. Bucuresti
C109745

Vorwort.

Niemandem zu Liebe, Niemandem zu Leide, von keinem dogmatischen und für keinen confessionellen Standpunkt ist diese Darstellung unternommen worden. Sie ist vielmehr einzig und allein aus dem Bestreben hervorgegangen, den zahlreichen Bausteinen, die bereits zu dem großen, alle Nationen und Sprachen umfassenden Gebäude einer Weltliteratur gesammelt worden sind, die Darstellung einer Literatur anzureihen, die eine der ältesten und zugleich auch eine der jüngsten ist, die innerhalb jener allgemeinen Literatur wohl nicht den letzten Platz in Hinsicht auf ihre Bedeutung ausfüllen dürfte, während sie doch bis nun wo nicht den letzten, so doch sicher einen der letzten Plätze unter den Literaturen der Culturvölker eingenommen hat.

Mannigfache und gewiß wohlberechtigte Bedenken werden sich gegen diese Darstellung erheben, zahlreiche Fehler und Mängel werden an ihr zu rügen sein — ich kann all dem nur die Thatsache gegenüberstellen, daß dieses Buch die erste allgemeine Darstellung der jüdischen Literaturgeschichte für gebildete Leser ist. Bei einer solchen Tendenz schließt sich jede bibliographische Vollständigkeit selbstverständlich aus, und ebenso wird Niemand in einem solchen Werk eine Gelehrtenchronik oder eine eingehende Geschichte der einzelnen Wissenschaften suchen. Mein Buch gründet sich auf das von einem großen Vorgänger zuerst ausgesprochene Motiv, daß die Literaturgeschichte keine Geschichte der Bücher, sondern eine Geschichte der Ideen ist, die die Zeit bewegen, und der Hauptströmungen, die durch das historische Culturleben ziehen. In diesem Sinne war es mein eifriges Bemühen, daß von dem Geiste, der unsere noch nicht

der Geschichte angehörenden Tage durchweht, in meinem Buche auch nicht ein Hauch zu verspüren sei. Ob mir dieses ehrliche Streben nach Objectivität gelungen, weiß ich nicht. Und auch ob es schon an der Zeit war, an eine solche Darstellung sich heranzuwagen, nachdem kaum sechzig Jahre vergangen, seitdem zum ersten Mal die Grundlinien einer jüdischen Literaturgeschichte gezeichnet worden sind, muß ich den Kritikern zu beurtheilen anheimstellen. Freudig will ich aber eingestehen, daß ohne die bedeutenden Vorarbeiten, die innerhalb jenes Zeitraums von Gelehrten wie Zunz, Steinschneider, Rapoport, Luzzatto, Jellinek, Frankel, Grätz, Geiger, Munk, Delitzsch, Cassel, Berliner, Joel u. A. geschaffen wurden, meine Arbeit selbstverständlich etwas Unmögliches gewesen wäre. In diesem Bekenntniß liegt wohl auch schon der Dank, den ich diesen Männern für die Führung und Belehrung schulde, die mir durch ihre Schriften so reich zu Theil geworden.

Dem gewichtigen Bedenken, das sich gegen die Einreihung dieses Werkes in die Sammlung europäischer Literaturgeschichten erheben dürfte, möchte ich die Erwägung gegenüberstellen, daß der ansehnlichste Theil der hier geschilderten literarischen und wissenschaftlichen Entwicklungsgeschichte etwa seit dem zehnten Jahrhundert auf europäischem Culturboden sich abgespielt hat.

G. K.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Allgemeine Einleitung 1

Erste Periode: Die biblische Literatur.

Einleitung 17
Historische Bücher 29
Die Poesie der Bibel 61
Die prophetische Literatur 100
Der Kanon 129

Zweite Periode: Die jüdisch-hellenistische Literatur.

Einleitung 137
Die Schriftauslegung 148
Die Apokryphen 168
Die jüdisch-hellenistische Literatur 206

Dritte Periode: Die talmudische Literatur.

Einleitung 265
Die Mischna 280
Der Talmud 298
Midrasch und Geheimlehre, Targum und Masora 332

Vierte Periode: Die jüdisch-arabisch-spanische Literatur.

Einleitung 369
Die Anfänge der neuhebräischen Poesie und Wissenschaft 384
Karäer und Rabbaniten 403
Die jüdisch-arabische Literatur in Spanien 448
Bibelerklärer und Talmudforscher 561

Fünfte Periode: Die rabbinische Literatur.

Einleitung 602
Der Kampf zwischen Philosophie und Herkommen 613
Die Kabbalah 667

Seite
Die Epigonen I. II 691. 809
Renaissance und Humanismus 834
Neue Strömungen 900
Das jüngere rabbinische Schriftthum 962
Die jüdisch-deutsche Literatur 1000
Die hebräischen Studien der Christen 1029

Sechste Periode: Die jüdische Literatur der Neuzeit.

Einleitung 1047
Die Schule Mendelssohns 1060
Die Wissenschaft des Judenthums 1102
Poesie und Belletristik 1127

Literarische Nachweise 1138
Autoren-Register 1160

Allgemeine Einleitung.

Die Geschichte der jüdischen Literatur umfaßt das gesammte Schriftthum der Juden von den ältesten Zeiten ihrer Geschichte bis auf die Gegenwart, ohne Rücksicht auf Form und Sprache, sowie auch auf den Inhalt dieses Schriftthums, letzteres wenigstens im Mittelalter. Darin liegt ihre Eigenthümlichkeit und wohl auch ihre Berechtigung den anderen Literaturen gegenüber. Indem sie einen Zeitraum von mehr als drei Jahrtausenden umfaßt, hat sie fast alle großen Entwickelungen des geistigen Lebens der Menschheit in sich aufgenommen, mit ihren Grundanschauungen verarbeitet, und ist so eine wichtige Ergänzung der großen Weltliteratur geworden. Von den alten Völkern semitischer Abstammung ist das jüdische das einzige, welches seine Literatur sich erhalten hat, während von allen anderen nur Trümmer und Bruchstücke übrig geblieben sind. Die Blüthe dieser Literatur fällt natürlich in die Zeit, da das jüdische Volk eine eigene Nationalität bildete und jenes große biblische Schriftthum schuf, in dem es das Erziehungsbuch der Menschheit geliefert hat. Diese biblische Literatur ist aber nur die Grundlage, auf der sich die spätere jüdische Literatur aufbaut; es ist deshalb der Anachronismus, beständig von einer jüdischen Literatur zu sprechen, während zunächst von einer hebräischen und erst nach dem babylonischen Exil von einer eigentlich jüdischen gesprochen werden dürfte, wohl begreiflich und leicht nachzusehen. Daß aber die biblische Literatur ein Theil der jüdischen, ist zum Schaden der letzteren allzulange übersehen oder in Abrede gestellt worden.

Ueberhaupt ruht auf dieser jüdischen Literatur ein eigenthüm-

liches Mißgeschick. Sie theilt die Leiden der Juden seit der Zerstörung ihrer nationalen Selbständigkeit. Dazu kommt noch das besondere Vorurtheil, das sich ihr ungünstig erweist. Jahrhunderte lang nennt man sie die rabbinische Literatur, ein Name, den ihr die christlichen Theologen aufgebracht haben, welchen die jüdischen Autoren immer nur als Widersacher der siegenden Religion, als Vertreter eines bekämpften Princips, d. h. als Rabbiner, erschienen, indeß der Titel „Rabbi" ein reiner Ehrentitel war und nur wenig mit literarischen Verdiensten zu thun hatte. Aus demselben Kreise stammt auch das Vorurtheil, daß die jüdische Literatur eine rein theologische sei. Auch dies Vorurtheil ist gänzlich unbegründet, wie im Verlaufe dieser Darstellung nachgewiesen werden wird. Nicht eine einzelne Geistesrichtung, sondern „das All spiegelt sich in den jüdischen Werken wie in den nichtjüdischen ab, die daher den besondern Titel nicht vertragen, der bestimmten Epochen und bestimmten Schulen entlehnt ist."

Auch die Bezeichnung der neuhebräischen Literatur ist falsch und gleichfalls dem Vorurtheil entsprungen, das die althebräische von einer späteren Literatur scheiden möchte. Die neuhebräische ist nur ein Theil der jüdischen Literatur, die die wichtigsten Sprachgebiete gleich umfaßt. Die jüdische Literatur enthält Schriftwerke in hebräischer, aramäischer, griechischer, arabischer, spanischer, italienischer, französischer, deutscher und vielen anderen Sprachen.

In diesem Durchgange durch so viele Sprachen und in dieser Berührung mit so vielen Literaturen liegt eine der Hauptschwierigkeiten für die systematische Darstellung der jüdischen Literatur. Während sonst Nationalität und Sprache sich meist decken und dadurch eine Nationalliteratur begründen, hat das jüdische Volk alle Sprachen der Völker, unter die es zerstreut wurde, angenommen und in allen Sprachen seine geistige Entwickelung fortgesetzt. Griechische Weisheit, persische Religionsanschauung, römisches Recht, arabische Philosophie, spanische Poesie, deutsche Sagenkreise — Alles assimilirt sich dieser Literatur und Alles lagert diese an seine Bibel, das Grundbuch dieser Literatur, an.

Die jüdische Literaturgeschichte hat sich somit, will sie systematisch und nach wissenschaftlichen Principien verfahren, mit all' denjenigen

Geisteserzeugnissen der Juden zu beschäftigen, in denen jüdische Welt- und Lebensanschauung, jüdische Cultur und Art, jüdisches Denken und Fühlen sich ausprägt. Und sie darf deshalb nicht davor zurückschrecken, fremde, anscheinend ganz ferne Gebiete des Wissens in ihre Kreise zu ziehen, sofern diese für die literarische Entwickelung von Einfluß und Bedeutung gewesen sind.

Eine fernere Schwierigkeit für die Behandlung dieser Literatur ist der Umstand, daß sie so eigenthümliche Literaturkreise geschaffen, für die es in unserer wissenschaftlichen Sprache gar keine Terminologie giebt und deren Erläuterung daher ziemlich schwer fällt. Eine genaue Erklärung dieser Namen und Richtungen ist fast unmöglich und es muß daher aus Analogieen versucht werden, ein allgemeines Verständniß herzuleiten.

Eine dritte allerdings nur äußere Schwierigkeit liegt in der Thatsache, daß diese lang vernachlässigte und verkannte jüdische Literatur erst seit fünfzig Jahren zu allgemeiner Kenntniß gekommen und literarhistorisch wie kritisch behandelt worden ist. Natürlich liegen deshalb, obwohl die Forschung auf diesem Gebiete mit merkwürdigem Fleiß gearbeitet hat, einzelne Partieen der jüdischen Literaturgeschichte noch in tiefem Dunkel und bedürfen einer besonders vorsichtigen Behandlung.

Dem Vorurtheil kann die Erkenntniß dieser in ihrer Art einzigen Literatur überhaupt nicht zu Theil werden. Nur dem humanen, liebevollen Sinne, dem nichts Menschliches fern liegt und der für jede geistige Entwickelung zu einem hohen Ziele und einer höheren Einheit Verständniß und Interesse hat, kann sich ihre Eigenart offenbaren. Nur dieser humane Geist wird erkennen, daß diese Literatur aufs Innigste mit der Cultur der Alten, dem Ursprung und der Entwickelung des Christenthums und allen bedeutsamen wissenschaftlichen Richtungen des Mittelalters verknüpft ist; „indem sie in die geistigen Richtungen von Vor- und Mitwelt eingreift, Kämpfe und Leiden theilend, wird sie zugleich eine Ergänzung der allgemeinen Literatur, aber mit eigenem Organismus, der nach allgemeinen Gesetzen erkannt, das Allgemeine wiederum erkennen hilft."

Es ist keine Phrase, wenn man von dem jüdischen Volke sagt, daß seine Geschichte zugleich auch seine Literatur sei. Im Verlaufe

dieser Darstellung wird die Thatsache erhärtet werden, daß die Geschichte der jüdischen Literatur im Wesentlichen auch eine Geschichte des jüdischen Volkes ist. Und bildet schon die Erhaltung dieses Volkes seit dem Verlust seiner politischen Selbstständigkeit eines der größten Räthsel der Weltgeschichte, so möchte der Umstand, daß der jüdische Stamm trotz aller Leiden und Verfolgungen eine wirkliche und bedeutsame Nationalliteratur schaffen konnte, womöglich noch räthselhafter erscheinen, läge nicht andererseits gerade in dieser Thatsache des Räthsels klare Lösung. Gerade diese geistige Regsamkeit, gerade diese Theilnahme an allen wissenschaftlichen Entwickelungen, gerade seine literarische Arbeit hat den jüdischen Stamm in der dunklen und langen Leidensnacht des Mittelalters zäh und widerstandsfähig gemacht. Seine Literatur hat ihn erhalten und darum klingt der Spruch des gläubigen Juden, der dem Versöhnungstage seinen Scheidegruß zuruft: „Und nichts ist uns geblieben als einzig diese Lehre!“ besonders innig und rührend. Nicht an sich und sein Haus, nicht an sein Volk und die versunkene Zionsstadt denkt er, da die letzten Strahlen der Sonne des großen Tages in sein Gebet fallen, sondern nur an die Lehre, das einzige Kleinod, das ihm übrig geblieben und das ihn auf seiner Exilswanderung erhalten hat. Die große Schöpfung der jüdischen Literatur, die drei Jahrtausende hindurch mit innerer Nothwendigkeit aus dem nationalen Element des Judenthums herausgewachsen, bleibt in ihrem tieferen Kern unverständlich, wenn wir sie nicht von diesem religiös-nationalen Standpunkte aus erfassen und verstehen lernen.

Geschieht dies aber, dann erkennen wir in ihr eine organische Schöpfung, eine genetische Entwickelung, deren Träger ein großes eigenthümliches Ganzes bilden, welches mit dem Namen: Religionsgenossenschaft nicht erschöpfend, mit dem einer Nationalität aber ungenau bezeichnet ist. Schon eine kurze Uebersicht über den Weg, den die jüdische Literatur zurückgelegt hat, wird in ihr einen stetigen Organismus und eine systematische Entwickelung erkennen lassen, die gleichfalls dem Vorurtheil nur deshalb verborgen bleiben konnten, weil diese Entwickelung auch dem gesammten Culturleben dient und weil dieser Organismus schon durch die ihm innewohnende sittliche

Bedeutung auf Achtung und Anerkennung ein begründetes Recht haben dürfte.

Die Heimat der menschlichen Cultur ist auch die Wiege der jüdischen Literatur. Die Sonne des Orients hat ihre üppigste Blüthe gezeitigt und auf den Fluren des heiligen Landes der Menschheit reiften ihre schönsten Früchte. Sie prangt in voller Frische, da noch von den später und gegenwärtig sie weit überragenden und beeinflussenden Literaturen keine Spur vorhanden, da in Hellas kaum der Frühling eines reichen Geisteslebens aufgegangen und man eben erst begonnen hat, die homerischen Gesänge zu sammeln. In ihrer weiteren Entwickelung und Reife schafft sie Gebilde von poetischer und theoretischer Bedeutung. Dem Verfall des religiösen und nationalen Lebens folgt auch ihr Niedergang. Sie erfrischt sich durch die Berührung mit dem griechischen Geiste, der nun zu voller Entfaltung gelangt, der aber doch von dem Geiste der jüdischen Lehre in ihrer Ausgestaltung durch das Christenthum unterjocht und vernichtet wird. Das siegende Christenthum versucht später die Ueberreste der geistigen Existenz Juda's zu vernichten, nachdem das Heidenthum schon seine politische Existenz zerstört hat. Und Juda beginnt seine große Exilswanderung mit einem Buche, man kann sagen: seiner ganzen Literatur!

Aber in jenen Ländern, wohin der hellenische Geist kaum gedrungen, hat sich die jüdische Literatur zu einer seltsamen, doch festen Eigenart entwickelt und die jüdische Gesetzeslehre zu einem großen Gebilde ausgearbeitet, an dem Generationen mit Bienenfleiße schufen und das Jahrhunderten beliebte, geistige Nahrung bieten sollte. Die typischen Gebilde für die gesammte spätere Entwickelung der jüdischen Literatur krystallisiren sich in Halacha und Haggada — Gedankenkreisen, die noch ausführlich geschildert werden sollen — welche ihrerseits nur wieder aus älteren biblischen Typen, aus Gesetz und Prophetie, sich entwickelt haben mögen. Mit Recht ist gesagt worden, daß die eine den Particularismus, die andere den Universalismus des Judenthums und seiner Literatur gefördert habe, die fortan zum Theil nebeneinander gehen, zum Theil sich ablösen oder ergänzen. „Die Halacha interpretirt und entwickelt das nationale Gesetz, wie der Priester, operirt mit dem kalten und nüchternen Verstande, der

nicht bloß in Individuen, sondern auch in Völkern zum Egoismus geneigt ist, nimmt Logik und Hermeneutik zu Hülfe, um ihre Aufgaben zu lösen, und stärkt naturgemäß das particularistische Bewußtsein. Die Haggada, welche das Gebiet der Philosophie betritt, mit den Blüthen der Poesie sich schmückt, auf die Werke der Natur die Betrachtung lenkt, gegen die Angriffe der Völker Israel vertheidigt, die Schwächen und Gebrechen der Nationen geißelt, Familienangelegenheiten bespricht, die wechselnden Geschicke der Menschen auf Erden erörtert, die bekümmerten Seelen aufzuheitern, die gebeugten Gemüther aufzurichten, den Strom der menschlichen Begierden einzudämmen und die Geister für alles Menschlich-Schöne und Sittlich-Gute zu entflammen sucht — die Haggada, welche Herz und Phantasie gleich den Propheten und Dichtern in Anspruch nimmt, fördert den Universalismus und bietet ihm reichliche Nahrung."

Mehr denn acht Jahrhunderte vergehen über dieser riesenhaften Geistesarbeit, die in den beiden Talmuden und Midraschim sich offenbart. Da werden die Juden zum zweiten Male in eine neue geistige Weltströmung hineingezogen, die ihrer Literatur mächtigen Gährungsstoff zuführt. Die große Revolution, die nicht weit vom Sinai ausbricht und den Sieg des Islam auf ihre Fahnen schreibt, führt die Araber in die Culturwelt ein. Wie die Juden früher griechisch, so schrieben sie jetzt ihre wichtigsten philosophischen, ihre bedeutendsten poetischen und wissenschaftlichen Schriften in arabischer Sprache. Eine glanzvolle Zeit für die Wissenschaft, für die schöne Literatur bezeichnet die Herrschaft der Araber in Spanien. Unter den Ommajaden entfaltet sich ein reiches Culturleben in jenem Lande, das für die Zukunft der Literatur wie der Wissenschaft von lange noch nicht genug gewürdigter Bedeutung gewesen ist. Auch auf die jüdische Geistesarbeit fällt ein heller Lichtstrahl dieser Epoche und bringt dort das große goldene Zeitalter der jüdischen Literatur in Blüthe. Nur zwei Literaturen noch, der deutschen und der französischen, ist außer der jüdischen die Gunst des Schicksals beschieden gewesen, zwei classische Zeitalter der Literatur gesehen und in beiden Unvergängliches geschaffen zu haben.

Anders im christlichen Occident. Auch dorthin sind die verstreuten Schaaren Juda's gewandert. Auch dorthin haben sie ihr

Buch mitgenommen — aber weil dort Finsterniß und Geistesnacht die Nationen bedeckt, deren Cultur Jahrhunderte lang tief unter der gleichzeitigen jüdischen steht, so daß von einer geistigen Einwirkung die Rede nicht sein kann, spinnt sich die Literatur wie eine Raupe in die talmudische Gedankenarbeit ein, um erst viel später mit der geistigen Wiedergeburt der Nationen zugleich einen freien Aufschwung zu wagen. Oder sie gräbt sich tief in das große Weltbuch ein, um Sinn und Bedeutung jedes Wortes und jedes Buchstabens heraus- oder das eigene Leid und jeden Wunsch für die Zukunft hineinzulesen. Von einer Wechselbeziehung zu der herrschenden Macht und ihrer literarischen Ausprägungen konnte nicht die Rede sein, da man die Geister in Zucht und Bann hielt und alles Jüdische als Teufelswerk anzusehen lehrte. Die begeisterten Kreuzfahrer riefen: Gott will's haben! und schnitten sich Schuhsohlen aus hebräischen Gesetzesrollen — mit Recht ist dieser charakteristische Umstand als die interessanteste Signatur jener Zeitströmung hingestellt worden.

Da wurde es zum dritten Male Tag. Der Schauplatz veränderte sich und gerade von dort aus, wo die Hierarchie ihre furchtbarste Macht entwickelt, kam die Erlösung der Wissenschaft — aus Italien. Sofort traten auch Berührungspunkte zwischen der jüdischen und der allgemeinen Literatur in die Erscheinung. Die Renaissance der Wissenschaften schloß die jüdische Literatur nicht mehr ganz von ihrem Kreise aus und diese suchte sich dem Strom anzuschließen, der so mächtig der neuen Zeit entgegenrauschte und alles Gerölle des finsteren Mittelalters bedeckte. Eine schöne Nachblüthe, den früchtereichen Herbst eines Epigonenthums erlebt die jüdische Poesie und auch die Philosophie sendet in den Kampf der Geister ihre eifrigen Vertreter.

Unter den ersten Druckwerken europäischer Pressen sind jüdische Schriften zu finden. Das ist vielleicht das charakteristischste Merkmal für diese Literatur, die mitten im tiefsten Elend, in der härtesten Exilszeit, rüstig und unentwegt sich fortentwickelt. An ihre primären Gebilde, die unwandelbar feststehen in allem Wandel der Zeiten, setzt sie alle Formen und Sprachen, alle geistigen Richtungen und Wendungen, Poesie und Philosophie, Recht und Medizin an. Aber Alles muß sich dem Geiste des väterlichen Glaubens unterordnen

und anpassen. Dadurch eben, was einerseits ihre Schwäche bildet, erhält sich die jüdische Literatur ihren stetigen, festen Organismus.

Der Morgen der Reformation erweckt auch die hebräischen Studien. Juden werden die Lehrer von Kirchenfürsten und Reformatoren, von Königen und Professoren. Die Aufmerksamkeit, welche man ihren heiligen Urkunden zuwendet, kann nicht ohne Rückwirkung auf ihre Literatur bleiben, die immer neue Gebilde in sich aufnimmt und mit ihrem Grundstoff verarbeitet. Das Studium des Bibelbuches nimmt andere Formen an, die Poesie bringt es sogar zu dramatischen Ansätzen, die Philosophie, aus hartem Kampf gestählt hervorgegangen, findet erstaunlich freisinnige Vertreter und aus dem Lehrhause zu Amsterdam geht der Heros der modernen Weltanschauung, Baruch Spinoza, hervor.

Aber das Morgenroth wird bald durch finstere Wolken verdeckt. Hatte es den Anschein, als wäre bereits die höchste Stufe der Leiden erstiegen, so zeigten sich immer neue und höhere Stufen des Elends, die Israel auf seiner Märtyrerbahn erklimmen mußte. Unter dem Geräusch der Waffen, die seine armselige Existenz zu vernichten drohten, schwieg die Muse Juda's oder sie seufzte in Klageliedern und setzte so die gottesdienstliche Poesie fort, die von Propheten und Psalmen vor mehr denn einem Jahrtausend ihren erhabenen, gottgeweihten Ausgang genommen und dann in Pijut und Selicha — gleichfalls zwei jeder Terminologie in einer anderen Literatur völlig fremden Gebilden — auslaufend, wiederum fast ein Jahrtausend hindurch eine reiche religiöse Dichtung geschaffen, die an Fülle des Stoffes, an Tiefe und Innigkeit der Empfindungen und Reichthum der Formen den religiösen Dichtungen aller Literaturen sich ebenbürtig anreiht.

Daneben spann sich die talmudische Gelehrsamkeit immer tiefer in ihr Studium ein, um vor dem Sturm, der die Mauern des Ghetto umtoste, Trost und Zukunftshoffnung in dem Wort der heiligen Lehre zu finden. Je feindlicher die Außenwelt, desto tiefer die Innenwelt und die gelehrte Literatur der talmudischen Gesetzeskunde erreicht gerade in dieser trüben Zeit ihre höchste Blüthe, indeß die Poesie verstummt und die Philosophie scheu ihr Haupt verhüllt. Die jüdische Literatur wird nach der Richtung der Halacha hin ent-

wickelt. Der Particularismus gewinnt die Obermacht und behält sie so lange in Händen, bis sich diese Richtung ausgelebt hat.

Inzwischen hat die Sonne der neuen Zeit die Wolken durchbrochen und sendet ihre ersten Strahlen auf die Märtyrerbahn des Wandervolkes, das noch immer mit seinem Buche durch die Welt zieht, gejagt und gehetzt, verfolgt und verachtet, nichtsdestoweniger aber die Völker lehrend und weisend und von ihnen lernend und hörend, und was sie Großes und Neues, Schönes und Erhabenes geschaffen, seinem eigenen Literaturschatze einverleibend, bis die neue Zeit heraufzieht und der Literatur des jüdischen Stammes neue Schöpfungen und neue Tendenzen, neue Formen und Gestaltungen zuführt, deren Keimkraft gegenwärtig noch fortwirkt und in der Poesie wie in der Wissenschaft schöne Blüthen getrieben hat.

Dies ungefähr ist in großen Zügen der Gang, den die Literatur des jüdischen Stammes genommen und der deutlich eine beständige Entwickelung aufweist. Durch diesen merkwürdigen Spiralgang ist die jüdische Literatur zu einer Eigenart in der Weltliteratur geworden, die schon darum aufmerksame Beachtung verdient. Indem man den Semiten und vor Allem den Juden die Systematik abgesprochen, hat man auch der jüdischen Literatur ihre Entwickelung aberkennen wollen. Liegt aber in dem Mangel an Systematik, den ein bedeutender Forscher sogar schon in der Composition der Bibel erkennen will, nur bedingungsweise ein Fehler, in Bezug aber auf Ungebundenheit und Mannigfaltigkeit des Schaffens sogar ein Vorzug, so muß man jedenfalls in der jüdischen Literatur vorurtheilsfrei die Fehler wie die Vorzüge dieser Eigenart aufsuchen und aus der Subjectivität der Stammesart zu erkennen streben, die alles, was ihm im weiten Erdkreise und auf der Wanderung durch fast zwei Jahrtausende nur irgendwo begegnet, geistig erfaßt, durchdringt und sich zu eigen macht. Keineswegs aber hindert dies einen vorurtheilsfreien Geist, in dieser Literatur selbst eine große organische Schöpfung anzusehen, die nach bestimmten Gesetzen sich entwickelt, die wie jede andere Literatur ihre Blüthe und ihren Verfall — ja noch mehr: eine Doppelblüthe hat — und der somit das Gesetz alles geistigen Schaffens deutlich aufgeprägt ist.

Hat man dies aber erkannt, so wird man es begreiflich finden,

daß dieses Aschenbrödel unter den Literaturen nun doch auch die so lange ihm vorenthaltenen Rechte im großen Vaterhause haben und als ebenbürtige Tochter angesehen werden möchte. Den ersten Schritt zu dieser Anerkennung haben jene christlichen Gelehrten im sechzehnten Jahrhundert gewagt — man muß auf das Wagniß in diesem Falle besonderes Gewicht legen — die die hebräischen Studien in den Kreis der allgemeinen Wissenschaften aufnahmen. Ihre Reihe beginnt mit Reuchlin und Sebastian Münster, sie setzt sich fort mit Luther und Melanchthon, sie schließt ab mit Buxtorf, Wolff und Bartolocci. Später wandeln in dieser Richtung nur noch vereinzelte Nachzügler und die „rabbinische" Literatur bleibt ein unbetretenes Gebiet, in das erst im Anfang dieses Jahrhunderts der Altmeister der jüdischen Literaturforschung, Leopold Zunz, mit Hülfe der modernen Wissenschaft einen neuen Weg bahnt.

Wie Zunz der Pfadfinder der jüdischen Literatur gewesen, so ist er auch ihr Führer geblieben bis auf die Gegenwart. Er hat zuerst in seinen bahnbrechenden Schriften die Grundzüge einer systematischen Auffassung und Darstellung der jüdischen Literatur entwickelt. Ihm folgten dann viele Andere, um jedes einzelne Gebiet, das der Meister ihnen gezeigt, zu erhellen. Für die allgemeine Erfassung konnte nur wenig geschehen, so lange die Arbeit in den vielen einzelnen Gebieten vollauf zu thun hatte. Erst im Jahre 1847 konnte Moritz Steinschneider, auf den von Zunz vorgezeichneten Bahnen weiterschreitend, einen ersten encyklopädischen Versuch einer systematischen Uebersicht der jüdischen Literatur nach ihren Haupterscheinungen unternehmen. Zahlreiche Geschichts- und Lehrbücher verarbeiteten dann den reichen Literaturstoff für die Jugend. Und wiederum erst fünfundzwanzig Jahre später war das Feld nach allen Richtungen hin wenigstens so weit angebaut, daß David Cassel an eine „Geschichte der jüdischen Literatur" gehen konnte, von der aber nur zwei Bände, die biblische Literatur behandelnd, erschienen sind, sodaß die vorliegende Arbeit als *der erste größere Versuch einer systematischen Darstellung der jüdischen Literaturgeschichte erscheinen darf*. Wenn man diesen Umstand, sowie die oben bereits erörterten großen Schwierigkeiten und endlich den steten Wechsel der Form wie der Sprache,

des Inhalts wie des Schauplatzes dieser Literatur in reifliche Erwägung zieht, so wird man mit den zahlreichen Fehlern und Mängeln dieses ersten Versuches gewiß um so eher freundliche Nachsicht haben, je weniger diese Nachsicht bis nun gegen die jüdische Literatur geübt worden ist, die ungekannt und nicht beachtet, unbeschützt und ohne jede Aufmunterung allein ihre Wege sich ebnen und durchschreiten mußte. Und doch lag und liegt in den bis heute noch nicht gebührend gewürdigten Schätzen dieser Literatur, von denen allerdings noch ein großer Theil als Handschriften in den Bibliotheken Italiens, Englands, Frankreichs und Deutschlands schlummert und der Auferstehung entgegenharrt, ein ansehnlicher Reichthum aller Jahrhunderte und eine tiefe Welt- und Lebensanschauung verborgen!

Mehr als 27,000 Schriften dieser Literatur sind in dem letzten Jahrfünfzig, seitdem die emsige Schatzgräberarbeit in den Schriften der Vorzeit begonnen, bekannt geworden. Sie gewähren ein fesselndes und nach vielen Richtungen hin überraschendes Gemälde der gesammten jüdischen Literatur, nach dessen Ueberblick die Einen sie in neun, die Andern in sieben, die dritten aber nur in vier Perioden eintheilen möchten.

Insofern eine jede Periode ihr charakteristisches Gepräge aufzuweisen haben muß und da die Wandelungen in der Literatur gleich dem reifenden Samenkorn sich nur langsam und unsichtbar vollziehen, ist eine solche Classificirung mit großen Schwierigkeiten verbunden. Man kann nirgends wie in der Geschichte an bestimmte Daten und Thatsachen anknüpfen, um eine neue Periode von ihnen anheben zu lassen und ist also darauf angewiesen, abermals das große Gesammtbild zu überschauen und nach dem Ueberblick, den dasselbe gewährt, die einzelnen Perioden der Literatur abzugrenzen. So möchte vielleicht eine Eintheilung in *sechs* große Perioden am klarsten den Verlauf dieser geistigen Entwickelung nach ihren verschiedenen Strömungen schildern.

Die *erste* Periode reicht etwa bis 200 v. Chr. Sie umfaßt das Zeitalter der althebräischen Literatur und der nationalen Selbstständigkeit, das eigentlich nur als Einleitung zu dem Folgenden betrachtet werden muß, insofern ja die althebräische der Grundstock der späteren jüdischen Literatur ist. Nur um eine Charakteristik

dieser althebräischen Literatur nach ihren Ideen und Werken, nicht um eine kritische Geschichte derselben, kann es sich hier handeln, wo diese Periode nur als der Grundstein zu betrachten ist, auf dem von tausend fleißigen Händen später der weite Bau der neuhebräischen Literatur aufgerichtet wird. Die Sprache ist fast durchweg hebräisch und der Schauplatz Palästina. Die biblischen Schriften fallen fast sämmtlich in diesen Zeitraum, wo sich Israel noch ziemlich streng in seiner Eigenart erhalten. Darum prägen sie auch den Charakter und Geist des Volkes am deutlichsten aus. Sie haben universale Bedeutung erlangt und sind die Grundlage der gesammten späteren Entwickelung. Man bezeichnet diese Periode als die der biblischen Literatur.

Die zweite Periode erstreckt sich etwa bis zum Jahre 100 n. Chr. In ihr stoßt zum ersten Male jüdischer Geist auf hellenischer Bildung und assimilirt sich dieser. Viele Erzeugnisse dieser Periode sind in griechischer, wenige in hebräischer Sprache geschrieben. Der Schauplatz wechselt zwischen Palästina und Egypten. Zum ersten Male treten auch literarische Individualitäten auf in dieser Periode, die man, obwohl das Schwergewicht der Geistesarbeit nicht auf jene Thätigkeit fällt, doch nach ihren charakteristischen Schöpfungen die jüdisch-hellenistische nennen darf.

Die dritte Periode, die zeitlich weitgedehnteste, umfaßt nahezu ein Jahrtausend. In ihr entwickelt sich jene staunenswerthe Gedankenarbeit, die in den beiden Talmuden und dem verwandten Schriftthum niedergelegt ist. Daneben werden auch andere Wissenschaften und sogar die Poesie gepflegt. Die Vocalzeichen und Accente werden eingeführt, die Masora festgestellt, die Targume und der größte Theil der Midraschim niedergeschrieben. Die Schriftsprache ist aramäisch, in den letzten Jahrhunderten auch schon arabisch. Nach dem großen fortdauernden Einfluß, den jene Arbeit auf die folgenden Generationen geübt, kann man diese Periode, deren Schauplatz vorzugsweise Babylon und Palästina bilden, als die der talmudischen Literatur bezeichnen.

Die vierte Periode füllt das zweite goldene Zeitalter der jüdischen Literatur und im Großen und Ganzen etwa einen Zeitraum von drei Jahrhunderten aus. Die Juden betheiligen sich

an allen Richtungen des arabischen Geisteslebens, sie schreiben arabisch, hebräisch und aramäisch. Sie pflegen Literatur und Poesie, Philosophie und Grammatik, Astronomie und Medizin, Exegese und Theologie. Reim und Prosodie der Araber erwecken Nacheiferung und es beginnt die Blüthe der neuhebräischen Poesie, die länger als ein Jahrhundert dauert. Der Schauplatz ist Vorder-Afrika, Spanien, Italien. Daneben blüht in Frankreich die Bibelexegese und dort wie in Deutschland das Gesetzesstudium. Doch führt diese Periode, die bis zum Tode des Maimonides, also bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts sich erstreckt, mit Recht den Namen der jüdisch-arabisch-spanischen Literatur.

Die fünfte Periode hat eigentlich keinen bestimmt ausgeprägten Charakter. Sie umfaßt etwa fünf Jahrhunderte bis zum Auftreten Mendelsohns. Die Zerstreuung der Juden nach dem neuen spanischen Exil, die Buchdruckerkunst, die Renaissance der Wissenschaften üben einen gleichmäßigen Einfluß. Die Kabbalah oder Geheimlehre gewinnt in den trüben Zeitläufen immer mehr an Boden. Daneben breitet sich das Gesetzesstudium immer weiter aus und verdrängt allmälig Poesie und Philosophie aus ihren mühsam eroberten Stellungen. Eine bestimmte Sprache haben die wichtigsten Geisteserzeugnisse dieser Epoche nicht, es sei denn, man wollte jenes talmudische Idiom, das aus Hebräisch und Aramäisch gemischt, eine solche nennen. Die Periode darf die der rabbinischen Literatur genannt werden.

Es folgt die letzte noch nicht abgeschlossene Periode, die mit dem Ende des 18. Jahrhunderts beginnt und in der die Juden Deutschlands die Führung übernehmen. Demgemäß ist auch die Sprache der wichtigsten Geisteserzeugnisse deutsch; natürlich werden nebenbei immer, wie in allen früheren Perioden, bedeutende Werke in hebräischer und fast allen anderen lebenden Sprachen geschrieben. In der neuen Aera, die man eine Renaissance der Wissenschaft nennen kann, ändert sich naturgemäß Charakter, Form und Inhalt der Literatur. Eine Neublüthe erlebt die Poesie; zu großer Entwickelung gelangen die schöne Literatur und die Wissenschaft. Die Bezeichnung der Periode ergiebt sich von selbst — sie umfaßt die jüdische Literatur der Neuzeit.

Nach diesen Perioden wird in der folgenden Darstellung die Geschichte der jüdischen Literatur gleichfalls in großen Zügen zu schildern sein. Eine bibliographische Vollständigkeit ist natürlich ausgeschlossen und eine vollständige Aufzählung aller wissenschaftlichen Arbeiten und aller gelehrten Autoren liegt außerhalb des Zweckes dieser Arbeit, die nur das Geistesleben des jüdischen Volkes als einen Theil der großen Geistesarbeit der Menschheit, seine Literatur als einen wesentlichen Bestandtheil der Weltliteratur darstellen möchte.

Ist die Totalität der geistigen Betriebsamkeit ein Meer — sagt Leopold Zunz in einem seiner Werke über denselben Gegenstand —, so ist einer von den Strömen, welche jenem das Wasser zuführen, eben die jüdische Literatur; auch in ihr wird das Edelste sichtbar werden, das die Seelen erfüllt hat und wonach sie gerungen: auch sie zeigt die mannigfachen Thaten des erkennenden Geistes. Und wenn wir heut die Zeugen und die Kinder einer ewig wirkenden Thätigkeit sind, so ist auch unsere Gegenwart nur der Anfang einer Zukunft, also ein Uebergang aus der Erkenntniß zum Leben. Die Ideale des Geistes, erkannt und empfunden, werden dem Gedanken Freiheit, dem Gefühl Schönheit verleihen; die Schifffahrt auf dem einen Strome kann zu der Urquelle führen, der aller Geist entströmt, und um welchen, wie um einen ruhenden Pol, alle Richtungen sich bewegen!

Erste Periode.

Die biblische Literatur.

Einleitung.

In einer rührenden poetischen Familienscene, die Israel in der Verbannung schildert, fragt das Haupt der Familie der Reihe nach die einzelnen Glieder derselben, was sie gerettet, als sie der Feind vom Heerde der Heimat, aus dem Lande der Väter vertrieben.

Feine Leinwand, den weißen Teppich
Und einen goldnen Nasenring . . .

erwiedert die kluge Mutter. Doch der Vater räth ihr, Teppich und Leinwand in die Flammen und das Geschmeide tief in den Euphrat zu werfen. Sodann fragt er die Tochter, was sie gerettet, als sie vom Karmel flohen, dem Berge des heiligen Landes.

Weiße Lilien aus unserm Garten
Zum Angedenken des Heimatlandes . . .

antwortet die liebliche Tochter. Deine Blumen werden welken, — ruft ihr bekümmert der Vater zu. Sie sind Fremdlinge in Babel, nur Judäas Erde erhält sie. Und nun wendet er sich zum Sohne und fragt diesen, was er gerettet, als das Vaterhaus die wilde Flamme verzehrte.

Sichel und Spaten nahm ich mit mir,
Zum Schwert die Sichel, zum Grab den Spaten . . .

Auch das Eisen wird verrosten — erwiedert der greise Vater. Tand und Thorheit habt Ihr gerettet, der Moder verzehrt es!

Schaut her, ihr Kinder, dies Wort des Lebens!
Dies verbarg ich im Busen als wir floh'n; verwahrt es!

Der diese poetische Familienscene erfunden, war nicht bloß ein Kenner der Eigenart Israels, nicht bloß ein tief empfindender Dichter, sondern er hat auch mit innigem Verständniß und eindringlicher als

BIBLIOTECA CENTRALA UNIVERSITARA

ganze Bibliotheken historischer und kritischer Werke es vermöchten, Geschichte, Stellung und Bedeutung dieses Buches dargelegt, das die ganze gebildete Menschheit unter dem Namen Bibel verehrt und das den ersten Abschnitt einer Geschichte der jüdischen Literatur allein auszufüllen hat.

Wenn wir nach den Ursachen fragen, die es zu Wege gebracht haben, daß dieses eine Buch von so großer weltgeschichtlicher Bedeutung werden konnte, so wird uns kaum einer der tausende von Gründen, mit welchen die Kritik diese einzig dastehende, merkwürdige Thatsache erklären möchte, auch nur halbwegs befriedigen. Sofern nun auch jeder Einzelne einem bestimmten Kirchenglauben huldigen mag, in der Erhaltung, Verbreitung und Verehrung dieses Buches wird er eine jener Erscheinungen nicht verkennen dürfen, die man mit Recht providentielle Thatsachen nennt und die auf eine unmittelbare Einwirkung einer höheren Macht auf die Geschicke des Menschengeschlechtes schließen lassen.

Wenn heute noch nach Jahrtausenden der Bauer in unwirthbaren Alpengegenden in das Buch der Hirtengeschichten Abrahams und Isaks die wichtigsten Ereignisse seines eigenen Familienlebens verzeichnet, wenn heute noch das Kind des aufgeklärten Jahrhunderts zuerst und vor Allem den „braunen Folianten" liebgewinnt und der erfahrene Mann stets freudig den „Freund aus Kindertagen", die große Familienbibel aufschlägt, um in ihr von Josef und seinen Brüdern, von Jakob und Esau, von Moses und den Egyptern zu lesen, so ist das nur eine Ergänzung der Thatsache, die weder aus historischen, noch aus ethischen und ästhetischen Gründen allein abzuleiten, die aber wohl auf einen geheimnißvollen tiefverborgenen Ursprung hinweisen dürfte.

Freilich hat die Stellung, welche die Bibel als das Grundbuch zweier großer Religionen, als das Erziehungsbuch von Millionen und aber Millionen Menschen aller Jahrhunderte errungen, ihrem inneren Werth und ihrer reinen Erkenntniß erheblichen Abbruch gethan. Die jüdische Religion hat der heiligen Schrift eine religiöse Bedeutung unterlegt, die ihr als den ältesten Urkunden des jüdischen Gesetzes allerdings nicht fremd war, die christliche Kirche wiederum hat eine dogmatische Auffassung der Bibel proklamirt, die in ge-

wissen Stellen der Schrift und verschiedenen Aussprüchen der Propheten Hinweise auf die Zukunft und den Stifter der Kirche erblickt.

Dadurch ist der einfache Sinn des Bibelwortes um sein gutes Recht gekommen. Es hat sich eine doppelte Exegese herausgebildet, eine einfache, rationelle, historische, und eine allegorische, typische oder dogmatische. Beide Exegesen laufen parallel neben einander her, beide haben sich aber oft den Weg versperrt und arg befehdet und beide haben schließlich dem klaren Bibelwort nicht selten starken Zwang angethan.

Daneben aber hat sich seit dem vorigen Jahrhundert — im Wesentlichen seit dem Auftreten Herder's — eine dritte Art der Auffassung des Bibelwortes Bahn gebrochen, die immer mehr Anhänger gewinnt und der wohl auch die Zukunft gehört, die rein ästhetische. Von diesem Standpunkte aus soll die Bibel als die Grundlage dieser literarhistorischen Darstellung auch aufgefaßt werden. Zu lange schon ist dieser Standpunkt über dem dogmatischen außer Acht gelassen und von dem rationalistischen verkannt worden. Es ist nothwendig, daß er in den Vordergrund trete, damit die erhabene Schönheit jener heiligen Urkunden über dem alten Streit nach ihrer Entstehung und nach ihrer theologischen Bedeutung nicht in Vergessenheit gerathe.

Es ist von diesem rein literaturgeschichtlichen Standpunkte aus wenig erheblich, welche Stellung der Bibel in den einzelnen Religionen zugeschrieben wird, denn dieser Standpunkt verträgt sich mit jeder vernünftigen religiösen Auffassung, nur nicht mit dem theologischen Aberwitz und dem verbohrten Atheismus; ob sie als Gottes Wort und dessen heilige Offenbarung angesehen, ob sie als Menschenwerk nach göttlicher Inspiration betrachtet wird, das mögen Glaube und Ueberlieferung, Vernunft und Wissenschaft erörtern. Zu einem Austrag wird es in diesem jahrhundertelang geführten Kampfe ja doch wohl nicht kommen und für die ästhetische Erfassung und literaturgeschichtliche Würdigung der Bibel hat weder der Kampf noch eine der beiden Anschauungen besonderen Werth. Ihr gilt das Wort jener talmudischen Lehrer: „Die Bibel spricht die Sprache der Menschen", das den ersten Hinweis auf eine einfache und klare Behandlung der biblischen Schriften enthält, wie denn überhaupt jene

vielfach verkannten Lehrer des Talmuds in Bezug auf diese Frage zuweilen freisinniger sich geäußert haben als viele moderne Theologen und Bibelkritiker, die es kaum wagen würden zu behaupten, daß „der einfache Wortsinn eine Sache für sich und das Dogma ebenso eine Sache für sich" sei oder daß die Bibel auf siebenzig Arten erklärt werden könne — niemals aber, so fügen sie hinzu, dürfe der heilige Text seines natürlichen Wortsinnes entkleidet werden.

Für uns, die wir mit Genuß und Freudigkeit jene erhabenste Urkunde des Menschengeschlechts lesen und immer wieder lesen, mit deren ganzen Bildungs- und Entwickelungsgange das Bibelbuch innig verwebt ist, die wir mit ihren Heroen und Propheten aufgewachsen und groß geworden, hat die Bibel eine große und unvergängliche Bedeutung als das „Buch der Bücher" und wird sie behalten, so lange unsere Cultur Boden hat in der Menschheit. Denn in diesem heiligen Buche finden wir neben den anmuthigsten Legenden und einfachsten Hirtengeschichten die tiefsinnigsten Probleme der Lebensweisheit, die klarsten Sittensprüche und die großartigsten poetischen Gemälde, neben dem Idealbau eines freien Zukunftsstaates die humanste und edelste Weltanschauung, neben den erhabensten Lauten der Naturpoesie die lieblichsten Klänge erotischer Lyrik, die innigsten, gluthvollsten Lieder nationalen Glücks und Leides, die dumpfen Töne eines weltverzweifelnden Pessimismus und die gottfreudigen Hymnen einer erhabenen Theodicee zu einer höheren Harmonie vereinigt. Ein solches Buch konnte wohl die alleinige Grundlage einer großen alle Zweige menschlichen Wissens und Könnens umfassenden Literatur werden. Seiner höheren Einsicht mußte sich natürlich in Zukunft Alles unterordnen; es wurde Richtschnur des Lebens und Spiegelbild des Schaffens für die Nation, deren Schicksale mit seinen Schicksalen eng verknüpft waren und die man deshalb nicht ohne tiefere Berechtigung „das Volk des Buches" genannt hat.

Nichts soll uns in dieser einfachen und der Bedeutung der Bibel vielleicht angemessensten Auffassung derselben stören. Alles was in das Gebiet der höheren Kritik gehört, bleibe daher auch, als für die ästhetische Betrachtung im Wesentlichen ohne tiefere Bedeutung, von dieser Darstellung ausgeschlossen, soweit es eben nicht zum Verständniß des einfachen Wortsinnes beiträgt.

Zumal da diese kritische Exegese mit der Dogmatik, der Alterthumskunde und mit der grammatischen Auffassung stets vermengt, das literaturgeschichtliche Verständniß aber fast außer Acht gelassen worden ist. Und doch gehört diesem Standpunkt ohne Frage die Zukunft an, so fern ihm auch die Gegenwart noch stehen mag. Er verwehrt die historische Forschung, die kritischen Untersuchungen durchaus nicht, im Gegentheil, er fordert sie und setzt sie geradezu voraus. Aber der ungeheure Apparat kritischer Gelehrsamkeit, den man zur Erklärung oft herangezogen hat, ist von diesem Standpunkt aus ein unnützer Ballast, da er das Verständniß des einfachen Bibelwortes nicht fördert, sondern sogar wesentlich erschwert und dessen einfache und klare Sprache verdunkelt.

Ein kurzer Ueberblick schon über die Cultur- und religiösen Zustände der alten Israeliten, über das Land, in dem die Bibel entstanden und die Sprache, in der sie geschrieben, sowie über die Eintheilung der Literatur selbst wird genügen, das Verständniß des Ganzen zu erleichtern. Eingehende Studien, die zu den Quellen führen, werden natürlich dieses Verständniß wesentlich fördern. Die Hebräer oder Israeliten gehören der semitischen Race an. Der Name „Hebräer" leitet sich von Eber, dem Sohne Salah's her, von welchem in siebenter Reihe Abraham abstammt, der Name „Semiten" von Sem, dem Sohne Noah's. Diesem semitischen Völkerstamme gehören die Assyrier, die Babylonier oder Chaldäer, die Syrier, die Phönizier, die Hebräer, die Araber und die Aethiopier an. Die Benennung aller dieser Völker mit dem Collectivum „Semiten" ist vielfach angegriffen worden, hat sich aber doch bis auf den heutigen Tag erhalten. Hinsichtlich der Phönizier und Aethiopier scheinen diese Bedenken gerechtfertigt, obwohl auch ihre Sprache dem großen semitischen Sprachstamm sich anreiht.

Ueber die Semiten, ihre Sprache und ihre geistigen Anlagen haben Historiker und Ethnographen in den letzten Jahrzehnten viel Neues und Interessantes geschrieben. Die großen Ausgrabungen im Orient, die phönizische Inschrift von Marseille, der Sarkophag von Eschmunasar, Königs von Sidon, der Denkstein des Königs Mesa von Moab, und viele andere babylonische und assyrische Inschriften, an deren Entzifferung sich die hervorragendsten englischen,

französischen und deutschen Alterthumsforscher betheiligt, haben ein neues Licht über diese Stämme verbreitet und die Priorität des Auftretens in der Geschichte des Orients den Babyloniern zugesprochen.

Indeß hat man bei allen diesen gelehrten Untersuchungen den Hebräern doch Unrecht gethan, wenn man sie ohne Weiteres den Semiten anreihte und mit diesen in allen Beziehungen gemeinsam behandelte. Die Hebräer theilen mit den übrigen Semiten den Mangel an abstractem physischen Denken, der in ihrer Sprache begründet liegt, und den Mangel an plastischer Gestaltungsgabe. Die Armuth der Sprache und der Ideen, zum Theil auch der Einbildungskraft und des Gefühls, ist der gesammten Race eigen. Mit großem Unrecht hat man aber von einer semitischen Religion gesprochen und allen diesen Völkern Vorder-Asiens einen gemeinsamen Instinkt oder einer Naturkraft des Monotheismus zuweisen wollen, als ob die erhabenste und speculativste Idee der Welt eine Sache des Instinkts sein könnte, zumal bei solchen Völkern, denen man kurz vorher alle Befähigung zum philosophischen Denken abgesprochen hat. Doch sind die semitischen Religionen von der Idee des Monotheismus gar weit entfernt, ebenso wie alle anderen Religionsanschauungen des Alterthums. Sie erkennen in ihrer höchsten Stufe eine göttliche Einheit, im Weltall ein Universum an, während die Religion der Hebräer Gott als Geist erfaßt, als schlechthin freien, sittlichen Willen, der nicht in der Natur aufgeht und mit dem Weltall identisch ist, sondern in unendlicher Freiheit und Erhabenheit alles Endliche und Natürliche beherrscht. Die hebräische Religion ist geistiger Monotheismus, die Religion der anderen semitischen Völker auch in ihrer höchsten Entwickelung nur Naturreligion. Der Instinct des Monotheismus ist aber eine Erfindung moderner Forscher, die die Al-Lât der Araber, die Astarte der Syrier und Phönizier, den Moloch und den Dagon u. s. w. bei dieser Hypothese außer Acht gelassen haben. Es ist auch eine müßige Untersuchung, woher die Hebräer diesen Monotheismus geschöpft haben! Von den Ägyptern können sie ihn kaum gelernt haben, deren Beurtheilung durch Juvenal ja genügt, um ihre religiösen Principien zu erkennen, wenn nicht das berühmte „Todtenbuch" und die Genealogie des Amon-Kneph schon hinreichte, um uns zu überzeugen, daß jene ägyptischen Mysterien

mit der reinen monotheistischen Idee nichts Gemeinsames haben. Auch die Chaldäer waren nicht ihre Lehrer in religiösen Dingen, denn auf allen ihren Inschriften spielt der Drache Tiamat als der Urweltgeist die Hauptrolle, während das erste Blatt der Bibel mit schlichter Klarheit erzählt: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde."

Aus der Verwandtschaft der großen Sagenkreise von der Weltschöpfung und der Sintfluth lassen sich allerdings Rückschlüsse auf eine Benutzung gemeinsamer Quellen ziehen, und es ist fraglos eine ernste Pflicht der Wissenschaft, ohne Rücksicht auf Racenhochmuth und Nationalitätsdünkel oder auf religiöse Ueberzeugungen und Glaubenslehren den Resultaten der Forschung nachzugehen. Nur muß die Wissenschaft nicht auf Kosten der Wahrheit und Gerechtigkeit forschen wollen.

Es ist begreiflich, daß ein Volk von so ausgeprägt monotheistischer Grundlage die Kunst nicht gepflegt hat. Die Kunst war der Beruf jenes Volkes, dem in der idealen Stammtafel Noahs durch den Beinamen „Jefet" (Schönheit) vorbildlich seine Mission angedeutet wurde. Die Mission der Hebräer aber war: Gott zu erkennen und diese Erkenntniß in der Welt zu verbreiten. Ja die Kunst wurde sogar von den Hebräern verabscheut, weil sie bei ihren semitischen Stammesgenossen zur Nachahmung und Vergötterung der Natur führte, indeß diese für den Bekenner der hebräischen Religion vor Gott als dem Weltschöpfer völlig zurücktrat. Nur die Poesie, namentlich die lyrische, die Sache des Gefühls ist, und die Musik fanden bei ihnen eifrige Pflege. Ihre Leistungen in der Lyrik und Musik reihen sich den bedeutendsten anderer Völker des Alterthums an oder übertreffen sie sogar nach manchen Richtungen. Auch die Baukunst mit ihren Nebenzweigen war den Hebräern nicht fremd, ebenso landschaftliche Anlagen, Gärten u. s. w. Plastik und Malerei cultivirten sie nicht aus religiösen Gründen, wie wir gesehen haben. Auch die mimische Kunst war ihnen fremd. Doch wurde der Tanz stark ausgebildet und mit musikalischer Begleitung ausgeführt. Im Ganzen war die Pflege und Entfaltung der Künste nicht Israels Stärke und Aufgabe.

Dafür überragten sie sämmtliche semitischen Stämme durch ihre Literatur; denn nur noch von den Arabern und neuerdings von

Babylonien haben wir Spuren eines Schriftthums, das aber in keiner Weise mit dem der Hebräer zu vergleichen ist.

Ihre Cultur dagegen schloß sich zum Theil der der anderen Semiten an. Israel war ein Ackerbau und Viehzucht treibendes Volk. In seinem Heimathlande Palästina „floß Milch und Honig" und sein soziales Ideal war eine Zeit, wo „jeder unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum sitzt." In der späteren Königszeit schwand allerdings diese Einfachheit. Luxus und Ueppigkeit drangen aus den Nachbarländern ein. Die religiöse Idee erhielt aber trotzdem das Volk, das ohne diese heute sicherlich ebenso spurlos verschwunden wäre, wie die Edomiter und Moabiter und alle anderen Stämme, die in jener Zeit blühten und deren Culturzustand den des israelitischen Volkes oft überragte.

Diese religiöse Idee führte die Hebräer naturgemäß auch zu geistiger Regsamkeit. Sie haben sehr früh Gebrauch von der Buchstabenschrift gemacht. Ihre Form war im Wesentlichen die des phönizischen Alphabets, die aus alten Inschriften und Münzen bekannt ist und sich bei der Sekte der Samaritaner noch erhalten hat. Wie es heißt, gelingt die Erklärung mancher dunklen Stellen der Bibel viel leichter, wenn man diese Wörter in die Schriftzeichen des ursprünglichen Alphabets überträgt, da in demselben manche Buchstaben einander ähnlich sind, die in der jetzt üblichen Schrift eine abweichende Gestalt haben.

Dieses jetzt übliche Alphabet wurde von Esra eingeführt. Wahrscheinlich vertauschten die Israeliten während des babylonischen Exils die schwerfälligen phönizischen Schriftzüge mit dem leichteren und gefälligeren Alphabet, das man als assyrische oder chaldäische Schrift bezeichnet und in dem die hebräische Bibel seither gedruckt wird. Wegen der Gleichmäßigkeit und Einfachheit der einzelnen Buchstaben hat man sie auch „Quadratschrift" genannt; ihre Einführung geschah um so leichter, als die hebräische mit der chaldäischen Sprache dieselben Laute hatte. Die althebräische Sprache ist ein Zweig des großen semitischen Sprachstammes, aber mit einer vollständig eigenartigen Ausbildung.

Wie sich die hebräische Sprache in ihrer reinen unvermischten Ausprägung darstellt, war sie klangvoll, kernig und charakteristisch

für den Ausdruck der tiefsten Empfindung und wärmsten Herzlichkeit, sowie der schöpferischen Ursprünglichkeit und lieblichsten Anschaulichkeit. Die reichste Mannigfaltigkeit zeigt sie natürlich in Bezug auf religiöse Begriffe und Ideen, worin ihr nicht einmal die deutsche Sprache gleichkommt. „Sie ist voll Athems der Seele" — sagt Herder — „sie tönt nicht wie die griechische, aber sie haucht, sie lebet. Das ist sie uns, die wir ihre Aussprache zum Theil nicht kennen und ihre tiefsten Kehlbuchstaben als unaussprechlich dastehen lassen; in den älteren wildern Zeiten, welche Fülle der Seele, welcher Hauch des lebendigen Wortes muß sie begeistert haben! Es war, wie sie's nennen:

„Geist Gottes, der in ihnen sprach,
Des Allmächtigen Athem, der sie belebete."

Das Verhältniß der hebräischen Sprache zu den anderen semitischen Sprachen wird sich etwa folgendermaßen charakterisiren lassen: Vor dem Aramäischen zeichnet sie ihr urkräftiger Gehalt, eine reiche Fülle poetischer Ideen und größere Bildsamkeit aus. Von dem Arabischen unterscheidet sie sich durch energischen Ausdruck, sowie durch größere Beweglichkeit.

In Bezug auf die Schriftsprache treten uns deutlich zwei Perioden ihrer Entwickelung entgegen, eine vorexilische und eine nachexilische. In der ersten Periode bleibt sich die Sprache ziemlich gleich, da auch das Volksleben keine so gewaltsamen Wandelungen erfuhr, als in der zweiten, in welcher deshalb auch das fremde aramäische Element eindringen konnte. Von dem Wortvorrath der hebräischen Sprache ist ein großer Theil verloren gegangen. Gegenwärtig kennt man etwa sechstausend Wörter, die in der Bibel und zum Theil in späteren Schriftwerken enthalten sind.

Zur Zeit, als sie die lebende und herrschende Landessprache war, hieß sie die „Sprache Kanaans", später legte man ihr den Namen „Jüdische Sprache" oder „heilige Sprache", auch „Schriftsprache" bei. Fast die ganze Bibel ist in dieser Sprache geschrieben, nur die letzten Bücher sind zum Theil in aramäischer Sprache abgefaßt und mit einzelnen Fremdwörtern griechischen, ägyptischen und persischen Ursprungs vermengt.

Daß die hebräische Sprache als Schriftsprache früh in Ge-

brauch gekommen, unterliegt jetzt kaum mehr einem Zweifel. Bedürfte es hierfür noch eines historischen Nachweises, so wäre er in der raschen Blüthe, zu der die Sprache bald nach der Besitznahme von Kanaan gelangt, hinreichend geliefert. Und es ist deshalb unnöthig zu fragen, ob wohl die alten Hebräer in der Wüste oder während ihres Nomadenlebens sich mit Lesen und Schreiben beschäftigt haben. Soweit die Kunde reicht, schrieben sie mit in Farbe getauchten, zugespitzten Rohren auf Stoffe, die vermuthlich aus Thierhäuten oder Pflanzenfasern bestanden und die man in Rollen aufbewahrte.

Von einem Unterricht in der Sprache und Lehre wird schon früh gesprochen, das Vorhandensein der Prophetenschulen unter Samuel läßt wohl den Schluß ziehen, daß früher bereits für den elementaren Unterricht zur Genüge gesorgt war.

Werfen wir nun noch einen Blick auf das Land, das die Heimat der Bibel, die Wiege zweier Religionen geworden ist und in dem so Außerordentliches vor sich gegangen! Im Norden der weiten Euphratebene zieht der hohe Taurus aus dem armenischen Hochland nach dem südwestlichen Punkte von Kleinasien, der der Insel Rhodus gegenüberliegt. Da wo sich dieses Gebirge dem Meerbusen von Alexandrette — Issus früher genannt — nähert, sendet es seine Vorberge südlich bis zum Orantes, an dessen Mittagsseite der Libanon sich erhebt, eine aus zwei Zügen bestehende Gebirgskette, dem eigentlichen Libanon und dem Antilibanon. Beide ziehen sich bis zur Ebene von Damaskus und laufen dort in kleinere, niedrige Bergreihen aus, bis sie sich im Wüstensande Arabiens ganz verlieren. Zwischen Beiden aber eröffnet sich dem Blick des Wanderers eine weite Ebene, von welcher viele Flüsse nach allen Seiten in die tieferliegenden Gegenden strömen.

Im Süden des eigentlichen Libanon oder Schneeberges öffnet sich ein zwei bis drei Stunden breiter Erdspalt, der die Rinne des Jordan enthält. Von hier aus fließt dieser Strom durch das ganze Land und verliert sich zuletzt im todten Meer. An seinen beiden Ufern erheben sich viele Bergreihen. Ein tiefer Einschnitt von der Bucht bei Akkon zeigt die fruchtbare Ebene von Esdraelon mit dem Taborberge im Hintergrunde und über diese hinweg nordwärts die

Ebene von Damaskus, südlich die Ufergelände des Jordan mit seinen Bergen, Wüsten, Buchten und Stätten — das heilige, das gelobte Land, Palästina!

Zu den Wirkungen einer geheimnißvollen Naturkraft, die das Land vielfach offenbart, kommt der Reiz einer in malerischen Wirkungen sich erschöpfenden Natur. Neben üppig grünenden Geländen sieht man die Schneegipfel des Libanon, neben blumenreichen Triften öde Wüsteneien, den lieblichen See von Genezareth und das todte Meer! Daß das Land einst fruchtbar gewesen, steht außer Zweifel. Sechs Jahreszeiten zu je zwei Monaten zählte der Hebräer, in denen Regen und Schnee, Blüthe und Ernte sich ablösten nach der Verheißung des Bibelwortes, auf die er sein volles Vertrauen gesetzt, solange er auf dem Boden seines Heimatlandes saß, geachtet oder gefürchtet von den Nationen ringsumher.

Diese Zeit seiner nationalen Größe sah auch die Blüthe seiner Literatur, die daher durch und durch national ist und vor allem anderen den Namen einer Nationalliteratur verdient. Wäre diese Geschichte nicht so bekannt, so müßten hier noch die Hauptzüge der historischen und religiösen Entwickelung geschildert werden, weil aus ihnen allein wiederum die literarische Entwickelung verständlich wird und diese ja aus dem eigensten Leben und der Gesammtentwickelung des israelitischen Volkes hervorgegangen ist.

Aber wer kennt sie nicht, diese bunte, farbenprächtige, abenteuerliche und seltsame Geschichte von jenem merkwürdigen Nomadenzuge aus Mesopotamien unter Abraham an, die Reihe der Patriarchen durch, den Zug nach Egypten und dann wiederum durch die Wüste, über den Sinai in das Land der Verheißung, bis zu den Kämpfen unter Richtern und Königen, bis zu den begeisterten Reden der Propheten, bis zum Verluste der nationalen Selbständigkeit und dem babylonischen Exil, ja bis zur Wiederaufrichtung des Tempels und den Heldentagen der Makkabäer!

Durch diese ganze Geschichte geleitet das israelitische — nach dem babylonischen Exil: das jüdische Volk die Bibel, die heilige Urkunde seiner Religion und seiner Geschichte.

Der Name Bibel ist griechischen Ursprungs — *βιβλία*, scil. *θεῖα* — die Bücher; bei den Christen ist im Gegensatze zu dem

„Neuen Testament" der Name „Altes Testament", bei den Juden die „heilige Schrift" üblich geworden. Die Eintheilung der Bibel, wie sie die jüdische und die christliche Kirche recipirt haben, in kanonische und deuterokanonische oder apokryphische Bücher, ferner in Thora, Propheten und Hagiographen darf wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Für unseren Zweck scheiden sich aus der Betrachtung der biblischen Literatur die einer späteren Periode angehörenden Apokryphen noch aus, und es empfiehlt sich die folgende nach literarhistorischen Gesichtspunkten entworfene Eintheilung der biblischen Literatur in historische, prophetische und poetische Schriften.

Zu den historischen Schriften würden der Pentateuch, der wiederum fünf Bücher — Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium — enthält, die Bücher Josua, Richter, Samuel, Könige, Esra, Nehemia, Chronik zu zählen sein. Daran schlössen sich noch die dichterischen Erzählungen Ruth, Esther, Jona.

Die prophetischen Schriften enthalten die Reden von Jesaja, Jeremia, Ezechiel und der kleinen Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi und das Buch Daniel.

Die poetischen Bücher der Bibel umfassen die Psalmen, die Sprüche, Hiob, die Klagelieder, das hohe Lied und den Prediger Salomonis.

Im Ganzen zählt man in der Bibel 24 Bücher, deren Entstehung von der Frühzeit hebräischen Volksthums bis in die trüben Tage persischer und griechischer Oberherrschaft sich erstreckt, und deren Abschluß wohl erst erfolgte, als schon Roms eiserne Hand über Juda's Land und Volk das Scepter schwang und Israels nationales Leben zerstörte. Seine Bibel konnte es ihm aber nicht rauben, jenes erhabene, alte und schlichte Buch, „bescheiden wie die Natur, auch natürlich wie diese; ein Buch das werkeltägig und anspruchslos aussieht, wie die Sonne, die uns wärmt, wie das Brod, das uns nährt, ein Buch, das so traulich, so segnend gütig uns anblickt, wie eine alte Großmutter, die auch täglich in dem Buche liest, mit den lieben bebenden Lippen — und dieses Buch heißt

auch ganz kurzweg das Buch, die Bibel. Mit Fug nennt man diese auch die heilige Schrift; wer seinen Gott verloren hat, der kann ihn in diesem Buche wiederfinden, und wer ihn nie gekannt, dem weht hier entgegen der Odem des göttlichen Wortes," ein Buch endlich, dessen Werth und Gehalt jener alte Weise so schön in den feierlichen Worten ausgesprochen hat: Dies Alles ist eben das Buch des Bundes, mit dem höchsten Gott gemacht, nämlich das Gesetz, welches Mose dem Hause Jacob zum Schatz befohlen hat. Daraus die Weisheit geflossen ist, wie das Wasser Pison, wenn es groß ist, und wie das Wasser Tigris, wenn es übergehet in Lenzen. Daraus der Verstand geflossen ist, wie der Euphrates, wenn er groß ist, und wie der Jordan in der Ernte. Aus demselben ist hervorbrochen die Zucht, wie das Licht und wie das Wasser Nilus im Herbst. Er ist nie gewesen, der es ausgelernt hätte, und wird nimmermehr werden, der es ausgründen möchte. Denn sein Sinn ist reicher weder kein Meer und sein Wort tiefer denn kein Abgrund.

Historische Bücher.

Den wichtigsten Theil der biblischen Literatur, wenn auch nicht den für die ästhetische Anschauung wichtigsten, füllt der Pentateuch (ἡ Πεντάτευχος), das „Gesetz", die „Thora" (Lehre) aus. Er besteht, wie bereits erwähnt, aus den fünf Büchern Moses, von denen das erste, die Genesis, die Geschichte der Schöpfung bis zur Wanderung Israels nach Egypten, das zweite, Exodus, den Auszug aus Egypten und die Ereignisse am Sinai, ferner den Anfang der Gesetzgebung, das dritte, Leviticus, die auf die Leviten und Priester vornehmlich sich beziehenden Gesetze und den Opferdienst, das vierte, Numeri, den Abschluß der Gesetze und die Wüstenwanderung des Volkes, das fünfte, Deuteronomium, eine Wiederholung der Gesetze und Ermahnungen an das Volk enthält.

Man kann sagen, daß der Pentateuch die Quintessenz der hebräischen Literatur ist, weil in ihm sich alle ihre Richtungen und Formen schon angedeutet oder ausgeführt finden. Auch ist er das

vielumstrittene Werk, um welches die Bibelkritik schon seit länger als hundert Jahren ihre exegetischen Hypothesen lagert.

Für die literaturgeschichtliche Betrachtung hat der Pentateuch auch als Großes und Ganzes eine tiefe Bedeutung in dem wunderbaren Gefüge der Bibel. Sie erkennt in ihm geradezu ein Kunstwerk im Aufbau wie in der Ausführung und unterschreibt gern dieses Urtheil eines besonnenen Kritikers: „Je tiefer man in den Geist und den künstlerischen Bau des Pentateuchs eindringt, desto mehr drängt sich die Ueberzeugung von dem einheitlichen abgerundeten Charakter desselben auf. Der Forscher, der nicht mit Voreingenommenheit darangeht, um Lieblingstheorieen zu suchen und ein dogmatisches System zu begründen, kann sich der Betrachtung nicht verschließen, daß jeder einzelne scheinbar unbedeutende Zug in der Thora einen Hintergrund hat und belehrende Andeutung involvirt. Denn auch das ist nicht zu verkennen, obwohl es vielfach verkannt wurde, daß nicht bloß die Gesetzesvorschriften, welche den Hauptinhalt der zwei mittleren Bücher bilden, sondern auch die Erzählungen in denselben und ganz besonders in der Genesis einen didaktischen Zweck haben. Die Gesetzpartien wollen das Thun und Lassen, die geschichtlichen Partien dagegen das Denken und Fühlen normiren."

In dieser Auseinandersetzung ist Ziel und Tendenz des Pentateuchs klar präcisirt und schon ein kurzer Ueberblick über den reichen Inhalt der fünf Bücher Mosis wird erkennen lassen, wie richtig diese Auffassung und wie tief sie in jeder einzelnen Phase dieses historischen Entwickelungsganges ohne Gleichen begründet erscheint!

Wie der Name „Thora" schon beweist, lag in dem gesetzlichen Inhalt der Schwerpunkt der Bibel für das Volk, dem sie zuerst mitgetheilt wurde. Mit Recht — denn dieses Gesetz hat jenes Volk in seiner Integrität erhalten und aus allen Gefahren errettet. Und mochte es auch hart, ja zuweilen dem einfachen Volkssinne unverständlich erscheinen, dieses Gesetz mit allen seinen Verzweigungen und Folgerungen, es hatte ja doch eine tiefe religiöse Grundlage — und was fast eben so wichtig ist — eine gemüthliche Seite, die uns den Gesetzgeber selbst als einen der größten Menschenkenner und tiefsten Psychologen erkennen lehrt. Und über diesem Gesetz thronte in der Lehre die Majestät des Herren selbst, des großen Welten-

gottes, der das kleine Volk zum irdischen Gefäß seiner Allmacht erwählt, der unsichtbar über den Wolken thront, den keine bildliche Darstellung erreicht, ein strenger Richter, Sünd' und Fehl zu strafen, aber auch milde und barmherzig gegen den Sünder, wenn er bereut. Auf der Grundlage dieses reinen Monotheismus baut sich das ganze mosaische Gesetz auf, einem weitschattenden Baume gleich mit zahllosen Aesten und Stämmen und Zweigen, von denen aber keiner zur Krone reicht und die alle ein harmonisches Ganzes darstellen.

Anziehender und interessanter aber als dieser gesetzliche ist für uns der historische Inhalt der Bibel und ihr poetischer Theil, welch letzterer später im Zusammenhange mit der lyrischen Poesie der Hebräer behandelt werden soll.

Freilich darf man nicht mit den Anforderungen an ein modernes Geschichtswerk an jene altersgraue Urkunde herantreten. Man muß sich vielmehr die geschichtliche Tradition vergegenwärtigen, die zwischen der Abfassung der einzelnen Bücher und den Begebenheiten liegt, die sie erzählen und man wird dann bei genauer Betrachtung sicher zu der Erkenntniß kommen, wie die Historiographie in der Fixirung der ältesten mündlichen Tradition wie in den spätesten Phasen dieselbe völlig künstlerische Behandlung des Stoffes aufzeige, die uns beim Eintritt in diesen Kunstbau mit Staunen und ehrfürchtiger Bewunderung erfüllt, ja die uns allein schon die sicherste Gewähr für die Echtheit des Inhalts und die Wahrheit desselben böte, blühte und sproßte nicht aus jedem Blatte des großen Geschichtsbuches der Glaube an dessen Wahrheit stark und kräftig und erquickend für den unbefangenen Menschensinn hervor.

Man braucht deshalb garnicht mit der theologischen Ansicht, der die kanonische Autorität allein die Beglaubigung des Inhalts ist, auseinanderzugehen und sich keine Opfer des Intellects aufzuerlegen. Der Inhalt der biblischen Berichte hat sich zunächst viele Jahrhunderte durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt, ehe er schriftlich fixirt worden. Es bildeten sich dann bestimmte religiöse Anschauungen und wichtige Mittheilungen in Gestalt eines wirklich Geschehenen, durch einzelne Träger der gottgeweihten Familie, aus Selbsterlebtem, in Sagen aus, die wie bei allen alten Völkern, so auch bei den Hebräern eine hervorragende Rolle spielten und schließlich mit in die

authentische Geschichte übergehen. Hat nun diese Geschichtsschreibung ihre Wurzel in dem eminent religiösen Bewußtsein des israelitischen Volkes und deutet sie auf eine direkte Manifestation des göttlichen Geistes hin, wie der gläubige Sinn annimmt, oder ist sie eitel Menschenwerk oder gar hierarchische Fälschung, für uns beruht ihre Geltung und Bedeutung in ihrem klaren und wunderbaren Inhalt, den man nicht wegleugnen oder ändern kann. Mit dem Worte: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" — mag die Wissenschaft gegen diese Kosmogonie noch so laute Einwendungen erheben — beginnt für uns eine Reihe von Geschichten, die wir stets mit gleicher Liebe, mit gleichem Interesse lesen, die uns in die großen Geheimnisse einer mächtigen Urwelt führen, deren Phantastik unsere Sinne mächtig erregt und uns mit jenen erhabenen Schauern erfüllt, die den eigenthümlichen Eindruck des Bibelwortes ausmachen.

Das Paradies thut sich vor uns auf und wir folgen der einfach naiven Erzählung, die dem Urzustand der ersten Menschen so wunderbar und echt künstlerisch angemessen erscheint, wir hören die Schlange, wir lauschen den Klagen Kains, die Sintfluth rauscht an uns vorüber, die Arche Noahs taucht auf, wir staunen den Thurmbau von Babel an und folgen mit athemloser Spannung dem Leben der drei Erzväter, die als Vorbilder ihres Stammes gelten sollen, wie die Griechen die Helden der homerischen Gesänge als Vorbilder ansahen, dem hochsinnigen Heerdenfürsten Abraham, dem einfachen Isaak, dem muthigen Jakob. Eine der lieblichsten Erzählungen, die alle Ansätze zu einem Epos in sich trägt, die Geschichte Josefs, zieht an uns vorüber, und mit dem Segen des sterbenden Stammvaters Jakob schließt der erste Theil jener großen Epopöe wirksam ab.

Dann tritt Mose vor uns auf, als Jüngling zuerst, dann als Mann, „der Mann Gottes", wie ihn der Meißel Michel Angelo's künstlerisch versinnlicht hat, im hellen Morgenlicht der Geschichte, wie im Dunkel der Poesie, im Zwiegespräch mit seinem Gotte und seinem Volke, das er unter Wundern und Zeichen aus den Fesseln Mizraims erlöst und auf wundersamen Zügen durch die Wüste geleitet. Dieses ganze Leben für sich allein wiederum ein Epos von grandioser Erhabenheit und hinreißender Farbenpracht! Auf dem Horeb beginnt seine Sendung, auf dem Sinai erreicht sie ihren Höhepunkt, auf

dem Nebo ist sie vollendet! Aber welch reicher Lebensinhalt liegt zwischen diesen drei Bergen, bis Mose, „der Knecht des Herrn, starb im Lande Moab nach des Herrn Befehl. Und Er begrub ihn im Thale, im Lande Moab, und kein Mensch weiß sein Grab bis auf den heutigen Tag."

Dazwischen liegt das ganze große Gesetz, 613 Ge- und Verbote, die das Leben des Volkes nach allen Richtungen hin regeln und den Bau eines Socialstaates begründen sollten, der noch der modernen Politik als ein Zukunftsideal erscheint und dessen festes Gefüge, dessen humane Weltanschauung, dessen tiefe praktische Weisheit immer von Neuem bewundert werden müssen. Dazwischen auch liegen die Kreuz- und Querzüge durch die Wüste, die Reden und Ermahnungen und Lieder des Moses, der, da er aus der Poesie in die Geschichte übertritt, zu einer Riesengestalt sich emporhebt, wie die Geschichte der Welt kaum eine zweite aufzuweisen hat. Es ist eben die Zeit der Helden, die in diesem Buche uns geschildert wird.

Ist nun dieser „Mann Mose" der Verfasser des Pentateuchs nach göttlicher Inspiration? Der unbefangene Sinn wird — das Ganze noch einmal überblickend — wahrscheinlich mit „Ja" antworten. Die biblische Kritik setzt dem ihr entschiedenes „Nein" entgegen. Nach der christologischen Auffassung war das „Gesetz" die Schrift Moses. Paulus und Jacobus, Johannes und Jesus selbst sprechen oft von diesem Gesetz und so hat die Kirche consequenter Weise die Authenticität der Thora und ihre Abfassung durch Moses zu einem ihrer Glaubensartikel gemacht.

Dem Judenthum gilt natürlich derselbe Glaubensartikel. Schon in den späteren historischen Schriften wird von dem „Buch der Gesetze Mosis," von „dem Buch des Gesetzes, das Moses gegeben" wiederholt gesprochen. Schon sieben Jahrhunderte vor der Entstehung des Christenthums herrschte kein Zweifel, daß Mose die Thora durch göttliche Inspiration empfangen und niedergeschrieben habe. Die Schriftgelehrten nahmen dann später folgende Kette der Tradition an: Mose habe bis auf die letzten acht Verse des Deuteronomium, die von seinem Tode und seiner Bedeutung handeln, die Thora nach göttlicher Eingebung niedergeschrieben. Diese letzten acht Verse habe Josua, dem natürlich auch das Buch angehört, das

nach seinem Namen benannt ist, verfaßt, Samuel habe dann die seinen Namen führenden Bücher fast ganz, sowie die „Richter" und das Buch „Ruth" geschrieben, die letzten Capitel von Samuel II sollen die Propheten Nathan und Gad zu Autoren haben, die Bücher der Könige führen nach dieser Tradition ihren Ursprung auf den Propheten Jeremias zurück und die übrigen historischen Bücher haben Esra, Nehemia und die „Männer der großen Synagoge" abgefaßt.

So der Glaube! Und nun die Kritik, die sich auf zwei große Autoritäten zu stützen hatte, auf Ibn Esra und Spinoza. Während indeß der Erste nur in verhüllten Andeutungen und nicht immer richtig verstandenen Räthseln die ersten kritischen Bedenken gegen die Autorschaft Mose's aussprach, begründete Baruch Spinoza, auf Ibn Esra's Autorität gestützt, zuerst die rationalistische Bibelkritik, wenn man nicht etwa auf die Angriffe der judenfeindlichen Gnostiker, der Epikuräer und Neuplatoniker, eines Celsus, Porphyrius u. A. den Ursprung der historischen Bibelkritik zurückführen will. Aber erst Spinoza hat den Nachweis versucht, daß der Pentateuch nicht von Mose herrühren könne und daß von ihm nur wenige kleine Stücke verfaßt seien. Aber freilich jene so lange bewunderte Beweisführung ruht noch auf schwachen Füßen, auf willkürlicher Interpretation hebräischer Worte. Um nur ein Beispiel zu geben: Eines der Hauptargumente gegen die Abfassung des Pentateuchs durch Mose war der Vers in der Genesis, 12, 6, den die rationalistische Bibelkritik übersetzt: „Die Kanaaniter wohnten damals noch im Lande", während die wirkliche Uebersetzung lauten muß: „die Kanaaniter wohnten damals schon im Lande" — das winzige hebräische Wörtchen „oz" sollte die Autorität des mächtigen Gebäudes erschüttern. Aehnlicher Natur sind viele andere Beweise, von denen die Hypothese, daß das Deuteronomium älter sein müsse, als die übrigen vier Bücher, weil in jenen die Reflexion, in diesem das Gefühl vorherrsche und Gefühlsproductionen nach einer philosophischen Theorie den reflectirenden immer vorangehen müssen, wohl die schwächste ist.

Wichtiger erscheint die Frage, zu welcher Zeit der Pentateuch die Gestalt erhalten, in der er jetzt vorliegt. Auch hier ist man natürlich bloß auf Vermuthungen angewiesen, die es aber aus vielen,

hier nicht näher zu erörternden Gründen wahrscheinlich machen, daß die endgültige Redaction des Werkes in der Königszeit erfolgte.

Das zweite Buch der Könige berichtet uns in einer interessanten Erzählung aus der Regierungszeit des Königs Josia von Juda (c. 620 v. Chr.) wie das Gesetzbuch Mose's aufgefunden wurde, und diese Erzählung ist so charakteristisch, daß sie hier zugleich als Muster für den historischen Styl der biblischen Schriften ganz folgen möge:

„Im achtzehnten Lebensjahre des Königs Josia sandte der König den Staatsschreiber Saphan in das Gotteshaus und sprach: Geh hinauf zu dem Hohenpriester Hilkia, daß er das im Tempel gesammelte Geld in die Hand der Zimmerleute, der Bauleute und der Maurer zum Ankaufe von Holz und Steinhauerarbeit zur Ausbesserung des Gebäudes gebe. Da sagte der Hohepriester Hilkia zu Saphan: Ich habe das Gesetzbuch im Hause Gottes gefunden. Und Hilkia gab Saphan das Buch und er las es, und als er dem König Bericht erstattete, sagte er auch: der Priester Hilkia hat mir ein Buch gegeben, und las es dem Könige vor. Und es geschah, als der König die Worte des Gesetzbuches hörte, daß er seine Kleider zerriß und befahl: Fragt den Herrn für mich und das Volk und ganz Juda wegen der Worte dieses aufgefundenen Buches; denn der Grimm des Herrn, der wider uns entbrannt ist, ist groß, darum weil unsere Väter den Worten dieses Buches, daß sie thun sollten Alles, was es uns vorschreibt, nicht gehorchten. Da ging Hilkia und Ahikam und Achbor und Saphan und Asaja zu Hulda, der Prophetin, der Frau des Salum, die im zweiten Stadtviertel Jerusalems wohnte, und redeten mit ihr. Und sie sprach: So spricht Jahve, der Gott Israels: Saget dem Manne, der euch geschickt hat, so spricht der Herr: Siehe, ich bringe Unglück über diesen Ort und über seine Bewohner; alle Worte des Buches, welches der König von Juda gelesen, weil sie mich verlassen haben, um anderen Göttern zu opfern. Dem Könige aber saget, so spricht Jahve: Weil dein Herz erweicht wurde und du dich demüthigtest vor dem Herrn, als du hörtest, was ich geredet über diesen Ort und über seine Bewohner, daß sie zur Verwüstung und zum Fluche werden sollen, und weil du deine Kleider zerrissest und vor mir weintest, so habe ich dich erhört. Darum siehe, ich will dich versammeln zu deinen Vätern, du sollst noch in deine Grabkammer gelegt werden in Frieden und deine Augen sollen nicht all das Unglück ansehen, das ich über diesen Ort bringe." Sie aber sagten es dem Könige wieder.

Da sandte der König aus und versammelte um sich alle Aeltesten von Juda und Jerusalem und zog hinauf in das Gotteshaus, und mit ihm alle Männer von Juda und alle Bewohner von Jerusalem, wie auch die Priester und die Propheten, und alles Volk, klein wie groß, und er las vor ihren Ohren alle Worte des Bundesbuches, das im Gotteshause vorgefunden worden. Und der König trat auf den Stand und schloß den Bund vor dem Herrn und

gelobte, Jahve nachzuwandeln, seine Gebote, Verordnungen und Satzungen zu halten von ganzem Herzen und ganzer Seele, und die Worte dieses Bundes zu erfüllen, die in diesem Buche geschrieben standen. Und alles Volk trat ein in den Bund. Da schaffte der König die Götzenpriester ab, welche die Könige von Juda angestellt hatten und die auf den Höhen der Städte Juda's und in der Umgebung Jerusalems räucherten, die Räucherer des Baal, der Sonne und des Mondes und des Thierkreises und des ganzen Himmelsheeres. Und er schaffte die Astarte aus dem Hause des Herrn hinaus, und verbrannte sie vor Jerusalem am Bache Kidron, und zermalmte sie zu Staub, und warf den Staub davon auf die Gräber der gemeinen Leute. Damals gebot auch der König dem Volk: Haltet das Passah eurem Gotte, wie es geschrieben steht in diesem Bundesbuche. Es war nämlich kein solches Passah gehalten worden von den Zeiten der Richter an, welche Israel richteten, und in der ganzen Zeit der Könige von Israel und der Könige von Juda, sondern erst im 18. Jahre des Königs Josia ist dieses Passah des Herrn in Jerusalem gehalten worden. Und auch die Todtenbeschwörer, Zeichendeuter, Hausgötter und Götzen und alle Gräuel, die man im Lande Juda und Jerusalem sah, schaffte Josia fort, um die Worte des Gesetzes zu erfüllen, die in dem Buche geschrieben stunden, das der Priester Hilkia in dem Hause Gottes gefunden hatte."

Aus dem „erschreckenden Eindruck", den dieses Bundesbuch hervorgerufen, hat die Kritik geschlossen, daß nur das Buch Deuteronomium, in dem alle jene Flüche enthalten, aufgefunden worden. Es blieb dadurch die Möglichkeit, die übrigen Bücher in spätere Zeiten zu versetzen und so alle Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten aufzulösen. So lieferte man den Beweis, daß der Pentateuch „eine sehr verschiedenartige Masse" enthalte, die von vornherein einen gemeinsamen Ursprung ausschließe.

Ein Dilettant der Bibelkritik wurde zugleich ihr Chorführer, der französische Arzt Astruc, angeblich von jüdischer Abstammung, der in seinem 1753 erschienenen Buche „Conjectures sur les Mémoires originaux, dont il parait, que Moyse s'est servi pour compose le livre de la Genèse" zwar noch nicht die Autorschaft des Mose, wohl aber die Einheit des Pentateuchs angriff und die frappante Entdeckung machte, daß derselbe aus zwei Quellenschriften, einer Elohim- und einer Jahve-Urkunde bestehe, die nebenanderhergehen, ohne sich zu ergänzen. Es ist kaum zu beschreiben, welche Bedeutung diese Hypothese fortan hatte. Zwar hatten schon im siebzehnten Jahrhundert, wie bereits erwähnt, einzelne Forscher wie Hobbes, Spinoza, Richard Simon vor Allem vielfache

kritische Zweifel gegen die Ueberlieferung gehegt und ausgesprochen, aber erst mit dem Auftreten Astruc's fing die Kritik an, in jenes neue Stadium einzutreten, in dem sie sich gegenwärtig befindet, ohne daß die eine oder die andere ihrer Hypothesen zu allgemeiner Annahme gelangt wäre. Am Anfang unseres Jahrhunderts stritten zwei Hypothesen um die Herrschaft, die Urkundenhypothese Astruc's, die man aber später auf den ganzen Pentateuch auszudehnen versuchte und die Fragmentenhypothese Vater's, welche davon ausgegangen war, daß ein großer Theil des Werkes aus kleineren Stücken bestehe, welche oft gar nicht zusammenzuhängen scheinen. Erst mit de Wette, George, Vatke u. A. trat das historische Element in der Bibelkritik schärfer hervor, indem man die Natur des Inhalts der mosaischen Bücher selbst untersuchte, um dadurch feste Anhaltspunkte für Zeitbestimmung und Autorschaft zu gewinnen. Als der einzige feste Punkt, den diese Kritik nach langen, schwierigen Untersuchungen gewonnen, konnte die Hypothese gelten, daß das Deuteronomium erst zur Zeit Josia's, also gegen das Ende des 7. Jahrhunderts, entstanden sei. Darauf kamen andere Kritiker, die dieses Verhältniß geradezu umkehrten und das Deuteronomium für das älteste der mosaischen Bücher erklärten.

Andererseits aber trat auch die orthodoxe Kritik nun mit scharfen Waffen auf, um die Authentie des Pentateuchs kräftig zu vertheidigen. Rosenmüller, Hengstenberg, Hävernick, Drechsler u. A. griffen die schwachen Positionen der Gegner an und suchten durch scharfsinnige Argumente den alten Glauben zu retten. In der Mitte der vierziger Jahre kam zu den bestehenden eine neue, die sog. Ergänzungshypothese hinzu, die nur eine „Grundschrift" annahm, zu welcher spätere Zusätze hinzugekommen wären, also eine Art von Vermittelung zwischen den beiden einander gegenüberstehenden Hypothesen, die von Tuch, Lengerke, Stähelin angebahnt wurde. Auf die einfache Grundschrift folgte nun aber eine Theilungshypothese ohne Gleichen. Heinrich Ewald, einer der besonnensten Bibelforscher, war ihr Urheber. Nach ihm haben sich am Pentateuch zehn verschiedene Arbeiter betheiligt. Das älteste Geschichtswerk, aus dem nur sehr geringe Bruchstücke gerettet sind, ist das Buch der Kriege Jahve's. Dann folgt 2. eine Lebensbeschreibung Mose's, ebenfalls

nur in dürftigen Bruchstücken reproducirt. Mehr hat sich erhalten 3. aus dem Buch der Bündnisse, das in Simsons Zeit geschrieben ist und 4. aus dem Buch der Ursprünge, welches von einem Priester zur Zeit Salomo's verfaßt wurde. Dann folgt 5. der dritte Erzähler der Urgeschichten oder der erste prophetische Erzähler, der zwischen 800—750 lebte und schrieb, sowie 6. der fünfte Erzähler der Urgeschichten (der dritte prophetische Erzähler) der nicht gar lange nach Joel auftrat und alle bisherigen Quellen über die Vorgeschichte in einander verarbeitete. Nun erst begann 7. die rein künstlerische Benutzung der Urgeschichte, d. h. diese Geschichte wurde als Stoff für prophetische und gesetzgeberische Zwecke benutzt. Dies geschah zuerst durch einen Unbekannten am Anfange des 7. Jahrhunderts, dann in viel umfassenderem Maße durch den Deuteronomiker, den prophetischen Vorgänger und Vollender des alten Gesetzes, der zur Zeit Manasse's lebte. Endlich zur Zeit des Jeremias trat der Dichter des Segens Mosis auf. Eine etwas spätere Hand hat aber das anfangs für sich bestehende Werk des Deuteronomikers und die kleineren Einschaltungen seiner beiden Genossen mit dem Werke des fünften Erzählers zu einem Ganzen vereinigt! Aber auch über diese Hypothese ist die bibelkritische Einleitungswissenschaft schnell zur Tagesordnung gegangen. Man suchte nun wieder von einem einzigen Punkt das Ganze zu erfassen und neigte sich der Anschauung zu, daß das Deuteronomium gar nicht mit Rücksicht auf die andern Bücher redigirt, sondern ein ganz selbstständiges, unabhängiges Werk sei. In neue Bahnen lenkten die Untersuchungen von Graf ein, der zwar die Grundschrift beibehielt, das Deuteronomium als das älteste Buch erklärte, alle andern Bücher, also auch das ganze Ritualgesetz, aber erst in oder nach dem Exil entstehen ließ. Dem Nachweis gegenüber, daß der historische Grundstock des Ritualgesetzes aber von jener Grundschrift unzertrennlich sei, entschloß er sich, auch diese Grundschrift für den jüngsten Theil des Pentateuchs zu erklären, eine Ansicht, in der ihm hervorragende Kritiker wie Reuß, Kuenen, Steinthal u. A. folgten. Die Ansicht, daß die Propheten älter wie das Gesetz, die Psalmen jünger wie beide seien, hat in den letzten Jahren durch die Forschungen von J. Wellhausen eine weite Verbreitung gefunden; aber man darf

wohl annehmen, daß auch diese Hypothese zahlreiche neue gebären wird, ohne daß die Bibelkritik aus dem Reich der Conjecturen und Hypothesen auf festen Boden gelangen wird. Nach diesen neuen Untersuchungen, die eine förmliche Revolution hervorgerufen haben, kann man im Hexateuch — also in den fünf Büchern Mosis und Josua — drei Bestandtheile deutlich unterscheiden, zunächst also das unabhängige Deuteronomium, sodann die elohistische Grundschrift oder den Priesterkodex, drittens das eine andere elohistische Schrift mitverarbeitende jahvistische Geschichtsbuch. Der Priesterkodex soll erst im Jahre 444 als maßgebender legislativer Bestandtheil des Pentateuchs veröffentlicht und eingeführt worden sein, während er bis dahin Esra's „Privatbesitz" war, den er aber erst 14 Jahre nach seiner Rückkehr publicirte, weil er vielleicht den „corrigirenden Einfluß der jerusalemischen Praxis auf das Produkt der babylonischen Gelehrsamkeit abwarten und außerdem Gehülfen des Werkes sich erziehen wollte." Der Priesterkodex ist also das „Gesetz der Gemeinde", nicht aber des Volkes Israel. Diese Hypothese wird nun durch religionsgeschichtliche Untersuchungen nach ihren einzelnen Schichten, „sodaß man's wachsen sieht", nachgewiesen und gestützt. Die Geschichte des Cultus, die Geschichte der Tradition, die Geschichte Israels und des Judenthums werden in neuer Construction aufgebaut und der Mosaismus verwandelt sich in einen Esraismus! Natürlich haben auch diese Hypothesen, die mit vielem Geist und Scharfsinn vorgetragen wurden, alsbald entschiedene Gegner gefunden, die mit nicht geringerer Sachkenntniß das Gebäude dieser Hypothesen in seinen Grundvesten durch den Nachweis erschütterten, daß der Priesterkodex dem Deuteronomium wohl bekannt war, daß seine Lehren und Gesetze dort vielfach vorausgesetzt und sogar citirt werden, daß sich in den geschichtlichen Partieen des Deuteronomium nichts vorfinde, was auf eine solche Unbekanntschaft mit der Darstellung des Priesterkodex schließen ließe, daß vielmehr überall, wo es möglich, alle in den ersten vier Büchern des Pentateuchs vorhandenen Erzählungen gleichmäßig berücksichtigt werden. Es wurde ferner der Nachweis geliefert, daß viele für jene Hypothese ins Treffen geführte Bibelverse eine andere als die ihnen untergelegte Bedeutung hätten, daß der Prophet Ezechiel den Priesterkodex ersichtlich benutzt habe und nicht umgekehrt, daß

die Diction der verschiedenen Bücher sehr entschiedenen Einspruch gegen die Schichtentheorie erhebe und daß schließlich die exilische oder gar nachexilische Abfassung des Ritualgesetzes aus naheliegenden Gründen bedenklich, ja in vielen Bestimmungen geradezu unwahrscheinlich und unmöglich erscheinen müsse.

Von all' diesen Hypothesen und Theorieen, die in flüchtigen Umrissen die Geschichte der kritischen Untersuchungen über den Pentateuch illustriren sollten, ist die Rückkehr zu der Annahme eines in all' seinen Theilen vollständigen und einheitlich aufgebauten Kunstwerks nicht allzu schwer.

Und so kann es nicht befremden, wenn die Bibelkritik zum Theil auch diesen Weg bereits zurückgelegt hat. Die künstlerische Einheit des Pentateuchs gewinnt immer mehr Anhänger, je mehr das Hauptgewicht auf die rein menschliche und einfache Erfassung des Werkes gelegt wird. Es versteht sich ein für alle Mal von selbst, daß unter dieser natürlichen Auffassung des Textwortes nicht auch ein absolut wörtliches Verständniß gemeint ist, wie ein solches bei vielen Erzählungen sich von selbst ausschließt.

Daß der Pentateuch verschiedene Quellen, wie das „Buch der Kriege Jahve's", das Buch der Spruchdichter" und das Buch „Josua", ein anderes „Buch der Rechtschaffenen", citirt, ist bereits erwähnt worden als ein Beweis, daß nicht die gesammte althebräische Literatur erhalten geblieben.

Wenn wir aber den Pentateuch unbefangen prüfen, so erkennen wir in ihm ein nicht nur für die Geschichte und Cultur der Israeliten, sondern des ganzen Orients höchst wichtiges und bedeutendes Quellenwerk, mit dem keine andere religiöse Urkunde der Menschheit verglichen werden kann, sodann ein Geschichtswerk von seltenem Reiz der Form in der Erzählung sowohl wie in der Schilderung, in den Reden wie in den Vermahnungen, ja sogar in den gesetzgeberischen Partieen. Und über Allem weht ein so natürlicher Hauch, ein so lieblicher Duft aus der Jugend der Menschheit, daß man diese Sprache nicht nachahmen, nur nachempfinden kann. Ein entschiedener religiöser Pragmatismus durchzieht alle historischen Bücher der Bibel, die die Geschichte der Gottesherrschaft nach einem einheitlich durchgehenden Princip und zwar in den fünf Büchern Mose und dem

Buche Josua die Geschichte der Begründung dieser Theokratie und ihrer Gesetzgebung, in den sog. historischen Büchern, der Chronik und Ruth die Geschichte ihrer inneren Entwickelung, ihrer Schicksale, Kämpfe und ihres Unterganges, sowie endlich die Geschichte des Volkes Israel nach dem Exil und während des zweiten Tempels in den Büchern Esra, Nehemia und Esther fortlaufend erzählen.

Die Ausgrabungen der zerstörten Bibliotheken von Ninive und Babylon haben die vermuthlichen Quellen mancher biblischen Erzählung aufgedeckt. Wir kennen durch Georg Smith eine babylonische Schöpfungssage und eine babylonische Flutsage. Immer vorausgesetzt — was noch lange nicht erwiesen ist — daß diese babylonischen Inschriften wirklich um soviel älter sind, wie dürftig ist ihr Inhalt und ihre Form den biblischen Erzählungen gegenüber! In der babylonischen Schöpfungssage wird zuerst das Chaos geschildert, dann sofort die Erschaffung der Götter, dann die der Himmelskörper, der Thierkreise. Auch die Schöpfung des Menschen und sein Fall wird ausführlich erzählt — sein Verführer ist der Meer-Drache Tiamat, zugleich der Urgeist des Chaos vor der Weltschöpfung. In der babylonischen Flutsage, von der allerdings nur keilschriftliche Bruchstücke erhalten sind, tritt ein Held Hasisadra auf, der einem andern, Izdubar, die Flutgeschichte erzählt, wie er die Thiere ausgesandt und schließlich geopfert habe, so daß die Götter „gleich Fliegen" sich um sein Schiff gesammelt und gegenseitig mit Vorwürfen „wegen der unüberlegten Veranstaltung der Flut" überhäuft haben. Der Obergott Bel schließt dann mit ihm einen Bund und die anderen Götter entweichen in ferne Lande. Und nun vergleiche man mit diesen chaldäischen Sagen die biblische Relation in ihrer fremdartigen und doch innig vertrauten Schönheit, mit dem langsam und majestätisch dahinrollenden Fluß der Darstellung, und man wird kaum noch den Mangel eines hebräischen Epos empfinden, sondern in diesen Hirtenerzählungen und Heldengeschichten die Keime einer großen epischen Dichtung finden, die das Morgenroth der Menschheit erhellt, ja in dem mosaischen Gesetz selbst einen Schatz von Weisheit entdecken, aus welchem sich die Grundprincipien aller socialen und sittlichen Ordnung nicht schwer herleiten lassen.

Dieselbe Grundschrift mit den beiden Quellenschriften, welche

den Pentateuch durchzieht, hat man auch im Buche „Josua" nachzuweisen gesucht und dessen Autorschaft deshalb dem Pentateuch-Redactor oder dem Deuteronomiker zugeschrieben. Es erzählt in schlichten Worten, die nur hier und da von poetischen Stellen unterbrochen werden, die Eroberung und Vertheilung des Landes an die zwölf Stämme durch Josua, nach dem Tode Mosis der einzige Führer des israelitischen Volkes, ein tapferer und doch demüthiger Held, der freudig bekennt: „Ich und mein Haus wir wollen dem Herrn dienen!" Was Moses nicht beschieden war, das gelobte Land zu erobern, das sollte Josua vollenden, indem er die Kanaaniter bekämpfte und besiegte. So schließt die Erzählung sich ergänzend an den Pentateuch an, indem sie das Bild der Begründung einer Theokratie und theokratischen Gesetzgebung vervollständigt. Die ganze Auffassung des geschichtlichen Verlaufs ist genau dieselbe wie im Pentateuch. Das Buch enthält auch die vielbesprochene Erzählung von dem Stillstand der Sonne auf das Geheiß Josua's, wie sie im „Buche der Redlichen" vorher schon mitgetheilt worden als ein Beweis, daß für den tapferen Helden der Himmel selbst gestritten habe.

Mit welchem kritischen Eifer die Rationalisten diese Erzählung verfolgt, mit welcher hartnäckigen Engherzigkeit die Orthodoxen sie vertheidigt, ist bekannt. Auch daß eine Mittelpartei schließlich eine Versöhnung herzustellen glaubte, indem sie das Wunder in „eine übermenschliche Erhöhung der Tapferkeit und Ausdauer" umdeutete. Es ist ein durchaus vergebliches Bemühen, die Wunder der Bibel natürlich deuten zu wollen, da sie mit dem Gottesbegriff des israelitischen Volkes eng verknüpft sind. Die solches versuchen, versündigen sich mehr an dem Inhalt dieser Wundergeschichten als diejenigen, welche sie einfach wegleugnen und in dem Wunder eine bestimmte Bildungsstufe der Menschheit, eine besondere poetische Form des religiösen Glaubens erkennen wollen.

Das Wunder des Josua bei Gibeon hatte bekanntlich später noch eine tragische Geschichte. Als Galilei das Gesetz der Rotation der Erde gegen diesen biblischen Ausspruch geltend machte, wurde er gezwungen, den Lauf der Erde um die Sonne abzuschwören und die Bewegung der Sonne anzuerkennen. Und noch oft hat später die Orthodoxie verzweifelte Anstrengungen gemacht, dies Wunder der

Wissenschaft gegenüber aufrecht zu erhalten, anstatt in der Erzählung ein ursprüngliches poetisches Bild zu erkennen, wie es bei antiken und modernen Dichtern gleichfalls sich vorfindet. Deß zum Zeugniß ist mit Recht das Gebet des Agamemnon aus der Ilias herangezogen worden:

„Nicht, o Zeus, laß sinken die Sonn' und das Dunkel heraufzieh'n,
Eh' ich hinab von der Höhe gestürzt des Priamos Wohnung."

Das Buch Josua hat als Geschichtswerk wie für die Landeskunde Palästinas erheblichen Werth, weil es in dem Bericht über die Vertheilung Kanaans unter die zwölf Stämme ein im Wesentlichen treues und anschauliches Bild von dem Lande giebt, wie es zur Zeit des Josua aussah, und es ist dabei fast gleichgültig, ob das Buch Josua wirklich mit dem Pentateuch eine Gruppe — den sog. Hexateuch — bildet, nach dessen Abschluß der älteste biblische Erzähler Abschied nimmt.

Merkwürdig aber bleibt es, daß das Buch fast in ähnlicher Weise abschließt wie das Deuteronomium. Dort nimmt Moses, hier Josua Abschied von seinem Volke in einer feierlichen Rede, dort wie hier schließt die Erzählung mit dem Tod und Begräbniß des Helden, der sein Volk durch Kämpfe zu Siegen geführt hat.

Eng schließt sich an das Buch „Josua" das „Buch der Richter" an, so daß sogar ein Stück aus dem ersteren Werke sich hier wiederholt findet. Es reicht vom Tode Josua's bis zum Tode Simson's, schildert die Kämpfe mit den Kanaanitern und enthält verschiedene Episoden, von Micha und dem Kriege gegen Giba, sowie die Erzählung von Ruth, welche ursprünglich diesem Buche einverleibt war.

Zwölf Richter ziehen in diesem Buche in treuer historischer Ueberlieferung an uns vorüber, die Israel in jener wildkriegerischen Zeit „richteten" — in einem Zeitraum von etwa dreihundert Jahren, innerhalb dessen wir das israelitische Volk in seiner vollen ungezügelten Jugendkraft und in stetem Kampfe gegen die reinen Ideen des ihm anvertrauten Gottesglaubens erblicken. Nach Josua's Tode übernimmt Othniel die Führung der Stämme. Er hatte schon bei Lebzeiten des Helden „die Bücherstadt" erobert und erwirkte nach dessen Hinscheiden „dem Volke 40 Jahre Ruhe", so daß es an die Arbeit der Ansässigmachung gehen darf. Der Nächstfolgende gewährt

den Israeliten sogar eine 80jährige Ruhezeit, nachdem er den Moabiterkönig Eglon erfolgreich bekämpft hatte. Auch der ihm folgende Samgar „befreite Israel" — diesmal von den Philistern, deren er „sechshundert mit einem Ochsenstachel erschlug."

Es kommt eine Frau, die Richterin Deborah, an die Reihe, deren Leben durch jenes uralte Lied, das wir noch kennen lernen werden, berühmt geworden ist. Nach ihr Gideon, der tapfere Held, der die Midjaniter schlägt und die fremden Götterbilder zerstört, um den reinen Gottesglauben wiederherzustellen, der dem Volke in seiner heidnischen Umgebung fast ganz abhanden gekommen war und der noch am Lebensabend Gideon's schon wieder Wurzel faßt in Sichem und den anderen Wohnsitzen der Hebräer. Von den nächstfolgenden Richtern, Tolah, Jair, Ibzan, Elon und Abdon berichtet unser Buch nur weniges, desto mehr aber von Jephta, einem streitbaren Helden aus Gilead, der, ehe er in den Krieg gegen die Ammoniter zieht, jenes furchtbare Gelübde leistet: was immer aus des Hauses Thüre ihm entgegentrete, wenn er siegend wiederkehre, dem Herrn als Brandopfer darzubringen. Ein entsetzlich Schicksal führte ihm die eigene Tochter entgegen und er opfert dem furchtbaren Schwur das Leben der blühenden Jungfrau, ein Zeichen, wie tief der Götzendienst und der Menschenopfercultus der sie umgebenden Völker selbst die Besten in Israel vergiftet hatte.

Ein „Gemisch von derbem Humor und tiefer Tragik" hat man sehr richtig die Geschichte des nun folgenden Richters Simson genannt, das die interessanteste Partie des Buches ausfüllt und wohl unstreitig die prosaische Bearbeitung irgend eines uralten Heldenepos bildet. Sie ist eine der ergötzlichsten Geschichten der Bibel mit ihren Räthseln und Abenteuern, die vielfach an die um die Gestalt des Herkules sich lagernden Sagenkreise erinnern, und enthält fast alle Momente eines echten volksthümlichen Epos. „Der hebräische Volksgeist ist sonst im Allgemeinen zu ernst und trocken, zu pathetisch und erhaben gestimmt, als daß er dem gründlich Komischen und der herzlichen Lachlust je hätte rechten Geschmack abgewinnen können. Um so mehr Interesse gewährt dieser eine Held mit seiner jovialen Laune und seinen barocken Geniestreichen, mit seiner Verliebtheit und seinem tragischen Ende, indem er zeigt, daß das Komische als ein

allgemein menschliches und echt volksthümliches Element auch den hebräischen Stämmen nicht ganz abging und nur in der Literatur keinen rechten Ausdruck finden konnte", weil eben diese Literatur einen durchaus theokratischen und tiefreligiösen Hintergrund hatte. Nur in der Geschichte Jacobs finden sich noch Ansätze zu solchen volksthümlichen Schwänken, sonst wird in der ganzen Bibel nur selten gelacht, — was einen neuern ethnographischen Forscher zu der Ansicht veranlaßte, den Semiten die Fähigkeit des Lachens überhaupt abzusprechen, — niemals aber so herzhaft wie bei den Schwänken und heldenhaften Abenteuern des Richters Simson aus dem Stamme Dan, welcher „Richter des Volkes hat, wie je einer der Stämme."

In dem Buche „Samuel", das ursprünglich aus zwei Büchern bestand und erst im 16. Jahrhundert wieder in zwei Bücher getrennt wurde, wird die Erzählung der Geschichte von den Zeiten des Richters und Propheten Samuel bis in die Tage der Königsherrschaft hinein fortgesetzt. Es erzählt die Vorbereitung und Entstehung des Königthums, das nach einer Fabel des Jotham im „Buche der Richter" den alten Hebräern nur als ein nothwendiges Uebel erschien, und die Herrschaft der beiden ersten Könige bis zum Tode Davids. Zuerst tritt die imposante Erscheinung Samuels auf, der Richter und Hoherpriester zugleich, eine der edelsten und sympathischsten Erscheinungen der israelitischen Volksgeschichte ist. Eine neue Epoche der nationalen Wiedergeburt nach langjähriger Barbarei, Anarchie und allgemeiner Sittenverderbniß, wird von ihm angebahnt und zwei Heldenfürsten, Saul und David, salbt er selbst zu Königen über Israel. Seine Abstammung sowie sein Verhältniß zum Hohenpriester Eli, das Gebet seiner Mutter, seine Priesterweihe, dies Alles ist mit einer rührenden Einfachheit und schlichten Innigkeit erzählt. Mit dem Auftreten der Könige ändert sich allerdings der Ton der Erzählung, die nun je zuweilen düstere Farben annimmt und höhere Töne anschlägt. Es beginnt der Kampf zwischen Priestern und Königen, der sich in den Berichten der historischen Bibelbücher deutlich ausprägt und jedem derselben das Gepräge eines eigenthümlichen Standpunktes zu diesen Kämpfen verleiht.

Es gilt dies namentlich von den Berichten über Saul; die Relation seiner Erhebung zum König über Israel wie sein Gang zur

Hexe von Endor sind Meisterstücke epischer Erzählung, von denen die erstere hier folgen mag. Vorher schon ist er von einer Volksversammlung in Mizpa erwählt, aber erst die Kunde von den Gräueln, die der Ammoniter-König Nahas in der eroberten Stadt Jabes verübt, einigt das Volk in seiner Anerkennung. Eilboten kommen nach Gibea und verkünden das Geschehene „vor den Ohren des Volkes."

Da erhub das ganze Volk seine Stimme und weinte. Und siehe, Saul kam hinter den Rindern her vom Felde. Und Saul sprach: Was ist dem Volk, daß es weint? Und sie erzählten ihm die Kunde der Männer von Jabes. Da kam der Geist Gottes über Saul, als er diese Worte hörte, gewaltig entbrannte sein Zorn, und er nahm ein Joch Ochsen, zerstückelte sie und sandte die Stücke durch Boten in alle Gebiete Israels, und ließ ihnen sagen: Wer nicht auszieht hinter Saul und hinter Samuel her, dessen Rindern wird man so thun. Da kam ein göttliches Erschrecken über das Volk und sie zogen aus wie Ein Mann. Und er musterte sie zu Basek, und es waren 300000 Söhne Israels und 30000 aus Juda. Und man sagte zu den Boten, die gekommen waren: Also saget den Männern von Jabes in Gilead: Morgen soll euch Rettung werden, wenn die Sonne heiß scheint. Und am anderen Morgen geschah es, daß Saul das Volk in drei Haufen stellte und zur Zeit der Morgenwache in das Lager drang und bis zur Mittagshitze die Ammoniter schlug. Die Uebriggebliebenen wurden versprengt, daß ihrer nicht zwei bei einander blieben. — Samuel aber sprach zu dem Volke: So kommt und laßt uns nach Gilgal gehen und das Königthum erneuern. Da zog alles Volk nach Gilgal und machte daselbst Saul zum König vor Gottes Angesicht."

Später kam „ein böser Geist" über den König, und er mußte der Heldenerscheinung Davids den Platz räumen, der die große Idee eines einheitlichen monarchischen Gottesstaates zum ersten Male verwirklichte. Was uns nun an den biblischen Erzählungen überhaupt — insbesondere an dem Bericht über das Leben Davids — auffällt, ist die merkwürdige Unparteilichkeit, mit der der Erzähler Licht und Schatten vertheilt, mit der er Gutes und Böses, Heldenthaten und Uebelthaten in unmittelbarer Aufeinanderfolge berichtet. Dadurch können wir uns von dem Charakter jedes Helden ein klares Bild entwerfen und darin vor Allem kann man den Beweis für die Authenticität jener Schriften finden. Wären sie wirklich von herrschsüchtigen, schlauen Priestern zu hierarchischen Zwecken verfälscht worden, so müßten diese Fälscher sehr unkluge Leute gewesen sein, da sie von ihren Helden und Vorbildern ohne Ausnahme — von Abraham, ja von Adam bis zu David — soviel Nachtheiliges zu

berichten wissen, was doch wohlweislich kaum einem höheren priesterlichen Zwecke, geschweige denn einem so erhabenen Standpunkt theokratischer Weltanschauung dienen und leicht ausgemerzt oder übergangen werden konnte. Der tiefe Grundton religiöser Begeisterung aber, der alle diese Schriften durchzieht, der selbst durch ihre dunkelsten Blätter, die von Blut und Gräueln triefen, hindurchklingt, erhebt diese Schriften über jene Supposition. Vor Allem aber klingt er in der Geschichte Davids an und daher kommt es wohl auch, daß dieser König, dessen Lebensführung keine durchaus makellose gewesen, doch ein Muster aller künftigen Herrscher und Führer Israels, das Vorbild eines gottgeweihten Lebens wurde, aus dessen Geschlecht einst das Heil Israels nach prophetischer Verkündigung erblühen sollte.

Die „Bücher der Könige" erzählen die Geschichte aller Könige nach David bis zur Wegführung des Volkes. Sie beginnen also mit der Thronbesteigung Salomo's und gehen bis zum Untergang des Reiches. Ein frisches Culturleben beginnt nun für Israel, ein Weltverkehr von großer Bedeutung, der die Blüthe der Künste, der Poesie und der Wissenschaften im Gefolge hatte. Das Staatswesen wurde während jener langen Friedensregierung befestigt und den Hebräern ein weiter historischer Gesichtskreis eröffnet, von dessen Vorhandensein eben diese „Bücher der Könige" beredtes Zeugniß abgeben. Ihr Autor beruft sich auf zwei ältere Werke, „die Chronik der Könige von Juda" und die „Chronik der Könige von Israel", die sich aus den uns erhaltenen „Büchern der Chronik" ziemlich deutlich reconstruiren lassen. Eine von den früheren historischen Schriften vielfach abweichende, im Wesentlichen prophetisch-didaktische Tendenz ist in diesen Büchern nicht zu verkennen. Auf die Zeit der Helden ist nun die Epoche der Propheten gefolgt und deren Wirksamkeit steht fortan ersichtlich im Vordergrunde der Geschichtserzählung. Der Standpunkt auch dieser Bücher ist ein tiefreligiöser: der Erzähler glaubt an die göttliche Weltregierung und unter ihren Einfluß stellt er die sich erfüllenden Geschicke seines Volkes.

Form und Stil der Darstellung sind von nun an rein historisch, manches Mal sogar etwas trocken und nur selten von poetischem Schwung, wenn sie von der Weisheit des Königs und dem Glanz seiner Herrschaft erzählen. Denn der Herr gab ihm — nach dem

Bericht dieses Buches — „ein weites Herz, der Weisheit und Einsicht viel, wie Sand am Ufer des Meeres, daß Salomo's Weisheit größer war, als die aller Kinder des Morgenlandes und alle Weisheit Aegyptens. Ja er war weiser als alle Menschen — und berühmt unter allen Völkern. Er dichtete dreitausend Sprüche und seiner Lieder waren tausendundfünf. Denn er dichtete von den Bäumen, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop herab, der an der Wand wächst, und über das Vieh und die Vögel, das Gewürm und die Fische. Von allen Völkern kam man, Salomo's Weisheit zu hören, viele Könige selbst, die seine Weisheit erfahren."

Eine große und seltene Klugheit, eine umfassende Bildung, namentlich eine ausgebreitete Naturkenntniß, und eine hohe poetische Begabung, von der noch die Rede sein wird, war also Salomo zu eigen. Und er verwendete dies Alles zum Heil seines Volkes und des Glaubens, dem er einen prächtigen Tempel zu Jerusalem erbauen ließ. Seine Regierung bezeichnet die höchste Blüthe, aber auch den Beginn des Verfalls von Israels Macht. Die Priesterherrschaft befestigt sich immer mehr, das Volk verfällt stets von Neuem dem Aberglauben, die lauernden Feinde ringsumher bedrängen das Land und von den Propheten, die seit der Begründung der Prophetenschulen durch Samuel statt der alten Wahrsager und Zeichendeuter Israel die Wahrheit verkündet, waren Nathan und Gad nicht mehr am Leben; von ihren Nachfolgern weiß aber die Geschichte nichts zu künden.

Der Verfall führt unter dem Sohne Salomons, Rehabeam, zur Trennung des Reiches. Jerobeam tritt an die Spitze Israels und Rehabeam bleiben nur der Stamm Juda, Jerusalem und das Land Benjamins treu. Von nun an stehen sich zwei Reiche feindlich gegenüber — Israel und Juda. Das erstere das größere, aber ohne die Hauptstadt des Glaubens und deshalb bald dem Götzendienst des Baal und der Astarte fröhnend und endlich dem assyrischen König Salmanassar anheimfallend, der das Reich — das von 967—750 bestanden — auflöst und das Volk in die Verbannung sendet. Das andere, Juda, der Träger und Mittelpunkt der religiösen Entwickelung, wo die hervorragendsten Propheten leben und eine reiche Literatur emporblüht, unter zwanzig Königen

aus dem Hause Davids, von 975—588, die aber den Verfall doch nicht aufhalten und mit geringen Ausnahmen den Götzendienst gleichfalls befördern, indeß der Feind von Osten heranrückt, ein Chaldäerheer Jerusalem belagert und erobert, den Tempel zerstört und den Rest des Volkes in die Gefangenschaft nach Babel führt.

Dies Alles erzählt das Buch, oder die „Bücher der Könige" bald mit epischer Breite und Behaglichkeit, bald mit epigrammatischer Schärfe, bald mit chronologischer Kürze, aber in treuer, sorgfältiger und zuverlässiger Darstellung. Der Glanzpunkt der Erzählung ist außer dem Leben Salomo's die Geschichte der beiden Propheten Elia und Elisa, welche einen heißen Kampf gegen den in Israel mächtig emporwuchernden Götzendienst führen und kein Mittel scheuen, den alten Glauben wieder zu Ehren zu bringen. In der That, es giebt nur wenige Erzählungen in der Bibel, welche einen so gewaltigen Charakter hätten und in denen die Größe und Bedeutung des Helden durch das ihn umgebende Wunderbare so erhöht würde, wie die Geschichte Elia's, zu der die Geschichte Elisa's eigentlich fast wie eine Copie sich verhält. „Da ist Alles großartig an dem Manne, der ohne jede Rücksicht um den Herrn eifert, unter Gottes wunderbarem Beistande die Baalspfaffen beschämt und ausrottet, der stürmisch zu Gott klagt, als er sein Wirken vereitelt, sein Leben bedroht sieht, und von ihm weiter in seinem großen Streben unterstützt wird, bis er endlich auf feurigem Wagen gen Himmel fährt." In diesen erhabenen Gestalten mischen sich Dichtung und Geschichte zu einem wundersamen Bilde — aber „sie wären unmöglich gewesen, wenn sie nicht einer großen Wirklichkeit entsprochen hätten!"

Feurigen Geistes war Elia und Feuerflamme war der Geist seiner Mission. Einst, als er müde und matt zum Berge Horeb ging — so ungefähr lautet jene biblische Erzählung — und in der dürren Wüste unter dem einsamen Wachholderbaum ruhte, da seufzte er: „Es ist genug, so nimm nun, Herr! meine Seele, denn nicht besser bin ich wie meine Väter." Und ein Engel Gottes stärkte ihn, daß er zum Berge in vierzig Tagen gelangte, wo Gott zu ihm sprach: „Was suchst du hier, Elia!"

Und dieser erwiederte: „Ich habe geeifert um den Herrn der

Heerschaaren, denn die Kinder Israels haben deinen Bund verlassen, deine Altäre niedergerissen, deine Propheten ermordet, und ich allein bin übrig geblieben und sie standen mir nach dem Leben." Und die Stimme rief ihm zu: „Erhebe dich und steige auf den Berg vor den Herrn und der Herr wird vorüberziehen!" Da erhob sich ein großer und starker Sturm, der Berge entwurzelte und Felsen zertrümmerte vor dem Herrn — aber nicht im Sturm war der Herr. Und nach dem Sturm ein Beben der Erde — aber auch nicht im Beben der Erde war der Herr. Und dann kam ein Feuer — aber auch nicht im Feuer war der Herr. Und nach dem Feuer entstand ein sanftes Säuseln. Als Elia dieses hörte, da verbarg er sein Angesicht, denn er fühlte die Nähe des Herrn!

Nicht minder schön und feierlich erhaben ist der Schluß der Darstellung, der den Tod des Elia erzählt, wie er mit Elisa, den er zu seinem Nachfolger gesalbt, am Jordan geht und dem geliebten Schüler sagt: „Verlange, was ich dir thun soll, ehe ich von dir genommen werde." Und Elisa antwortete: „Möge dein Geist zwiefach auf mir ruhen!" Während sie so dahingingen und sprachen, kam ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen und scheidete die Beiden von einander und führte Elia im Wetter gen Himmel.

Die Sage hat das Leben des Elia wunderbar ausgestattet. Sie erzählt, daß er seither oft die Menschen besuche, aber in einem anderen als seinem ehemaligen Feuergeiste. „Unsichtbar oder in fremder Gestalt mischet er sich in das Gespräch derer, die nach Weisheit forschen, und vereinigt ihre Seelen. In häuslichen Geschäften kehret er das Herz der Väter zu den Kindern, und das Herz der Kinder zu den Vätern! Er rettet aus Gefahren, und antwortet dem Betenden erquickend und tröstend."

Wie in keiner anderen Erzählung, weht in der von Elia der Hauch des Morgenlandes uns an. —

Für unsere, als die ästhetische Auffassung der biblischen Literatur kann es wiederum ziemlich gleichgültig sein, ob in jener fraglos literarisch bedeutsamen und fruchtbaren Königszeit wirklich alle diese Schriften entstanden sind, die die Kritik in diese Periode verlegt. In jedem Falle aber war, wie gesagt, die Epoche, die das „Buch der Könige" schildert und in der es wohl auch selbst ent-

standen, eine Zeit großer geistiger Regsamkeit. Die hebräische Geschichtsschreibung erhält ihre höchste Ausbildung, Prophetie und Poesie stehen in voller Blüthe, der religiöse und ethische Charakter der Literatur prägt sich immer schärfer in allen erhaltenen Geisteserzeugnissen der Periode aus. Und so groß war die geistige Kraft des Volkes, daß selbst die Auflösung des Staates und die Zerstörung des religiösen Mittelpunktes sie nicht brechen konnte, daß vielmehr das Exil eine Zeit innerer Läuterung ward, in der das israelitische Volk seiner großen Mission sich bewußt wurde, ohne seine schöpferische Kraft zu verlieren, die in vielen aus den Exilsjahren stammenden Produktionen sich kundgiebt, welche womöglich an religiöser Wärme und Innigkeit die Erzeugnisse vorhergegangener Perioden übertreffen. Die Idee des geistigen Monotheismus als der einzig wahren religiösen Weltanschauung hat in diesen Leidensjahren tiefe Wurzel gefaßt und erfüllt deshalb nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil alle Gemüther.

In diese Periode erneuten religiösen Aufschwungs fallen die letzten historischen Bücher der Bibel, das „Buch der Chronik" sowie die Bücher „Esra" und „Nehemia", die wahrscheinlich früher ein Ganzes bildeten und noch einmal die Geschichte von der Schöpfung bis zur Neubegründung des jüdischen Gemeindelebens unter Esra und Nehemia sowie die Geschichte des neuen Juda erzählen. Die Listen der Chronik sind zum Theil von großem historischen Werth, da sie ein sehr wichtiges Material zur Kenntniß der altisraelitischen Stammes- und Geschlechtsverhältnisse darbieten. Die Bücher endlich, welche von der Neuaufrichtung des Tempels und Jerusalems erzählen, durchzieht eine freudige, religiöse Begeisterung, die für den Reiz der entschwundenen Naivetät und Harmlosigkeit einigermaßen zu entschädigen vermag. Die Sprache zeigt die jüngste Entwickelung des biblischen Hebraismus und die Werke selbst geben ein treues Bild der religiösen Strömungen, die das neue Judenthum durchzogen, dessen Väter, Esra und Nehemia selbst, als eifrige und glaubenstreue Vertreter jenes mosaischen Gesetzes erscheinen, dessen Restaurator der Erstere mit Fug und Recht genannt werden durfte. Die große weltbewegende Idee dieses Gesetzes fing an, Blüthen zu treiben und Früchte zu tragen. Ein

Gottesstaat erstand, das alte Gesetz fand getreue Befolgung und die in demselben vorgeschriebenen Pflichten eifrige Pflege. Die Lehre ward durch den Priester Esra volksthümlich, die Vorlesungen aus derselben zur religiösen Gepflogenheit; das Volksleben wurde der verkörperte Gedanke der Religion des Judenthums, das, wenn je, so gewiß damals, eine „Religion des Geistes" genannt werden durfte, als welche es ein neuerer Philosoph bezeichnet hat.

Wir kommen im Verlauf dieser Darstellung noch einmal auf diese wichtige Entwickelungsperiode zurück, die in ihrem Schooße schon die Keime der ganzen jüdischen Literatur trägt und die zugleich den Abschluß der großen historischen Bücher des Alten Testaments bedeutet. Nur bescheidene Nachzügler folgen dieser historischen Epen noch, dichterische Erzählungen, die eine Nachblüthe des neu erwachten Volkslebens zur Reife gebracht und mit künstlerischer Freiheit ausgestattet hat. Wie verschiedene Abschnitte der Geschichte selbst, so lassen sich auch diese Erzählungen als Muster des Romans und der Novelle bezeichnen, die erst viel später zu einer besonderen Literaturrichtung sich auswuchsen. Die erste dieser Erzählungen ist das kleine Buch „Ruth", welches, wie bereits erwähnt, früher mit dem „Buche der Richter" vereinigt war und erst später abgetrennt und den Hagiographen beigesellt wurde.

Es erzählt in freundlich-idyllischer Weise, wie die Moabiterin Ruth, die Urgroßmutter des Königs David, mit ihrer Schwiegermutter nach Bethlehem zog und sich dort verheirathete. Gegen die historische Wahrheit der Erzählung, die auch sonst bestätigt wird, hat sich kaum eine Einwendung erhoben, die Art der Darstellung ist eine freie, dichterisch gestaltende. Das Buch Ruth ist deshalb eine althebräische Dorfgeschichte, ein idyllisches Familienbild genannt worden und ist auch als ein solches aufzufassen; es ist voll der lieblichsten, sich selbst genügenden Beschränkung und der innigsten Natureinfalt und Naivetät. „Ein seliger Friede geht durch das Ganze und theilt sich auch von selbst dem Leser mit. Die Seele der ganzen Erzählung ist eigentlich das Gefühl des tiefsten Familienzusammenhangs, der hier um so sittlicher und schöner erscheint, als er zugleich auf freier Selbstbestimmung beruht. Wir können hier einen Blick thun in die Gediegenheit und Ehrenhaftigkeit des

hebräischen Familienlebens, in ein gemüthvolles, sinnig frommes Stillleben, das bei aller Einfachheit doch so reich und anziehend ist."

Die Darstellung und Composition der Erzählung ist einfach und anschaulich, auf einen so rein epischen Ton gestimmt, daß es gänzlich verfehlt erscheint, die Abfassung des Buches in die vorwiegend gesetzgeberische Zeit nach dem Exil zu verlegen, da doch Alles in ihm auf die Frühlingszeit des israelitischen Volkslebens hindeutet.

Ruth steht natürlich im Vordergrund der lieblichen Erzählung, die von einem merkwürdig freien Sinn gegen alle Andersgläubigen Zeugniß ablegt, der in jener Zeit und in jenem Lande geherrscht haben muß, in dem dies kleine Idyll entstanden, dessen erster Theil: „Wie Ruth mit ihrer Schwiegermutter nach Bethlehem zieht" auch der künstlerisch schönste ist.

Im weiteren Verlauf der Erzählung wird nun geschildert, wie Ruth auf Boas' Felde Aehren sammelt, wie Boas der Ruth die Ehe verspricht und zum guten Ende, wie Boas die Ruth heirathet und ihre Ehe gesegnet wird. Dieses Ende dieser Erzählung ist auch ihr historischer Untergrund, dem sie es zu danken hat, daß sie den heiligen Schriften eingereiht worden, und dem wir es vielleicht zu danken haben, daß wir dieses Juwel altjüdischer Erzählungskunst überhaupt besitzen, da es sonst wohl mit vielen anderen Schätzen jener alten weltlichen Literatur verloren gegangen wäre.

Der Segen der Ehe von Boas und Ruth ist natürlich ein Sohn, bei dessen Geburt die Weiber zu Noëmi sprechen: „Er wird dir werden zum Erquicker deiner Seele und zur Stütze deines Alters; denn deine Schwiegertochter, welche dich liebet, hat ihn geboren, sie, die dir besser ist, als sieben Söhne." „Und es nahm Noëmi das Kind" — so schließt die Erzählung — „und legte es an ihren Busen, und ward seine Wärterin." Die Nachbarinnen aber gaben ihm einen Namen, indem sie sprachen: „Der Noëmi ist ein Sohn geboren, und sie gaben ihm den Namen Obed (Diener), welcher ist der Vater Isai's, welcher ist der Vater David's."

Von weit geringerer epischer Reinheit ist eine zweite derartige biblische Erzählung, das Buch „Jona", des Propheten, das deshalb auch wohl auf einen viel späteren Ursprung hinweist.

Wieder hat sich um einen historischen Namen, den des Propheten Jona ben Amitai, ein Lehrgedicht gerankt, dessen Ursprung unbekannt, obwohl man es mit phönizischen und griechischen Sagen hat in Verbindung bringen wollen, dessen Tendenz und Bedeutung aber schon aus dem Inhalt klar hervorgeht.

Gerade diese Tendenz aber, sowie der menschlich-freie Geist, der auch diese Erzählung durchweht, verleiht ihr hohen Werth. Die Synagoge hat dies am Ehesten gewürdigt, da sie das Buch zur Vorlesung am Abend des Versöhnungstages gewählt hat, wo die einfache und naive Erzählung stets eines tiefen Eindrucks auf die andächtige Gemeinde sicher ist.

Der Inhalt ist etwa folgender: Jona, der Sohn Amitai's, erhält den Befehl Gottes, nach Ninive, der großen Stadt, zu gehen und ihr Buße zu predigen. (Aus diesem Grunde ist wohl auch das Buch unter die Propheten versetzt worden, mit denen es sonst wenig Gemeinsames hat.) Er widersetzt sich diesem göttlichen Befehl und sucht dem Herrn zu entfliehen. Das Schiff, welches ihn von Joppe nach Tarsis bringen soll, wird durch einen Sturm auf offenem Meer heimgesucht, Jona wird ins Meer geworfen, indeß die heidnischen Schiffer, die mehr Gottvertrauen bewiesen haben, als der Prophet, gerettet werden und Opfer und Gelübde darbringen.

Jona wird von einem Meerungeheuer verschlungen, in dessen Bauche er drei Tage und Nächte zubringt. Da, in der höchsten Noth fleht er zu Gott und sein Vertrauen rettet ihn. Mitten im Bauch des Meerungeheuers stimmt er ein Danklied dem Herrn an und wird von dem Wallfisch wohlbehalten ans Land getragen. Jona geht nun, da ihn der Herr nochmals auffordert, nach Ninive, um dort Buße zu predigen. Die Bewohner glauben ihm, da er verkündet, daß in 40 Tagen der Untergang der Stadt erfolgen werde. Sie bereuen und thun Buße, um das Unheil abzuwenden und die Stadt wird verschont.

Dies ärgert den Jona. Er baut sich vor der Stadt eine Hütte, um zu sehen, was aus Ninive werde. Da läßt der Herr einen schattigen Baum (Kikajon) aufsprossen, dessen sich der Prophet innig erfreut. Doch verwandelt sich seine Freude in Trauer, da der Baum, von einem Wurm zerstochen, über Nacht verdorrt. Jona

wünscht sich deshalb den Tod, der Herr aber belehrt ihn, wie er unmuthig darüber hätte sein können, daß Er sich der großen Stadt und ihrer zahlreichen Bewohner erbarmt, da er über das Schicksal eines Baumes so trauere.

Die ziemlich klare Tendenz des frisch und anschaulich geschriebenen Buches lehrt anschaulich, daß jede Trennung des Menschen von Gott Unheil nach sich ziehe. Glaubt der Mensch, dem Herrn zu entrinnen, so ereilt ihn rasch dessen Strafgericht. Aber die Gnade überragt bei Gott die Strafe, sie erfüllt sich zweimal an Heiden und einmal an Jona selbst, dem schließlich aus dem Wunderbaume noch die Lehre erwächst, daß der Mensch nicht murren dürfe, wenn er die Wege Gottes nicht verstehe, dessen Gnade auch Heiden zu Theil werde, so sie sich bekehren und ihre Sünden bereuen, denn die Gnade und Barmherzigkeit sei die wichtigste und am Meisten zu preisende Eigenschaft Gottes.

Der didaktische Zweck des Buches blickt aus jedem Worte fast hervor. Sowohl in der Wahl des Stoffes, wie in der Bearbeitung desselben giebt sich die bestimmt ausgeprägte Tendenz kund, einer jüngern Generation gewisse Wahrheiten, die ihr abhanden gekommen sein mochten, im Gewande der Erzählung desto glaubhafter zu verkünden, je sinnfälliger diese Erzählung gestaltet wurde.

Nur hat der Dichter dieses kleinen Romans allerdings die Anschaulichkeit hie und da etwas übertrieben und Züge in seine Erzählung verwebt, welche selbst den modernen Realismus hinter sich lassen. Das Buch Jona ist deshalb bei vielen Kritikern in Ungnade gefallen — aber mit Unrecht! Denn neben solchen, dem Verständniß der Zeit, für die es geschrieben, wahrscheinlich sehr angemessenen Zügen hat der Erzähler die feinsten Momente der Volksdichtung scharf und klar hervorgehoben und mit großem Geschick in seine Darstellung verwebt.

Schon daß er die ganze Sage an den Namen eines Propheten, der muthig verkündet: „Ein Hebräer bin ich und den Gott des Himmels und der Erde fürchte ich," geheftet, ist ein sehr charakteristischer Zug. Noch tiefer ist der Gedanke, Unheil und Rettung an jenes Meerungeheuer zu knüpfen, ohne das ja Jona wahrscheinlich ertrunken wäre. Und es ist deshalb durchaus kein Versehen, sondern

im Gegentheil ein feiner Zug und ein tiefer Sinn in der Erzählung, Jona in der größten Gefahr nicht ein Gebet um Rettung, sondern ein Danklied für die bevorstehende Rettung anstimmen zu lassen. Die Prophetie, die in diesem Buche überhaupt stark hervortritt, feiert dadurch ihren höchsten Triumph. Dieses Lied hat folgenden Wortlaut:

„Aus meiner Noth rief ich zum Herrn und er erhörte mich. Aus der Unterwelt Bauch schrie ich; du hörtest meine Stimme.

Du hattest mich in die Tiefe, mitten ins Meer geworfen, ein Strom umgab mich; alle deine Brandungen und Wogen gingen über mich weg.

Da dachte ich: Verstoßen bin ich aus deinen Augen! doch werd' ich wieder deinen heiligen Tempel schauen!

Das Wasser umfing mich, ans Leben ging es mir, die Fluth umringte mich; Schilf war an mein Haupt gebunden.

Bis zu den Gründen der Berge war ich hinabgesunken, der Erde Riegel waren hinter mir geschlossen für immer: da zogst du Herr, mein Gott, aus der Grube mein Leben hervor.

Als mir meine Seele verschmachten wollte, gedachte ich des Herrn: da kam zu Dir mein Gebet in deinen heiligen Tempel.

Die, welche nichtige Undinge im Auge behalten, verlassen ihre Frömmigkeit.

Ich aber will dir mit lautem Preise opfern; was ich gelobte, will ich bezahlen. Hülfe kommt vom Herren!"

Wie es möglich sein sollte, einen solchen Irrthum zu begehen und statt eines Bittgebetes dieses an psalmistische Wendungen vielfach erinnernde Dankgebet einzuschieben, ist kaum begreiflich. Man muß deshalb eher glauben, daß diese Wendung in der Absicht des Erzählers lag, da er ja doch das jedenfalls ältere Lied mindestens ebenso gut verstanden hat als die nachfolgenden Geschlechter und es unmöglich als Bittgesang um Errettung aus der Noth ansehen konnte. Die Absicht scheint gewesen zu sein, die Gabe der Prophetie und die Heiligkeit und Nothwendigkeit der prophetischen Vision und Rede an einem eklatanten Falle nachzuweisen. Daß das Buch plötzlich abbricht, liegt in der eigenthümlichen Tendenz, die ja nur eine Geschichte aus dem Leben Jona's und nicht dieses selbst in seiner ganzen Ausführlichkeit berichten wollte.

Von großer Schönheit ist die eingeflochtene poetische Episode von dem Wunderbaum, da hier die didaktische Tendenz nicht zu stark hervortritt:

„Und der Herr ließ einen Kikajon aufsprießen, der vor Jona emporwuchs und zum Schatten über seinem Haupte wurde, um ihn von seinem Leiden (dem

Sonnenbrand) zu erretten. Und Jona freute sich über den Kikajon sehr herrlich. Und der Herr schuf einen Wurm, als der Morgen anbrach, der den Kikajon anfiel, und er verdorrte. Und als die Sonne aufging, da ließ der Herr einen Morgenwind kommen und die Sonne drückte auf das Haupt des Jona und blendete ihn. Und er sehnte sich zu sterben und sagte: Besser ist Sterben für mich denn Leben! Und der Herr sprach zu Jona: War es gut, sich ob des Kikajon zu erzürnen, und er sprach: Es war gut.

Und der Herr sprach: Du hast dich erbarmt des Kikajon, dessen du dich nicht angenommen, den du nicht großgezogen. Und ich sollte mich nicht erbarmen über Ninive, die große Stadt, in der mehr als zwanzigtausend Menschen leben, die zwischen rechts und links nicht zu unterscheiden vermögen, und vieles Vieh?"

Ein eigenthümliches und schwer zu deutendes Buch ist die dritte der dichterischen Erzählungen der Bibel, das Buch „Esther", nach seiner Sprache und vielen anderen Anzeichen zu schließen, das späteste Buch der biblischen Literatur, dessen Abfassungszeit vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. kaum anzunehmen sein dürfte. Die Sprache wimmelt von Aramäismen und persischen Ausdrücken — mehr denn funfzig solcher Fremdwörter enthält das kleine Buch, welches die Juden den „fünf Rollen" angereiht und in den Kanon aufgenommen haben, obwohl diese Aufnahme vielfachen Widerstand hervorrief.

In der That scheint sie nach der Darstellung und dem Inhalt dieser Schrift, die man für einen historischen Roman angesehen, nicht leicht begreiflich. Aber es berechtigt dies noch immer nicht, die Wahrhaftigkeit der Thatsache selbst, an die sich die Erzählung knüpft, in Abrede zu stellen, wenn man keine anderen Beweise hat als die vielen Unwahrscheinlichkeiten, die sie enthält und die ja Zusätze des Autors sein konnten, und den Umstand, daß alle gleichzeitigen und nächstspäteren Quellen von dem Buche schweigen. Es ist unbillig, die Wahrheit eines Buches in Abrede stellen zu wollen, weil es selbst die einzige Quelle für den Inhalt ist!

Der Inhalt der Erzählung ist ungefähr folgender: König Achaschverosch (vermuthlich Xerxes) verstößt seine Gemahlin Vasti, weil sie sich weigert, vor allem Volke bei einem großen königlichen Gastmahl ihre Schönheit zu zeigen. Er erwählt an ihrer Stelle aus allen Schönheiten des großen Reiches die Jüdin Esther, die Nichte Mardachai's, eines Abkömmlings judäischer Exulanten, zur

Königin und Gemahlin. Ihr Oheim und Pflegevater entdeckt bald darauf eine Verschwörung gegen das Leben des Königs und seine Verdienste werden in der großen Reichschronik verzeichnet.

Zur selben Zeit erhebt der König seinen Günstling Haman zum Minister. Mardachai versagt ihm die übliche Ehrenbezeugung; er will sich vor einem Manne aus dem Geschlechte der Amalekiter nicht beugen und Haman, ob dieser Hartnäckigkeit ergrimmt, beschließt, das ganze Volk Mardachai's zu vernichten. Er erwirkt vom Könige einen Befehl, am 13. des Monats Adar alle Juden des Reiches umzubringen.

Durch ihren Oheim erfährt die Königin das über ihrem Volke schwebende Unheil und sie entschließt sich, allerdings erst auf eindringliches Zureden des Pflegevaters, dasselbe abzuwenden. Bei einem Mahl, zu dem sie den König und Haman geladen, bittet Esther um das Leben ihres Volkes und das ihrige. Der König, der von der jüdischen Abkunft Esther's nichts gewußt, wird über Haman's Racheplan aufgeklärt und befiehlt den Haman an den für Mardachei errichteten Galgen aufzuhängen; letztern aber erwählt er zum Minister, da er in einer vorhergegangenen schlaflosen Nacht bei der Lectüre der Reichschronik dessen Verdienste um die Erhaltung des königlichen Lebens sich von Neuem in Erinnerung gebracht hat. Auf neue Bitten Esther's giebt er ihr und ihrem Oheim unbeschränkte Vollmacht, das Edikt Haman's zu widerrufen und den Juden die Erlaubniß zu gewähren, an jenem 13. Adar alle ihre Feinde auszurotten. Dies geschieht; mehr denn 75 000 ihrer Gegner fallen an einem Tage, die Beute aber berührten sie nicht. Der Tag nach jener Schlacht wird zum Freudenfeste proclamirt und Purim genannt, das Fest der Loose (pers. Pur), weil Haman den Tag der Vernichtung der Juden durch das Loos gewählt hatte. Der Bericht, den Mardachai vorher schon aufgeschrieben, schließt mit Worten des Lobes über diesen und mit dem Preis der königlichen Macht. „Und Mardachai, der Jude, ward beliebt bei dem König Achaschveroſch, groß bei den Juden, gewogen der Mehrheit seiner Brüder; er förderte das Wohl seines Volkes und erwirkte Frieden für seinen ganzen Stamm."

Schon aus diesem Epilog des Erzählers ist die ganze Tendenz

der Dichtung deutlich herauszulesen, da er sich dabei auf das „Buch der Chronik der Könige Persiens und Mediens" beruft und also mit großen historischen Prätensionen auftritt.

In der That, eine seltsame und merkwürdige Geschichte, gegen die sich mit Recht Zweifel und Fragen ohne Zahl erheben! Zunächst fällt die knechtische Gesinnung auf, welche das ganze Buch durchweht. Es enthält im Ganzen nur 166 Verse, der König, die Königin und das Königreich kommen über zweihundert Mal vor, indeß der Name Gottes auch nicht ein einziges Mal erwähnt wird.

Bei der theokratischen Richtung der gesammten bibischen Literatur mußte dieser Umstand schon früh auffallen und man suchte ihn dadurch zu erklären, daß man annahm, die Erzählung sei aus dem Persischen übersetzt worden. Auch der Name Israels wird nicht erwähnt. Das ganze Schauspiel wickelt sich zwischen einer Frau und drei Männern ab, von denen der Eine, wie es scheint, ohne besonderen Grund, dem mächtigen Minister eine Ehrenbezeugung verweigert, die die Juden bei ihrer gedrückten Lage damals kaum einem Haman verweigert hätten. Merkwürdig ist es ferner, daß die ganze persische Bevölkerung sich zwei Tage lang vor einem Häuflein Juden fürchtet und ruhig todtschlagen läßt. Die höchste Unwahrscheinlichkeit liegt aber in den Handlungen des Königs und seines Ministers.

Aber gerade diese größten Unwahrscheinlichkeiten schwinden bei genauerer Betrachtung zuerst. Wir dürfen in dem Buche „Esther" eben nichts als eine gewöhnliche persische Serailgeschichte, wie sie der Orient zu allen Zeiten und wohl auch heute noch in Fülle und in einer jeder auch der kühnsten Phantasie spottenden Weise aufzuweisen hat. Liebesabenteuer, Verschwörungen, Günstlings- und Weiberwirthschaft, Mord und Festfreude wechseln auch hier wie in jeder dieser Geschichten unmittelbar mit einander ab. Und nichts wird erzählt, was nicht auf dem Hintergrunde eines solchen Serailromans als möglich und wahrscheinlich erscheinen kann.

Unklar bleibt nur der Zusammenhang mit dem religiösen Feste, daß nun einmal doch besteht und eine Folie für den Carneval der Juden bildet, ja das nach der Voraussage des Autors dieser Erzählung „nicht aufhören wird bei den Juden und dessen Andenken

nicht erlöschen wird bei ihren Nachkommen!" Es bleibt nichts anderes als die Vermuthung übrig, daß der Verfasser, der ja doch kaum mehr als zweihundert Jahre später gelebt und geschrieben, eine damals verbreitete lokale Tradition mit dieser Geschichte verschmolzen und dadurch dem Feste eine wirksame historische Basis geschaffen hat. Viel leichter ebnen sich so alle Schwierigkeiten, als wenn man den persischen Ursprung des Festes annimmt und die Esthergeschichte als reine Erdichtung ansieht, in welchem Falle ihre Reception bei den Juden völlig unbegreiflich erscheinen müßte, auch wenn man spätere Aussprüche der Tradition so deuten wollte, daß das fremde Fest ursprünglich auf Widerstand Seitens der religiösen Behörden gestoßen, später aber doch sich so verbreitet habe, daß ein Verbot desselben zur Unmöglichkeit wurde. Dem gegenüber steht der religiöse Charakter des Festes und die Einreihung des Buches in den biblischen Kanon, die zu einer Zeit erfolgte, da jene Vorgänge doch noch in der Erinnerung der Zeitgenossen leben mußten.

Der poetische Werth des Buches ist kein erheblicher, die Darstellung einfach, aber kunstvoll abgerundet, die ganze Entwickelung der Geschichte romanartig. „Jedes neue Moment tritt gerade in dem Punkt ein, wo der Erzähler es braucht und herbeiwünscht."

Der religiöse Charakter des Buches sticht von dem Grundton aller übrigen biblischen Schriften ab. Die einzige religiöse Andeutung ist das dreitägige Fasten der Juden. Dagegen ist der nationale Stolz und ein gewisser Particularismus in der Führung der Handlung nicht zu verkennen. Es ist merkwürdig, daß sich das Fest, welches sich an das Esther-Buch knüpft, genau nach der Prophezeiung jenes Autors in der That in seinem ursprünglichen historischen Charakter erhalten hat. Und es wird diese Thatsache nur begreiflich, wenn man sich in Erinnerung bringt, daß die Erzählung von der Rettung der Juden ihre Nachkommen in den trüben Tagen des Mittelalters aufrecht erhielt in ähnlichem Mißgeschick, sie vor Verzweiflung bewahrte und ihnen Hoffnungen für die Zukunft gewährte. Bei der Erinnerung an den Haman des Esther-Buches dachten sie weniger an den persischen Feind ihres Volkes, als an die vielen entsetzlichen und geschichtlich bezeugten Rettungen von so vielen mittelalterlichen Hamans. Und so ward

auch diese Geschichte, wie alle anderen Erzählungen, ja wie fast alle historischen Bücher der Bibel, dem Volke, dem dies Buch vor Allem heilig und theuer war, Stütze in Leid und Verfolgungen, Trost und Hoffnung für die Tage der Erfüllung jener großen, goldenen Zukunft, die in diesem Buche ihnen feierlich verheißen ward!

Die Poesie der Bibel.

Die Poesie eines Volkes ist nicht nur die Blüthe seiner Cultur, sondern meist auch der Urquell seines geistigen Lebens. Von der hebräischen Poesie gilt dies im weitesten Umfang; sie umrahmt die israelitische Volksgeschichte von ihren ersten in das Nebelgrau der Sage sich verlierenden Anfängen bis zu ihrer höchsten nationalen Entfaltung; sie wandert mit diesem Volk auch ins Exil und kehrt wieder mit ihm zurück auf den Boden der Heimath, um in den neugeweihten Tempelhallen dem Herrn ein neues Lied zu singen. Sie ist also vorwiegend eine nationalreligiöse Poesie, insofern ihr der Glaube an Gott, den Herrn der Welt und den Vater Israels, der Grundzug ist, und das Gefühl der Andacht alle ihre Schöpfungen durchzieht. Dadurch entstand nun allerdings eine gewisse Monotonie, die aber keineswegs ermüdend wirkt, da es den Dichtern gelungen, stets von neuen Seiten ihr Thema zu erfassen und ihre Aufgabe über den ganzen Umkreis des Menschenlebens auszudehnen. Neben der religiösen treffen wir daher auch eine reiche Naturpoesie, eine bedeutende didactische, und Spuren einer volksthümlichen, weltlichen Lyrik, die auf reiche verloren gegangene Schätze zurückschließen lassen.

Zu einem Epos konnte es die hebräische Poesie allerdings nicht bringen, da sie in ihrer Gebundenheit an die große monotheistische Grundidee jener freien Bewegung ermangelte, mit der der Epos Götter und Helden auftreten läßt, und da ihre Auffassung eine wesentlich historische war. Auch das Drama konnte aus denselben Gründen in dieser Literatur nicht gedeihen, wiewohl sich deutliche Ansätze epischer und dramatischer Poesie in der Bibel vorfinden.

Dafür aber hatte die Poesie eine andere Freiheit, die ihr Reichthum und Fülle zuführte, die Freiheit von den Fesseln des

Verses! Freilich liegen Wesen und Anfang aller Poesie in der Form der Darstellung, nur muß diese nicht nothwendig sich von vornherein in die Ketten bestimmter Vers- und Strophenformen fügen. Es scheint viel natürlicher, daß die ersten Klänge der Poesie so frei und ungebunden in lyrischen Grundtönen dahinwogten, wie die Menschen selbst damals über die Erde dahingezogen, wie ihre späten Nachkommen noch heute jene Länder des Orients durchziehen, ohne feste Wohnsitze einzunehmen, ihre Habe und ihr Lied mit sich führend, welches in fesselosen Rythmen durch die weite Wüste schallt.

Natürlich hindert diese Freiheit nicht, eine bestimmte äußere Form, die ja an sich den poetischen von dem prosaischen Gedanken unterscheidet, anzunehmen und auszubilden. Nur muß man annehmen, daß diese Form wiederum die einfachste und natürlichste war. In der hebräischen Poesie wurde im Verlauf ihrer Entwickelung das sog. Ebenmaß der Satzglieder — Parallelismus membrorum — eine Art „Gedankenrythmus", die dichterische Hauptform. Die äußere Einheit des Gedichts durch Reim und Metrum wurde durch die innere Harmonie des Gedankens reichlich ersetzt. Dieser Parallelismus bestand einfach darin, daß zwei kurze Sätze zusammengestellt wurden, in denen die Gedanken neben einander herliefen oder einander gegenübergestellt wurden. Die Versuche, diesen Parallelismus in der Uebersetzung zu versinnlichen, sind oft glücklich ausgefallen und geben uns so ein treues Bild jener poetischen Form. Nichtsdestoweniger hat es an Bemühungen nicht gefehlt, auch ein Metrum in der hebräischen Poesie nachzuweisen. Natürlich konnte dabei von einem eigentlichen Silbenmaß wie in der griechischen und lateinischen Poesie nicht die Rede sein. Soweit sich aber ein eigenthümliches Versmaß ermitteln ließ, bestand es nach neueren Forschungen darin: Der lange Vokal an sich erhielt nicht den Ton, dieser wurde vielmehr durch den Accent bestimmt, welcher ebensowohl eine lange wie eine kurze Silbe hervorheben kann. Vorherrschend ruht aber der Ton auf der Endsilbe und nur in ganz bestimmten Fällen auf der vorletzten Silbe. Außerdem ist der Ton in jedem Worte wandelbar und rückt fort, sowie das Wort durch Pluralendungen oder Suffixe hinten verlängert wird. Wie im einzelnen Wort, so bestimmt aber auch in der einfachsten Wort-

reihe der Accent das rythmische Maaß. Jede Verszeile enthält zwei Hebungen d. i. zwei betonte Silben, denen beliebig viele Senkungen oder unbetonte Silben vorangehen und eine unbetonte Silbe jedesmal nachfolgen kann. Mit dieser Eintheilung sollen sogar auch kleine Reime, Sinnabschnitte und Strophen verbunden sein. Der Rythmus ist allerdings der natürlichste und einfachste, indem die Worte nur an einen musikalischen Takt gebunden sind, unter dessen Herrschaft die ganze hebräische Poesie steht und der von den Uebersetzern bis auf Herder und Goethe nicht verstanden oder erkannt worden ist.

Die Wahrheit dieser Ansicht dahingestellt — obwohl sie eifrig bestritten wird — scheint doch der Parallelismus die einzig entsprechende Form der hebräischen Poesie zu sein, durch welche ja jener musikalische Rythmus keineswegs ausgeschlossen ist. Die wissenschaftliche Forschung hat drei Arten dieses Parallelismus bisher nachgewiesen, den synonymen, synthetischen und antithetischen. In neuester Zeit hat ein geistvoller Bibelkritiker auch noch einen palilogischen Parallelismus entdeckt.

Der synonyme Parallelismus, auch der wiederhallende genannt, drückt in beiden Satzgliedern denselben Gedanken aus, so daß der Schwung und die Wirkung dieses poetischen Gedankens dadurch erheblich gewinnt, z. B.

Höre mein Sohn, deines Vaters Weisung,
Stoß' die Lehre deiner Mutter nicht zurück.

Der synthetische oder ergänzende Parallelismus läßt den Gedanken des ersten Versgliedes im zweiten fortsetzen, ergänzen oder wiederholen, z. B.

Ein tüchtig Weib erfreut ihren Mann
Und seine Jahre beschließt er in Frieden.

Der antithetische oder gegensätzliche Parallelismus setzt den Sinn beider Versglieder einander gegenüber, wie z. B.

Ein kluger Sohn des Vaters Freude,
Ein böser Sohn der Mutter Gram.

Der palilogische Parallelismus endlich besteht darin, daß nicht ein Halbvers wiederholt, sondern nur ein einziges Wort oder mehrere Wörter, gleichsam wie in der Musik ein Kanon, noch einmal

hervorgehoben wird. Durch diese Form wird eine höhere Spannung und — namentlich wenn sie mit dem synonymen Parallelismus sich vereinigt, — ein tieferer Eindruck erreicht.

Man würde fehlgehen, wollte man aber etwa nach diesen kurzen Andeutungen über die Form der hebräischen Poesie, deren Metrum doch wohl verloren gegangen ist, sich dem Glauben zuneigen, als wären jene alten Dichter sich dieser Formen stets vollbewußt gewesen. Ihre Schöpfungen sind vielmehr freie und unbewußte Aeußerungen einer dichterischen Genialität, Naturlaute fast, die aber in Verbindung mit der Musik, welche nie, und mit dem Tanz und Chorgesang, welche selten fehlten, schon von selbst in erhabenen Rythmen dahinströmten. „Denn die wahre Volksdichtung schafft überall instinctartig wie die Natur selbst zugleich die vollendeten Formen, deren sich dann später die bewußte Kunstpoesie mit mehr oder weniger Glück bemächtigt."

Die älteste hebräische Dichtung war aber reine und ursprüngliche Volkspoesie. Von den ersten dichterischen Verlautbarungen bis in die Zeit der Königsherrschaft treffen wir nur Volkslieder, kernige, frische und waldursprüngliche Naturlaute aus der Jugend eines Wüstenvolkes, die schon durch ihren Inhalt auf ihr hohes Alter hinweisen. Nicht immer sind es religiöse Lieder, oft rein weltliche — aber sie athmen noch ganz die wilde, ungezügelte Kraft oder die frische Bildlichkeit und jungfräuliche Zartheit, die das Volkslied überall ausströmt. Sie sind durch die historischen Bücher des Pentateuchs, der Bücher Josua, Richter und Samuel verstreut und beginnen wohl mit dem kleinen Liede des Lamach:

Ada und Zilla, vernehmt meine Stimme!
Ihr Weiber Lamachs hört an meine Reden!

Gewiß tödt' ich Jeden, der mich mag befehden,
Den Mann für die Wunde, den Sohn für den Schlag.

Denn ist Kains Rache eine siebenfache,
So die Lamachs eine siebenundsiebzigfache.

Schon dieses kleine, kühne Rachelied zeigt einen strengen Parallelismus, vielfache Assonanzen, die in der hebräischen Poesie noch oft wiederkehren, ja sogar leise Reimanklänge auf. Friedlicher und lieblicher klingt der Segensspruch Isaak's über Jakob, sowie

das folgende Brunnenlied, das der Freude über das erlangte Besitzrecht im Lande frohen Ausdruck giebt:

Steig auf, o Brunnen, singet ihm zu!
Du Brunnen, den da haben die Fürsten gegraben,
Den da gebohrt die Edlen des Volks
Mit dem Scepter und mit ihren Stäben!

Das sind keusche Frühblüthen einer reichen Volkslyrik, die auch dann nicht erschlafft, da sie in den Dienst der religiösen Idee tritt, wie das Siegslied über den Fall Hesbon's, das Bruchstück aus dem Buche der Kriege Jahve's und der Kriegsruf gegen die Amalekiter beweisen. Nationale aber und religiöse Lieder aus der Jugendzeit des israelitischen Volkes sind auf denselben Grundton gestimmt und deshalb auch schwer oder gar nicht zu trennen, da die nationale und die religiöse Idee in der theokratischen Richtung des damaligen Hebräerthums sich völlig deckten. Spuren solcher Lyrik finden wir im Pentateuch zahlreiche. Dahin gehört das Siegeslied, das Mirjam, die Schwester des Moses, angestimmt, das gewiß im Chor gesungen und mit Musik begleitet wurde:

Dem Herrn will ich singen, weil er hoch und hehr:
Rosse und Wagen warf er ins Meer.

Oder der uralte Segensspruch über die Gemeinde Israels, wie ihn Mose zuerst ausgesprochen:

Der Herr segne dich und behüte dich!
Der Herr lasse leuchten sein Antlitz dir und sei dir gnädig!
Es erhebe der Herr sein Antlitz zu dir und gebe dir den Frieden!

Dahin gehören auch die Lieder, die bei Fortführung oder Zurückbringung der Bundeslade vom Volke gesungen wurden:

Steh auf, o Herr, daß sich zerstreuen deine Feinde
Und daß entfliehen, die dich hassen, hinweg von dir!

Und das zweite:

Führ' heim, o Herr die Tausende
Von den Stämmen Israels!

Ein Gedicht von eigenthümlicher poetischer Schönheit und einem ausgeprägt nationalen Charakter ist der Segen Jakob's, den die Kritik deshalb in spätere Zeiten des Königthums verlegen möchte. An die Stelle ursprünglicher Volksdichtung ist eine innige und religiöse

Kunstdichtung getreten, die aber aus den Elementen jener sich zusammensetzt. Darum übt auch Alles, was von poetisch-religiöser Dichtung aus Israel hervorgegangen, einen so tiefen und mächtigen Eindruck auf das Gemüth des Einzelnen wie auf die Poesie der Völker aus.

Noch einmal vor seinem Tode läßt der greise Patriarch seine Söhne an sein Sterbebett rufen, um ihnen seinen Segen zu ertheilen. Ruben ist „die Kraft und der Erstling seiner Stärke," Simon und Levi sollen vertheilt werden in Jakob und zerstreut in Israel, Juda werden seine Brüder preisen, Sebulon wird an den Gestaden des Meeres wohnen, Issachar zwischen den Hürden lagern, Dan sein Volk richten, Gad seine Bedränger zurückweisen, Ascher königliche Speise liefern, Naftali Worte der Schönheit geben. Benjamin endlich ist ein raubgieriger Wolf, der am Morgen die Beute verzehren wird. Aller Segen aber wird auf das Haupt des Joseph gehäuft. Ihn reizten und befeindeten zwar die Bogenschützen —

Doch fest blieb sein Bogen
Und gelenkig blieben die Arme an seinen Händen,
Von den Händen des Allmächtigen Jakob's,
Von dorther, wo der Hirt, der Fels Israels ist . .

Von dem Gott deines Vaters und der helfe dir!
Von dem allmächtigen Gott und der segne dich
Mit Segnungen des Himmels von oben,
Mit Segnungen der Wasserfülle, die da unten liegt,
Mit Segnungen der Brüste und des Mutterschoßes!

Die Segnungen deines Vaters, die da übersteigen
Den Segen ewiger Berge und die Wonne uralter Hügel —
Sie mögen kommen auf Joseph's Haupt
Und auf den Scheitel des Fürsten seiner Brüder!

Ein Seitenstück und eine wichtige Ergänzung zu diesem poetischen Testament ist auch der Segen des Moses im Deuteronomium, aus dem die Kritik den Fortschritt der religiösen Idee in der Zeit des Königthums nachzuweisen versucht hat. Er ist von größerer poetischer Schönheit, aber nicht von so ursprünglicher Natürlichkeit wie der Segen Jakob's. Dafür ist er von einer edlen Milde und religiösen Wärme durchhaucht, die auch den Leser erfüllt, zumal wenn es

ihm vergönnt ist, das Gedicht in hebräischer Sprache zu lesen. Besonders schön ist die Einleitung des Segensspruches:

Es kam der Herr von Sinai
Und ging ihnen auf von Seïr,
Er erglänzte vom Berge Paran
Und zog dahin mit den Myriaden der Heiligen
Indem aus seiner Rechten Strahlen für sie fuhren;
Denn er liebt die Stämme; alle ihre Heiligen sind in seiner Hand.

Und sie folgten dir nach, empfangend von deinen Worten.
Das Gesetz verordnete Moses für uns,
Ein Erbtheil der Gemeinde Jakobs.
Und so ward Er König in Jeschurun,
Als sich versammelten die Häupter des Volks,
Die Stämme Israels allzumal.

Von dem poetischen Spruch des Josua, der den Moses in der Führerschaft des Volkes ablöste, ist bereits die Rede gewesen. Er stammt aus dem „Buche der Redlichen" und lautet:

O Sonne, steh still zu Gibeon
Und du Mond im Thale Ajalon!

Da stand still die Sonne und der Mond blieb stehn
Bis das Volk sich gerächt an seinen Feinden!

Zwischen diesem Kriege Josua's gegen die Amoriter und dem Freiheitskampfe der Deborah und des Barak gegen die Kanaaniter liegen wenig mehr als zwei Jahrhunderte. In diesen muß aber die Poesie eine mächtige Entwickelung erlebt haben, von der leider keine Spuren mehr auf uns gekommen, auf die wir jedoch zu schließen berechtigt sind, wenn wir die hohe Stufe betrachten, welche die nationale Dichtung in dem Deborahliede schon erreicht hat. Da müssen Uebergänge, Vermittelungsperioden gewesen sein, die der Hauch der Zeit bis auf die letzte Spur verweht hat. Denn dieser mächtige Kriegsgesang ist nicht nur eines der schönsten und kräftigsten Lieder der gesammten hebräischen Dichtung, sondern auch noch ein merkwürdiges Denkmal echter und urkräftiger Volkspoesie. „Das lebendige, schwungvolle Lied stellt uns den gewaltigen Kampf und die Ermordung des feindlichen Feldherrn in kurzen, gewaltigen Zügen vor Augen, giebt aber überall der subjektiven Beurtheilung der Ereignisse, auf die es sich bezieht, einen entschie-

denen Ausdruck; feuriges Lob trifft die Tapfern, höhnischer Tadel die Säumigen, flammender Zorn die Widerstrebenden. Musterhaft ist vor Allem der bittere, ironische Schluß, welcher uns in den Kreis der Frauen führt, die auf die siegreiche Rückkehr des getödteten Feldherrn warten. Rasch von Scene zu Scene gehend hat das Lied doch seine feste Einheit. Sehr zu bemerken ist es, daß dieser feierliche Gesang, der ohne Zweifel dazu bestimmt war, unter musikalischer Begleitung vorgetragen zu werden, trotz seines kriegerischen und echt volksthümlichen Geistes zugleich als religiöser Hymnus auftritt und den Gott Israels in kräftigen Worten preist." Mit diesem Preis Gottes beginnt und schließt das Lied wirkungsvoll; Deborah, das Weib „mit dem Feuergeiste", besingt also ihren Gott:

Herr, als du auszogst von Seïr,
Als du schrittest daher von den Gefilden Edom's:
Da bebte die Erde und der Himmel troff,
Und die Wolken troffen von Wasser.
Die Berge wankten vor dem Antlitz des Herrn,
Der Sinai da vor dem Herrn, dem Gotte Israels!

In den Tagen Samgars, des Sohnes Anat's
In den Tagen Jael's feierten die Pfade,
Und die Straßenwandrer gingen Pfade,
Die krumm gewunden. Es feierten die Fürsten
In Israel, sie feierten, bis ich aufstand als Führerin,
Bis ich aufstand als Mutter in Israel.

Nicht Richterin und nicht Heldin, nicht Dichterin oder Prophetin, sondern schlicht und bescheiden „eine Mutter in Israel" will Deborah sein, nachdem sie ihres Volkes Freiheit erkämpft, und aus diesem einfach erhabenen Geiste heraus tönen die letzten Accorde ihrer Volkshymne:

So müssen vergehen
All' deine Feinde, o Herr!
Die aber dich lieben,
Werden sein wie die Sonne,
Wenn sie aufgeht in ihrer Macht!

Zeigen sich in diesem Deborahliede, sowie in dem Liede der Hannah, der Mutter Samuel's, das man als ein Seitenstück zu diesem Gesang ansehen könnte, schon die ersten Keime epischer wie dra-

matischer Poesie, so finden wir in anderen, gleichfalls aus der Richterzeit stammenden Schöpfungen eine didaktische und humoristische Lyrik vorgezeichnet, von denen die erstere später zu großer Blüthe gelangt, die andere aber gänzlich unbebaut bleiben sollte. Es sind dies die Fabel, in der Jotham den Bürgern von Sichem das Wesen des Königsthums schildert, und die Räthsel und Abenteuer Simson's.

Die Fabel Jotham's ist eine einfache, aber vortreffliche und echt volksthümliche Dichtung, die aus der demokratischen Gesinnung und Verfassung des Volkes zu erklären ist und diesem die Bedeutung des Königsthums, wie seine Nothwendigkeit näher bringen sollte. Die Uebersetzung hat den poetischen Rhythmus und die durch einen wiederkehrenden Refrainvers bestimmt hervorgehobenen Strophen treu und geschickt wiederzugeben verstanden in folgender Weise:

Es gingen hin die Bäume,
Zu salben über sich einen König.
Sie sprachen zum Oelbaum: „Sei König über uns!"
Sprach der Oelbaum zu ihnen: Sollt' ich lassen mein Fett,
Das da Götter und Menschen an mir preisen,
Und hingeh'n, zu schweben über den Bäumen?"

Da sprechen die Bäume zum Feigenbaum:
„Wohlan du, sei König über uns!"
Da sprach zu ihnen der Feigenbaum:
„Wie, sollt' ich lassen meine Süßigkeit
Und meine Frucht, die köstliche,
Und hingehn, zu schweben über den Bäumen?"

Da gingen die Bäume zum Weinstock:
„Wohlan du, sei König über uns!"
Da sprach zu ihnen der Weinstock:
„Wie sollt' ich lassen meinen Most,
Der Götter und Menschen fröhlich macht,
Und hingehn, zu schweben über den Bäumen?"

Da sprachen alle Bäume zum Dornstrauch:
„Wohlan du, sei König über uns!"
Und der Dornstrauch sprach zu den Bäumen:
Ist's wahr, daß ihr mich salben wollt
Zum König über Euch: so vertraut euch meinem Schutz!
Wo nicht, so entsprühe dem Dornstrauch Feuer
Und verzehre die Cedern des Libanon!"

Auch in den Erzählungen von Simson weht noch frisch und kräftig die gestaltende Volkspoesie. Die kleinen Räthselfragen sind ebenso wie deren Auflösung durch ihren Inhalt, wie durch ihre poetische Form ungemein charakteristisch.

Aus dem Speiser ging Speise hervor
Und aus dem Sauren ging Süßes hervor —

so lautet das Räthsel und die Auflösung erfolgt durch eine neue Frage — eine Wendung, die im jüdischen Volkswesen bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat —:

Was ist süßer als Honigseim?
Was ist saurer als der Löwe?

Und Simson erwiedert in einem gereimten Spruch schlagfertig:

Hättet mein Kalb ihr nicht angespannt,
So hättet ihr nicht mein Räthsel erkannt.

Auch die anderen Sprüche und Gebete Simson's athmen denselben Hauch der Volkspoesie und jenen naiven, realistischen Charakter, der das Merkmal und die getreueste Signatur der ganzen Periode hebräischer Lyrik von den ältesten Zeiten der Geschichte bis in die Tage nationaler Herrschaft bildet.

Mit dem Königthum tritt die hebräische Poesie aus ihrer unsteten, sturm- und drangvollen Jugendzeit in ihr reifes Mannesalter ein. „Es ist dies die erste wahrhafte Blüthe der hebräischen Nationaliteratur, ein neuer Lebensfrühling, der mit David beginnt und der später auch seine Früchte getragen hat." David ist nach der Ueberlieferung des Judenthums sein größter lyrischer Dichter; ihm legt die Tradition das ganze große Buch der „Psalmen" bei, zu dem sich die Betrachtung nun wenden muß.

Der Psalter (Tehillim) enthält hundertfünfzig Psalmen in fünf Büchern, die nach jüdischer Tradition fast sämmtlich von David, zum Theil von Moses, Salomo, Asaph, Heman und Ethan herrühren, indeß die neuere Kritik ihn gewöhnlich in drei Sammlungen eintheilt, die drei verschiedenen Zeitperioden angehören und von David bis in die nachexilische Zeit sich erstrecken.

Die literarhistorische Anschauung von der hebräischen Poesie findet in den Psalmen allerdings Lieder, die — schon nach ihrem klaren Inhalt — verschiedenen Perioden und verschiedenen Autoren

angehören, deren Grundstein aber in der Königszeit und von David gelegt wurde, auf den ein großer Theil der einzelnen Lieder sich zurückführen läßt.

Sind aber auch Form der Darstellung und Inhalt, sowie poetische Bedeutung der einzelnen Psalmlieder wesentlich von einander verschieden, so athmen sie doch alle ohne Ausnahme den gleichen Geist religiöser Innigkeit und tiefer Gläubigkeit, so daß der Psalter nicht nur die wichtigste Urkunde der religiösen Lyrik des Hebräerthums, sondern ein Vorbild aller gottesdienstlichen Poesie der Zukunft, ein Buch der Andacht und der Erbauung für die gesammte Menschheit, für alle Zeiten, alle Lebensalter und Lebenslagen geworden ist.

Jene einheitliche religiöse Grundstimmung des Psalmbuches findet schon in dem ersten Psalm ihren getreuesten Ausdruck, der gleichsam wie ein Motto an die Spitze der ganzen Sammlung gestellt ist:

Heil dem, der nicht bleibt in der Frevler Rath,
Nicht wandelt auf der Sünder Wegen,
Noch sitzt, wo eitle Spötter sitzen!
Gottes Recht ist seines Herzens Lust,
Und sein Gesetz sein Denken Tag und Nacht.
Der ist ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen,
Der seine Früchte bringt zu seiner Zeit.
Und dessen Blätter nie verwelken,
Dem alles wohlgeräth, was er beginnt.
Allein so sind die Frevler nicht,
Sie sind wie Spreu, die Wind zerstreut.
Denn nicht bestehen Frevler im Gericht
Noch Sünder vor der Frommen Schaar.
Die Wege des Gerechten kennt der Herr,
Der Frevler Wege gehen kläglich aus!

Von demselben Geist eines unwandelbaren Gottvertrauens, dem alle Leiden und Betrübnisse nur Prüfungen sind, die der Herr seinen Getreuen zuschickt, eines Vertrauens auf Gott, das in jeder Lage des Lebens, in allen Erscheinungen der Natur, in allen Wandelungen der Geschicke sich vollauf bewährt, ist auch Psalm 24, der von den meisten Auslegern dem David zugeschrieben wird, beseelt. Er schildert den Wandel der Frommen vor Gott, dem Weltenschöpfer:

Des Herrn ist die Erde und was sie erfüllt,
Sein ist die Welt und was sie bewohnt;
Denn er hat sie gegründet auf das Meer
Und hat auf Ströme sie festgestellt.

Wer darf steigen auf den Berg des Herrn,
Und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?
„Wer schuldlose Hände hat und ein reines Herz,
Wer nach Falschem nicht trachtet, noch trüglich schwört!

Ein solcher wird Segen vom Himmel erlangen,
Und Gnadengut vom Gott seines Heils.
Das sind die Leute, die dich suchen,
Die da suchen dein Antlitz, o Gott Jakob's!"

Für den Literarhistoriker, der nicht traditionellen Anschauungen nachgehen kann, sondern einzig und allein aus der Zeitstimmung, den poetischen Motiven und der dichterischen Sprache sich die einzelnen Schöpfungen erklären muß, tragen noch die Psalmen 3, 6, 8, 18, 19, 23, 24, 29, 48, 65, 72, 73, 91 u. a. dasselbe religiöse Colorit, indeß die meisten andern aus einem wesentlich veränderten Boden erwachsen sind. Aber damit soll keineswegs behauptet werden, daß sie an poetischer Kraft und religiöser Innigkeit hinter dem Grundstock des Psalmbuchs zurückstehen. Selbst noch die Lieder, die die Stimmung des Volkes im babylonischen Exil ausdrücken, sind in ihrem religiösen Ton und ihrer poetischen Haltung nur wenig von den ältesten Psalmen verschieden, wie jener bekannte Psalm 137, der also lautet:

An Babels Bächen saßen wir und weinten,
So oft wir Zion's gedachten.
Stumm hing an den Weiden die Harfe.
Die uns gefangen, wollten ein Lied,
Freudenton unsere Plünderer:
„Singt uns ein Zionslied."
Wie? sollten wir singen des Herren Lied
Auf dem Boden der Fremde?
Vergäße ich dein, Jerusalem,
Möge die Rechte mir schwinden,
Es klebe am Gaumen die Zunge mir,
Wenn ich nicht deiner gedenke,
Wenn ich nicht ehre Jerusalem
Hoch über jegliche Freude.

Herr, gedenke es Edom's Geschlecht,
Wie sie am Tage Jerusalems
Schrieen: „Verheert's, zerstört's
Bis auf den Grund!"

Auch der Psalm 124, der wahrscheinlich zur selben Zeit entstanden, fordert Israel auf, dem Herrn für die wunderbare Errettung ein Loblied zu singen und stimmt selbst ein solches an:

Wär' es der Herr nicht gewesen, den wir hatten,
So spreche doch Israel;
Wär' es der Herr nicht gewesen, den wir hatten,
Als sich wider uns erhoben die Menschen:
Dann hätten sie lebend uns verschlungen,
Als ihr Zorn entbrannte wider uns;
Dann hätten die Wasser uns überfluthet,
Der Strom wär' gegangen über uns hin.
Dann wären gegangen über uns hin
Die Gewässer, die hochwogenden.
Doch gepriesen sei der Herr, der uns nicht hingab
Als eine Beute ihren Zähnen!
Wir entrannen wie Vögel dem Garn des Jägers:
Das Garn zerriß und wir entrannen.
Unsere Hülfe kam im Namen des Herrn,
Der geschaffen hat Himmel und Erde.

Solchen nationalen Klageliedern oder Rachepsalmen stehen dann aber auch andere gegenüber, die von einem milden Geiste der Demuth und Ergebung erfüllt sind. So Ps. 103, der die Beziehungen Gottes zu den Menschenkindern schildert und diese, namentlich aber Israel, auffordert, den Herrn zu preisen als den Gnädigen und Gerechten, als erlösenden und verzeihenden Vater des Menschengeschlechts. Dies Lied ist in der That eines der herrlichsten Gemeindelieder; es setzt unzweifelhaft gesicherte und befriedigte Volkszustände voraus und beginnt feierlich mit der Strophe:

Preise den Herrn, du meine Seele,
Und mein ganzes Innere seinen heiligen Namen!
Preise den Herrn, meine Seele,
Und vergiß nicht all seiner Wohlthat!
Er, der vergiebt all deine Schuld,
Der da heilt alle deine Krankheit!

Einen eigenthümlichen Uebergang bildet der Schluß dieses religiösen Loblieds zu einem Hymnus auf den Herrn in der Natur

in dem nächsten Psalm, der das erhabenste Denkmal der hebräischen, ja der Naturpoesie des ganzen Alterthums bildet, und von dem A. v. Humboldt, der dies reiche Naturleben in der hebräischen Lyrik mit feinem Verständniß erkannt hat, in seinem „Kosmos" bemerkt: „Man möchte sagen, daß in dem einzigen 104. Psalm das Bild des ganzen Kosmos dargelegt ist: „Der Herr, mit Licht umhüllet, hat den Himmel wie einen Teppich ausgespannt. Er hat den Erdball auf sich selbst gegründet, daß er in Ewigkeit nicht wanke. Die Gewässer quellen von den Bergen herab in die Thäler, zu den Orten, die ihnen beschieden, daß sie nie überschreiten des ihnen gesetzten Grenzen, aber tränken alles Wild des Feldes. Der Lüfte Vögel singen unter dem Laube hervor. Saftvoll stehen des Ewigen Bäume, Libanons Cedern, die der Herr selbst gepflanzt, daß sich das Federwild dort niste, und auf Tannen sein Gehäus der Habicht baue." Es wird beschrieben „das Weltmeer, in dem es wimmelt von Leben ohne Zahl. Da wandeln die Schiffe, und es regt sich das Ungeheuer, das du schufest, darin zu scherzen." Es wird „die Saat der Felder, durch Menschenarbeit bestellt, der fröhliche Weinbau und die Pflege der Oelgärten" geschildert. Die Himmelskörper geben diesem Naturbilde seine Vollendung. „Der Herr schuf den Mond, die Zeiten einzutheilen, die Sonne, die das Ziel kennt ihrer Bahn. Es wird Nacht, da schwärmt Gewild umher. Nach Raube brüllen junge Löwen und verlangen Speise von Gott. Erscheint die Sonne, so heben sie sich davon und lagern sich in ihre Höhlen; dann geht der Mensch zu seiner Arbeit, zu seinem Tagewerk bis Abend." Man erstaunt, in einer lyrischen Dichtung von so geringem Umfange, mit wenigen großen Zügen, das Universum, Himmel und Erde, geschildert zu sehen. Dem bewegten Elementarleben der Natur ist hier des Menschen stilles, mühevolles Treiben vom Aufgange der Sonne bis zum Schluß des Tagewerks am Abend entgegengestellt. Dieser Contrast, diese Allgemeinheit der Auffassung in der Wechselwirkung der Erscheinungen, dieser Rückblick auf die allgegenwärtige unsichtbare Macht, welche „die Erde verjüngen" oder in Staub zertrümmern kann, begründete das Feierliche einer minder lebenswarmen und gemüthlichen als erhaben poetischen Dichtung."

Eine ähnliche poetische Auffassung des Kosmos kehrt in der hebräischen Poesie noch einmal später im 37. Capitel des Buches „Hiob" wieder, wo die Naturanschauungen sogar höhere und die Bilder von künstlerischer Vollendung sind. Aber der Gesammteindruck jener kosmogonischen Dichtung steht doch hinter dem erhaben einfachen 104. Psalm zurück, der also beginnt:

Preise den Herrn, meine Seele.
Herr mein Gott, du bist sehr groß!
Mit Hoheit und Herrlichkeit bist du bekleidet.
Er hüllt sich in Licht wie in ein Gewand,
Er spannt den Himmel aus wie ein Zelttuch,
Und wölbt mit Wasser seine Söller.

Wolken macht er zu seinen Wogen,
Und fährt daher auf den Flügeln des Windes.
Er macht die Winde zu seinen Boten,
Und Feuerflammen zu seinen Dienern.
Er stellte die Erde auf ihren Grund,
Und nie und nimmer wird sie wanken.

Du bedecktest sie mit der Fluth wie mit einem Kleide,
Auf den Bergen standen Gewässer;
Vor deinem Dräuen entflohen sie,
Vor dem Schall deines Donners bebten sie hinweg —
Indem Berge sich hoben und Thäler sich senkten —
Hin an den Ort, den du ihnen gegründet.

Du machtest Grenzen, die sie nicht überschreiten;
Sie kommen nicht wieder, die Erde zu bedecken.
Du lässest Quellen zu Bächen fließen,
Zwischen den Bergen, da ziehen sie hin;
Sie tränken alle Thiere des Feldes,
Die Waldesel löschen ihren Durst.

Er tränkt die Berge von seinem Söller herab,
Von der Frucht seiner Werke sättigt sich die Erde.
Es sättigen sich die Bäume des Herrn,
Die Cedern des Libanon, die er gepflanzt.
Auf ihnen wohnen die Vögel des Himmels
Und erheben ihre Stimme aus den Zweigen hervor.

Dieser Psalm, an den sich noch viele bedeutende Dichtungen anlehnen, ist, wie gesagt, das hervorragendste Denkmal der hebräischen

Naturpoesie, deren charakteristisches Kennzeichen es ist, „daß, als Reflex des Monotheismus, sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfaßt: sowohl das Erdenleben als die leuchtenden Himmelsräume. Sie weilt seltener bei dem Einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung großer Massen. Die Natur wird hier nicht geschildert als ein für sich bestehendes, durch eigene Schönheit Verherrlichtes; dem hebräischen Sänger erscheint sie immer in Beziehung auf eine höher waltende geistige Macht. Die Natur ist ihm ein Geschaffenes, Angeordnetes, der lebendige Ausdruck der Allgegenwart Gottes in den Werken der Sinnenwelt. Bemerkenswerth ist auch noch, daß diese Poesie trotz ihrer Größe, selbst im Schwunge der höchsten durch den Zauber der Musik hervorgerufenen Begeisterung fast nie maßlos, wie die indische Dichtung wird. Der reinen Anschauung der Göttlichen hingegeben, sinnbildlich in der Sprache, aber klar und einfach im Gedanken, gefällt sie sich in Gleichnissen, die, fast rhythmisch, immer dieselben, wiederkehren. Als Naturbeschreibungen sind die Schriften des alten Bundes eine treue Abspiegelung der Beschaffenheit des Landes, in welchem das Volk sich bewegte: der Abwechselung von Oede, Fruchtbarkeit und libanotischer Waldbedeckung, die der Boden von Palästina darbietet."

Nach dieser Charakteristik der hebräischen Naturpoesie durch A. v. Humboldt bedarf es keiner Auseinandersetzung mehr, daß diese althebräischen Naturschilderungen auch auf der Höhe der damaligen Naturkenntniß standen und daß sie durch ihre Tiefe und Erhabenheit alle gleichzeitigen Schöpfungen der Volkspoesie überragen. Am Nächsten möchten ihnen noch die heiligen Hymnen des Rig-veda kommen — gerade in Bezug auf Naturpoesie. Die Lieder an Varuna, den Gott des Friedens, erinnern oft an den Ton der Psalmen. Sie schildern ebenfalls Gott als den allweisen Schöpfer und Regenten aller Welten, als den allwissenden Beschützer alles Guten und Rächer des Bösen, als heilig und gerecht, doch voll Erbarmens gegen die Menschenkinder. Und wenn in diesen religiösen Liedern zum Preise Gottes gesungen wird:

Von tiefer Weisheit zeugen seine Werke,
Daß Er den weiten Welten Stützen machte,

Das hoch erhabene Firmament bewegte,
Für immer Sterne, hin die Welt gebreitet. —

so mahnt dies ganz an die Sprache des hundertvierten Psalms und möchte fast auf eine Wechselwirkung zwischen der Poesie beider Völker schließen lassen, sprächen nicht Ethnographie und Geschichte ihr begründetes Veto gegen eine solche Annahme. Auch in den Liedern der altindischen Poesie ist Gott der allweise Bildner, der den Himmel und die Erde ins Dasein gerufen, durch dessen Macht das weite, tiefe Doppelreich der Lüfte feststeht, der den Himmel stützt und der Erde Weiten abgesteckt, der beide Welten angefüllt mit seiner Größe und jedem Wesen verliehen hat, was ihm seinen Werth und seine Würde giebt. Sein Odem rauscht als Wind belebend durch die Lüfte, sein Sonnenauge ist des Lebenden und Unbelebten Seele, die Wesen alle tränkt er, wie des Feldes Frucht der Regen. Und unter den Menschen schaut er auf Recht und Unrecht; er überwacht des Sterblichen Gedanken, wie der Hirt die Heerden; ja fern von ihm und ohne ihn ist keiner Herr auch nur des Zwinkens seiner Augen.

Aber freilich, sobald wir das Reich Varuna's verlassen und in die Kreise der anderen Götter hineinblicken, offenbart sich uns der gewaltige Unterschied zwischen dieser aus dem Schooße eines jungen Naturlebens emporgeblühten und mit sinnlichen Vorstellungen durchtränkten Naturpoesie und der aus der Idee des Monotheismus hervorgegangenen und von ihr inspirirten Naturpoesie des Psalters.

In den Psalmen sind Empfindungen ausgedrückt, die von den Menschen zu allen Zeiten verstanden und getheilt werden können — die Lieder der alten hebräischen Dichter werden noch heute in Synagogen und Kirchen mit Andacht gesungen — diese Poesie darf daher auf eine Universalität Anspruch machen, welche den Dichtungen des Orients abgeht. Um jene indische Poesie zu verstehen, muß man culturhistorische Studien anstellen, um alle Schönheiten der griechischen Dichtung voll zu empfinden, muß man sich mit dem Geist der Antike erfüllen. Um die Poesie der Psalmen zu verstehen, braucht man nur Mensch mit menschlichen Gefühlen und Empfindungen zu sein.

Darin ruht die ewige, große Bedeutung der lyrischen Ergüsse,

die das Psalmbuch von so vielen verschiedenen Autoren und aus so verschiedenen Zeiten zu einem harmonischen Ganzen vereinigt, in dem religiöse Hymnen und Tempellieder, Wallfahrtsgesänge und kosmogonische Dichtungen, Gebete und Elegieen, nationale und individuelle, Lieder der Hoffnung und der Verzweiflung, des Glaubens und des Gottvertrauens, der Rache wie der Versöhnung und des Ausblicks in eine große Zukunft allgemeiner Menschenliebe abwechseln, in dem das in der Subjectivität ihres Glaubens wurzelnde und waltende Leben der Hebräer, die Seele ihrer Religion, zum treuesten Ausdruck gelangt. Und über all dem strahlt die Glorie des Herrn in seiner Pracht und Majestät wie in seiner Gnade und seinem großen Erbarmen mit den schwachen und sündigen Menschensöhnen!

Haben uns die letzten Lieder dieses Psalmbuches in späte Zeiten hinabgeführt, so fühlen wir uns, da wir an den Ursprung der Sammlung denken, rasch wieder in jene davidische Blüthezeit des israelitischen Volkslebens zurück versetzt, in der ein König als Dichter wie als Held so Außerordentliches schaffen, die nationale Einheit seines Volkes begründen und seine religiöse Bildung auf eine so hohe Stufe erheben konnte. Mag man darum auch David vom kritischen Standpunkt aus die meisten Psalmen absprechen, mag auf der anderen Seite sein Dichterbild überschwenglich idealisirt worden sein, jene Lieder müssen mit seinem Namen verbunden bleiben und reichen aus, um seinen dichterischen Ruhm für alle Zeiten festzustellen, die sein Leben umrahmen und dessen hervorragendste Momente besingen. Unter diesen ist die Elegie auf den Tod Saul's und Jonathan's eine Perle rein nationaler Poesie voll Frische und Zartheit der Empfindung —

Deine Zier, o Israel, auf deinen Höhen ist sie erschlagen:
Ach wie fielen die Helden! Sagt es nicht in Gat,
Verkündigt es nicht in Askalon's Straßen, damit sich nicht freuen
Der Philister Töchter, damit nicht frohlocken die Töchter der Heiden!

Ihr Berge Gilboa's, nicht Thau noch Regen falle auf euch;
Denn dorthin ward geworfen der Schild der Helden, der Schild des Saul!
Ob des Blutes der Erschlag'nen, ob des Falles der Helden wich Jonathan's Bogen
Niemals zurück, und das Schwert des Saul kam nicht heim ohne Rache.

Saul und Jonathan, die sich liebten, und die sich hold,
Solange sie lebten: auch im Tode haben sie sich nicht getrennt.
Mehr denn Adler waren sie schnell, mehr denn Löwen
Waren sie stark: o Israels Töchter, beweinet den Saul!

Ach, wie fielen die Helden inmitten des Kampfes!
Jonathan — auf seinen Höhen ist er erschlagen!
Mir ist weh um dich, Jonathan, mein Bruder! lieb warst du mir sehr,
Lieber denn Frauenlieb'! — ach, wie fielen die Helden!

Auch die Todtenklage auf Abner ist ein unzweifelhaft davidisches Lied, das sich dieser Elegie würdig anschließt, ebenso wie die beiden religiösen Hymnen aus seinen letzten Lebensjahren, von denen die eine ein Danklied dem Herrn, als er seine Feinde geschlagen, die andere die letzten Worte des königlichen Dichters enthält, der sich mit Recht an der Scheide seines Lebens „der liebliche Sänger Israels" nennen durfte, durch den „der Geist des Herrn geredet" und dessen „Wort auf seiner Zunge" war!

Von anderen Dichtungen aus jener lyrischen Blüthezeit ist merkwürdiger Weise außer der rührenden Parabel des Propheten Nathan von dem Lämmchen des armen Mannes, die in alle Wege ihre Nutzanwendung bis auf den heutigen Tag gefunden hat, nichts erhalten geblieben.

Auch aus der nachfolgenden Regierungszeit Salomo's, dessen Charakterbild in der israelitischen Volksgeschichte schwankt, da er einerseits als der weiseste und frömmste Regent geschildert wird, während es andererseits feststeht, daß er den Götzendienst seiner Frauen geduldet, ja befördert und zur Untergrabung der nationalen Tugenden seines Volkes beigetragen hat, fehlen solche allgemeine Lieder. Die Tradition hat, mit psychologischer Feinheit die Grundzüge seines Lebensganges erfassend, drei biblische Bücher, die „Sprüche", das „hohe Lied" und den „Prediger" auf seinen Namen geschrieben. Daß Salomo ein weiser Denker war, kann nicht in Abrede gestellt werden; das erotische Element spielt zudem eine große Rolle in seinem Leben und das Endziel eines solchen Lebens ist ohne Frage jene skeptische Weltanschauung, die uns in dem „Prediger" entgegentritt. Vom kritischen Standpunkt aus wird ihm aber höchstens die Sammlung des „Buches der Sprüche" oder ein

wesentlicher Antheil an denselben zugeschrieben. Diese Sammlung nun führt uns unmittelbar in das Gebiet der didaktischen Poesie der Bibel.

Es ist ein Irrthum zu glauben, daß die Lehrdichtung dem biblischen Alterthum vor Salomo durchaus fremd gewesen. Zahlreiche Sprüchwörter, die durch den Pentateuch verstreut sind, vor Allem die beiden Parabeln Jotham's und Nathan's verrathen schon eine eifrige Pflege des Sprüchworts, des Sinnspruchs und des Räthsels, die allerdings von Salomo gesammelt und in charakteristische Form gebracht worden sein mögen. Sein Dichterstreit mit der Königin von Saba, der in Räthseln ausgefochten wurde, die Kunde von den dreitausend Sprüchen, die das „Buch der Könige" ihm zuschreibt, und viele Stellen in dem „Buch der Sprüche" selbst weisen unwiderleglich darauf hin, daß die Spruchweisheit, die Erfahrung und Mahnung in kerniger Rede und gefälliger Wortstellung auszudrücken versteht, bald die Thorheit der Menschen im witzigen Bilde verlacht, bald den Ernst der gewichtigen Lehre in anmuthige Form kleidet und überall die verborgenen Aehnlichkeiten zwischen Natur und Sitte aufsucht, gerade zu Salomo's Zeiten geblüht und in diesem König ihren eifrigsten Förderer gefunden habe. Er hat das Sprüchwort des Volkes in eine geregelte Kunstform gebracht und diese Thätigkeit entspricht durchaus dem historischen Bilde, das wir von Salomo uns zu entwerfen haben, wenn wir alle Ausschmückungen, mit denen Sage und Tradition sein Leben verherrlicht, daraus entfernen. Niemand wie er konnte seine Beobachtungen, Erfahrungen, Kenntnisse, Reflexionen und Gleichnisse aus allen Gebieten des Lebens zur Grundlage einer gnomischen Poesie gestalten, wie sie das „Buch der Sprüche" darbietet, keiner wie er konnte der Schöpfer einer Spruchdichtung sein, die das Sprüchwort, das allerdings ein Produkt des schaffenden Volksgeistes ist, ausgebildet und in eine höhere Kunstform gebracht hat.

Der Umstand, daß einzelne Capitel des Buches direkt als Spruchsammlung von Salomo bezeichnet werden — so Cap. 10—22, 25—29 — während von anderen gesagt wird: „Auch diese sind von Weisen" spricht gleichfalls für diese Behauptung. Auch die Thatsache, daß ein großer Theil dieser Sprüche rein weltlichen

Charakters ist, den Humor nicht verschmäht, kräftig und derb, ohne Sentimentalität und religiöse Schwärmerei auftritt, weist deutlich auf Salomo hin, dessen Schöpfungen sicher mehr der weltlichen Poesie als der religiösen angehörten. Es sind meist Lobpreisungen der Weisheit und Warnungen vor der Thorheit, praktische Regeln der Lebensklugheit, frisch aus dem Leben gegriffene Beobachtungen und Betrachtungen, die nur zuweilen von der religiösen Grundstimmung aller biblischen Poesie durchbrochen werden.

Was endlich die Form dieser Sprüche anbelangt, so hat der Parallelismus der Satzglieder in diesen natürlich die ausschließliche Herrschaft, weil er bei ihnen zu voller Geltung kommen konnte. Einige Beispiele aus der Spruchsammlung werden dies erhärten. So das Lob der Weisheit und der Erfahrung:

Weise, wer im Sommer sammelt,
Thöricht, wer zur Ernte schläft.
Narren geh'n ihren eignen Weg,
Weise lassen sich rathen.
Untergang folgt auf die Hoffarth
Und Hochmuth kommt vor dem Fall.
Es haßt seinen Sohn, wer die Ruthe spart,
Wer ihn liebt, der züchtigt ihn weise.
Mancher wirft weg — und wird reich;
Mancher auch geizt — und wird arm.

Natürlich führt diese Weisheit den alten hebräischen Spruchdichter vor Allem zur Erkenntniß Gottes, aus der sie stammt und in die sie mündet:

Der Erkenntniß Anfang ist Gottesfurcht,
Doch Thoren verachten Weisheit und Lehre.

Durch Weisheit gründet der Herr die Erde,
Und stellte den Himmel durch Einsicht auf.

Das Gedächtniß des Gerechten bleibt in Segen,
Doch der Frevler wird verwesen.

Hie und da erheben sich die Sprüche auch zu anmuthigen Räthseln voll schalkhaften Humors oder zu lieblichen Sinngedichten, oder gar zu didaktischen Dichtungen, von denen die „Warnung vor dem Wein" als charakteristische Poesie weltlicher Lyrik und „das Lob des Biederweibes" als Ausdruck der Verehrung, die das Weib schon

im biblischen Alterthum trotz der herrschenden Polygamie genossen, hervorgehoben werden mögen, um den Kreis abzuschließen, den das „Buch der Sprüche" umschreibt, dessen Sammlung auf eine Zeit freier religiöser und blühender nationaler Richtung hinweist. Der „Warnung vor dem Wein" gehe noch die Bemerkung voran, daß gerade Weinlieder, wie aller Volkspoesie, auch der älteren hebräischen Dichtung nicht fremd gewesen sind. Der Wein war ein Hauptprodukt des palästinensischen Bodens und ein willkommener Stoff dort — wie überall — für Trinker und Poeten. Aber wenn „der Wein Götter und Menschen erfreut", so ist er doch — nach dem „Buch der Sprüche" — Fürsten gefährlich und auch dem Volke im Uebermaaß schädlich. Darauf bezieht sich das prächtige kleine Lied:

Wem folgt das Ach und das Weh,
Wem Gezänk und bittere Klagen,
Wem Wunden, ohn' Ursach geschlagen,
Wem werden die Augen so roth?

Dem, der zuviel beim Becher sitzt,
Umherzieht, zu kosten vom Weine.
Schau nach dem Weine nicht,
Wie er so roth ist,
Wie er so lieblich
Im Becher blinkt,
Und dir so sanft
Durch die Kehle rinnt!

Sein Ende, das ist wie der Schlange Biß,
Wie der Giftzahn des Basilisken:
Fremdes sehen deine Augen dann,
Verkehrtes redet dein Herz.
Dir ist es, als wiegte dich Meeresfluth,
Als schliefst du auf schwankendem Mast.
Es wirft dich, aber du fühlst es kaum,
Es stößt dich, du weißt's nicht mehr.
Und wenn du erwachst, so zieht dich doch
Von Neuem der Wein hinterher.

In eine höhere Sphäre führt uns das Lobgedicht des Bieder-weibes, dem Schiller für sein Lied von der Glocke einzelne schöne Züge abgelauscht hat, und das für alle Zukunft das hohe Lied von der Treue des jüdischen Weibes geblieben ist.

Ein tüchtig Weib, wer mag es finden?
Weit über Perlen geht ihr Werth.

Ihr vertraut des Gatten Herz,
Und an Erwerb wird's nimmer fehlen.

Sie thut ihm Gutes und nichts Böses
Alle Tage ihres Lebens.

Um Wolle und Flachs bekümmert sie sich,
Und schafft nach der Lust ihrer Hände.

Den Kaufmannsschiffen ist sie gleich:
Von fernher bringt sie die Nahrung.

Wenn's noch Nacht ist, steht sie auf,
Giebt Zehrung ihrem Hause und ein Tagwerk den Mägden.

Sie sinnt auf ein Feld und erlangt es,
Von der Frucht ihrer Hände grünt der Weinberg.

Sie umgürtet mit Kraft ihre Lenden
Und macht stark ihre Arme.

Sie schmeckt, wie lieblich ihr Erwerb:
Und nie erlischt bei Nacht ihr Licht.

Ihre Hände streckt sie nach dem Spinnrocken aus,
Und ihre Finger fassen die Spindel.

Sie breitet ihre Hand dem Armen aus
Und reicht dem Bedürftigen ihren Arm.

Sie fürchtet für ihr Haus nicht den Schnee,
Denn all ihre Leute sind in Purpur gekleidet.

Bunte Decken macht sie sich:
Byssus und Purpur ist ihr Gewand.

Ihr Mann ist berühmt auf dem Markte,
Wenn er zu Rath sitzt bei den Aeltesten des Landes.

Prachthemdchen macht sie und verkauft sie,
Und setzt sie ab an den Kananiter.

Glanz und Würde ist ihr Gewand:
So lacht sie entgegen dem kommenden Tage.

Sie macht ihren Mund mit Weisheit auf,
Das Wort der Liebe ist auf ihrer Zunge.

Sie beachtet das Thun ihres Hauses,
Und Brod der Trägheit ißt sie nicht.

Ihre Söhne steh'n auf und preisen sie,
So wie ihr Gatte und der lobt sie so:

Viele der Töchter wirken zwar tüchtig,
Aber du übertriffst sie doch alle.

Trügerisch ist die Anmuth, nichtig die Schönheit,
Doch ein gottesfürchtig Weib ist lobenswerth.

Preiset sie ob der Frucht ihrer Hände,
Ihre Werke sollen sie loben in den Thoren!

Es ist nicht anzunehmen, daß diese Hymne auf das Biederweib und „das hohe Lied", dem sich unsere Betrachtung nun zuwendet, zu einer Zeit entstanden sein können. Hier wie in allen Sentenzen des Spruchbuches über Frauen und Liebe waltet ein durchaus ethischer, dort ein ästhetischer Charakter vor, hier ist die Grundstimmung eine vorwiegend sittliche, dort eine tief sinnliche. Aeußere und innere Gründe zwingen zu der Annahme, daß jene Hymne erst später in die Spruchsammlung gekommen, wo reifere Anschauungen über die Frauen und ihre Bedeutung im socialen Leben herrschten, indeß das „hohe Lied" am ehesten in die Zeit unmittelbar nach dem Tode Salomo's sich einfügen und auf Nord-Palästina hinweisen möchte.

Dort ist mitten in den Stürmen, welche das Volksleben umbrausten, dieses Lied aus einem Herzen hervorgeströmt, in das die heitere Umgebung ihre sonnigsten Strahlen geworfen hatte und dessen Auge weit geöffnet war zu schauen, „wie die Blumen blinken, wie der Feigenbaum seine Knollen treibt, wie der Weinstock sproßt und wie sich öffnen die Blüthen der Granatbäume." Es ist das Reifste, Reinste und Schönste, was die hebräische Poesie, ja die erotische Weltpoesie aufzuweisen hat, ein hohes Lied der sturmgewaltigen Liebe, das jeder allegorischen Auslegung spottet, und ein dramatisches Gedicht von kindlicher Einfalt und Zartheit der Empfindung, voll Kühnheit der Bilder und Gluth der Gefühle, voll inniger Liebe und Schwung der Phantasie. „Weder Griechenland noch der übrige Orient haben ein solches Lied der Liebe hervorgebracht und auch nicht hervorbringen können. Was es so einzig über alle verwandten Dichtungen erhebt, ist die wunderbare Harmonie der lei-

denschaftlichsten Sinnlichkeit und der reinsten Sittlichkeit, die den unsichtbaren Pulsschlag des ganzen Liedes bildet. Der Seelenadel rein menschlicher Liebe kann nicht tiefer und treffender dargestellt werden. Der Dichter, der das Wesen der Liebe und des weiblichen Herzens genau kennt, gestaltet mit künstlerischen Mitteln ein Weib, das er zur Trägerin der von ihm mit umfassender Menschenkenntniß und feinfühligem Anschauungsvermögen erforschten Liebe macht. Und daß er die Liebe richtig erfaßt, das sehen wir an dem Kehrvers, in welchem Sulamit die Töchter Jerusalems ermahnt, die Liebe nicht vorzeitig und nicht vorschnell zu wecken, denn sie sei eine gefährliche Leidenschaft. Die Liebe ist nach des Dichters Auffassung eine beseligende Krankheit, ein paradiesisch-schönes Gemisch von Glück und Unglück. Glücklich derjenige, der nicht liebt, aber glücklicher derjenige, den die Liebeskrankheit ergriff. Sie bringt die höchsten Gefahren, die größten Leiden, aber auch das höchste Entzücken, das seligste Menschenglück."

In der Heldin dieses dramatischen Idylls, — als welches das „hohe Lied" von Vielen angesehen wird, — in Sulamit, dem Hirtenmädchen, hat der herzenskundige Dichter das Ideal dieser reinen, irdischen Liebe geschildert. Erst dem Spiritualismus einer späteren Zeit war es vorbehalten, das glühende Gedicht in allegorische Fesseln zu schmieden, auf die Liebe Gottes oder auf die Kirche zu deuten und dem König Salomo zuzuschreiben, während es gerade den Sieg reiner und treuer Liebe im Gegensatze zu den Verlockungen des Königs und seinem Haremsleben schildert.

Und neben diesem Liebeszauber ist es vor Allem der Reiz der idyllischen Naturscenen, der uns in diesem Gedicht fesselt, welches eine so liebevolle Versenkung in die äußere, umgebende Natur zeigt, wie sie sonst der erotischen Poesie des Alterthums fremd ist. Es führt uns in eine blühende, üppige Natur. Die Phantasie der Liebenden zieht diese, wie Alles auf der Welt in ihren Zauberkreis; „sie giebt Allem eine Beziehung zu dem geliebten Gegenstande und sieht im ganzen Weltall nur Abbilder desselben, denn eben in der Liebe geht dem Menschen zuerst der Sinn für das Ganze auf."

Die Versuche, das „hohe Lied" zu erklären und auf seine ursprüngliche Kunstform zurückzuführen, haben seiner duftigen Poesie

oft Zwang angethan. Am Nächsten kommt wohl der Wahrheit die Eintheilung in sieben dramatische Bilder, die allerdings Vorsätze, Uebergänge und sonstiger Zuthaten bedarf, um ein klares Bild zu schaffen. Das erste Bild führt uns Sulamit vor, wie sie im Harem des Königs sich nach der Vereinigung mit ihrem Geliebten sehnt. Ein wundervoller Monolog giebt dieser lyrischen Grundstimmung Ausdruck:

O würde mir ein Kuß von den Küssen seines Mundes!
Denn süß ist deine Liebe mehr als Wein.
Es duften deine Salben so köstlich,
Wie Balsam ergießt sich dein Name;
Darum lieben die Jungfrauen dich:
O zieh mich dir nach! o laß uns eilen!

Sodann erzählt sie, wie Salomo sie in seine Gemächer geführt und ihr versichert habe, daß er sie aufrichtig liebe. Die Hoffrauen suchen sie wahrscheinlich zu beruhigen und fragen sie aus. Darauf Sulamit:

Schwarz bin ich und lieblich,
Ihr Töchter Jerusalems,
Wie Kedars Gezelte,
Wie die Teppiche Salomo's.
Schaut mich nicht an, daß so schwarz ich bin,
Daß mich verbrannt hat die Sonne!
Die Söhne der Mutter mein
Mochten mir böse sein,
Setzten zur Hut mich ein
Ueber den Weinberg.

Den Weinberg, der mein ist, den hütet' ich nicht.
O sage mir
Du, den da liebet meine Seele:
Wo weidest du?
Wo weidest du zur Mittagszeit?
Damit ich nicht schier ganz hinschmachte,
(Dich suchend) bei den Heerden deiner Freunde.

Die Hoffrauen suchen sie von Neuem zu trösten und die Liebe des Königs ihr anzupreisen. Salomo selbst vergleicht ihre Schönheit mit allen Schätzen des Orients, sie aber denkt nur an ihren Geliebten. Wie ein Duett, so klingt die Scene aus, in der Salomo mit den überschwenglichsten Bildern des Orients ihre Reize preist,

während Sulamit statt jeder Erwiderung die Schönheit ihres Geliebten schildert und mit dem Geständniß endet:

Denn krank bin ich vor Liebe!
Unter's Haupt seine Linke mir!
Und seine Rechte umfasse mich!
Ich beschwör' euch, ihr Töchter Jerusalems,
Bei den Gezelten und den Hürden des Feldes:
Nicht zu erregen, noch zu bewegen
Die Liebe, bis ihr es gefällt!

Das zweite Bild beginnt wieder mit einem herrlichen lyrischen Monolog der Sulamit. Der Zeit nach möchte er — wie geistreiche Ausleger meinen — vor den ersten gehören, da er die Veranlassung schildert, durch welche Sulamit vom Hause und dem Geliebten getrennt wurde. „Es ist ein feiner Zug des Dichters, daß er die der Haupthandlung vorausgehenden Ereignisse nur als Einschlagsfäden für sein Gewebe benutzt. Die Situation ist dabei folgende: In der Abwesenheit des Geliebten vergegenwärtigt sich Sulamit lebhaft frühere, glückliche Augenblicke, wo sie mit ihm zusammen war. Nichts ist natürlicher. Diese liebeglühende Erinnerung, dies innere Fortleben und stete sich Vergegenwärtigen des einzig Geliebten erhöht zugleich ihre Widerstandskraft gegen die reizenden Versuchungen eines Königs. So gedenkt sie zunächst der letzten, verhängnißvollen Zusammenkunft mit ihrem Freunde und steigt dann immer weiter in die Vergangenheit zurück."

Von seltener Zartheit und frischem Duft ist das „Morgenständchen," das sie ihm und dem erwachenden Frühling singt:

Da beginnt mein Geliebter und spricht zu mir:
„Steh auf doch, du Holdige, Goldige,
Und lauf' doch!
Denn fortgezogen ist der Winter,
Der Regen verflogen und ist dahin.

Die Blumen lassen sich seh'n im Gefild',
Die Zeit des Gesanges ist da;
Das Girren der Turtel vernimmt man im Lande,
Der Feigenbaum treibt schon seine Knollen,
Die Rebenstöcke blühen und duften!
Steh' auf doch, du Holdige, Goldige,
Und lauf' doch!

Mein Täubchen im Felsengeklüft,
Im Versteck der Steige,
Laß mich sehn dein Gesicht,
Laß mich hören deine Stimme!
Denn süß ist deine Stimme,
Und lieblich dein Anblick!"

Auch das dritte Bild besteht nur aus einem einzigen Monolog an den Geliebten, der Erinnerung an jene seligen Augenblicke geweiht, da sie ihn gesucht und gefunden! Im vierten Bilde hören wir, nachdem der Glanz des Königs beschrieben wird, diesen wieder um die Liebe des Hirtenmädchens werben, sowie andererseits den Hirten das Glück der errungenen Liebe preisen:

Genießet die Freude, trinkt euch selig in Liebe!

Das fünfte Bild erzählt den Traum der Sulamit. Natürlich erscheint ihr der Geliebte; da sie ihm öffnen will, ist er entschwunden und sie beschwört nun die Töchter Jerusalems:

„Wenn ihr ihn findet, den Liebsten, was wollt ihr ihm sagen?
Daß ich krank bin vor Liebe!

Wieder suchen sie die Hoffrauen zu beruhigen. Sie fragen Sulamit, wer denn ihr Geliebter eigentlich sei und sie schildert ihnen nun denselben mit kühnen, herrlichen Vergleichen aus der Bildersprache des Morgenlands. Darauf erbieten sich die Frauen wahrscheinlich, ihn suchen zu helfen.

Zum letzten Mal wagt nun Salomo — im sechsten Bilde — einen Angriff auf die reine, schuldlose Liebe des Hirtenmädchens, sie aber vermeint die Stimmen der Genossinnen zu hören, die nach ihr sich sehnen, und abermals steigt die Erinnerung in ihr auf an den Geliebten und an die Wonnen des Landlebens. Frühling und Liebe wandeln in diesen lyrischen Ergüssen stets nebeneinander her oder lösen sich ab ....

Ich gehöre dem Liebsten, hab' Sehnsucht nach ihm:
So komm doch, mein Liebster, wir wollen auf's Land!
Wir wollen weilen bei Cyperblumen!
Wollen früh zu den Weinbergen und wollen seh'n,
Ob sprosse der Weinstock, ob sich öffnen die Blüthen,
Und ob da blüh'n die Granatenbäume.
Dort will ich geben meine Liebe dir.

Das Schlußbild zeigt uns endlich die Erfüllung dieser heißen Liebessehnsucht. Sulamit erscheint plötzlich wieder auf der Flur, die Brüder und Gespielinnen begrüßen sie. Der Geliebte ruft sie an:

Da du weilst in den Gärten,
Freundschaft, die lauschet auf deine Stimme;
O laß sie mich hören!

Worauf Sulamit mit demselben Zuruf ihm erwidert, wie damals, da sie in den Weinberg gesandt und von dem Liebsten getrennt worden:

Eile, mein Liebster, so wie die Gazelle,
Wie das Junge der Hindin
Auf dem Balsangebirge!

Das ganze Idyll, eine Frühlingsfeier der reinen und schuldlosen Liebe, wie sie herrlicher und ergreifender nicht ist gesungen worden, klingt aus in jenem Spruch, der als Motto für die Dichtung selbst gelten darf:

Denn stark wie der Tod ist die Liebe,
Fest wie die Hölle hält heiße Minne,
Ihre Gluthen sind Feuergluthen,
Sind Flammen Gottes.
Gewaltige Wasser können nicht löschen
Die Liebesgluth;
Nicht Ströme können hinweg sie fluthen.
Wenn Einer böte all sein Vermögen
Um die Liebe, man würd' ihn verhöhnen!

Ernst und dumpf hebt sich von diesem Drama des Liebesfrühlings jenes gewaltige Lehrgedicht ab, das unter dem Namen „Hiob" bekannt ist und von jeher alle Bibelforscher viel beschäftigt hat. Welches ist der Zweck dieses Buches? Wer war sein Autor? Zu welcher Zeit konnte es entstanden sein und wie kam es in die Sammlung heiliger Schriften? So ungefähr lauten die vielen Fragen und Räthsel, die zahlreiche Antworten, aber eine vollbefriedigende Lösung wohl nicht gefunden haben.

Für den einfachen, ästhetischen Sinn ist das Buch „Hiob" ein Lehrgedicht, das lyrische, epische und dramatische Elemente in sich vereinigt, eine Theodicee, die erhabenste vielleicht, die die Poesie des Alterthums aufzuweisen hat, in der die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung für das religiöse Bewußtsein von einem hohen,

ethischen Standpunkt aus vertheidigt wird, ein Weltgedicht, das die Schilderung des Ringens einer starken Seele vorführt, angesichts der oft unerklärlichen Leiden des Frommen sich den Glauben an die göttliche Gerechtigkeit zu wahren.

Ein solches Gedicht konnte nur zu einer Zeit entstanden sein, wo die Weltanschauung des Volkes, dem es angehört, zu einer solchen Reife gelangt war, daß sie in der Welt ein zweckmäßig geordnetes Ganzes, in Gott den unsichtbaren Lenker dieses Ganzen und in seinem Erziehungsplan die Harmonie zwischen Natur und Sittengesetz als oberstes Postulat anerkannte. Eine solche Zeit war aber für das Judenthum nur die Periode nach dem babylonischen Exil, wo jene Weltanschauung als eine allgemeine, in der Schule der Leiden erprobte, zu Geltung gelangte und alle Gemüther erfüllte. In diese Zeit etwa müssen wir das Buch „Hiob" verlegen, um es ganz zu verstehen.

Nicht der stürmische Frühling, nicht der bewegte Sommer, nur der früchtereiche Herbst des israelitischen Volkslebens konnte ein solches Werk zeitigen, in dem jener uralte Widerspruch zwischen der Lehre vom Glück der Frommen und der Strafe der Gottlosen und der Wirklichkeit von einem so rein monotheistischen Standpunkt aus beantwortet und erklärt wurde.

Ein frommer reicher und angesehener Nomadenfürst ist Hiob im Lande Uz, da wir ihm zuerst begegnen. Als Gott in einer himmlischen Rathsversammlung den Satan auf diesen seinen frommen Knecht hinweist, erwirkt sich dieser die Erlaubniß des Herrn, die Glaubenstreue des Hiob auf die Probe zu stellen. (Bekanntlich war diese Scene das Vorbild Goethe's für den Prolog zum Faust.) An einem Tage verliert Hiob Hab' und Gut, Knechte und Kinder, doch er faßt sich und bleibt gottergeben bei seinem Lebensspruche:

„Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen,
Der Name des Herrn sei gepriesen!"

Nun erhält der Satan die Erlaubniß, Hiob selbst anzugreifen, um ihn noch stärker auf die Probe zu stellen. Er wird von einem furchtbaren Aussatz befallen. Aber trotzdem besteht er auch diese Probe und folgt seinem Weibe nicht, das ihn zum Abfall von Gott bereden will. Die Kunde von seinen Leiden verbreitet sich im Lande

und drei seiner Freunde kommen, um ihn zu trösten: Eliphas von Theman, Zophar von Naema und Bildad von Sueh. Der Anblick Hiob's erschreckt sie dermaßen, daß sie sieben Tage und Nächte schweigend dasitzen und weinen. Da bricht endlich Hiob das Schweigen und einem entfesselten Strome gleich fluthet die Klage über sein Geschick und die Sehnsucht nach dem Tode als dem Ende seiner Leiden wild dahin!

Nun beginnt die Diskussion zwischen Hiob und den Freunden, allerdings nur eine theoretische Diskussion, aber von so dramatischer Bildlichkeit, daß der Irrthum, das ganze Werk selbst für ein Drama anzusehen, begreiflich und verzeihlich erscheint. Die drei Freunde suchen ihn zu begütigen und die Gerechtigkeit Gottes zu vertheidigen. Nach ihrer religiösen Anschauung mußte Hiob sich irgend eines Frevels schuldig gemacht haben. Hiob verneint dies; er hat ehrliche Selbstschau gehalten und betheuert seine Unschuld. Er kennt die Macht Gottes so gut wie die Freunde, die ihn beständig darauf hinweisen, aber er vermißt die Gerechtigkeit. Je mehr die Freunde ihn zu trösten versuchen, desto tiefer versenkt sich Hiob in sein Leid und in die Vorstellung, daß es dem Frevler gerade wohlergehe, indeß der Gerechte leiden müsse auf Erden. Trotzdem bricht doch manchesmal durch das Gewölk seiner Leiden ein Strahl der Hoffnung auf Erlösung, eine Vorahnung jenes Unsterblichkeitsgedankens, den erst eine spätere Zeit zur Entfaltung gebracht hat!

Nun rücken die Freunde ganz offen mit der Beschuldigung heraus, die sie bisher nur in verhüllten Andeutungen gewagt, daß Hiob durch seiner Sünden Fülle das göttliche Strafgericht heraufbeschworen haben müsse. Hiob weist sie abermals zurück. Die Macht Gottes kennt und verehrt er — eine herrliche Schilderung der göttlichen Allmacht und ihres Wirkens in Natur und Geschichte legt davon Zeugniß ab — aber die Gerechtigkeit vermag er im Weltenlauf nicht zu erkennen noch zu preisen. Die Freunde verstummen und Hiob schließt mit dem Bekenntniß seiner Ergebung in Gottes Rathschluß, ob ihm auch dessen Gründe unerforschlich und unbegreiflich seien.

Da tritt eine neue Person in den Vordergrund, ein vierter Freund, Elihu, der den Hiob scharf zurechtweist und ihm seine

Leiden als eine Prüfung Gottes vorhält. Seine Reden, die man neuerdings als unecht hingestellt hat, sind nach der poetischen Seite hin neben den Naturschilderungen die glänzendsten Partieen des Gedichtes; sie führen uns zu den Geheimnissen der Vorsehung und der göttlichen Gerechtigkeit. Die prachtvollen Bilder des enthusiastischen Jünglings fesseln uns in ihrem Zauberbann mehr als die weisen und bedächtigen Reden der Freunde, mehr als die wehmüthigen Klagen Hiobs. Zu gigantischer Höhe aber wächst die poetische Darstellung in der Rede des Herrn selbst, der die Zweifel und Klagen beschwichtigt.

Hiob ist nun allein geblieben und hält elegische Rückschau über sein vergangenes Leben vor Gott, vor dem er sich rechtfertigen möchte. Da erscheint die majestätische Erscheinung des Herrn und spricht „aus dem Wetter" zu Hiob Worte der Lehre, des Trostes, der Versöhnung. Hiob wird als gerecht erkannt und gelangt wieder in den Besitz aller Lebensgüter, in deren Vollgenuß er später „alt und lebenssatt" stirbt.

Dieser Schluß entspricht sowohl dem ethischen wie dem poetischen Gefühl und ist von dem Standpunkt des Zeitalters aus die einzig mögliche Lösung jener großen Räthselfragen nach dem Plan und Zweck der Weltordnung. „So offenbart sich in Hiob wesentlich der uralte Kampf des Geistes gegen die Natur, der Freiheit gegen die unerbittliche Nothwendigkeit, der Sittlichkeit gegen das Schicksal. Wir finden hier das höchste Selbstbewußtsein, die stärkste Energie des sittlich freien Willens, der den Riesenkampf gegen das Naturgesetz, gegen Gott und die sittliche Weltordnung aufnimmt und eine Ausgleichung, eine Versöhnung jener schroff sich gegenüberstehenden Gegensätze als ein Recht von Gott verlangt."

Mit Recht hat man darum Hiob als einen Repräsentanten der Faust-Idee bei den alten Hebräern bezeichnet, der mit dem himmelstürmenden Trotz eines Titanen hinausringt über alle Schranken, welche durch ein ewiges Naturgesetz den Menschen gesetzt und ihn zu einem von höheren Mächten abhängigen Wesen machen. Dieses Sichaufbäumen gegen jene Naturnothwendigkeit hat etwas dämonisch Wildes und Ursprüngliches, die Verzweiflung, da es mißlingt und der Titan wieder in seine Fesseln zurückkehren muß, etwas unendlich

Tragisches und wehmüthig Ergreifendes an sich. Hier rauscht die Quelle, welcher alle Poesie der Klage und des Weltschmerzes entströmt ist, um sich in die Weltpoesie zu ergießen!

Natürlich lag bei einem so universalen Kunstwerk die Frage nach dem Autor besonders nahe. Die Tradition hat Mose, Salomo und manchen anderen Helden, die Forschung fast alle Dichter und Propheten citirt, um ihnen das Buch Hiob beizulegen. Wir halten es mit Luther, ohne dessen Annahme, daß der Dichter des „hohen Liedes" auch den „Hiob" geschrieben, zu theilen: „Der hebräische Meister und Poet dieses Buches, er sei nun gewesen, wer er wolle, hat solche Tentationes und Anfechtung gehabt, gesehen, erfahren, und also beschrieben, gleichwie Virgilius den theuern Helden Aeneam beschreibet und führet ihn durch alle Wasser, Meere und Herbergen, macht einen feinen und politischen Weltmann aus ihm. Und es scheinet und läßt sich ansehn, daß ein großer, trefflicher Theologus muß gewesen sein, der dies Buch gemacht und geschrieben, er sei gewest, wer er wolle."

Wenn man das Buch „Hiob" als ein starkes Gift bezeichnet hat, welches in der Bibel, der großen Hausapotheke der Menschheit, nicht fehlen durfte, so ist dies mehr geistreich als wahr. Viel eher hätte man es als ein Gegengift ansehen und bezeichnen sollen gegen die herrschenden religiösen Anschauungen der Völker, von denen auch das israelitische Volk nur zu oft angesteckt wurde, ferner als ein erhabenes Denkmal sittlich-religiöser Weltanschauung, wie das Alterthum kaum ein ähnliches aufzuweisen hat, endlich als ein vollendetes Kunstwerk der biblischen Poesie, die aus dem Volkslied hervorgegangen, ihre universalistische Höhe in diesem Lehrgedicht erreicht und bekundet hat.

Demselben Kreise und derselben poetisch-didaktischen Richtung wie das Buch „Hiob" gehört auch der allerdings einer späteren Zeitrichtung und fortgeschrittenen Weltanschauung zuzuschreibende „Prediger Salomonis" (Kohelet) an. Mehr als zwei Jahrtausende galt das seltsame Werk als eines der Geistesproducte des Königs Salomo, auf dessen Autorschaft die Tradition die einleitenden Worte bezog: „Worte Kohelet, des Sohnes David's, Königs in Jerusalem." Und es ist nicht zu leugnen, daß die Ansicht viel

Bestechendes für sich hat. Der weise König, der so viel gesehen und erlebt hatte, der alle Genüsse des Erdenlebens gekostet, der alle seine Freuden und Leiden erfahren hatte, legt am Abend seines Lebens das Resultat aller seiner Beobachtungen und Erfahrungen in diesem Buche nieder, das in dem berühmten Satze gipfelt: „Eitelkeit aller Eitelkeiten, alles ist eitel!"

Dazu kommt noch die Ueberschrift, die deutlich und klar auf Salomo hinweist, die Stellung des Buches im biblischen Kanon zwischen den beiden anderen Salomo zugeschriebenen Werken, die Tradition, die Erzählung der Kirchenväter, um die Autorschaft Salomo's glaubhaft zu machen. Es wird darin erzählt von der Bauluft und Prachtliebe des Königs, von seiner Weisheit und Erkenntniß, von seinen Schätzen und Reichthümern, durch die er alle früheren Könige überstrahlte, von seinen Sprüchen und Dichtungen — dies Alles konnte doch nur auf Salomo passen! Und wie charakteristisch ist für diesen fürstlichen Dichter die Aufeinanderfolge der von der Tradition ihm beigelegten Werke! In der Jugend, dem Frühling seines Glücks und seiner Liebe, schrieb er das „hohe Lied", im reifen Mannesalter die „Sprüche", am Abend seines vielbewegten Lebens den „Prediger"!

Leider stehen dieser Annahme nur sehr gewichtige Bedenken gegenüber, die sich bei dem „Prediger" unmöglich abweisen lassen. Zuerst die dunkle Sprachfärbung des Ganzen, die so unrein und mit Fremdwörtern vermischt, in keinem anderen biblischen Buche zu finden ist, sodann und hauptsächlich aber der Inhalt und die Weltanschauung der religiösen Skepsis, die auf ein viel späteres, in religiöser Hinsicht zerfallenes und zweifelndes Zeitalter schließen lassen, und dazu noch viele andere Bedenken, so daß man sich kaum der Ansicht erwehren kann, daß das ganze Werk den Beginn einer pseudepigraphischen Literatur bilde und aus nachexilischen Zeiten, wahrscheinlich aus der Periode nach Alexander d. Gr., stamme. Auch der poetische Werth ist ein viel geringerer als der der anderen Schriften; es fehlt die Naivetät und jener lyrische Schwung, der alle biblische Poesie durchzieht. An die Stelle der gottfreudigen Subjektivität des alten Hebraismus ist ein grämlicher, verbitterter Pessimismus getreten, der alle Blüthen des Lebens knickt, in jedem

Werk nur das Vergehen, in der ganzen Schöpfung nur ein eitles Spiel sieht. Zuweilen nur scheint es, als ob der verbitterte Prediger sich auf sich selbst und den Zweck seiner Arbeit besänne. Er lehrt dann Lebensfreudigkeit und Gottesfurcht, Lehren die aber aus seinem Munde fast wie Ironie oder Hohn klingen und keinesfalls die Wirkung ausüben, auf die sie berechnet waren, es sei denn die Wirkung des Gegensatzes, der in diesen verschiedenen Sentenzen mächtig hervortritt.

Der Grundgedanke ist derselbe wie im Buche „Hiob". Auch dem „Prediger" hat sich die Erkenntniß aufgedrängt, daß eine tiefe Kluft, ein unlösbarer Widerspruch zwischen Lohn und Strafe, zwischen dem Leben des Frommen und dem des Frevlers auf Erden walte. Aber während dort die bangen Zweifel sich in Demuth und Gottergebung lösen, grollt hier das Weh über die Nichtigkeit des Erdendaseins, die Melancholie des Lebens in dumpfen Tönen selbst durch jene Reflexionen fort, die scheinbar zum Genuß der Lebensgüter und zur Gottesfurcht auffordern. Die Hyder des Zweifels steckt überall ihr Haupt hervor und schlägt ihr der Weise eines ab, so wachsen tausend neue wieder und vergiften jede fromme Empfindung, jede Freude am Leben. Am Ende ist es nicht die Mahnung: „Gott, fürchte und seine Gebote halte, denn das ist der ganze Mensch!" die als das Resultat dieser Weltbetrachtung sich aufdrängt, sondern das Motto des merkwürdigen Buches: „Eitelkeit aller Eitelkeiten, alles ist eitel."

Wie ein rother Faden zieht sich dieses Motto durch das Werk, das mit einer Betrachtung über den Kreislauf der Natur anhebt. Sie vermag nicht, Trost zu gewähren, denn „ein Geschlecht geht, ein Geschlecht kommt, die Erde aber besteht ewig; was war, das wird sein, was geschehen, wird wieder geschehen; es ist nichts Neues unter der Sonne!" Der Betrachter wendet sich dem Leben und Streben der Menschen zu, der Erkenntniß und Wissenschaft — aber „auch dies ist Irrthum des Geistes, denn wo viel Weisheit, ist viel Kummer, und die sich mehrende Erkenntniß vermehrt den Schmerz." Auch irdischer Lebensgenuß ist kein Ersatz — auch dies „ist eitel und ein Haschen nach Wind". So möchte es fast scheinen, als hätte der Thor den Vorzug vor dem Weisen, der Sünder vor

dem Frommen, als wäre es in der That das Beste für den Menschen, daß „er esse und trinke und seine Seele Gutes genießen lasse in all' diesem Elend," denn auch dieses kommt aus Gottes Hand, dessen heilige Ordnung ja doch der Mensch nicht aufheben könne.

Gäbe es keinen anderen Beweis für die späte Zeit, der dies Buch angehört, so wäre es die namentlich im zweiten Kapitel scharf betonte Anschauung von der Gesetzmäßigkeit der Natur, von der festen Ordnung des Weltkreislaufs, die jedes Wunder schon von vornherein ausschließt, im Gegensatz zu den in allen früheren prosaischen und poetischen Werken vorherrschenden teleologischen Anschauungen.

Aber gerade diese unabänderliche Weltordnung gereicht dem Prediger, der das Schlechte triumphiren und das Gute unterliegen sieht, der keinen Vorzug des Menschen vor dem Vieh erkennen kann, zu tiefem Schmerz. Die Schäden des gesellschaftlichen Lebens vermehren diese Trauer. Und all' die vielen Klugheitsregeln, die der Verfasser aus dem Schatze des reichen Erfahrungslebens einer vorzugsweise reflectirenden Natur mittheilt, vermögen sie kaum zu dämpfen, da diese höchstens den Jammer des Daseins einigermaßen erträglich auffassen helfen. Nicht einmal die „Verneinung des Willens zum Leben" ist dem Prediger mehr fremd! Doch hat er noch einen Trost für die Geschöpfe der schlechtesten aller Welten — aber freilich, dieser Trost resultirt nicht als das Ergebniß einer Gedankenoperation, sondern bringt wie ein fremdes Element in die philosophische Betrachtung ein. Man möchte diese schönen, milden Trostesworte nach all' den trübsinnigen Sentenzen und Klagerufen des weltverachtenden Pessimismus — so trivial der Vergleich klingen mag — fast wie eine falsche Etikette auf einer Weinflasche ansehen, deren Inhalt zu der Aufschrift im stärksten Widerspruch steht. Sie lauten etwa folgendermaßen:

Wie viele Jahre auch ein Mensch mag leben,
Ach, um ein jedes sollt' er fröhlich sein,
Und denken, daß die finstern Tage kommen;
Denn Alles, wie es kommt, vergeht!

O Jüngling, freue der Jugend dich!
Dein Herz sei froh in der Jugendzeit,

Was es begehrt, ergreife nur frisch,
Hell strahle dein heiteres Auge —
Nur wisse, daß Gott uns richtet!
Wirf allen Unmuth aus deiner Brust,
Halte dich frisch und gesund:
Vergänglich ist Jugend, wie's Morgenroth.

Sei fröhlich in Gott in der Jugendzeit;
Es kommen noch böse Tage,
Es nahen noch Jahre, von denen du sagst:
„Die gefallen mir nicht."
Dann dunkelt am Tage der Sonne Licht,
Wenn über den Mond und die Sterne
Zur Winterszeit Wolke um Wolke zieht.

An eine kurze aber anschauliche Schilderung dieser trüben Zeit des Lebenswinters reiht sich dann noch der folgende poetische Epilog:

Vor allem Hohen Verzagen,
Vor jeglichem Wege Besorgniß!
Der Mandelbaum blüht so im Winterfeld,
So tragen Heuschrecken Lasten,
Es weckt keine Kunst die alte Lust!
Du gehst zu des Todes Kammer,
Schon gehen ja auf den Straßen
In Trauer die stummen Begleiter.

Es reißt die silberne Kette,
Die goldene Schale zerbricht;
Der Eimer der Quelle zertrümmert,
Das Rad am Brunnen zerschellt;
Der Staub kehrt wieder zur Erde,
Von der er gekommen ist,
Der Geist aber geht zu Gott,
Der ihn gegeben hat!

Und endlich: „Eitelkeit aller Eitelkeiten, alles ist eitel!"; damit schließt das Werk, dem noch einige Verse angefügt sind, die nach der Ansicht der Bibelforscher nur eine Warnung der späteren Sammler des Kanons vor allen apokryphischen Schriften enthalten.

Man kann den „Prediger Salomonis" als den Schwanengesang des israelitischen Volks bezeichnen. Denn seine Entstehung fällt ohne Zweifel in jene Periode einer Fremdherrschaft, die über Israel ihre eiserne Ruthe schwang, in eine Zeit der Gährung

und der religiösen Skepsis, des Ringens und Zweifelns, der Parteiungen und streitenden Weltanschauungen, die uns den wehmüthigen Ausruf erklärlich und verständlich macht: „Alles hat seine Zeit, und seine Zeit ist jedem Ding unter dem Himmel angewiesen. Eitelkeit aller Eitelkeiten, ruft aber der Prediger, Alles ist Eitelkeit."

So schließt das Buch vom „Prediger Salomonis" den Kreislauf der biblischen Poesie in ihrer natürlichen Entwickelung vom Volkslied durch die Kunstdichtung bis zur reflectirenden Didaktik ab. Aber wie jedes Lied, ehe es verbebt, noch einen Nachklang durch die Lüfte zittern und in das Ohr des Hörers einziehen läßt, so tönt auch dieser althebräischen Poesie noch ein nationales Echo — der poetischen Grundstimmung entsprechend — in den „Klageliedern" nach, deren Ursprung von der Tradition auf den Propheten Jeremia zurückgeführt wird.

Zerfallen ist des Reiches Macht und Pracht, des Tempels Säulen sind geborsten, des Volkes Blüthe ist geknickt, der Rest seiner Edlen und Frommen schmachtet in Knechtesbanden — und auf den Trümmern der alten Gottesstadt Jerusalem sitzt der greise Prophet und stimmt diese Klagelieder an, die noch heute in den Gotteshäusern seines Volkes zum Gedächtniß der Zerstörung des Tempels in denselben Melodieen wiederklingen.

Die Vorstellung ist poetisch — und selbst die Kritik hat ihr nur wenige gewichtige Bedenken gegenüberzustellen, die mehr der Form als dem Inhalt gelten, und denen zufolge die fünf Elegieen, aus welchen die Sammlung zusammengesetzt ist, verschiedenen Zeiten und verschiedenen Dichtern angehören, obwohl die griechische Bibelübersetzung ihnen die ausdrückliche und nicht mißzuverstehende Bemerkung vorausschickt: „Und es begab sich nach Israels Gefangennahme und Jerusalem's Zerstörung, daß Jeremia weinend da saß und folgende Klage über Israel anstimmte und sprach." Darauf folgt dann die erste der fünf Elegieen, die mit der Klage beginnt:

Ach, wie sitzt so einsam da die volkreiche Stadt,
Wie eine Wittwe geworden! sie, die Prächtige unter den Völkern,
Die Mächtige unter den Städten ist dienstbar geworden!

Der Inhalt aller fünf Elegieen ist die Klage um Zion, um Israel, ein Vorbild aller nationalen Poesie der Zukunft, die aus

den Reminiscenzen dieser Lieder sich zusammensetzt, die Schilderung des großen Elends, das über das Volk Gottes gekommen und das innige Flehen um Erlösung aus Noth und Schmach. Besonders ergreifend wirkt diese Klage in den Schlußstrophen der fünften Elegie, welche nicht wie die vier vorhergehenden dem Zwang alphabetarischer Form unterjocht ist, der hier zum ersten Male in die hebräische Poesie eingetreten.

Die Väter häuften die Schuld,
Sie sind nicht mehr. —
Wir tragen die Last ihrer Sünden.

Sklaven beherrschen uns
Und Keiner will uns erretten.
Wir suchen das Brod mit Lebensgefahr
Vor dem Schwerte des Wüstenräubers,
Und wie ein Ofen glüht
Vor des Hungers Brand unsre Haut.

In Zion schänden sie Weiber,
Jungfrau'n in Juda's Städten;
Die Fürsten haben sie aufgehängt,
Der Greise Ansehn mißachtet.
Auf Jünglingsschultern liegt Mühlsteingewicht,
Der Knabe erliegt der Holzlast,
Die Aeltesten flohen vom Thore,
Vom Saitenspiele die Jugend:
Dahin ist des Herzens Freude,
Der Reigen in Trauer verwandelt.
Vom Haupte fiel uns die Krone:
Weh uns, weil wir gesündigt!

Es trauert das Herz,
Trüb schaut das Auge:
Denn Zion's Berg liegt wüste,
Der Füchse Tummelplatz.

Doch du, o Gott, bleibst ewig,
Dein Thron von Geschlecht zu Geschlecht!
Warum so gänzlich vergissest du uns,
Verlässest auf ewig dein Volk?
Umkehr und Heimkehr schenk' uns, o Herr,
Gieb Tage wie einst in vergangener Zeit!
Gar weit hast du uns verworfen,
Gar schrecklich trifft uns dein Zorn.

So wandert die Poesie in diesen „Klageliedern" mit dem israelitischen Volk ins Exil und bleibt ihm treu in allen seinen Nöthen. Sie hat an seiner Wiege gestanden und ihm die ersten Volkslieder zugesungen, in den Tagen seiner Jugend hat sie seine Heldenthaten und seinen Liebesfrühling im Liede gefeiert, die reife Manneszeit seiner nationalen Entwickelung hat sie mit ihren Sinnsprüchen und Hymnen, mit ihren Psalmen und Lehrgedichten ausgeschmückt und da die Tage herannahten, von denen man sagt: „Sie gefallen mir nicht," da das Greisenalter des israelitischen Volkes mit all' seinem Leid und Jammer heraufzog, da sang sie ihm nationale Elegieen und Klagelieder zum Trost und zur Erhebung der gebeugten Volkskraft.

Die Poesie ist das Herz der Bibel, die uns selbst wie eine große Epopöe erscheint, wenn wir den weiten Umkreis ihrer poetischen Schöpfungen noch einmal überschauen und ihr nachgehen, wie sie von den ersten poetischen Naturlauten zu religiösem Bewußtsein und nationaler Vollkraft und endlich zu der idealen Höhe eines menschlich-freien Standpunktes gelangt, von dem aus Israels biblische Poesie zur Poesie der Menschheit sich erweitert!

Die prophetische Literatur.

Nicht nur in Bezug auf den Inhalt, sondern auch auf die Form hat sich die Dichtung Israels im Gegensatz zu der aller anderen Völker des Alterthums, oder zum Mindesten in scharf ausgeprägter Eigenart entwickelt. So ist eines ihrer merkwürdigsten Elemente jene große prophetische Poesie, für die es in der alten Literatur kaum ein Analogon giebt, und die in der hebräischen statt des Drama's und des Epos eintritt, von welchen beiden, ebenso wie von der Lyrik, ein gut Theil in ihr zum Ausdruck gelangt ist. Ganz und voll kann aber eigentlich diese prophetische Literatur keiner Dichtungsart zugesellt werden. Scheint es auch hie und da, als fügte sie sich den wenig drückenden Fesseln des hebräischen Gedankenrhythmus, so sprengt sie alsbald auch diese zarten Bande und fluthet frei und ungehemmt mit majestätischer Gewalt einher. Sie ist in ihrer er-

habenen Totalität der treueste Ausdruck des hebräischen Monotheismus, seine höchste Blüthe, der Höhepunkt seiner religiösen und sittlichen Vollendung.

Nicht ein Wahrsager oder ein die Zukunft vorher verkündender Seher oder ein weissagender Phantast war der hebräische Prophet, sondern ein Sprecher, ein Redner (nabi gleichbedeutend mit προφήτης, Verkündiger, Dolmetscher Gottes) der die göttliche Wahrheit zu verbreiten berufen war, der das Wort des Herrn der Gemeinde verkünden sollte.

Ihre Aufgabe war eine doppelte und schwierige: In einer Zeit des religiösen Verfalls, wo Opferdienst und Priesterthum auf heidnischer wie auf hebräischer Seite das Grundwesen aller Religionsübung ausmachten, sollten sie die rein geistigen Institutionen des Mosaismus lebendig erhalten und andererseits die Theokratie Israels ihrem großen Ziel zuführen. „Strafgericht, Läuterung und Wiederherstellung machen daher die wesentlichen Momente der israelitischen Prophetie aus und wie diese sich konkret am Stamme Israels darstellen, liegen darin ideal dieselben Momente für alle Völker und zuletzt für die ganze Menschheit."

Die Propheten waren daher einerseits begeisterte Volksredner und Volksführer, gleichsam „das lautwerdende Gewissen des hebräischen Volksgeistes", Männer, die die allgemeinen Zeitverhältnisse mit Urtheil und Verstand betrachteten, eine Art „göttlicher Demagogen" — andererseits wiederum erhabene Seher und Männer des Herrn, die die Idee des Geistes und der sittlichen Freiheit des Menschen in einer entarteten Zeit als göttliche Wahrheit verkünden und lehren sollten. Gleich am Eingang zur israelitischen Volksgeschichte steht der erhabenste dieser Propheten — Moses, das Vorbild und Muster aller zukünftigen Propheten, auf dem „der Geist des Herrn ruht", der dem Zagenden im brennenden Dornbusch erscheint, um ihn für seine Sendung zu erwecken. Und Moses bleibt dieser Sendung bis an sein Lebensende treu: die Macht und Größe, vor Allem aber die Einheit Gottes und die Aufgabe Israels zu verkünden. In seinem Leben und Lehren ist schon die ganze demokratische Grundidee des Prophetenthums vorgebildet. Keine besondere Kaste, kein auserwählter Stand sollte es werden; Moses'

heißes Sehnen geht dahin, daß das ganze Volk des Herrn zu Propheten würde! Und darum, weil er diese Mission so hehr und bescheiden durchgeführt, faßt die Schrift sein Lob in den bedeutsamen Worten zusammen: „Und es stand fortan nicht ein Prophet auf in Israel wie Mose, den der Herr erkannte von Angesicht zu Angesicht", d. h. der einer höheren Offenbarung gewürdigt worden war.

Das Prophetenthum begleitet nach Moses' Tod Israel in das gelobte Land und Deborah wie Samuel, Nathan, Elia, Elisa sind leuchtende Stützen desselben, die das Volk in trüben Tagen vom Abfall zurückhalten oder zum Gottesglauben zurückführen. Indeß wird in den „Prophetenschulen" ein junges Geschlecht für die erhabene Mission, mit Wort und That die Gottesidee zu verbreiten und zu vertheidigen, herangezogen.

Die eigentliche Bedeutung des Prophetismus fängt erst mit der Königszeit an, wo die Propheten nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Mission — allerdings beide in inniger Vereinigung — zu erfüllen haben. Die Blüthe ihrer Wirksamkeit beginnt etwa mit dem neunten Jahrhundert, um sich über das babylonische Exil hinaus bis in die Tage des zweiten Tempels zu erstrecken. Je tiefer der religiöse Verfall, je größer das nationale Elend, desto erhabener und bedeutender der Prophet, der Königen und Fürsten die bittersten Wahrheiten zuschleudert, sie „Abtrünnige und Diebsgesellen" nennt, in deren Palästen „der Raub der Armen liegt" und „die mein Volk zermalmen," der den Priestern des Tempels zuruft: „Ihr seid Verächter meines Namens! Priester wie Volk gleich sündhaft," der endlich das Volk mit merkwürdiger Kühnheit und idealer Freiheit warnt und ermahnt, straft und züchtigt.

Wenn sie dann zerknirscht mit Opfern dem Tempel nahen, so steht der Prophet auf seiner Warte und ruft ihnen zu: „Hat denn der Herr Wohlgefallen an Tausenden von Widdern, an Myriaden von Oelströmen?" „Wozu soll mir die Menge Eurer Opfer; ich bin übersatt der Brandopfer von Widdern, des Fetts der Thiere, und begehre nicht Blut der Lämmer und Böcke!" „Willst du mir Opfer darbringen? Hungre ich denn? Und hungerte ich, brauche ich es dir zu sagen? Ich meine nicht das Gethier auf tausend Bergen!" „Ich habe nicht geredet und nicht befohlen

Euren Vorfahren, als ich sie aus dem Lande Egypten führte, in Betreff des Brandopfers und des Schlachtopfers!"

Sondern dies ist es, was der Prophet im Namen des Herrn an Stelle jenes Opfercultus und Ceremoniendienstes verlangt und seinen staunenden Zeitgenossen, Fürsten und Königen, Priestern und Völkern, laut verkündet: „Gerechtigkeit üben, Milde und Wohlthun lieben und bescheiden wandeln vor und mit Eurem Gotte!" Das ist das Manifest des Prophetenthums, das in zahllosen Variationen immer wieder durch alle ihre Reden hindurchklingt.

Hat dann Israel sich dieser sittlichen Gottesverehrung ergeben, so lautet ihre Prophezeihung weiter, so muß es auch die Völker, ja die ganze Menschheit dem gemeinsamen Ziele zuführen, daß „Gott König sei der ganzen Erde", daß „an jenem Tage er nur Einer und sein Name nur Einer" sei, daß „alle Völker ihre Schwerter zu Pflugschaaren und ihre Lanzen zu Rebenmessern umschmieden und kein Volk gegen das andere mehr Krieg führe", „daß sie nichts Böses thun und nichts verwüsten auf meinem heiligen Berge, weil dann voll sein wird die Erde der Erkenntniß Gottes, wie das Wasser den Meeresgrund bedeckt."

In diesen Jubelaccord der Menschheitszukunft klingt die ganze hebräische Prophetie aus. Mit markiger Energie schildert Jesaija diesen heiligen Völkerfrieden, mit glühender Phantasie Ezechiel, mit zarter Innigkeit Jeremia, mit religiöser Wärme Habakuk und die anderen Propheten, die allesammt desselben Geistes voll sind und dadurch nicht nur ihrer Zeit, sondern den Jahrhunderten vorauseilen und als gotterfüllte Seher derer leben, die da kommen werden!

Daß diese Propheten von einem entarteten Volk, von selbstsüchtigen Priestern, von gewaltthätigen Königen verfolgt wurden, ist natürlich. Sie aber ließen sich in ihrer erhabenen Mission als Hochwächter der Volksfreiheit, als Propheten des Gottesglaubens, nicht durch Gefahren und Anfeindungen beirren. „In Jerusalem hat man die Propheten immer verfolgt und getödtet," klagt noch nach Jahrhunderten der Evangelist und der Prophet, der erzählt: „Meinen Rücken gab ich den Schlägern, meine Wangen Denen, die sie schlugen, mein Antlitz barg ich nicht vor Schmach und Schande" hat für alle anderen Propheten gesprochen, die freudig

Leiden und Verfolgungen, Kerker und Tod erlitten, ohne der sittlichen Idee der geistigen Erhebung untreu zu werden, die sie erfüllte und begeisterte, die Vergangenheit zu preisen, die Gegenwart zu erkennen und die Zukunft in erhabenen Gesichten zu verkünden.

Die Blüthezeit des hebräischen Prophetenthums weist von den ersten Kämpfen zwischen Israel und Juda bis zu der Restauration des Tempels drei verschiedene Perioden auf, deren schriftliche Denkmäler uns in der prophetischen Literatur erhalten sind. Wahrscheinlich wurden die Vorträge während jener ganzen Zeit frei von den Propheten gehalten und später von ihnen selbst niedergeschrieben oder vielleicht auch von Anderen nachgeschrieben. Der ersten Periode gehören Joel, Amos, Hosea, Jesaja I und Micha an — etwa von 900—700 v. Chr. Wir finden in dieser glänzendsten Periode der prophetischen Literatur zunächst „das klarste Selbstbewußtsein über die sittlichen Mängel, wie über die zu lösende Aufgabe und Bestimmung Israels, den tiefsten Drang nach nationaler Einigung und Selbstständigkeit und einen wunderbaren Lebensmuth, einen ungebrochenen Glauben an die Erhaltung und einstige Erlösung Israels." Die zweite kürzere Periode (etwa von 640—568 v. Chr., da etwa 60 Jahre die Quellen fehlen) hat die Propheten Jeremia, Zephanja, Nahum, Obadja, Habakuk, Ezechiel aufzuweisen. Der Charakter der Prophetie wird ein vorwiegend nationaler. Mit brennenden Farben wird die Trauer um den Verlust des Vaterlands und des Tempels geschildert und mit heißer Sehnsucht die Rückkehr und Erlösung erfleht. Trauer und Buße füllen diese Zeit des Exils aus. Die dritte Periode, der Jesaija II, Haggai, Sacharja und Maleachi angehören und die etwa bis zum Jahre 430 v. Chr. reicht, bildet den Abschluß des Prophetenthums, das noch einmal sich zu seiner vollen geistigen Höhe erhebt, um dann ganz zu erlöschen und neuen Bildungen des religiösen Bewußtseins, das an die Stelle der Propheten die Schriftgelehrten setzt, den Platz zu räumen.

In einer Zeit der Heuschreckenplage, die das Land entsetzlich verwüstete und das Volk tief beunruhigte, erschien der erste der Propheten, Joel, der Sohn Pethuel's, dessen Weissagungen nur eine kleine Schrift von vier Capiteln ausfüllen, die aber durch eine

harmonische Vereinigung von prophetischer Erhebung und natürlicher, poetischer Lebensanschauung, sowie durch ihr hohes Alter von besonderem Werth und Interesse ist, so daß man Joel mit Recht den Poeten unter den Propheten genannt hat.

Das prophetische Buch hat einen durchaus einheitlichen Charakter und beginnt mit der Mahnung zur Buße und Besserung in einer trüben Zeit, deren Weh und Unglück dann poetisch geschildert wird, um mit einem versöhnenden Ausblick zu schließen auf die Tage, da der Herr wieder Frieden geschlossen hat mit seinem Volke. Ein Prachtstück der prophetischen Literatur ist die folgende Vision aus dem zweiten Capitel des Buches Joel:

Blast die Posaunen auf Zion,
Und macht Lärm auf meinem heiligen Berge!
Erzittern mögen alle Bewohner des Landes;
Denn es kommt der Tag des Herrn,
Ja, er ist nahe:
Ein Tag der Finsterniß und Düsterheit,
Ein nebeldichter, wolkentrüber Tag,
Wie Morgendunkel hingebreitet auf den Bergen;
Es kommt ein Volk, zahlreich und stark,
Wie keins gewesen seit der Urzeit her,
Und nach ihm keins erscheinen wird
Bei allen künftigen Geschlechtern.

Vor ihm her frißt Feuer
Und Flamme sengt hinter ihm her;
Wie ein Garten von Eden war vor ihm das Land,
Und nach ihm ist es eine öde Wüste;
Und nichts kann ihm entflieh'n.
Sein Aussehn ist den Pferden gleich,
Wie Rosse so rennen sie;
Gleich dem Gerassel der Wagen springen sie über die Bergesgipfel,
So wie des Feuers Flamme, Stoppeln fressend, rauscht,
So wie ein starkes, kriegsgerüstetes Volk.
Vor ihm erbeben die Menschen,
Glühröthe decket jedes Angesicht.

Wie Helden rennen sie daher,
Besteigen die Mauer wie Kriegesmänner;
Und ein jeder in seinem Wege gehen sie
Und beugen nicht von ihren Pfaden ab;

Und einer den andern drängen sie nicht,
Ein jeder in seinem Wege gehen sie;
Und durch den Wurfspieß fallen sie
Und unterbrechen nicht den Lauf.
In die Stadt laufen sie,
Berennen die Mauer,
Besteigen die Häuser,
Kommen durch die Fenster, wie ein Dieb.

Vor ihnen erbebt die Erde,
Wankt der Himmel,
Sonne und Mond
Verdüstern sich,
Und Sterne ziehen ihre Strahlen ein.
Und es donnert der Herr
Vor seiner Macht her;
Denn sehr groß ist der Herr,
Ja gewaltig seines Worts Vollstrecker;
Ja groß ist der Tag des Herrn
Und furchtbar sehr,
Und wer wird ihn ertragen können!

Aber auch jetzt noch winkt dem Volke Trost und Hoffnung. Und auf die schreckliche Vision folgt die Mahnung zur Buße und eine herrliche Trostrede, die das Glück und den Segen des Volkes in sinnigen Bildern und Gleichnissen schildert und mit der Verheißung abschließt, daß jenseits der Drangsale, die Naturereignisse und mächtige Feinde ihm bereiten, eine Zeit des Friedens und des Glückes für Israel liege, falls es Buße thue und sich dem Herrn wieder zuwende.

Dieselbe künstlerische Gliederung der Theile, wie dieser älteste Prophet, dessen Buch etwa um das Jahr 870 niedergeschrieben worden, zeigen auch die folgenden prophetischen Reden. Zunächst wird gewöhnlich der Anlaß hervorgehoben, aus welchem der Prophet aufgetreten oder die Berufung durch den Herrn geschildert, die den Zeitgenossen gegenüber als Legitimation gelten soll. Sodann folgt die Bußpredigt, die in der Regel eine Schilderung des göttlichen Strafgerichts enthält, welche ihres Eindrucks auf das zerknirschte Volk nimmer verfehlen konnte. Aber kein Prophet schließt mit ihr sein Werk ab. Es folgt vielmehr bei Allen der Strafpredigt die Mahnung zur Erhebung und Läuterung, und fast

durchweg beendet eine erhabene Vision die Prophezeiung, in der das Glück Israels und der Friede der Völker mit Zuversicht verkündet wird.

Nur völlig unabhängige Männer, denen die Freiheit des Volkes und die Reinheit des Glaubens einzige und ausschließliche Lebensfrage war, konnten in solch' kühner Weise mit Fürsten, Priestern und Völkern verfahren. Sie waren sich bewußt, für eine gerechte und heilige Sache zu kämpfen und scheuten sich daher nicht, weder vor fürstlichen Götzendienern, noch vor wilden und erregten Volksmassen das Wort zu verkünden, das an sie ergangen war. Nirgends tritt dieser entschieden demokratische Grundzug des israelitischen Prophetenthums, das nach dieser Richtung hin fast ohne Beispiel steht in der Geschichte, schärfer und charakteristischer hervor, als in dem dem Propheten Joel folgenden Schafhirten von Thekoa, Amos, der um das Jahr 800 seine strafende Umschau über Israel und die Völker hielt. „Ich bin kein Prophet, noch eines Propheten Sohn," — so introducirt er sich dem Priester Amazia gegenüber, — „sondern ich bin ein Hirte, der Maulbeerfeigen zieht; aber der Herr nahm mich von der Heerde weg und sprach zu mir: Gehe hin und rede als Prophet zu meinem Volke Israel!" Er, der vordem auf den wüsten Triften um Thekoa die Heerde geweidet und nebenher Oliven und Feigen gesammelt, verkündigt nun den Völkern und vor Allem seinem Israel ein göttliches Strafgericht. Syrer, Philister und Tyrier, Edomiter, Ammoniter und Moabiter ziehen vorüber, immer enger wird der Kreis, bis er mit Israel sich schließt:

Tief niederdrücken will ich euch,
So wie der Wagen drückt, der garbenvolle;
Da wird dann schwinden die Zuflucht dem Schnellen
Und der Starke wird nicht anstrengen seine Kraft,
Und der Held nicht retten sein Leben.
Der Bogenführer wird nicht Stand halten
Und der Schnellfüßige wird sich nicht retten,
Und der Rossereiter wird nicht retten sein Leben,
Und wer sich stark fühlt unter den Helden,
Nackt wird er flieh'n an jenem Tage, spricht der Herr.

Mit wahrhaftem Schrecken mußten Diejenigen, denen die Pro-

phezeiung galt, das Wort des Hirten von Thekoa vernehmen, welcher „Gott von der Höhe Zions erbrausen und sein Donnerwort von Jerusalem herschleudern" läßt, so daß „die Weiden der Hirten vertrocknen und der Gipfel des Karmel verödet", und welcher ausruft: „Drei- und viermal Wehe über die Sünden von Damaskus und Gaza, von Tyrus und Edom, von Ammon und Moab, von Juda und Israel!"

Aber auch er verkündet einen Tag des Herrn, wo die zerfallene Hütte David's wieder aufgerichtet, alle Gefangenen des Volkes heimgeführt, die verödeten Städte neu aufgebaut werden:

Und nicht noch einmal werden sie losgerissen
Aus ihrem Lande, das ich ihnen gegeben,
Spricht der Herr, dein Gott.

Gleichwie Amos ist auch der ihm wahrscheinlich unmittelbar folgende Hosea (um 790) ein schlichter, einfacher Mann, „der Sohn des Beeri", wahrscheinlich ein Bürger des Reiches Ephraim, sonst nichts, kein Priester, kein Reicher, kein Prophetensohn. Aber eben weil er aus dem Volk hervorgegangen, kennt er das Volk wie kein Anderer und liebt es mehr wie jeder Andere und züchtigt es härter als alle Anderen. Hosea ist kein künstlerischer Genius, eher ein Naturdichter — wenn das Wort gestattet ist — dessen frische und unmittelbare Kraft sich in Bildern und Gleichnissen von wahrer Empfindung und reiner Poesie offenbart. Hosea ist deshalb ein echter Volksprophet. Israel erscheint ihm als die treulose Braut des Herrn und diese Parabel zieht sich durch seine ganze prophetische Vision. Da das Bild zum ersten Mal hier in der prophetischen Poesie auftritt, lag eine Parallele mit dem „Hohen Liede" nahe, die dadurch noch charakteristischer wird, daß wahrscheinlich beide Schriften im Norden Palästina's entstanden sind. „Die rein menschliche Liebe der Geschlechter, die in ihrer Alles überwindenden Kraft zugleich die größte Treue und die reinste Sittlichkeit in sich schließt, ist im Hohen Liede auf die würdigste und schönste Weise verherrlicht worden. Was dies Lied im Gebiete der weltlichen Volksdichtung ist, das ist Hosea im rein religiösen Gebiet, wobei die Liebe ebenfalls den innersten, Alles bewegenden und belebenden Pulsschlag bildet. Beide Stücke stellen zwar große Gegensätze dar, aber sie gehören zusammen und

bezeichnen den ewigen Parallelismus zwischen Himmel und Erde." Und die allegorische Auffassung, die später dem „Hohen Liede" zu Theil wurde, mochte auf das schöne Wort des Propheten Hosea sich stützen:

Mit Recht und Gerechtigkeit
Verlob' ich auf ewig dich mir.
Mit Huld und Barmherzigkeit,
In Treue verlob ich dich mir
Und treu sollst du mich erkennen.

Von besonderem Reiz sind bei Hosea — wie im „Hohen Liede" — die Bilder, die er aus dem ihn umgebenden Naturleben sich holt, um die Liebe, das Verlöbniß und die Ehe zwischen Israel und dem Herrn damit zu schmücken. Mild und lieblich schließt diese prophetische Dichtung mit der Verheißung ab:

Ich werde sein wie der Thau für Israel,
Blühen soll es gleich der Lilie,
Und seine Wurzeln schlagen wie der Libanon!
Es sollen aufgehen seine Sprößlinge,
Und gleich dem Oelbaum soll seine Pracht sein,
Und duften soll es wie der Libanon!

Etwa zu gleicher Zeit wie Hosea oder nur wenige Jahrzehnte später lebte der Prophet Micha, der gleichfalls den nahen Untergang Juda's und Israels in schmerzlichen Tönen beklagt. Wie seine Vorgänger scheut er sich nicht „Jakob seine Schuld zu verkünden und Israel seine Missethat", gleich ihnen zeiht er die Priester der Bestechlichkeit, die Propheten des Trugs und der Lüge, die Richter und das Volk der Habsucht und Unterdrückung der Armen.

Darum wird euretwegen Zion als Feld gepflügt
Und Jerusalem zu Trümmern
Und der Tempelberg zu Waldhöhen werden.

Und dieses Verhängniß, das hier zum ersten Mal in so erschreckende Nähe gerückt wird, kann nicht durch reiche Opfer abgewendet werden. Denn so spricht der Prophet:

Es ist dir verkündet worden, o Mensch, was gut sei,
Und was der Herr von dir fordert:
Rechtthun und Frömmigkeit lieben
Und demüthig zu wandeln mit deinem Gotte!

Denselben Grundgedanken finden wir in den erhabenen Visionen des größten und genialsten aller hebräischen Propheten, in den Reden des Jesaja ben Amos, zu höchster sittlicher Höhe entwickelt und in reifster künstlerischer Vollendung hergestellt. Das Buch, welches unsere Bibel mit dem Namen dieses im Todesjahr Usia's, im Jahre 759, auftretenden Propheten schmückt, enthält aber als Anhang 26 Capitel eines späteren, unbekannten Propheten, der vielleicht auch Jesaja geheißen und der gegen Ende des Exils lebte und Israel in seinem tiefsten Elend durch diese Trostschrift aufrichtete. Man hat ihn Jesaja II. oder den babylonischen, zum Unterschiede von unserem Propheten genannt, der Jesaja I. oder der jerusalemische Jesaja heißt. Mit Recht hat ihn die Kritik in die vorderste Reihe gestellt, und wenn man von den Propheten der Bibel spricht, so steht für uns Jesaja als deren leuchtendes Vorbild in erster Linie da. In ihm vereinigt sich die Milde und Liebe, wie der Ernst und die Strenge, die hohe sittliche Weltanschauung und die tiefe Herzensfrömmigkeit, die Kühnheit und Bilderpracht wie die Gluth der Farben aller anderen Propheten zu einer wahrhaft classischen Harmonie. Er ist ein Prophet wie neben und nach ihm keiner wieder erstanden in Israel, „mit einem Gesichtskreis, der zwei Welttheile umfaßte, mit einer Gabe der politischen Divination, die fast niemals fehlgriff, mit einer Energie des Charakters, vor der selbst Könige zitterten und mit einer populären Beredsamkeit, der sein Volk weder im Glück noch im Unglück zu widerstehen vermochte."

Auch von dem Leben dieses Propheten ist nur wenig Authentisches bekannt. Drei Könige, Jotham, Ahas und Hiskia, begleitet er mit seinen Mahnungen und Warnungen durchs Leben. Am Schwersten wird ihm die prophetische Mission unter Ahas, der sich mit Assyrien verbünden will. Vergebens warnt der Prophet den götzendienerischen König vor diesem Bündniß, da Assyrien selbst dem Untergang verfallen sei. Das Bild, das uns die Strafreden des Jesaja von der Zeit dieses Königs und den Zuständen Juda's enthüllen, ist ein grauenvolles. Ueberall Abfall und Verrath, Götzendienst und Zuchtlosigkeit, Schwelgerei und Prachtaufwand, indeß der Feind schon vor den Thoren steht! Und trotzdem erkennt der Prophet das Bleibende in allem Wechsel und Wandel — er sieht mit ahnungs-

vollem Geist eine ferne glückliche Zukunft heraufdämmern, wo „der Bär und die junge Kuh zusammenweiden, wo das Lamm an der Seite des Wolfes schlummern und der Säugling auf dem Nest der Otter spielen werden, wo die Menschen alle in Frieden unter dem Weinstock und Feigenbaum sitzen und die Erde voll sein wird von der Erkenntniß Gottes wie die Meere voll sind von Wasser."

Glücklicher gestalten sich die Verhältnisse des Propheten unter dem folgenden frommen König Hiskia. Die Reform des israelitischen Glaubens, die während der Regierungszeit dieses Fürsten angebahnt und durchgeführt wird, ist wohl hauptsächlich das Werk dieses Propheten, der unermüdlich auf seiner Warte steht und Israel vor dem nahenden Verderben und vor allen Bündnissen mit den Völkern ringsumher warnt. Die heiligen Höhen werden niedergerissen, die Säulen zerbrochen, die Bilder und Schlangen zertrümmert und der geläuterte Monotheismus, den der Prophet verkündet, der Gott der Liebe und der Gnade, ist Israels Glaube.

Aber diese Wandelung ist nicht von Dauer. Bald wendet sich das Volk wieder den alten Götzen zu und von Neuem ertönt das Donnerwort des Propheten, der den Fall Juda's durch Babel und die Vernichtung Babel's durch die Meder in begeisterten Gesichtern verkündet. Noch in seinen letzten Reden, die wohl mit den letzten Regierungsjahren des Königs Hiskia zusammenfallen, mahnt der Prophet Israel zur Buße und Rückkehr und die Völker zum Frieden und zur Erkenntniß Gottes. Die nationale und religiöse Einheit Israels, der allgemeine Völkerfriede, das sind die Ideale seiner Sehnsucht, das sind die Ziele, die er prophezeit und diesen Idealen ist jene erhabene *messianische* Idee entstammt, die hier zuerst emporgekeimt und Blüten getrieben hat. Je trüber sich die Zeitverhältnisse gestalten, desto heller strahlt dem Propheten das Bild der verheißenen Zukunft, desto lichter entfaltet sich vor ihm die erhabene Idee des Messias, der kommen wird, ein Bote Gottes, Israel und die Völker in fernen glücklichen Tagen zu einem großen allgemeinen Menschenbunde zu vereinen.

Man hat es als ein charakteristisches Merkmal der hebräischen Poesie hervorgehoben, daß sie zum Unterschiede von der der classischen Völker des Alterthums das goldene Zeitalter an das Ende

aller Zeiten setzt und auf diese Weise den beständigen Fortschritt, die Perfectibilität des Menschengeschlechts und seine endliche Vollkommenheit proclamirt, indeß jene dieses goldene Zeitalter in wehmüthiger Resignation als ein längst entschwundenes schildert. Nirgends tritt dieser erhabene und trostreiche Gedanke klarer zu Tage als in den Reden des Jesaja, die fast sämmtlich mit gluthvollen Visionen jener glücklichen Zeit allgemeiner Menschenverbrüderung enden.

Um auch nur in den äußersten Umrissen ein Bild von diesem Propheten und seinen Reden zu bieten, wird es nothwendig sein, zwei Stücke aus seinem Buch hier zu geben, in denen seine strenge Art, zu strafen und zu warnen, wie seine milde Weise, Trost und Glück zu verkünden, besonders anschaulich hervortreten. Als ein wahrhaft charakteristisches Muster einer prophetischen Strafpredigt kann die Rede des Jesaja gegen die Töchter Zion's gelten:

Und es sprach der Herr: Darum, weil übermüthig sind
Die Töchter Zion's, und einhergehn mit hochgerecktem Halse
Und mit buhlsüchtigen Augen, indem sie beständig schwänzeln,
Und mit ihren Füßen ein Spangengeklirr machen:

So wird kahl machen der Herr den Scheitel der Töchter Zion's,
Und der Herr wird ihre Schaam entblößen. An jenem Tage läßt
schwinden der Herr
Den Schmuck der Fußspangen, die kleinen Sonnen und Monde,
Die Ohrgehänge und die Armbänder.

Die Busenschleier und die Kopfkränze,
Die Armspangen und die Gürtel;
Die Riechfläschchen und die Amulette,
Die Fingerringe und die Nasenringe.

Die Festkleider und die Obergewänder,
Die Mäntel und die Taschen;
Die Florgewänder und die Prachthemdchen,
Die Turbane und die Hauptschleier.

Statt des Wohlgeruchs wird Moder sein, und statt des Gürtels
ein Strick,
Statt des künstlichen Haargekräusels — eine Glatze, statt eines
weiten Mantels —
Umgürtung des Trauergewands, Kopfwunden statt Schönheit,
Wenn deine Männer durch's Schwert und deine Jünglinge durch
den Krieg fallen.

Da werden dann seufzen und trauern ihre Thore, und verödet wird
sie am Boden sitzen.
Jedes Tages ergreifen sieben Weiber einen Mann, indem sie sprechen:
Unser Brod wollen wir essen und unser Gewand wollen wir tragen,
Nur deinen Namen laß uns führen und uns're Schmach nimm hinweg!

An jenem Tage wird des Herren Sproß zu Schmuck und Glanz
Und die Frucht des Landes zu Stolz und Pracht werden
Für den Rest Israels. Und wer zurückgeblieben in Zion
Und wer zurückgeblieben in Jerusalem, heilig wird er genannt werden.

Wie diese fulminante Standrede mit einem trostreichen Ausblick in eine bessere Zeit endet, so finden sich aber auch ganze Reden, in denen alle Trübungen und Wirren der Zeit vergessen sind, und in denen allein diese ideale Zukunft mit ihrer ganzen messianischen Herrlichkeit geschildert wird. Eine solche Rede ist das berühmte Capitel 11, welches die Kirche später für ihre Zwecke benutzt hat. Es schildert den Glanz eines Davidischen Zukunftreichs in kühnen und begeisterten Bildern:

Ein Reis keimt auf vom Stamme Isai's,
Aus seiner Wurzel bricht ein Zweig hervor,
Und ruhen wird auf ihm der Geist des Herrn:
Der Geist der Weisheit und der Einsicht,
Der Geist des Rathes und der Stärke,
Der Geist der Erkenntniß und der Gottesfurcht,
So daß er athmet in der Gottesfurcht.

Nicht nach dem Scheine seiner Augen wird er richten,
Und nicht entscheiden nach dem, was seine Ohren hören,
Sondern richten wird er nach Recht die Hilflosen
Und nach Gerechtigkeit die Dulder des Landes.
Er wird schlagen den Tyrannen mit der Geißel seines Mundes
Und durch den Zornhauch seiner Lippen die Frevler tödten.
Das Recht wird der Gürtel seiner Hüften sein,
Und die Treue rings um ihn wie ein Gewand.

Es folgt dann eine prächtige Schilderung des Naturfriedens, der jener Zeit voraufgeht, welche den allgemeinen Friedenstag der Völker bezeichnet, wo „nicht gesündigt und nicht gefrevelt wird auf meinem ganzen heiligen Berge." Schließlich wendet sich der Prophet zum Stamme Isai's selbst, zu seinem Volke Israel, und ruft ihm zu:

Du aber sprichst an jenem Tage:
„Laß mich dich preisen, o Herr!
Denn du zürntest wohl auf mich,
Aber es legte sich dein Zorn und du tröstetest mich.
Siehe da, Gott ist mein Heil!
Ich traue ihm und traure nicht;
Ja mein Preis und Gesang ist der Herr,
Denn er ward mir zum Heile."

Mit Jesaja schließt die erste Periode des hebräischen Prophetenthums ab, das kraftvoll und energisch zu sittlicher Läuterung, zu religiöser Erhebung mahnte und den nahenden Fall verkündete. Inzwischen brach das Unglück herein, zunächst über Israel, dann über Juda. Dem Feind Israels, dem mächtigen Assyrer und seiner Hauptstadt Ninive, gilt deshalb die prophetische Verkündigung des an der Grenze der assyrischen und hebräischen Zeit stehenden Propheten Nahum (um 700), die aus drei kurzen Capiteln besteht, in denen der Fall Ninive's ob seiner Sünden Fülle verkündet wird. Wie eine Friedensschalmei soll die Kunde dieses Falles in Jerusalem erklingen und die Hoffnung auf Rettung und Wiederherstellung des Vaterlandes neu aufleben lassen.

Ob es dem kühnen und feurigen Seher auferlegt war, die Schmach Juda's noch zu erleben, ist unbekannt. Aber sein nächster Nachfolger Zephanja (640) verkündet sie schon als unmittelbar bevorstehend. Seine wie die prophetischen Reden des Vorgängers und der Nachfolger athmen noch alle denselben Geist religiöser Erhebung wie die Propheten der ersten Periode. Aber ihre poetische Bedeutung ist erheblich geringer. Die Sprache ist nicht mehr so lebendig und rein, die Bilder nicht mehr so kühn und prächtig — es ist, als ob das Unglück des Volkes auch die Kraft seiner Seher gebrochen hätte. Trotzdem verkünden auch diese Propheten noch einen Tag des Heils, das nach all' diesem Unglück und Verfall kommen müsse. „Zu jener Zeit," so schließt Zephanja fast schon in prosaischer Ausführung — „bringe ich Euch zurück und zu jener Zeit sammle ich euch wieder; denn ich will euch dann einsetzen zum Ruhm und Preis unter allen Völkern der Erde, wenn ich zurückführe eure Gefangenen vor ihren Augen, spricht der Herr!"

Kurz nach Zephanja trat Habakuk auf (ca. 604) in dem

noch einmal der alte prophetische Heldengeist aufzulodern scheint. Er steht auf der Warte und sieht das Verderben herannahen, aber auch die Strafe für die Verderber. Seine Prophezeiung gilt vornehmlich dem Untergang des mächtigen Chaldäerreichs und der Herr befiehlt ihm, diese Vision aufzuschreiben und auf Tafeln einzugraben, „damit man sie geläufig lesen könne." In der That gehört das diesem Propheten benannte Buch in einzelnen lyrischen Partieen zu den bedeutendsten Schöpfungen der biblischen Literatur. Form und Inhalt stehen bei Habakuk immer in reinster Harmonie, Klage und Trost, Leid und Jubelruf ergänzen einander; mit der glühenden Phantasie ist das schöne Maaß, die reine Klarheit verbunden und so konnte man wohl sagen, daß über diesen Reden ein Hauch griechischer Schönheit wehe, der namentlich über das Gebet des Propheten im letzten Capitel des Buches ausgegossen ist.

Herr, ich vernahm voll Ehrfurcht deinen Ruf,
O Herr, dein Werk — inmitten der Jahre ruf' es ins Leben!
Inmitten der Jahre thu' es kund
Und gedenke im Zorn des Erbarmens!
Vom Süden her komme Gott heran
Und der Heilige vom Berge Paran! Sela!

Den Himmel bedeckt sein Herrscherglanz
Und seine Pracht erfüllet die Erde.
Ein Schein gleich der Sonne bricht hervor,
Indem Strahlen von ihm ausfahren und er seine Majestät verhüllt.
Es geht vor ihm her Pest und Verderben,
Es folgt ihm auf dem Fuße Krankheit und Sterben!

Dann bleibt er stehn und läßt beben die Erde,
Blickt hin und läßt die Völker zittern;
Da zerbersten dann die ewigen Berge,
Sinken die uralten Höh'n vor ihm hin.
Im Unheil seh ich die Hütten von Kuschan,
Es zittern die Zelte des Landes Midjan.

Ist gleich Strömen entbrannt dein Zorn, o Herr,
Oder wie des Meeres Fluth dein Grimm,
Daß du einherfährst auf deinen Rossen,
Auf deinem siegenden Kriegeswagen?
Daß du ganz entblößest deinen Bogen,
Und ihn füllest mit mächtigen Geschossen? Sela.

Wenn du Ströme zerspaltest zu Land,
Seh'n dich bebend die Berge, die Fluth der Wasser entschwindet,
Der Meeresgrund schreit auf und die Höh' hebt ihre Händ' empor.
Sonne und Mond bleiben zu Haus
Wegen des Lichtes deiner fliegenden Pfeile,
Wegen des blitzenden Glanzes deines Speer's.

Im Grimm durchschreitest du die Erde,
Im Zorn zermalmest du die Völker.
Du ziehst aus, zu retten dein Volk,
Zu erretten deinen Gesalbten;
Du zerschellst das Haupt des Frevlers,
Bloßlegend den Grund bis zum Gipfel. Sela.

Du verfluchst seine Feldherrnstäbe, die Schaar seiner Führer,
Die daherstürmen, um mich zu zerstäuben.
Sie, die schon jubeln, wie um zu verschlingen
Den Hülflosen im Hinterhalt:
Du zertrittst sie im Meer mit deinen Rossen,
Im Gewoge gewaltiger Fluthen.

So vernahm ich's und es zitterte mein Inn'res!
Ob der Kunde bebten meine Lippen,
Es drang Moder in mein Gebein,
Und ich zitterte an den Füßen,
Weil ich so still soll harren am Tage der Noth,
Da man anrückt gegen das Volk, es zu drängen. —

Fort aus der Hürde sind die Schafe, und keine Rinder mehr in den Ställen!
Doch ich — über den Herrn will ich frohlocken,
Will jubeln über den Gott meines Heils,
Gott der Herr ist meine Kraft,
Er macht meine Füße wie der Hindinnen,
Und läßt mich schreiten auf meine Höhen!

Preise den Herrn mein Saitenspiel! —

Von dieser poetischen Fülle und Klarheit heben sich die prophetischen Reden des Jeremia von Anathoth (626—568) eigenthümlich ab durch den tiefen Ernst und die dunkle Färbung, die sie fast sämmtlich tragen. Jeremia steht uns durch sein Leben eigentlich näher wie durch seine Reden. In seinen prophetischen Visionen steht er hinter Jesaja und Habakuk zurück, in seinem Leben und Wirken überragt er aber alle Propheten der Bibel. In einer verhängnißvollen Zeit wagte er es, Fürsten und Völkern ihre

Gräuel und Schandthaten mit seltenem Freimuth vorzuhalten und sie zur Buße zu mahnen. Wie kein anderer Prophet hatte er Verfolgungen und Leiden zu erdulden. Er ertrug sie mit merkwürdiger Ruhe und Gottergebenheit und zeigt sich als einen der stärksten und schönsten Charaktere, die die Bibel aufzuweisen hat. Am Ende einer großen geschichtlichen Entwickelung faßt er noch einmal Alles zusammen, was die alte Zeit Großes und Gutes hatte und was nun unwiederbringlich verloren ist.

Nicht ganz im Einklang mit seinem Leben steht sein Dichten. Man kann sagen, daß mit Jeremia die Periode der volkskräftigen Natürlichkeit in der prophetischen Poesie schwinde, um einem kunstmäßigen Schaffen den Weg zu ebnen. Er ist der erste der Propheten, der selbst eine Sammlung seiner Reden anlegt und uns darüber berichtet, der diese seinem Schreiber Baruch in die Feder diktirt, ja zuweilen sie von diesem im Tempel vorlesen läßt, wenn er selbst hinzugehen verhindert ist.

Da der König den Schreiber verhaften und die Rolle mit den Volksreden des Propheten zerschneiden läßt, geht Jeremia sofort daran, eine zweite Sammlung anzulegen, zu der er später noch viele neue Reden hinzufügt. An Stoff stand ihm ja viel mehr zu Gebote als allen seinen Vorgängern und Nachfolgern. Er geht in den Palast des Königs und fordert diesen auf, ein neues Regiment im gläubigen Sinne zu beginnen, er stellt sich auf der Straße hin und predigt gegen die falschen Propheten, er zieht zum Tempel hinan und donnert — er, der Priestersohn — gegen die Priester. Im Kerkerhof wie in der Verbannung bleibt er unerschütterlich treu seinem Gotte, seinem Volke und seinen tiefreligiösen Anschauungen. Kein Fleck ruht auf seinem ganzen, thatenreichen Leben, das aus seinen Reden uns bekannt wird. Und wie keiner der Propheten steht er, der Letzten Einer, auf dem Boden jenes reinen Mosaismus, den schon das Deuteronomium lehrt, welches dem Jeremia vor allen anderen Schriften Pfad und Leuchte gewesen ist.

Merkwürdig, daß dieser charakterfeste, starke Mann ein so weicher und elegischer Dichter gewesen ist. Durch alle seine Reden wie durch die „Klagelieder", die ihm von der Tradition ja auch zu-

geschrieben werden, zieht ein düsterer, tief elegischer Ton der Klage um das Verlorene von wehmüthiger, fast lyrischer Färbung. Nur hie und da erhebt sich seine Diction zu höherem Schwung und größerer Energie, wo es gilt, den Ideen Farbe und Gestalt zu verleihen, die er neu in die Welt hineintragen und zum Erbgut Israels machen möchte. Ein solches die prophetische Idee fortbildendes aber auch verengerndes Moment ist der „neue Bund", den Israel mit Gott zu schließen haben wird, wenn das Exil, in dessen trübsten Tagen der Prophet diese Anschauungen zuerst ausgesprochen, lichteren Zeiten gewichen sein wird.

Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr,
Da schließe ich mit dem Hause Israels
Und mit dem Hause Juda's einen neuen Bund,
Nicht wie der Bund, den ich schloß mit ihren Vätern
Zur Zeit, da ich ihre Hand ergriff,
Um sie hinauszuführen aus dem Lande Egypten
— Welchen meinen Bund sie brachen,
Obwohl ich ihr Schutzherr war, spricht der Herr —
Sondern dies ist der Bund, den ich schließen werde mit dem Hause Israels
Nach jener Zeit, spricht der Herr:

Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres
Und schreibe es ein in ihr Herz,
Ich werde dann ihr Gott sein
Und sie werden mein Volk sein.
Dann werden sie nicht mehr Einer den Andern,
Bruder den Bruder belehren und sprechen: „Erkennet den Herrn!"
Sondern sie alle werden mich erkennen,
Vom Kleinsten bis zum Größten, spricht der Herr.
Denn ihre Schuld will ich vergeben,
Und ihrer Sünden nicht weiter gedenken.

Man kann in dieser Rede eine freisinnige Ausführung des biblischen Wortes finden, das von der Lehre Gottes kündet, sie sei nicht zu hoch und nicht zu fern dem Menschen, sie habe nicht im Himmel ihren Sitz und nicht jenseits des Meeres, sondern sie sei nahe dem Munde und dem Herzen des Menschen, — aber, wenn man bedenkt, daß der Prophet im Exil gesprochen, so wird man ihm doch vor Allem die Absicht zuschreiben müssen, eine Kräftigung der israelitischen Religion angestrebt zu haben. Und man wird

dann weiter zu der Annahme berechtigt sein, daß Jeremia wie kein Anderer auf die sittliche Läuterung und religiöse Erhebung seiner Exilsgenossen eingewirkt hat. Gegenüber den kosmopolitischen Vorgängern vertritt er die Forderungen des Glaubens, der sich bald nachher als Judenthum entwickeln und entfalten sollte.

Aber auch er steht dem Ceremonialgesetz, den Priestern und Opfern, nichtsdestoweniger mit demselben Freimuth gegenüber, wie alle früheren Propheten. Priester und Schriftgelehrte müssen von ihm manches harte Scheltwort vernehmen. Ihm gehört das oft citirte Wort an:

Denn nicht habe ich mit euren Vätern geredet, noch ihnen geboten
Zur Zeit, da ich sie hinausführte aus dem Lande Egypten
In Betreff der Brand- und Schlachtopfer —
Sondern nur dies ist es, was ich ihnen gebot:
Hört auf meine Stimme, so will ich Euer Gott sein
Und Ihr sollet mein Volk sein,
Und wandelt auf dem Pfade, den ich euch gebiete,
Auf daß es euch wohlergehe.

Man kann deshalb kaum sagen, daß mit Jeremia, der dem Opferdienst solche unerschrockene Opposition macht und über alle Werkheiligkeit sein Verdammungsurtheil spricht, das Priesterthum Eingang in die Reihen der Propheten gefunden habe.

Dagegen aber ist dem Jeremia noch ein anderer Gedanke eigenthümlich, den in dieser Weise keiner seiner Nachfolger so klar ausspricht und der sowohl mit dieser Opposition gegen das Priesterthum, wie mit der messianischen Idee des neuen Bundes enger als es scheinen möchte, verknüpft ist. Er spricht diesen Gedanken in der herrlichen Trostrede zuerst aus, die er, der auf den Trümmern Zion's Zurückgebliebene, den fortwandernden Exulanten gewidmet:

So spricht der Herr der Heerschaaren,
Der Gott Israels zu allen Weggeführten.
Die ich aus Jerusalem nach Babel weggeführt:
Bauet Häuser und bewohnet sie!
Pflanzet Gärten und esset ihre Frucht!
Nehmt Weiber und zeuget Söhne und Töchter,
Euren Söhnen nehmt Weiber und euren Töchtern gebt Männer,
Auf daß sie Söhne und Töchter gebären,
Und vermehret euch dort und vermindert euch nicht!
Suchet das Wohl der Stadt, wohin ich euch geführt

Und betet für sie zum Herren,
Denn ihr Wohl wird auch euer Wohl sein!

Ein innigeres, wärmeres Trosteswort konnte den in die Verbannung ziehenden Volksgenossen nicht auf die traurige Wanderung mitgegeben werden, und noch für eine späte Folgezeit, ja wahrscheinlich für die ganze Zukunft seines Stammes hat der echt nationale Prophet mit diesem Wort den Grundgedanken seiner Existenz und der Bedingungen seines Fortbestandes ausgesprochen.

Wahrscheinlich auch zu des Jeremia Zeiten ist das „Gesicht" des Obadja (570) wider Edom, den alten Erbfeind Jakob's, entstanden, das diesen „wegen des mordenden Schlages, der den Bruder betroffen, ewig mit Schmach bedeckt."

Jakob's Haus wird ein Feuer, Joseph's Geschlecht eine Flamme,
Und Esau's Haus zur Stoppel von Feuerflammen verzehrt.

Das ist der wesentliche Inhalt der Vision dieses unbekannten Propheten.

Ein Zeitgenosse des Jeremia war aber auch Ezechiel, der dritte der großen Propheten, gleich diesem im Exil unter seinen Landsleuten lebend und sie tröstend und mahnend. Auch er ist ein Priestersohn, aber auch er eifert gegen die falsche Frömmigkeit und lehrt den reinen Monotheismus des alten Prophetenthums. Allerdings ist auch ihm nicht mehr die frische Kraft und ursprüngliche Begeisterung der ersten Propheten zu eigen, ja er ist wirklich mehr Schriftsteller als Dichter, es fehlt ihm oft der dichterische Schwung, die unmittelbare frische Empfindung und deren begeisterter Ausdruck in Bild und Rede. Es ist dies nur zu begreiflich, wenn man die traurigen Verhältnisse in Betracht zieht, unter denen er gelebt und das Wort Gottes verkündet hat. Aber wo ihn der Geist des Herrn erfaßt oder „die Hand des Herrn über ihn dahinfährt," da erhebt er sich zu einer visionairen Gewalt, die Alles mit sich fortreißt, zu einer prophetischen Höhe ohne Gleichen! Eine Fülle von Geheimnissen und Allegorieen, von seltsamen Bildern und Zeichen zieht durch das ganze Buch, die später den Grundton der Apokalypse gebildet haben. Trotzdem hat aber gerade Ezechiel das stärkste Bewußtsein von dem Wesen und den Grenzen des wahren Prophetenthums und spricht dies überall, wo sich die entsprechende Gelegenheit bie-

tet, klar und deutlich aus. Ein tiefer sittlicher Ernst ist ihm zu eigen. Seine Weltkenntniß und Besonnenheit macht ihn zum Mittelpunkt der Exulanten, denen er Trost und Heil verkündet.

Sieben Jahre vor der Zerstörung Jerusalem's begann er seine prophetische Mission, den Hirten zu verkünden, daß der Herr mit ihnen ins Gericht gehen werde, weil sie die Schaafe nicht geweidet. Dann zog er mit dem Rest Juda's ins Exil und dort wurde seine Aufgabe eine wesentlich andere. Er hatte seine Volksgenossen zu trösten und in ihrer frischen Anhänglichkeit an das Gesetz des Herrn zu bestärken. Der neue Bund, dessen Jeremia zuerst gedenkt, ist bei ihm schon weiter entwickelt und die messianische Idee von einem Jerusalem der Zukunft feiert er in allegorischen Visionen, wie die jener „nächtlichen Heerschau," in der das gesammte Israel durch den belebenden Geist Gottes auferweckt wird. Die dichterische Rede hat sich auch hier der Fesseln des Gedankenrythmus entledigt und fluthet nun in wuchtiger Prosa frei und kühn einher:

„Die Hand des Herrn kam über mich. Und im Geiste führte mich der Herr hinaus und setzte mich nieder in einem weiten Thal, das voll war von Gebeinen. Er führte mich dann über sie hin, weit, weit umher: und siehe, es waren ihrer sehr viele auf der Fläche des Thales und sie waren sehr dürre. Und er sprach zu mir: Menschensohn, werden diese Gebeine wohl wieder lebendig? Und ich antwortete: Du, Herr, weißt es allein. Und er sprach zu mir: Weissage diesen Gebeinen und sprich zu ihnen: Ihr verdorrten Gebeine, höret das Wort des Herrn; so spricht der Herr, euer Gott, zu diesen Gebeinen: Siehe, mein Hauch zieht über euch hin und ihr lebet wieder auf. Ich lege euch Sehnen an und überziehe euch mit Fleisch und lege Geist in euch hinein, daß ihr lebendig werdet und erkennet, daß ich es bin, der Herr!

Und ich weissagte, wie mir befohlen worden. Und es ward laut, als ich weissagte, und siehe ein Beben war's, und die Gebeine näherten sich, Gebein zu Gebein. Und ich schaute und siehe: Sehnen und Fleisch zog sich über sie und Haut umschloß sie, aber Geist war noch nicht in ihnen. Und er sprach zu mir: Weissage dem Geiste, Menschensohn, und sprich zu ihm: Von allen vier Winden her komme, o Geist, und hauche sie an, die Gemordeten, daß sie leben! Und ich weissagte, wie mir geboten worden, da kam der Geist in sie und sie lebten und standen auf ihren Füßen, eine große, mächtige Schaar.

Und der Herr sprach zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel! Siehe, sie sagen: Verdorrt sind unsere Gebeine und unsere Hoffnung geschwunden, wir sind vernichtet! Darum weissage über sie und sprich zu ihnen: So spricht der Herr, euer Gott: Siehe, ich öffne eure Gräber,

und lasse dich aus deinen Gräbern steigen, mein Volk, und bringe euch in das Land Israels. Und ihr werdet erkennen, daß ich, der Herr, es bin, der eure Gräber geöffnet und der dich aus deinen Gräbern steigen ließ, mein Volk! Und ich gebe euch meinen Geist und ihr lebet und führe euch in euer Land wieder und ihr werdet erkennen, daß ich, der Herr, es gethan, der verheißen und erfüllet. So spricht der Herr!"

Ist es gestattet, einer solchen prophetischen Vision gegenüber, Ezechiel für einen Stubenpropheten, für einen nüchternen, prosaischen, gelehrten Schriftsteller zu erklären? Und woher stammt andererseits die Berechtigung, ihm „eine streng gesetzliche levitische Gesinnung" zuzuschreiben? Ihm, der den Hirten Israels das göttliche Strafgericht in erschütterndem Bilde prophezeit, weil sie „das Schwache nicht gestärkt, das Kranke nicht geheilt, das Verwundete nicht verbunden, das Verirrte nicht wieder geholt und das Verlorene nicht gesucht haben!" Ist das streng levitische Gesinnung, so wäre es gewiß heilsam gewesen, wenn dieser levitische Geist nimmer geschwunden, und so oft er geschwunden, wiedereingezogen wäre mit jenem Hirten Ezechiel's, „der die Verirrten wieder zurückführt auf gute Weide, das Verlorene sucht, das Verwundete pflegt und das Kranke heilet."

Wenn Ezechiel hinsichtlich der prophetischen Bedeutung und des sittlichen Ernstes keinem seiner Vorgänger nachsteht, so übertrifft ihn doch sein jüngerer Zeitgenosse, der sog. zweite Jesaja (540), dem die Capitel 40—66 in dem gleichnamigen Prophetenbuche angehören sollen, an poetischer Kraft und schöner Harmonie der Rede. Freilich, Ezechiel lebte in den Tagen des tiefsten Elends und „der große Ungenannte" sang in den Tagen neuer Lebenshoffnung und verkündete seinem armen Volk das Morgenroth der Freiheit! Daher ist seine Sprache belebt, kräftig, von überzeugender Gewalt und hinreißender Glut. Seine Prophetie aber bezeichnet den Höhepunkt der Entwickelung des Prophetenthums und vereinigt in sich alle Vorzüge der Vorgänger nach der ideellen, wie nach der formalen Seite. Israels Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in diesem Werk zu einem großen Weltbild vereinigt, das uns den Geist des alten Hebräerthums am Ziele seiner geistigen und religiösen Entwickelung noch einmal in seiner Vollkraft zeigt, ehe denn es schwindet, um neuen Bildungen Platz zu machen.

Noch einmal hören wir das Donnerwort des Prophetismus gegen alle äußere Werkheiligkeit — und zwar gerade in dem Moment, wo man vielleicht schon an den zweiten Tempelbau dachte — mächtig in die Weite tönen:

So spricht der Herr:
Der Himmel ist mein Thron
Und die Erde meiner Füße Schemel.
Wo ist das Haus, das ihr mir bauen könntet?
Wo ein Ort, der meine Ruhstatt sei?
Alles dieses hat ja meine Hand gemacht,
Und geworden ist dies Alles, spricht der Herr.
Aber auf ihn schau ich, auf den Unglücklichen
Und auf den, der zerknirschten Gemüthes ist
Und der hinzittert zu meinem Worte, es zu erfüllen!

Der Entmuthigung aber, die solche Worte etwa in den Reihen der sich zur Rückkehr Rüstenden hätten erzeugen können, stellt der Prophet das erhabene Bild der Zukunftshoffnungen Israels gegenüber, ein Bild „voll Morgenduft und Himmelskraft," das seiner poetischen Bedeutung allein und nicht der Ideen wegen, die in dasselbe hineingelegt wurden, uns heute noch mächtig in seinem Bann fesselt:

Erhebe dich und leuchte, denn siehe, dein Licht naht.
Und Gottes Herrlichkeit geht über dir auf!
Finsterniß deckt noch die Erde und Dunkel die Völker,
Dir aber strahlt der Herr im Glanze seiner Herrlichkeit!
Die Völker wallen zu deinem Lichte
Und Fürsten zum Glanz, der dir aufging.
Hebe nur deine Augen auf und schaue rings umher:
Alle kommen vereint zu dir, die Söhne weit aus der Ferne,
Die Töchter, auf Armen getragen. Erhebe das Auge mit leuchtendem Blick,
Weit werde dein jubelndes Herz! Der Meere Reichthum wendet sich,
Die Schätze der Völker dir zu. Von Karawanen wirst du bedeckt,
Von Midjan kommen und Epha, von Saba viele Kameele,
Gold und Weihrauch zu bringen zu Ehren Gottes, des Herrn!

Nicht wird dir die Sonne als Licht des Tages,
Noch als Leuchte der Mond dir erscheinen,
Denn Gott wird dir zum ewigen Licht, der Herr der Glanz deiner Tage:
Nie wird deine Sonne untergeh'n, abnehmen wird nie dein Mond.
Ja, Gott wird sein dein ewiges Licht,
Und zu Ende sind die Tage deines Leids!

Die Tage des Leids gingen nun allerdings zu Ende, da die Exulanten mit Cyrus' Erlaubniß nach der Heimath zurückkehren durften. Aber die Gegenwart stand trotzdem weit hinter der Erfüllung des Zukunftsideals zurück, das noch die letzten Propheten entworfen. Wie die Prophetie mit dem Volk ins Exil gewandert, so kehrte sie auch mit demselben nach der neuen Heimat wieder — beide freilich im Wesentlichen verändert. Den Propheten fehlte der frische Wagemuth, die mächtige Begeisterung, die einen Jesaja und Habakuk ausgezeichnet, dem Volk jener freie Sinn und jene Hoffnungsseligkeit, die es einst erfüllt. Dafür aber waren Volk und Propheten von einer reinen und tiefen religiösen Weihe erfüllt, die auch ihre milden Strahlen auf die Reden der drei letzten Vertreter der Prophetie wirft, auf Haggai, Sacharja und Maleachi. Der Erstere (um 520) ermahnte das Volk zum Bau des Tempels, der herrlicher sein sollte denn der erste, der salomonische, weil der Herr Frieden geben werde von nun ab seinem treuen Volke. In vier prophetischen Aussprüchen schildert er das werdende Gottesreich und ermahnt seine Volksgenossen, in der Treue zu verharren, die sie ihrem Gott und seinem heiligen Wort gelobt haben.

Zu gleicher Zeit lebte auch der Prophet Sacharja, dessen Buch die Kritik allerdings in zwei Hälften zu theilen geneigt ist, von denen die zweite, Cap. 9—14, einem viel älteren Propheten, einem Zeitgenossen des Amos vielleicht, angehört, indeß die erste, Cap. 1—8, dem nachexilischen Propheten dieses Namens, dem Zeitgenossen des Serubabel, zuzuschreiben ist. In Wirklichkeit weisen beide Theile eine verschiedene Darstellung der Form wie dem Inhalt nach auf. Vielleicht auch mag der Prophet aus politischen Gründen seine Prophezeiungen mit dem Schleier des Geheimnisses umhüllt und in eine fremd scheinende Form gekleidet haben. Namhafte Bibelforscher suchen in dieser zweiten Hälfte des Buches einen archaisirenden prophetischen Schematismus, wie er jener Zeit unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil entsprechend sein mochte.

In jedem Falle zeigen die „Gesichte" des Sacharja eine erhabene Weltanschauung, dramatisch bewegtes Leben und zuweilen einen poetischen Bilderreichthum. Der Jubelruf:

Frohlocke laut, du Tochter Zion's
Und freue dich, o Jerusalem!
Siehe, dein König kommt zu dir —

paßt sehr wohl in die Zeit der Rückkehr aus der Verbannung nach den Fluren der Heimat, ebenso wie das liebliche Zukunftsbild der Verheißung Gottes, daß fortan „Jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen werde," und noch mehr das stolze Wort, das der Prophet verkündet und das fernerhin seines Volkes Wahlspruch und Lebensinhalt werden sollte: „Nicht durch Kraft und nicht durch Macht, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr Zebaoth!"

Man darf also wohl von einem Ermatten des poetischen, nimmer aber von einem Sinken des prophetischen Geistes in Israel sprechen, denn auch diese nachexilischen Propheten stellen noch immer über die Erfüllung des „Gesetzes," das ihnen ja jetzt besonders heilig sein mußte, die Reinheit des Herzens, die edle Gesinnung, das menschliche Wohlwollen und den Geist des Herrn! Jerusalem soll auch ihnen vor Allem „eine Stadt der Wahrheit" und der Tempelberg „ein heiliger Berg des Herrn" sein, Israel aber ein Volk der „Wahrheit und Gerechtigkeit." Auch sie eifern gegen die Werkheiligkeit und der nachexilische Sacharja stellt anstatt der Festtage Freudentage seinem Volke in nahe Aussicht, nur daß es „Friede und Wahrheit liebe" und daß „kein Krämer mehr sei im Hause des Herrn!"

Noch der letzte der Propheten Israels, Maleachi (um 430), erklärt es laut und vernehmlich dem Volke: „Ich habe kein Wohlgefallen an euren Opfern! Denn von Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist mein Name verherrlicht unter den Völkern, ihr aber entweihet diesen!" Und auch an die Priester ergeht sein Mahnwort und an die Leviten, „den Bund des Lebens und des Friedens" zu wahren. Das priesterliche Ideal, das diesem Maleachi vorschwebt und das er begeistert schildert, ist das „des Mannes, in dessen Munde die Lehre der Wahrheit lebt und von dessen Lippen nicht Unrecht kommt, in Frieden und in Rechtlichkeit wandelt er vor mir und Viele führt er zurück von Fehl — denn die Lippen des Priesters sollen Erkenntniß verkünden und Lehre soll man aus seinem Munde hören, denn er ist ein Bote des Herrn!"

Eine solche Anschauung vom Priesterthum entsprach wohl auch den Anschauungen der älteren Propheten. Das neue fortbildende Element aber, das die Propheten der nacherilischen Zeit in ihre Reden verwebten, war das „Gesetz," das Palladium Israels in der Verbannung und sein Schutz in den Tagen der Neubegründung seines Volksthums. Mit der Mahnung, dieses Gesetz zu beachten und zu bewahren, schließt der letzte Prophet seine Weissagungen ab. Mild und feierlich, elegisch und doch wieder tröstlich klingt diese Mahnung aus der Ferne der Zeiten herüber: „Gedenket der Lehre Moses', meines Knechtes, die ich ihm geboten auf Horeb, für ganz Israel Satzung und Recht! Siehe, ich werde euch senden den Propheten Elia, ehe da kommt der Tag des Herrn, der große und furchtbare; er wird die Herzen der Väter bekehren zu ihren Kindern und die Herzen der Kinder den Vätern wieder zuwenden, damit ich nicht selbst noch komme und schlage das Land mit dem Bann!"

Es ist ein feiner und poetischer Zug, daß der letzte der Propheten mit der Erinnerung an den ersten und an den gewaltigsten seine Wirksamkeit beschließt und daß er mit einem Ausblick in die messianische Zeit der Erfüllung des prophetischen Ideals und des großen Gottesgerichtstages endet.

Daß das Buch Daniel nicht mehr dem eigentlichen Prophetenthum angehört, zeigt schon seine Stellung unter den Hagiographen der hebräischen Bibel, während es im christlichen Kanon aus dogmatischen Gründen gleich auf den Propheten Ezechiel folgt. Jahrhunderte waren dahingezogen, in denen keine prophetische Rede mehr vernommen wurde und die Ueberzeugung, daß die Prophetie für immer geschwunden sei aus Juda, war bereits eine allgemeine geworden. Aber das Sehnen nach ihr lebte noch lebendig in den Gemüthern und wurde immer stärker, je trostloser sich die Zeitverhältnisse gestalteten und je eifriger sich der Blick in jene von den alten Propheten geweissagte Zukunft wenden mußte.

Aus dem national-religiösen Hebräerthum war ja inzwischen ein spiritualistisches Judenthum geworden, das in einem jenseitigen Gottesreich suchte, was seine Ahnen einst hier auf Erden fanden. Diesen Dualismus versinnlicht uns das Buch Daniel, das aus zwei Hälften besteht und zum Theil aramäisch, zum andern Theil hebräisch

geschrieben ist. Wahrscheinlich ist die eine Hälfte zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil entstanden, indeß die andere später in Tagen der großen Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes (176—168 v. Chr.) zugefügt wurde. Um den gebeugten Sinn des Volkes zu heben, kleidet der Dichter seine Visionen in das Gewand der althebräischen Prophetie und schmückt sie mit dem Namen des frommen Daniel, der unter König Nebukadnezar gelebt und dessen Andenken dem Volke heilig war.

Es raubt dem merkwürdigen Buche nichts von seinem Reiz, wenn man den Schleier von dem sorgsam verhüllten Bilde hebt und diese kaum in Abrede zu stellende Thatsache bereitwillig anerkennt. Das Buch Daniel bleibt, auch wenn man annimmt, daß es im Ganzen erst in den Zeiten der syrischen Fremdherrschaft niedergeschrieben worden, immer noch ein merkwürdiges Werk, welches mit poetischer Freiheit die eigene hochbedeutsame Zeit in einer fernabliegenden schildert, „die Vergangenheit zur Gegenwart und die Gegenwart zur Vergangenheit macht, nicht um ein müssiges Spiel mit den Zeiten zu treiben, sondern um in der denkbar wirksamsten Weise die Gegenwart aufzurichten und zu erheben, und sie durch Auslegung der Vergangenheit und Aussprechen von Zukunftshoffnungen zu rettenden Thaten zu entflammen."

Nicht vom historischen, sondern vom religiösen und poetischen Standpunkt aus muß man das Buch würdigen und man wird darin ein echtes Erbstück des alten prophetischen Geistes erkennen. In phantastischen Sinnbildern und dunklen Visionen, die aber sämmtlich einen bedeutungsvollen Hintergrund haben, werden die vier großen Weltreiche vorgeführt, — das babylonische, das medopersische, das macedonisch-griechische und das syrische, — vier reißenden Thieren gleich, deren letztes zehn Hörner hat. Diese zehn Hörner bedeuten zehn Könige, deren jüngstem die „Greuel der Verwüstung" zugeschrieben werden, bis ein gottgesandter Engel das Gottesreich auf Erden begründet. Es deutet dies sichtlich auf Antiochus Epiphanes, in dessen Zeit der fromme Dichter lebte und dessen Schicksal er in einem merkwürdigen Traumgesicht schildert.

Sieht man, wie gesagt, von allen historischen Voraussetzungen ab und erkennt man in den paränetischen Reden nur die verhüll-

ten Schilderungen einer traurigen Zeit allgemeiner Verwirrung und Muthlosigkeit, patriotische Mahnungen und Warnungen eines begeisterten, frommen Mannes, sowie den trostreichen Ausblick auf ein nahes Gottesreich, — statt wie die gläubige Theologie sie auf Napoleon, auf das deutsche Reich und andere Erscheinungen der neuen Zeit auszudeuten, — so wird man in dem Buch Daniel eine der originellsten Schöpfungen der biblischen Literatur erkennen voll inniger Religiösität, feuriger Phantasie und künstlerischer Abrundung in den Bildern, Erzählungen und Visionen. Die Schauer des Geheimnißvollen, die das Ganze durchwehen, üben einen seltsamen Reiz aus und die ergreifende Darstellung von dem Gastmahl des Belsazar — im fünften Capitel — mit dem allgemein bekannt gewordenen Warnungsruf: „Gezählt, gezählt, gewogen und zu leicht befunden!" gilt als ein Prachtstück biblisch-epischer Poesie.

Das Buch Daniel hat aber über seine Zeit hinaus eine große historische Bedeutung durch die weitere Entwickelung der in den früheren prophetischen Schriften schon ausgesprochenen *messianischen* Ideen und Hoffnungen gehabt. Die apokalyptische Literatur ist von ihm ausgegangen, die für das Christenthum die Kluft der prophetenlosen Zwischenzeit überbrückt und den geschichtlichen Zusammenhang des Neuen mit den Weissagungen des Alten Testaments verbindet.

Mit der frommen Mahnung an Israel: „Du aber geh' entgegen dem Ende und ruhe und stehe auf zu deinem Lohn am Ende der Tage" schließt das seltsame, geheimnißvolle Buch und mit ihm der Kreis der biblischen Literatur — die Bibel selbst, die mit der Kindheit des Menschengeschlechts beginnt und dieses bis ans Ende der Tage und in das Gottesreich geleitet, ein Volksbuch nicht nur, sondern — wie schon Goethe bemerkte — „das Buch der Völker, weil es die Schicksale des Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwickelung, nothwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeit hinausführt!"

Der Kanon.

Wann wurde die Sammlung der Bücher, die wir heute die Bibel oder „das Alte Testament" nennen, zum Abschluß gebracht, durch wen und auf wessen Veranlassung? Diese Fragen hat sich gewiß schon jeder aufmerksame Bibelleser vorgelegt und je nach seinem religiösen Standpunkt diesem Schriftthum gegenüber selbst zu beantworten gesucht.

Die Aufklärung, die er darüber durch die Bibelkritik empfangen kann, geht dahin, daß den drei Schichten entsprechend, aus welchen die Bibel besteht, auch ihre allgemeine Anerkennung und Annahme als Richtschnur (Kanon) des Lebens in drei verschiedenen Perioden allmählich erfolgte. Dieser allgemeinen kritischen Annahme, nach welcher der Bibelkanon etwa gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. abgeschlossen worden, steht aber eigentlich das Wort des kaum ein Jahrhundert später schreibenden Historikers gegenüber:

„Es ist bekannt, welchen Glauben wir den heiligen Büchern schenken. In dem großen, dahingegangenen Zeitabschnitt wagte Niemand etwas hinzuzufügen, oder davon wegzunehmen, oder etwas darin zu versetzen. Es ist vielmehr allen Juden von ihrem Ursprung an angeboren, sie für die Lehre Gottes zu halten, in ihnen zu verbleiben, und, wenn es Noth thut, für sie mit Liebe in den Tod zu gehen."

Scheint es glaubhaft, daß dieses Wort von einer Buchsammlung hätte niedergeschrieben werden können, die etwas über ein Jahrhundert vorher erst als Kanon heilig gesprochen wurde, und von der das Zeugniß des Sirachiden aussagt, „daß sein Großvater das Gesetz, die Propheten und die übrigen von den Vätern herrührenden Bücher" fleißig studirt habe?

Wenn man aber, auf die Autorität jener Zeugen gestützt, den einzelnen Schriften der Bibel kein so spätes Alter zuweist, so kann man mit der Erklärung, daß das Gesetz — also der Pentateuch — zu den Zeiten Esra's, die älteren Geschichtsbücher und Propheten von Nehemia und seinen Zeitgenossen und die späteren Schriften von deren Nachfolgern in dem Amt der „großen Synagoge", von der noch die Rede sein wird, gesammelt wurden, sich wohl zufrieden

geben. Daß dann ein späterer Beschluß derselben Behörde unter den Nachfolgern noch das eine oder andere Buch ob seines nationalen Geistes und religiösen Inhalts dem Kanon einverleibt hat, ist allerdings wahrscheinlich. In jedem Fall aber werden wir mindestens um ein volles Jahrhundert zurückgehen müssen, also etwa in die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts, um die zweite Kanonsammlung mit den historischen Zeugnissen der Zeitgenossen und der unmittelbar nachfolgenden Geschlechter in Einklang bringen zu können.

Wer die Sammler des Kanon waren, haben wir bereits oben angedeutet. Die Verdienste Esra's und Nehemia's um das jüdische Volksthum sind schon bei der Betrachtung der ihre Namen tragenden Schriften gewürdigt worden, und es bleibt somit nur noch jene „große Synagoge" zu besprechen, die plötzlich und unvermittelt auftritt, um ebenso rasch wieder in dem Dunkel der Geschichte zu verschwinden. Wer waren diese Männer der „großen Synagoge" (Keneseth haggdola), die die Reconstruirung des Judenthums anbahnten, förderten und ausführten? Ohne Zweifel waren es alle die Gelehrten, die an „der Spitze der Gesetzeslehre" während des ganzen Zeitraums standen, die die Traditionskette, welche von Mose zu Josua, von diesem zu den Aeltesten, von diesen zu den Propheten reichte, abgeschlossen haben.

Sie hatten der neuen Gemeinde ihre gottesdienstlichen und sonstigen religiösen Bräuche zu normiren, sie hatten alle Anfragen zu beantworten, alle Zweifel zu erledigen, die in Folge der Neuordnung der Verhältnisse entstanden waren, sie waren es ohne Zweifel auch, die die Sichtung, Vervollständigung, Kanonisirung der biblischen Schriften vornahmen. Ihre Reihe schließt wohl mit Simon dem Gerechten ab — und dies ist merkwürdiger Weise der einzige Name, der von allen Männern der „großen Synagoge" erhalten geblieben, deren Wahlspruch: „Seid bedächtig im Rechtsprechen, stellet viele Schüler aus und machet einen Zaun um das Gesetz", nicht nur charakteristisch ist für die Zeit und ihre Bestrebungen, die wir noch näher kennen lernen werden, sondern auch ziemlich klar und erkennbar die Thätigkeit dieses religiösen Senats — der der Ueberlieferung zufolge aus 120 Mitgliedern bestand — in Bezug auf den Abschluß der Bibelsammlung andeutet.

Wie aber haben wir uns die Erhaltung, die Aufbewahrung, die Sichtung und Kanonisirung dieses Schriftthums zu denken? Das ist die letzte und schwierigste Frage; denn ein undurchdringliches Dunkel lagert über diesem Kanon, durch das kaum ein schwacher historischer Lichtstrahl fällt. Hier hat die Hypothese freies Feld, wo sie nach Herzenslust schalten und walten kann, uneingeengt durch historische Fesseln und durch religiöse Bedenken.

Wenn wir der historischen Wahrscheinlichkeit folgen und uns einen Vorgang, der ursprünglich wohl ziemlich einfach war, ehe er durch Hypothesen verwickelt wurde, uns ebenso einfach erklären wollen, so würde es wohl am Besten sein anzunehmen, daß jene Schriften Ueberreste einer alten Tempelbibliothek waren, die dann gesammelt und kanonisirt wurden.

Eine solche Tempelbibliothek hatte schon vor dem ersten Exil bestanden. Durch die richtige Deutung historischer Bemerkungen in den biblischen Büchern ist dies fast bis zur Evidenz nachgewiesen. Bei der Zerstörung des ersten Tempels verbrannte auch die heilige Bibliothek der Juden mit, so berichten spätere glaubwürdige Schriftsteller. Erst unter Esra wurde dieses Archiv im zweiten Tempel wiederhergestellt, das sicher viele Schriften enthielt, über die wir im Pentateuch, wie in den andern historischen Schriften der Bibel verschiedene Notizen lesen und das eine heilige Nationalbibliothek bildete, die Nehemia ordnete und sammelte. Er und seine Zeitgenossen, die Soferim (Schreiber, Gelehrte), die aber seltsamer Weise gar nichts schrieben, sichteten dann diese Bibliothek und verbreiteten Abschriften und Auszüge im Volke, um den religiösen Sinn zu kräftigen und zu bestärken. Natürlich wurden diese Schriften, die ehrwürdigen Reste alter Ueberlieferung, heilig und hoch gehalten. Und diese religiöse Achtung, die sie genossen, der natürlich auch ihr Inhalt entsprach, hatte sie aus einer ziemlich reichen Literatur des hebräischen Schriftthums, die damals unzweifelhaft noch vorhanden war, streng geschieden, so daß sie sich ihrem Ansehen und ihrem Inhalt nach wie von selbst zusammenfanden. Die „große Synagoge" brachte nur in gesetzliche Norm, was längst im Bewußtsein des Volkes lebte und zwar so fest eingewurzelt, daß selbst Schriften, deren Bedeutung man nicht mehr verstand, nur weil sie

im Tempelarchiv sich vorfanden, in diese Nationalbibliothek mit aufgenommen wurden. So ungefähr hätten wir uns die Entstehung des Kanon plausibel zu machen. Es ändert auch nichts an dieser Annahme, daß neuere Forscher die Existenz der „großen Synagoge" lediglich als eine Legende, als einen exegetischen Mythus ansehen. Bei allen „Buchreligionen" war es ja im Alterthum geradezu ein Naturgesetz, auf einem gewissen Punkte ihrer Entwickelung sich aus ihrer religiösen Literatur einen Kanon von absoluter Heiligkeit zu bilden, dem dann später eine gewisse feierliche Sanction unmöglich fehlen durfte.

Daß nachher unter Antiochus Epiphanes, der sich bemühte, „jedes heilige Buch zu vernichten" und der jeden bestrafte, bei dem ein solches gefunden wurde, diese Nationalbibliothek von Neuem zerstört wurde, ist mehr als wahrscheinlich. Aber der Inhalt dieses heiligen Archivs war nicht mehr ganz zu vernichten, er lebte bereits zu mächtig im Volke und seine wichtigsten Urkunden waren schon in der vorhergegangenen Periode allgemein verbreitet worden. Daher konnte denn auch, bald nach der Wiederherstellung des Tempeldienstes unter den Makkabäern, die Reorganisation der Tempelbibliothek stattfinden, in der die Reste jener zerstörten Archive — die uns erhaltenen 24 Bücher der heiligen Schrift — ihren Platz fanden. Alles Uebrige, Annalen und Gesetze, prophetische Bücher und Gedichte, war verloren gegangen, und bis auf einige Titel ist von der ganzen über den Kreis der Bibel hinausgehenden hebräischen Literatur nichts übrig geblieben. Wir wissen nur von einem „Buch der Kriege des Herrn", von einem Buch der „Sinnsprüche" und der „Redlichen", von Reichsannalen, von Geschichtsbüchern Nathan's und Gad's, von dreitausend Sprüchen Salomo's und eintausend und fünf Liedern Salomo's, von den Geschichtswerken Schemajah's, Achijah's, Iddo's und Jehu's, von einer Chronik des Jesaia aber bis auf wenige Verse, die die Bibel selbst mittheilt, sind alle Spuren dieses Schriftthums völlig verweht.

Natürlich entstand nun unter den Gelehrten ein lebhafter Streit, ob dieses oder jenes Buch, dessen Inhalt nicht ganz verständlich war, dieser heiligen Sammlung anzureihen sei. Und darauf deuten wohl auch jene Notizen des späteren Schriftthums hin, die man

auf die ursprüngliche Bibelsammlung hat anwenden wollen. Die „große Synagoge", die damals noch wirkte und die oberste Autorität für religionsgesetzliche Fragen war, entschied auch in diesem Streit und im Tempel wurden nur die Bücher aufgestellt, die wir jetzt noch besitzen und die als treue Compendien und Abschriften angesehen werden durften. Mit diesen Ansichten ist die Meinung wohl zu vereinbaren, daß die Vorstellung von einer amtlichen Heiligsprechung der kanonischen Bücher nur aus der Dogmatik in die Literatur übergegangen sei und jedes geschichtlichen Untergrundes entbehre. Vielmehr hätten jene Bücher ihren Charakter allmälig durch freie Anordnung erlangt und hinterher ist dann erst die „offizielle Approbation" hinzu gekommen, vielleicht, um den Angriffen auf ihre unbedingte Geltung ein Ende zu machen.

Aus dem Tempel erhielt der Historiker Josephus Flavius, dem wir die ersten Nachrichten über die Bibelsammlung verdanken, diese ganze Bibliothek zum Geschenk und sie bestand nachweislich — nach seinen unzweifelhaften Mittheilungen — gerade aus den Büchern, die wir jetzt noch als Bestandtheile des biblischen Schriftthums kennen. Er führt die Namen der einzelnen Schriften an und bestimmt ihre Zahl nach den Buchstaben des Alphabets auf 22, in dem er die Klagelieder zu Jeremia und Ruth zum Richterbuche rechnet. Welche Bedeutung aber dem ganzen Werk beigelegt wurde, wie hoch das Volk es achtete und schätzte, ohne daß ein besonderer feierlicher Akt der Kanonisirung stattfand, haben wir bereits von eben demselben Historiker erzählen gehört, der „viele jüdische Gefangene Martern und mannigfache Todesarten in den öffentlichen Spielen erdulden sah, weil sie nichts von dem Gesetz und dem für sie Verzeichneten aufgeben wollten."

So kann man denn wohl behaupten, daß nie ein eigentlicher Kanon gemacht worden ist und daß sich dessen ungeachtet die biblischen Bücher von Anfang an durch ihren Inhalt und ihren Ursprung als heilige Denkmäler einer großen geschichtlichen Vergangenheit ausgezeichnet und erhalten haben!

Zweite Periode.

Die jüdisch-hellenistische Literatur.

Von 200 v. bis 100 n. Chr.

Einleitung.

Eine eigenthümliche Wandelung hatte sich in dem Volk vollzogen, das aus dem babylonischen Exil nach Palästina zurückkehrte. Als Götzendiener und Naturanbeter zogen sie aus und als eine fromme Genossenschaft kehrten sie wieder! Aus dem Volk war eine Gemeinde geworden. Ob der Druck des Exils diese innere Wandlung vollbracht, ob sich damals die patriotischen Männer wirklich eng aneinander schlossen und so eine Gemeinde bildeten, in der das Erbe der Väter erhalten und aufbewahrt wurde, ob dann in der That nur theokratisch gesinnte Männer, meist priesterlicher Abkunft, dem Ruf nach der Heimath folgten — dies Alles ist im Dunkel der Zeiten untergegangen. Denn keine Periode der jüdischen Geschichte und des jüdischen Geisteslebens ist im Ganzen so unbekannt wie diese, für die es nur zu sehr an zuverlässigen historischen Quellen fehlt. Nur der Kanon bleibt auch noch die Richtschnur für die Anfänge dieser Periode; er unterschied das alte Israel von dem neuen Judenthum, dessen Geschichte und Literatur, indem sie die althebräische fortsetzten, nun erst ihren Anfang nahmen.

Allein aus völkerpsychologischen Motiven läßt sich die merkwürdige Thatsache jener historischen Wandelung erklären, die aus dem Hebräerthum das neue Judenthum schuf. Es gelang den Heimkehrenden, eine neue religiöse Gemeinde zu bilden, weil sie ihre strenge Eigenart auch in der Fremde bewahrt hatten und weil sie von einer großen geistigen Idee erfüllt waren, die den Keim und Untergrund der Neubildung ausmachte. Nur Weniges und Unwesentliches hatten sie aus dem Parsismus mit nach der Heimath genommen, vielleicht nicht einmal die Engel-Hierarchie, die übrigens niemals im Judenthum zu einer dominirenden Stellung gelangte.

Der Grundgedanke ihres Glaubens aber blieb von den religiösen Einflüssen des Parsismus gänzlich unberührt und dem Ormuzd und Ahriman des Parsenthums stellte der im Exil lebende und lehrende Prophet in entschiedener Opposition gegenüber „den Herrn, der das Licht bildet und die Finsterniß schafft, der Frieden stiftet und das Böse schafft, der Alles bewirkt."

Die Grundstimmung, die die neue Gemeinde beherrschte, war die einer strengen Aufrechterhaltung des Mosaismus. Alle fremden Elemente mußten daher von der jungen Colonie ausgeschlossen werden. Die heißen Kämpfe, die sie deshalb mit den in Samaria zurückgebliebenen Ephraimiten, zu denen sich noch fremde Ansiedler, allerlei heidnisches Mischvolk, gesellten, zu bestehen hatte, sind bekannt. Sie führten zu einer vollständigen Trennung und zu der ersten Sektenbildung im Judenthum. Die Samaritaner, deren heilige Stadt Sichem und deren Tempelberg der Garizim wurde, bildeten etwa seit 409 v. Chr. eine unabhängige Gemeinde, die aber nie zu einem Wachsthum gelangte, sich nur in sehr dürftigen Ueberresten erhalten und deren Literatur es gleichfalls nie zu irgend einer Bedeutung gebracht hat.

Je energischer aber jedes fremde Element abgestoßen wurde, desto strenger entwickelte sich Religion und Cultus der jungen Gemeinde in seiner Eigenart. Das Priesterthum, welches seit der Rückkehr naturgemäß das führende Element wurde, drang auf eine schriftliche Fixirung des Gesetzes, um dessen Bestand für alle Zukunft zu sichern, und da ein neues Element nicht mehr hinzutreten konnte. Es bahnte dadurch eine religiöse Volkserziehung an, die im Laufe der Zeit über die Priestermacht selbst hinausging und das Judenthum nach einer neuen Richtung fortentwickelte. Die levitische Priesterhierarchie ging allmälig unter, das Judenthum aber bestand und lebte fort in seiner Lehre. An die Stelle der Priester traten die Gesetzeskundigen, die das Schriftwort zu erläutern und zu deuten hatten, die bereits erwähnten Soferim, so daß man den Zeitraum von Esra bis zu Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts eigentlich die soferische Periode nennen könnte.

Wären nicht für diese Darstellung rein literarische Gründe maßgebend, so hätte die erste Periode der jüdischen Literatur recht-

mäßig mit dem Exil abschließen und die zweite mit den Hagiographen eröffnet werden müssen. Aber es schien aus vielen Gründen zweckmäßiger, die biblische Literatur in ihrer vollen Entwickelung im Zusammenhang zu behandeln, und dann nochmals in jene Zeit zurückzukehren, wo neben dem prophetischen und didaktischen Element der letzten biblischen Schriften sich schon jene neue Entwickelung anbahnt, die in dieser zweiten Periode zur Alleinherrschaft gelangt, die traditionelle Entwickelung des Judenthums. Schon in den letzten Schriften der Bibel finden sich Keime dieser literarischen Bewegung und in die Klagen der letzten Propheten tönen schon vornehmlich die Lehren der ersten Schriftgelehrten hinein, die als die wichtigsten Träger der geistigen Fortentwickelung uns bereits bekannt sind.

Diese Tradition bildet „die Kraft der Entwickelung, welche im Judenthum fortdauert als eine unsichtbar schöpferische, als ein gewisses Etwas, das niemals seine volle Ausprägung erhält, aber immer wirkt und schafft". Sie ist innerhalb des Judenthums die den Körper belebende Seele und für seine Literatur das treibende Element aller fernern Entwickelung.

Wie sie aber in der That nie zu voller Ausprägung gelangte, so kam sie auch erst sehr spät zu schriftlichem Ausdruck. Für jene Periode der Reorganisation des Volksthums scheint es geradezu oberster Grundsatz gewesen zu sein, nichts von dem aus „göttlicher Inspiration" Hervorgegangenen niederzuschreiben. Religiöse Institutionen und nicht schriftliche Dokumente sind die Zeugnisse der Entwickelung durch mehrere Jahrhunderte, in denen das Judenthum Zeit hatte, sich innerhalb seiner natürlichen Grenzen und auf der Basis des Gesetzes zu organisiren und fortzubilden. Ideen und nicht Bücher sind der Ausdruck dieser Periode, die für die Literatur aber von nicht geringer Bedeutung ist, so schwer es auch wird, den Gang dieser Ideen bis zu ihrer schriftlichen Ausprägung zu verfolgen. Eine Literatur, die nicht aufgeschrieben wurde oder eine Literatur, die nicht mehr existirt, zu schildern, ist gewiß keine leichte Arbeit, wenn man nicht etwa auf phantasievollem Hintergrunde ein Luftgebäude errichten, sondern die geistige Entwickelung nach den Thatsachen objectiv schildern will. Vergeblich ist aber auch alle

Mühe, den Entwickelungsgang der geistigen Ideen zu erforschen, wenn man nicht das religiöse und Culturleben, vor Allem aber das Parteiwesen genau kennen lernt, das sich innerhalb dieser Zeit im Judenthum bildete und den Charakter der Periode geradezu bestimmte.

Das Ende der Perserherrschaft bezeichnet den Wiederanfang regen geschichtlichen Lebens in Judäa, insofern das Zeichen eines solchen das erstarkende Parteiwesen ist. Denn je höher die Wogen des Parteilebens im Volke gehen, desto gesünder und kräftiger entwickelt sich der Geist desselben. Die Alles erdrückende Herrschaft der Perser hatte auf das jüdische Volk den Einfluß gehabt, daß es sich eng in seine religiösen Grenzen concentrirte und einen Zaun um seine Lehre zog. Die Priesterpartei in Verbindung mit dem alten Adel aus Davidischem Hause ging noch mit den Schriftgelehrten Hand in Hand. Sie erzogen das Volk durch Lehre und Gottesdienst zu nüchternem und gottesfürchtigem Leben. Die geistige Kraft aber dieses Volkes schlummerte, und es bedurfte gewaltiger Stöße, um die erschlaffende Ruhe aus den Geistern zu bannen. Mit dem Beginn der Griechenherrschaft tritt alsbald der Wendepunkt ein. Die herrschenden Geschlechter fühlen zuerst, daß eine neue Zeit angebrochen sei. Zum ersten Mal treten sich Judenthum und Hellenismus gegenüber. Das Resultat ist eine Neubildung, die jüdisch-hellenistische Literatur, von deren geringen Ueberresten noch die Rede sein wird, die aber in vielen ihrer bedeutendsten Schöpfungen nicht mehr existirt. Aber die Zeit der Neubildung ist auch eine Zeit der Gefahr für das kaum gekräftigte jüdische Leben. Denn die Judäer beginnen einzusehen, daß das griechische Wesen glänzender, das Leben reicher und schöner sei als das ihrige. Das Neue zieht auch sie an. Sie wollen nicht bloß selbst ihm huldigen, sie wollen auch ihr Volk in die neue Gedankenwelt einführen. Aber zum Unglück vertrat das Griechenthum in den Tagen Alexanders des Großen und seiner Heldenzüge auch nicht mehr allein das Schöne und Erhabene. Es war schon angefressen von den Lastern und der Sittenlosigkeit, die eine so übersättigte Bildung und Cultur mit sich bringen, und wenn die jüdischen Großen mit brennender Sehnsucht in die schimmernden Paläste der Hellenen hinschauten, so hätte ihnen andererseits ein Blick in die kleinen Verhältnisse ihres eigenen Volkes zeigen müssen,

um wieviel höher dieses in sittlicher Beziehung stand, wie viel gesünder dieses in seiner Volksseele war, als jenes strahlende, nichtsdestoweniger aber bereits vielfach angekränkelte griechische Wesen.

Mit steigender Angst bemerkten bald die Männer des Volks und die Vertreter der Lehre, wohin das Streben ihrer Großen führe. Sie sahen schon die unsittliche Abgötterei Japhet's in die Hütten Sem's verpflanzt und auf dessen Boden sich ausbreiten. Die Scheidung trat ein. Die adeligen und priesterlichen Geschlechter versanken immer mehr in die damalige griechische Leichtfertigkeit und Sittenlosigkeit; die Frommen und patriotisch Gesinnten zogen sich immer mehr auf sich selbst zurück und wiesen jede Berührung mit dem fremden hellenischen Wesen schroff von sich. Mögen jene Adelsgeschlechter ihren Namen einem Hohenpriester Zadok oder irgend einem anderen Umstand verdanken; der Name Sadducäer tritt uns in der Literatur dieser Periode zuerst entgegen, während die nationale Partei die der Pharisäer (Peruschim, die Abgesonderten) genannt wurde.

Wie immer beim Ausbruch eines solchen Kampfes, treten auch hier alsbald die gegensätzlichen Anschauungen in ihren Extremen auf, und so mochte denn auch auf Seite der nationalen Partei manche Ausschreitung stattfinden. Man wollte nicht bloß von dem verderblichen Einfluß der Fremden, sondern von ihnen überhaupt nichts wissen und wollte dem gefährlichen Einfluß des Hellenismus gegenüber ein Gegengewicht schaffen in der äußerst scrupulösen, ja förmlich ascetischen Beobachtung des Gesetzes. Der Theil der nationalen Partei, welcher dies besonders erstrebte, sind die Chassidim oder Essäer, die sich später, da der Principienstreit milder wird, mehr und mehr in sich selbst abschließen und, ebenso wie in Egypten die Therapeuten, in ihren Anschauungen über das Judenthum vielfach hinausgehen.

Nun beginnen die Kämpfe der Juden gegen die Hellenen und deren Anhänger. Das erwachte Volk schlägt mit Riesenkraft die Angriffe auf sein Höchstes, seine Religion, zurück, unter der Führung der makkabäischen Heldenschaar, einer bis dahin unbekannten, aber auch von der allgemeinen Sittenverderbniß unberührten Familie. Mit dem Sieg der Makkabäer müssen die Geschlechter, die vordem die höchsten Aemter ausschließlich verwaltet haben, zurücktreten. Allein

das immer nur auf das Nächste bedachte und zum Theil über seine Ziele unklare Volk konnte den Makkabäern keine Stütze sein bei ihren großen Reform-Plänen. Sie bedurften thatkräftiger, ihrer Ziele bewußter Männer, die im Stande waren, die Gegenwart zu erfassen und die Zukunft im Auge zu behalten. Diese fanden sich aber nur in den Reihen des Adels, von dem sehr Viele freilich auf Seiten der Feinde gestanden hatten, die aber zum Theil vernichtet, zum Theil zur Sache des Volkes zurückgekehrt waren. Die Sadducäer verwalten jetzt die politischen, militärischen und priesterlichen Aemter, dagegen bilden die Pharisäer die demokratische Partei der Ausleger und Lehrer des Gesetzes!

Allmälig sinkt der Glanz des hesmonäischen Hauses. Blutige Bürgerkriege und schließlich die Herrschaft eines fürchterlichen Tyrannen, des Idumäers Herodes, lichten die Reihen der Aristokratie, beugen die Kraft des Volkes, auf dem schon das Joch der allgewaltigen Roma lastet. Aus den Trümmern des alten Adels bildet sich mit dem von Herodes geschaffenen ein neuer Adel, die Boöthusen. Diese schließen sich natürlich an das Herrscherhaus und an die Römer an und aus ihren Reihen stammen jene berüchtigten Hohenpriester, die den Verfall des ganzen Priesterthums beschleunigen. Im Lauf der Zeit stellt sich jedoch für die emsig schaffenden Pharisäer die sichere Aussicht auf den endlichen Sieg heraus. Bei dem Kampf der Tyrannenmacht gegen die zahlreichen, ihr feindseligen Elemente im jüdischen Volke hatte natürlich die Partei der Sadducäer mehr verloren als die der Pharisäer. Der vernichtende Blitzstrahl, der von dem Despoten ausgeht, vernichtet zumeist und zuerst die höchsten Spitzen des Volks. Die Pharisäer, als das demokratische Element, rekrutiren sich zudem immerfort aus dem Volke. Durch diesen Umstand und durch das dem Judenthum naturgemäßere Streben der Pharisäer hatte sich diese Partei im Lauf der Zeit consolidirt, ganz besonders aber dadurch, daß sie die geistigen Schätze ihrer Ueberlieferung sich zu eigen gemacht hatte und mit einer Energie zu erhalten und zu wahren wußte, die selbst bei Feinden Bewunderung hätte erregen und dem Namen der Pharisäer ein besseres Andenken hätte wahren sollen, als dies thatsächlich in Folge mißverstandener Aeußerungen späterer Schriftsteller der Fall gewesen ist.

Der Gegensatz aber zwischen Priesteradel und Schriftgelehrten hat sich jetzt vollkommen herausgebildet und die Masse des Volkes ging mit den letzteren. Die Art und Weise, wie die Schriftgelehrten es leiteten, entsprach seinen Bedürfnissen und Traditionen am meisten; es sah in ihnen die Förderer und Erhalter der Lehre in diesen Tagen allgemeiner Verwirrung, drohenden Verfalls, wachsender Sittenlosigkeit, lauernden Verraths und unerträglicher Tyrannei!

Seit langer Zeit schon bestanden in Jerusalem hohe Schulen, in denen das Gesetz ausgelegt, die Traditionen der Väter auf die jüngeren Generationen überliefert und die Lehre des Volkes ausgebildet wurden. Man hat sich diese hohen Schulen, die das Erbe der Soferim antraten und fortbildeten, nicht etwa als grundsätzlich verschieden im Gegensatz zu einander stehend zu denken, im Gegentheil scheint es, daß diese beiden Schulen nur Lehrstühle für denselben Gegenstand errichteten und manche Schüler aus dem Munde beider Lehrer Belehrung erhielten. Ja, das Verhältniß schien zu einer Zeit so zu stehen, daß beide Schulhäupter an einem und demselben Ort ihre Vorträge hielten, daß sie aber auch zugleich die Häupter des Synhedriums bildeten. Von Schemaja und Abtalion hören wir zuerst als solchen Synhedrial-Schulhäuptern. Ihnen folgen Hillel und Schammaï und mit diesen beginnt eine neue Phase im geistigen Leben.

Die Zeit, in der Hillel namentlich auftritt, ist eine so gewaltige, vielbewegte, für die folgende Entwickelung so durchaus bestimmende, daß sie nothwendig auch auf das geistige Leben des Volks Einfluß haben mußte. Wir begreifen die Größe der Männer, die das Volk damals leiteten, wenn wir sehen, wie sie ihre Zeit und deren Bedürfnisse erfaßt haben. Furchtbare, wiederholte Schläge hatten der Makkabäerherrschaft ein Ende gemacht und das neue von Rom getragene Königsgeschlecht war mit großer Schlauheit und eiserner Consequenz zur höchsten Leitung der Dinge gelangt. Wie trostlos mußte jenen Männern des Volks und der Schulen die Zukunft erscheinen! Nicht die Unabhängigkeit allein, nein, auch die Tugend, ja selbst die Religion ihres Volkes war in ihren Grundvesten bedroht. Wiederum herrschte wie in den Tagen der Makkabäer ein fremdes,

götzendienerisches Volk und dieses hatte einen Herrscher eingesetzt, der Alles darum gegeben hätte, seine Unterthanen zu willigen Dienern Roms zu machen, der jeden Widerstand nach Art des erhabenen Vorbilds durch Proscriptionen zu brechen wußte. In dieser bewegten, kritischen Zeit sind es die Schriftgelehrten, ist es vor Allem jener Hillel, der dem ringenden Geist seines Volkes neue Bahnen eröffnete und es mit außerordentlicher Energie auf ein Feld der Thätigkeit hinwies, dessen Bearbeitung ihm Kraft und geistige Regsamkeit verlieh, sich gegen alle Gefahren und Drangsale zu wappnen, und seine großen geistigen Ideen für die Zukunft aufzubewahren.

Hillel, und später mit ihm vereint sein Genosse Schammai, erhob das Studium der Schrift und deren Auslegung zu einer solchen Höhe, verbreitete dies zum Theil durch eine neue Lehrweise und eine geistigere Auffassung des Gegebenen so sehr unter dem Volke und pflanzte seinen zahlreichen Schülern eine solche Liebe für das Gesetzesstudium ein, daß man bald nachher dies Studium zum Selbstzweck erhob und sich ganz darin versenkte. Die Resultate dieses Studiums wurden dann auch für das praktische Leben eines Volkes bestimmend, das mit gerechter Ehrfurcht zu seinen Lehrern aufblickte, ihre religiösen Lehren ebenso eifrig ausübte, wie es die von ihnen ausgehende Moral in sich aufnahm. Jetzt ist endlich wohl auch eine Veränderung im Schulwesen eingetreten. Aus den zwei Lehrstühlen sind zwei verschiedene Lehrsysteme geworden, die aber schon in die folgende Periode hineinführen.

Das ist die eine geistige Strömung jener abenteuerlichen, sturmbewegten Zeit voller Gegensätze und Widersprüche, in der alle Grundlagen des socialen Lebens wanken, alle Religionen in ihren Grundvesten erbeben, in der uns neben dem Zweifel und dem Unglauben der Aberglaube und der fromme Glaube begegnen, in der unter dem Hohnlachen der satyrischen Dichter eine alte Welt zusammenstürzt, um einer neuen Weltordnung und einer neuen Weltreligion den Platz zu ebnen.

Aber bevor diese alte heitere Götterwelt unterging, erlebte der Hellenismus noch eine späte, aber schöne Nachblüthe in Alexandrien. Dort hatte der große Eroberer eine mächtige Stätte der Cultur

erbaut und dort hatte auch das Judenthum, das in der Heimath sich gegen den Hellenismus auflehnte, mit diesem griechischen Geist sich erfüllt und vermählt. Die Literatur der Apokryphen, der griechischen Bibelübersetzungen, vor Allem die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie war die reife Frucht dieser Ehe, die Vermittlung zwischen zwei scharfen Gegensätzen, die zum ersten Mal auf einander gestoßen waren und eines neuen dritten Elements zur innern Ausgleichung bedurften. Neben dem traditionellen Gesetzesstudium, zum Theil von demselben berührt, zum Theil dasselbe belebend, geht diese zweite geistige Strömung durch die Epoche, die ihr den Namen gegeben, weil ihre bedeutendste Richtung von so großem folgenschweren Einfluß auf die Neubildung gewesen ist, welche dieses Jahrhundert entstehen sah.

Denn aus den Elementen des Parteiwesens, das bereits geschildert, wie aus den Lehren dieser Philosophie und vor Allem aus dem Boden des Mosaismus in seiner idealen Höhe der prophetischen Weltanschauung ist jenes Reis entsprossen, das bald zum mächtigen Baum emporwachsen sollte, das Christenthum. Und auch diese Strömung zieht, freilich noch leise und unmerklich, durch die Zeit, aber doch schon ihre Spuren hinterlassend und das geistige Leben nach verschiedenen Richtungen hin beeinflussend.

Alle diese Strömungen muß man in ihrem Laufe verfolgen und alle diese Richtungen zu einem Ganzen vereinigen, um ein anschauliches Bild dieser auch in der jüdischen Literatur merkwürdigen Periode zu gewinnen, in der das geistige und Culturleben des jüdischen Volkes einen so ungeahnten Aufschwung genommen, in der aus dem einstigen wilden Naturvolk eine religiöse Gemeinschaft geworden, die in den mosaischen und prophetischen Religionsideen und in der mächtig fortwirkenden Tradition jene merkwürdige Verfassung ausbildete, welche das Judenthum, trotzdem es Muth und und Macht, Sprache und Heimath verloren, doch in seiner religiösen Unabhängigkeit und Centralisation erhalten hat.

Einen solchen Erfolg konnte nur eine consequente und zielbewußte nationale Volkserziehung erreichen. Schon seit Esra's Zeiten wurde diese durch die periodisch wiederholten öffentlichen Vorlesungen aus dem Gesetz und den Propheten angebahnt, zu

denen sich an Sabbathen und Festtagen das Volk versammelte. Der Pentateuch wurde in Perikopen (Paraschot) eingetheilt und an die Vorlesung der einzelnen Abtheilungen schloß sich regelmäßig der Vortrag eines Abschnitts aus den Propheten (Haftarot), die dann, da das Volk des Hebräischen immer weniger kundig war, in aramäische Sprache übersetzt und erläutert wurden (Targum).

Mit der Ausbreitung dieser Institutionen und ihrer Sanctionirung ging natürlich eine starke Beschränkung des Opferdienstes Hand in Hand. Je mehr das geistige Leben in der Religion wuchs, desto entbehrlicher wurde jede Concession an die überwundene Epoche der Naturreligionen. In allen Städten erstanden Synagogen, für welche das Gebetritual sich nach den überlieferten Normen ausbildete und in denen die Vorlesungen aus dem Gesetz bald den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildeten. Die oberste religiöse Behörde war der hohe Rath zu Jerusalem, das Synhedrion, aus 71 Mitgliedern bestehend und mit allen Machtvollkommenheiten ausgerüstet. Es konnte Hohepriester und Fürsten vorladen und bestrafen; es ordnete die Stammtafeln und das Kalenderjahr. Die Entscheidungen dieses obersten Gerichtshofs athmeten einen Geist der Milde und Klugheit, so lange die Pharisäerpartei die Majorität der Behörde bildete. Indeß ließen sie es auch an Demonstrationen gegen die verhaßten Sadducäer nicht fehlen, die ihrerseits wieder, sobald sie das Heft in Händen hatten, die strengsten Entscheidungen fällten. Die Streitigkeiten im Schooße des Synhedrion's selbst führten aber schließlich doch zum Sieg der Pharisäerpartei.

Auch der Jugendunterricht wurde in jener Zeit bereits methodisch nach den Abstufungen des Alters ertheilt. Er war natürlich vorwiegend religiöser Natur und auf das Gesetz gegründet, das seinem ganzen Umfange nach Erbgut der „Gemeinde Jakob's" werden sollte. Daneben liebte man es, in der merkwürdigen Geschichte des Stammes das Walten einer Vorsehung zu erblicken und zu lehren, die Israel so wunderbar geleitet hatte, und auch aus allen Nöthen der Zeit wieder erretten würde. Seltsam bleibt es aber trotz aller Erklärungen und Gründe, die dafür angegeben werden, doch, daß in dieser Periode religiösen Eifers die Muttersprache soweit in Vergessenheit gerathen konnte, daß selbst für den gottesdienstlichen

Gebrauch erst mündliche, dann schriftliche Uebersetzungen nothwendig wurden, während die Juden außerhalb Palästina's sich fast ausschließlich der griechischen Sprache bedienten.

Das Hebräische blieb nur noch Gelehrtensprache, aber auch als solche nicht in seiner Reinheit, sondern mit dem Aramäischen vermischt und mit vielen griechischen, lateinischen und persischen Wortformen gemengt. So entstand die neuhebräische oder rabbinische Sprache, in der fortan viele Jahrhunderte lang alle Geisteserzeugnisse niedergeschrieben wurden.

Daß das Culturleben in Palästina, sofern es von den Griechen und später von den Römern beeinflußt wurde, einen bedeutenden Aufschwung in jener Zeit nahm, ist bereits erwähnt worden. Griechische Sitten und griechische Namen wurden immer mehr verbreitet, in Palästina selbst unter heißen Kämpfen mit dem Herkommen, in andern Ländern, wo Juden wohnten, leichter und weiter. Am meisten in Alexandrien, wo damals das hellenisirende Wesen die Obermacht gewann, und das sich zu einem reichen Handelsplatz entwickelt hatte, in welchem die Juden etwa vier Fünftel der gesammten Bevölkerung ausmachten. Dort trieben sie weitverzweigten Handel und Schifffahrt, waren Künstler, Dichter, Beamte, Handwerker u. s. w. Die Pracht der Synagoge zu Alexandria wird in späteren jüdischen Quellen wiederholt mit Vorliebe geschildert. An der Spitze der egyptischen Juden stand ein Alabarch, der die oberste Entscheidung in religiösen Dingen hatte.

Daß die Juden mit den griechischen Sitten auch die hellenischen Unsitten sich aneigneten, ist leicht begreiflich. Gymnasien, Circus und Paläste fanden eine Heimstätte unter ihnen und wurden von den ihrer Religion abtrünnigen Juden eifrig und gern besucht. Die Feste und Bacchanale Athens fanden selbst in Jerusalem wie in Alexandria begeisterte Nachahmung. Nicht anders wurde es, als Palästina unter römische Herrschaft gelangte, da Rom selbst damals dem griechischen Wesen mit gleicher Begeisterung huldigte. Höchstens wurden die griechischen Namen in römische umgetauft und eine neue Stadt am Meer angelegt, Cäsarea, in der die römischen Landpfleger residirten und von wo aus alle Befehle zur Knechtung und Unterdrückung des armen Volkes von nun ab ergingen.

Denn weder unter den persischen noch unter den macedonischen Herrschern oder unter den Ptolemäern, ja kaum unter den Seleuciden, hatte das jüdische Volk solche Qualen und Leiden zu ertragen, wie unter dem Scepter Roms.

Als dieselben sich bis zur Unerträglichkeit steigerten und auch der Verfall im Innern immer mehr zunahm, als die Parteien die Situation nicht mehr zu beherrschen vermochten, weil neue Parteien die Führung übernommen hatten, die muthiger und energischer offene Auflehnung gegen das Joch der Tyrannei verlangten, wie die Zeloten (Kannaïm), die Sikarier und Gauloniten, da brach dann jener unglückliche Aufstand aus, der das jüdische Staatsleben gänzlich vernichtete und Juda ins Exil trieb. Mit sich nahm es nur seine Lehre, sein Gesetz, als es jene große weltgeschichtliche Wanderung antrat und so hat seine Literatur dieses Volk auf seinem dornenvollen Märtyrergang durch alle Jahrhunderte der Zerstreuung geleitet und erhalten.

Die Schriftauslegung.

Mit dem Hohenpriester Simon „dem Gerechten" schloß — etwa um 200 v. Chr. — die Reihe der Soferim (der Schreiber). Der Wahlspruch dieses Mannes ist nicht nur charakteristisch für ihn selbst und sein Verhältniß zu den Wirren der Zeit, sondern auch im hohen Grade bedeutsam für die Thätigkeit der Soferim an sich, die noch neben oder unmittelbar nach den Propheten gewirkt und die an einem Wendepunkt der jüdischen Volksgeschichte das geistige Erbe der Väter überkommen und fortzuentwickeln hatten. „Auf drei Dingen besteht die Welt" — so lehrte Simon der Gerechte — „auf der Lehre, auf dem Gottesdienst und auf der Wohlthätigkeit."

Vergleicht man diesen Ausspruch mit den allgemeinen Anschauungen, die jenes Zeitalter beherrschten, so wird man nicht nur bereitwillig anerkennen, daß die Soferim in einer idealen Sphäre lebten, die dem wilden Treiben der damaligen Welt entrückt war, sondern auch, daß sie ihrer hohen Mission sich vollbewußt waren und es wohl erfaßten, was nothwendig sei, um gegenüber den Einflüssen und Anforderungen einer neuen Zeit das Judenthum und seine Lehre aufrecht zu erhalten.

Der Umstand, daß jene Zeit in ein so tiefes Dunkel gehüllt und fast mythisch geworden, kann nicht gegen diese geistigen Führer der Nation entscheiden. Von ihnen gilt vielmehr das Wort: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" im tiefsten, idealsten Sinne. Eine wesentliche, fruchtbare Fortbildung und Entwickelung des prophetischen Judenthums datirt von dieser soferischen Periode, an deren Ausgang wie ein Denkstein ihres Schaffens jenes echt priesterliche Wort Simon's des Gerechten steht.

Schon in den Propheten Jeremias und Ezechiel haben wir den „neuen Bund" und „die Heiligkeit des Gesetzes" verkünden und preisen gehört. Im Laufe der Entwickelung und mit dem absterbenden Prophetenthum gelangten diese Ideen und Tendenzen zu immer schärferer Ausprägung und nach Schluß der Periode waren sie bereits der innerste Lebenskern der Gemeinde geworden. Das geistige Schaffen wie das religiöse Leben zeigte sich von ihnen erfüllt und beherrscht. Jenes wie dieses aber beruhte auf dem Wort der Lehre, auf der Bibel, die die Soferim zuerst gesammelt hatten.

Nur in ihrer Beziehung zur Bibel ist deshalb die ganze jüdische Literatur richtig zu erfassen und zu verstehen, vornehmlich aber die Perioden bis zum Eintritt der Juden in die europäische Culturwelt. In dieser Beziehung und Abhängigkeit liegt Alles, was diese Literatur hob und was sie hemmte, ihre Vorzüge wie ihre Schattenseiten. Indem die Soferim die Bibel zum Mittelpunkt ihrer geistigen Thätigkeit machten, stellte sich für sie als nächste Nothwendigkeit heraus, eine allgemeine Kenntniß, ein gründliches Verständniß des Bibelworts und eine Erläuterung oder Modificirung desselben anzubahnen.

Durch die Institution der öffentlichen Vorlesungen und der daran sich knüpfenden paraphrastischen Vorträge wurden die beiden ersten Ziele erreicht. Das Volk lernte das Gesetz kennen und schätzen und richtete sich an den Verheißungen der Dichter und Propheten in trüben Zeitläufen auf. Es ist nicht anzunehmen, daß bei solchen Vorlesungen gerade der einzige Bibelvers: „Fügt nichts hinzu zu dem Wort, das ich euch geboten, und nehmt nichts hinweg," fortgelassen oder unübersetzt geblieben wäre. Wenn wir trotzdem in jener soferischen Periode eine emsige, fortbildende und ergänzende Thätigkeit sehen, die sich zum Theil auf eigene Machtvollkommenheit

stützt, so ist die Annahme fraglos berechtigt, daß sich diese Wirksamkeit auf eine im Volk seit Jahrhunderten bereits lebendige Tradition stützte, die nicht nur ein geschriebenes, sondern auch ein mündlich überliefertes Gesetz fixirte. Zu dieser Annahme berechtigt nicht nur die Geschichte, sondern auch die unabweisliche psychologische Nothwendigkeit. Das schriftliche Gesetz war vorhanden, aber es mußte erläutert und ausgelegt werden; es mußte angegeben werden, wie diese Satzungen auszuführen und zu erfüllen seien. Dann aber auch mußte dieses Gesetz nach den veränderten Zeitbedürfnissen modificirt werden. Und schließlich mußte man aus dem Geist des Gesetzes zahlreiche neue Vorschriften und Satzungen herleiten können, durch welche eben jene neuen Lebensverhältnisse des Gemeinwesens fest geregelt wurden. Wahrscheinlich knüpfte eine solche traditionelle Erläuterung schon an die ältesten Zeiten an; nach der theologischen Grundanschauung des Judenthums hatte schon Moses neben dem schriftlichen auch ein mündliches Gesetz erhalten, das sich in bereits beschriebener Weise von ihm zu Josua, von diesem zu den Richtern, den Königen, den Aeltesten und den Männern der großen Synagoge durch Tradition vererbte. Schon die späteren Bücher der Bibel verrathen erkennbar ihre Spuren. Aber erst in der soferischen Periode, nachdem der schöpferische Geist des Prophetismus erloschen war, tritt sie deutlich und vollbewußt in die Erscheinung und wird zur lebengestaltenden Norm des Volks.

Fassen wir nach dem Gesagten die Thätigkeit der Soferim in wenigen kurzen Punkten zusammen, so gipfelte sie zunächst in der Verbreitung des Bibelstudiums, sodann in der Erläuterung des Gesetzes. Da beides nur durch mündlichen Vortrag geschah und jedes Niederschreiben streng verpönt war — die Tradition sollte sich vermuthlich so wie man sie überkommen hatte, von Mund zu Munde fortpflanzen — so verschmolzen sich die individuellen Meinungen und Anschauungen immer mehr zu einer Collectivliteratur, die länger denn ein Jahrtausend die herrschende und ausschlaggebende war, deren Vorbilder aber schon in der biblischen Literatur zu finden sind. Die soferischen Erklärungen (Schiure Soferim) ihre Verbesserungen und Modificationen (Tikune Soferim) und die daraus wieder entstandenen Erörterungen (Dikduke Soferim) bildeten jenen

„Zaun" um das Gesetz, dessen Herstellung die Männer der großen Synagoge als ihre heiligste Lebensaufgabe betrachtet haben mochten. Innerhalb des Zauns jener soferischen Vorschriften (Dibre Soferim) entwickelte sich in den nächsten Perioden diese Collectivliteratur.

Die theologisch-jüdische Gelehrsamkeit nun, die sich an die soferische Periode anschließt, hatte keine wesentlich neue Aufgabe. Sie hatte nur zu erklären und zu ergänzen. Mit zarter Bescheidenheit nannten sich daher die Gesetzeslehrer nicht mehr Soferim, Lehrende, sondern Tannaïm, Lernende. Der Schulvorsteher und Leiter hieß später Rabban, oder Rab, daher man dieser Literatur den Namen der rabbinischen und dem ganzen System des Epitheton des Rabbinismus beigelegt hat. Seine Collegen hießen Chaberim, die anderen nicht graduirten Forscher Talmide Chachamim, Schüler der Weisen. Die Gelehrtenschule aber, in denen Lehrer und Schüler dem Gesetzstudium oblagen, hieß Bet Hamidrasch, Haus der Forschung, die geistige Arbeit selbst Midrasch, Deutung, Forschung, Erklärung, Lehrvortrag.

Der Name „Midrasch" ist sodann typisch für die fernere literarische Entwickelung geblieben und wir werden ihm noch oft in verschiedenen Bedeutungen auf unserer Wanderung begegnen. Die Forschung aber, die sich an diesen Namen knüpft, ging nach zwei Richtungen auseinander. Wie wir schon in der biblischen Literatur Gesetz und und Prophetie theils neben-, theils nacheinander auftreten sehen, so sondert sich auch in der Schriftforschung die Erklärung und Deutung des Gesetzes, Halacha (Regel, Richtschnur) von der ethischen oder poetischen Auslegung des Bibelwortes, Haggada (Gesagtes, Erzählung). In diesen beiden Literaturkreisen concentrirt sich das ganze geistige Schaffen der Nation.

Gesetz und Freiheit waren in diesen beiden literarischen Richtungen verkörpert. Stellte die Halacha das Gesetz selbst dar, so erschien die Haggada als die vom Gesetz geregelte, der Sittlichkeit entsprechende Freiheit. „Was in der Halacha die strenge Autorität des Gesetzes, die Schule ist, das tritt in der Haggada als die Herrschaft der Meinung und der Sittlichkeit auf." Die Halacha umfaßte daher sowohl die überlieferten, das Wort der Schrift deutenden oder entwickelnden Satzungen, die als mündliches Gesetz neben dem

schriftlichen einhergehen, als auch die Discussionen, welche die Feststellung jener Satzungen hervorgerufen. Die Haggada dagegen lehnte sich frei an das Bibelwort an und erklärte es durch Sagen, Legenden, Gleichnisse, ethische und historische Bemerkungen. Ihr war dieses Wort der Schrift nicht sowohl die letzte gesetzliche Instanz, als vielmehr „der güldene Haken, an dem sie die bunte Pracht ihrer Gewebe hängte", also gewissermaßen nur Introduction, Refrain, Text und Grundstrophe für ihre Glossendichtung. Die Halacha hatte das göttliche Gesetz nach allen Richtungen hin auszubauen, daß es fest und unerschütterlich allen Stürmen der Zeit trotze, und es, unbekümmert um Noth und Trübsal der Gegenwart, bis in seine letzten Consequenzen festzustellen — aber das Volk, das leidende, das im Elend geistig und körperlich zu verkommen drohte, zu trösten und zu erwecken, zu mahnen und zu belehren, aus der strahlenden Vergangenheit die leuchtende Zukunft zu verkünden, die Gegenwart selbst mit ihrem ganzen Inhalt zu deuten und als ein längst in Gottes Rath Bestimmtes aus der Schrift nachzuweisen, das war die hohe und schöne Aufgabe der Haggada. Treffend ist daher die Halacha dem eisernen Bollwerk um Israels Nationalität verglichen worden, für das jeder Einzelne dieses Stammes mit dem letzten Blutstropfen einzustehen bereit war, indeß die Haggada als ein Labyrinth von Blumengängen innerhalb dieser Ringmauern dem bewundernden Blick erscheinen mußte.

Herrschte daher naturgemäß in der Haggada die größte Freiheit der Auslegung, so daß es selbst bei divergirenden Meinungen hieß: „Diese wie jene sind Worte des lebendigen Gottes" und man diese auf harmonistische Weise zu vereinigen oder die Lösung in ferne Zeiten zu verschieben suchte, so verlangte dagegen die Halacha endgültige Entscheidung und genaue Fixirung des gesetzlichen Inhalts der Bibel. In der Haggada war der Inhalt nicht gegeben und die Deutung eine freie, die Halacha dagegen hatte ihren Inhalt, sie kannte die Gesetze, Vorschriften und Gebräuche und mußte diese in der Bibel wiederfinden. Sie durfte aber doch nicht allzu willkürlich mit dem Schriftwort verfahren, weil ihre Principien und ihre Auffassung, auf andere Stellen angewendet, sonst zu Mißverständnissen hätten führen können. Als die Norm für alle Praxis durfte sie ferner

nicht, wie die Haggada, einer Stelle verschiedene Deutungen unterlegen, sondern sie war genöthigt, ihre Ansichten folgerecht zu behaupten. Hatte sie deshalb an einer Stelle mühsam das herausgedeutet, was sie, nach Tradition und Sitte, finden zu müssen glaubte, hatte sie es durch Deutungen aller Art dem Text beigelegt, so mußte sie andererseits sorgsam vorgehen, um an anderen Stellen keinen Anstoß zu erregen. So wurde die Halacha ebensowohl scharf- und tiefsinnig als geistreich; sie bildete sich im Lauf der Zeit zu einem vollständigen exegetischen System aus, das den ganzen Gesetzesinhalt der Bibel — man unterschied bereits 613 Satzungen, und zwar 248 Gebote und 365 Verbote — aus der Bibel deuten und erklären mußte. Das Zahlensymbol dieses Satzungsgebäudes lag in dem charakteristischen Spruch: „Die Krone ist die Lehre!"

Natürlich war dieser Gesetzesinhalt selbst etwas Feststehendes. Es gab keinen Unterschied, keine Rangclasse in den Satzungen und die Verordnungen der Soferim wurden den biblischen mindestens gleichgestellt, ja in der Periode der Tannaïm womöglich noch für wichtiger als jene gehalten. So zerfiel das Gesetz nach halachischer Fixirung in drei Classen. Die erste umfaßte diejenigen Verordnungen und Gebräuche, die als Basis des Ganzen betrachtet wurden, die Grundlagen und Grundprincipien der religiösen Lehre, die zweite diejenigen, die unmittelbar aus diesen Principien resultirten, die dritte endlich solche, die aus der Zeit auf Veranlassungen verschiedener Art sich herausgebildet hatten.

Die erste Classe enthielt sonach alle diejenigen Gesetze, die schon Erbgut des jüdischen Volkes aus den Tagen seiner ursprünglichen Verfassung waren. Sie waren entweder deutlich und ausdrücklich in der Bibel verzeichnet oder sonst, von Moses ab, von Geschlecht zu Geschlecht überliefert und hießen deshalb „Gesetze des Moses vom Sinaï." Vielleicht bildeten sie auch den Inhalt jener geheimgehaltenen Schriften, von denen wiederholt die Rede ist, und dienten als geheime Instructionen den Richtern und Priestern. Die Gebräuche und Gesetze dieser Classe bilden die Grundlage, auf welcher sich das ganze Gebäude des rabbinischen Judenthums aufbaut.

Die zweite Classe umfaßte alle diejenigen Institutionen, die

nach der herrschenden und von den Schriftgelehrten vertretenen Ansicht im Geist der biblischen Gesetzgebung enthalten waren und sich gelegentlich herausstellten. Sie wurden als von Moses gegeben angesehen; nur sind sie aus besonderen Veranlassungen erst später publicirt worden. Man erklärte, Mose habe verordnet, daß wenn diese oder jene Zeit eintreten sollte, diese Institutionen einzuführen seien. Diese Gebräuche entwickelten sich im Lauf der Zeit aus der Idee und dem Geist des Mosaismus, sie schmiegten sich daher den Grundgesetzen und ursprünglichen Gebräuchen an, die in der Bibel ausdrücklich verzeichnet waren. Man nannte sie „mündliches Gesetz".

In die dritte Classe endlich fallen alle Gebräuche, die sich aus dem Leben und aus dem nationalen Charakter des Volkes heraus als nothwendig ergaben. Es waren meist Vorsichts- und Vorbeugungsmaßregeln, die verhüten sollten, daß nicht ein biblisches Gesetz verletzt oder übertreten oder auch falsch ausgeführt werde. Manche wurden in Folge eines einzelnen Ereignisses eingeführt und erhielten sich weiter, auch wenn die Veranlassung, welche sie hervorgerufen, nicht mehr vorhanden war. Man nannte sie „Verordnungen" oder „Beschlüsse" und legte ihnen gerade, weil sie mit der Zeit entstanden, besondere Wichtigkeit bei. Gegenüber dem Bibelwort, das „jedes Hinzuthun und jedes Wegnehmen" verbot, wurde der Grundsatz aufgestellt, „daß in einer Zeit, wo es gelte dem Herrn zu dienen, man auch Gesetze aufheben könne" und dazu galt noch als feste Norm: „Was die Gesetzeslehrer verordnet, haben sie nach Art der Bibel angeordnet."

Indeß war diese Eintheilung, wie gesagt, rein formell, da alle Gesetze und Verordnungen einander gleich waren und gleiche Beachtung heischten. Nur in Bezug auf die halachische Exegese bestand ein gewisser Unterschied, da die Gesetze der ersten Classe ja bereits verzeichnet waren, die der dritten aber nicht verzeichnet sein konnten und für die der zweiten eine „Stütze" im Bibelwort gefunden werden mußte.

Die halachische Forschung beschäftigte sich also wesentlich mit diesem „mündlichen Gesetz", indem sie durch eine mehr oder minder

scharfsinnige Exegese dasselbe aus dem Buchstaben und Geist der Bibel herzuleiten suchte.

Es bildeten sich bald Grundregeln (Midot) heraus, nach denen die Forschung zu verfahren hatte und die im Wesentlichen der Methode jeder Exegese entsprachen. „Wenn man zur Erkenntniß eines vorgelegten Buches die Identität der unmittelbar sich ergebenden Bestandtheile, des Inhalts und des Gegenstandes erweisen will, dann betrachtet man zuerst den Text in jener Natürlichkeit, in der er sich objectivirt. Insofern die Erkenntniß nur den Text im Auge hat, der durch sich selbst mit dem Inhalt correspondirt, ist sie Hermeneutik. Der erkannte Inhalt wird geprüft; es wird aus ihm gefolgert und geschlossen und er mit dem vermutheten Inhalt verglichen. Insofern sich kein Widerspruch ergiebt, um exegetische Versuche anzuwenden und immer nur der Inhalt untersucht wird, ist dieses Deduction, Ableitung, Schluß. Ergiebt sich indessen ein Widerspruch, so muß man genauer eingehen, und nach Versuchen, die sich aus jener Natürlichkeit, die man dem Gegenstande zu vindiciren sich berechtigt glaubt, nach einer inneren Consequenz von selbst herausstellen, auszustreichen und zu beseitigen suchen; es ist dieses die Untersuchung eines exegetischen Commentars und eine gründliche Auslegung. Gelingt eine solche Ausgleichung nicht, so bleibt der Widerspruch, und er kann nur durch Conjecturen beseitigt werden, die je nach dem Standpunkt der Exegese anderer Natur sind."

In derselben logischen Methode bewegt sich die halachische Exegese. Sie ist entweder hermeneutisch, indem sie den Text nach dem einfachen Schriftsinn erläutert und ihn nach der natürlichen Betrachtung für die Erkenntniß des Begriffes erklärt, oder deductiv, indem sie durch Schluß, Folgerung, Untersuchung und Ausgleichung der Widersprüche den objectiven Inhalt zu deuten sucht, oder commentatorisch, wenn sie den subjectiven Inhalt auf den Text anwendet und aus Wörtern, Zeichen und Sätzen, aus der Satzbildung, Vermittelung und Vergleichung eine neue Auslegung schaffen will, oder endlich paraphrastisch, indem sie durch Conjecturalversuche für den nothwendig substituirten Inhalt den entsprechenden Text schaffen und diesen auf jenen anwenden will.

Es würde zu weit führen, die verschiedenen Arten dieser halachischen Exegese im Einzelnen an Beispielen zu verfolgen, zumal sich dieselbe damals nur mündlich fortpflanzte und wir ihr in einer späteren Periode als schriftlich fixirte Halacha noch einmal begegnen werden. Nur der historische Gang dieser Forschung kann deshalb hier angedeutet werden, die mitten in einer sturmbewegten Zeit mit sittlicher Energie das Gebäude der Religion auszubauen und vor den dasselbe umtosenden Stürmen zu schützen suchte.

Man darf aber aus dem Charakter jener Exegese ja nicht etwa sich zu dem Glauben verleiten lassen, daß sie ein fremdes Element in das Judenthum hineintrug, oder daß jene Forschung auch nur um Haares Breite sich von dem Boden der Tradition entfernt hatte, auf dem sie entstanden war, und auf welchem sie sich nur in innigem Anschluß an das Wort der Schrift fortentwickelte.

Für diesen frommen Glauben lösten sich alle Räthsel der Dunkelheiten der Schrift ebenso wie alle Fragen und Stürme der Zeit in einer höheren Einheit auf, in dem unbedingten Vertrauen auf Gott. Viele Dinge, — so hieß es, wenn irgend ein Wort der Schrift dunkel und unerklärlich schien — sind dem menschlichen Auge, und zumal dem thränenvollen, sind dem menschlichen Geiste, der überall Wunder schaut und die Wunder nicht begreift, unbekannt und unerklärlich. So mögen auch die vielen Räthsel der Schrift dunkel bleiben. Sie verhüllen dem Auge Großes. Einst aber wird die Sonne heller leuchten der Erde, die Thränen werden getrocknet, der Blick geschärft und geübt sein; dann wird Alles klar und deutlich werden. Wenn der Erlöser nahen und Gott über die ganze Erde herrschen wird, dann werden alle dunklen Stellen der Schrift beleuchtet und alle Mysterien erschlossen sein. Bis dahin vertraue, glaube und harre!

Das ist nun Haggada, die die Halacha unmittelbar ablöst, sie ergänzt und erweitert.

Sie ist frei von den Voraussetzungen und Bedingungen, an die ihre ernstere Schwester, die Halacha, geknüpft ist. Sie mußte frei sein in ihren Stoffen wie in ihrer Vortragsweise, um alles das sagen zu können, was sie zu sagen hatte. Ihr Bereich sind nicht nur die pentateuchischen Gesetzespartieen, sondern die ganze

Bibel vom Schöpfungstag bis zur Zerstörung des Tempels mit allen ihren Tönen und Farben, Klagen und Liedern, von denen jeder einzelne Vers ihr eine lange Reihe von Themen für die wunderbarsten und seltsamsten Variationen giebt. Ein weites Gebiet der Poesie, an dem zahlreiche Generationen fast ein Jahrtausend hindurch geschaffen haben, thut sich auf vor unserem erstaunten Blick, wenn wir in die Blumengärten der Haggada hineinschauen dürfen. Jedes Wort und jeder Vers sprießt da auf als eine Blume, als ein Bäumchen; sie alle duften und sprossen und verbreiten den Hauch des Morgenlands! Und indem wir immer tiefer und tiefer hineinblicken, steigt wie aus purpurnem Meeresgrunde herauf eine Fülle der Gesichte — die ganze versunkene Pracht Zion's, der Berg Moria mit dem Tempel des Herrn in seinem Strahlenglanz, die Priester im heiligen Weihedienst waltend, der Leviten jauchzende Chöre, der Seher und Prophetenjünger leuchtende Schaar, die Könige mit güldenen Kronen, der Väter und Mütter bleiche und erhabene Gestalten, Jerusalem, die Hehre, in Trümmern, einsam sitzend zur Nacht und weinend, immerfort weinend, das Zion endlich am Ende der Tage, da glorreich des Gottes Zebaoth Banner wieder weht von seinen Bergen und zu ihm wallen alle Völker einmüthiglich, um ihm zu dienen und seinen Namen zu preisen für und für. — Alles das und noch viel mehr erblicken wir in diesem Garten der Haggada. Aber als ein banger und wehmüthiger Schlußchor begleitet uns auf der ganzen Wanderung und tönt uns noch lange nach: „An den Wassern Babels saßen wir und weinten und unsere Harfen hingen an den Trauerweiden." . . . .

Zu einer freien Kunst, wie es die der haggadischen Deutung war, ist ein Jeder berufen, in dem das „Wort des Herrn" lebt und der das rechte Wort und Bild zu rechter Stunde zu künden vermag. So wurden der Meister und Sänger — meist ungenannt oder pseudonym, wie in aller Volkspoesie — der Dichtungen und Dichter unendlich Viele. Jeder Bibelvers stand Jedem frei, jede Generation suchte ihr Bild in dem Spiegel des Bibelworts, jede wollte die Ahnen für sich aus den Gräbern rufen, daß sie auch ihr Leid sähen, auch mit ihr weinten, auch für sie beteten. So entstand in der Haggada eine Volkspoesie von ungeahnten Dimensionen, die in den Schulen und

Gotteshäusern sich fortpflanzte und die erst in späteren Jahrhunderten — genau so wie jede andere Volkspoesie — niedergeschrieben wurde, als ihr Quell zu versiegen begann und ihre Lieder und Gleichnisse in Vergessenheit zu gerathen drohten.

Natürlich waren für diese Haggada wesentlich andere Normen maßgebend, wie für die Halacha, was jedoch nicht ausschloß, daß die Normen dieser auch auf jene vielfach angewendet wurden. Das Verhältniß beider Richtungen zu einander charakterisirt eine spätere Erzählung treffend, derzufolge ein Lehrer der Halacha und ein Haggadist zufällig in einer Stadt zusammenkamen, um dort Vorträge zu halten. Die Menge strömte natürlich zu Letzterem, indeß der Erstere fast vereinsamt blieb. Da tröstete der Prediger den gekränkten Schriftgelehrten mit folgendem Gleichniß: Zwei Kaufleute kommen in eine Stadt und bieten dort ihre Waaren feil. Der Eine legt Perlen und köstlich Gestein aus, der Andere bunten Schmuck — ein Kettlein, einen Ring, ein Band, — zu welchem wird sich das Volk drängen? Vormals, da des Lebens Fristung noch nicht bittere Arbeit war, hatte das Volk wohl Muße für das tiefe Wort der Lehre, jetzt aber in diesen trüben Tagen bedarf es der Segnungen und Tröstungen der Haggada!

Was nun die haggadische Exegese als solche anbelangt, so war sie je nach ihrem Zwecke vorwiegend *subjectiv* oder *objectiv*, je nachdem sie das einfache Wort- und Sachverhältniß oder die homiletische Anwendung in den Vordergrund stellte. Hie und da barg sie auch ein nicht zur Erörterung in weiteren Kreisen geeignetes Thema als *Geheimniß*. Am Meisten natürlich war die homiletische Verwendung des Bibelworts in allen Formen und Variationen beliebt und ihr entspricht auch die ganze Richtung, die die Haggada in ihrem weiteren Verlauf eingeschlagen hat, so daß sie wohl nicht unpassend als erste jüdische Homiletik bezeichnet worden ist. Auch sie entwickelte sich durch mündliche Vorträge, ursprünglich kaum von den halachischen getrennt und erst später der Fülle des Stoffes wegen gesondert, und zwar mehr durch Reden, Predigten und Discussionen, die die halachischen Erörterungen wirksam abschließen und ihnen eine höhere Weihe geben sollten, oder die dann selbstständig bei festlichen Veranlassungen, an ausgezeich-

neten Tagen von Jedem, den der „Geist des Herrn dazu antrieb", gehalten wurden und die erst später die Kunstformen angenommen haben, in welchem sie als haggadischer Midrasch niedergeschrieben wurden.

Indeß scheint es doch, als ob zwischen den mündlichen und schriftlichen Elementen der Haggada ein wesentlich erkennbarer Unterschied obwalte, der die Entwickelung dieser eigenthümlichen Literaturrichtung charakterisirt. Die ersten Keime der Haggada entdeckte die kritische Forschung schon in den Büchern der Chronik und im Buche Hiob, während sie in den letzten Propheten schon halachische Elemente und im Buch Daniel Spuren gottesdienstlicher Formalitäten fand. Später entwickelte sich die Haggada parallel mit der Institution der öffentlichen Bibelvorlesungen und der Forschung im Gesetz. Regelte die Halacha die Praxis, so war ihr Augenmerk hauptsächlich auf die Theorie gerichtet, beide aber lehnten sich natürlich an das Bibelwort an.

Trotzdem ist aber doch eine allgemeine Haggada, „wo der Inhalt über die Beziehung zur Bibel vorherrscht", von einer speciellen Haggada, in der die Bibelauslegung in den Vordergrund tritt, schon aus jener Periode zu unterscheiden. Denn einem tiefern Einblick in diese riesenhafte Collectivliteratur gelang es schließlich doch, auch in das Chaos der Haggada Ordnung und System zu bringen und sechs Hauptgruppen der haggadischen Literatur festzustellen, von denen die allgemeine Haggada drei selbstständige aufweist, je nachdem sie entweder ethische oder methaphysische oder historische Themata behandelt. Sie laufen dann in eine Spitze, die der speciellen Haggada, aus, welche ausschließlich der Bibelerklärung gewidmet ist, sie haben aber auch einerseits Beziehungen zur Halacha, andererseits zur wörtlichen Bibelübertragung, dem Targum.

Wie diese sechs Gruppen entstanden und sich entwickelt haben und welche Gestalt sie dann später bei ihrer Vereinigung in schriftlichen Denkmälern angenommen haben, das läßt sich bei dem beständigen Fluß, in dem diese Collectivliteratur sich fast durch ein Jahrtausend bewegt, am Besten im Zusammenhang mit den geistigen Erzeugnissen der nachfolgenden Periode schildern.

Für den Zeitabschnitt der ersten Tannaïten genügt es, die Thatsache der wissenschaftlichen Forschung überhaupt und die Richtung, welche diese eingeschlagen, im Allgemeinen nachzuweisen, um die Ueberzeugung zu erlangen, daß der Strom geistigen Lebens in Juda nie versandete und die Continuität der literarischen Entwickelung fast nie unterbrochen wurde. Wenn schon der Spruch, den die Ueberlieferung von Simon dem Gerechten bewahrt, auf den Charakter dieser Geistesrichtung einen sicheren Rückschluß gestattet, so tritt uns dieser Charakter immer schärfer und klarer in den glücklicher Weise aufbewahrten Sprüchen der Gesetzeslehrer entgegen, die als Synhedrial- und Schulhäupter die Führung übernommen hatten. Auf Simon folgte Antigonus aus Socho, der erste jüdische Gelehrte, der einen griechischen Namen trug und in dessen Wahlspruch der Fortschritt der Weltanschauung, selbst über die letzten biblischen Schriften hinaus, unverkennbar sich ausprägt. Dieser lautete: „Seid nicht wie Diener, welche ihrem Herrn unter der Bedingung, Lohn zu empfangen, dienen, sondern wie Diener, welche dem Herrn, ohne Bedingung, Lohn zu empfangen, dienen und nur die Furcht Gottes sei über euch." Im Vergleich mit der damals im hohen Ansehen stehenden Vergeltungslehre drückt dieser Ausspruch eine seltene Reife der sittlichen Anschauung über Lohn und Strafe aus.

Lehrte Simon unbedingten Gehorsam gegen das Gesetz und Antigonus den Grundsatz der menschlichen Willensfreiheit, so zeigt sich in den Aussprüchen der nun folgenden Träger der Ueberlieferung — es werden fortan meist zwei Gelehrte zugleich als solche genannt — eine natürliche Entwickelung nach der religiösen Seite hin, sowie eine scharfe Abwehr gegen das fremde griechische Wesen, daneben aber eine tief sittliche Weltanschauung, die hoch über dem Hader der Parteien und den Verfolgungen der Feinde steht. Jose ben Joëser aus Zereda und Jose ben Jochanan aus Jerusalem waren die Nächsten in der Reihe der die Tradition fortpflanzenden Gesetzeslehrer. Beide lebten in einer Zeit, da das Griechenthum die Axt an die jüdische Religion legte und diese zu vernichten beabsichtigte. Das Judenthum widerstand auch diesem Angriff glücklich und es bildete sich in seiner Mitte jener Geist der Frommen (Chassidim) aus, der von wesentlichem Einfluß auf die

Folgezeit wurde. Aus den Reihen dieser Chassidim gingen wohl auch jene beiden Forscher hervor, von denen der Erstere seine religiöse Ueberzeugung mit dem Märtyrertod bekräftigte. Jose ben Joëser wurde auf Anstiften seines Schwestersohns Alkimos gekreuzigt, er, „der fromme unter den Priestern", der gelehrt hatte: „Dein Haus sei ein Sammelplatz der Weisen, küsse den Staub ihrer Füße und trinke mit Durst deren Reden", indeß sein Genosse, Jose ben Jochanan, den Grundsatz entwickelte: „Dein Haus stehe weit offen, die Armen seien deine Hausgenossen und schwatze nicht viel mit Frauen."

Der Geist, der in diesen Aussprüchen lebt, der Geist der Humanität und der Wissenschaft wie des religiösen Ernstes, mußte auch in einer so niedergedrückten und traurigen Zeit, wie es jene der Syrerkämpfe war, zünden und zur Nachahmung aneifern. Ob nun auch berichtet wird, daß mit dem Tode jener beiden Lehrer die Lehrvorträge aufgehört hätten, die Lehre selbst und die Entwickelung hörte nicht auf und bald nachher begegnen wir wieder einem Führer-Paar, deren Aussprüche für den Zeitgeist charakteristisch sind, dem Josua ben Perachja und dem Nittaï aus Arbela. Sie lebten in den Tagen des Hohenpriesters aus der Makkabäerfamilie, Simon, und ihr Hauptstreben ging dahin, das mündliche Gesetz gegen die damals übermächtige und dasselbe verleugnende Partei der Sadducäer zu vertheidigen. Josua ben Perachja sagte: „Nimm dir einen Lehrer; erwirb dir einen Genossen und beurtheile Jeden nach der mildern Seite." Man hat es richtig erkannt, daß das Schwergewicht dieses Ausspruchs auf der Kenntniß der Ueberlieferung beruhe, die der Lehrer fortzupflanzen und der Genosse zu befolgen habe, die aber nicht dazu führen dürfe, hart über jede andere Ansicht zu urtheilen. Nittaï dagegen sagte, wohl mit Rücksicht auf die herrschende Zeitströmung: „Entferne dich von einem bösen Nachbar, geselle dich nicht zu einem Frevler und halte dich stets eines Mißgeschicks gewärtig." Die damalige Weise, einen tiefen Gehalt in kurzen, rhapsodischen Sätzen auszudrücken, belehrt uns über die Tragweite und den Sinn dieser Worte, die von denen, an welche sie vornehmlich gerichtet waren, gewiß richtig erfaßt und verstanden wurden. Aus späteren Tagen der Hasmonäerherrschaft, in denen der Parteihader eine Zeit lang ruhte, werden dann wieder

Aussprüche von Gesetzeslehrern bekannt, die einer solchen Deutung nicht bedürfen, weil sie das deutlich aussprechen, worauf sie für ihre Zeit den größten Werth legen. Solche Synhedrialhäupter sind Jehuda ben Tabbaï und Simon ben Schetach, der letztere namentlich ein in Sagen und Legenden viel gefeierter Held der Haggada. Beider Lebenszweck war, das Recht wieder zu Ehren zu bringen, das die Gewaltherrschaft so oft gebeugt hatte. Strenge, rechtliche Charaktere, fürchteten sie nicht den Zorn der Herrscher und schützten die Würde des Synhedrion's und der Lehre allen Angriffen gegenüber mit männlichem Muth. „Als Richter sei nicht Sachwalter der Parteien den anderen Parteien gegenüber; so lange die Parteien vor dir stehen, betrachte sie beide als schuldig, sowie sie aber abgefertigt sind und den Spruch anerkannt haben, seien sie in deinen Augen gerechtfertigt." So lautete der Spruch Jehuda ben Tabbaï's. Die Zeit des Alexander Jannäus und der Königin Salome mußte wohl solcher Mahnungen bedürfen wie die des Jehuda ben Tabbaï, der vor dem König nach Alexandrien geflohen war. Ebenso mußte Simon ben Schetach, der Bruder der Königin, vor dem Zorn des grausamen Herrschers sich lange Zeit verborgen halten, der aber seinen rechtlichen Charakter nicht zu beugen vermochte. Mehr noch als sein Wahlspruch: „Prüfe sorgfältig die Zeugen, sei vorsichtig in der Fragestellung, damit sie nicht durch diese zu lügenhaften Aussagen veranlaßt werden", der wohl hauptsächlich den Schülern im Lehramt galt, charakterisiren diesen Mann die Erzählungen Späterer über sein Wirken und Schaffen, die alle einen unwandelbaren Rechtssinn verrathen. Merkwürdig aber ist vor Allem jene Erzählung von dem Essäer Onias, die den Geist des Simon ben Schetach erkennen läßt.

Dieser Onias (Choni ha-Meaggel) stand in dem Ruf, durch sein Gebet sowohl den Regen als auch das Aufhören desselben erflehen zu können. Simon erkannte bald, welche Gefahr gerade damals, in jenen Zeiten aufgeregten Parteitreibens, ein solcher Aberglaube in sich berge. Er schickte zu Onias und ließ ihm sagen: „Wärest du nicht Choni, so würde ich über dich den Bann aussprechen, aber was kann ich machen? Du bist wie ein verzogenes Kind Gottes, man thut dir deinen Willen und befriedigt deine

Launen!" Derselbe Onias war aber ein frommer und edler Mann — es ist dies nothwendig, um die Bedeutung des Simon'schen Ausspruchs zu würdigen — und als in dem Bruderkrieg zwischen Hyrkan und Aristobul die Krieger Hyrkan's den Tempelberg belagerten, da forderten sie ihn auf, die Anhänger des Letzteren und die Priester, die sich im Tempel befestigt hatten, zu verfluchen. Er aber weigerte sich und als er von allen Seiten hart bedrängt wurde, betete er laut: „Herr der Welt, hier steht dein Volk und dort sind deine Priester; sie sind gegen einander erbittert; höre nicht, o Vater im Himmel, das Gebet Jener gegen Diese, nicht die Verwünschungen Dieser gegen Jene." Das Volk steinigte ihn.

Das Wort ist eine Frucht jenes Geistes der Menschen- und Vaterlandsliebe, den die Lehrer der hohen Schulen gelehrt, und der in der Halacha wie in der Haggada jener Zeit wiederholt zum Ausdruck gelangt. Desselben Geistes sind auch Schemaja und Abtalion (Sameas und Pollion), die das folgende Paar bilden. Sie sollen beide von Heiden abstammen, aber das thut der Achtung, die sie im Volk und unter den Schülern genießen, nicht den geringsten Eintrag, denn sie sind hervorragende Gesetzeslehrer. Und als einst ein Hoherpriester, neidisch auf die Verehrung, die ihnen das Volk erwies, ihren Glückwunsch am Ausgang des Versöhnungstages ziemlich unfreundlich erwiederte und sich zu dem Ausspruch hinreißen ließ: „Mögen die Fremdlinge in Frieden wandeln", erwiederten Beide einmüthig: „Die Fremdlinge wandeln in Frieden, denn sie thun Werke des Friedens; nicht aber ein Nachkomme Ahron's, der seinem Stammvater nicht nachahmt."

Dem entspricht auch, was uns von den Grundanschauungen Beider überliefert worden; Schemaja lehrte: „Liebe das Handwerk, hasse das Herrschen und geselle dich auch nicht zur weltlichen Macht." Und Abtaljon's Wahlspruch war: „Ihr Gelehrten, seid vorsichtig in euren Reden, daß ihr nicht auswandern müsset und an Orte gerathet, wo schlechtes Wasser ist (d. h. verderblicher Einfluß), wovon die Schüler, die nach euch kommen, trinken und sterben möchten, so daß der Name Gottes entweiht würde." Es ist nicht schwer zu errathen, gegen wen sich die Spitze dieser Worte richtete, wenn man bedenkt, daß die Auswanderungen frommer

Gesetzeslehrer noch in frischer Erinnerung lebten, und daß Schemaja und Abtalion schon zur Zeit der Idumäer-Herrschaft lebten, ja daß der Erstere allein den Muth hatte, das Auftreten des jungen Herodes dem Synhedrion gegenüber mit scharfen Worten zu tadeln. Nur der greise Schemaja ahnte, wessen sich sein Volk von dem schlauen Idumäer zu versehen haben werde — und seine Ahnungen wurden zur Wahrheit, als derselbe den Thron bestieg.

Die Synhedristen und Gesetzeslehrer wurden verfolgt und fast schien es, als sollte das Studium des Gesetzes an seinem Stammsitz erlöschen, als es wieder durch einen Babylonier zu neuem Leben erweckt wurde, durch Hillel, der zuerst mit einem gewissen Menahem, dann aber mit Schammaï zusammen die Führerschaft übernahm.

Mit Hillel zog ein neuer Geist in das religiöse Leben ein. Seine Kenntnisse und Erfahrungen, seine Milde und gütige Gesinnung sind von der Sage liebevoll ausgeschmückt worden. Aber auch die Geschichte hat ihn als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten in der Reihe der Träger der Gesetzeslehre anerkannt. Und mag es auch nicht berechtigt sein, Hillel für einen Reformator zu halten — ein Reorganisator des Studiums und der Volkserziehung war er in jedem Falle und für die fernere Entwickelung des Judenthums war sein Wirken von unberechenbarem Einfluß. Die Zeit, in der er lebte, und die allgemeine Bedeutung, die er hatte, sind uns bereits bekannt, ebenso die Art und Weise, durch welche aus den beiden Lehrstühlen Hillel's und Schammaï's zwei verschiedene Lehrsysteme wurden.

Von Hillel datirt in der Geschichte der Schriftauslegung, der Halacha, eine neue Aera. Er stellte zuerst sieben Regeln für die Interpretation des mündlichen Gesetzes aus der Bibel fest, die für die Folge die Methode des Studiums bestimmten. Diese logischen Regeln bestanden 1. in dem Schluß von dem Minderwichtigen auf das Wichtige und umgekehrt, 2. in der Stoffähnlichkeit der Gesetze, 3. dem schriftgemäßen, allgemeinen Grundsatz, 4. in einem aus mehreren Stellen sich ergebenden Lehrsatz, 5. aus nebeneinanderstehenden allgemeinen Sätzen, mit Anwendung auf besondere, 6. in innerer Gleichheit anderweitiger Bestimmungen, 7. in dem Zusammenhang des Inhalts.

Später wurden diese Regeln auf dreizehn und sogar auf zwei und dreißig erweitert. Für die Zeit ihrer Entstehung aber haben sie die rabbinische Lehre methodisch geordnet und die Idee der Tradition in eine wissenschaftliche Form gebracht.

Aber auch auf das Volk übte Hillel durch seine Grundsätze einen bedeutenden Einfluß aus. Von diesen Anschauungen geben zahlreiche Sprüche Hillel's beredtes Zeugniß. Einige derselben werden werden genügen, um den erhabenen Geist dieses Denkers zu charakterisiren. „Sei von den Schülern Aron's, ein Freund des Friedens, ein Freund aller Menschen, und nähere sie dem Gesetz." — „Wenn ich nicht für mich bin, wer denn? wenn ich nicht selbst für mich es thue, was bin ich? Und wenn nicht jetzt, wann denn?" — „Sondere dich nicht ab von der Gemeinde." — „Richte deinen Nächsten nicht, bis du an seine Stelle gekommen." — „Vertraue dir selbst nicht bis zum Todestage." — „Wo es an Männern fehlt, bestrebe du dich ein Mann zu sein." — „Wer sich einen guten Namen erwirbt, der besitzt ihn für sich; wer sich aber Gesetzeskenntniß erwirbt, der erwirbt das ewige Leben." — „Ein roher Mensch scheut die Sünde nicht, ein Unwissender kann nicht wahrhaft fromm sein, ein Schüchterner lernt nichts, ein Jähzorniger taugt nicht zum Lehrer, wer viel Handel treibt, wird nicht weise."

Aber auch Schammaï, der neben Hillel lehrte und das strenge Princip in der Auffassung und Uebung der Gesetze vertrat, lehrte solche milde Gesinnungen, obwohl er ein scharf ausgeprägter Charakter von ziemlich schroffem Wesen war. Sein Lehrspruch: „Mache die Lehre zur bleibenden Beschäftigung, sprich wenig und thue viel und nimm Jeden wohlwollend auf" entspricht eigentlich nicht ganz dem Schreckbild, welches man von diesem strengen Gesetzeslehrer sich zu entwerfen geneigt sein möchte.

Die Wirksamkeit Beider als Schulhäupter war aber eine höchst gedeihliche. So verschieden beide Männer in ihren Anschauungen waren, in ihren Zielen waren sie doch einig. Nichts kann mehr ihr Wesen und ihre Lehrthätigkeit charakterisiren, als die Erzählung von dem Heiden, der ins Judenthum aufgenommen werden wollte, unter der Bedingung, daß er dessen ganzen Inhalt erfahren könne, während er auf einem Fuß stehe. Schammaï wies ihn ab — er sah nur

in der strengen Gesetzübung den Kern der jüdischen Religion. Hillel dagegen nahm ihn freundlich auf und sagte zu ihm: „Was dir mißfällt, daß thue auch einem Andern nicht — dies ist Grund und Wurzel des Judenthums, alles Andere ist nur Erläuterung und Stütze; gehe hin und lerne es!“

Bedarf es nach dieser Erzählung noch weiterer Mittheilungen aus dem Leben Hillel's, um seine Bedeutung in das rechte Licht zu stellen und den starren Rabbinismus jener Periode in einer wesentlich günstigeren Beleuchtung zu zeigen, als diejenige ist, in der man ihn lange zu sehen gewohnt war? Gewiß nicht. Diese Sentenz allein genügt, um zu zeigen, welche lebendige Fortentwickelung des jüdischen Geisteslebens von jenen Trägern der rabbinischen Tradition herrührt. Und wie bezeichnend ist es nicht für den ferneren Gang der Entwickelung, daß fast bei allen Differenzen zwischen den Schulen Hillel's und Schammai's das milde, versöhnliche und erleichternde Princip des Ersteren über die strenge und erschwerende Auffassung des Letzteren den Sieg davontrug, so daß die späteren Lehrer mit Recht die Behauptung aufstellen konnten: Als die Lehre vergessen war, kam Esra aus Babylon und stellte sie wieder her. Und wieder war die Lehre vergessen, als Hillel aus Babylon kam, um sie neu zu begründen!

In einer Zeit ruhiger Entwickelung hätte der fortwirkende Einfluß der Ideen Hillel's von unberechenbarer Bedeutung auf das Judenthum werden können. Eine solche Zeit war aber dem jüdischen Volk nicht beschieden; denn es treten zwei große Weltereignisse ein, die bestimmend auf seine Entwickelung einwirkten — die Entstehung des Christenthums und der Untergang des jüdischen Staats.

Daß die Gesetzeslehrer in den Tagen, die jenen großen Weltereignissen vorangingen, während draußen der wilde Kampf um die Existenz tobte, sich in ihre Lehrhäuser zurückzogen und dort über die Begriffe von „rein“ und „unrein“, von „erlaubt“ und „verboten“ hin und her stritten, mag unbegreiflich scheinen. Und doch wird man nach näherem Einblick in das Wesen dieses verleumdeten Rabbinismus nicht umhin können, jenen Männern und ihrem Streben, welches, erhaben über die Noth der Zeit und ungeachtet

der trüben Aussichten in die nächste Zukunft, sich allein der Forschung im Gesetz zuwendeten, hohe Achtung zu zollen. „Das Judenthum war nicht blind gegen die Ereignisse, es ließ sie nur als unabwendbare Verhängnisse über sich ergehen, zuversichtlich der Erlösung entgegenharrend, welche es aber nur durch strengere Gesetzlichkeit des Lebens zu verdienen hoffte. Mit dem Gesetz in der Hand wollte es leben und sterben." Indeß haben historisch unanfechtbare Zeugnisse festgestellt, daß gerade jene rabbinischen Pharisäer in der ganzen Revolutionszeit ein tieferes Verständniß dessen, was Noth that und was zu geschehen hatte, entwickelten als alle anderen Parteien. Die Sammlung des Siegeskalenders, Megillat Ta'anit, durch Eleasar ben Ananja, sowie die Abfassung der „Hasmonäerrolle" weisen geradezu auf die Tendenz hin, das patriotische Bewußtsein im entscheidenden Moment zu stärken.

Die milde Denkart Hillel's vererbte sich auch auf seinen Sohn Simon, auf seinen Schüler Jochanan ben Sakkaï und seinen Enkel Gamaliel, der Aeltere genannt. Dieser war ein Zeuge großer weltgeschichtlicher Ereignisse und ein Zeitgenosse von Christus. Was die Quellen von ihnen und dem Sohne des Letzteren, Simon ben Gamaliel, berichten, wirft auf den Charakter und die Weltanschauung dieser Männer ein durchaus günstiges Licht. Wir sehen in ihnen in jenen bewegten Zeiten des jüdischen Volkslebens, während und nach der Zerstörung Jerusalems, in denen sonst nur Kriegshelden und Märtyrer eine Rolle gespielt zu haben scheinen, erhabene und milde Denker, ehrwürdige Lehrer. Gamaliel, der zuerst den Titel „Rabbi" führt, lehrte: „Wähle dir einen Lehrer, suche dich vom Zweifel zu befreien und gewöhne dich nicht daran, den Zehnten nach dem Ungefähr abzugeben." Und Simon ben Gamaliel, sein Sohn und der Urenkel Hillel's, sprach in jener wilderregten Zeit den Grundsatz aus: „Auf drei Dingen besteht die Welt: Auf Gerechtigkeit, auf Wahrheit und auf Frieden!" Jochanan ben Sakkaï aber wurde der Regenerator der Lehre in den Tagen allgemeiner Auflösung und sein Wirken wird des Weiteren noch zu besprechen sein in der Periode, die auf den Ruinen des Tempels die Lehre des Judenthums neu auferstehen sah. Kraft und Energie zeigt der Eine, Milde und Duldsamkeit der Andere.

Ein ernster Forschergeist und eine freie Lebensanschauung, wahre Frömmigkeit und ein Ringen nach fortschrittlicher Entwickelung, sowie ein weiter Blick in Zeiten und Verhältnisse machen die Erscheinungen aller dieser Männer der Tannaïten-Periode zu so erfreulichen und bedeutenden, daß uns ihre ganze Zeit dadurch in einem helleren Licht erscheint. Noch immer ging die Lehre von Zion aus und das Wort des Herrn von Jerusalem, um bald an diesem Orte zu verstummen und den zertrümmerten Thron an einer anderen Stätte wieder aufzurichten. Aber jene Lehrer von Jerusalem — von Simon dem Gerechten bis zu Simon ben Gamaliel — konnten den kommenden Geschlechtern wohl als leuchtende Vorbilder gelten und eine Mahnung sein zu kühnem und rastlosem Vorwärtsstreben auf dem Wege der geistigen Entwickelung des Judenthums. Und als Jochanan ben Sakkaï und die Schüler Hillel's seine Lehre mit in die Verbannung trugen, begleitete sie die hehre Erinnerung an jene leuchtenden Gestalten ihrer Meister, die die Krone der Lehre und des guten Namens, die Krone echter Bürgertugend getragen hatten!

Die Apokryphen.

Seit in den Syrerkämpfen das Heiligthum der Religion in Gefahr gestanden, war eine lebhafte geistige Bewegung im Judenthum erwacht, deren Hauptziel die Erhaltung dieses Heiligthums dem eindringenden feindlichen Hellenismus gegenüber bildete. Um dieses Ziel zu erreichen, mußte vor allem das Gesetz, also die Bibel, in ihrer Integrität erhalten und vor neuen Zusätzen oder Auslassungen behütet werden. Die Wahrung des kanonischen Besitzstandes wurde die vornehmste Sorge des erwachenden rabbinischen Judenthums. Das Erbgut — denn das war dem Volk die Bibel — bestand aus dem Pentateuch, den Propheten und Hagiographen, die damals bereits sämmtlich zu einer Sammlung heiliger Bücher vereint waren und die bei aller Freiheit der Behandlung und Auslegung, die sie in den Schulen fanden, doch die höchste Verehrung genossen.

Es giebt kein sichereres Zeugniß für die Wahrheit dieser That-

sache, als den Umstand, daß alle anderen Schriftwerke religiöser Richtung, die nach Inhalt und Sprache sich kaum von einzelnen biblischen Büchern unterschieden, von diesem Kanon unbedingt ausgeschlossen wurden. Man ahnte in ihnen eine vom biblischen Geiste abweichende Richtung und die Besorglichkeit der Gesetzeslehrer ging so weit, daß sie sagar noch einmal einige ältere Schriften, wie das Hohe Lied, den Prediger, Hiob u. A. einer genauen Prüfung unterzogen, um ihre Kanonicität festzustellen. Indeß war diese Strenge und Aengstlichkeit nur in den Kreisen der Pharisäer zu Hause, die ägyptischen Juden hatten ihrer griechischen Bibelübersetzung noch viele andere Schriften religiösen Charakters zugefügt und auch die Essäer besaßen neben der Bibel noch geheime Schriften, in denen Religionslehren und heilige Vorschriften enthalten waren.

Jenes Schriftthum nun, das sich etwa im Laufe eines Jahrhunderts angesammelt hatte und zum Theil in hebräischer, zum Theil in griechischer Sprache geschrieben war, wurde unter der Gesammtbezeichnung „Genuzim", verborgene, geheim gehaltene, excludirte Bücher zusammengefaßt. Dem entsprach in der griechischen Uebersetzung der Begriff der ἀπόκρυφοι, aus welchem dann die Apokryphen entstanden sind. Man gestattete wohl, einzelne dieser Schriften zu lesen, im Ganzen aber stand der Rabbinismus den Apokryphen fremd gegenüber.

Und doch verdienen diese Schriften ihres religiösen Inhalts, sowie ihres sittlichen Gehalts wegen gekannt und beachtet zu werden. Es weht wohl ein fremder, und nicht mehr der lautere biblische Geist durch einzelne dieser Schriften, und in ihren geschichtlichen Partieen tragen sie stark den Charakter des Legendenhaften, ja, man kann den Unterschied absichtlich fingirter Geschichte von wahrer nicht deutlicher versinnlichen, als in dem Verhältniß der Apokryphen zu den biblischen Geschichtsbüchern; indeß hätte trotz alledem dieses Schriftthum schon wegen seines religiösen Charakters doch immer mehr Beachtung und Würdigung verdient, als es in den Kreisen der Gesetzeslehrer gefunden zu haben scheint.

In den Gebrauch der Kirche kamen diese Apokryphen mit der griechischen Bibelübersetzung und vom 2. Jahrhundert n. Chr. an wurden sie ganz so wie die biblischen Schriften angesehen. Am Ende

des 4. Jahrhunderts setzte es Augustin auf dem Concil zu Hippo durch, daß auch die Apokryphen, die das Concil zu Laodicäa ausgeschlossen hatte, in den christlichen Kanon — nebenbei bemerkt: ein wahrscheinlich zuerst von Origenes gebrauchtes Wort — aufgenommen wurden. Papst Innocenz I. bestätigte diesen Beschluß und das tridentinische Concil, sowie die vatikanische Synode haben ihm später gleichfalls ihre Sanction ertheilt.

Anders stand es in der protestantischen Kirche. Luther, der sich auf den geschichtlichen Standpunkt stellte, nannte die Apokryphen ziemlich genau so wie ein alter jüdischer Gesetzeslehrer Schriften, „so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind". Später verließ die protestantische Orthodoxie leider diesen Standpunkt, der bei unbefangener Prüfung sich wohl als der einzig richtige einem Schriftthum gegenüber erweist, das so reizende Erzählungen, so sinnige Spruchsammlungen, so poetische und religiöse Werke enthält, wie die Apokryphen.

Man zählt zu diesen Apokryphen gemeinhin die folgenden Schriften: 1. die Weisheitssprüche des Jesus Sirach, 2. das Buch der Weisheit, oder die Weisheit Salomo's, 3. das Buch Baruch, 4. das Buch Tobit, 5. das Buch Judith, 6. das dritte Buch Esra, 7. Zusätze zum Buche Esther und Daniel, 8. die 4 Makkabäerbücher. In ästhetischer Hinsicht gehören sie zum Theil der didaktischen Poesie zum Theil der historischen Literatur an.

In das Gebiet der Lehrdichtung gehört noch vollständig das Buch des Josua oder Jesus, des Sohnes „Sirach", das etwa um das Jahr 180 v. Chr. in Palästina entstanden ist. Der Verfasser war ein frommer, den Priesterkreisen nahestehender Mann, der von dem Luftzug der neuen Zeit noch wenig verspürte und mit seinen Anschauungen ganz auf dem Boden der prophetischen und dichterischen Schriften der Bibel stand. Sein Buch erscheint fast wie eine Fortsetzung der „Sprüche Salomonis", auf die es sich stützt und die es wiederholt citirt.

Es war ursprünglich hebräisch geschrieben — noch lassen sich ungefähr 24 Fragmente des ursprünglichen Textes nachweisen — und wurde erst etwa fünfzig Jahre nach seinem Entstehen (130 v. Chr.) von einem gleichnamigen Enkel des Ben-Sirach ins Griechische über-

tragen. Der hebräische Urtext ist im Lauf der Zeit wie bei allen ursprünglich hebräisch geschriebenen Apokryphen verloren gegangen und nur die griechische und eine syrische Uebersetzung, nebst ihrer Tochter, der arabischen, sowie eine aus der Zeit vor Hieronymus herstammende lateinische haben sich erhalten.

Ein milder und humaner Geist weht durch dieses Buch des Sirachiden und stellt es seinem ethischen Werth nach unmittelbar neben die heiligen Schriften, deren Weltanschauung im Großen und Ganzen auch die seine ist. Seine poetische Bedeutung aber ist eine weit geringere. Hören wir hie und da auch noch kräftige lyrische Klänge, den Preis Gottes in der Natur und in der Geschichte, das Lob der Wahrheit und Weisheit, manchen sinnigen Spruch, der an die Blüthezeit der didaktischen Poesie gemahnt, so bleibt doch am Ende der Gesammteindruck übrig, daß wir es mit einer gelehrten Kunstdichtung zu thun haben, deren Motive wohl noch aus der Blütheperiode stammen, deren Ausführung aber in eine Zeit fällt, da die Poesie ihre Glanzepoche weit hinter sich hatte und ein Epigonenthum von den Reminiscenzen einstiger schönerer Tage zehrte.

Der didaktische Theil ist unbestritten der werthvollste des Buchs. Er ist auch der vorherrschende. Einige Lieder und Gebete, sowie historische Angaben sind von Wichtigkeit für die Zeit, in der das Buch entstanden, wie für den Geist dieser Zeit, aber kaum noch von selbstständigem poetischem Werth.

In Bezug aber auf die Gesinnung, die es erfüllt, steht das Buch, wie gesagt, unmittelbar neben den besten biblischen Schriften. Ja es weist sogar in seiner Weltanschauung eine geistige Reife und einen Freimuth auf, der zuweilen über jene Schriften hinausgeht und legt dadurch beredtes Zeugniß ab für eine Entwickelung zu einem universelleren menschlichen Standpunkt, die man gerade jenen Kreisen, denen der Autor angehört, aberkennen wollte. Und diese Weltanschauung hat noch wenig vom griechischen Geist empfangen. Sie steht ganz auf dem Standpunkt des damaligen Judenthums und entfernt sich kaum aus dem Kreise der Ideen, die die Schriftgelehrten jener Zeit erfüllten.

Denn in dem Kreise dieser und wahrscheinlich unter ihren Schülern haben wir unsern Verfasser zu suchen. Auch der Sirachide

ist ein gelehrter Mann, „der den Weltlauf, die Sitten und Schicksale der Menschen genau beobachtet und studirt hat und mit gesundem Sinn und schönem Verstand Sitten- und Weisheitssprüche des reinsten und tiefsten Gehalts gesammelt und gedichtet hat. Fast alle Lebensverhältnisse sind darin berührt, die höchsten wie die niedrigsten, die geistigen wie die leiblichen, die nationalen wie die fremden, so daß der Sirachide durch seine Gedankenfülle und Gediegenheit ein Liebling aller praktisch-verständigen Naturen geworden ist."

Wenn man nicht annimmt, daß der Kanon bereits zu jener Zeit abgeschlossen war, erschiene es kaum begreiflich, warum dieses Werk von demselben hätte ausgeschlossen werden sollen, da es so ganz auf dem Boden des Gesetzes steht und im Lob der Lehre wie im Preis des Priesterthums geradezu unerschöpflich ist. Der Umstand, daß es als das Werk eines Privatmannes auftrete, kann dagegen nicht entscheiden, da auch das „Buch Hiob" in gleicher Weise erscheint. Und daß man dem Buche Sirach's „keine Inspiration mehr zuschrieb", mußte wohl historische Gründe haben, da es viel eher auf eine solche hätte schließen lassen als das Buch des grüblerischen „Predigers."

Die Moral und Lebensklugheit, die der Sirachide lehrt, haben seinem Buch in der Kirche eine hohe Stellung erobert. Der Ecclesiasticus gilt als ein hochgeschätztes Buch, dessen Ermahnungen und Weisheitslehren sich als besonders geeignet erwiesen, der Gemeinde (ecclesia) vorgelesen und eingeprägt zu werden.

Es ist dies um so bedeutsamer, als der Autor bei all' seinem Weltsinn auf streng-nationalem Standpunkt steht und diesen mit sichtlichem Stolz bei jedem Anlaß hervorhebt. Sein Lob des Hohenpriesters Simon, eben jenes Gerechten, von dem schon die Rede gewesen, ist förmlich überwallend. Eine religiöse Begeisterung, die seltsam absticht von der sonst so ruhig klaren und fröhlich nüchternen Art des sinnigen Schriftstellers, überkommt ihn, da er die Herrlichkeit dieses Hohenpriesters und seinen Tempeldienst schildert:

„Wie glänzend war er, umgeben vom Volk, wenn er von innerhalb des Vorhangs heraustrat. Wie der Morgenstern inmitten einer Wolke, wie der Mond zur Zeit der Fülle! Wie die Sonne, leuchtend über den Tempel des Höchsten, wie der strahlende Regenbogen in herrlichem Gewölk! Wie die blühende Rose in den Tagen des Frühlings, wie Lilien an den Wasserquellen, wie die Weihrauchstaude

in den Tagen des Sommers. Wie Feuer und Weihrauch auf dem Rauchfaß, wie ein Gefäß von gediegenem Golde, geschmückt mit allerlei köstlichen Steinen. Wie ein Oelbaum mit blühenden Früchten, wie eine in die Wolken ragende Cypresse. Wenn er den herrlichen Mantel umhüllte, wenn er die ganze Prachtkleidung anlegte, wenn er hinaufstieg zum heiligen Altar, zierte er den ganzen Umfang des Heiligthums. Wenn er aber die Opferstücke empfing aus den Händen der Priester, und er selbst stand auf der Feuerstelle des Altars, rings um ihn der Kranz der Brüder, war er wie ein Cedernbaum auf dem Libanon und sie umringten ihn wie Palmenzweige. Und alle Söhne Aron's in ihrem Glanze und das Opfer des Herrn in ihren Händen in Gegenwart der ganzen Gemeinde Israels."

Ganz anders und viel mehr in der Tonart der „Sprüche Salomonis" erklingt aus dem Munde Ben-Sirach's im ersten Theile seines Buchs das Lob der Weisheit:

Heil dem Manne, der in Weisheit vollendet
Und der als Verständiger abgerufen wird.

Er bedenkt ihre Wege in seinem Herzen
Und sinnt ihren Geheimnissen nach.

Er folgt getreulich ihren Spuren
Und lauert all' ihren Gängen auf.

Er guckt ihr zum Fenster hinein
Und harret ihrer an den Thüren.

Er weilt in ihres Hauses Nähe
Und schlägt sein Zelt daneben auf.

Neben diesen ethischen und didaktischen Sprüchen finden sich aber auch im Sirachbuch Lieder von so erhabener Stimmung, von so inniger Frömmigkeit, daß sie jede Schranke der religiösen oder nationalen Abgeschlossenheit durchbrochen und in allen gläubigen Gemüthern einen schönen Wiederklang gefunden haben. So jener Segensspruch, nach dem das bekannte Kirchenlied: „Nun danket Alle Gott" entstanden ist:

Nun preiset Alle Gott, der überall Großes thut,
Der da beglückt unsere Tage von Mutterschooß an
Und an uns thut nach seiner Barmherzigkeit.
Er gebe uns ein fröhlich Herz
Und daß Friede sei in Israel in unsern Tagen,
Wie in den Tagen der Urzeit;
Daß er bewähre an uns seine Barmherzigkeit
Und uns erlöse zu seiner Zeit!

Der Pſalmenton dieſes und manches anderen ſirachidiſchen Liedes zeigt von einem tiefreligiöſen Sinn, der den Sirachiden aber doch nicht zu ascetiſcher Frömmigkeit trieb. Auch er erkennt die Luſt und Freude am Leben in ſchönen Liedern und anmuthigen Sinnſprüchen an und man merkt kaum, daß faſt ein halbes Jahrtauſend politiſcher und geiſtiger Entwickelung ſeit den erſten und wichtigſten Producten der didaktiſchen Poeſie der Hebräer vorübergegangen, wenn man die liebenswürdige Mahnung des Jeſus Sirach hört:

Siehe, wenn man Lieder ſingt, ſo ſchwatze nicht darein,
Und ſpare deine Weisheit auf bis zu gelegener Zeit.

Wie ein Rubin im Golde ſtrahlt, ſo ziert ein Lied das Mahl.
Und wie Smaragd zu feinem Gold, paßt zu dem Wein Geſang.

In ſolchen Sprüchen zeigt ſich Ben-Sirach als ein würdiger Nachfolger des Autors der bibliſchen „Sprüche", von dem er ſelbſt ſagt:

Die Erde bedeckte dein Geiſt und du füllteſt ſie an mit Räthſelſprüchen —

und dem er wohl nicht in Bezug auf die Friſche und Kernhaftigkeit des Inhalts ſeiner Sprüche, wohl aber in Bezug auf den Adel der Geſinnung und die religiöſe Begeiſterung gleichkommt.

Der didaktiſchen Poeſie gehört auch das „Buch der Weisheit" oder „Die Weisheit Salomonis" an, ein Werk, deſſen Abfaſſungszeit in undurchdringliches Dunkel gehüllt iſt, und das die Kritik deshalb entweder lange vor oder bald nach Chriſti Geburt entſtehen ließ. Aller Wahrſcheinlichkeit nach gehört es demſelben Jahrhundert an, in dem das „Buch Sirach" entſtanden, und wurde in griechiſcher Sprache in Alexandrien abgefaßt.

Die Fiction, als ſei das Werk urſprünglich hebräiſch geſchrieben, hat ſchon Hieronymus durchſchaut, der das Buch ſchlechthin ein pſeudepigraphiſches nennt, da es im Namen Salomo's auftrete, und der mit Bezug auf die Darſtellung bemerkt, „quin et ipse stylus Graecam eloquentiam redolet." Die Hebraismen, die ſich hie und da eingeſtreut finden, waren damals bei den griechiſch redenden Juden üblich und wir finden ſie auch in vielen anderen Schriften jener Literatur, der das „Buch der Weisheit" ſeinem ganzen Gedankenkreis nach angehört.

Erschiene es nicht zweckmäßiger, eine jede literarische Richtung innerhalb des jüdischen Schriftthums in ihrer vollen Durchbildung und Entwickelung zu verfolgen, so hätte das Buch, das sich so ganz und gar auf den Anschauungen der älteren jüdischen Alexandriner aufbaut, eigentlich bei der Besprechung jener philosophischen Anschauungen erwähnt werden müssen, statt unter den Apokryphen, unter die es ein merkwürdiger, heute kaum mehr zu enträthselnder Zufall geworfen hat.

Das „Buch der Weisheit" sucht darzulegen, daß die Weisheit der Quell des Guten sei, daß sie zur Unsterblichkeit führe und daß ihre Gegner immerdar die gebührende Strafe zu erwarten hätten. Es trägt entschieden ein philosophisches Gepräge und schreibt den Tod der Verführung des Menschen durch böse Triebe zu. Der Glaube an Unsterblichkeit tritt in diesem Buch schon vollständig entwickelt und stark betont auf, so daß man nicht ganz ohne Berechtigung den Autor in den Kreisen jener Sekten der Essäer oder Therapeuten gesucht hat, die diesen Glauben in stiller Zurückgezogenheit als ihr höchstes Gut feierten.

Die Ideen des Buches sind nur zum Theil biblischen Ursprungs. Der größere Theil zeigt den Einfluß platonischer, ja stoischer Anschauungen, die der Verfasser mit seinen jüdischen Ansichten amalgamirt und zu einem Ganzen vereint.

Salomo tritt den Fürsten der Welt als der geschichtliche Lehrer der Weisheit gegenüber und preist deren Vorzüge, die allein die einzelnen Menschen wie die Völker beglücken könne. Indeß sei die echte Glückseligkeit nicht im flüchtigen, irdischen, sondern im besseren jenseitigen Leben zu finden. Was hier als Glück gelte, sei dort öft Unheil, indeß Entbehrungen und Leiden hier auf Erden dort im Jenseits ihren Lohn finden. „Die Gerechten leben ewig und Gott ist ihr Lohn, die Sorge für sie ist bei ihm. Sie empfangen ein Reich der Herrlichkeit und eine Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn, der mit seiner Rechten sie beschirmt und mit seinem Arm sie beschützt."

Erkennt man in diesen und ähnlichen Anschauungen noch einen biblischen Geist, so zeigt sich wieder in anderen, die das Jenseits auf Kosten des Diesseits preisen und das Niegeborenwerden ver-

herrlichen, wesentlich griechischer Einfluß, und es ist ein nicht zu begreifendes Mißverständniß, wenn man dem Buch jede Beziehung zu der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie hat absprechen und seine Entstehung nach Palästina hat verlegen wollen. So ist es gekommen, daß die Einen Philo, die Andern gar den König Salomo als den Verfasser vermuthet haben. Die Schrift ist aber ihrem ganzen Gedankengang nach viel zu jüdisch, um von Philo, und andererseits wiederum viel zu griechisch, um von Salomo herrühren zu können. Das Letztere ist ja übrigens für jeden unbefangenen Leser von selbst ausgeschlossen.

Das „Buch der Weisheit" bedeutet vielmehr den Uebergang von der althebräischen Weltanschauung zur hellenischen Philosophie; es steht in der Mitte zwischen diesen beiden großen Geistesbewegungen. Ein durchaus griechisches Gepräge trägt die abstracte Denkweise, mit der der Verfasser den Begriff der Weisheit (σοφία) erörtert, die er den „Abglanz des ewigen Lichts", „den unbefleckten Spiegel des göttlichen Wirkens", „das Ebenbild seiner Güte" nennt. Und wenn es auch nahezu unglaublich klingt, daß man den Begriff der höchsten Idee als „eines ewigen Lichtes" dem Hebraismus einfach abspricht, ohne, um nur ein Beispiel von vielen zu erwähnen, an das Prophetenwort zu denken, das von „dem Herrn" als „deinem ewigen Licht" spricht, so muß man doch andererseits anerkennen, daß so abstrakte Bezeichnungen, wie die von Gott als „dem Urheber der Schönheit" unmittelbar auf die Ideenwelt Plato's hinweisen. Auch die Begriffe des „Chaos" und der „Weltseele" gehörten der platonischen und stoischen Philosophie an, ebenso wie der Dualismus von Geist und Materie, dessen Gepräge sowohl jene Philosophie, wie dieses Buch wider ihren Willen deutlich verrathen, während andere Ideen, wie die der Herrschaft des Hades, der Ambrosia — statt des Manna, — geradezu in die griechische Mythologie hinüberführen.

Den Hauptunterschied zwischen der hebräischen Literatur und derjenigen, welche durch diese Schrift eröffnet wird, liegt in der größeren Objectivität jener, in der Behauptungen neben Behauptungen hingestellt werden, ohne daß sie, auf ihre göttliche Autorität hin, des Näheren bewiesen werden, während hier eine subjective

Speculation diese Behauptungen dialektisch zu ermitteln und philosophisch zu begründen sucht. Nirgends tritt dieser Unterschied so charakteristisch hervor, als in dem Capitel über die Weisheit selbst, die der Verfasser mit einundzwanzig meist platonischen Schulausdrücken einführt und die er, wie bereits erwähnt, für den Quell alles Segens hält. Die „Sapientia Salomonis" ist somit eine vollständige Hellenisirung der jüdischen Weisheitslehre und das ist wohl die Hauptbedeutung dieser zum Theil überschätzten, zum Theil mißverstandenen Schrift.

Zur Begründung dieses Urtheils aber bedarf es einer kurzen Umschau über die verwandten Lehren der griechischen Philosophie. Zwischen der Lehre biblischer Schriften von der Weisheit und der hellenischen Doktrin vom *νοῦς* oder *λόγος* zeigt sich nämlich eine tiefe Wahlverwandtschaft. Schon Heraklit hatte die Materie von dem *νοῦς* unterschieden. Bestimmter noch Anaxagoras, in dessen philosophischem System man deshalb wiederholt Spuren semitischen Einflusses finden zu können glaubte; er hält die beiden Begriffe scharf auseinander und stellt den *νοῦς* zwischen die durch ihn organisirte Materie und die Gottheit, zu der er gehört. Zu voller Ausbildung ist dieser Grundgedanke durch Plato gelangt. Dieser erklärt den *νοῦς* für die göttliche Intelligenz; das die Welt bewegende und ordnende Princip sei „die Weltseele." Der Zusammenhang zwischen Gott und *νοῦς* ist aber auch in seinem System nicht klar ausgedrückt, da er Gott bald mit dem *νοῦς* identificirt, bald wieder von diesem als „Gott zugehörig" spricht. Wenn man das Dunkle und Geheimnißvolle seiner Lehre auf Rechnung seiner richtigeren Gotteserkenntniß geschrieben hat, um in fernerer Entwickelung immer Dunkleres und Geheimnißvolleres als die richtigste Gotteserkenntniß setzen zu können, so ist dies von einem theologischen Standpunkt aus begreiflich. Für die Zwecke der Literaturgeschichte genügt es, die Verwandtschaft zwischen dem platonischen *νοῦς* und der hebräischen Chokhma nachzuweisen, um es begreiflich zu machen, daß die hellenische Richtung im Judenthum bereitwillig jene platonische Lehre erfaßte und mit den überkommenen Begriffen von der Weisheit als einem integrirenden Theil der Gottheit zu verschmelzen suchte.

Hier ist die Quelle, aus der das „Buch der Weisheit" zu er-

klären ist, das die σοφία genau so beschreibt, wie jene erwähnten griechischen Philosophen den νοῦς und das auch gelegentlich statt dieses Wortes zum ersten Mal den bei den Griechen seltener erscheinenden Begriff des λόγος einschiebt, als eines Substrats der Weisheit. Die Entwickelung dieses wichtigen Begriffes wird uns noch weiter beschäftigen, wenn wir von Philo und der Entstehung des Christenthums sprechen werden. Genug, daß wir zuerst auf jüdischem Boden im „Buch der Weisheit" jener Logos-Lehre begegnen, die für die religiöse Idee der Zukunft von so bedeutungsvoller Tragweite werden sollte und daß wir in dem Werk selbst ein Produkt des jüdischen Hellenismus allerdings aus seiner Frühzeit erkennen, so lang derselbe noch auf dem Boden der hebräischen Weltanschauung stand. Denn der Verfasser wird der biblischen Lehre nie untreu, er sucht sie nur zu vertiefen und zu vergeistigen.

Mannigfache Anklänge finden sich deshalb auch in dieser Schrift an die jüdischen Ideen jener Zeit, wie sie in der Haggada zum Ausdruck gelangt sind, die auf eine gegenseitige Befruchtung von palästinensischer und alexandrinischer Schriftforschung hinweisen. —

Ohne also die jüdische Lehre durch die griechische Philosophie in Dunst und Nebel aufzulösen, erzeugt die Schrift aus der Verbindung des Kerns der biblischen Ideen mit der Blüthe der hellenischen Bildung eine Fülle neuer, fruchtbarer Ideen und philosophischer Begriffe, und so ist dieselbe recht eigentlich „der tadellose Sprosse, welcher aus der unbefleckten Ehe zwischen Judenthum und Hellenismus hervorging. Aus dem Fleische des erstern ward sie gebildet, von diesem erhielt sie ihre Gestalt."

Aber in ästhetischer Hinsicht hat sie von dieser Gestalt des Hellenismus nur wenig erhalten, sondern steht vielmehr ganz in der Reihe biblischer Schriften, die die Mitte halten zwischen rhetorischer Prosa und didaktischer Poesie. Die erste Hälfte des Buches beobachtet noch den Parallelismus membrorum der hebräischen Poesie, der in seiner Anwendung auf die griechische Sprache noch an Rhythmus gewinnt. Der Styl ist natürlich glatter und fließender, als der der biblischen Schriften gleichen Charakters, aber auch nicht so frisch, kräftig und ursprünglich wie jener. Die zweite Hälfte des

Buchs ist in die Form eines Gebets gekleidet, die aber bei der Weitläufigkeit der Anlage nicht gerade stark hervortritt oder den ästhetischen Gesammteindruck zu stören vermag. Im Ganzen dürfte das „Buch der Weisheit Salomonis" zwar nicht so hoch zu stellen sein, wie es eine in jenen Schriften religiöse Tendenzen suchende Kritik zu erheben versucht; immerhin aber kann man in ihm ein ehrwürdiges Denkmal der religiösen Anschauungen und einer fortgeschrittenen Entwickelung des Judenthums jener Zeit erblicken.

Das Gebet Salomo's um Verleihung der Weisheit beginnt mit dem neunten Capitel des Buches in folgender charakteristischer Anrede:

Gott der Väter und Herr meiner Gnade, der du Alles durch dein Wort gemacht.

Und durch deine Weisheit den Menschen bildetest, daß er herrsche über alle deine Schöpfungen.

Und daß er die Welt leite in Heiligkeit und Gerechtigkeit, und in Aufrichtigkeit der Seele Recht übe.

Gieb mir die an deinem Throne ruhende Weisheit und entwürdige mich nicht aus der Zahl deiner Kinder.

Denn ich bin dein Knecht, Sohn deiner Magd, ein schwacher, sterblicher Mensch, gering an Verständniß des Rechts und der Gesetze.

Und wenn auch einer unter den Menschenkindern vollkommen wäre, so ist er doch, so deine Weisheit ihm abgeht, für nichts zu achten.

Du hast mich erwählt zum König deines Volkes und zum Richter deiner Söhne und Töchter.

Du befahlst mir, dir einen Tempel zu bauen auf deinem heiligen Berge, und in der Stadt deines Wohnsitzes einen Altar nach dem Bilde des Zeltes, das du einst bereitet.

Bei dir ist die Weisheit, die deine Werke kennt, die zugegen war, als du die Welt schufst, sie weiß, was wohlgefällig ist in deinen Augen, und was recht ist nach deinen Geboten.

Sende sie aus dem heiligen Himmel, und vom Throne deiner Herrlichkeit schicke sie zu mir, damit sie durch ihre Gegenwart mir helfe und ich erkenne, was wohlgefällig ist bei dir.

Denn sie weiß und versteht Alles, sie wird mich auf meinen Wegen verständig leiten und mich durch ihre Herrlichkeit behüten.

Meine Werke werden wohlgefällig sein, und ich werde dein Volk gerecht richten, und würdig sein des Thrones meines Vaters.

Denn welcher Mensch kennt den Rathschluß Gottes? Wer begreift, was der Herr vor hat?

Die Gedanken des Menschen sind eitel, und unsere Vorsätze unzuverlässig.

Der vergängliche Körper beschwert die Seele und die irdische Hülle umschränkt den weitdenkenden Verstand.

Kaum errathen wir das, was auf der Erde ist und was wir in Händen haben, mit Mühe; wer aber findet auf, was im Himmel ist?

Wer hat deinen Rath erkannt, wenn du nicht Weisheit gabst, und deinen heiligen Geist von der Höhe sandtest?

Nur so werden die Wege der Erdbewohner gebahnet und die Menschen in deinem Wohlgefallen unterrichtet.

Und durch die Weisheit gerettet!" —

Das „Buch der Weisheit" ist in der That das nationalste Erzeugniß der jüdisch-griechischen Poesie; es ist eine getreue Nachbildung der alten Maschal-Form und bedient sich statt des Metrums des Parallelismus der Satzglieder. —

Es ist nur in bedingtem Sinne richtig, wenn ein neuerer Kritiker von der althebräischen Literatur gesagt hat, daß sie allein in Bezug auf den Inhalt sich originell entwickelt habe, in Bezug auf die Form aber dieselben Entwickelungsstufen aufzeige, wie alle anderen Literaturen. Während wir bei anderen Völkern in ihrem literarischen Entwickelungsgang auf die Lyrik stets das Epos und auf dieses wiederum das Drama als die Blüthe der Poesie folgen sehen, finden wir in der hebräischen Literatur wohl eine Periode ausgeprägter lyrischer Subjectivität und auch eine epische Periode, in der die Sagen und Geschichten der Vorzeit mit großer Treue aufgezeichnet werden. Aber es fehlt der Uebergang durch die Kunstform des nationalen Epos zum Drama. Bei dem Mangel einer Mythologie, die die tragischen Helden solcher Epen zu liefern hatte, bei der Gebundenheit des religiösen Lebens, bei dem fehlenden plastischen Sinn und objectiven Kunstvermögen konnte ein nationales Epos in der hebräischen Literatur nicht entstehen.

Dagegen gestaltet sich in dieser wie in allen anderen semitischen Literaturen das Epos schon früh zur Prosa-Erzählung und statt des Kunstepos begegnen wir viel häufiger seinem Halbbruder: dem Roman. In diesen dichterischen Erzählungen offenbart sich aber eine epische Kraft, eine naive Einfachheit und eine reine Natürlichkeit, die nur aus dem echten Urquell aller Poesie, aus der Natur selbst, geschöpft sein kann. Solche dichterische Erzählungen hat die biblische Literatur in den bereits besprochenen Büchern Jona, Ruth

und Esther; die apokryphische Literatur reiht dieser Trias zwei kleine Romane von seltener Innigkeit des Tons und wahrhaft epischer Anschaulichkeit an, die Bücher „Tobit" und „Judith". In diesen beiden Erzählungen entwickelt sich der Roman fast schon zu einer selbstständigen Literaturgattung; es sind historische oder patriotische Romane, die eine überlieferte Erzählung mit aller dichterischen Freiheit ausgestalten, dabei aber Züge, Namen und Thatsachen der wirklichen Geschichte beibehalten.

Wenden wir uns zunächst zum Buch „Tobit", dem unter den Apokryphen das höchste Alter zusteht. Dürfte man den kritischen Untersuchungen unbedingt trauen, so wäre seine Entstehungszeit in die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts hinaufzurücken. Viel später dürfte der Verfasser indeß thatsächlich nicht gelebt haben und die äußerste Grenze abwärts dürfte das Ende des dritten und der Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. sein, in der das Buch entstanden sein könnte.

Tobit, der Held der Erzählung, war einer der Männer aus dem Stamme Naphtali, die Salmanassar, der König der Assyrer, in das Exil geführt hatte. Auf dem Weg in die Verbannung nach Ninive hinterläßt er bei einem Freunde Gabaël eine Summe Geldes, die er später wegen der Unsicherheit der Wege nicht zurückholen kann. In Ninive selbst lebt er nach frommer Väter Weise fort und übt unbekümmert Werke der Barmherzigkeit aus. So läßt er namentlich die Leichen der von den königlichen Soldaten Erschlagenen nach der Sitte seines Glaubens bestatten. Der König verfolgt ihn deshalb und Tobit muß sich flüchten. Erst unter dem folgenden König darf er durch den Einfluß des Achiachar, seines Neffen, nach der Heimath und zu seiner Gattin, Anna, wiederkehren.

Wieder nimmt Tobit sein Liebeswerk auf, erschlagene Leichen zu bestatten, das ihm abermals verhängnißvoll werden soll. Verunreinigt — nach dem Gesetz — durch die Berührung einer solchen Leiche, will er nicht in sein Haus zurückkehren, sondern schläft im Hofe an der Wand. Der Koth eines Sperlings fällt ihm da in die Augen und er erblindet unheilbar. Nun muß ihn sein Weib ernähren, da er immer mehr in Noth geräth. Dadurch kommt es zwischen den sonst so verträglichen Eheleuten zu einem

heftigen Zwist, dessen Motive fast an die Dialoge Hiob's und seiner Freunde erinnern, denn auch Anna bezweifelt die Frömmigkeit Tobit's, da ihn Gott so gestraft habe. In seiner tiefen Betrübniß bittet Tobit den Herrn um seinen Tod.

Dasselbe Gebet richtet auch zur selben Stunde in einer fernen medischen Stadt, Ekbatana, Sara, die einzige Tochter des Raguel, zu Gott. Sieben Männern war sie angeheirathet — alle sieben sind durch den bösen Geist Asmodäus in der Brautnacht gestorben. Ein heiliger Mittler, der Engel Raphael, trägt das Gebet Beider zum Himmel vor Gottes Thron und wird hinabgesandt, dem Tobit und der Sara Hülfe und Rettung zu bringen.

Tobit erinnert sich des Geldes, das er einst dem Gabaël in Verwahrung gegeben und beschließt, seinen Tobias um dasselbe nach Raga zu schicken. In einem frommen Jüngling aus verwandtem Geschlecht, Azarias, findet dieser einen Reisegefährten. Tobit bestimmt diesem eine ansehnliche Belohnung und entläßt die Beiden mit schönen Ermahnungen und frommen Segenswünschen. Unter mancherlei Führnissen legen sie die Reise zurück. So kommt während eines Bades im Tigris Tobias in Gefahr, von einem großen Fisch verschlungen zu werden. Azarias rettet ihn, indem er Leber, Eingeweide und Galle herausnimmt und räth ihm ferner, jene Sarah, die Tochter des Raguel, zum Weibe zu begehren und die Künste des Asmodäus durch eine Beschwörung mit den Eingeweiden jenes Fisches auszutreiben.

Bei Raguel werden die beiden Jünglinge überaus freundlich empfangen. Azarias vermittelt natürlich die Verbindung zwischen Tobias und Sarah trotz aller Einwendungen des Vaters, und Tobias vertreibt den bösen Geist, so daß Raguel das Grab, das er in banger Voraussicht schon für den armen Bräutigam gegraben hatte, wieder zuschütten lassen kann. Asmodäus aber entflieht nach Ober-Aegypten und wird dort von Raphael gefesselt.

Damit sich aber Tobias von seiner jungen Gattin nicht alsbald zu trennen brauche, wird Azarias nach Raga gesandt, um das Geld des Tobit zu erheben. Er kehrt mit dem Gelde zurück und bringt auch den Gabaël mit zum Fest nach Ekbatana.

Indeß hatten Tobit und Anna schon mit großer Sorge der

Rückkehr des Sohnes entgegengesehen. Seine Rückkehr ist ein Fest der Freude im elterlichen Hause, die dadurch ihren Höhepunkt erreicht, daß Azarjah durch Bestreichung mit der Galle eben jenes Fisches die Augen des Tobit wieder dem Licht öffnet. Als Tobit und Tobias den treuen Begleiter für seine Dienste belohnen wollen, giebt sich dieser als der Engel Raphael zu erkennen und verschwindet.

Tobit lebt noch lange in Frieden und erreicht ein seliges Alter von 158 Jahren. Nach seinem Tode zieht Tobias mit der Mutter nach Ekbatana, dem letzten Willen des Vaters gemäß. An seinem Lebensabend noch hört er, daß Ninive, wie es sein Vater, gestützt auf den Propheten Jona, verheißen, zerstört worden sei. Er stirbt im Alter von 127 Jahren.

Das ist der Inhalt des Buches Tobit, dem ob seiner schönen, epischen Haltung eine hohe Stelle in der hebräischen Literatur angewiesen werden muß. Es ist eine Familienidylle im reinsten Sinn des Wortes, ein Denkmal jenes Familiensinnes, der das jüdische Volk stets ausgezeichnet und es in allen Gefahren und Verfolgungen erhalten hat. So steht es als ein würdiges Seitenstück zu dem Idyll von Ruth in der Literatur, dem es an Innigkeit des Gefühls und an Wahrheit der Empfindung ziemlich gleichkommt.

Weniger rein und ungetrübt ist allerdings die religiöse Weltanschauung des Buchs, die einen erheblichen Einfluß des Parsismus aufweist. Die Engel- und Dämonenlehre spielt hier zum ersten Mal eine wesentliche Rolle, ja, der Glaube, daß durch Hülfe der Engel die Menschen aus jeglichem Unglück und allen Verfolgungen böser Geister gerettet werden, hat in dieser Schrift seine Hauptstütze. Die ganze Mission Raphael's — von seiner Entsendung zur Heilung des Tobit und der Sara bis zu der Rückkehr des Tobias ins Vaterhaus — zeigt deutlich, wie weit die Anschauung von dem Schutz der Engel über gute Menschen, in den Tagen des Exils von fremden Lehren beeinflußt worden sei. Der biblischen Literatur ist diese Anschauung im Ganzen fremd — denn die Stellen in der Genesis im Segen Jacob's, die darauf hindeuten könnten, sind rein poetische Visionen, die entweder göttliche Kräfte

oder auch personificirte Ideen bedeuten mögen, — in der apokryphischen Literatur dagegen kehrt sie in allen Formen wieder.

Noch stärkeren parsistischen Einfluß verräth die Dämonologie des Buches Tobit. Denn daß die Dämonen dem biblischen Judenthum absolut fremd waren, wird wohl kaum bestritten werden können. Mit dem bösen Geiste Asmodäus tritt diese Lehre in den Kreis der jüdischen Literatur, in der sie später in der Haggada zu reicher poetischer Ausgestaltung gelangt, ohne aber die religiöse Richtung des Judenthums tiefer zu beeinflussen. Denn daß die Juden in dem Asmodäus den „Obersten der Teufel" gefürchtet hätten, konnte nur ein „entdecktes Judenthum" behaupten und völlige Unkenntniß nachsprechen. Der Asmodäus des Tobit ist nichts weiter als der persische Aëschma, der Fürst der Finsterniß in der eranischen Glaubenslehre.

Gerade aber dieser fremden Anschauungen wegen wurde das Buch Tobit wahrscheinlich nicht in den Kanon aufgenommen, wohin es schon seines Alters und noch mehr seines religiösen Gehalts wegen gehört hätte, indeß später entstandene Schriften der heiligen Sammlung noch einverleibt wurden.

Von einem historischen Werth der Erzählung kann natürlich nur Derjenige sprechen, der selbst an Engel und Dämonen glaubt. Aber es ist für den ästhetischen Charakter des kleinen Romans ganz gleichgültig, ob derselbe auf geschichtlichen Thatsachen beruht oder nicht, da der poetische Werth desselben dadurch in keiner Weise beeinflußt wird.

Das Buch „Tobit" ist eine dichterische Erzählung, die vielleicht auf irgend einen damals bekannten historischen Vorgang sich stützt, die aber sowohl in der Composition wie in der Schilderung der Charaktere mit voller Freiheit auftritt und Beides zu hoher Vollendung bringt. Die Erzählung ist eine durchaus einheitliche, und die Composition mit künstlerischem Gefühl durchgeführt, die Charaktere sind schlicht und einfach, aber lebenswahr und natürlich gezeichnet, ja sogar zum Theil mit einem Realismus, der dieser Literatur bisher fremd war.

Die neuere Bibelkritik hat sich mit der Tendenz des Buches viel beschäftigt. Am Meisten vielleicht dürfte aber gerade die selt-

samste und dem romanhaften Charakter entsprechende Hypothese Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben, die in dem Buche „Tobit" eine Tendenzschrift für die Heilighaltung des religiösen Brauchs der Leichenbestattung erblickt, die also in dem kleinen patriotischen Roman des hellenistischen Juden ein Seitenstück oder vielleicht gar eine Nachahmung der sophokleischen „Antigone" entdeckt hat.

Das Buch Tobit ist wahrscheinlich griechisch geschrieben worden, obwohl der Text hie und da auffallende Hebraismen zeigt. Zum Mindesten ist der griechische Text des Buches der älteste. Außer dieser griechischen Version existirt noch zum Theil ein lateinischer und ein syrischer Text der Erzählung. Nach dem Lateinischen wurde dann später — etwa im zehnten Jahrhundert — eine gute hebräische Uebersetzung, und nach dem griechischen Texte eine syrische Uebersetzung und eine freie Bearbeitung angefertigt, die aber sämmtlich hinter dem ursprünglichen griechischen Text in Bezug auf Reinheit und Correctheit des Ausdrucks weit zurückstehen. Daneben scheint aber noch ein chaldäischer Text existirt zu haben, nach dem Hieronymus seine Uebertragung gemacht haben will.

Der Verfasser des Buches scheint nach vielen untrüglichen Anzeichen in Aegypten gelebt zu haben. Gerade die hohe Verehrung, die er für die Zionsstadt hegt und die Begeisterung, mit der er von den Festreisen nach Jerusalem erzählt, spricht dafür, daß er außerhalb Palästina's gelebt. Dazu kommt noch die Sprache des Originals oder des ältesten vorhandenen Textes, die fremden angelologischen und dämonologischen Vorstellungen, die Versetzung des Asmodäus in die „obersten Gegenden Aegyptens" und die merkwürdige Thatsache, daß das Buch nicht nur zu seiner Zeit, sondern auch noch ein volles Jahrhundert später in Palästina so gut wie unbekannt war und daß selbst Flavius Josephus weder das Buch, noch die daran sich knüpfende Erzählung in seiner Geschichte des jüdischen Volkes mittheilt.

So haben wir uns vielleicht in dem Autor des Buches einen ägyptischen Zeitgenossen des palästinensischen Jesus Sirach zu denken und in der That weist die religiöse Innigkeit dieses wie jenes Buches auf eine Zeit gemeinsamen Ursprungs hin, in der ein

solcher Schatz sittlicher Ideen und frommer Empfindungen noch lebendig im jüdischen Volk lebte und neue Keime trieb. —

Daß die politischen Wirren der folgenden Hasmonäer- und Idumäerperiode das geistige Schaffen in Palästina nicht gehindert haben, zeigen uns nicht nur die Schriftauslegung, wie sie in den Lehrhäusern jener Zeit betrieben wurde, sondern auch die apokryphischen Schriften, die jener Periode angehören, und unter denen das Buch „Judith" den vordersten Rang einnimmt.

Es ist wiederum ein Roman, der uns in diesem Buch erzählt wird, das ein ebenbürtiges Seitenstück zu der Erzählung des Esther-Buchs bildet, in ästhetischer Hinsicht dasselbe aber überragt.

Eine Periode aus der jüdischen Volksgeschichte wird als Rahmen einer erdichteten, zu sittlichen Zwecken und religiösen Tendenzen bestimmten Erzählung verwendet und in den Kämpfen der Assyrer werden die Heldenthaten der Makkabäer symbolisch verherrlicht.

Nebukadnezar, der König der Assyrer — so erzählt das Buch — führte einen siegreichen Krieg gegen den Mederkönig Arphaxad. Dadurch ermuthigt, entsendet er seinen Feldherrn Holofernes aus, alle Völker seinem Scepter zu unterwerfen. Holofernes erobert auf seinem Kriegszug alle Städte und unterjocht alle Völker, die er zur Verehrung des Königs zwingt, nur das kleine Judäa widersteht ihm heldenhaft und schon die Bevölkerung der Stadt Bethulia, welche das Thor Palästina's bildet, wehrt ihm mit tapferer Ausdauer den Zutritt.

Holofernes ist über diese Widerspänstigkeit empört und berath sich mit den Führern der Nachbarvölker, welche des Landes und Volkes kundig sind. Da berichtet ihm einer dieser Führer, der Ammoniterhäuptling Achior, von den Juden und ihrer Geschichte, daß sie, so lange sie ihrem Gott treu blieben, unüberwindlich seien und nur, wenn sie diesen verließen, zu besiegen wären. Dies entflammt die Begierde des Holofernes, auch dieses Volk zur Anbetung seines Königs als des einzigen Gottes zu zwingen. Er belagert Bethulia und schneidet der Stadt die Wasserzufuhr ab. 34 Tage hält sich das Volk trotz des größten Mangels, trotz Hungers- und Wassersnoth. Da endlich ermüdet das Volk und bestürmt seine Führer, die Stadt zu übergeben. Nach langen Kämpfen entschließt

sich der Priester Ozias hierzu, falls nicht binnen fünf Tagen der Herr seinem Volke Erlösung bringen werde. Dies hört Judith, eine fromme, schöne und reiche Wittwe — sie verweist den Führern ihrer Kleinmuth und erklärt ihnen, daß ihr Gott ein Mittel zur Rettung der Stadt gewiesen. Nachdem sie sich durch Gebet und Fasten zu ihrem Rettungswerk vorbereitet, geht sie, festlich geschmückt, mit ihrer Magd mitten in das Feindeslager zu Holofernes und setzt ihm auseinander, weshalb sie die Stadt verlassen habe. Jener Achior — den Holofernes hatte fesseln lassen, und den die Judäer wieder befreit und bei sich aufgenommen hatten — habe die Wahrheit gesagt: Israel sei unüberwindlich, wenn es seinem Gott treu bleibe, es müsse aber fallen, wenn es gegen diesen Gott sündige; das hätten nun aber die Bewohner von Bethulia gethan, indem sie während der Belagerung gegen das Gesetz sich vergangen und verbotene Speisen genossen hätten. Sie wolle ihm deshalb den Weg in die Stadt zeigen und dann im Triumphzug durch ganz Judäa führen. Holofernes, von der Erscheinung der Judith wie von ihrer Rede gleich gefesselt, gestattet ihr im Lager zu bleiben, ihr Gebet aber alltäglich außerhalb desselben verrichten zu dürfen. Ueberdies verspricht er ihr, wenn sich ihre Verheißungen bestätigen sollten, ihren Gott als den seinigen anzuerkennen.

Drei Tage geht Judith im Lager der Feinde aus und ein. Am dritten Tag läßt sie Holofernes, von wilder Begier nach dem schönen Weibe entflammt, durch seinen Diener Bagoas zu einem Gastmahl laden. Sie erscheint, da er ihr gestattet hat, von ihren mitgebrachten Speisevorräthen genießen zu dürfen, und Holofernes trinkt in der Freude des Siegers sich einen unmäßigen Rausch. Nachdem er in Folge dessen eingeschlafen, geht Judith an ihr Rachewerk und mit dem Gebet: „Stärke mich, o Gott Israels, in dieser Stunde" schlägt sie ihm den Kopf ab. Drauf eilt sie mit ihrer Magd, die den Kopf in einem Tuch trägt, aus dem Lager in die Stadt, um die Führer für den nächsten Morgen zu einem Ausfall zu bewegen. Als die Juden am nächsten Morgen den Ausfall wagen, spotten die Feinde ihres Beginnens und erst, als sie den Tod des Feldherrn erfahren, verbreiten sich Angst und Schrecken im Lager.

Das Heer flieht in wilder Flucht, von den Juden verfolgt und nach Damaskus gejagt. Bethulia aber ist gerettet und Judith singt dem Herrn ein Siegeslied.

Einen historischen Charakter hat die Erzählung nicht, abgesehen von zahlreichen Anachronismen und Irrthümern, aber es ist immerhin möglich, daß sie auf einen geschichtlichen Vorgang anspielt, der zu jener Zeit noch in der Erinnerung des Volkes lebte. Ihre eigentliche Tendenz aber ist die sittliche Kräftigung des Volkes in jenen schweren Tagen, da die Syrerherrschaft es mächtig bedrückte und zur Verleugnung seines Gottes zwingen wollte. In jenen Tagen der makkabäischen Heldenzeit ist dieses Buch ohne Zweifel entstanden und längst entschwundene Epochen sollten nur als eine Folie dienen für die Kämpfe einer trüben Gegenwart, um den Muth des Volkes in der Stunde der Noth zu heben und es an erhabenen Vorbildern zu gleichem Widerstand gegen die feindliche Gewalt zu entflammen.

Daß das Verfahren der Judith nicht mit unseren ethischen Begriffen im Einklang steht, kann keinen Vorwurf gegen die Erzählung selbst bilden, die von national-religiösen Motiven ausgeht. Im Kampf um die höchsten Güter mit einem überlegenen Todfeind gelten eben solche Begriffe nicht, am wenigsten in jener Zeit, die an einer solchen That nicht nur keinen moralischen Anstoß nahm, sondern Judith als ein Muster nationaler Tugend pries. Auch in der jüdischen Ueberlieferung der Haggada befindet sich deshalb die Sage, die sich an die That der Judith knüpft — ohne daß die Juden damals von jenem Buch Kenntniß gehabt — mit mancherlei poetischen Ausschmückungen in die makkabäische Heldenzeit verlegt. Die Assyrer sind dort die Griechen und die Heldenthat selbst gilt als ein Anlaß zu jenem Lichterfest (Chanukha), das zum Dank für Errettung von der Syrerherrschaft und zum Gedächtniß der Hasmonäer-Zeit eingerichtet wurde.

Ein Analogon aber für jene That bot sich dem Verfasser des Buchs in dem Deborahliede, wo ein ähnlicher Mord unter weniger entschuldbaren Voraussetzungen über die Maßen gepriesen wird. Die That der Jaël, von der Deborah begeistert singt, daß sie „vor den Weibern im Zelte gesegnet sei", war doch unter ganz anderen

Umständen erfolgt, wenngleich das nationale Interesse sie erheischt hatte. Denn Sisera war ein Freund ihres Stammes und ihres Mannes, und seine Ermordung verletzte die geheiligten Rechte der Gastfreundschaft, indeß die That der Judith ein Racheakt war, die zwar ein noch unentwickeltes sittliches Bewußtsein zeigt, durch den Kampf aber um die Existenz und für den Glauben mehr als hinreichend erklärt wird. Das sittliche Streben der Zeit, in der jene Erzählung niedergeschrieben, war noch völlig eins mit den nationalen Bestrebungen nach Selbstständigkeit und Freiheit, und so ist Judith eine jüdische Jeanne d'Arc geworden und geblieben, die nicht nur die Poesie ihres Volks, sondern auch die dramatische Literatur späterer fortgeschrittener Zeiten in künstlerischen Gebilden verherrlicht hat.

Als ein Zeugniß jenes national-religiösen Geistes ist das Buch „Judith" eines der schönsten Denkmale der altjüdischen Literatur. Der Charakter der Heldin selbst erscheint im günstigsten Lichte und auch die anderen Charaktere sind ohne Uebertreibung und natürlich geschildert. Von den Farben, mit denen der Autor den Holofernes und den Achior gezeichnet, haben noch nach einem Jahrtausend moderne Dichter das Beste für ihre Schilderungen jener Zeit und jener Männer entlehnt; ja, das ganze Buch ist in der Anlage und in der Ausführung — einige Breiten abgerechnet — eine meisterhafte Composition in der Einleitung wie in der sich immer steigernden Spannung bis zum Höhepunkt der Handlung und dann wieder von der Katastrophe und ihren Folgen bis zu dem friedlichen Ausklingen der ganzen Erzählung und der Apotheose des jüdischen Heldenweibes, für deren Heroismus nicht sowohl der Drang der Umstände, als vielmehr die Energie des Charakters das thätige Motiv ist. Gerade dadurch eignet sich aber diese Gestalt vorzüglich zu poetischer Behandlung.

Ein solches Buch konnte nur auf dem Boden Palästina's Angesichts der Gräuel der Syrerkriege und des verzweifelten Widerstandes gegen dieselben oder zum Mindesten in der Erinnerung an alle diese Vorgänge geschrieben worden sein. Die Kritik hat deshalb wahrscheinlich mit Berechtigung die Abfassungszeit des Buches

in die Periode nach dem Tode Johann Hyrcan's, also in das Ende des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, verlegt.

Der Urtext des Buchs war allem Anschein nach hebräisch. Indeß ist dieses hebräische Original früh verloren gegangen und nur eine griechische, später vielfach überarbeitete Recension, ist erhalten geblieben, der dann noch eine lateinische und eine syrische Uebersetzung zur Seite stehen. Darf man dem Hieronymus folgen, so hat er auch dieses Buch, wie das Buch Tobit, aus einem chaldäischen Texte übersetzt.

Daß die Juden, wie erwähnt, das Buch nicht kannten, ist um so seltsamer, als es durchaus auf jüdischem Standpunkt steht und die Beobachtung der Gesetze auch unter den schwersten Hindernissen, strenger selbst als die rabbinische Halacha, fordert. Man wird deshalb den Autor wohl in den Kreisen der Pharisäer zu suchen haben, die damals der lockenden Zügellosigkeit des hellenischen Lebens gegenüber energische Abwehr alles Fremden betonten und jene consequente Lebensanschauung ausbildeten, die das Martyrium dem Verrath am väterlichen Glauben vorzog. Alle späteren Bearbeitungen der Judith-Sage gehen aber direkt auf unser Buch zurück und schmücken die ideale Frauengestalt, die im Mittelpunkt der Erzählung steht, mit den Blüthen ihrer haggadischen Sagenpoesie reichlich und phantastisch aus. —

Die freie dichterische Erzählung folgt in dem normalen Entwickelungsgang einer Literatur gewöhnlich der rein historische Erzählung. Sie baut sich meist auf deren Ruinen ihr Phantasiegebäude auf und ihr Erscheinen wird in der Regel als der Beginn des Verfalls jener angesehen. Anders in dieser Literatur, wo die merkwürdigen Wechselfälle und Schicksale der Volksgeschichte eine normale Entwickelung nicht zuließen. Da ist auch das Verhältniß zwischen der Epopöe und der Geschichte oft ein umgekehrtes, insofern auch im geistigen Leben jener Zustand „der lebendigsten und allgemeinsten sinnlichen Betrachtung", welche das Epos als dichterische Darstellung einer Handlung durch Erzählung heischt, jene reine Objectivität und Erhabenheit über den in eine gewisse Form gerückten Stoff, mehr als häufig von den blinden Zufällen und bunten Gestaltungen des Nationallebens unterbrochen und gehemmt

wird. So kann es keine Verwunderung erregen, daß dieselbe Zeit, die das Buch „Judith" entstehen gesehen, auch ein Werk wie das sog. „erste Buch der Makkabäer" hervorgebracht hat, daß somit Roman und Geschichte, statt sich abzulösen, in diesem großen Epochen folgenden Zeitabschnitt friedlich neben einander hergehen. Solche große Epochen mußten ja auf Jahrhunderte hinaus — in ihrer Totalität, wie in den einzelnen Stadien jenes großen Befreiungskrieges — der Phantasie Stoff und Nahrung bieten. Tritt uns somit in „Judith" eine poetisch verhüllte Epopöe der Hasmonäerkämpfe gegen die Syrer entgegen, so sehen wir in dem ersten Makkabäerbuch eine wirklich historische Schilderung jener großen Zeit in schlichter, schmuckloser, dem biblischen Erzählungston nahestehender Form; beide Werke aber sichtlich von denselben Motiven ausgehend und zu gleichen Zwecken geschrieben.

Mit Wärme und Lebhaftigkeit, mit geschichtlicher Treue, wenn auch nicht ohne zahlreiche Irrthümer, erzählt das Buch die Kämpfe der Makkabäer von der ersten Erhebung des Priesters Matathia gegen den Tyrannen Antiochus Epiphanes bis zur Regierung des Hasmonäers Simon (175—135 v. Chr.). Wir sehen jene heldenmüthige Schaar aus den Bergen ihrer Heimath hervorbrechen und das verzagte Volk zum Aufstand anfeuern, wir folgen mit Spannung den Heldenzügen des Judas Makkabäus, der das Joch des syrischen Tyrannen abschüttelt und unsere natürlichen Sympathieen begleiten das Volk auf seinem Befreiungszuge bis zu seiner glücklichen Rückkehr und bis zur Reinigung seines Heiligthums, bis zu seiner völligen Unabhängigkeit. Mit dem Regierungsantritt Johann Hyrkan's, bezüglich dessen sie auf seine „hoheprieſterliche Chronik" verweist, schließt die Geschichtserzählung ab.

Die wohlthuende Wärme, die das ganze Buch durchzieht, schloß eine merkliche Objectivität nicht aus, durch die das erste Makkabäerbuch alle anderen Apokryphen weit überragt. Der Verfasser liebt sein Volk innig und hängt mit Begeisterung an den Fürsten aus dem Hasmonäergeschlecht; aber er ist nicht blind gegen die Gebrechen dieses Volks und er verschweigt auch nicht die Fehler seiner Fürsten. Ein fernerer Vorzug ist die religiöse Anschauung, die frei ist von dem Aberglauben und Wunderglauben, der zu jener

Zeit üppig emporwucherte, ja die sogar von dem Unsterblichkeits-Glauben nichts weiß, der damals alle Gemüther erfüllte. Man hat deshalb den Autor in den Kreisen der Sadducäer gesucht, die diesem Glauben gegenüber sich ablehnend verhielten. Und es klingt dies um so wahrscheinlicher, als alle Ideen, welche jener Partei eigenthümlich waren, auch bei unserm Verfasser anzutreffen sind, und allein schon aus diesem Parteistandpunkt die Vorliebe für die hasmonäischen Fürsten zu erklären ist.

Daß das Buch deshalb in rabbinischen Kreisen unbekannt oder mindestens nicht genannt wurde, ist leicht erklärlich, so anregend und erbaulich auch sein Inhalt, so vortrefflich seine Tendenz war. Nur dunkel kennen die Rabbinen diesen Inhalt aus undeutlichen Ueberlieferungen, denen zufolge die Abfassung des Buches den Schulen Hillel's und Schammai's zugeschrieben wird, wogegen jedoch nicht mehr als Alles spricht. Jedenfalls aber hat das Buch hebräischen Ursprung, wenn auch das Original frühzeitig verloren gegangen ist. Hieronymus will zwar noch diesen hebräischen Text vor sich gehabt und benutzt haben, — indeß klingt das etwas unwahrscheinlich, da schon Flavius Josephus die ziemlich wörtliche, wenn auch sonst nicht gerade gelungene, griechische Uebersetzung benutzte. Der chaldäische Titel, unter dem das Buch bei den Kirchenvätern erscheint, *Σαρβὴθ Σαρβανὲ ἔλ*, ist trotz alles darauf verwendeten kritischen Scharfsinns bis heute noch nicht genügend erklärt. Einer neuern Untersuchung zufolge soll er etwa „die Widerspänstigkeit der Gott Widerstrebenden" bedeuten und sich natürlich zunächst auf die Syrer beziehen. Die Echtheit der Aktenstücke, sowie der chronologischen Angaben nach der sog. seleucidischen Aera und der lyrischen Ergüsse des ersten Makkabäerbuchs ist wiederholt angezweifelt worden. Die letzteren sind wahrscheinlich ältere Lieder, die damals im Volksmund lebten. Der Quell der Lyrik war bereits versiegt und die „makkabäischen Psalmen" leben nur in der fruchtbaren Phantasie einiger Bibelkritiker. Die historische Treue aber und die schöne Objectivität des Buches, das uns zeigt, wie in einer Epoche nationaler Selbstständigkeit auch die echte Geschichtsschreibung wieder erblüht, ist nie und nirgends angezweifelt worden.

Einen ganz andern Charakter trägt das gleichfalls apokryphische

sog. „zweite Buch der Makkabäer", das sich nicht zu seinem Vortheil von dem ersten Makkabäerbuche unterscheidet, mit dem es übrigens gar keinen inneren Zusammenhang hat.

Es erzählt in weitschweifiger und phrasenhafter Darstellung die hasmonäischen Kämpfe von Seleucus Philopator bis zum Tode Nikanor's in der Schlacht bei Adasa und dem Freudenfest, das aus diesem Anlaß an jedem 13. Adar als sog. Nikanor-Tag gefeiert wurde (176—161). Die Zusammensetzung aus verschiedenen Bestandtheilen, die Unzuverlässigkeit der historischen und chronologischen Angaben machen das Buch im Ganzen zu einer trüben Quelle.

Schon der Anfang, der zwei Briefe der palästinensischen Juden an die alexandrinischen enthält, in welchen diese zur Feier der beiden Erinnerungsfeste, des Chanukafestes am 25. Kislew und des Nikanorfestes am 13. Adar, aufgefordert und in denen märchenhafte Berichte über die Auffindung des heiligen Feuers durch den Propheten Jeremia mitgetheilt werden — der erste trägt das Datum des Jahres 125 v. Chr. — giebt sich als eine plumpe Fälschung zu erkennen. Auch der Zusammenhang dieser beiden Briefe mit dem Buche selbst ist ein sehr loser; ein formloses „aber" (δέ) sollte diese Verbindung zwischen den beiden sich oft widersprechenden Theilen herstellen.

Das Buch selbst tritt als Auszug aus einem dieselbe Epoche behandelnden größeren Geschichtswerk des sonst gänzlich unbekannten Jason aus Cyrene auf, von dessen Schrift einzelne Bruchstücke durch das sog. IV. Makkabäerbuch restituirt wurden, und es ist darum nicht zu ermitteln, ob die vielen Unklarheiten und Unwahrheiten auf Rechnung des Jason oder des späteren Bearbeiters zu stellen sind. Aber wie in Bezug auf die historische Treue, so steht es auch hinsichtlich der ethischen Tendenz in schroffem Gegensatz zum ersten Makkabäerbuche; ein Geist phantastischer Schwärmerei, wirren Aberglaubens, exclusiven Nationalstolzes und glühenden Patriotismus ist an die Stelle der milden, frommen und wahrhaftigen Gesinnung getreten, die das erste Buch so vortheilhaft auszeichnet. Die Fortdauer nach dem Tode wird hier zum ersten Male mit grobsinnlichen Vorstellungen vermischt und die Idee der Unsterblichkeit

in das Bereich mythologischer Vorstellungen gezogen. Der Verfasser weiß von einem „Todtenopfer" des Judas Makkabäus für die gefallenen jüdischen Krieger zu erzählen und bemerkt dazu, daß dieser Held wohl daran gethan habe, jenes Opfer zu veranstalten, um die Reinigung der Verstorbenen von ihren Sünden zu bewirken. Daneben findet sich in einem gleichfalls dem Juda zugeschriebenen „Traumgesicht", in welchem ihm nacheinander der Hohepriester Onias und der Prophet Jeremia erscheinen, der Glaube an eine Fürbitte der Religion für die Lebenden deutlich ausgesprochen und ausdrücklich bekräftigt. Es ist aber kaum zu glauben, daß der Verfasser mit solchen Ideen die religiösen Anschauungen der frommen Juden seiner Zeit ausgesprochen habe, da die rabbinische Schriftauslegung selbst aus jener Epoche weder von einer Lehre der Todtenopfer, noch auch von einer Doktrin der Fürbitte der Seligen auch nur das Geringste berichtet.

Das zweite Makkabäerbuch, das sich also auf wesentlich hellenistische Vorstellungen stützt, wurde wahrscheinlich in griechischer Sprache zuerst geschrieben, ebenso wie seine cyrenische Quelle, und zwar allem Anschein nach um die Mitte des letzten Jahrhunderts v. Chr. in Palästina. Seines martyrologischen Inhalts wegen wurde es in der Kirche zu einem beliebten Erbauungsbuch und seine schöne Legende von dem Heldentod der Mutter und ihrer sieben Söhne kehrt auch in der Haggada wieder.

Die Gewohnheit, alle merkwürdigen Rettungen des jüdischen Volkes aus Feindeshand nach Analogie des ersten Buches mit dem Namen „Makkabäerbücher" zu bezeichnen, hat auch dem sagenhaften Bericht über die merkwürdige Rettung der ägyptischen Juden aus Todesgefahr unter Ptolomäus IV. Philopator (221—204) den Namen des „dritten Makkabäerbuchs" beigelegt. Es steht durch die Unwahrheit seiner Berichte und die bombastische Form derselben an Werth noch unter dem zweiten Makkabäerbuch.

Der Vorgang selbst, den es schildert, entbehrt jeder historischen Beglaubigung, obwohl ihn auch Flavius Josephus — allerdings von einem späteren Ptolemäer und nach anderen Motiven — erzählt. Nach unserem Bericht soll Ptolomäus Philopator, weil er in Jerusalem nicht in das Allerheiligste des Tempels eindringen

konnte, seine Rache an den Juden Aegyptens gekühlt haben, indem er sie alle in einen Cirkus treiben und dort von Elephanten, die zu diesem schönen Zweck noch durch berauschende Getränke gereizt worden waren, zerstampfen lassen wollte. Im entscheidenden Moment aber richteten sich die Elephanten gegen ihre Treiber und die zahlreichen ägyptischen Zuschauer des Schauspiels, die Juden aber wurden wunderbar gerettet.

Man hat das seltsame Buch in das zweite vorchristliche Jahrhundert verlegen wollen. Indeß spricht schon seine Stellung in der griechischen Bibelübersetzung, hinter dem spätere Ereignisse besprechenden zweiten Makkabäerbuche, noch mehr aber sein Inhalt für eine spätere Abfassungszeit. Dieser Inhalt sowohl wie die Form möchten auch auf Aegypten als die Heimath des dritten Makkabäerbuchs schließen lassen, wogegen allerdings manche schwerwiegende Gründe geltend zu machen wären. Nicht der letzte dieser Gründe ist die Art und Weise des Gottesbegriffes, den der Verfasser genau nach der biblischen Lehre und ohne jede hellenistische Beimischung formulirt. Es klingt an die prophetische Anschauungsweise sogar ziemlich wörtlich an, wenn er die Persönlichkeit und Unendlichkeit Gottes wie die himmlische Vorsehung durch den Ausspruch bekräftigt, daß der Himmel Gottes Wohnsitz sei, unzugänglich für die Menschen, und daß Gott nur für den sichtbaren Thron seiner Herrlichkeit im Tempel Zion's sich eine Wohnstätte geheiligt, sowie daß die Vorsehung den Juden beigestanden habe, was in dem Schluß des Buches durch den Ausspruch nochmals bekräftigt wird: „Gepriesen sei der, der Israel zu allen Zeiten erlöst."

In der Kirche ist das Buch nicht zu kanonischem Ansehen gelangt und deshalb ist wohl auch nicht einmal eine lateinische Uebersetzung davon angefertigt worden. Neben dem griechischen Urtext ist übrigens noch ein syrischer vorhanden.

Begreift man immer noch, wie das „dritte Makkabäerbuch" zu der Ehre dieses Titels gekommen, so scheint diese Bezeichnung für das sog. „vierte Buch der Makkabäer" geradezu unerklärlich, da dasselbe einer viel späteren Zeit und einem ganz anderen Gedankenkreise angehört. Nur um des äußeren Zusammenhangs willen gehört das Buch in die Besprechung der apokryphischen

Literatur, aus deren Rahmen es durch seinen Inhalt vollständig heraustritt.

Der Umstand, daß dasselbe in zwei Sammlungen zugleich vorliegt, hat ihm eine besondere kritische Wichtigkeit verliehen. Es findet sich nämlich im Anhang zur griechischen Bibelübersetzung und unter den Schriften von Flavius Josephus mit dem charakteristischen Titel einer „Predigt über die Herrschaft der Vernunft." In dieser Doppelstellung spricht sich die Meinungsverschiedenheit, die seit dem 4. Jahrhundert über Verfasser und Entstehung des Buches geherrscht, schon deutlich aus.

Für Eusebius ist die Autorschaft des Josephus eine ausgemachte Sache. Und erst der neuesten Zeit war es vorbehalten, die Thatsache bis zur Evidenz zu erheben, daß das Buch unmöglich diesem Schriftsteller angehören könne, sondern vielmehr eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert sei.

Das Ganze ist eine philosophisch-moralische Betrachtung über die Märtyrergeschichten des zweiten Makkabäerbuchs und trägt wie dieses den alexandrinischen Ursprung deutlich auf der Stirn geschrieben. Nur das beständige Schwanken zwischen allegorischer Methode und historischer Darstellung schließt das Buch aus dem Kreise der alexandrinischen Literatur aus und erschwert die Forschung über seinen Ursprung.

Die Weisheit wird nach den theosophischen Begriffen jener Schule als „die Kenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge" definirt. Als das Resultat dieser Erkenntniß aber erscheint das mosaische Gesetz, das wiederum geistig erfaßt wird. Die Ideen von Vernunft und Tugend, von Frömmigkeit und Sittlichkeit entsprechen ziemlich genau den Anschauungen des jüdischen Alexandrinismus. Dagegen aber finden sich in dieser Predigt wieder Ansichten, die von denen jener Philosophie erheblich abweichen, so vor Allem der Unsterblichkeitsglaube, dann die oft wiederholte Forderung, in der die ganze Betrachtung gipfelt, daß die wahre Frömmigkeit darin bestehe, eher Alles zu leiden, als auch nur eine im mosaischen Gesetz enthaltene Vorschrift zu übertreten.

Die Wahrscheinlichkeit spricht für das Palästina vor der Zerstörung als das Heimathland dieser Predigt, deren Schluß übrigens

— auf seine Echtheit hin geprüft — mannigfache Bedenken hervorruft. In ästhetischer Hinsicht enthält die Schrift neben manchen Geschmacklosigkeiten und absoluten Widersprüchen auch viele würdige und treffende Bemerkungen. Sie ist im Ganzen „der Mahnruf eines patriotischen Mannes, aus der politischen und sittlichen Verkommenheit der Gegenwart zu gläubiger Betrachtung der Vergangenheit sich zu erheben," zugleich das einzige Ueberbleibsel jüdisch-griechischer Kanzelberedsamkeit, die damals in hoher Blüthe gestanden haben muß, eine Rede, die aller Wahrscheinlichkeit nach zum Andenken an die Einweihung des Tempels vor einem andächtigen Publikum zu Jerusalem gehalten wurde.

Einen größeren geschichtlichen Werth als die drei letzten Makkabäerbücher und wohl auch mehr inneren Werth als diese hat das sog. „dritte Buch Esra," in der Septuaginta auch das erste genannt, indem dann die biblischen Bücher „Esra" und „Nehemia" als zweites und drittes Buch Esra bezeichnet wurden. Es hat den Zweck, die Geschichte des Tempels in der letzten Zeit vor und und hauptsächlich nach dem babylonischen Exil zu erzählen und auszuschmücken. Seinem wesentlichen Kern nach aber ist es nur eine Bearbeitung der biblischen Bücher „Esra" und „Nehemia" und zweier Capitel der Chronik — II. 35 und 36 — nur mit manchen Veränderungen und Umstellungen.

Wahrscheinlich hatte der griechische Text, in dem das Buch noch vorhanden, eine Urschrift, die weit umfangreicher war und vielleicht jene biblischen Bücher vollständig paraphrasirte. Daß das Buch ein Torso, zeigt schon der unvermittelte Schluß, sowie der Umstand, daß von Nehemia, aus dessen Buch doch einige Stücke mitgetheilt sind, nichts erwähnt wird.

Zu dieser Bearbeitung kommt aber noch als Anhang in zwei Capiteln eine poetische Legende von Serubabel, welche sich sonst nicht vorfindet und ihrer eigenthümlichen Haltung wegen bemerkenswerth ist. Dieser Serubabel, ein Page des Königs Darius, soll der Sage nach bei einem Wettstreit, „wer der Stärkste sei", den Sieg davongetragen und als Preis sich dafür erbeten haben, daß Darius das Gelübde, welches er bei seinem Regierungsantritt abgelegt: den Tempel zu Jerusalem aufzubauen, nun erfülle. Ob

seiner Klugheit bewilligte der König diese Bitte und so erlangte Serubabel — der nur noch im Buche des Propheten Secharja erwähnt wird — die Erlaubniß zur Rückkehr nach Jerusalem und Darius ließ den Tempel auf seine Kosten wiederaufbauen.

Die Vermuthung, daß dieses Stück ursprünglich hebräisch geschrieben wurde, hat viele Wahrscheinlichkeit für sich, ebenso wie die Annahme, daß das Buch sowohl wie dieser legendenhafte Anhang in Palästina entstanden und von einem dortigen Hellenisten abgefaßt seien. Als der Autor der Legende, die wahrscheinlich damals im Volksbewußtsein lebte, wird nicht ohne innere Berechtigung der griechische Uebersetzer des Buches selbst angesehen. Die ganze Tendenz zeigt einen mit alexandrinischen Ideen innig vertrauten Mann, der die Weisheit Juda's über den bewunderten Witz des Morgenlandes erheben will, weil sie gegenüber jeder anderen wirksamen Macht die der Wahrheit als die höchste und stärkste aufstellt. Auch er schließt seine Betrachtung mit den Worten: „Gepriesen sei der Gott der Wahrheit!"

Ueber die Zeit der Zusammenstellung des Buches lassen sich nur vage Vermuthungen aufstellen. Der einzige Anhaltspunkt ist — außer dem Inhalt selbst — die Thatsache, daß Flavius Josephus dasselbe gekannt und benutzt hat. Es mußte also wohl mindestens ein Jahrhundert vorher schon geschrieben sein. Das Buch hat aber trotz seines Inhalts weder bei den Rabbinen noch in der Kirche Anklang gefunden und ist deshalb weder zu einer lateinischen Uebersetzung durch Hieronymus noch auch zu kanonischer Bedeutung gelangt. In der apokalyptischen Literatur dagegen nimmt es einen hervorragenden Platz ein. Es stellt den Ausgang der jüdischen Apokalyptik dar, deren Anfang das Buch Daniel, deren Blüthe die jüdische Sibylle und das Buch Henoch bezeichnen. Als die Grundansicht aller dieser Schriften kann die Hoffnung auf Befreiung des Judenthums von dem Joch der Heidentyrannen durch Aufrichtung einer jüdischen Weltherrschaft und des Messiasreiches angesehen werden. In sieben dunklen und schwer zu deutenden Offenbarungen spricht der Autor dieses Buches jene tiefe Sehnsucht nach dem Anbruch des Messiasreiches aus, die in den trüben Tagen

der Idumäerherrschaft sicher alle edlen Gemüther in Palästina erfüllt und durchdrungen hat.

Einen erheblich geringeren Werth haben die Zusätze zum „Buch Esther," die man später sogar in ein zweites, drittes und viertes Buch Esther abzutheilen versucht hat. Sie haben fast sämmtlich einen apologetischen Zweck, die biblische Erzählung zu vertheidigen und gegen Einwürfe, die wohl schon damals gegen sie erhoben wurden, zu schützen. Dieses ist jedoch in so plumper Form geschehen, daß die Unächtheit sofort zu erkennen ist.

Weder der Traum Mardachai's oder das Vernichtungsedikt des Haman, noch die dramatisch belebte Scene zwischen Esther und dem König, oder das Edikt des Mardachai vermögen ihren späteren alexandrinischen Ursprung zu verleugnen. Eben so wenig können die apokryphischen Zusätze und Beilagen zum „Buch Daniel" über ihren Zweck und Ursprung täuschen. Sowohl die Geschichte von der Susanna als die Legende vom Bel und dem Drachen sind ursprünglich griechisch geschrieben und in Alexandrien von einem helleniſtischen Juden etwa im zweiten Jahrhundert v. Chr. verfaßt worden. Der Dichter dieser „unächten Sprößlinge" des danielitischen Legendenstammes soll nach einer Capitel-Ueberschrift ein Habakuk aus levitischem Stamme gewesen sein.

Gleichfalls ein unächter Sprößling des alten Prophetenthums ist das „Buch Baruch". Baruch, der Sohn Nerija's, war der Schreiber des Propheten Jeremia. Ihm wird nun eine Straf- und Trostrede an Israel, zum Theil aus biblischen Phrasen zusammengesetzt, in den Mund gelegt, die wie alle echte Prophetie mit der Wiederherstellung Zion's und der Rettung Israel's abschließt. Die Unächtheit des Buches ist schon früh erkannt worden; es ist wahrscheinlich auf palästinensischen Boden zu derselben Zeit, wie die meisten jener apokryphischem Bücher, entstanden, und bildet in seiner Abhängigkeit von dem alten Prophetenthum und seiner hebräischen Geistesrichtung einen Gegensatz zu jener seltsamen apokalyptischen Literatur, die sich damals zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Geschichte und Weissagung gestellt und deren Hauptarbeit darin bestanden hat, „den Widerspruch der Geschichte gegen

das Bewußtsein des Judenthums durch die Weissagung der Erfüllung seiner Hoffnung auszugleichen."

Die tiefgehenden religiösen und politischen Strömungen in Palästina hätten es wohl, auch wenn solche Zeugnisse nicht mehr vorhanden gewesen wären, voraussetzen lassen, daß die Quellen zur Erkenntniß jenes merkwürdigen Zeitalters einst reichlich fließen müßten. In den biblischen Büchern war ja Vorbild und Richtschnur gegeben, nach denen und aus denen sich eine ganze Literatur entwickeln konnte. Dazu kamen dann jene großen weltgeschichtlichen Ereignisse, die eine idealisirende Behandlung geradezu herausforderten und zu apokalyptischen Weissagungen förmlich reizten. In der Periode vom Ende der Syrerherrschaft bis zum Abschluß des apostolischen Zeitalters ist die Apokalypse in Wirklichkeit „die eigentliche Form religiös-politischer Parteischriften" und bis in das Mittelalter hinein erstrecken sich ihre Ausläufer.

In ästhetischer Beziehung hat diese ganze apokalyptische Literatur nur wenig Anlockendes. Allerdings, wo sie in grandiosen Bildern und kühnen poetischen Visionen auftritt, vermag sie noch das Interesse zu fesseln und das Gemüth zu erregen. Im weiteren Verlauf der Entwickelung aber verzerren sich die Bilder und dehnen sich zu endloser Langweiligkeit aus, die Visionen werden matt und eintönig, das Ganze verliert sich in ein mystisch-symbolisches Zahlen- und Bilderspiel, aus dessen Ideen die Theologie immerhin ihre „Heilswahrheiten" schöpfen und an dessen schwierigen Problemen die Kritik auch ferner ihre Freude haben konnte, das aber für den ästhetischen Sinn Reiz und Interesse verliert.

Aus der Zahl der Schriften dieser Richtung, die fast sämmtlich in das letzte vorchristliche Jahrhundert fallen und auch wohl sämmtlich in Palästina entstanden sind, können nur drei in Betracht kommen, weil sie noch auf dem Boden der jüdischen Literatur stehen: das Buch Henoch, die Psalmen Salomonis und das Buch der Jubiläen.

Das „Buch Henoch" knüpft an den Patriarchen gleichen Namens an, von dem in der Genesis erzählt wird, daß ihn Gott von dieser Erde zu sich genommen habe. Ein Engel des Herrn führt ihn nun durch die Unterwelt und enthüllt ihm alle Geheimnisse der Natur

und des Jenseits. Es ist mit Recht als der erste Versuch, die biblische Weltanschauung gegen den eindringenden Hellenismus zu vertheidigen, angesehen worden. Mit geringerem Recht wurde die Behauptung aufgestellt, daß dieser Versuch ein durchweg gelungener sei. Und geradezu verkehrt erscheint es, in dieser künstlichen und matten Compilation „den Geist alttestamentarischer Poesie und Prophetie mit seinem erhabenen Schwunge und unerschöpflichen Reichthum tiefsinniger, religiöser Bilder" wiederzufinden. Eine solche Auffassung erschiene unverständlich, wenn man nicht hinzufügte, daß sie aus theologischen Kreisen stamme und den wohlüberlegten Zweck verfolge, aus den messianischen und eschatologischen Ideen des Buches Capital gegen „das in kleinlicher Casuistik verknöcherte Herz der Pharisäer" zu schlagen.

Der oder die Autoren des Buches Henoch wurden deshalb mit Vorliebe unter den Essäern gesucht. Und es ist immerhin möglich, daß auch diese Schrift zu den „geheimen Büchern" jener Partei gehörte, zu denen man ja, eben ihrer Geheimhaltung wegen, Alles zählen kann, was man sonst nirgends unterzubringen weiß.

Man darf aber aus der ursprünglichen Tendenz des Buches durchaus nicht den Schluß ziehen, daß es sich gegen die hellenistischen Ideen und Vorstellungen entschieden ablehnend verhalte. Vielmehr ist dasselbe stark mit theologischen und philosophischen Elementen des Griechenthums geschwängert, zu denen dann noch christliche Elemente hinzukamen, um die Verwirrung zu vergrößern. So sind die messianischen Ideen, derentwegen die Theologie gerade auf dieses Buch so erheblichen Werth legt, entschieden christlichen Ursprungs und spätere Interpolation irgend eines frommen Judenchristen. Der „Menschensohn", der „Sohn des Weibes" und andere derartige Bezeichnungen weisen auf diesen Ursprung unverkennbar hin. Nicht minder zeigen griechische Herkunft die Schilderungen des Himmelreichs und der Weltkatastrophe, des Paradieses und des Hades. Dieses liegt im Osten jenseits des erythräischen Meeres, jenes natürlich im äußersten Westen. Ein feuriger Strom wälzt sich dorthin, in dem die Sonne täglich untertaucht, und an dessen Ufern die Seelen der Dahingeschiedenen sich ergehen. Die Vorstellung vom Paradiese mischt jüdische und heidnische Anschauungen zusammen und gelangt

zu dem Resultat, daß die Gerechten im Paradiese mit den Engeln für die sündigen Menschen beten.

Trotzdem hat man die Schrift für ein Erzeugniß des palästinensischen Judenthums aus der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts anzusehen. Auf Palästina weist nicht nur die Kenntniß und Bezugnahme auf die Bibel, sondern auch die genaue Bekanntschaft mit den Lokalverhältnissen, am Meisten aber die wiederholt ausgesprochene Vorliebe für das heilige Land hin. Das Buch wurde dort unzweifelhaft in hebräischer oder aramäischer Sprache geschrieben. Wir kennen dasselbe merkwürdiger Weise nur in einem äthiopischen Text vollständig, den der Engländer Bruce 1773 aus Abyssinien nach Europa brachte, und aus Bruchstücken einer griechischen Uebertragung, die aber den Rückschluß auf das Vorhandensein einer hebräischen Urschrift gestatten. Der Ueberschätzung gegenüber, die das Buch wegen seiner Ideen über Engel und Dämonen, über die Zukunft und den Messias sich zu erfreuen hatte, ist die Bemerkung eines objectiven Beurtheilers sehr zutreffend: Man habe es als ein Glück anzusehen, daß die alte Kirche das Buch verworfen und daß es schließlich in Vergessenheit gerathen sei, da der Einfluß seiner seltsamen Ideen auf die Denkweise des Mittelalters sehr verderblich hätte einwirken können, wenn man etwa dem Buch kanonische Weihe beigelegt hätte.

Länger bekannt und ästhetisch wichtiger als das Buch Henoch ist das sog. „Psalmbuch Salomonis," eine Sammlung von achtzehn religiösen Liedern, die zwar nicht mehr den lyrischen Charakter der biblischen Psalmen tragen, doch aber auf denselben Ton gestimmt sind und die Anschauungen frommer, jüdischer Kreise wiederspiegeln, in denen die Belagerung Jerusalems durch den römischen Feldherrn Pompejus und die Entweihung des Tempels als nationales Unglück angesehen wurden.

Aus jener Periode stammen diese Lieder, denen ein späterer Sammler, wohl um sie als Psalmen zweiten Ranges zu bezeichnen, den Beinamen salomonischer, zum Unterschiede von den davidischen Psalmen, gegeben hat. Für die lyrische Oede jener Zeit, deren Poesie nur noch in Reminiscenzen sich bewegte, sind diese Ergüsse einer frommen Seele, da andere Zeugnisse fehlen, charakteristisch.

An die Mahnungen und Warnungen für Israel vor dem Abfall, an die Schilderung der göttlichen Strafen ob der sittenlosen Führung der letzten Makkabäerfürsten, knüpfen sich elegische Töne, dann wiederum sehnsuchtsvolle Zukunftshoffnungen und gluthvolle messianische Bilder, die aber, weil sie keine Analogie in der zeitgenössischen Literatur haben, für untergeschoben erklärt worden sind.

Eine nachbessernde Hand winkt uns aus den Bildern vom „heiligen Geiste" und von dem „sündlosen Messias-König", „dessen Worte feuriger sind als kostbares Gold und dessen Reden wie die Reden Heiliger sind in Mitten geheiligter Schaaren", deutlich entgegen. Es ist wohl wahr, daß mit der zunehmenden politischen Noth die Sehnsucht der Juden nach einem Messias immer heftiger wurde, aber sie sprach sich nicht in so vergeistigten Bildern und spiritualistischen Ideen aus, wie in dem 17. und 18. Stück der „Psalmen Salomonis."

Auch diese Sammlung ist in Palästina und vermuthlich zuerst in hebräischer Sprache geschrieben worden. Wir besitzen nur eine ziemlich genaue griechische Uebersetzung, die im Jahre 1615 von Konstantinopel nach dem Occident geschickt und von de la Cerda zuerst herausgegeben wurde.

Nicht ganz zur apokalyptischen, wohl aber zu jener spät-apokryphischen Literatur gehört auch das „Buch der Jubiläen" oder die sog. „kleine Genesis", ein erst in unserer Zeit gleichfalls im äthiopischen Text aufgefundenes Buch. Es knüpft an die biblische Genesis an und erzählt die Urgeschichte in sagenhafter Form, in Zeitperioden und in Jahrwochen vertheilt. Die Abweichungen von dem biblischen Grundtext stützen sich zum größten Theile auf die Auslegungen und Deutungen der Haggada, denen dieses Buch unbedingte Folge leistet, das somit ohne Frage noch auf durchaus jüdischem Boden stand. Ob dasselbe eine essäische Tendenzschrift gegen die Pharisäer sei, um den Einfluß zu brechen, den diese durch die Bestimmung der Festzeiten nach ihren astronomischen Berechnungen auf das jüdische Kalenderwesen ausübten, ob es den Stempel dosithäisch-samaritanischen Ursprungs an sich trage, oder ob es trotz seiner Abweichungen von der palästinensischen Halacha ein in Palästina etwa 30—60 n. Chr. hebräisch geschriebenes Buch

mit ausgesprochen jüdisch-traditioneller, doch aber antipharisäischer Tendenz sei, hat die Kritik bis jetzt nicht festzustellen vermocht.

Die grobsinnliche Gottesidee, die geschmacklose Engel- und Dämonenlehre, die phantastischen Vorstellungen von den Höllenstrafen, dies Alles weist auf die Entartung hin, in der sich diese Literatur zu jener Zeit befand. Alle religiösen Ideen werden vermengt und entstellt, alle philosophischen Anschauungen verzerrt und verkehrt, ein wüstes Chaos jüdischer und griechischer Vorstellungen wogt durcheinander, in dem die neuhinzukommenden christlichen Ideen das Tohu Wabohu vollenden. Nur selten blitzt durch all' die Verwüstung ein Blitzstrahl hellen Lichtes, poetischer Empfindung, wie in jener Schilderung des „Buches der Jubiläen", die als charakteristisch für den bessern Theil dieser Literatur hier angeführt werden mag, und die die Herrlichkeit der messianischen Zeit vorführt:

„Und die Häupter der Kinder werden weiß sein von grauen Haaren, und ein Kind von drei Wochen wird alt erscheinen wie ein hundertjähriges, und ihr Zustand wird zu Grunde gerichtet werden durch Noth und Drangsal. Und in jenen Tagen werden die Kinder anfangen, ihre Gesetze zu verlassen und zu suchen nach den Geboten und sich zurückzuwenden auf den Weg der Gerechtigkeit. Und die Tage werden anfangen zu wachsen, und die Menschenkinder werden älter werden von Geschlecht zu Geschlecht und von Tag zu Tag, bis daß ihre Lebenszeit sich tausend Jahren nähert. . . . Und keinen Alten und Lebenssatten wird es mehr geben, sondern sie alle werden wie Kinder und Knaben sein, und werden alle ihre Tage in Frieden und Freude vollenden, und leben, ohne daß ein Satan oder sonst ein böser Verderber da wäre. Denn alle ihre Tage werden Tage des Segens und der Heilung sein. In jener Zeit wird der Herr seine Diener heilen und sie werden sich erheben und werden immerdar tiefen Frieden schauen und ihre Feinde wieder verfolgen. Und sie werden es sehen und danken und sich freuen mit Freuden in Ewigkeit. Und sie werden sehen an ihren Feinden alle ihre Strafgerichte und allen ihren Fluch; und ihre Gebeine zwar werden in der Erde ruhen, ihr Geist aber wird viele Freude haben, und sie werden erkennen, daß der Herr es ist, der das Gericht hält, und der Gnade übt an Hunderten und an Tausenden und an Allen, die ihn lieben. Und du Moyses schreibe dieses Wort auf; denn also ist es aufgezeichnet auf dem Zeugniß der himmlischen Tafeln für die ewigen Geschlechter."

Es ist nicht unbedingt nöthig, in solchen Visionen eine anticipirte Christologie der jüdischen Lehrer jener Zeit anzunehmen, aber wohl ist es klar, daß sie den Weg zum Christenthum als der Erfüllung

dieser Weissagungen bahnen. Und so steht die Literatur, die sich an diese Schriften anschließt, wie die „Himmelfahrt Moses", die „Testamente der zwölf Patriarchen", die „Himmelfahrt des Propheten Jesaja" u. a. entweder schon auf der Grenzscheide zwischen jüdischer und christlicher Weltanschauung oder ganz auf dem Boden der letzteren. In keinem Falle aber gehört sie mehr in das Bereich des jüdischen Schriftthums.

Alle diese Schriften athmen denselben Geist, alle sind sie der messianischen Erwartung gewidmet und aus gleichem Anlaß zu denselben Zwecken auf palästinensischem Boden geschrieben worden. Ueber dieser ganzen Literatur aber lagert ein Hauch dumpfer Schwüle, wie vor einem nahenden Sturm, und ein Geist schmerzlicher Resignation, wie er die Menschheit in einer Zeitepoche durchzucken mochte, da Religionen sich ihrem Untergange zuneigten und ein neuer Glaube sich auf ihren Trümmern erhob, gegen dessen siegende Macht die einst verehrten Götter zu völliger Farblosigkeit erbleichen mußten.

Mit diesen Schriften apokalyptischen Charakters, den letzten nichtkanonischen Ausläufern der ganzen Richtung, schließt die Literatur der Apokryphen ab. Indem wir deren Gebiet noch einmal überschauen, fällt uns ein oft angewendetes und oft verspottetes, aber trotzdem immer und immer wieder neu sich aufdrängendes Bild ein, das diese Apokryphen dem goldenen Ring vergleicht, der das Neue Testament mit dem Alten Bunde vereinigt. Zwei Wege führen von der biblischen Literatur aus in die geistige Entwickelung der Folgezeit: der eine leitet durch die Apokryphen in das Herz des Neuen Testaments, der andere geht durch die jüdische Literatur mit ihren Verzweigungen von Halacha und Haggada, deren fernerer Entwickelung sich unser Augenmerk zuzuwenden haben wird. –

Die hellenistische Literatur.

Ein uraltes Bibelwort war es, das zuerst die beiden Hauptfaktoren der menschlichen Cultur, das Judenthum und den Hellenismus, in nahe Verbindung brachte. Nach der Verheißung dieses biblischen Wortes sollte Gott Jafet ausbreiten und in den Hütten Sem's wohnen; nach späterer sinniger Deutung sollte die Schönheit dem Jafet, die religiöse Erkenntniß dem Sem durch dieses alte Wort zugeschrieben und damit das ureigene Grundwesen der beiden Völker ausgedrückt sein, die schon in fernen mythischen Zeiten in irgend einem durch Handel und Wandel vermittelten geistigen Verkehr gestanden haben mögen und die dann, nachdem sie lange getrennte Pfade gegangen, schließlich an einem Punkt der Weltgeschichte aufeinanderstoßen. Von diesem geistigen Verkehr weiß die Geschichte nichts oder nur sehr wenig, die Sage desto mehr zu berichten; geschäftig hat sie die Reisen und Wanderstudien griechischer Philosophen nach dem Osten begleitet und dort mit den Denkern des Orients in einen Gedankenaustausch gebracht, dem dann bedeutende philosophische Systeme entsprossen sind. Mehr aber als solche Bildungen der Sage sprechen historische Thatsachen für diesen Weltverkehr jener Zeiten, dessen Zusammenhänge und Einflüsse eine noch nicht geschriebene Geographie des Denkens zu enthüllen haben wird. Die Fäden dieser Geistesentwickelung laufen herüber und hinüber, wie die des Weberschiffleins; gelingt es, sie zu entwirren, dann wird auch das Geheimniß jener Ideenwanderungen in lichtvoller Klarheit dem erstaunten Forscherauge aufgehen. Und was jetzt scheinbar unvermittelt einander gegenübersteht, wird dann in seinen Wechselbeziehungen verstanden und erklärt sein: die Blüthe der antiken Cultur in Judäa und Hellas, den Stammsitzen der zwei hervorragendsten Völker der semitischen und indogermanischen Race, von denen unsere ganze Civilisation ausgegangen ist, und in denen der typische Gegensatz der beiden Weltracen zu seinem Höhepunkt gelangt. Soweit es der historischen Forschung gelungen ist, die Wege dieses Verkehrs zu ermitteln, waren es die Phönizier vor Allem, dieses seefahrende und handeltreibende Volk, die durch das Medium der

materiellen Cultur auch die geistige den alten Hellenen vermittelt haben. Eine Uebereinstimmung der religiösen Grundlehren der Aegypter, Phönizier und Griechen ist schon früh erkannt und nachmals durch die wissenschaftliche Erforschung der klassischen Mythologie bestätigt worden. Die alten Sagen von Danaos, dem ägyptischen, und Kadmos, dem phönizischen Einwanderer, die von einem spätern Geschichtsschreiber erwähnte Ueberlieferung, daß die ältesten dorischen Fürsten Aegypter der Abstammung nach gewesen seien, endlich die von demselben Schriftsteller mitgetheilten Angaben über die von den Hellenen im Nillande gemachten „religiösen Anleihen" weisen auf zweifellose, wenn auch im Einzelnen kaum noch bestimmbare Einflüsse des semitischen Orients auf die Religionsentwickelung und Ausbildung der griechischen Mysterien hin. Bestätigt sich die Vermuthung, daß die Pelasger identisch seien mit den Phönizier-Philistern, so wäre das Medium dieser Einflüsse historisch über jedes Bedenken nachgewiesen. Je mehr die Hellenen aber später in künstlerischer Durchbildung ihren pantheistischen Glaubenskreis vollendeten, desto schärfer traten sie natürlich in Opposition gegen den Spiritualismus der monotheistischen Religionsidee.

So steht schon in nebelgrauer Vorzeit den dreißigtausend unsterblichen Göttern des Hesiod der ewige Gott, der „Einzige und Alleinige" des Moses gegenüber. Und auf den Lobgesang David's: „Herr, unser Gott, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde" antwortet Pindar wehmüthig: „Eins ist der Männer, eins der Götter Geschlecht; wir athmen aber aus einer Mutter beide." Die Anschauungen rücken einander näher, wenn wir dem Wort des Euripides: „Vielfach sind die Gestaltungen des Göttlichen" die Klagen des „Predigers" folgen sehen, dem „alles Werdende vergänglich ist", nur der Geist nicht, der zu Gott zurückkehrt, von dem er ausgegangen.

Die Griechen hatten eben in ihrem Cultus die in sich vollendete harmonische Natur, die Israeliten die Genesis, die Geschichte dieser Natur und den Cultus Dessen gefeiert, der sie geschaffen. Jene gingen von der Mannigfaltigkeit, diese von der Einheit des Lebens aus, jenen war die Welt ein ewiges Sein, diesen ein ewiges Werden. Die vollendete Schöpfung der Natur spiegelt sich im

griechischen, die Geschichte ihres Werdens im kosmischen und organischen, wie im Leben des Menschengeschlechts, im jüdischen Geiste ab. Beide Richtungen wurden typisch für die Culturentwickelung der Menschheit, beide Richtungen konnten, da sie einander zum ersten Mal nach langer Nacht im Sonnenglanze des macedonischen Cäsarismus begegneten, ein neues Drittes schaffen, das beide Weltanschauungen, den Natur- und Geschichtskultus, zu einer harmonischen Welteinheit abgeklärt hätte.

Aber freilich, das Schwert des Helden und Eroberers konnte wohl die Völker bezwingen, nicht aber den Geist. Und die Hellenen waren in den Tagen Alexander's d. Gr. ebensowenig mehr die alten Griechen Homer's und Pindar's, wie die Juden jener Zeit die Israeliten Moses' und Jesaja's. Ein erschöpftes, abgeblaßtes Hellenenthum trat einem weltmüden, in sich abgeschlossenen Judenthum gegenüber; trotzdem erzeugte die Berührung neue Keime geistigen Lebens und befruchtete den Boden beider Weltanschauungen.

Die griechischen Denker mußten zu der Wahrheit und Reinheit des mosaischen Gottesglaubens mit Erstaunen und Bewunderung aufblicken, da sie alles das, was in ihrer Träume Dämmern ihnen als heilige Ahnung aufgestiegen, hier zu lebendiger Wirklichkeit verkörpert sahen. Die Juden hinwiederum mußten von der maßvollen Heiterkeit und göttergleichen Schönheit des Hellenismus begeistert und entzückt sein, der ihnen ein neues Lebenselement eröffnete. Allerdings, die Griechen waren geborene Philosophen und mit dem Moment, da sie ihre geistig-nationale Einheit erlangt hatten, blühte bei ihnen das philosophische Denken in Schulen und Systemen und reifte bis zur höchsten Vollendung. Wer also den Strom philosophischer Erkenntniß bis zu seinen Urquellen verfolgen will, der muß zu den jonischen Physiologen hinaufgehen, wer aber die Entwickelung der religiösen Begriffe genau kennen lernen möchte, der findet in dem Bibelbuch deren Quellen und Ursprünge. Das jüdische Volk war kein speculatives, und es ist immerhin wahrscheinlich, daß Jesaja und Salomo von den Tiefen metaphysischer Forschung, in die griechische Denker kühn hinunterstiegen, keine Ahnung gehabt haben mochten. Die Juden hatten aber die religiöse Idee und erst als sie die griechischen Philosophen kennen lernten, fingen sie

über dieſe Idee und in ihr zu forſchen an, während die Griechen ſich dieſer Ideen bemächtigten, ſie ſyſtematiſch mit einander in Verbindung zu bringen, durch philoſophiſche Speculation zu entwickeln und dialektiſch mit dem natürlichen Denken zu verbinden ſuchten.

Daneben aber zeigte ſich auch ein verderblicher Einfluß des helleniſchen Lebens auf das jüdiſche. Die alte Reinheit der Sitten wich dem üppigen Lebensgenuß; ſtatt der Lehrhäuſer wurden Gymnaſien und Amphitheater beſucht, ſtatt der religiöſen Gedenktage heidniſche Götterfeſte und wüſte Bacchanalien gefeiert. Das alte Bibelwort fand neue Deutung: Jafet hatte ſich bis in die Hütten Sem's ausgebreitet und wohnte daſelbſt! Die Zucht und Sitte des altjüdiſchen Lebens wich immer mehr dem glänzenden, unſittlichen Leben, das die Fremden nach Paläſtina gebracht; griechiſche Sitten und griechiſche Namen verdrängten die heimiſchen und bis in die Tiefen des Volkes ſtieg dieſer helleniſche Geiſt, der über der ſchönen und heiteren Lebensführung die religiöſen Ideale vergaß und die Geſetze vernachläſſigte.

Darob erſchrecken die Lehrer des Geſetzes nicht wenig. Schon ſahen ſie die kaum errungene religiöſe Einheit vernichtet, ſchon den Zaun, den ſie um das moſaiſche Geſetz mühſam errichtet, niedergeriſſen. Daher ihr Haß gegen das helleniſche Weſen, daher ihre tiefe Abneigung auch gegen die ſchönen und erhabenen Lehren der griechiſchen Weisheit und Poeſie. Ein heißer Kampf entbrannte in Paläſtina zwiſchen Judenthum und Hellenismus und ſchied beide länger denn ein Jahrhundert in zwei große feindliche Lager. Bald hatte die eine, bald die andere Partei die Oberhand, den vollſtändigen Sieg konnte ſich keine zuſchreiben. Weder konnte ſich der Rabbinismus den helleniſchen Ideen ganz verſchließen, noch gelang es dem Griechenthum, den Rabbinismus zu vernichten. Aber auch zu einem Frieden kam es auf paläſtinienſiſchem Mutterboden zwiſchen den beiden feindlichen Culturmächten nicht, kaum hie und da in Zeiten allgemeiner Verwirrung oder auch allgemeiner Abſpannung und tiefer Ermüdung zu einem kurzen Waffenſtillſtand.

Der Friede zwiſchen den beiden großen Weltanſchauungen wurde vielmehr auf einem andern Boden geſchloſſen, auf dem uralten Culturboden Aegyptens, wo die Ptolemäer den Juden eine

neue Heimat gegründet und wo diese, einst die Sklaven des Landes, nun Jahrhunderte lang meist in Frieden und unbehelligt lebten.

Ebenso wie die Verpflanzung der Juden nach diesem Lande begünstigten die Ptolemäer auch die Fortschritte der Wissenschaften und der allgemeinen Bildung, als deren Mittelpunkt die Stadt Alexandrien drei Jahrhunderte vor und fast noch zwei Jahrhunderte nach der Entstehung des Christenthums gelten konnte. Die prächtige Stadt war ein Stapelplatz für Ideen und Waaren, eine Heimstätte feinster Bildung und ästhetischen Lebensgenusses. Der Einfluß und das Geld der Ptolemäer begründeten dort die erste und größte Bibliothek der Welt — mit 700 000 Rollen — und sammelten in dem Museum alle Celebritäten der Wissenschaft und Literatur zu gemeinsamem Schaffen.

Zum ersten Mal zeigte sich hier eine neue Seite an dem jüdischen Volke, die für seine literarische Entwicklung von großer Bedeutung werden sollte: der Eifer, mit dem es sich einer neuen Bildung anschließt, eine frische geistige Entwicklung in sich aufnimmt, wo ihm Licht und Luft gegeben werden und wo man es nicht in Noth und Elend verkümmern läßt. Die Juden waren bald der griechischen Sprache mächtig und lebten sich schnell in den Ideenkreis der sie umgebenden griechischen Welt ein. Eine innige, selten getrübte Verbindung der Geister und eine wissenschaftliche Regsamkeit entsprang aus diesem Verhältniß, dessen Frucht die jüdisch-hellenistische Literatur ist. Nach einem Jahrhundert war diese Hellenisirung so weit fortgeschritten, daß sie die Quellen ihrer Religion schon fast nicht mehr in der hebräischen Ursprache lesen konnten, daß sie in Leontopolis einen eigenen Tempel sich errichtet und von dem Mutterlande unabhängig gemacht hatten. Dadurch wurden die Beziehungen zwischen Palästina und Aegypten immer mehr gelockert; sie hätten vielleicht ganz aufgehört, wenn nicht inmitten all' dieses frischen Bildungsstrebens die hellenisirten Juden durch feindliche Angriffe, gehässige Verdächtigungen und wohl auch durch Verfolgungen immer von Neuem an ihre väterliche Religion und an die Zionsstadt erinnert worden wären. So blieb das religiöse Element auch in der Fremde thätig und wirksam in der Belehrung über den Inhalt des Glaubens, wie in der Vertheidigung seiner

Lehren äußeren Angriffen gegenüber. Denn die Griechen sahen mit Unmuth, daß die Juden sich als gleichberechtigt neben ihnen entwickelten, und ihre Schriftsteller konnten auf Beifall rechnen, wenn sie die semitischen Fremdlinge wegen ihres vordringlichen Wesens, wegen ihrer Geschäftigkeit, wegen ihrer fremdartigen Erscheinung angriffen, indeß der wahre Grund der Antipathie der war, daß sie von diesen Fremdlingen in geistiger Beziehung überflügelt zu werden fürchteten. Dadurch waren die Juden genöthigt, das Erbgut ihrer Religion gegen Witz und Spott, wie gegen Haß und Verleumdung der Griechen beständig zu schützen. Der Grundcharakter der ganzen jüdisch-hellenistischen Literatur ward daher und blieb ein wesentlich apologetischer.

Aus dem Umstand aber, daß die Juden mit der griechischen Bildung auch jene scharfe Zerlegung begrifflicher Anschauungen sich aneigneten, welche ein charakteristisches Merkmal hellenischen Geistes in Poesie und Philosophie war, folgte die Thatsache, daß sie das ganze mosaische Gesetz seinem Lehrinhalt nach nicht wie die palästinensischen Glaubensbrüder stillschweigend anerkannten, ohne darüber nachzudenken, sondern daß sie es zu ergründen, philosophisch zu erläutern, symbolisch zu deuten und womöglich mit den griechischen Ideen in Einklang zu bringen suchten. Mit kühner Phantasie erhoben sie sich zu den Geheimnissen der göttlichen Weltregierung, entkleideten sie Engel und Dämonen ihrer Individualität und machten sie zu Ideen und Bildern nach dem Vorbild des göttlichen Plato. Daher der synkretistische Zug, der durch diese ganze Literatur geht und der, selbst nach ihren nur noch spärlich vorhandenen Resten, in der Blüthezeit bis zum Uebermaaß ausgebildet worden sein muß.

Indem wir dieser Literatur näher treten, müssen wir uns stets als Ergänzung zu derselben die gleichzeitige literarische Entwicklung des griechischen Alexandrinismus vergegenwärtigen. Auch dieser war trotz allen Glanzes und aller Gelehrsamkeit doch nur eine Epigonen-Periode, in der die Theorie hinter der Praxis nachhinkte, während der Genius längst entschwunden war. Das Verlangen, seine Thaten und Wunder natürlich zu erklären, entsteht in solchen Zeiten regelmäßig. Man giebt sich dann wissenschaftliche

Rechenschaft, unter welchen Bedingungen und Verhältnissen der Genius seinen poetischen Zauber entfaltet und hegt das fromme Sehnen, daß ein solcher über kurz oder lang doch wieder erscheinen und dann nach den Abstractionen und Regeln auftreten werde, die ihm die Zeit vorgezeichnet. So entsteht in Perioden, denen der Genius fehlt, die Theorie, das Wissen, die Gelehrsamkeit, die ihn erklären und ihm nachhelfen möchten. Aber wie sie, ohne ihre Schuld, ein Zeugniß sind für das Sinken des nationalen Geistes und der dichterischen Kraft, so sind sie doch auch andererseits wiederum das Resultat der Fülle und Klarheit allgemeiner Bildung und des geistigen Fortschritts. Eine solche Periode erschöpften Geistesaufschwungs und erblühender Gelehrsamkeit war die alexandrinische und diese Signatur trugen alle ihre geistigen Schöpfungen.

Die Plejade der alexandrinischen Poeten, in der man ja sogar die homerische Dichtkunst wiedererstehen sah, war nur ein schwacher Nachklang griechischer Weltpoesie und alle ihre Epen, Hymnen, Idyllen und Lehrgedichte vermochten nicht den Genius der Antike wieder zu erwecken. Auch die Schulen der neuplatonischen Philosophen vermochten mit ihren pantheistischen und mystischen Anschauungen die Erinnerung an den erhabenen Meister der Wissenschaft von den Ideen doch nicht zu bannen und die fleißigen Forschungen der alexandrinischen Grammatiker konnten den Glanz der Wissenschaften und der Geschichtsschreibung aus Hellas' Blüthetagen auch nicht im Entferntesten erneuern.

Nichtsdestoweniger hatte auch diese Epigonenzeit ihre großen Verdienste. Die Kärrner, die nach den bauenden Königen kommen, sind nicht minder wichtig und nothwendig wie diese. Was in Alexandrien für die Fortbildung der einzelnen Wissenschaften durch Forschungen, Erläuterungen, Untersuchungen und Besprechungen geleistet wurde, jene höhere philologische Kritik, die von dort aus ihren Weg nahm, die philosophische Idee des subjectiven Geisteslebens, die dort entstanden, dies Alles war von unberechenbaren Folgen für die Zukunft und verleiht jener Epoche hohen Werth und unvergängliche Bedeutung.

Und an all' diesen Arbeiten und Bestrebungen haben die alexandrinischen Juden lebhaften und thätigen Antheil genommen,

gebend und empfangend, lehrend und lernend, in selbstständigen Schriften, in gemeinsamer Arbeit wie in unausgesetzter Thätigkeit für das Erbgut ihres väterlichen Glaubens, dessen Schätze den griechischen Mitbürgern zu vermitteln natürlich ihre vornehmste Sorge bilden mußte.

Aus solchen Motiven und wahrscheinlich direkt aus den Uebertragungen, die die jüdischen Bibelvorleser (Meturgeman) zu den sabbatlichen Vorlesungen in Alexandrien gaben, entstand schon in früher Zeit die erste griechische Bibelübersetzung, die sog. „Septuaginta," die gleichsam eine Pforte am Eingang zur jüdisch-hellenistischen Literatur bildet. Ihren Ursprung, den die Geschichte in tiefes Dunkel gehüllt, hat die Sage poetisch verherrlicht. Nach dieser soll Ptolemäus Philadelphus (284—246) von seinem „Bibliothekar" Demetrius Phalereus darauf aufmerksam gemacht worden sein, daß ihm in seiner großen alexandrinischen Bibliothek grade noch die heiligen Bücher der Juden fehlen. Darauf habe der bücherliebende König eine Deputation nach Jerusalem zum Hohenpriester Eleasar geschickt, damit ihm dieser gelehrte Männer sende, welche die biblischen Schriften in's Griechische übertragen sollten. An dieser Deputation will sich auch der erste Verbreiter dieser Sage, der Verfasser des sog. Aristeas-Buches, betheiligt haben. Der Hohepriester geht auf die Bitte des Königs ein, nachdem er von dem Dekret gehört, daß der König kurz vorher behufs Freigebung von hunderttausend jüdischen Sklaven in Aegypten erlassen, und auch nachdem er die Geschenke gesehen, die Ptolemäus für den Tempel gesandt. Er schickt dem Könige 72 Gelehrte, je zwölf aus jedem Stamme, und eine Handschrift des Gesetzes. An einem hohen Festtage zu Ehren eines mythischen Seesieges über den Antigonus, treffen die Gelehrten in Aegypten ein, werden von dem König freundlich empfangen und einer philosophischen Prüfung unterworfen, nach deren günstigem Ergebniß ihnen die stille Insel Pharus angewiesen wird, um dort ihr Werk auszuführen. In zwei und siebzig Tagen bringen sie die Uebersetzung fertig, die dann eben jener Demetrius aufgeschrieben hat. Jeder der Uebersetzer hatte für sich besonders gearbeitet und doch stimmten wie durch göttliche Einwirkung alle 72 Uebersetzungen vollständig

überein. Der König ist über diesen Erfolg erfreut und beschenkt die Gelehrten fürstlich. Den alexandrinischen Juden gewährt er überdies ihre Bitte, sich eine Abschrift dieser Uebersetzung machen zu dürfen, die nach den 72 oder 70 Uebersetzern den Namen „Septuaginta" erhielt.

Wieviel Sage und wieviel Historisches an dieser Erzählung, die sich auch in der Haggada vorfindet, und die so viele Unwahrheiten enthält, wie z. B. daß Demetrius Phalereus der Bibliothekar der Philadelphus gewesen, ist sehr schwer zu ermitteln. Nach der rabbinischen Sage hat Ptolemäus die 72 Gelehrten berufen, ohne sie über den Zweck dieser Berufung vorher zu unterrichten, und ihnen dann befohlen: „Schreibt mir das Gesetz Eures Lehrers Moses auf." Die 72 Gelehrten hatten dann übereinstimmend dreizehn Stellen des biblischen Textes geändert.

Das einzige Historische an diesen Sagen scheint die Thatsache zu sein, daß zu den Zeiten des Ptolemäus Philadelphus jene griechische Bibelübersetzung begonnen wurde. Die alexandrinischen Juden fühlten das Bedürfniß, der immer mehr schwindenden Kenntniß des Hebräischen und den Angriffen der heidnischen Gegner durch diese Uebertragung der Bibel vorzubeugen. Wie man daher auch jene Sagen deuten will, so viel steht fest, daß um die Mitte des dritten Jahrhunderts die Uebersetzung des Pentateuchs in griechischer Sprache bereits vorlag und von Schriftstellern jener Zeit benutzt wurde. Die Uebersetzung wurde natürlich nicht auf einmal ausgeführt, und es dauerte länger als zwei Jahrhunderte, bis die ganze Bibel übertragen wurde. Dadurch entstand natürlich ein in seinen einzelnen Theilen sehr verschiedenartiges Werk, von dem eigentlich nur der Pentateuch autoritative Geltung als ein gemeinsames Unternehmen der alexandrinischen Juden genießen konnte.

Neueren Forschungen zufolge, die sich ebenfalls auf eine haggadische Ueberlieferung stützen, soll jedoch die Uebersetzung der „Septuaginta" erst ein volles Jahrhundert später, unter Ptolemäus Philometor, etwa um das Jahr 150, von fünf jüdischen Gelehrten ausgeführt worden sein. Dem widerspricht nun allerdings nicht nur der Wortlaut jener Ueberlieferung, die allem Anschein nach nur von dem Verbot einer Niederschrift des hebräischen Textes mit

griechiſchen Buchſtaben, wie ſie wohl damals von des Hebräiſchen Unkundigen wohl angeſtrebt wurde, nicht aber von einer griechiſchen Ueberſetzung ſpricht, ſondern auch und hauptſächlich die ſichere Thatſache der Benutzung der „Septuaginta“ durch Schriftſteller, die um die Mitte des dritten Jahrhunderts in Aegypten lebten.

Wahrſcheinlicher klingt die Hypotheſe, daß die unter Philadelphus begonnene Ueberſetzung unter Philometor ein Jahrhundert ſpäter revidirt, ergänzt oder abgeſchloſſen worden iſt. Indeß liegt, wie geſagt, das ganze Gebiet der „Septuaginta“ noch ſo im Dunkeln, daß eine ſichere Mittheilung über dieſelbe nahezu unmöglich ſein dürfte. Viel weiter ſind ſchon die Forſchungen der Kritik über den Werth der Ueberſetzung und den Geiſt, der ſich in derſelben ausſpricht, gediehen, weil ſie auf der Unterlage des noch vollſtändig vorhandenen Textes ſich aufbauen konnten.

Nach dieſen Unterſuchungen haben die Ueberſetzer der „Septuaginta“ nach einem von den recipirten hie und da abweichenden Bibeltext gearbeitet. Indeß zeigen ſich nur bei der Bearbeitung des prophetiſchen Jeremia-Buches in der That erhebliche Unterſchiede.

Die Sprache, in der ſie das Werk ſchufen, das von einer großen Bedeutung für die Kenntniß des Bibelwortes werden ſollte, war jenes helleniſtiſch-doriſche Idiom, wie es damals in Alexandrien geſprochen wurde. Sie bildeten daraus eine ſog. orientaliſch-griechiſche Sprache, welche für die ganze helleniſtiſche Literatur maßgebend wurde und auch nicht ohne Einfluß auf die ſpätere Entwickelung der griechiſchen Schrift- und Umgangsſprache blieb, ja ſogar durch die wörtlichen Uebertragungen der chriſtlichen Ueberſetzer auf das Lateiniſche eine große Wirkung ausübte, ſo daß durch das Medium jener lateiniſchen Kirchenſprache und der durch dieſe erheblich beeinflußten neueren Bibelüberſetzungen wichtige Elemente der „Septuaginta“ ſelbſt in die neueren Sprachen Europa's, namentlich in die deutſche und engliſche, eingedrungen ſind.

Nicht minder wichtig war der Geiſt dieſer „Septuaginta“, in dem man ſchon die erſten Strahlen der jüdiſch-helleniſtiſchen Philoſophie entdecken kann. Es iſt falſch zu behaupten, daß man ja nicht für gebildete Griechen überſetzte, an deren Beifall den Juden wenig gelegen war. Im Gegentheil, das Beſtreben, ſich den Bei-

fall dieser zu erringen, ist nicht nur in der ganzen Literatur vorherrschend, es tritt auch schon in dieser Uebersetzung erkennbar hervor. Zuvörderst natürlich in dem Bemühen, die Anthropomorphismen der Bibel zu entfernen, zu mildern oder durch geläuterte metaphysische Begriffe, wie sie damals bereits in Alexandrien herrschend waren, zu ersetzen. Wenige Beispiele werden genügen, um dies zu erhärten. Wenn es in der Bibel heißt, daß Gott „von Mund zu Munde" mit Mose gesprochen, so fügt die „Septuaginta" vorsichtig hinzu: ἐν εἴδει „in der Vorstellung", wodurch aus dem ganzen Bericht alsbald eine Vision wird; wenn dort von dem „Anschauen der Gottheit" erzählt wird, so verwandelt sie dies hier in ein Bild des Ortes, wo die Gottheit erschienen. Die Mittheilung der Bibel, daß Mose zu Gott hinaufgegangen sei und Gott habe ihm vom Berge her zugerufen, übersetzt sie mit der Wendung: Mose sei auf den Berg Gottes hinaufgestiegen! Den Sklaven, der nicht frei ausgehen, sondern auch nach dem siebenten Jahr im Dienste seines Herrn bis ans Lebensende bleiben will, läßt die Uebersetzung nicht, wie der biblische Text, unmittelbar „vor Gott" hintreten, sondern vor das Gericht Gottes, den sie auch nicht wie die Bibel einen „Mann der Schlacht", sondern συντρίβων πολέμους, „den die Feinde Zermalmenden," nennt.

Noch deutlicher tritt das Bemühen, anthropomorphistische Ausdrücke nach Möglichkeit zu vermeiden — denn vollständig dieselben zu entfernen, schien damals so gut wie unmöglich — in den letzten Büchern der Bibel hervor, die auch später als der Pentateuch und in Zeiten übersetzt wurden, wo die Gottesidee der hellenistischen Theosophie schon auf viel fortgeschrittenerem Standpunkt als in den Anfängen jener Uebersetzung stand.

Wenn es annähernd feststeht, daß schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Uebertragung der Königsbücher, der Chronik, des Hiob- und des Josuabuches vorhanden war und in Aegypten großes Ansehen genoß, so findet man es gewiß begreiflich, daß z. B. der Uebersetzer des letzteren Buches statt von „der starken Hand Gottes" lieber von seiner „starken Macht" sprach, daß der Uebersetzer des Jesaja für das Schauen der Gottheit auf Erden den abstracten Begriff von dem Schauen des göttlichen Heils setzt,

daß er ſtatt durch „das Gewand des Herrn" mit deſſen Herrlichkeit das Heiligthum erfüllt, daß er Gott nicht einmal einen „Helden", ſondern umſchreibend den „Gott der Mächte" nennt. So zeigt ſich in der „Septuaginta" — und zwar in ihren erſten wie in ihren ſpäteſten Theilen — faſt gleichmäßig das Beſtreben: den Gottesbegriff durch Abſtractionen in höherer Reinheit zu faſſen und auszudrücken.

Aber auch den Zeitumſtänden und den Forderungen der Verhältniſſe, unter welchen ſie lebten, haben die Ueberſetzer der „Septuaginta" nach Kräften Rechnung zu tragen ſich bemüht. Sie haben doch wohl den Beifall gebildeter Griechen geſucht, wenn ſie Vorurtheilen, die im Volke lebten, ſolche Berückſichtigung angedeihen ließen, daß ſie einzelne Worte und Ausdrücke ſorgſam vermieden, die Spott oder Mißverſtändniſſe hätten hervorrufen können, wie z. B. die Bezeichnung der Eſel als Reitthiere, die in der Bibel oft ſich findet, die in Aegypten aber Anſtoß erregt hätte.

Ebenſo vorſichtig vermieden ſie es, dem Königshauſe zu nahe zu treten. So z. B. überſetzten ſie das Wort „Haſe" (Arnebeth), das in der Bibel bei den Speiſeverboten ſich wiederholt vorfindet, und das griechiſch mit λαγώς hätte übertragen werden müſſen, durch δασύπους, um nicht die Königsfamilie der Lagiden zu verletzen, ſo daß die Sage von irgend einer Beziehung des Königs Ptolemäus Philadelphus zu dieſer Uebertragung von Neuem einen Hauch von Wahrſcheinlichkeit gewinnt. Es iſt ja wohl möglich, daß der König, der das geiſtige Leben in Alexandrien eifrig förderte, auch das Unternehmen dieſer griechiſchen Bibelüberſetzung mit Intereſſe verfolgte und ein Exemplar derſelben jener großen Bibliothek zu Alexandria, die ja damals alle literariſchen Schätze des Alterthums vereinigte, einverleiben ließ, ſo daß die Sage immerhin auf einem geſchichtlichen Kern beruhen kann.

In jedem Falle aber hat die Ueberſetzung ſicher die Theilnahme wißbegieriger Griechen gefunden und jene geiſtige Wechſelwirkung geſchaffen, die zwiſchen Hellenen und Juden in der Folge ſtattfindet und in mannigfachen Sagengebilden Ausdruck und Deutung gefunden hat. So ſoll Ariſtoteles durch die jüdiſche Lehre bekehrt worden ſein, ſo ſollen auch andere griechiſche Philoſophen aus einer ſchon früher vorhandenen griechiſchen Ueberſetzung heiliger Bücher

ihre Weisheit geschöpft haben und dergleichen mehr, das seinem tieferen Sinne nach und nicht etwa als historische Thatsache aufgefaßt werden und zu weiteren Schlußfolgerungen Anlaß geben darf.

Die „Septuaginta" hätte aber nimmer diese große Bedeutung erlangen können, wenn der Charakter der Uebersetzung dieses Ansehen nicht verdient hätte. Freilich ist dieser Charakter in den einzelnen Büchern, die ja aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Uebersetzern herrühren, ein ziemlich veränderter, im Großen und Ganzen aber kann man denselben als den einer wortgetreuen Uebersetzung anerkennen. In Bezug auf den Pentateuch ist dies — mit Ausnahme der schon erwähnten Aenderungen und Umschreibungen — bereits dargelegt worden. Indeß erreicht keine der anderen Uebersetzungen den Werth dieser, die die Auffassung der Zeit mit dem hebräischen Text in wunderbaren Einklang zu bringen wußte.

Die späteren Uebersetzungen sind zum Theil sklavisch wörtlich, wie die des „Hohen Liedes" und des Propheten „Jesaja", zum Theil allzufrei umschreibend, wie die des Buches „Hiob", die übrigens besondere Beachtung für sich in Anspruch nimmt. Wenn nämlich alle anderen früheren und späteren Uebersetzer bloß die Absicht haben, den Text mehr oder minder wörtlich ins Griechische zu übertragen, tritt bei diesem Buche ein ästhetischer Zweck deutlich hervor. Der Uebersetzer will „Poesie durch Poesie wiedergeben, indem er in seinen Umschreibungen allerlei Floskeln aus griechischen Dichtern anwendet, die sich freilich inmitten der sonst auch von ihm angewendeten jüdisch-griechischen Sprache etwas seltsam ausnehmen." Dabei ließ er Stellen, die er nicht verstand oder die ihm anstößig erschienen, ganz weg, oder er änderte sie nach dem Sinne der Zeit um. So löblich ein solches Streben im ästhetischen Sinne sein mochte, so wenig ist es gelungen. Wenn der Uebersetzer oder Nachdichter statt Gottes den Engel des Todes substituirt und alle poetischen Anthropomorphismen vorsichtig durch philosophische Schulausdrücke zu ersetzen sucht, so weist dies nur auf sein späteres Alter, wahrscheinlich auf die erste Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, hin.

Besser und wörtlicher sind die prophetischen und geschichtlichen

Bücher der Bibel übersetzt, noch schlechter und willkürlicher aber die letzten Hagiographen, insbesondere „Esther" und „Daniel", obwohl die Uebersetzer ja nur durch einen kurzen Zeitraum von der ursprünglichen Abfassung dieser Bücher getrennt waren und deshalb den Geist und die Sprache derselben tiefer hätten erfassen können. Andererseits sind gerade diese Uebersetzungen als ein Zeugniß dafür angesehen worden, daß diese Schriften damals noch kein so hohes religiöses Ansehen genossen haben, wie die anderen Bücher, da man es sonst nicht gewagt hätte, sie so frei zu behandeln, zu ändern, wegzulassen und zuzusetzen. „So entstand ein Werk, das seinem Urtext wenig entspricht und unter allen den zahlreichen griechischen Uebersetzungen alttestamentlicher Bücher, wenn man die des Buches Daniel ausnimmt, die schlechteste ist." So heißt es von der Esther-Uebertragung, während über die Uebersetzung des Buches Daniel mit vollem Recht ein noch härteres Urtheil gefällt wird, daß kein Buch der griechischen Bibel so flüchtig und ungenügend übertragen worden sei, wie dieses. „Je weiter nach hinten, desto schlechter wird diese Uebersetzung, welche oft baren Unsinn enthält. Bald läßt sie nothwendige Dinge aus, bald hat sie kleinere oder größere, zum Theil störende Zusätze. Dazu kam noch das Geschick, daß gerade diese Uebersetzung durch Hinzufügung anderer, zum Theil noch freierer Uebersetzungsfragmente und sonstiger Anhängsel, sowie durch Versetzungen und andere Corruptionen aufs Aergste entstellt wurde, so daß es schwer war, aus diesem Text das ursprüngliche Buch zu erkennen."

In Bezug auf solche Zusätze und Anhängsel war man in Aegypten von einer erstaunlichen Freisinnigkeit, die von der strengen Scrupulosität, mit der man den Text der Bibel im Stammlande Palästina bewachte und bewahrte, seltsam absticht. Jedes Buch, dessen religiöser Inhalt nur irgendwie mit dem dem der Bibel correspondirte, wurde übersetzt und der „Septuaginta" angefügt. So kamen in dieselbe auch jene Bücher, die wir als apokryphische bereits kennen gelernt und die in Palästina als fremdartige streng ausgeschlossen wurden, während in Aegypten merkwürdiger Weise zwischen ihnen und den kanonischen Schriften der Bibel fast gar kein Unterschied gemacht worden zu sein scheint.

Läßt dieser Umstand einerseits auf die kritiklose Arbeit der Uebersetzer, — von denen nur zwei bekannt sind: der Enkel des Jesus Sirach, der das Buch seines Großvaters übertrug, und der Uebersetzer von „Esther," Lysimachos aus Jerusalem, — ein seltsames Streiflicht fallen, so ist ihm doch andererseits wahrscheinlich die Erhaltung jenes apokryphischen Schriftthums überhaupt zu verdanken, das vermuthlich sonst demselben Schicksal verfallen wäre, welches den größten Theil der jüdisch-hellenistischen Literatur ereilt hat, verloren zu gehen und vergessen zu werden.

Daß die „Septuaginta" früh schon in hohem Ansehen bei den hellenistischen Juden stand, ist bekannt und leicht erklärlich. Besaßen sie doch in dieser Uebertragung das Grundbuch ihrer religiösen Anschauungen, das sie stolz mit den heiligen Schriften anderer Völker nach seinem ethischen und poetischen Gehalt vergleichen konnten. Die griechische Uebersetzung muß auf eine lange Zeit hinaus sogar den hebräischen Urtext fast völlig verdrängt haben, da alle Schriftsteller jener Epoche sie benutzen, nach ihr citiren und nur sehr wenige Anzeichen überhaupt eine Kenntniß des Urtextes bei Einzelnen verrathen.

An die „Septuaginta" lehnt sich somit die ganze jüdisch-hellenistische Literatur an, ihrem Geiste wie sehr oft sogar dem Wortlaute nach. Von ihr ist sie beeinflußt und gefördert. Ob die Uebersetzung auch den Heiden bekannt war, ist bis jetzt noch nicht zur Genüge erwiesen; mit dem sich ausbreitenden Christenthum aber gelangte sie zu neuem Ansehen und hoher Geltung.

So steht die „Septuaginta" als ein merkwürdiges Denkmal jüdisch-hellenistischen Geisteslebens am Eingang zu jener Literaturepoche, noch wichtiger aber erscheint sie als das erste bekannte Unternehmen im Alterthum, ein Buch aus einer Sprache in die andere zu übertragen. Mehr als zwei Jahrhunderte haben an diesem Werk gearbeitet, das für die Kenntniß und das Verständniß der biblischen Literatur von nicht genug hoch anzuschlagendem Werthe geworden ist und das das Judenthum zuerst in die Weltliteratur eingeführt hat.

Ein merkwürdiges Spiel des Zufalls hat uns die „Septuaginta" fast vollständig erhalten, die daran sich schließende Literatur

der jüdischen Hellenisten aber ebenso vollständig verweht. Nur spärlich und dürftig ist das Erbe des jüdischen Hellenismus. Aus unlauteren, vielfach verstreuten Quellen muß man es zusammensuchen, aus Sammelschriften und Uebersetzungen Späterer, die es ohne Rücksicht auf seinen Werth und seine Bedeutung excerpirt und mitgetheilt haben. Wenn es möglich und erlaubt ist, aus so dürftigen Ueberresten sich ein kritisches Urtheil zu bilden, so wird dieses kaum zu Gunsten jenes Schriftthums lauten. Selbst wenn man gern voraussetzt, daß die Werke durch Abschreiber und Compilatoren viel gelitten haben, selbst wenn man bereitwillig zugesteht, daß sie in ihrer Vollständigkeit einen wesentlich günstigeren Eindruck hervorgebracht haben mögen, so ändert dies doch durchaus nichts an dem Urtheil, das dieser literarischen Richtung im Ganzen nur einen verzweifelt geringen positiven, dagegen aber einen bedeutenden negativen Werth zuschreibt, indem sie einen Einblick in das Wesen und den Gedankengang jener Autoren gestattet, eine gewisse Klarheit über ihre Ziele und Zwecke und ihre apologetische Tendenz verbreitet. Daß diese Klarheit den Charakter einzelner jener hellenistischen Schriftsteller nicht gerade im günstigsten Lichte erscheinen läßt, berechtigt aber noch keineswegs zu einem sittlichen Verdammungsurtheil über die ganze Richtung. Das Streben jener Männer war unzweifelhaft ein vollberechtigtes und achtungswerthes. Den Angriffen judenfeindlicher griechischer Schriftsteller gegenüber, wie Manetho, Apion, Chairemon, Lysimachos, Posidonius, Apollonius Molo, Agatharchides u. A., wollten sie die Reinheit und Erhabenheit ihres Glaubens dokumentiren, den eigenen Glaubensgenossen aber, die in der Fremde ihrer Abstammung nur zu gern vergaßen, wollten sie die Kenntniß der Bibel, Achtung vor dem Judenthum und eine gewisse Selbstständigkeit einflößen. Aegypten war ja das Heimatland des literarischen Judenhasses, wo man bald nach der Bekanntschaft mit der dort entstandenen griechischen Bibel es als eine Kränkung des Nationalgefühls empfand, daß die Aegypter bei der Volkswerdung Israels eine so wenig schmeichelhafte Rolle gespielt hatten. Von dort aus hat sich die judenfeindliche Literatur nach Rom und von da aus durch alle Länder der Welt und alle Jahrhunderte verbreitet. Dies Alles darf bei einer Be-

urtheilung jener Literatur, die mehr noch als jede andere aus dem Geist ihrer Zeit heraus erklärt werden muß, nicht übersehen werden. Dann aber wird man auch gerechter Weise eben jenen Geist der Zeit, nicht aber das jüdische Volk als solches, für alle Verirrungen und Fehler jener Literatur zur Verantwortung ziehen. Nicht schärfer und treffender kann jene innige Wechselbeziehung zwischen dem Geist des griechischen und des jüdischen Hellenismus ausgedrückt werden, als in den folgenden Argumenten, die jener gelehrte Forscher, dem wir die erste genauere Kenntniß von dieser Frühzeit der jüdisch-hellenistischen Literatur zu danken haben, der falschen Beurtheilung jener Periode gegenüberstellt: „Das gesammte Schriftthum des jüdischen Hellenismus ist aus dem Bestreben hervorgegangen, Fremdes und Einheimisches, Heidenthum und Judenthum, griechische und althebräische Formen, Lehren und Anschauungen in Einklang zu bringen. Welcher Art war die Anregung, welche die Geschichtschreibung von den Griechen empfing? Nicht in der Fülle alter Herrlichkeit erschien das geistige Leben des Griechenvolks dem Orient, als er hellenische Bildung in sich aufnahm. . . . . In dieser Zeit war die geistige Kraft der Griechen im raschen Niedergange begriffen. . . . . Auch die Geschichtsschreibung war tief gesunken. Es wäre unbillig, leugnen zu wollen, daß es auch in alexandrinischer Zeit bedeutende Historiker gegeben hat, und den hohen Werth von Studien zu verkennen, die zum ersten Male das All der Natur und die geschichtlichen Thatsachen zugleich zu umfassen strebten. Aber es ist doch unbestreitbar, daß die Leistungen Eratosthenes', des bahnbrechenden Chronologen, Polemon's, des zuverlässigsten Erforschers griechischer Alterthümer, Polybios', des zweitgrößten aller hellenischen Geschichtsschreiber, weitaus überwuchert wurden von den unendlichen literarischen Erzeugnissen kleiner Geister; daß rhetorische Effekthascherei, romanhafte Massendichtung, gehässige Skandalsucht die Oberhand hatten. Vor dem Streben nach unterhaltender, ergötzlicher Darstellung, im Streite der Parteien und der Coterien, war der Sinn für geschichtliche Wahrheit fast verschwunden. Die ernste Geschichte war zur Fabulantin geworden, die persönlicher Eitelkeit oder politischen Tendenzen dienen mußte, bei der man Belehrung und Erholung nicht suchte und nicht fand. . . . Es ist

kein Wunder, daß die Geschichtsschreibung der jüdischen Hellenisten, unselbstständig wie sie war, durchaus der herrschenden Strömung folgte. . . . . In dieser Schule lernte man die Kunst, die Geschichte in einen Roman zu verwandeln und den Roman zur Geschichte zu erheben. Von diesen Lehrern lernte man im Interesse seines Volkes die Wahrheit entstellen, die Fehler der Vorfahren bemänteln, die Lücken der Ueberlieferung durch grundlose Annahmen füllen, ja geradezu Unwahres erdichten. Von den Griechen empfing man selbst die Grundzüge der Fabeln, welche in die alte Geschichte eingestreut wurden. . . . . Aber man lernte von den Griechen Schlimmeres, als die Verflüchtigung und Trübung der Geschichte; auch die Trugschriftstellerei ist aus Griechenland in den jüdischen Hellenismus eingedrungen. . . . . Bei den Griechen ist die Kunst literärischer Falschmünzerei so alt, wie ihre Prosaliteratur. Der erste, der sie übte, war kein geringerer, als der edle Solon, der in patriotischem Interesse den Homer interpolirte. Ihm folgt der berüchtigte Onomakritos, der nicht blos, nach der Ueberlieferung des Alterthums, an Homer in ähnlicher Weise sich versündigt, sondern auch Orpheus und Musäos Hymnen, Weissagungen und Orakel untergeschoben hat und als Betrüger entlarvt von Hipparchas verbannt wurde. Doch erst nach Onomakritos schoß diese Literatur zu einer Fülle auf, die Herodot oft getäuscht, Aristophanes zu den heitersten Späßen, Platon zu bitteren Anklagen Anlaß gegeben hat. Und was ist die Pseudepigraphie der Herodoteischen und Platonischen Zeit gegen die wild wuchernde, aus Rhetoreneitelkeit, Gewinnsucht und Parteieifer hervorgehende Trugliteratur des alexandrinischen Zeitalters? Es giebt kaum ein Gebiet der Literatur, auf dem sie nicht zu Tage träte, das nicht durchzogen wäre von diesen giftigen Gewächsen."

Dies ist das Bild, treu und wahr gezeichnet, das der Hellenismus jener Zeit uns darbietet. Und wir erkennen in demselben auch alle Züge, die den jüdischen Hellenismus verunzieren, wieder, über den sich das Contagium hohler, innerlich unwahrer Schönrednerei, jener Geschichtsfälschung und Trugliteratur um so eher und stärker verbreiten konnte, als er ja von diesen griechischen Vorbilden, durchaus abhängig und auf dieselben förmlich angewiesen war.

Mit welchem Recht deshalb dem jüdischen Volke seine literarischen Fehler und ethischen Gebrechen angerechnet worden, ist nicht abzusehen, um so weniger, als es ja auch Heiden oder Christen waren, denen neben dem Verdienst, diese Schriften aufbewahrt zu haben, der Vorwurf der Entstellung oder Fälschung gleichfalls nicht erspart werden dürfte. Denn die erhaltenen Bruchstücke der frühesten Literatur des jüdischen Hellenismus verdanken wir zunächst dem Sammelfleiß des Alexander Polyhistor (80 v. Chr.), der mit naiver Unbefangenheit die einzelnen Bausteine zu einem Werk „über die Juden" zusammengetragen und dessen Sammlungen nach Jahrhunderten von dem gelehrten Eusebius in seiner „Praeparatio evangelica" und zum Theil von dem nicht minder gelehrten Clemens Alexandrinus in seinen „Teppichen" veröffentlicht wurden. Wieviel auf diesem weiten Wege verloren gegangen, wieviel vergessen, fortgelassen und entstellt wurde, ist heute kaum noch zu ermessen. Aber schon die vorhandenen Bruchstücke, die kritischer Scharfsinn als treue Copien jener alten Werke erkannt und soweit als möglich textlich wiederhergestellt hat, ermöglichen ein Urtheil über eine Reihe von Schriftstellern und Dichtern der jüdisch-hellenistischen Literatur, das sie als eifrige und für ihre Tendenzen begeisterte, aber unselbstständige und alle Fehler ihrer Zeitgenossen in reichem Maaße in sich vereinigende Männer erkennen lehrt.

Von diesem strengen, aber gerechten Urtheil wird jedoch der älteste bekannte Schriftsteller der jüdisch-hellenistischen Literatur, der Chronograph Demetrios, ausgeschlossen werden müssen. Noch zeigen sich bei ihm nicht jene Fehler und Ausschreitungen der Späteren, aber auch nicht ihre Vorzüge. Die Fragmente, die uns von ihm erhalten sind, enthalten nur chronologische und biographische Notizen über Personen und Ereignisse der biblischen Vorzeit, von Jakob bis Moses, über Moses und Jethro, über die Wüstenwanderung der Israeliten und über den Untergang des jüdischen Staates. Ob diese Notizen nur Splitter sind aus einem großen Werk über die Geschichte seines Volkes, läßt sich aus denselben nicht mehr ermitteln. Dies jedoch läßt sich schon nach einer Einsicht in die Fragmente sagen, daß sie höchstens für die historische Kenntniß irgend eine Bedeutung, nicht aber einen innern Werth haben; sie

sind „nüchtern, anspruchslos und gedankenarm, ohne Gewandtheit des Ausdrucks, ohne Frische und Schwung der Darstellung" und stechen grell ab von dem Glanz und Prunk der späteren jüdisch-hellenistischen Geschichtsschreibung. Andererseits zeichnet diese Fragmente wieder eine einfache und natürliche Auffassung aus, die gleich frei ist von dem Haschen nach Sagen und Märchen, wie von der Sucht, die biblische Zeit in falschem Glanz, sei es auch auf Kosten der Wahrheit, darzustellen. Ja Demetrios nimmt es mit seiner Aufgabe, eine Chronik zu schreiben, so verzweifelt ernst, daß er selbst die einfachsten Rücksichten auf eine gefällige Form außer Acht läßt, daß er nur dürre Notizen und steife Daten statt lebendiger Geschichtserzählung darbietet. Das Haupterforderniß für eine Chronologie: die genaue Kenntniß und strenge Verwerthung der Quellen, kann ihm freilich nicht abgesprochen werden.

Dabei zeigt sich denn auch das für die ganze Richtung charakteristische Moment: Demetrios, der älteste von ihren uns bekannten Schriftstellern, der wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts und zwar in Aegypten gelebt, ist schon von der „Septuaginta" eben so abhängig in seinen Forschungen und Berichten wie die spätesten Autoren derselben Literatur! Aber diese Abhängigkeit artet bei Demetrios noch nicht zu blindem Glauben aus; er hat noch den Muth, eigene Combinationen aufzustellen, die der griechischen Bibelübersetzung zuweilen geradezu widerstreiten, und genealogische Lücken nach eigenem Ermessen auszufüllen. Seine biblische Exegese hat aber allerdings auch einen vorwiegend theologischen Charakter und dieselbe apologetische Tendenz wie die seiner Nachfolger. Ja sie zeigt sogar eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der haggadischen Exegese des Heimathlandes, so daß die Vermuthung zur Wahrscheinlichkeit wird: es habe neben einem palästinensischen auch ein hellenistischer Midrasch existirt, der wie jener und noch mehr wie jener die seltsamste Verbindung nationaler und fremder Ideen, jüdischer und heidnischer Sagenkreise, biblischer und griechischer Formen gewesen ist, der sich neben jenem ziemlich selbständig erhielt, in bestimmenden Theilen von ihm beeinflussen ließ, in wichtigen Momenten wieder diesen beeinflußte. Wirr laufen die Fäden zwischen palästinensischer und

alexandrinischer Haggada hin und her; ihren Zusammenhang zu enträthseln wird Sache der Forschung sein, die vorläufig die Existenz einer solchen hellenistischen Schriftauslegung und die Thatsache wissenschaftlich festgestellt hat, daß diese nicht bloß von der rabbinischen ausschließlich sich hat beeinflussen lassen, sondern daß sie auch auf jene in still verborgener, doch aber wirksamer und jetzt noch erkennbarer Weise eingewirkt hat. Entfernt man aus dieser hellenistischen Exegese das gräcisirende Element, das ihre Sonderart bildet, so tritt die Aehnlichkeit mit der palästinensischen deutlich hervor, die sogar schon in einzelnen exegetischen Versuchen des Demetrios auffällt. Es ist schwer zu sagen, wo sich diese Einflüsse zuerst geltend gemacht und von wem sie ausgegangen, genug, sie sind schon in den chronologischen Fragmenten des Demetrios — also im dritten Jahrhundert — vorhanden und wirksam.

Als ein Zeugniß dafür haben diese Fragmente hohen literarhistorischen Werth. Aber nicht darin allein, sondern ebensosehr in der nicht wegzuleugnenden Thatsache liegt ihre Bedeutung, daß uns in Demetrios ein Schriftsteller entgegentritt, der mit einfachen Mitteln und zu edlem Zweck, ohne dem gewaltigen Zauber hellenischen Wesens, der um ihn webt und strahlt, zu erliegen, und ohne der falschen synkretistischen Richtung seiner Zeit zu huldigen, zur Belehrung für seine Stammesgenossen vielleicht auch zur Abwehr feindlicher Angriffe „lieber eine ärmliche, aber wahrhafte Chronik, als eine prunkende und lügnerische Geschichte" geschrieben hat.

Ein weiter Zeitraum trennt die nächsten hellenistischen Schriftsteller von Demetrios; ein tiefer Abstand ist auch zwischen den Anschauungen, aus denen seine Schrift hervorgegangen, und denen, die ihr nun etwa im Laufe eines Jahrhunderts folgen. Neben dem Bestreben, den historischen Inhalt der Bibel zu erweitern und den religiösen philosophisch zu deuten und gegnerischen Angriffen gegenüber zu rechtfertigen, tritt inzwischen auch eine neue Richtung auf, die in treuer Anlehnung an das Bibelwort eine poetische Fortbildung desselben zu bieten sucht. Um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, sei hier, noch, ehe wir zu jener interessanten, schöngeistigen Thätigkeit übergehen, die sog. historische

Richtung in ihren Hauptträgern geschildert, soweit bei diesen alexandrinischen Schriftstellern eben von Historie die Rede sein kann!

Denn nicht ein Geschichtsschreiber, wie wohl jener Jason aus Cyrene, der in fünf Büchern die Geschichte der Juden beschrieben, aus denen das zweite Makkabäerbuch den bereits besprochenen Auszug bildet und von denen sonst keine Spur vorhanden ist, sondern ein Geschichtsfälscher ist jener Autor, den man den sog. Pseudo-Aristeas genannt hat und dessen Schaffen einen trostlosen Einblick in die Brutstätte eines literarischen Falschmünzernestes gewährt. Sein bereits erwähnter Bericht in Briefform an Philokrates über die Entstehung und Veranlassung der griechischen Bibelübersetzung ist ein einfacher Roman, als solcher freilich nicht ohne Sinn und Geschick erfunden und kunstvoll ausgeführt. Daß sein Autor ihn aber kühnlich als Geschichte ausgiebt und für seine Mittheilungen vollen Glauben verlangt, daß er seiner Schrift gefälschte Briefe einverleibt und dieselbe unter der Flagge eines falschen Namens — denn der wirkliche Aristeas war ein Heide und hatte in der That fast ein Jahrhundert früher am Hofe des Ptolemäus Philadelphus gelebt — kennzeichnet sein literarisches Streben.

Erst dem vorigen Jahrhundert war es vorbehalten, den Fälscher zu entlarven und ihm die historische Maske vom Gesicht zu reißen, indem man seine erdichteten Thatsachen und seine chronologischen Irrthümer zusammenstellte und aus denselben mit schlagender Sicherheit die Unechtheit des Berichtes nachwies, den er unzweifelhaft im zweiten Jahrhundert, etwa in den letzten Regierungsjahren der Ptolemäer, abgefaßt und der später zu großem Ansehen und zu allen Ehren einer historischen Quelle gelangte, so daß neuere Historiker die Abfassung des Buches selbst in die Zeit des Tiberius hinunterrückten.

Man hat das Buch ein „Produkt jüdischer Eitelkeit" genannt, weil es aus dem sichtbaren Bestreben hervorgegangen ist, das jüdische Wesen zu erheben und die biblischen Bücher zu glorificiren. Mochten die Griechen immerhin ihrer spotten, wenn ein König wie Philadelphus, ein Gelehrter wie Demetrios Phalereus sich so warm der jüdischen Urkunden annahmen und beide ein so lebhaftes Interesse für das jüdische Gesetz zeigten, wenn endlich diese verspottete

jüdische Lehre aus dem philosophischen Disput als Sieger stolz hervorging — ja es war eine Eitelkeit des jüdischen Hellenismus, die uns noch oft in den Weg treten wird, und die vornehmlich in dieser von Philon und Josephus wie von allen christlichen Kirchenvätern durchaus ernsthaft genommenen Schrift das Grundmotiv bildet. Aber war diese Eitelkeit nicht erklärlich aus so ruhmvollen Vorbildern zeitgenössischer Celebritäten und verzeihlich um der Motive willen, die deutlich das Streben verrathen, die Religionsbegriffe der Juden gegen die sich mehrenden griechischen Angriffe zu vertheidigen? Sprach sich doch hier der Hohepriester Eleazar über die mosaischen Speisegesetze ganz nach griechischen Schulbegriffen aus — war der Schalk, der sich hinter der Maske des Aristeas verbarg, Schuld daran, wenn man seinem Bericht glaubte, oder vielmehr die irre geführten Zeitgenossen und die gelehrten Nachfolger, die bei ruhiger Erwägung die Mystification wohl hätten erkennen müssen! Hätte er kein weiteres Verbrechen begangen, als diese Schrift unter falscher Flagge von Stapel gelassen zu haben, so wäre ein solches Beginnen, so strafwürdig es im höheren, geistigen Sinne ist, immer noch verzeihlich. Er hat sich aber wohl schwererer literarischer Sünden schuldig gemacht und durch die neuesten Enthüllungen der Kritik wird aus dem Schalk einfach ein Fälscher. Denn mit nicht geringem philologischen Scharfblick hat diese zwischen dem Bericht des Aristeas und einem Fragment, das unter dem Namen eines sonst unbekannten Artapan erhalten ist, und manchen anderen pseudepigraphischen Schriften jener Zeit eine so auffallende Familienähnlichkeit in der Tendenz sowohl wie in der Ausführung entdeckt, daß sie getrost auch diese Schriften auf Rechnung des Pseudo-Aristeas schreiben konnte. War aber einmal die Existenz eines solchen literarischen Falschmünzers mit Sicherheit nachgewiesen, so lag kein vernünftiger Grund vor, diesem nicht auch die ganz seinem Vorhaben entsprechenden pseudepigraphischen Aktenstücke, Briefe und Verse zuzuschieben, die sich in Werken späterer, sonst durchaus zuverlässiger und ehrlicher Schriftsteller vorfinden.

Was nun die Trugschrift des Artapan in erster Reihe anbetrifft, so hat ein Passus in dem Bericht des Aristeas, wo dieser von einer Schrift aegyptischer Priester „über das Volk der Juden"

spricht, die er von den „gelehrten Oberpriestern des höchst gelehrten Aegypten" empfangen haben will und die entschieden panegyrischer Tendenz gewesen sei, auf diese Vermuthung geführt. Die Schrift kann aber wohl keine andere als die artapanische gewesen sein, der der Autor, eben um seiner Tendenz willen, ein hohes Alter und aegyptischen Ursprung beilegt. Denn beide Schriften weisen sowohl ihrem Zweck und ihrer Gesinnung, wie ihren Angaben und der Stellung nach, die sie zur biblischen, wie zur griechischen Literatur und zur Geschichte Aegyptens einnehmen, unverkennbar auf einen gemeinsamen Ursprung hin. Beide verfahren mit der Geschichte nach größter Willkür, beide lassen Heiden auftreten, um das Gesetz Israels zu preisen, beide endlich gehen von denselben Argumenten aus und kommen genau zu denselben Schlüssen, so daß es nahezu unzweifelhaft erscheint: der Verfasser des falschen Aristeas-Buches sei auch der Autor des Artapanischen Buches über die Juden gewesen, das mit einer Kunstfertigkeit, die Geschichte zu verwirren, und aegyptische mit jüdischen Sagen zu verschmelzen, auftritt, die staunenerregend ist und das Vertrauen wohl zu erklären vermag, daß seine Zeit jene pseudepigraphischen Schriften geschenkt hat.

Ein so abenteuerlicher Roman, wie ihn Pseudo-Artapan über das Leben Moses' ersinnt, ist selbst in der hellenistischen Literatur jener Zeit kaum zum zweiten Mal anzutreffen. Moses ist ihm ein anderer Name für Musäos, der aber nicht der Schüler, sondern der Lehrer des Orpheus gewesen sein soll. Dieser Moses — oder Moyses — soll nicht nur die Philosophie, die Hieroglyphenschrift, viele Geräthe und Werkzeuge erfunden haben, sondern auch ein mächtiger Held, der die Aethiopier besiegt, und ein berühmter Städtegründer gewesen sein. Soweit wäre der Roman noch mit einzelnen jüdischen Sagenkreisen identisch, alle Verwandtschaft aber schwindet, wenn Pseudo-Artapan, da er doch aegyptischen Ursprung und gar noch priesterlichen dazu verrathen muß, die aegyptische Sage zur Glorificirung seines Helden heranzieht und diese mit der jüdischen zu einem wirren Fabelbrei vermengt. Nun wird derselbe Moyses mit dem egyptischen Hermes-Tôt identificirt und als der Urheber des Ibis- und Apis-Dienstes gepriesen, die jüdische Geschichte aber wird förmlich aegyptisirt und in auffällige Beziehungen und er-

dichteten Zusammenhang mit jener gebracht, so daß die Tendenz unverkennbar die ist: gegen alle Angriffe auf die Juden in Moses, ihrem erhabensten Propheten, selbst den Begründer der aegyptischen Gottesverehrung und Staatsverfassung zu feiern.

Natürlich ist diese Schrift sowohl wie jener Bericht des Aristeas alexandrinischem Boden entsprossen. Beide Fälschungen zeigen, „was das trügerische Griechenland in der Geschichte wagte", beide auch weisen auf einen Autor hin, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte und sich noch manche andere Trugschrift zu schulden kommen ließ, so daß wir ihn noch einmal in seiner Fälscherwerkstatt werden aufsuchen müssen.

Ja, schon die Einleitung zu den nächsten Fragmenten eines jüdisch-hellenistischen Geschichtsschreibers, Eupolemos, weist abermals auf die geschickte Fälscherhand des Pseudo-Aristeas hin. Diese Einleitung besteht aus vier Briefen, zwischen dem König Salomo und den Königen Hiram und Uphres von Phönizien und Aegypten. Dieser Briefwechsel, von derselben Eitelkeit diktirt, die jene ganze pseudepigraphische Literatur hervorgerufen, feiert natürlich in Salomo den „Großkönig" und in den Israeliten eine von den Heiden verehrte und gefürchtete Nation. Der ganze Inhalt der vier Briefe, in denen die beiden Könige zum Theil mit denselben Phrasen dem weisen Salomo antworten, führt unwillkürlich zu Pseudo-Aristeas-Artapan hin, dessen tendenziöser Schriftstellerei selbst solche plumpe Fälschungen nicht fern liegen konnten.

Hat aber Pseudo-Aristeas den Inhalt geliefert, so rührt die stilistische Einkleidung und Umarbeitung sicherlich von dem Eupolemos her, der verschiedene Werke, „über die Prophetengabe des Elia" und über „die jüdischen Könige" geschrieben und vermuthlich dem letzteren jene vier Briefe vorangeschickt hat. Denn während Pseudo-Aristaes ein glattes und geläufiges, ja sogar phrasenreiches Griechisch voll Ziererei und Pathos schreibt, ist sowohl die artapanische Trugschrift wie dieser Briefwechsel in einem so armseligen, incorrekten Stil geschrieben, daß man das Wesentliche daran ausschließlich der Arbeit des Eupolemos zuschreiben muß, der selbst ein so ungelenker, unbeholfener Skribent ist und dessen schwerfälliges Griechisch trotz gegenseitiger Behauptungen beweist, daß er nicht in Aegypten, sondern

in Palästina gelebt und etwa um das Jahr 140 seine Schrift über die jüdische Geschichte abgeschlossen hat. –

Dafür sprechen auch noch manche andere Beweise, vor Allem eine zeitweilige Benutzung des hebräischen Bibeltextes neben der Septuaginta, dann aber auch die nüchterne Art der Bibelexegese des Eupolemos. Was nun diese selbst angeht, so tritt sie neben solcher Nüchternheit mit einer Freiheit, ja sogar Willkür auf, die nicht nur charakteristisch ist für den Autor, sondern noch mehr für die Zeit, in der ein jüdischer Geschichtsschreiber Text und Inhalt der heiligen Urkunden so nach Belieben und Ermessen ändern, ergänzen, ja verkehren konnte, wie dies Eupolemos gewagt hat, in dessen Berichten über die Chronologie, über die Helden der Bibel und über den Tempelbau so seltsame der Quellen widersprechende Angaben sich vorfinden und ein Gemisch von griechischer Mythologie und jüdischen Sagen, die zum Theil auch in der späteren Haggada wiederkehren, den Grundton bildet.

Ist aber die Vermuthung richtig, daß dieser Eupolemos identisch sei mit dem, welchen — nebst einem gewissen Jason — Judas Makkabäus als Gesandten nach Rom schickte, um dieses zu einem Bündniß mit dem jüdischen Staat zu veranlassen — so zeigt uns die Thatsache, daß ein und derselbe Mann zugleich ein patriotischer Jude und ein hellenistischer Autor sein konnte, schon in jener Zeit das Vorhandensein einer hellenistischen Strömung in Palästina, die weder das Judenthum verleugnete, noch die griechische Bildung von sich wies. Dieses Zeugniß ist für die geistige Entwickelung von größerem Werth als die Schrift des Eupolemos selbst. Es macht uns mit einer neuen Strömung im Geistesleben Palästina's bekannt, die nicht minder wichtig als die bereits geschilderte der tannaïtischen Schriftauslegung war; es erklärt ferner die Möglichkeit der Entstehung hellenistischer Apokryphen wie griechischer Uebersetzungen apokryphischer Bücher, es bestätigt endlich die Kunde von griechischen Bethäusern, griechischen Münzen und Inschriften auf dem Boden Palästina's. Die Thatsache, daß eine Partei religiösgesinnter und jüdisch-patriotischer Hellenisten in jener Zeit in Palästina lebte und schaffte, wird genügen, um die übliche Vorstellung, „daß jeder palästinensische Hellenist ein Vaterlandsverräther und jeder

palästinensische Patriot ein Feind hellenistischer Bildung gewesen sein müsse, wesentlich zu berichtigen."

Die unter dem Namen des Eupolemos erhaltenen Fragmente haben aber noch einen anderen historischen Werth. Zwei derselben sind nämlich durch verschiedene wichtige Argumente dem jüdischen Eupolemos aberkannt und einem samaritanischen Geschichtsschreiber zugewiesen worden, der nach der Makkabäerzeit lebte und dessen Tendenz wiederum in einer Anpreisung samaritanischer Lehren durch Vermischung derselben mit jüdischen, noch mehr aber mit griechischen Vorstellungen besteht. Zu diesem Zweck wird der heilige Berg der Samaritaner, der Garizim introducirt, und als dessen erster Priester der Stammvater der Hebräer, der Patriarch Abraham, vorgeführt. Babylonische, griechische und althebräische Sagen werden untereinander gemengt in seinen Berichten von dem Gigantengeschlecht zu Babel wie in seiner Geschichte Abraham's, als eines sternkundigen Weisen, die fast gar keinen sachlichen Werth haben und nur insofern von historischer Bedeutung sind, als sie sichere, wenn auch einzige Zeugen für die Thatsache sind, daß auch zwischen den Samaritanern und den jüdischen Hellenisten ein gewisser Zusammenhang bestanden und daß auch diese Sekte eine hellenistische Literaturströmung gehabt hat. Nicht Pseudo-Eupolemos allein legt dafür Zeugniß ab; noch manche andere Schrift beweist das Vorhandensein einer samaritanisch-hellenistischen Literatur, deren Grundzug eine feindselige Stimmung gegen Juda trägt und eine Annäherung an die Heiden sucht.

Vor Allem gilt dies von den Fragmenten des Malchos-Kleodemos, die freilich nur aus acht Zeilen bestehen, immerhin aber doch auf die Gesinnung und Abstammung ihres Autors, der den Ehrentitel eines „Propheten" führt, klare Rückschlüsse gestatten. Wie dieser Titel zunächst schon auf nichtjüdischen Ursprung deutet, da seit Maleachi ihn in Juda Niemand getragen, so weist auch seine Schrifterklärung samaritanische Züge auf. Er verknüpft die Geschichte Abraham's mit der phönizischen Heraklessage zu einem förmlichen Mythenbau, der auf ältere heidnische Quellen schließen läßt. Jedenfalls zeigen auch die Bruchstücke dieses Geschichtswerks die Existenz einer samaritanisch-hellenistischen Literatur, welche auf

denselben trüben, synkretistischen Grundlagen beruhten und den gleichen, stark ausgeprägten, apologetischen Tendenzen huldigte wie die jüdisch-hellenistische Geschichtsforschung.

Dasselbe Gepräge trägt auch das aus etwa 17 Zeilen bestehende Fragment des Buches über die Juden, das in der Sammlung des Alexander Polyhistor einem israelitischen Geschichtsschreiber Aristäus zugeschrieben, der jedoch mit Pseudo-Aristeas durchaus nicht verwechselt werden darf. Es ist ein Bruchstück aus der Geschichte Hiob's, der Bibel bis auf wenige differirende Punkte getreu nacherzählt und auf die griechische Uebersetzung des Hiobbuches sich stützend, das wahrscheinlich gleichfalls im zweiten Jahrhundert abgefaßt wurde, über welches aber die wenigen erhaltenen Zeilen keine weitere Untersuchung ermöglichen.

Alles in Allem bieten die Fragmentisten der jüdisch-hellenistischen Geschichtsforschung in Aegypten, wie in Palästina und unter den Samaritanern, kein erfreuliches Bild dar und gestatten kein günstiges Urtheil über die Wahl ihrer Stoffe, über Mittel und Tendenzen für die Verarbeitung derselben. Es fehlte ihnen die innere Wahrhaftigkeit, die allein Großes und Edles schaffen kann.

Ein etwas, wenn auch nicht viel erfreulicheres Bild als die Historiker bieten die Poeten der jüdisch-hellenistischen Literatur. Allerdings ist es für eine ästhetische Kritik noch schwerer, aus so spärlichen Fragmenten, wie sie jene bereits erwähnten Sammlungen bieten, ein Gesammtbild sich zu entwerfen und ein Urtheil über dieselben zu fällen. Auch kann der Zufall, der diese Gedichte verweht hat, nicht als Zeuge für ihre geringe Bedeutung in's Gefecht geführt werden. Nicht also die poetische Leistungsfähigkeit, sondern höchstens der geistige Fortschritt der Zeitrichtung wird aus den poetischen Fragmenten zu erkennen sein, die die letzten Ueberreste einer wahrscheinlich reichen, schöngeistigen Literatur bilden. Hatten die hellenistischen Poeten die Absicht, durch die Gunst der Weisen das zu erreichen, was die Geschichtsschreiber durch den Griffel Klio's bekräftigen wollen, nämlich die Anerkennung des Judenthums, so mußten sie natürlich ebenso wie jene in die biblische Vorzeit zurückgehen und sich aus dieser ihre Helden holen.

Dies thaten sie denn auch. Da ihnen aber die Kenntniß des

Judenthums fehlte, lehnten sie sich mit noch größerer Aengstlichkeit als die Historiker an die Septuaginta an und die ganze Literatur bildet so das umgekehrte Bild einer natürlichen und normalen Entwickelung. Die Geschichtsforscher usurpiren die dichterische Freiheit und die Poeten die historische Genauigkeit; bei diesen wird die Geschichte zum Gedicht, bei jenen wird das Gedicht zur versificirten Geschichte.

Einen wirklichen poetischen Werth dürften alle diese Ereignisse nicht gehabt haben, denn es fehlte ihnen vor allem Anderen die Keimkraft der Liebe, die allein das Zeichen poetischer Empfängniß ist. Dann aber mangelte ihnen jedes würdige Vorbild. Denn auch die griechische Poesie war damals matt und kraftlos geworden und nur wie das armselige Nachspiel einer untergegangenen Heroenwelt muthen uns die gelehrten Epen des Apollonius an, oder die seelenlosen Hymnen und Elegien eines Kallimachos, die langweiligen Idyllen eines Theokrit, die empfindsamen erotischen Gedichte eines Alexander und gar die abstrusen Räthselspiele eines Lykophron. Der Blüthentraum der Antike war verweht und es gelang jenem Epigonengeschlecht nicht, ihn ein zweites Mal zu beleben. Es fehlte ihnen die Naturfrische, das individuelle Leben, die dichterische Größe des homerischen Geistes. Sie konnten daher nur noch über die Vergangenheit das Licht glänzender und schöner Erinnerungen ausbreiten, die Fülle des Geschehenen und Entschwundenen auseinanderfalten und in gemüthlichen, spielenden, wohl auch anschaulichen Bildern ordnen. So wurde ihre Dichtung eine gelehrte und ängstliche Kunstpoesie, die nur selten einen anderen als unerquicklichen Eindruck hervorzurufen geeignet ist.

Und so sind auch die Ueberreste jüdisch-hellenistischer Dichtung nur von einem unfreien, nachkünstelnden Geiste erfüllt, indem sie weder die erhabene Subjectivität der biblischen, noch die gewaltige Objectivität der griechischen Poesie zu erreichen vermochten. Sie haben keinen tieferen ästhetischen, höchstens einen bedingten historischen Werth und der Fluch des Epigonenthums lastet schwer auf ihren Epen und Dramen. —

Eine so scharf ausgeprägte Subjectivität, wie sie sich in der hebräischen Poesie offenbart, mußte, wie bereits erwähnt, das dra-

matische Leben nothwendig fern liegen. Stoffe, die außerhalb ihres subjectiven Schauens lagen, konnten jene Sänger nicht ergreifen, noch gestalten. Auch verlangt das Drama eine nationale Blüthe, die für Israel mit dem babylonischen Exil und für Hellas mit der Schlacht von Chäronaia endete. Es ist daher wohl glaublich, daß das Drama des jüdisch-hellenistischen Dichters Ezekiëlos — vielleicht des in dem Aristeas-Brief genannten Theodektes — trotz seiner guten Anlage und trotz der fließenden Verse, in denen es geschrieben, kein Meisterwerk gewesen ist. Die 270 noch erhaltenen Verse aus verschiedenen Akten dieses Trauerspiels, das den Titel „Ἐξαγωγή" oder „der Auszug aus Aegypten" führte, zeigen uns, daß Ezekiëlos nach dem Vorbild des Euripides in seinem Drama eine lehrhafte Tendenz, einen Hang zur Reflexion und eine dem Hellenismus eigene Vorliebe, die Helden und Heroen der Sage zu vermenschlichen, ausgedrückt haben muß. Es ist charakteristisch für den Nachahmer des Euripides wie für den jüdischen Hellenisten, der etwa um das Jahr 150 v. Chr. sein Drama in Aegypten geschrieben, also ein Zeitgenosse des Eupolemos gewesen ist, daß er eigentlich auch wieder nur die Heldengestalt des Moses herausgreift und sie in seiner dialogisirten Geschichte in den Vordergrund der Handlung stellt.

Nach dem erhaltenen Scenarium ist es kaum möglich, sich ein Bild dieser Handlung zu entwerfen, in der folgende Personen aufgetreten sind: Mose, Sepphora, Chus, Raguel, ein Bote, ein Kundschafter, und endlich auch noch Gott aus dem Dornbusch. Mose tritt zuerst im Lande der Midjaniter auf; er erzählt die Schicksale seiner Jugend und seine Flucht, da erblickt er sieben Jungfrauen, von denen ihm eine erklärt, in welchem Lande er sei. Darauf wird ihm seine Heirath mit der Sepphora angezeigt. Mose erzählt dann seinem Schwiegervater einen Traum, der zu seinen Gunsten ausgelegt wird. In einem folgenden Akt wird die Erscheinung und das Gespräch Gottes mit Mose mitgetheilt, in dem Gott die Wunder, die er in Aegypten verrichten werde, schon vorher berichtet. Das nächste Fragment führt uns zum rothen Meer, wo ein ägyptischer Bote das inzwischen — vermuthlich nicht auf offener Scene, sondern in einem Zwischenakt stattgefundene —

Ereigniß des Durchzugs der Israeliten erzählt. Dann tritt noch ein Kundschafter auf, der dem Mose zwölf Quellen und siebenzig Palmen bei Elim, sowie den wunderbaren Vogel Phönix beschreibt.

Obgleich in dem Metrum des griechischen Drama's, in Jamben, gesprochen wird, ist das Ganze doch ziemlich prosaisch und fast lediglich der Septuaginta nachgeschriebenes Bibelwort.

Außer den Bruchstücken von dem Drama des Ezekiëlos besitzen wir noch durch den Sammelfleiß des „Vielwissers" Alexander mehrere Fragmente — im Ganzen 23 Hexameter — aus zwei epischen Gedichten, die man gewissermaßen als Gegenstücke betrachten kann. Allem Anschein nach stand dem judäischen Epos von Philo, dem Aelteren, über „Jerusalem" ein samaritanisches Epos, „Sichem" von Theodotos gegenüber, beide poetische Verherrlichungen und Beschreibungen der Hauptstädte der Judäer und Samaritaner.

Das Gedicht Philo's, welches, wenn nicht ein Fehler des Abschreibers vorliegt, 14 Bücher, wahrscheinlich aber nur deren vier gehabt hat, setzt voraus, daß sein Autor eine genaue Kenntniß der heiligen Stadt besaß, daß er also überhaupt dort gelebt oder jedenfalls länger sich aufgehalten habe — ein neuer Beweis für die Wechselbeziehung zwischen palästinensischem und alexandrinischem Hellenismus. Der Verfasser ist allem Anschein nach einer der ältesten Schriftsteller der jüdisch-hellenistischen Literatur. Aus den wenigen dunklen Versen seines Epos, die noch erhalten, erhellt zur Genüge die Tendenz: Jerusalem und den Tempel auf Moria nach ihrer historischen Bedeutung, nach ihrer topographischen Lage und ihrem religiösen Ansehen gebührend zu feiern. Zu diesem Zweck beginnt er mit der Episode aus dem Leben Abraham's, die auf Moria spielt, mit der Opferung Isak's. Der Zusammenhang der drei Fragmente ist philologisch noch nicht festgestellt, die polemische Tendenz jedoch gegen das samaritanische Epos steht kaum noch in Frage.

Das Epos des Theodotos trägt zwar die Ueberschrift „*περὶ Ἰουδαίων*", („über die Juden"), allein es haben fast alle Excepte des Alexander Polyhistor dieselbe Ueberschrift, die ein Collectivtitel zu sein scheint. Der Inhalt der erhaltenen Verse beweist, daß nicht die Geschichte der Juden, sondern die Sichem's, der „heiligen Stadt"

der Samaritaner, der Gegenstand seines Heldengedichts gewesen sein muß, die in pathetischen Versen besungen wird:

Zwischen zwei hohen, wald- und grasreichen Höhen
Erscheint das hehre Sichem,
Die heilige Stadt, unten am Fuße erbaut,
Mit Mauern von glattem Gestein umgeben.

Auch in diesem Gedicht begegnen wir der allgemein beliebten Vermischung griechischer und jüdischer Sagenkreise, die Poeten und Historiker des jüdischen Hellenismus in gleichem Maaße angewendet haben, und Spuren jenes hellenistischen Midrasch, die die rabbinische Haggada ebenfalls aufzuweisen hat. Wenn man aber der geistreichen Hypothese folgt, daß dieser Theodotos derselbe ist, welcher auch in jüdischen Quellen erwähnt wird und zwar als Theilnehmer an einer Religionsdisputation zwischen Juden und Samaritanern, die Ptolemäus Philometor veranstalten ließ, und bei welcher schon damals sich beide Parteien den Sieg zuschrieben, so wird man weiter auch folgern dürfen, daß seine Schilderung der Kämpfe der Söhne Jakobs mit Sichem nicht eben in einem den Juden freundlichen Sinne gehalten war.

Ungleich größeren poetischen Werth, weil sie an die prophetischen und apokalyptischen Vorbilder der Bibel sich anlehnten, haben die sibyllinischen Bücher, die vielleicht eine zweite Periode der poetischen Literatur des jüdischen Hellenismus repräsentiren. Die Sage von der Sibylle als Prophetin und Weissagerin war aus Rom den Juden zugekommen — sie bezeichnete einen geistigen Vorschritt gegen die Idee der griechischen Orakel und ward in jenen Zeiten ein willkommenes Mittel, in fremdem Gewand die Ankunft des Messias, das Ende der Welt und die Herrlichkeit des Gottesreiches zu verkünden, noch mehr aber die Vorzüge des Judenthums zu preisen und gegen den heidnischen Polytheismus anzukämpfen. Was sie unter ihrem Namen und als Juden nicht wagen konnten, legten deshalb hellenistische Dichter in classischen Versen der heidnischen Sibylle in den Mund, daß diese es den Völkern der Erde verkünde. Und so wahr und überzeugend klangen diese Visionen der Sibylle, daß nicht nur ihre Zeit, sondern noch spätere Jahr-

hunderte ihren Verkündigungen lauschten und in ihnen heilige Offenbarungen feierten.

Die Schauer des Geheimnisses schwanden, als die Ideen, die hier in mystischer Verhüllung vorgetragen wurden, Gemeingut der Menschheit wurden, und so wurde die Sibylle vergessen. Erst im sechzehnten Jahrhundert wurden die sibyllinischen Bücher zum Theil wieder aufgefunden und alsbald in ihrer Unechtheit erkannt. Unserem Jahrhundert war es vorbehalten, den Fund bis auf zwei Theile zu vervollständigen und die vierzehn Bücher der sybillinischen Weissagungen nach ihrem wahren Werth und ihrer historischen Bedeutung zu würdigen.

So einstimmig aber das kritische Urtheil über Werth und Tendenz dieser seltsamen Sammlung jüdischer und christlicher Prophezeiungen auf Grundlage der hellenistischen Theosophie lauten mag, so verschieden sind die Ansichten über Abfassungszeit der einzelnen Bücher, ihre Heimath und ihre religiöse Abstammung. Mit historischer Sicherheit ist nur das dritte Buch der sybillinischen Weissagungen — die sog. erythräische Sibylle — einem jüdischen Autor zuzuschreiben, der darin ältere heidnische Orakel und Ueberlieferungen gesammelt, theilweise überarbeitet und mit den biblischen Weissagungen verschmolzen hat, mit annähernder Sicherheit das vierte und fünfte, einzelne Stücke des ersten, zweiten, achten und die drei letzten Bücher. Diese Weissagungen der erythräischen Sibylle preisen den tiefen Gehalt des Judenthums, und der Dichter ist ohne Frage einer der hellenistischen Poeten in Alexandrien, etwa zu Ende des letzten, nach Andern in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. Schwer und bang, ernst und feierlich klingt der Ton dieser Sibylle, die sich als von Gott gesendet einführt, um der Menschen sündiges Geschlecht zur Buße und Rückkehr zu mahnen. Sie aber hören nicht und sind darum allesammt dem Untergang verfallen. Die Geschlechter der Vorzeit ziehen vorüber und die Reiche der Zukunft werden aufgeführt. Auch sie werden zerstört und nur das heilige Geschlecht gottesfürchtiger Männer, die Gerechtigkeit und Liebe üben, wird nach mannigfachen Gefahren und Leiden bestehen und erstarken. Schrecklich ist das Bild des Strafgerichts, das die Völker der Erde ereilen wird . . . .

Aber wenn über euch kommt der Zorn des allmächtigen Gottes,
Dann werdet ihr des großen Gottes Antlitz erkennen.
Aber die Seelen der Menschen zumal werden seufzen gewaltig,
Und zum Himmel empor, dem großen, die Hände erheben.
Und man beginnt einen Helfer zu nennen den mächtigen König,
Und des gewaltigen Zorns Abwehr, wo sie sei, zu erfragen.

Im Gegensatz zu diesem apokalyptischen Schreckbild von Feuersgluth und Wasserfluth, von Noth und Krieg und Verderben malt dann die Sibylle — die paränetische Weise der alten Propheten glücklich nachahmend — ein liebliches Bild des ewigen Völkerfriedens und der Herrlichkeit des Messiasreichs, wenn Israel wieder frei sein wird und alle Völker anbeten und erkennen „den unsterblichen König, Gott, den Großen und Höchsten." . . .

Elendes Hellas, so höre doch auf, dich stolz zu erheben:
Zu dem Unsterblichen fleh', dem Hochherzigen und nimm in Acht dich.
Sende zur selbigen Stadt das Volk, unkundig des Rathes,
Das aus dem heiligen Land des großen Gottes abstammet.
Diene dem mächtigen Gott, auf daß dir einstens ein Theil wird,
Wenn auch dies sein Ende erreicht, und der Tag der Bestimmung
Kommt zu den Menschen heran, den Guten, nach Gottes Befehle.
Denn den Sterblichen wird in Menge die nährende Erde
Geben die trefflichste Frucht an Weizen, Wein und Oliven.
Auch das süße Getränk des lieblichen Honigs vom Himmel.
Bäume und Früchte vom Baum und auch gemästete Schafe;
Ochsen und Lämmer von Schafen und auch von Ziegen die Böcke.
Quellen fließen sie läßt von Milch, der weißen und süßen.
Auch werden sich wiederum mit Gütern die Städte erfüllen;
Und der Boden ist fett, weder Krieg ist auf Erden noch Schlachtlärm.
Auch wird nicht mehr tief aufstöhnend die Erde erschüttert.
Nicht wird Krieg mehr sein, nicht Trockenheit fürder auf Erden;
Nicht mehr Hunger und nicht der Früchte zerstörender Hagel:
Sondern ein großer Friede herrscht auf der sämmtlichen Erde,
Und bis ans Ende der Zeit wird Freund sein ein König dem andern;
Und nach Einem Gesetz wird die Menschen auf sämmtlicher Erde
Der unsterbliche Gott im gestirnten Himmel regieren;
Ein Gesetz, für was immer gethan die elenden Menschen:
Denn er selbst ist ein einiger Gott, es giebt keinen andern.

So spreche ich die Sibylle — mit diesem Epilog schließt die Vision — die ich aus dem assyrischen Babel bin nach Hellas gekommen, um den sterblichen Menschen die Räthsel des Herrn zu

verkünden. Denn mir hat Gott geoffenbart, was einstmals gewesen, was zukünftig sein wird und mir in den Sinn gelegt, auf daß ich es verkünde den Sterblichen allen!

Auch die Sibylle des vierten Buches tritt mit demselben Anspruch auf, im Namen des großen Gottes zu sprechen, dessen Anbeter nicht durch den Lügenpropheten Apollo verführt, der Verehrung von Steinen sich hingegeben haben, sondern den unsichtbaren Schöpfer des Weltalls lieben und ihm ihre frommen Huldigungen darbringen.

Auch sie schildert von dem Zeitalter der Sündfluth an, als dem, in welchem sie die Tochter des Mannes, der allein von der Fluth verschont geblieben, zuerst aufgetreten, zehn Geschlechter bis zum Eintritt des jüngsten Gerichts und dem Beginn des messianischen Zukunftsreiches. Auch sie ermahnt die Unglücklichen zur Rückkehr, ehe das große Strafgericht hereinbricht, durch welches die Welt zerstört werden wird, und dem dann das herrliche Gottesreich folgt.

Der Verfasser dieses schönen Gedichts, das an Erhabenheit und tiefem Sinn nicht hinter dem des dritten Buches zurücksteht, wenn es auch seltsam klingen mag, dasselbe „ein lieblich zartes Sibyllen-Eidyllion" nennen zu hören, hat aber später als jener, wahrscheinlich um 80 n. Chr. in Syrien oder Kleinasien gelebt. Er hat „in dem vernichtenden Schlage, der seine Nation zehn Jahre vorher getroffen hatte und in den gewaltigen darauf folgenden Naturereignissen (dem Erdbeben auf Kypros, dem Ausbruch des Vesuv) Zeichen des Ausbruchs jenes von Propheten und Sibyllen verkündeten großen Weltgerichts erblickt und seine Mitmenschen eindringlich vor dem Verharren in der Sünde des Götzendienstes und seiner Unsitten gewarnt, die gebeugten Genossen aber tröstend auf die verheißene Zeit ungetrübten Glückes nach dem Weltgerichte hingewiesen."

Einer viel späteren Zeit — nach manchen Kritikern gar dem siebenten Jahrhundert — gehören die drei letzten Bücher der sibyllinischen Weissagungen an, in denen nur einige Interpolationen christlichen Ursprung haben, und die wahrscheinlich gleichfalls in Aegypten im dritten nachchristlichen Jahrhundert verfaßt worden sind.

In den sibyllinischen Büchern erscheint auch — und zwar im

fünften — jenes Lehrgedicht, das unter dem Namen des alten milesischen Gnomikers bis auf unsere Zeit kam: das sog. Phokylideische Gedicht. Erst der modernen Philologie ist es vorbehalten geblieben, dieses Gedicht mit überzeugender Gewißheit dem jüdischen Schriftthum anzureihen. Es ist eine biblisch-moralische Anthologie, die in Alexandrien etwa zur römischen Kaiserzeit verfaßt und die noch im Mittelalter ihrer ethischen Tendenz wegen vorzugsweise als Knabenlektüre verwendet wurde. In Form einer Mahnrede an die Heiden führt Pseudo-Phokylides ihnen die Gesetze des Pentateuch's vor, welche in Beziehung stehen zu der Moral des Privatlebens oder des öffentlichen nach seinen nicht die jüdische Nationalität berührenden Seiten, und daran schließt er eine Spruchsammlung allgemein ethischer Natur, geordnet nach den Haupttugenden, wie sie in den griechischen Philosophenschulen benannt und behandelt zu werden pflegten. Die ganze Beschaffenheit des Gedichtes und sein ausschließlicher Zweck: „eine zwar aus biblischen Quellen geschöpfte, aber jedes positiv-biblischen Elements entkleidete Anleitung zum sittlichen Leben" zu geben, reihen dieses Gedicht dem Kreise der jüdisch-hellenistischen Literatur an, das für den Vortrag biblischer Moral Namen und Autorität griechischer Dichter und Philosophen entlehnte. Daß es den Humanisten des sechzehnten Jahrhunderts willkommene Schullektüre war, ist aus dem Umstand leicht erklärlich, daß es ihnen Gelegenheit bot, die biblische Moral in klassischer Form aus dem Munde eines alten Milesier's verkünden zu lassen. Ebenso erklärlich ist es, daß dies Mahngedicht bei Juden wie bei Christen später in Vergessenheit gerieth und gleichwie die gesammte pseudepigraphische Literatur nie einen nachhaltigen Einfluß hat ausüben können.

Wenn man aber den „sibyllinischen Weissagungen" gegenüber noch eine gewisse Zurückhaltung bewahrt hat, so war man dafür desto freigebiger mit der Beschuldigung des Betrugs, dem ersten Vertreter jüdisch-hellenistischer Religionsphilosophie, dem Aristobulus gegenüber. Nachdem ihn sein erster Biograph schon einen „Lügner und Betrüger" genannt, haben spätere kritische Nachfolger dieselben Epitheta auch auf das Volk ausgedehnt, dem er entstammt, und diesen „unfrommen Betrug" als in „der Natur des Hebräers" be-

gründet gefunden. Am Ende blieb den kommenden Forschern nichts mehr übrig, als den Fragmenten seiner gleichfalls nur in Sammlungen der Kirchenväter aufbewahrten Schrift, einer „Erläuterung der heiligen Gesetze", die Echtheit überhaupt abzusprechen und sie in das zweite nachchristliche Jahrhundert zu verlegen. Auch dieser Schritt ist bereits gewagt worden, dem natürlich der Versuch folgen mußte, den schwer verleumdeten Mann wieder zu Ehren zu bringen. Daß dieser Rückweg abermals durch die Fälscherwerkstatt jenes Mannes führt, der den Aristeas-Bericht und die Trugschrift des Artapan, wahrscheinlich auch die Briefe des Eupolemos und die Schrift über die Juden, welche dem Hekataios von Abdera irrthümlich zugeschrieben worden, und in der pseudo-sophokleische Verse (Pseudosophoclea) mitgetheilt sind, um die „Rettung" Aristobul's zu bewerkstelligen, war vorauszusehen.

Aristobul, aus Paneas an den Quellen des Jordan gebürtig (181—145 v. Chr.), hat unter Ptolemäus Philometor am Hofe dieses Königs gelebt und in hohen Ehren gestanden. Auf Veranlassung jenes Fürsten schrieb er sein Werk, in dem er die ganze Geschichte des Pseudo-Aristeas von der griechischen Bibelübersetzung unter Philadelphus und die Sage einer frühern voralexandrinischen Uebersetzung einzelner Theile, wie des Auszugs aus Aegypten, der Eroberung des heiligen Landes und der mosaischen Gesetzgebung, gläubig nacherzählt. Er hat eben den Bericht des Aristeas benutzt und bona fide denselben nachgeschrieben, zumal ja seine Tendenz dieselbe war, wie die jener Schriften: das jüdische Wesen heidnischen Angriffen gegenüber zu erheben und zu vertheidigen. Solche Anklagen, wie die des Manetho, Agatharchides und anderer judenfeindlicher Schriftsteller, daß die Israeliten eines schrecklichen Aussatzes wegen aus Aegypten vertrieben worden seien, daß sie im Tempel zu Jerusalem einen Eselskopf anbäten, daß ihre Sabbathfeier lächerlich sei, ja daß sie sogar gottlos wären, mußten die Geschichte zur Apologetik machen, die dann wohl über das Ziel hinaus schoß, wenn sie Platon das jüdische Gesetz benutzen, ja sogar Pythagoras aus den Büchern der Bibel seine Weisheit schöpfen ließ. Daß aber Aristobul in gutem Glauben und aus historisch scheinenden Quellen schöpfte, zeigt sein ganzen Auftreten,

soviel davon bekannt ist, in unzweideutiger Weise. Auch hätte es der jüdische Hellenist kaum gewagt, seinem König ein Werk voller Lügen, Fabeln und Fälschungen zu widmen, wenn er nicht selbst arg getäuscht worden wäre.

Denn nicht auf all' diese Erzählungen fällt das Schwergewicht seiner Bedeutung, sondern auf seine Thätigkeit als philosophischer Forscher und als Schriftausleger. Seine philosophische Weltanschauung neigt der der Peripatetiker zu und mit besonderer Vorliebe pflegte er die aristotelische Philosophie, die auf den für die Kunstwerke von Hellas begeisterten, aber auch von den religiösen Ideen seines Volks erfüllten Schriftsteller einen besonderen Reiz üben mußte. Wußte er doch wahrscheinlich, daß schon Aristoteles an einem frühen Vorgänger und Glaubensgenossen „die echt griechische Haltung des Mannes, seine Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung" rühmend hervorgehoben hatte, und fand er doch gerade in der Metaphysik dieses Denkers jene Vorstellungen der Gottheit als eines ewigen, übersinnlichen, unveränderlichen Wesens, die als der erste Versuch der griechischen Philosophie erschienen, den Theismus wissenschaftlich zu begründen, und die mit seinen eigenen Ideen von der Einheit Gottes, wie sie die Bibel lehrt, so leicht in eine gewisse Uebereinstimmung zu bringen waren. Diese Harmonie wollte er durch seine Forschung herstellen, indem er vor Allem die bildliche Bedeutung aller sinnlichen Ausdrücke in den heiligen Schriften der Juden darzulegen sucht. Aus diesem Streben entspringt in natürlicher Folge jene *allegorische Deutungsweise*, die für die fernere Entwickelung des jüdischen Hellenismus typisch ist, die wir aber bei den Historikern dieser Literatur in ihrer ersten Periode noch nicht angetroffen haben. Aristobul geht aber ganz in den Spuren der „Septuaginta" einher, wenn er alle Anthropomorphismen der Bibel symbolisch erklärt und dem König auf dessen Frage erwiedert, daß die Bibel nicht etwa buchstäblich, sondern wesentlich allegorisch aufzuweisen sei. Nur daß der geistige Fortschritt eines Jahrhunderts ihn schon zu kühnerer Auffassung ermuthigt, als jene ersten Uebersetzer, so daß er z. B. die Erscheinung Gottes auf dem Sinai nur als eine Herabsendung deutlicher Zeichen seiner Herrlichkeit, nicht aber als ein sichtbares Schauen, und auch die Rede

Gottes nicht nach menschlicher Vorstellung, sondern als eine höhere göttliche Einwirkung verstanden wissen will. Seine Erklärungen über den Sabbat — vielleicht eine direkte Antwort auf die Angriffe des Agatharchides — seine Deutung der heiligen Siebenzahl führen unmittelbar in das Gebiet jener allegoristischen Lehrweise, die wir bei ihm in voller Ausbildung begegnen, die aber schon vor ihm in Anwendung gebracht worden sein mochte.

Aber nicht in den Erzählungen und Fabeln, die Aristobul dem Pseudo-Aristeas nachschrieb, beruht sein Hauptverbrechen, sondern in dem Umstand, daß in einem dritten, ihm gleichfalls zugeschriebenen Fragment als Parallelen zu seinen philosophischen Ideen Verse des Orpheus, Aratos, Linos, ja sogar des Homer und Hesiod angeführt werden, die die Bekanntschaft dieser Dichter mit biblischen Ideen darthun sollen, die aber meist gefälscht oder verändert sind (Pseudorphica). Und das sollte derselbe Mann gewagt haben, der bei einem Vers des Aratos sich wegen der den Sinn gar nicht störenden Aenderung zweier Silben ausdrücklich entschuldigt und der doch bedenken mußte, daß seine Fälschungen aus den allgemein gelesenen Werken der Dichterfürsten leicht nachgewiesen werden konnten! Und Jahrhunderte lang hätten sich diese Interpolationen in dem gebildeten Alexandrien erhalten können, ohne entlarvt zu werden! Eine solche Annahme scheint kaum gerechtfertigt. Liegt es nicht viel näher zu glauben, daß Aristobul alle diese Verse bloß citirt, daß er sie entweder als Belege aus Handschriften zog, die damals so existirten und die erst die spätere Zeit philogischer Kritik aus denselben entfernte, oder vielmehr, daß er auch diese Verse dem Pseudo-Aristeas nachschrieb, dessen Gewissen ja in dieser Beziehung sehr elastisch war und der noch leichter Verse des Homer und des Orpheus interpoliren konnte, als wie er Verse des Sophokles und Briefe von Königen und Hohenpriestern wahrscheinlich gefälscht hatte. Aus irgend welchen Schriften dieses Fälschers aber, den Aristobul sicher gekannt hat, mag dieser die Verse in dem guten Glauben an deren Echtheit entnommen und als besonderen Schmuck für seine Vertheidigung der biblischen Ideen und jüdischen Feste verwendet haben. Es ist nicht zu leugnen, daß eine solche Erklärung viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen

darf, als die Supposition, daß Aristobul selbst der Fälscher sei. Natürlich mußten ihm Verse griechischer Dichter aus so hohem Alterthum, die eine Kenntniß des mosaischen Gesetzes und hohe Achtung vor demselben verriethen, von besonderem Werth für seinen Zweck sein: das Judenthum gegen die Angriffe der Griechen zu vertheidigen und mit den Lehren der Meister in harmonischen Einklang zu bringen.

Daß er dabei den Denkern der griechischen Blüthezeit eine Bekanntschaft mit den jüdischem Gesetz und eine Vertiefung desselben nach der philosophischen Seite hin zuschrieb, lag ebenfalls in seiner Tendenz und kann ihm um so weniger als Vergehen angerechnet werden, als er ja nur dasselbe wiederholte, was gelehrte Griechen selbst schon vorher und zu gleicher Zeit gesagt hatten. Denn schon vor Aristobul hatte Megasthenes erklärt, daß alle Weisheit der Griechen längst von den Juden gelehrt worden sei, hatten Klearchos und Theophrastos ihre Sitten und Bräuche gerühmt, hatte Hermippos von jüdischem Einfluß auf die Lehren des Pythagoras gesprochen!

Wenn man den von kritischen Vorwürfen gereinigten Aristobul den Begründer der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie nennt — oder wenigstens ihren ersten uns bekannten Vertreter — so wird man consequenter Weise in dem bereits geschilderten apokryphischen „Buch der Weisheit" die mittlere Höhe dieser Theosophie, „das auf Aristobul'schen Grundlagen entwickelte Gewächs" und in den Werken des Philon ihre höchste Blüthe erkennen. Zwischen 30 u. 20 v. Chr. geboren, lebte Philon noch zu Zeiten des Kaisers Caligula, zu dem er 39 oder 40 n. Chr. als Gesandter seiner alexandrinischen Glaubensbrüder nach Rom ging.

In Philon verkörpert sich der jüdische Hellenismus nach allen seinen Vorzügen und Mängeln. Er bringt die Theosophie, welche aus orientalischer und griechischer Philosophie sich zusammensetzte, in ein vollständiges System, und die allegorische Bibelauslegung wird durch ihn zur Höhe eines philosophisch-hellenistischen Midrasch erhoben. Um aber sein Schaffen und seine Weltanschauung zu verstehen, muß man sich die Zeit vergegenwärtigen, in der Philon aufgetreten und die von der seiner hellenistischen Vorgänger erheblich

verſchieden iſt. Der Bruch zwiſchen Idee und Materie, der ſich vordem noch verhüllt zeigte, tritt immer mehr hervor; unbefriedigt von den Erſcheinungen der Zeit und gleichgültig gegen die objective Welt zog ſich das Subjekt auf ſich ſelbſt zurück, denn bei dem Niedergang alles religiöſen Lebens, bei dem Zerfall aller Lebensverhältniſſe und der Verwirrung aller ſittlichen Begriffe, fand es in der realen Welt nirgends einen greifbaren Halt. Nur der Ausblick in die Zukunft bot noch Erſatz für eine trübe Gegenwart und dieſer Ausblick ſteigerte ſich zur Sehnſucht nach einer höheren Einſicht, nach einer idealen Erlöſung und Befreiung, die in einer transcendentalen Philoſophie ihren eigenthümlichen Ausdruck finden mußte, deren Ziel nicht das Denken, ſondern das Schauen, deren Weg nicht der der realen Idee, ſondern der einer myſtiſchen Ekſtaſe war und die daher in einem Manne von ſo innig gläubiger Geſinnung, von ſo warmer Gemüthstiefe und ſo tiefem Sinn für Speculation, aber auch für Myſtik wie Philon ihren bedeutendſten Vertreter gewonnen hat.

Eine Religionsphiloſophie entſteht nur da, wo die Religion ſelbſt bereits zur Diskuſſion geſtellt wird. Gläubige Zeitperioden forſchen nicht über die Religion und philoſophiren nicht in ihr, ſondern üben ihre Vorſchriften aus, ohne darüber nachzudenken. Auch eine allegoriſche Auslegung kann nur da auftreten, wo der Erklärer ſich mit ſeinem Text bereits in einem gewiſſen Widerſpruch befindet, der nicht eine wörtliche, ſondern eine ſinnbildliche Löſung heiſcht. Eine ſolche Zeit des Hangens und Bangens, der Auflöſung und Verwirrung war die Philon's und Chriſtus'. Dieſelbe ſchmerzliche Sehnſucht, welche alle edlen Geiſter ſeiner Zeit durchwogte, mag auch in den Lehrhäuſern der Rabbiner manches gläubige Herz durchzittert haben, mancher Strahl der neuen Idee mag ihre Jünger erleuchtet haben, aber ſie ſchützte das Geſetz und der Zaun um daſſelbe vor dem Eindringen in das Allerheiligſte der Erkenntniß. Gläubig forſchten ſie in dieſem Geſetz, indeß ihre helleniſtiſchen Stammesgenoſſen daſſelbe vernunftgemäß zu begründen und ſymboliſch zu deuten ſuchten.

Auch dieſen war das Judenthum heilig und theuer, aber ſie wollten es auf die Höhe philoſophiſcher Speculation bringen und an Stelle der bloßen geſchichtlichen Annahme ſeiner Lehren die Er-

kenntniß seiner Wahrheiten setzen. So entstand die Gnosis der jüdisch-hellenistischen Theosophie, deren edelster Repräsentant der tiefsinnige Philon ist. In seinem System bildet die jüdische Lehre den Inhalt, die griechische Philosophie die Form; er steht auf demselben Boden wie seine neuplatonischen und neupythagoräischen Zeitgenossen, auf dem Boden der platonischen und stoischen Philosophie und der classischen Antike, die er verehrt, während er das jüdische Gesetz anbetet und befolgt. So zeigt sich auch dieser Doppeleinfluß in der äußeren Form seiner Darstellnng, die sich von der aller anderen jüdischen Hellenisten vortheilhaft abhebt. Die griechische Sprache ist für Philo ein Instrument, das er mit großer Feinheit und mit Geschick behandelt, so daß es oft schwer zu entscheiden ist, „ob die Kunst des Ausdrucks oder die Tiefe und Schönheit des Gedankens die größere Bewunderung verdienen." Zugleich aber auch beflügelt seine Darstellung der poetische Schwung der biblischen Poesie, die er zunächst aus der griechischen Uebersetzung, dann aber auch wohl aus dem Urtext kannte.

Denn Philon steht durchaus auf jüdischem Boden, ob auch seine Philosophie eigentlich aus dem Kreise des Judenthums hinaus in fremde Geistesregionen führt. Das mosaische Gesetz ist für ihn der Inbegriff aller Weisheit und Wahrheit. Aber auch die griechischen Lehren sind ihm Zeugniß für die Wahrheit der ewigen Ideen. Er sucht deshalb mit Eifer in der Bibel die Lehren der griechischen Philosophen auf, die ja, wenn beide Wahrheit bieten, darin enthalten sein müssen. Natürlich kann dies nicht ohne allegorische Deutung geschehen, die die Anschauungen vermitteln und verschmelzen muß.

Die Idee Gottes trägt bei Philo ein scharfes philosophisches Gepräge. Er ist der „Geist des Universums", „das Urlicht", welches nur aus den die Welt erhaltenden Strahlen im Bilde erkannt werden kann. Er ist der Schöpfer aller Dinge, für deren Fortbestand und Wohlergehen er väterliche Sorge trägt. Als Schöpfer der Welt tritt Gott aus seiner Selbstheit heraus und identificirt sich mit dem Logos. Dieser Ausdruck — im Griechischen die Bezeichnung für Wort und Bild zugleich — ist in der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie bereits vor Philon ein Surrogat

der „Weisheit" der Bibel und des *νοῦς* des Plato. Der Begriff des Logos aber gelangt durch Philon's Vermittelung zu folgenschwerer Entwickelung. Er wurde förmlich das Mittelglied zwischen den beiden göttlichen Eigenschaften der Macht und Güte, „sie durch sich mit Gott verbindend nach oben und nach unten sie offenbarend durch seine Wirksamkeit in der Welt." Der Logos ist aber selbst aus Gott hervorgegangen, von ihm gestaltet zu seinem Bilde, und zu einem, wie es scheint, persönlichen Mittelwesen, welches die Gottheit in einem abgeschwächten Bilde sichtbar darstellt.

Dieser Logos, das Abbild, der Gedanke, die Idee der Gottheit war der Demiurg, der weltschöpferische Gott und zugleich auch der natürliche Vermittler zwischen Gott und der Welt, oder, wie ihn Philon mit poetisch-freiem Ausdruck benennt, „der einziggeborene (*μονογενὴς*) Sohn Gottes." Dieser Logos, der die Welt geschaffen hatte, konnte sie auch natürlich wieder neubegründen oder die zukünftige Welt verwirklichen; er war ja der einziggeborene Sohn Gottes, er war also der Messias! Hier entspringen die Quellen des Urchristenthums, und dessen Ursprung aus der philonischen Lehre wird uns in der Idee des Logos klar vor Augen geführt.

Dem Logos sind aber auch schaffende Kräfte, die als Ideen in der geistigen Welt erkannt werden müssen, beigesellt, die Engel, theils Urgeister und Lichtgestalten, theils untergeordnete Wesen, dienende Engel, von denen das Böse herstammt, das dem Menschen innewohne. Allerdings sei das Kind in den ersten sieben Lebensjahren unschuldig und seine Seele gleiche weichem Wachs, mit dem erwachenden Bewußtsein beginne aber der Kampf zwischen Geist und Sinnlichkeit, den es nur unter dem Beistand Gottes und der guten Engel ausfechten könne. Dieser Begriff von der Ueberwindung der Sinnlichkeit durch das Leben des Geistes hat Philo zu einem speculativen Spiritualismus entwickelt, der unmittelbar aus den anthropologischen Anschauungen des Judenthums hinausführt.

Aber er selbst erkennt sogar noch die Offenbarung an, wie sehr sie auch seinen philosophischen Grundanschauungen widersprechen mag. Außer dieser einzigen, weil als jüdisches Dogma aufgefaßten Voraussetzung wird ihm aber auch der ganze sonstige Inhalt des Judenthums zum Sinnbild von Ideen und Begriffen,

deren Schulausdrücke die Lehren Platon's und der Stoiker hergeben müssen: Tempel und Priester, Opfer-, Reinigungs- und Speisegesetze, Feste und Institutionen. So bilden fast alle seine Werke — er hat deren 47 hinterlassen — einen fortlaufenden Commentar zur Bibel oder vielmehr zu den beiden ersten Büchern derselben, der sich von dem palästinensischen Midrasch nur durch die scharf hervortretende Individualität des Autors, durch die stärkere Anwendung der Allegorie und den künstlerischen Schmuck der Rede unterscheidet. Er selbst theilt seine Werke in zwei Theile ein, in das „Buch über die Weltschöpfung" und „das Buch über die Gesetze." Nur zwei seiner Werke „Gegen Flaccus" und die „Gesandtschaft an Caius" sind apologetischen und historischen Charakters, die übrigen reihen sich den biblischen Schriften an, und es erscheint deshalb kaum nöthig, die einzelnen Titel hier anzuführen. Die Echtheit des letztgenannten Buches wird übrigens angezweifelt.

Trotzdem Philon's Werke innige Liebe zum Judenthum und tiefe Gottesfurcht athmen, wurden sie von den Rabbinen nicht beachtet, vielleicht auch gar nicht gekannt und sind deshalb ohne Einfluß auf die jüdische Literatur geblieben, während sie auf die Entwickelung des Christenthums erheblich eingewirkt haben. Wohl aber finden sich viele Anschauungen und Ideen Philon's, namentlich seine seltsame, den Pythagoräern nachgebildete Zahlen-Mystik, in der späteren jüdischen Geheimlehre der Kabbala wieder, „so daß jedes einigermaßen verständliche kabbalistische Buch zugleich von der philonischen Symbolik einen ungefähren Begriff giebt." Seine symbolisch-allegorische Art der Bibelerklärung mögen zwei kleine Beispiele nach ihrem exegetischen wie nach ihrem ethischen Werth versinnlichen. Die Sabbatruhe, auf die er ein besonderes Gewicht legt, gilt ihm als „der reinste Seelenfrieden" ohne jeden Zwiespalt. „Dahin deutet die Stelle: wenn der Herr dich in das Land führt, welches er deinen Voreltern zugeschworen, und dir große und schöne Städte giebt, die du nicht erbaut, Häuser voller Vorräthe, die du nicht gesammelt, Brunnen, die du nicht gegraben, Wein- und Oelberge, die du nicht gepflanzt hast . . . also lauter Güter zum Genuß und Bedarf: so sind unter Städten zu verstehen allgemeine, weit fassende Tugenden, unter Häusern besondere, enger

begrenzte; unter Brunnen edle, für Weisheit empfängliche Gemüther, unter Pflanzungen die Erträgnisse und Früchte; die Frucht der Erkenntniß ist das beschauliche Leben, welches erfreut wie der Wein und Licht verbreitet wie das Oel. Das sind die göttlichen Güter, während die von Menschenhand erbauten Städte voller Zwiespalt und Leidenschaft sind."

Während seine Bibelauslegung meist an einzelne Abschnitte oder Verse sich knüpft, findet sich zuweilen auch eine allegorische Betrachtung über ein Wort oder einen Begriff, die dann nach allen ihren Bedeutungen erklärt werden. So z. B. hat das Wort „Sonne" nach Philo eine mehrfache höhere Bedeutung in der Bibel.

„Die Sonne wird erstens als Bild der menschlichen Vernunft gebraucht. Denn wie die Sonne den Erdball beherrscht, so leitet die Vernunft unseren Körper. Wer körperliche Dinge beherrschen will, muß sich daher, wie Josef, den Priester der Sonnenstadt (Heliopolis, On), oder den Lenker der Vernunft, zum Schwiegervater wählen, indem er sich mit dieser aufs Innigste verbindet. Aber auch der äußere körperliche Sinn wird zuweilen unter der Bezeichnung Sonne verstanden. In dieser Bedeutung heißt es: Die Sonne fing an zu scheinen, als er (Jakob) am Angesichte Gottes vorübergezogen war. Wenn wir nämlich nicht im Stande sind, uns mit den heiligsten Ideen und den gleichsam unkörperlichen Bildern anhaltend zu beschäftigen, sondern an denselben vorüberziehen, müssen wir uns eines andern sinnlichen Lichtes bedienen, welches sich jedoch, mit dem Lichte des Geistes verglichen, kaum von der Finsterniß unterscheidet. Wenn das irdische Licht aufgeht, weckt es die Sonne aus ihrem Schlummer, während es die Klugheit, Gerechtigkeit, Erkenntniß und Weisheit einschläfert, die früher wach gewesen. Daher läßt das heilige Wort vor Sonnenuntergang Niemanden rein werden, weil jede aufgeregte Bewegung der Sinne die Vernunft in ihrer Thätigkeit stört. So soll auch der Priester erst nach Untergang der Sonne das Heilige genießen. Denn wer irdischen Glanz liebt, ist von dem Genusse der höheren Güter der Religion ausgeschlossen. Nur wer irdischen Glanz verschmähen kann, wird jenes höheren Genusses theilhaft werden. Bringt nicht die aufgehende Sonne andere Wirkungen hervor als die untergehende? Geht die Sonne auf, so wird auf Erden Alles hell, aber die himmlischen Lichter erblassen; geht sie unter, so wird es auf Erden dunkel, aber am Himmel erscheinen die funkelnden Gestirne. So erlischt in uns das höhere himmlische Licht, wenn wir dem Glanz der Sinne folgen; erst wenn der irdische Glanz erbleicht, leuchten die Strahlen höherer, himmlischer Tugend. Aber auch das Wort Gottes wird eine Sonne genannt, weil es ein Abbild der am Himmel leuchtenden Sonne ist. Endlich wird auf Gott selbst die Benennung als Sonne übertragen, weil Gott das Urlicht ist, weil er das Verborgenste

durchschaut und die geheimsten Vergehen an das Tageslicht bringt. So heißt es in den heiligen Hymnen: Gott ist mein Licht und mein Heil!"

Dieser Art war die Schriftauslegung Philon's, der den Höhepunkt und den Abschluß der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie bezeichnet. Eine fernere Entwickelung seines Systems war auf dem Boden des Judenthums kaum noch möglich, dagegen fand sie auf einem anderen Boden statt und die Ausläufer seiner Logos-Idee haben nicht nur das Christenthum mitgeschaffen und fortgebildet, sie haben auch im Mittelalter die philosophische Weltanschauung befruchtet und genährt und ihre letzten Spuren sind unschwer in manchem philosophischen System der Neuzeit zu erkennen.

Zu ihrer Zeit haben sie aber schon von den Ideen des Judenthums den Griechen wie den Römern eine bessere Kenntniß beigebracht und eine gerechtere Würdigung abgenöthigt. So erscheint es begreiflich, wenn wir hervorragende Staatsmänner, bedeutende Frauen Roms von dem Einfluß dieser Ideen erfüllt sehen. Die alten Götter schickten sich eben an, unter dem Gelächter der Menschen den Olymp zu verlassen, der alte Pan war todt; was Wunders, daß der unsichtbare und einzige Gott der Hebräer, den ihnen die Hellenisten in philosophischer Beleuchtung und doch wieder in ahnungsvoller Dämmerung zeigten, eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf die Geister üben mußte?

Eine unmittelbare Kenntniß aber dieser Theosophie war der römischen Gesellschaft durch das Medium des palästinensischen Hellenismus vermittelt, dessen Vorhandensein in nachmakkabäischer Zeit schon die historischen Fragmente des Eupolemos und mehrere apokryphische Schriften beweisen und als dessen vornehmster Repräsentant der Geschichtsschreiber Flavius Josephus gelten kann, der im Jahre 38 n. Chr. zu Jerusalem geboren wurde. Er bildet den direkten Gegensatz zu dem hervorragendsten Vertreter des alexandrinischen Hellenismus, zu Philon, dessen Werke er sicher gekannt und benutzt hat, den er aber nur einmal erwähnt, insofern jener durch seine lautere Frömmigkeit und unantastbare Reinheit des Charakters von diesem, der zwar pharisäischer Gesinnung sich rühmt, doch aber zum Verräther seines Volkes und zum officiösen Historiker geworden ist, sich scharf unterscheidet.

Josephus hat seine Werke am römischen Hofe geschrieben, wo er unter drei Kaisern — Vespasian, Titus und Domitian — seine unrühmliche staatsmännische Vergangenheit wieder durch seine eifrige literarische Thätigkeit vergessen zu machen suchte, ohne daß er es verhindern konnte, daß seine eignen Schriften wider seinen Willen zu heftigen Anklägern seines Charakters wurden. Es sind deren vier erhalten und zwar der „jüdische Krieg" in sieben Büchern, die Geschichte der Zerstörung Jerusalems und des Römerkrieges in Judäa — ursprünglich hebräisch geschrieben — ferner „Zwanzig Bücher jüdischer Alterthümer", in welchen er die Geschichte seines Volkes von den ältesten Zeiten bis auf das Jahr 26 n. Chr. erzählt, dann eine „Entgegnung gegen Griechen", nämlich „gegen Apion", eine nicht mehr vollständig erhaltene Streitschrift, und endlich „das Leben des Flavius Josephus", eine Selbstbiographie, veranlaßt durch das Werk eines politischen und literarischen Gegners, Justus von Tiberias, des Geheimschreibers des Königs Agrippa, über „den judäischen Krieg", das heftige Angriffe gegen Josephus enthielt, und bestimmt, sein Doppelspiel und seine Zweideutigkeit zu erklären oder zu rechtfertigen.

Derselbe Justus hat auch eine Geschichte der jüdischen Könige von Mose an bis zum Jahre 100 verfaßt, doch hat sich von seinen Werken nichts erhalten.

In allen seinen Schriften trägt Josephus eine warme Liebe für sein Volk und seinen Glauben zur Schau. Dies kann auch sein größter Gegner nicht in Abrede stellen. Dazu kommt eine genaue Kenntniß der Urkunden und der Geschichte des Judenthums und eine nicht gewöhnliche schriftstellerische Begabung, so daß seine Schriften nicht nur die wichtigste und angesehenste Quelle dieser Geschichte bilden, sondern auch um ihres schönen historischen Styls, der dem Josephus den Titel eines griechischen Livius verschafft hat, Muster geschichtlicher Erzählungskunst geworden sind.

Anders steht es freilich um seine Treue und Zuverlässigkeit, die nicht durchwegs feststeht, obwohl ihn auch Tacitus als historische Quelle anerkennt, um seine Benutzung der älteren Quellen und um die Objectivität seiner Darstellung, die — wo es seine Vertheidigung

oder das römische Kaiserhaus gilt — mit Recht eine bestrittene ist. Sein Buch über „den jüdischen Krieg", den er ja zum Theil aus eigener Anschauung schildern konnte, war zunächst bestimmt, andere Darstellungen desselben Stoffes aus den Kreisen seiner Glaubensgenossen zu verdrängen, dann aber auch den Griechen und Römern günstigere Begriffe über die Juden beizubringen. Die „Jüdischen Alterthümer" dagegen waren wohl hauptsächlich für die Heiden geschrieben; ihre Tendenz offenbart eine innige Wahlverwandtschaft zwischen Josephus und den alexandrinischen Hellenisten, mit denen er auch die allegorische Deutungsweise gemein hat. Ja er erzählt sogar gelegentlich einmal, daß er die Absicht habe, einen philosophischen Commentar zur Schöpfungsgeschichte, also einen palästinensisch-hellenistischen Midrasch, zu schreiben. Indeß ist diese Absicht nicht zur Ausführung gelangt und die gleicher Tendenz huldigende Predigt über „die Herrschaft der Vernunft" — das sog. vierte Makkabäerbuch — ist nur irrthümlich dem Josephus zugeschrieben worden.

Sein Standpunkt ist im Ganzen ein streng religiöser und seine Weltanschauung eine wesentlich jüdische, allerdings von heidnischen Vorstellungen beeinflußte. Seine Idee der göttlichen Weltschöpfung, Erhaltung und Leitung ist aber nicht „im Geiste von der alexandrinischen Weltseele", sondern im biblischen Sinne erfaßt und wiederholt ausgesprochen. Daß er trotzdem den Anschauungen der Zeit und ihrem Aberglauben seinen Tribut zollte, zeigt nicht weniger von seinem Mangel an Consequenz und Folgerichtigkeit des Denkens, als auch von dem wirren Zustand der allgemeinen Bildung, als deren Typus er ja für seine Zeit gelten kann. So erzählt er in seiner Alterthumskunde unter Anderem, daß die Kunst, die bösen Geister auszutreiben, von Salomo herrühre. Sie habe sich durch die Jahrhunderte vererbt und sei noch in seiner Zeit ausgeübt worden. Darauf schildert er eine Geister-Beschwörung, durch die ein gewisser Eleasar in Gegenwart Vespasian's einem Besessenen mittelst eines Ringes einen Dämon aus der Nase gezogen habe!

Andererseits ist Josephus wieder von einer merkwürdigen Aufgeklärtheit und er nimmt keinen Anstand, Wunder der Bibel natürlich zu erklären, ja sogar sie zu bezweifeln; er versteckt sich aber

dabei hinter die vorsichtige Floskel: „Möge hierüber Jeder denken, wie er beliebt!“ Daß er den Roman des Pseudo-Artapanus über Mose nacherzählt und noch ausgeschmückt, ist gerade kein besonders günstiges Zeugniß für seinen historischen Geschmack, den andere Darstellungen aus der Kriegsgeschichte und Alterthumskunde wie aus seiner Streitschrift gegen Apion und der Autobiographie wiederum in einem bessern Licht erscheinen lassen.

Für seine Stellung zu den religiösen Denkmälern und Anschauungen seiner Nation dürfte die Rede, die er dem Mose vor der sinaitischen Offenbarung in den Mund legt, als ein charakteristisches Beispiel gelten. Josephus läßt Mose in dieser Ansprache Folgendes sagen:

„Gott hat mich, o Hebräer, ebenso gnädig wie früher erhört und ist er jetzt selbst in Eurem Lager gegenwärtig, um Euch Vorschriften und Gesetze zu geben, wie Ihr ein glückliches Leben führen könnet und wie das Gemeinwesen auf das Beste einzurichten und zu verwalten sei. Deshalb beschwöre ich Euch bei ihm selbst und bei seinen herrlichen Werken, daß ihr die Worte, die ich jetzt zu euch reden werde, nicht verschmähet, indem ihr vielleicht nur auf meine Person blicket oder nur darauf achtet, daß eine menschliche Zunge zu euch spricht. Erwäget vielmehr die Erhabenheit und Kraft dieser Worte, und erkennet daraus die Herrlichkeit dessen, der sie erdacht und euch gewürdigt hat, um eurer Wohlfahrt willen, mit mir zu sprechen. Denn nicht Mose, der Sohn Amram's und der Jochebed ertheilt euch diese Gebote, sondern derjenige, der um euretwillen den Nil in Blut verwandelt, mit allerlei Plagen den Uebermuth der Aegypter gebrochen, euch durch das rothe Meer einen offenen Weg geebnet, die Hungernden vom Himmel herab gespeist und den Durstenden aus dem Felsen reiche Quellen des Trankes eröffnet hat; der den Adam zum Herrscher über die Erde und das Meer gesetzt, den Noa aus der Sündfluth gerettet, der dem unstät umherirrenden Abraham das Land Kanaan zu eigen gegeben hat; durch den Isak von betagten Eltern zur Welt gekommen ist; der den Jakob mit zwölf herrlichen Söhnen gesegnet und dem Joseph die Herrschaft über ganz Aegypten in die Hände gegeben hat. Dieser ist's, der durch mich, seinen Dolmetsch, euch diese Gebote ertheilt. Diese Gebote seien euch heilig. Sie seien euch lieber als eure Weiber und eure Kinder. Wenn ihr sie beobachtet, werdet ihr überaus glücklich sein; die Erde wird euch fruchtbar, das Meer ruhig sein, ihr werdet mit guten Kindern gesegnet und euren Feinden zum Schrecken werden. Ich bin mit Gott selbst umgegangen und habe seine unendliche Stimme selbst gehört. So sehr ist Gott für euch und euer Geschlecht besorgt!“

Solche Weise mochte dem Geschmack der Zeit wohl entsprechen,

obwohl es weniger Mose als Josephus ist, der hier redet. Für einen reifern Geschmack aber beruht die Darstellungskunst des Josephus nicht in diesem salbungsvollen Legendenton, sondern in den kurz und knapp gehaltenen, doch aber merkwürdig anschaulichen Bildern, die er von den Kämpfen in Judäa, von dem Römerheer, von den Thaten der Zeloten, wie von jener wilderregten Zeit überhaupt entwirft. Eines der schönsten Bilder ist in dieser Beziehung die Episode über das römische Heerwesen im dritten Buch des „jüdischen Krieges." Nachdem er all' den Jammer und die Verwirrung innerhalb des jüdischen Volks mit historischer Kunst geschildert, sieht man plötzlich in seiner Darstellung die Legionen Roms in ihrer Pracht heraufziehen vom Meere her, mit dröhnendem Schritt, um das fanatische Völkchen zu vernichten. „Mit meisterhaften kurzen Zügen stellt er uns die Legionen vor Augen, diese von Jugend auf mit den Waffen zusammengewachsenen Soldaten, diese geborenen Weltbezwinger, denen der Frieden ein unblutiger Krieg, denen der Krieg eine blutige Fortsetzung ihrer friedlichen Uebungen war, diese Krieger, die jedes Klima ertrugen, unter denen Lagerseuchen, Nervenfieber etwas Unerhörtes waren; man sieht die glänzende Hierarchie eines zahlreichen Offizierkorps, das in jeder Legion durch 64 Abstufungen vom Centurio des letzten Manipels bis zum ergrauten, mit Ehren und Würden bedeckten Primipilus hinansteigt, man begreift den glühenden Ehrgeiz, der diese Männer treiben mußte, durch Thaten eine Stufe weiter hinanzuklimmen, man erblickt die eisernen Bande, mit welchem dieser Menschenhaufe zu einem Riesenleibe zusammengefügt ward, man belauscht die durch nichts zerstreute Aufmerksamkeit, mit welcher Alle auf den Wink des Feldherrn harren, man erkennt endlich, daß man das echte und größte Weltwunder des Alterthums, daß man das Schwert des Welteroberers, von der geschicktesten Hand geführt, vor sich hat. Ja, Josephus durchschaut in diesem Augenblick das Geheimniß der römischen Größe und der Schwäche seiner Nation, die ihre wahnsinnigen Hoffnungen ins Verderben stürzen mußten."

Und dann wiederum zu denken, daß derselbe Mann hinging und zum Verräther wurde an seinem armen Volke, dessen zierlicher Leichenredner er später ist, indeß noch die Trümmer des Tempels

und der Zionsstadt rauchen, während er sich in einen philosophischen Bettlermantel aus den Flittern griechischer Gelehrsamkeit und römischer Tugend einhüllt, um mit rednerischen Kunststücken das Unglück seines Volkes zu beklagen — das ist es, was diesen Josephus trotz aller seiner Kunst und seiner glänzenden Begabung so verächtlich macht, der inmitten all' des Elends, das über sein Volk gekommen, die erhabenen messianischen Visionen der Propheten auf den Erzfeind und Zerstörer Jerusalems, auf Vespasian deutet und sich dadurch Leben und Freiheit erschleicht, der endlich — als erster officieller Schriftsteller — sein Buch, das er in behaglicher und sorgenloser Muße am römischen Kaiserhofe geschrieben, von Titus begutachten und als einzig echte Darstellung erklären läßt, von demselben Titus, der den Feuerbrand in das Heiligthum geworfen, dessen Untergang er, Josephus, mit heuchlerischen Thränen beklagt!

Trotz alledem werfen die Werke von Josephus, auf ihren historischen Quellenwerth zurückgeführt, das hellste Licht auf jene sturmdurchwogte Zeit, in der die zwei erhabensten und schauerlichsten Tragödien der Weltgeschichte auf der Schädelstätte zu Golgatha und auf dem Tempelberg von Moria sich abspielten. Freilich weder Josephus noch Philon wissen etwas von Christus zu berichten — eine darauf bezügliche Stelle in den Werken des Ersteren hat sich längst als interpolirt erwiesen — höchstens erzählt er von einer neuen Art der Philosophie, die damals aufgekommen sei, von „Verführern, die das thörichte Volk mit dem Versprechen gottgesendeter Hülfe verlockt hätten", aber von einem Messias, der ihre heiligsten Hoffnungen erfüllt zu haben behauptet, wissen weder Josephus noch Philon zu berichten, die beide Christus überlebt haben. Denn Philon lebte noch 49 und Josephus noch 94 n. Chr. Das Todesjahr Beider ist aber nicht bekannt und auch wohl nicht mehr zu eruiren.

Wenn man nicht gerade annehmen will, daß die christlichen Abschreiber, durch die die Werke des Josephus auf uns gekommen, Alles unterdrückten, was ihrem Glauben mißliebig war, also Alles, was er über Jesus und die Christen geschrieben, so gilt dies Schweigen als ein beredtes Zeugniß für die Thatsache, daß der Stifter des Christenthums unerkannt und nicht beachtet durch seine Zeit ging. Nicht um das Gesetz aufzuheben, kam er und nichts

als ein Pharisäer wollte er sein, der in den Wegen Hillel's ging und gegen alle Werkheiligkeit eiferte. Es gehört nicht in den Bereich dieser Darstellung, des Weiteren auszuführen, wie aus seinem Auftreten sich jene große geistige Bewegung des apostolischen Zeitalters entwickelte, die in den Schriften des Neuen Testaments später ihren literarischen Ausdruck gefunden hat und die nach den Worten des Johannes-Evangeliums: „Im Anfang war das Wort" die philonische Logosidee in bereits angedeuteter Weise auf den Messias übertrug, dessen Reich ja nicht von dieser Welt war und der gekommen, ein Sproß Davids, das Gottesreich zu begründen. Dieser Logos ist sodann Fleisch geworden und auf Erden erschienen, die sündige Menschheit als Gottessohn zu erlösen. Hier war es, wo die Anschauungen der griechisch-jüdischen Philosophie sich vom Judenthum loszulösen begannen, um dann schließlich in einer dritten Phase, durch den Glauben an den heiligen Geist, der sich über die Menschheit ergossen, eine völlig neue Religion zu begründen, die der polytheistischen Volksreligion des heidnischen Alterthums gegenüber dem reinen Monotheismus des Judenthums, ohne das mosaische Gesetz, lehrte und predigte.

Es ist klar, daß solche Anschauungen wie die der Juden und Juden-Christen — so hieß die eine Hälfte der Bekenner des jungen Christenthums, die auch noch das mosaische Gesetz neben der neuen Lehre aufrecht erhalten wollten — jene corrumpirte und innerlich hohle römische Gesellschaft in eine tiefe Erregung versetzen mußten. Feinde und Freunde des Judenthums traten alsbald in Rom auf und der Umstand, daß der schlaue Cicero ihren Haß fürchtet, möchte fast als ein Beweis für ihre geistige Bedeutung gelten, die aber auch wohl durch die Angriffe römischer Dichter wie Juvenal, Persius u. A. bewiesen wird. Der von Martial mit wenig feinem Spott verfolgte jüdische Schriftsteller Theodorus, der poetische Freund des Horaz, Fuscus Aristius, und noch andere damalige Schöngeister können ferner die Thatsache bezeugen, daß die Juden Roms damals literarisch thätig gewesen sind, wofür auch manche andere Anzeichen sprechen, die allerdings aus späterer Zeit stammen.

Der jüdische Hellenismus aber war mit Philon und Josephus noch nicht gänzlich untergegangen. Wenn auch in natürlicher Conse-

quenz gerade die griechischen Juden, die außerhalb des berühmten Zauns der Schriftauslegung lebten, sich zuerst dem Evangelium der neuen Lehre zuwendeten, wie es ihnen der Schüler jenes bereits genannten Gamaliel, Paulus, predigte, so bewahrte doch ein Theil derselben die väterliche Lehre in treuer Anhänglichkeit, allen Angriffen und Verlockungen gegenüber, die von Heiden wie von Heiden-Christen ausgingen.

Für diesen Kern treuer Anhänger stellte sich aber mit der Zeit das Bedürfniß nach einer neuen Bibelübersetzung heraus, da die alte der „Septuaginta" den Bedürfnissen der veränderten Zeitlage nicht mehr zu genügen schien. Den Rabbinen war diese „Septuaginta" ohnehin kein sympathisches Werk und sie unterstützten deshalb das Unternehmen des Aquila (Akilas) aus Pontus, der etwa im Jahre 90 n. Chr. noch einmal nach der Exegese seiner Zeit die Bibel ins Griechische übertrug, mit ihrem ganzen Einfluß. Aquila war ein vornehmer Heide, den die Sage sogar mit Kaiser Hadrian in verwandtschaftliche Beziehung bringt, der dann Christ wurde und schließlich zum Judenthum übertrat.

Seine Uebersetzung unterschied sich — soweit die spärlich vorhandenen Bruchstücke eine Beurtheilung gestatten — von der „Septuaginta" durch peinliche Wörtlichkeit. Eine solche war um so mehr geboten, je weiter sich der vom Christenthum übernommene und stark corrumpirte Septuaginta-Text von jüdischen Anschauungen entfernte. Die Uebertragung des Aquila hatte aber den weiteren Vorzug, daß sie an den festgestellten hebräischen Text sich anlehnen und die recipirte Auslegungsweise jener Zeit anwenden konnte. Die Schule jener Bibelauslegung, von der noch zu sprechen sein wird, und die den Buchstaben der Schrift so preßte, bis sie ihren eigenen Sinn in demselben fand, die ferner in jedem Wort eine Nebenbedeutung und einen Hinweis auf die Tradition suchte, hatte an dem Proselyten einen gelehrigen Schüler. Deshalb wurde auch seine Uebersetzung von zwei der hervorragendsten Gesetzeslehrer — Eleasar ben Hyrcanos und Josua ben Chananja — förmlich approbirt, indem sie das Wort des Psalmisten: „Anmuth ist ausgegossen auf deine Lippen" auf Aquila anwendeten, und von den

Rabbinen in haggadischen wie in halachischen Stellen vielfach angeführt. Ja, soweit ging die Begeisterung, daß man von Neuem den alten Bibelvers heranzog und in dieser Uebersetzung Japhet's Geist griechischer Anmuth wiedererkannte, der sich in den Zelten Sem's niedergelassen habe!

Ob dieses Urtheil auf Opposition gegen die alte griechische Bibelübersetzung oder auf wirklicher Anerkennung des inneren Werths der neuen Uebertragung beruhe, läßt sich nach den wenigen Bruchstücken, zu denen nach einer geistreichen, neueren Hypothese allerdings auch noch die bisher der „Septuaginta" fälschlich beigelegte Uebersetzung des „Predigers" kommen würde, schwerlich erschöpfend beurtheilen. Wie es scheint, hat Aquila eine zweifache Bibelübersetzung, eine paraphrastische und eine wörtliche κατ' ἀκρίβειαν angefertigt. Die zweite war vielleicht nach dem neuen Deutungssystem des Akiba, der um jene Zeit lebte, entstanden und ihr wurde die Anerkennung der talmudischen Gesetzeslehrer in so hohem Grade zu Theil, daß sie keinen Anstand nahmen, verschiedene Varianten derselben zu citiren. Unabhängig aber von diesen Bruchstücken sind die Theile einer in der Marcusbibliothek zu Venedig befindlichen Bibelübersetzung eines Aquila II, von der ein competenter Beurtheiler sagt, daß sie mit Kenntniß, aber absichtlicher Zurücksetzung der „Septuaginta" auf Grund des später recipirten Textes und mit Benutzung jüdischer, mittelalterlicher Grammatiker in unbekannter Zeit abgefaßt worden sei.

Demselben Bedürfniß entsprangen wohl auch zwei fernere griechische Bibelübersetzungen aus wenig späterer Zeit, die des Symmachus und die des Theodotion aus Ephesus in Kleinasien, die erste in etwas freierer Auffassung, die andere in streng wörtlicher Anlehnung an den hebräischen Bibeltext. Auch diese Uebersetzungen sind nur in zerstreuten Bruchstücken erhalten, ebenso wie einige spärliche Fragmente anonymer jüdischer Helleniſten, die von ähnlichen gleichen Unternehmungen übrig geblieben sind. Von der Bibelübertragung des Theodotion ist noch das Buch „Daniel" erhalten, das man schon in früher Zeit statt der schlechten und sinnlosen Bearbeitung desselben Buches in der „Septuaginta" in Gebrauch

nahm. Die ältere Uebersetzung ging in Folge dessen verloren und wurde erst im vorigen Jahrhundert wieder aufgefunden.

Die Uebersetzung des Symmachus enthält den ganzen Charakter ihrer Zeit, da er seine dogmatischen Ueberzeugungen darin sehr deutlich zum Ausdruck bringt. Die Art, wie er seine Auffassung von der reinen Geistigkeit Gottes, von der Auferstehung, dem ewigen Leben, zur Geltung bringt, wie er Antropomorphismen vermeidet und durch andere Ausdrücke ersetzt, wie er die Deutungen der jüdischen Schulen seiner Zeit sowohl über halachische Vorschriften wie auch sonst treu benutzt, wie seine Uebersetzung schließlich mit dem damaligen jüdischen Sprachbewußtsein zusammenhängt, macht seine Bruchstücke besonders interessant und werthvoll. Desto merkwürdiger ist es, daß er in rabbinischen Quellen nicht erwähnt wird, — falls er nicht etwa jener Symmachus ist, der als Schüler Meir's genannt wird, — wie es heißt, weil er sonst wenig beliebt und damit seine Uebertragung nicht der nun einmal recipirten des Akylas vorgezogen oder gleichgestellt werden sollte. Aber Symmachus bedarf keiner äußerlichen Bezeugung; „er hat den Stempel seiner innersten Eigenthümlichkeit seinem Werk voll aufgeprägt."

Was aber die Uebersetzung des ebenfalls bei den Juden unbekannten Theodotion betrifft, so war dieselbe unzweifelhaft älter, aber weniger originell, und hielt sich strenger als die des Symmachus an den Wortlaut des hebräischen Urtextes und an die religiöse Auffassung, die die Schulen des zweiten Jahrhunderts in Palästina lehrten. Er sucht einen Ausgleich zwischen Akylas und der „Septuaginta" herzustellen, ergänzt die Lücken der letzteren, berichtigt ihre Irrthümer, behält Akylas' Worte bei, wo sie ihm passend scheinen, vertauscht sie mit anderen, wo sie hart klingen oder nicht den Sinn voll geben. Besonders häufig behält er die hebräischen Worte bei — nach dem Vorbild der „Septuaginta" — wo er über ihre Bedeutung selbst nicht ganz im Klaren ist.

Nach den Kirchenvätern waren Theodotion wie Symmachus Judenchristen, Ebioniten oder Nazaräer; welch' letztere Secte aber von diesem Symmachus auch den Namen Symmachianer erhalten haben soll. Man hat sogar in den Fragmenten seiner Bibelübersetzung eine Spur ihres judenchristlichen Ursprungs zu entdecken

vermeint. Nach Anderen war Symmachus gar ein Samaritaner und ist erst später zum Judenthum übergetreten. Aber auch diese Annahme wie alle übrigen ist durch die neuesten Forschungen über den Ursprung beider Bibelübersetzer widerlegt.

Daß Theodotion früher als Symmachus gelebt, ist sehr wahrscheinlich; berichtet doch auch Hieronymus, der übrigens ganz auf den Schultern des Symmachus steht, daß dieser alle Irrthümer seines Vorgängers übernommen habe.

Die Glaubenstreue der jüdischen Hellenisten, für die diese erhöhte Uebersetzungsthätigkeit ein sicheres Zeugniß ablegt, wird aber auch noch durch manche andere Nachricht und durch manches geistige Produkt aus späteren Jahrhunderten bekräftigt. Die Uebersetzung des „Hiob", Controversen des Justin Martyr mit Tryphon, des Jason mit Papiscus, die Pseudo-Philonischen Reden über Jona und Simson, einige dem Neuplatoniker Numenios fälschlich beigelegte Schriften, die aber jüdischen Ursprungs sind und in denen Platon als der attische Mose gefeiert wird, zerstreute Angaben der Kirchenväter und manche andere Merkmale bürgen dafür, daß das geistige Interesse der hellenistischen Juden an philosophischer Auffassung ihrer religiösen Urkunden sich noch lange erhalten und seine literarische Bethätigung gefunden habe.

Der Sturm der Zeiten hat fast alle diese Erzeugnisse verweht und von der gesammten Literatur des jüdischen Hellenismus mit geringen Ausnahmen nur spärliche Ueberreste verschont. Aber auch aus diesen dürftigen Zeugnissen einer merkwürdig bewegten und erregten Zeit erkennen wir den Geist, der die jüdisch-hellenistische Literatur durchwehte, die neben treuer Wahrung der religiösen Ueberlieferung eine höhere geistige Auffassung des Gesetzes und des Bibelwortes anbahnte und durchführte, die das Judenthum gegen die Angriffe der Heiden zu vertheidigen und zu erheben suchte. Daß diese große geistige Strömung später in das Christenthum einmündete, lag in den fremden Elementen, die sie allmälig in sich aufnahm und mit ihren griechischen Anschauungen assimilirte.

Neben dieser ging aber noch eine andere geistige Strömung durch die erste Zeitepoche der selbstständigen jüdischen Literatur, die nur wenig berührt von allen fremden Elementen, in ihrer Eigenart

sich streng abgeschlossen entwickelte und in der die Keime der späteren Gestaltung des geistigen Lebens verborgen lagen. Diese Richtung war der unerschütterliche Glaube an das Gesetz oberstes Lebensprincip und der Grundsatz, nichts aufzuschreiben, unerschütterliche Norm. Daher kein einziges Buch und kein einziger Schriftsteller aus jener Periode genannt werden, in der ein so reges Geistesleben herrschte, als dessen Zeuge aber erst das jüdische Schriftthum der nächsten Jahrhunderte auftritt.

Dritte Periode.

Die talmudische Literatur.

100 bis 750 n. Chr.

Einleitung.

Jerusalem war zerstört, der Tempel in Flammen vernichtet, der Staat aufgelöst und Juda's Volk schickte sich zu seiner großen Exilswanderung durch die Jahrtausende und in alle Länder der Erde an. Eine Tragödie ohne Gleichen beginnt, die keiner der ästhetischen Kategorieen sich fügen will. Nicht der Einheit des Ortes, denn im heimischen Osten wie im fernen Westen werden die Söhne des jüdischen Volkes verfolgt; nicht der Einheit der Zeit, denn nahezu zwei Jahrtausende spielt sich die Tragödie ab und noch ist ihr Ende nicht vorauszusehen, und auch nicht der Einheit der Handlung, insofern die Verfolger gerade in ihren Qualen erfinderisch waren und jeder Morgen neues Leid über das sturmgebeugte Judenvolk brachte.

Man hat behauptet und in Geschichtsbüchern oft wiederholt, daß die politische Geschichte der Juden mit der Zerstörung Jerusalems abschließe. Als wenn die politische Geschichte nur die der Thaten und nicht auch die der Leiden einer Nation wäre, als wenn ein Zeitraum von achtzehnhundert Jahren fortdauernder Verfolgungen nicht das traurige Recht hätte, eine politische Geschichte genannt zu werden in des Wortes verwegenster Bedeutung!

Aber der jüdische Stamm besteht noch, er, der Held zugleich wie der Dichter jenes weltgeschichtlichen Drama's fast ohne Beispiel in der Völkergeschichte.

Wie war dies möglich? Ein großer Dichter hat diese einzig dastehende merkwürdige Erscheinung in der Geschichte das größte Völkerräthsel, das erhabenste Poëm aller Zeiten genannt, das wahrscheinlich bis zur letzten Entwickelung des großen, noch unberührten Knotens aller Erdnationen hinausgehe. Aber er hat dieses Räthsels

Lösung geahnt, indem er die Geschichte, die Art und die Existenz dieses Volkes bald darauf als den ausgemachten Beweis der Wunder und *Schriften* hält, die wir von ihm wissen und haben. Und in der That, in der jüdischen Literatur liegt des Räthsels Lösung, wie sich ein Volk, von allen Nationen des Erdballs verstoßen und von Ost nach West, von Nord nach Süd gejagt und gehetzt, trotz alledem und alledem erhalten und nach achtzehnhundert Jahren einer *solchen* politischen Geschichte, eines solchen entsetzlichen Trauerspiels, das aber nicht Furcht und Mitleid der Zuschauer geweckt oder die Gemüthsbewegungen gereinigt hatte, stärker und zahlreicher und geistig frischer auftreten konnte, als an dem Tage, da es zusammen mit seinem großen Weltenbuch die Wanderung antrat und Alles zurückließ, was ihm einst heilig und theuer war: die Heimat und den Tempel!

Das Dulden war das Erbtheil des jüdischen Stammes, das Denken und Forschen wurde seine Lebensaufgabe. *Dulden* und *Denken* zugleich inmitten aller Verfolgungen und Leiden — das ist fortan die Signatur der jüdischen Geschichte, deren innersten Kern das Schriftthum selbst bildet. Denn die Juden wurden verfolgt und vernichtet, das Judenthum aber blieb und aus der Asche jedes Scheiterhaufens erstieg, neugekräftigt und neuverjüngt, dem Phönix gleich die jüdische Literatur. Völker und Länder gingen unter, Throne stürzten und Welttheile bebten, „sie aber, die Juden, lagen gebeugt über ihrem Buche und merkten nichts von der wilden Jagd der Zeit, die über ihre Häupter dahinzog."

Die jüdische Literatur wandert mit dem jüdischen Stamm über die Erde und wird so in Wahrheit zu einer Weltliteratur. Nur in ihrer Jugend Blüthetagen hat sie ein Heimatland gesehen und doch bekundet sie die merkwürdige Erscheinung, daß ein Stamm auch ohne Heimat und Vaterland eine Nationalliteratur haben kann, die den Kern seiner Existenz ausmacht, und um die sich die äußere Leidensgeschichte nur wie eine rauhe Schaale legt, damit der Kern vom Eiseshauch des rauhen Mittelalters unversehrt bleibe für die Messiastage des Völkerfrühlings, der ja doch kommen mußte.

So ist das jüdische Volk das Volk der Hoffnung geworden und geblieben. Die Hoffnung belebte es auch nach seinem beispiellosen

nationalen Untergang. Das Bewußtsein einer großen weltgeschichtlichen Mission hielt es aufrecht, sein kosmopolitischer Charakter trat ihm in den Flammen des brennenden Tempels plötzlich klar und hell vor Augen. Es hatte eine große Idee, die ihm seine Propheten und Lehrer eingeprägt, durch die Welt zu tragen, eine Ueberzeugung zu predigen: daß Gott einzig und sein Name einzig sei und daß einst ein Tag des Friedens und der Freiheit und der Gotteserkenntniß kommen müsse für das ganze Menschengeschlecht. Wie Cäsar konnte es auf seine Bibel weisen und sagen: Dieses Buch trägt Juda und sein Geschick!

Und — was vielleicht das Merkwürdigste ist — in den Sagen und Legenden, die die Erinnerung an jene Schreckenstage der Zerstörung mit ihren Zauberfäden umsponnen, wie in den Aussprüchen der Lehrer und Führer, die in jener Zeit des Sturmes das Volk zu mahnen und zu trösten hatten, tritt schon das Bewußtsein dieser idealen Mission mit voller Klarheit hervor. Mochte der Tempel immerhin ein Raub der Flammen werden — es war des Herrn Wille; mochten Priesterthum und Opferdienst untergehen — nicht an sie war der Bestand des Judenthums geknüpft. Es hatte eine höhere, bedeutendere Mission zu erfüllen.

Und noch rauchten die Trümmer, noch glommen die Funken unter der Asche des Tempels, da öffnet sich schon das Lehrhaus zu Jabneh und eine gelehrige Schülerschaar, „ein heiliger Rest", sammelt sich um die Fahne des Meisters, der inmitten des Untergangs den Fortbestand, inmitten des Verfalls die Zukunft der Lehre verkündet hatte. Die Sadducäer waren vernichtet, da die Bedingungen ihres Seins geschwunden waren, die Kannaïm, die Eiferer, standen grollend abseits oder waren in ferne Länder verweht, nur die Pharisäer waren geblieben und errichteten alsbald auf den Ruinen des alten den Bau des neuen Gebäudes der jüdischen Lehre trotz aller Schwierigkeiten, die der übermächtige Feind ihnen bereitete.

Denn noch fast anderthalb Jahrhunderte dauerte der Todeskampf des jüdischen Volkes. Und von jener Milde und Toleranz, die Vergil an der weltbeherrschenden Roma ihren besiegten Feinden und fremden Culten gegenüber preist, hatten die Juden damals nichts erfahren. Mit eiserner Strenge wurden auch die versprengten

Reste des widerspänstigen Volkes von den Römern behandelt, die noch fast zweihundert Jahre auf dem Boden der Heimat ihre Geistesthätigkeit ausübten und in dem Patriarchat und Synhedrion ihren religiösen Mittelpunkt hatten. Von Domitian verfolgt, von Trajan bekämpft, von Hadrian zuerst begünstigt, dann aber desto entsetzlicher gepeinigt, von den Nachfolgern wiederum geduldet, lebte der Rest des jüdischen Volkes, der nicht schon vorher oder nach der Zerstörung in die Diaspora gegangen war, ein jammer- und wechselvolles Dasein. Auch selbst die flüchtigen Sonnenblicke einer besseren Existenz schwanden, da das aus seinem Schooße hervorgegangene Christenthum auf den Thron der Cäsaren gelangte und durch das Concil zu Nikäa den letzten Zusammenhang mit der Mutterreligion zerrissen hatte. Unter Constantin begannen die Judenverfolgungen von Neuem, Julian Apostata verhinderte sie, aber schon unter Theodosios II. brachen sie mit stürmischer Gewalt aus und auch die Theilung des Reiches änderte nichts an ihrer Lage. Unter Justinian wurde die Knechtung der Juden zum Gesetz und zur Norm erhoben. Hatten die früheren Kaiser nie ihre bürgerliche Existenz bedroht und die freien Bürger zu Sklaven erniedrigt, so legte Justinian die Hand auch an ihre Lehre, um diese zu vernichten. Als dann unter Heraklios die Perser in das geschwächte römische Reich einfielen, besserte sich die Lage der Juden einigermaßen; ihre ferneren Leidensepochen fallen mit den Siegesetappen des ringenden und an Macht gewinnenden Christenthums zusammen.

Günstiger als im römischen Reich gestaltete sich die äußere Lage der Juden, die nach Babylon gezogen waren. Von jeher war dieses Land eine zweite Heimat für Israel gewesen, von dort kamen seine hervorragendsten Lehrer, dort fand es eine zahlreiche Colonie von Stammesgenossen und religiöse Anschauungen, die den seinen nahe verwandt waren. Die Hegemonie des babylonischen Judenthums beginnt etwa mit dem dritten nachchristlichen Jahrhundert, nachdem das Partherreich von den Sassaniden gestürzt worden war.

Die letzten Partherfürsten wie die ersten Könige des neupersischen Reiches waren den Juden freundlich gesinnt. Erst mit der weiteren Ausbildung der Lehre Zoroaster's beginnt auch ihre

Leidenszeit in dem Lande zwischen Euphrat und Tigris. Wenn Schabur I. sie begünstigte, so verfolgten sie Schabur II., Jesdigerd III. und Phiruz IV. desto eifriger, obwohl sie als treue Diener des Staates sich stets bewährt hatten. Das Wort des Propheten Jeremia, das er ihnen einst nach Babel mitgab: „Fördert das Wohl des Staates, in dem ihr lebet", war ihnen in Fleisch und Blut übergegangen und keine Verfolgung konnte sie in ihrer Treue wankend machen. Aus demselben Babylon in jener Zeit der Sassanidenherrschaft stammt das Wort eines hervorragenden Lehrers: „Das Gesetz des Staates ist oberstes Gesetz!"

So oft daher milde Fürsten an die Herrschaft gelangten, änderte sich die Lage der Juden im neupersischen Reich rasch wieder zum Bessern. Das Studium der Lehre aber wurde auch in den Zeiten der Verfolgungen nicht unterbrochen — es wurde höchstens beschränkt oder geheim gehalten und blühte neu auf, wenn günstige Epochen kamen, wie die Nuschirwan's, der ihnen die Freiheit der Religionsübung gewährte, die aber schon sein Nachfolger Hormuz wieder erheblich beschränkte. Mit der Zerrüttung des Perserreiches nahmen auch die Verfolgungen zu. Die Juden wurden der Spielball der Laune verschiedener Herrscher und Statthalter und erst der Sturz des Sassanidenreichs durch die Araber brachte ihnen für einige Zeit Erleichterung.

Unter der Herrschaft der Araber tritt ein Wendepunkt in der Geschichte der Juden ein. Ihr Land war schon seit Jahrhunderten von jüdischen Stämmen bewohnt, deren Einwanderung wie deren Existenz die Sage vielfach ausgeschmückt hat. „Das Volk der Schrift", so nannten die Araber mit einem charakteristischen Ausdruck die Juden, welche ihre Lehrmeister in manchen Kenntnissen wurden und die mit ihnen in der Pflege der Dichtkunst wetteiferten.

Während aber indort ein neues Geistesleben erblühte und die von dem Islam beherrschten Länder dadurch später ein Asyl für das verfolgte Juda wurden, gestaltete sich die äußere Lage der Juden in Europa immer düsterer und trostloser. Als aus kimmerischer Nacht wilde Völkerhorden hervorbrachen und jene große Völkerwanderung begann, die die römische Weltherrschaft vernichtete, wurde auch das jüdische Volk in alle Weltenden zerstreut und allent-

halben hart bedrängt. Nur dunkel sind die Nachrichten, nur spärlich fließt die Kunde von ihren Wanderungen und Ansiedelungen, von ihrem geistigen Leben in jenen Ländern ihrer Zerstreuung.

Lange schon vor dem babylonischen Exil lebten Juden in Spanien und der Prophet Jona schon flüchtet — der Sage nach — in dieses Land vor dem Grimm des Herrn. Aber erst mit der Einwanderung der Westgothen beginnt die historische Kunde von ihrem dortigen Aufenthalt, zugleich aber auch von ihren Leiden und Verfolgungen. Sobald die westgothischen Könige das arianische mit dem katholischen Glaubensbekenntniß vertauschten, fingen sie die Juden zu bedrücken an. Recared und Sisibut, Sisenand und Chintila, Chindaswind und Rekeswind, Erwig und Egica wetteiferten mit einander, die Juden zu verfolgen, zu beschränken, zu erniedrigen, ja zu vernichten. Die Bücher der westgothischen Gesetzessammlungen sind eine fortlaufende Chronik von Judenverfolgungen, die meist auf Antrieb der Geistlichkeit erfolgten und die schließlich zu der Alternative führten, entweder die Taufe anzunehmen oder das Land zu verlassen. Erst als die Araber 711 über die Meerenge von Gibraltar setzten, das schon im Verfall befindliche westgothische Reich in der Schlacht bei Xerez de la Frontera auflösten und Spanien erbeuteten, begannen für die Juden jener Länder freundlichere Tage.

Auch in Italien hatten die Juden nach der Völkerwanderung — wenn nicht schon früher — sich niedergelassen. Auch dort wurden sie wiederum von den Ostgothen verfolgt und bedrückt, denen später die byzantinischen Kaiser nichts nachgaben. Unter Leo, dem Isaurier, fand eine der entsetzlichsten Verfolgungen statt, die eine starke Auswanderung in ferne Länder, ja bis nach der Krim und nach Sarmatien bis zum Kaukasus zur Folge hatte. Wenig besser hatten es die Juden unter den Päpsten, von welchen nur Gregor I. sie schützte, oder unter den Longobarden, die die nördliche Hälfte Italien's beherrschten.

Bevor der christliche Glaube dahin gelangte, war die Stellung der Juden im fränkischen Reich und Burgund eine etwas günstigere. Schon während der römischen Herrschaft hatten Juden in Gallien und am Rhein gewohnt. Mit der Taufe Chlodwig's

fingen auch dort ihre Verfolgungen an, die unter Dagobert (629) zu der gleichen Alternative führten, wie in allen Ländern, in die das siegreiche Christenthum seinen Triumpheinzug gehalten hatte: Taufe oder Tod! Die merovingische Gesetzgebung in Betreff der Juden hatte eine verzweifelte Aehnlichkeit mit der der westgothischen und diese unterschied sich wenig von den Dekreten der byzantinischen Kaiser. Ueberall Entziehung aller Rechte, die sie vordem besaßen, Druck, unerträgliche Steuerlasten, Beschränkung auf entehrende oder erniedrigende Gewerbe, Ausschließung von allen Aemtern und vom Kriegsdienst und religiöser Zwang.

Unter den Karolingern wurde die Lage der Juden wieder besser. Karl der Große erkannte zuerst ihre culturgeschichtliche Bedeutung für die Entwickelung des Welthandels und begünstigte deshalb ihren Verkehr und ihre Ansiedelungen. Die ersten Colonieen der Juden in Deutschland sind wahrscheinlich von den zur Zeit der Merovinger aus Frankreich Vertriebenen gebildet und von den aus Italien und anderen Ländern Zukommenden verstärkt worden. Auch unter Karl's Nachfolgern, Ludwig dem Frommen, Karl dem Kahlen, erfreuten sich die Juden noch gütiger Behandlung. Erst Karl der Einfältige fing an, ihr Hab' und Gut der Kirche zu schenken und sie zu bedrücken. Die folgenden Könige setzten dieses rühmliche Werk mit großem Eifer fort. Ueberall war es natürlich in erster Reihe die Geistlichkeit, die den Zorn des Volkes und der Fürsten auf die Juden lenkte. Aberglaube, Unwissenheit und Fanatismus hatten sich gegen das jüdische Volk vereinigt, um es zu vernichten. Stufenweise hatte sich seit der Zerstörung Jerusalem's seine Lage von Jahrhundert zu Jahrhundert verschlimmert. Am Ausgang des zu schildernden Zeitraums waren die Judenverfolgungen in allen Ländern Europa's, mit Ausnahme Spaniens, an der Tagesordnung.

Der jüdische Stamm blieb aber doch von all' diesen Verfolgungen in seinem innersten Kern unversehrt. Die religiöse Centralisation und die geistige Arbeit waren die Motoren dieser merkwürdigen Erhaltung.

In den ersten Jahrhunderten nach der Zerstreuung der Juden bildete das Synhedrion zu Jabneh den religiösen Mittelpunkt,

„das Herz der jüdischen Nation". Von dort aus strömte das geistige Leben in die fernsten Länder, von dort aus wurde die religiöse Norm festgestellt, von dort auch stammte die Entwicklung der Lehre zu jenem großen weitverzweigten System des Talmudismus, der nahezu sechshundert Jahre zu seiner Vollendung bedarf und fast den Zeitraum ausfüllt bis zur Herrschaft der Araber in Spanien und der Bildung eines neuen Geisteslebens und neuer religiöser Strömungen. Der Präsident dieser Behörde, der Patriarch oder Ethnarch, war das religiöse Oberhaupt der Diaspora. Er führte den Vorsitz in den Sitzungen des Synhedrion's, wo Anfragen beantwortet, Entscheidungen getroffen, streitige Gesetzesbestimmungen erörtert und zum Austrag gebracht, neue Verordnungen eingeführt und alte aufgehoben, insbesondere aber die Bestimmungen über die Festzeiten getroffen wurden.

Durch diese Ordnung des Kalenderwesens hatte der Patriarch eine besonders eingreifende Machtstellung. Das Jahr war nämlich ein zusammengesetztes, da die Festzeit im Gesetz einmal von der Umlaufszeit des Mondes und das andere Mal von dem Einfluß der Sonne auf die Jahreszeiten abhängig gemacht wurde. Die Ausgleichung zwischen Sonnen- und Mondjahr, sowie die Regelung der Festzeiten nach diesem Kalender, besonders die Verkündigung des Neumonds, war Sache des Patriarchen. Von ihm und seinem Stellvertreter ging auch die Einführung fester Gebetsformeln an Stelle des früheren Opfercultus aus. Einige Gebetsstücke waren schon in den biblischen Schriften enthalten, andere hatten sich mündlich fortgepflanzt und wurden auf die Männer der „großen Synagoge" zurückgeführt, neue kamen jetzt abschließend hinzu.

Das gesetzliche Leben, vom Synhedrion reorganisirt und festgestellt, behielt im Großen und Ganzen die Form bei, die es in den Zeiten nationaler Selbstständigkeit angenommen hatte, mit Ausnahme natürlich des Theils seiner Bestimmungen, der sich auf Jerusalem und den Tempel bezog. Dagegen wurden neue Maßregeln alsbald gegen die Judenchristen nothwendig, die von den Juden selbst durch eine religiöse Scheidewand getrennt werden mußten, und sogar eine Verwünschungsformel gegen dieselben Seitens des Synhedrion's angeordnet, nachdem sich diese

durch Verlegung des Sabbath abgesondert hatten. Unter vier Römerkaisern entwickelte das Synhedrion eine ungehemmte organisatorische Thätigkeit, nach innen die religiösen Verhältnisse zu ordnen. Ernst unter Hadrian scheint dasselbe in diesem Wirkungskreise gestört worden zu sein. Es verläßt Jabneh und wandert nach Uscha in Galiläa, von wo aus es schon nach kurzer Zeit Verordnungen von hoher Tragweite in Bezug auf das sociale Leben erließ. Die letzten Zuckungen des jüdischen Staatskörpers, der Aufstand der Bar-Kochba, unterbrachen wohl die Thätigkeit des Synhedrion's, ebenso die folgende überaus trübe Zeit der hadrianischen Religionsverfolgung, in der Jerusalem zur Aelia Capitolina und der Zionstempel zu einem Jupiter-Tempel umgewandelt wurde.

Aber schon unter dem folgenden Kaiser wurde — wahrscheinlich durch eine große Synode zu Uscha — das Synhedrion wieder eingerichtet und das Patriarchat neubesetzt. Inzwischen hatte sich aber in Babylon und zwar in Nahar-Pakod ein Gegen-Synhedrion gebildet, da in Palästina die Todesstrafe auf die öffentliche Ausübung der jüdischen Religion gesetzt war. Erst nach langen Verhandlungen löste sich dasselbe auf, um die Einheit des religiösen Lebens nicht zu stören. Unter Juda I., der in hohem Ansehen stand und den Titel „Nassi" (Fürst) oder auch „der Heilige" führte, gelangte das Patriarchat zu seiner höchsten Machtfülle, indem die Competenzen des Synhedrion's fast gänzlich auf dasselbe übertragen wurden. Sein Sitz war in Sepphoris und seine Bedeutung für das geistige Leben, indem es die Tradition zu einem gewissen Abschluß brachte, wird noch zu besprechen sein.

Allmälig trat aber Palästina in den Hintergrund und die religiöse Strömung zog sich nach Babylon. Fast achthundert Jahre blieb dort der Sitz der Wissenschaft des Judenthums, und von dort aus verpflanzt sie sich nach allen Ländern der Diaspora. Das Patriarchat in Judäa verlor nach und nach alle Bedeutsamkeit, indem es seine wichtigste Function, die Bestimmung der Festzeiten, durch Einführung eines festen Kalenders selbst aufgab, bis es zuletzt unter Theodosius II., von dessen Regierungszeit ein bedeutender Historiker das jüdische Mittelalter datirt, gänzlich aufgehoben wurde.

Der Zusammenhang der jüdischen Gemeinden wurde dadurch aber nicht gelockert, weil derselbe seine religiöse Spitze in Babylon und in dem dort blühenden Studium der Lehre gefunden hatte. Die babylonischen Juden standen unter einem Exilsfürsten (Resch Gelutha) der zugleich einer der Würdenträger des persischen Reiches war und den vierten Rang nach dem König einnahm. Die Sage führt die Exilarchen Babylon's bis auf Serubabel — also auf das Davidische Königshaus — zurück. Die Geschichte zählt sie fast vollständig auf und weiß von ihren Machtbefugnissen, von ihrer Thätigkeit, aber auch von ihren Ausschreitungen Mancherlei zu berichten. Ihre Hauptaufgabe war: die Tempelsteuern und die dem Staat zu liefernden Abgaben einzusammeln, und Beamte wie Richter einzusetzen, ihre Wirksamkeit erstreckte sich bis in das eilfte Jahrhundert.

Oft vereinigten sie auch mit der politischen Macht die Autorität der Wissenschaft und trachteten nach der Lehrwürde. Erbitterte Kämpfe zwischen Exilarchen und Gesetzeslehrern erzählt die Geschichte, bei denen die Letzteren aber insofern die Sieger blieben, als sie und ihre Ideen sich erhielten und verbreiteten, indeß das Exilarchat trotz all' seiner Machtfülle doch dem Untergang anheimfiel. Später wurde deshalb wohl auch das jeweilige Haupt der Akademie zu Sura zu dem Rang eines Gaon (Excellenz) erhoben. Die eigentliche Bedeutung Babyloniens gehört in den Bereich der wissenschaftlichen Fortentwicklung der jüdischen Literatur, die in den großen Akademieen zu Sura und Pumbadita Jahrhunderte lang ihre Heimstätte hatte und jene großen Werke schuf, die diesem Zeitraum Namen und Charakter gegeben haben. Demgemäß ist auch das sociale und Culturleben der Juden vornehmlich in Palästina und Babylon zur Illustration dieser Periode von besonderem Interesse, da die Nachrichten über das Leben der Juden jener Zeit in anderen Ländern überaus spärlich fließen und nicht als zuverlässig sich herausgestellt haben.

Doch nur für die zwei Jahrhunderte unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems hat noch das sociale Leben der Juden in Palästina und Rom größere Bedeutung. Ihre Lage war meist eine günstige; sie trieben Ackerbau, Viehzucht und alle möglichen

Handwerke; man traf unter ihnen Matrosen und Köhler, Bäcker und Köche, Gerber und Waffenschmiede. „Größer ist der, welcher Nutzen zieht von seiner Arbeit, als der, welcher Gott fürchtet", lehrte ein Rabbi jener Epoche und demgemäß waren auch die Gesetzeslehrer selbst — und manche der hervorragendsten — Handwerker. Jose ben Chalafta war ein Gerber, Jose ben Jlaï ein Böttcher, Josua ein Köhler. Es galt als löblich, das Studium mit einem Handwerk zu verbinden und sogar als verdienstlich, den Sabbath zu einem Werkeltag zu machen, um nur nicht die Mildthätigkeit der Menschen in Anspruch nehmen zu müssen.

Wucherer waren damals von der Gemeinde ausgeschlossen; dagegen blühte der Handel zu Wasser und zur See mit Früchten, Getreide, Holz, Wein, Flachs, Oel und allen feinen Produkten ferner Länder.

Das Culturleben schloß sich eng dem römischen an. Schon in der vorigen Periode fand, wie bekannt, eine innige Annäherung statt. Rom, das allen Göttern der von ihm unterjochten Völker gastfreundlich seine Thore öffnete, interessirte sich auch für den bildlosen Gott der Juden. Der Spott, mit dem jüdische Feste, Sitten und Gebräuche von den römischen Satyrikern verfolgt werden, liefert mehr als alles Andere einen Beweis für die Beachtung und Aerkennung, die solche in der römischen Gesellschaft gefunden haben müssen, in der Juden eine bedeutende Stellung einnahmen. Andrerseits adoptiren aber auch die Juden griechische und römische Begriffe und Namen, Sitten und Unsitten. Nur ihre Lehre wurde davon wenig oder gar nicht berührt und entwickelte sich in ihrer Eigenart weiter auf den drei Grundpfeilern, auf die sie schon die Soferim gestellt hatten: auf Gesetz, Gottesdienst und Wohlthätigkeit, die dann später in Wahrheit, Recht und Frieden umgewandelt wurden.

Das Forschen im Gesetz verhinderte aber nicht die Theilnahme an anderen wissenschaftlichen Bestrebungen und Arzneikunde wie Astronomie fanden auch in jüdischen Kreisen Jünger wie Meister, namentlich die erstere, die von jeher bei den Juden hochgeachtet und von ihnen eifrig betrieben wurde.

Das geistige Leben concentrirte sich jedoch natürlich im Lehrhause

(Bet-Hamidrasch). Neben dem Patriarchen stand an Rang und Ansehen der Schulvorsteher (Rosch Jeschibah) und je mehr das Synhedrion an Würde und Bedeutung einbüßte, desto höher stieg die Bedeutung der Schulhäupter, und als das Patriarchat nach fünfhundertjährigem Bestande unterging, trat das Schulvorsteher-Amt ganz an seine Stelle. Die Epoche eines neuen jüdischen Lebens am Anfang des dritten Jahrhunderts in Babylon änderte an der socialen Lage der Juden wenig oder nichts, für ihre geistige Entwicklung war sie von unschätzbarer Bedeutung. Sie war der Ausdruck einer historischen Nöthigung, indem sie zuerst die Idee des kosmopolitischen Judenthums zur Ausführung brachte, das nicht an Staat und Dynastie, an Tempel, Priester und Opfer gebunden war, sondern in der Wissenschaft allein seine Stütze und seinen Kern hatte. Babylon wurde zum Lande Israels und Palästina's Einfluß schwand immer mehr, je weniger geistige Bedeutung seine Lehrer und Akademieen hatten.

Sura und Pumbadita wurden die Stammsitze der jüdischen Wissenschaft in Babylon. Zwei Monate des Jahres, im Frühling und im Herbst, versammelten sich die Schüler in diesen Akademieen, daher diese beiden Monate — Adar und Elul — „Versammlungsmonate" genannt wurden; die wissenschaftlichen Versammlungen selbst hießen Kalla, die Vorsitzenden in denselben Resche-Kalla, das Lehrhaus selbst Jeschiba oder aramäisch Metibta. In den anderen zehn Monaten gingen Lehrer und Schüler ihrem Broderwerb nach.

Eine solche demokratische Lehrverfassung vertrug sich wohl sehr gut mit dem Geist des Judenthums, nicht aber mit der Zwitterstellung des jüdischen Exilarchen in Babylon. Die Kämpfe zwischen diesen und den Schulhäuptern von Sura führten schließlich dazu, wie erwähnt, den letzteren den Rang von Gaonim (658) und eigene Competenzen einzuräumen, die sie von den Exilsfürsten gänzlich unabhängig machten. In Sura wie in Pumbadita residirten Gaonim, doch hatte der zu Sura wahrscheinlich den Vorrang in Folge des höhern Alters dieser Akademie.

Die Investitur des Exilarchen erfolgte durch die Präsidenten der beiden Hochschulen in einer für die Verhältnisse der Zeit und

die Beziehungen zwischen beiden Behörden charakteristischen Form. Zunächst hielt der Gaon von Sura eine Ansprache an den neuen „Fürsten des Exils", in der er ihm die Pflichten seines bedeutungsschweren Amtes vorführte. Die eigentliche Huldigung aber bestand darin, daß beide Schuloberhäupter ihm die Hand aufs Haupt legten und unter Trompetenschall ausriefen: „Es lebe unser Herr, der Fürst der Diaspora!" Darauf gaben alle Anwesenden dem Exilarchen das Geleit von der Synagoge in sein Haus. Dieser Feier folgte dann am nächsten Sabbathtage ein feierlicher Gottesdienst. Für den Exilarchen wurde in der Synagoge eine eigene säulenartige Tribüne errichtet. Hatte derselbe auf dieser Tribüne unter Gesängen des Vorbeters und Chors Platz genommen, so trat der Gaon von Sura vor ihn hin, beugte das Knie und setzte sich dann zur Rechten des Exilarchen. Dasselbe that der Gaon von Pumbadita, der den Platz zur Linken einnahm. Bei dem Vorlesen aus der Bibel brachte man die Schriftrolle zu dem Exilarchen hin und der Gaon von Sura fungirte als Meturgeman (Dolmetsch). Nach der Vorlesung pflegte der Exilsfürst einen Vortrag halachischen oder haggadischen Inhalts zu halten, den er jedoch, falls er selbst kein Gelehrter war, dem Gaon von Sura überlassen durfte. In dem Schlußgebet für die Verherrlichung des Gottesnamens — Kadisch — wurde der Name des Exilarchen ausdrücklich erwähnt: „Dies möge geschehen beim Leben des Fürsten!"

Darauf folgte ein besonderer Segen für ihn, die Häupter der Hochschulen und deren Scholaren (Jekum Purkan), in den die Namen all' der Gemeinden und Personen von nah und fern eingeflochten wurden, die durch Spenden ihr Interesse an den Hochschulen bethätigt hatten. In feierlicher Procession zog man sodann aus der Synagoge in das Haus des Exilarchen, wo ein frohes Mahl alle Theilnehmer dieses Huldigungsakts vereinte.

Auch die Installation der Rectoren zu Sura und Pumbadita war von einem ähnlichen feierlichen Ceremoniell begleitet, nur daß man nicht die Schriftrolle zu ihnen brachte, weil dies eine Art königlicher Auszeichnung war. Die Lehrordnung war für beide Akademieen genau vorgeschrieben. Dem Präsidenten zunächst stand ein Oberrichter (Dajan di Baba), welcher die juridischen Functionen

ausübte. Unter ihm standen sieben Vorsteher der Lehrerversammlung (Resche Kalla) und drei, welche den Titel Genossen (Chaberim) führten. Nächstdem gab es aber noch ein Collegium von 100 Mitgliedern, von denen 70 das große und 30 das kleine Synhedrion bildeten, das dann im Laufe der Zeit den ursprünglichen Charakter eines Lehrercollegiums ablegte und den Rang eines berathenden und beschließenden Parlaments einnahm, welches in den zweimal jährlich stattfindenden Kallah-Versammlungen alle Anfragen, die von auswärtigen Gemeinden einlangten, beantwortete und neue Beschlüsse faßte.

Der Schauplatz des jüdischen Geisteslebens und seiner Ausprägung in der jüdischen Literatur ist für diesen Zeitraum und noch drüber hinaus für zwei Jahrhunderte Palästina, dann Babylon neben Palästina, schließlich Babylon allein, die Sprache des Volkes griechisch oder aramäisch, die der Literatur jenes Neuhebräisch, dessen Zusammensetzung aus hebräischer und aramäischer Sprache und dessen Vermengung mit lateinischen und griechischen Wörtern bereits geschildert worden ist.

Der inneren Entwickelung nach zerfällt die Periode der talmudischen Literatur in vier große Zeiträume, die sich eng anschließen an die Entwickelung des Gesetzesstudiums und die sich dann wiederum in hervorragenden Schriftwerken ausprägen.

Wenn man die ganze Periode auf ungefähr 700 Jahre berechnet — wobei natürlich wieder von einem festen Punkt oder einer bestimmten Jahreszahl in dem Laufe einer geistigen Strömung nicht die Rede sein kann — so fallen auf die Epoche der Tannaïm von dem Untergang des jüdischen Staates und der Constituirung des Synhedrions in Jabneh bis zu Jehuda I. etwa zwei Jahrhunderte. Hatte man schon vorher die hervorragenden Gesetzeslehrer, die auf die methodische Entwickelung des Lehrbegriffs irgend welchen Einfluß übten, Tannaïm genannt — seit Simon dem Gerechten — so fängt die historische Berechtigung der tannaïtischen Epoche (70—200) doch eigentlich erst mit Jochanan ben Sakkaï an. Sie umfaßt vier Geschlechter und findet ihren Ausdruck und den Abschluß ihres geistigen Schaffens in der „Mischna."

Die zweite Epoche umfaßt das Geschlecht der Amoraïm

(Sprechende) vom Abschluß der Mischna und der Gründung der Akademieen in Babylon bis zum Abschluß des Talmuds, in welchem Riesenwerk die auf die Tannaïten folgenden Amoräer ihre und aller vorangegangenen Zeiten geistige Arbeit niedergelegt hatten. Man berechnet diese Epoche von sechs Amoräergeschlechtern im Ganzen etwa auf drei Jahrhunderte (200—500).

Nach Vollendung des Talmuds heißen die Forscher und Gesetzeslehrer in Babylon Saboraïm (Meinende). Die Lehrenden haben die Sprechenden, diese die Meinenden bescheiden abgelöst. Ihre Wirksamkeit erstreckt sich vom ungefähren Abschluß des Talmuds bis zur Entwickelung des Gaonat's, etwa durch anderthalb Jahrhunderte (500—650), obwohl die Saboräer selbst nur ein halbes Jahrhundert dieser Periode ausfüllen.

Mit dem aufblühenden Gaonat unter der Araberherrschaft — nach Anderen schon am Ende der Perserherrschaft — beginnt die vierte Periode, die jedoch nicht ganz bis zum Untergang dieses Amtes (1040), sondern bis zum Auftreten der Karäer reicht, 650—750, und deren charakteristischer Ausdruck eine erhöhte sammlerische und ordnende Thätigkeit nach verschiedenen Richtungen ist. Die größere Hälfte und das Ende der gaonäischen Periode gehört aber schon in die nächste Periode.

Der gesammte Zeitraum dieser vier Epochen trägt den Namen der talmudischen Literatur von jener Riesenarbeit, die fast ein Jahrtausend hindurch etwa zwanzig Geschlechter unausgesetzt und ungetheilt beschäftigt hat; an ihr haben Lehrer und Schüler, Fürsten und Handwerker, palästinensische und babylonische Juden mit gleicher Liebe und voller Aufopferung gearbeitet und in ihr hat das jüdische Volk seinen Geistesschatz und sein innerstes Wesen niedergelegt.

Die Mischna.

Durch die Straßen der alten Zionsstadt bewegte sich in der Dämmerstunde ein Leichenzug. Schüler, heißt es, die ihren theuern Lehrer zu Grabe tragen. Scheu und ehrerbietig weicht Alles zur Seite, selbst die römische Wache am Stadtthor läßt den Zug ungehindert durchziehen. Da, vor der Stadt macht er Halt, die Schüler stellen den Sarg nieder, öffnen den Deckel und aus demselben steigt der ehrwürdige Rabbi Jochanan ben Sakkaï, der sich lebendig-todt aus der Stadt tragen läßt, um ohne Gefahr in das Römerlager gehen zu können.

Dort tritt er vor Vespasian, dm die Erscheinung des greisen Lehrers imponirt und der ihm gestattet, sich die Erfüllung eines Wunsches erbitten zu dürfen. Aber nicht für sein Volk, nicht für die heilige Stadt, ja nicht einmal für den Tempel erfleht der Rabbi Schonung, sondern: „Laß mich in Jabneh eine Schule gründen," so lautet seine Bitte. Und lächelnd winkt der stolze Römer ihm Gewährung. Er ahnt nicht des Volkes geistige Bedeutung, das mitten unter den rauchenden Trümmern seiner nationalen Selbstständigkeit einzig und allein für die Erhaltung seiner Lehre sorgt. Das eherne Rom mußte untergehen, der Völker viele von dem Sturm der Geschichte verweht werden, doch Israel lebte fort in jener Lehre, die Jochanan ben Sakkaï aus dem brennenden Jerusalem der verzagenden Friedensfreunde und der wahnsinnigen Zeloten nach dem kleinen Jabneh, einer Hafenstadt am mittelländischen Meer, etwa sechs Meilen von Jerusalem, getragen.

Dort errichtete Jochanan sein Lehrhaus, dort sammelte er die zerstreuten Reste seines Volkes und seiner Schüler und von dort aus verkündete er alsbald die neue Mission des Judenthums mit weitschauendem Seherblick. „Wohlthätigkeit ersetzt die Opfer", lehrte der Rabbi, wie es in der Schrift heißt: „Ich habe an Wohlthun Gefallen und nicht an Opfern!" Die Bedeutung eines solchen Ausspruchs, der mit einem Mal an Stelle des Opfercultus eine höhere religiöse Verehrung, einen Gottesdienst des Herzens, setzte, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Und als seine Schüler

in banger Sorge um den Fortbestand der Nation und ihre Stellung zu den Völkern der Erde lebten, da sprach ihnen der Meister Trost zu mit den Worten des Spruchdichters, die er in wahrhaft prophetischer Weise deutete: „Wohlthun erhebt ein Volk und die Liebeswerke der Nationen sind ihre Versöhnungsopfer!"

Von solchen Anschauungen, in denen sich Jochanan ben Sakkaï als treuer Schüler und Erbe der Propheten Israels zeigte, wurde das Lehrhaus zu Jabneh geleitet. Und alle Institutionen, die von dort ausgingen, die Fortentwickelung der Halacha wie der Haggada, soweit sich beide an den Meister, seine Schule und Lehrweise knüpften, athmen denselben Geist einer sittlichen, hohen Weltanschauung und einer geistigen Höhe, die den Besiegten über den Sieger erhob. Eine Unterredung zwischen dem Lehrer und seinen Schülern, die die „Sprüche der Väter" mittheilen, mag dies beweisen. „Gehet hin und untersuchet", sagte er einst zu ihnen, „welcher Weg der beste sei, daß der Mensch ihn wandle!" „Er habe ein wohlwollendes Wesen", erwiderte der Eine, „er erwerbe sich einen zuverlässigen Freund", behauptete der Andere, „einen guten Nachbar" der Dritte, „er erwäge bei jeder That die Folgen", sagte ein Vierter, „er habe ein gutes Herz", rief endlich Eleasar ben Arach in die Discussion und der Meister entschied: „Ich gebe deinem Ausspruch den Vorzug, denn in ihm sind die eurigen enthalten." Einem solchen Geist mußte natürlich jeder gelehrte Hochmuth fern und zuwider sein und deshalb wohl auch wird als sein Wahlspruch das Mahnwort überliefert: „Wenn Du viel Wissen erworben hast, so bilde Dir darauf nichts ein, denn dazu wurdest Du geboren!"

So war Jochanan ben Sakkaï ein treuer Jünger Hillel's, zu dessen Füßen er ja einst gesessen, ein Förderer des Friedens und der geistigen Entwickelung seines Stammes, dessen Bestand er eben nur in der Erhaltung der Lehre verbürgt sah. Von Hillel hatte er auch wohl den Traditionsstoff überliefert erhalten, um ihn ferner mündlich fortzupflanzen, alle jene Deutungsregeln und Gesetzesbestimmungen, die von der Schule Hillel's in bestimmte Fächer getheilt und gesondert wurden und deren Inbegriff den Namen „Mischna" (Lehre) führte. Freilich ein großer Theil dieser Bestimmungen war durch den Fall des Tempels hinfällig geworden und es galt,

sie außer Kraft zu setzen oder neue Anordnungen zu treffen. Dabei zeigte sich der milde Geist Jochanan's im hellsten Licht. Er reorganisirte das Synhedrion in Jabneh, er schuf Bestimmungen, die den Opferdienst ersetzen sollten, er hielt aber auch mit edler Pietät solche aufrecht, die der frommen Erinnerung an den Tempel geweiht waren und die vielleicht den Titel „messianische Halacha" führten, weil die Ausführung an die Zeit des Erscheinens des Messias und der Wiederaufrichtung Jerusalem's geknüpft war, die Hoffnung aber auf diese Ereignisse aus dem Volke noch immer nicht geschwunden war, das den gegenwärtigen Zustand bis zum Eintritt jener Ereignisse nur für einen interimistischen hielt.

Und sowie seine halachischen Forschungen, so waren seine haggadischen Lehren, klar und einfach, aber warm und sinnig. Daß er ein Kind seiner Zeit war und dieser seinen Tribut zollte, so hoch er sich zuweilen auch in seinen Anschauungen erhob, gerade das macht die Erscheinung dieses Lehrers zu einer sympathischen und liebenswürdigen. Und so wird es, vergegenwärtigt man sich den Geist der Zeit, die Siegeszüge Roms, den Untergang der alten, frohen, olympischen Götterwelt, den Sturz gewaltiger Reiche, das Auftreten des Christenthums, Naturerscheinungen von erschreckender Gewalt wie jenes große Erdbeben u. s. w. — keine Verwunderung erregen, auch in Jochanan einen Anhänger jener mystisch-philosophischen Schrifterklärung zu finden, die in der Ausdeutung der biblischen Schöpfungsgeschichte und der Schilderung des göttlichen Heerstaates bei Ezechiel eine eigene Geheimlehre geschaffen hatte, von deren Inhalt nur wenig bekannt ist, die vielleicht mit der Gnosis des Christenthums als einer verwandten Richtung eng zusammenhängt, vielleicht aber auch sich gerade gegen diese gnostische Richtung wendet, der das Judenthum als eine bloße Vorstufe des Christenthums erschien.

Das junge Christenthum lebte damals noch in innigen Familienbeziehungen zur Mutterreligion. Wie im Judenthum Rabbinismus und Hellenismus lange um die Oberherrschaft stritten, so bekämpften sich in der christlichen Gemeinde, von denselben Tendenzen geleitet, Judenchristen und Heidenchristen. Aber nur die ersteren waren den Rabbinen gefährlich; nur gegen diese richteten

sie ihre Angriffe in ernsten und scharfen Verweisen, wie mit satyrischen Waffen. Den Spuren dieser Kämpfe muß man im Neuen Testament und in der talmudischen Literatur nachgehen. Von den kanonischen Evangelien des Neuen Testaments selbst knüpft das Evangelium des Matthäus noch an die Beziehungen zum Judenthum an. Im Marcus-Evangelium wird die Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes nicht mehr aufrechterhalten und das Lucas-Evangelium ist schon ein Zeugniß für „das Bewußtsein von der allgemeingiltigen Bedeutung der christlichen Religion". Aber in der neutestamentlichen Schriftauslegung dauert die Wechselbeziehung fort. In den Reden Jesu wie in den Schriftbeweisen des Apostels Paulus lassen sich die Formen der halachischen Exegese nachweisen, während die Hebräerbriefe, die pauliniſchen Briefe, die Apostelgeschichte deutliche Anklänge sowohl an die palästinensische Haggada wie an die alexandrinische Allegoristik zeigen. Noch bis in die Schriften der Kirchenväter erstreckt sich diese geistige Wahlverwandtschaft, deren vielfach verschlungene Fäden zu entwirren eine der vornehmsten Aufgaben der Religionsgeschichte sein muß. Die Frage eines hebräischen Urevangeliums führt sicher in das Reich der Haggada und erst neuerdings hat man in einem haggadischen Dialog über das Erbrecht der Tochter eine talmudische Satyre auf die λόγια des Matthäus, zugleich aber auch deutliche Spuren dieser Urschrift nachgewiesen, die älter sein können als alle vorhandenen Evangelien, da sie in die bewegte Lebenszeit Jochanan ben Sakkai's und seiner Nachfolger führen.

Das Todesjahr Jochanan's ist unbekannt, aber sein „letztes Wort" ist, wie das so vieler großer Männer, erhalten geblieben. Es erging an seine treuen Schüler, die das Sterbebett des Meisters umstanden: „Möge die Gottesfurcht ebenso stark in euch sein, wie die Furcht vor den Menschen; ihr vermeidet die Sünde vor den Augen der letzteren; meidet sie auch im Angesichte dessen, der Alles schauet!"

Hatte Jochanan den Grundstein zu einem Neubau des Judenthums gelegt, so war es an seinen Schülern und Nachfolgern, diesen Bau fortzuführen. Es wird erzählt, daß diese sich nach dem Tode des Meisters zerstreuten und seine Lehre an verschiedenen

Orten tradirten. Die Hervorragendsten unter ihnen waren Elieser ben Hyrkanos, Josua ben Chananja, Jose-Hakohen, Simon ben Natanel, Eleasar ben Arach. Der Nachfolger Jochanan's im Patriarchat und Synhedrialpräsidium war Gamaliel II, ein Nachkomme Hillel's, also zu diesem Amt prädestinirt, ein energischer und vielseitig gebildeter Mann, der mathematische Kenntnisse hatte, die griechische Sprache liebte und die Bibelübertragung des Akylas approbirte. Daneben war Gamaliel aber auch ein eifriger Förderer der Halacha und wußte trotz schwieriger Kämpfe mit seinen gelehrten Zeitgenossen seine Anschauungen zur Geltung zu bringen. Die Schulen Hillel's und Schammai's lagen nun bereits seit drei Jahren über die feste Auslegungsmethode in heftigem Streit, so daß fast „aus der einen Lehre zwei geworden waren", da galt es denn, mit eiserner Consequenz einzuschreiten und die traditionelle Weise Hillel's zur Geltung und allgemeinen Anerkennung zu bringen.

Gerade diese Kämpfe aber waren ein beredtes Zeugniß für den Geist der Lehrfreiheit, der in dieser kleinen, verfolgten Gelehrtenrepublik herrschte. Nicht die hohe Stellung, noch die edle Abkunft Gamaliel's schützten ihn vor Widerspruch und tiefen Conflikten mit den bedeutenden Gesetzeslehrern. Den Einen — seinen eigenen Schwager — Elieser ben Hyrkanos legte er in den Bann, gegen den Andern — Josua ben Chananja — trat er mit großer Schroffheit auf und auch einem Dritten — Akiba — drohte er mit dem Bann. Trotzdem bestanden die Lehrer auf ihren Meinungen. Ein eigenthümlicher Vorfall charakterisirt das Verhältniß zwischen den verschiedenen Gesetzeslehrern in sehr zutreffender Weise. Während einer wilderregten Discussion wollte man im Lehrhause zu Jabneh eine göttliche Stimme (Bat-Kol) gehört haben, welche Folgendes sprach: „Diese wie jene sind Worte des lebendigen Gottes, die Lehren Hillel's aber sollen Geltung haben!" Darauf erhob sich ein Lehrer, Josua, und rief: „Wir brauchen in solchen Fragen nicht auf eine göttliche Stimme zu hören, denn die Lehre ist nicht für die Himmlischen, sondern für irdische Menschen gegeben und ein Wunder kann in solchen Fällen nicht entscheiden, sondern nur die Majorität der wissenschaftlichen Meinungen!"

Trotzdem erlangten die Lehrsätze der Hillelitischen Schule dennoch unbedingte Autorität. Ein Führer und Lehrer von seltener Begabung, der würdigste Nachfolger eines Jochanan ben Sakkai, Akiba ben Josef, war es, der den Traditionsstoff in systematische Ordnung brachte und die streitenden Parteien versöhnte. Akiba's Leben hat die Sage mit romantischem Schimmer umwoben, die Geschichte weiß nur von seiner agitatorischen Thätigkeit im Sinne der politischen Restauration, die in seiner Zeit zu dem Aufstande Bar-Kochba's führte, sowie von seiner geistigen Bedeutung. Akiba ist mit Recht nach Allem, was die vielfach verstreuten Quellen von ihm melden, ein selbstschöpferischer Geist genannt worden. Er betrachtete den Lehrstoff nicht als festes Gesetz, das in gleicher Weise wie vorher weiter vererbt werden solle, sondern als einen Quell der Verjüngung und als eine Bürgschaft des Fortbestandes der Nation. Nur mußte dieser Traditionsstoff dann nicht dem Belieben jeder Majorität anheimgestellt, sondern in dem Bibelwort selbst begründet und nachgewiesen werden. In diesem Bibelwort war ihm nichts Form, Alles, jedes Wort, ja jeder Buchstabe, eigenstes Wesen, das ergründet und nach seinem tieferen Zweck verwendet werden mußte. Diesen Grundsatz führte Akiba bis in seine äußersten Consequenzen durch. Als einst ein Genosse diese buchstäbliche Deutung jeder Sylbe und Partikel gefährlich gefunden hatte und sich auf den Satz berief: „Den Herrn, deinen Gott sollst du ehrfürchten", wo der Accusativ durch die Partikel eth im Hebräischen ausgedrückt wird, die doch hier nicht etwa noch einen Nebensinn haben könne, da erwiderte Akiba: „Auch diese Partikel hat ihre Bedeutung, denn neben Gott sollst du auch seine Lehre ehrfürchten!"

Natürlich mußte ein solches System zur Einseitigkeit führen, aber die Gesichtspunkte und Anschauungen, von denen aus Akiba seine methodologische Anordnung des Traditionsstoffs leitete, waren andererseits wieder so gediegene, daß er die Lehre vor jeder Verknöcherung durch seine ethische Auffassungsweise wohl noch zu schützen wußte. Manche Deutungen verrathen den Denker, dem vielleicht auch die philosophische Weltanschauung der Zeitgenossen nicht ganz fremd war. Und wenn diese Deutungen sich stets an Schriftverse anlehnten, so darf man diese Exegese nicht wegen ihrer Unselbst-

ständigkeit verdammen, sondern man muß bedenken, daß der Bibelvers zunächst „eine allgemeine Stütze", eine historische Bekräftigung jeder neuen Idee, sodann aber wohl noch etwas mehr als ein bloßer Schriftvers war, daß er Hab' und Gut, Schatz und Krone und alleiniges Erbe des jüdischen Volkes in den Tagen seines Falles gewesen ist.

Und kann, selbst abgesehen von all' diesen Voraussetzungen, eine Schriftauslegung den hohen ethischen Werth solcher Anschauungen, die, etwa wie die folgenden, den Begriff der Vorsehung und der Willensfreiheit in seiner vollen Erhabenheit fassen, verringern, weil sie eine Anlehnung an das Bibelwort suchen? „Im Ebenbilde Gottes schuf er den Menschen", so heißt es in der Schrift. Wie, fragte Akiba, giebt es eine Gestalt Gottes und ist der Mensch sein Abbild? Gewiß nicht, sondern der biblische Spruch ist also aufzufassen: „In einem besonderen Bilde schuf Gott den Menschen und in einer ihn auszeichnenden Gestalt!"

Auch im poetischen Ausdruck will der Rabbi nicht von einem Bilde Gottes sprechen und stellt sich damit auf eine höhere Stufe der Anschauung als selbst die jüdisch-helleniſtische Theosophie, der ja das Bestreben, die Antropomorphismen der Bibel umzudeuten, gleichfalls eigenthümlich war. „Siehe, nun ist der Mensch geworden wie einer von uns, zu wissen Gutes und Böses", spricht Gott nach dem wörtlichen Schriftausdruck. Sollte damit wirklich angedeutet sein, daß der Mensch in die Sphäre der Gottheit gerückt sei? Nimmermehr! Den Sinn dieser Stelle deutet Akiba seinen aufmerksam lauschenden Zuhörern folgendermaßen: „Er würde wie Einer, aus sich zu wissen das Gute und Böse!" Und im Anschluß an diese Deutung lehrte er: „Alles ist vorhergesehen und die Freiheit ist gegeben!" Und dann wiederum: „Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst, das ist eine Hauptregel der Lehre!" So faßte Akiba die Vorsehung, die Willensfreiheit und die Idee der Menschenliebe als die Grundlagen des Judenthums auf.

Ein tiefer Denker und ein strenger Systematiker suchte er aber für diese Grundlagen eine inhaltlich und äußerlich methodische Form zu gewinnen und diesem Bestreben entsprang „die Mischna des Rabbi Akiba" oder seine „Midoth" (Grundregeln), die sich aber

noch mündlich fortpflanzten. Den ganzen Lehrstoff der Religionswissenschaft theilte er in drei Hauptzweige: Midrasch, die Deutung und Auslegung der heil. Schrift, Halacha, nomologische Ueberlieferungen, und Haggada, Erzählungen und Weisheitssprüche. In die Halacha selbst brachte er durch Zusammenfassung der Gesetze dem Inhalt nach, sowie durch mennemotechnische Hülfsmittel eine gewisse Systematik, deren der Halachastoff bis nun entbehrt hatte.

Aber auch ein philosophischer Mystiker, wie sein Vorgänger Jochanan ben Sakkaï, war Akiba, und ein merkwürdiger haggadischer Ausspruch giebt von seinen und seiner Zeitgenossen Forschungen auf diesem Gebiet in eigenthümlich verhüllter Weise nähere Kunde. Vier traten in einen Garten ein: Einer schaute und starb, Einer schaute und ward wirr, Einer zerstörte die jungen Pflanzen, Einer aber ging in Frieden hinein und wieder hinaus. Es ist als feststehend anzunehmen, daß hier von den mystischen Ideen die Rede ist. Im Garten der Mystik mochte wohl sich der Geist des Einen verwirren, der des Anderen unterliegen, indeß der Dritte — eine der seltsamsten Erscheinungen jener Zeit: Elisa ben Abuja — die religiösen Ideen der Glaubensgemeinde verwarf und mit dieser zerfiel, und nur Einer gläubig und in seiner natürlichen Entwicklung blieb — Akiba! Seine religiöse Ueberzeugung hatte nichts von ihrer Klarheit und Reinheit eingebüßt; wie er in Frieden und idealem Forscherdrang hineingegangen, so kam er auch ungetrübt aus dem Irrgarten der Mystik heraus.

Auch das Ende des Akiba hat die Sage verherrlicht. Er soll als einer der zehn Märtyrer, die in der hadrianischen Zeit hingerichtet wurden, gestorben sein und dem Rufus unter Folterqualen gesagt haben: „Es war stets mein sehnlichster Wunsch, meinem Gott auch mit meinem Leben zu dienen, da ich ihn bis nun nur nach meinen Kräften und nach meinem Vermögen lieben konnte.“ Mit dem Bekenntniß, das fortan seines Volkes Parole für alle Zeit geblieben: „Höre Israel, der ewige Gott, unser Gott, ist einzig! (Schema Jisrael, adonaï elohenu adonaï echad), hauchte er seine Seele aus.

Von den Schülern und Zeitgenossen Akiba's setzte insbesondere Rabbi Meïr sein Werk im Geiste des Lehrers fort. Auch

dieses Mannes Leben ist von der Sage verklärt worden. Aber auch ein Bild seines Lehrens hat uns die Haggada in manchen sinnigen und bedeutenden Aussprüchen und Erklärungen Meïr's überliefert.

Für die Fortentwicklung der Halacha hat er mit den anderen Schülern des Akiba — Juda b. Ilaï, Jose b. Chalafta, Simon b. Jochaï und Eleasar b. Schamua — durch seine scharfsinnige Dialektik Bedeutendes geleistet und da sie das dritte und vorletzte Tannäim-Geschlecht waren, begegnet man wohl auch am meisten ihren Aussprüchen in der „Mischna". Sein Umgang mit eben jenem Elisa ben Abuja — den man seines Abfalls wegen Acher, Quidam, genannt hatte und der auch der Lehrer Meïr's war — sowie mit einem heidnischen Philosophen — wahrscheinlich den Neuplatoniker Numenios — beweisen, daß er auch anderen Anschauungen gegenüber eine gewisse Toleranz übte, die damals nicht zu häufig sein mochte.

Elisa ben Abuja war ohne Frage ein Adept des Gnosticismus. Von seinen Lippen strömten nur griechische Lieder und aus seiner Tasche fielen einst im Lehrhause griechische Bücher; dies wird ihm zum Vorwurf gemacht. Er geräth in Zwiespalt mit seinen Genossen und trennt sich schließlich von ihnen, um sie dem römischen Tyrannen zu verrathen. Nur Meïr bleibt ihm treu. Rührend sind die Versuche, die der Schüler unternimmt, um den irrenden Meister zur Rückkehr zu bewegen und rührend ist auch die Sage, die Meïr nach dem Tode Elisa's über dessen Grab, aus dem eine Rauchsäule beständig aufgestiegen sei, seinen Mantel ausbreiten — gleichsam um seine Vergehen zu bedecken — und ausrufen läßt: „Ruhe in der Nacht der Ewigkeit, am Morgen wird dich der Herr erlösen, wo nicht, so erlöse ich dich!"

Meïr war auch ein Dichter und mehr als dreihundert Fuchsfabeln existirten seiner Zeit von ihm, die vielleicht mit dem indischen Pantschatantra in Zusammenhang gestanden, von denen aber nur noch drei erhalten sind. Sein Witz und seine geistreiche Deutungsmanier illustriren zahlreiche Anekdoten, von denen schon die eine den Orientalen völlig charakterisirt, derzufolge Meïr, wenn er Einen allein auf Reisen gehen sah, ihn mit den Worten be-

grüßte: „Ich grüße dich, du dem Tode Verfallener", wenn Zwei zusammen eine Reise unternahmen, ihnen zurief: „Ich grüße Euch, dem Streit Verfallene; wenn er aber Drei in Gemeinschaft zusammen reisen sah, sagte er: „Gruß Euch, Ihr Friedensstifter!"

Diesem Manne stand aber auch eine geistig gleichbedeutende Frau zur Seite, deren Bild aus der Erzählung klar hervortritt, die über ihr Familienleben berichtet wird. Beruria war zugleich eine der ersten Frauen im Judenthum, von deren geistiger Bedeutung genauere Kunde erhalten ist. Einst saß ihr Gatte den ganzen Sabbath über im Lehrhause und unterrichtete seine Schüler. Aber während seiner Abwesenheit vom Hause starben seine beiden Söhne, die durch ihre Schönheit und Gelehrsamkeit gleich ausgezeichnet waren. Beruria trug sie in ihr Schlafgemach und deckte ein weißes Tuch über die beiden theuren Leichen. Als Meïr des Abends nach Hause kam und in gewohnter Weise den beiden Söhnen seinen Segen ertheilen wollte, sagte die fromme Gattin: „Sie sind in die Synagoge gegangen."

Dann brachte sie ihm den Becher und er sang den lieblichen Scheidegruß an den Sabbath und trank aus der weingefüllten Schale, die er nach frommem Brauch seiner Gattin reichte. Hierauf fragte er abermals: „Wo sind meine beiden Söhne, daß sie trinken aus dem gesegneten Becher?" „Sie werden nicht ferne sein," antwortete Beruria. Meïr, nichts ahnend, war fröhlich und wohlgemuth, und als er sein Mahl in gewohnter Weise beendigt hatte, sagte sie zu ihm: „Rabbi, so du es gestattest, möchte ich eine Frage an dich richten!" „So frage nur," rief Meïr aus. „Vor einiger Zeit gab mir Jemand etliche Kleinodien aufzubewahren und nun fordert er sie zurück. Soll ich ihm sie wiedergeben?" — „Und diese Frage sollte mein Weib an mich zu richten für nöthig halten," erwiderte Meïr. „Wie, wolltest du anstehen, irgend Jemandem sein rechtmäßiges Eigenthum zurückzuerstatten?" „Nein," antwortete Beruria, „aber ich hielt es doch für das Beste, es nicht zurückzugeben, bis du davon unterrichtet bist." Darauf führte sie ihn in das Schlafgemach und zog das Tuch von den Leichnamen weg. „Ach, meine Söhne, meine Söhne," jammerte der unglückliche Meïr. „Ich war Euer Vater, Ihr aber lehrtet mich das Gesetz!" —

Da faßte Beruria ihren Gatten an der Hand und sprach zu ihm: „Rabbi, hast du mich nicht gelehrt, das nicht mit Unwillen zurückzugeben, was uns anvertraut war? Siehe, der Herr hat sie gegeben, der Herr hat sie genommen, der Name des Herrn sei gelobt." „Der Name des Herrn sei gelobt," erwiderte Meïr, „auch um deinetwillen, denn es heißt: „Wer ein tugendhaftes Weib gefunden, hat einen größern Schatz als kostbare Perlen. Sie öffnet ihren Mund mit Weisheit und auf ihrer Zunge ist freundliche Lehre."

Noch manches Interessante wird in haggadischen Erzählungen von Beruria, wie von anderen Frauen berichtet, die schon damals an den geistigen Kämpfen der Männer theilgenommen und von diesen mit hoher Achtung behandelt wurden. Freilich, die Bedeutung Beruria's erreichte keine, wie nur wenige Gesetzeslehrer die Ehrerbietung und das Ansehen genossen, in dem Meïr bei seinen Zeitgenossen stand.

Daß die Lehrmeinungen Meïr's den Grundstock für die Mischna-Ordnung, wie sie noch gegenwärtig besteht, gebildet haben, ist allgemeine und wohl auch berechtigte Annahme. Sein Wahlspruch war: „Vermindre dein Geschäft, beschäftige dich auch mit der Lehre und sei demüthig gegen jeden Menschen. Wenn du dich im Studium der Lehre unterbrichst, so werden dich auch viele andere Dinge darin unterbrechen, bemüheſt du dich um die Kenntniß der Lehre, so wird es dir der Herr durch seinen Lohn vergelten." Meïr legte also ersichtlich das Schwergewicht auf die Halacha, der er sein ganzes Leben weihte, während die Haggada, die schon von Akiba etwas in den Hintergrund gedrängt worden, nur nebenher betrieben wurde. Schon zu Akiba's Zeiten hat Ismael b. Elisa gegen dieses Lehrsystem entschieden Widerspruch erhoben und der sinnfälligen Uebereinstimmung der Halacha mit dem Inhalt der Schrift das Wort geredet. Auch gegen die halachische Systematik Akiba's machte er Einwendungen und nur die logischen Regeln Hillel's ließ er als vollberechtigt gelten. Er erweiterte sie auf dreizehn Folgerungsregeln, die hauptsächlich der Schriftauslegung gelten. Von ihm oder aus seiner Schule, die ein logisches System der Schriftdeutung verfolgte, wurde daher wahrscheinlich auch der Grund-

stock jenes halachischen Midrasch zum zweiten Buch Moses gelegt, der später unter dem Namen „Mechilta“ (Inbegriff von Lehren), vielfach überarbeitet und redigirt, niedergeschrieben worden ist.

Von seinen mitstrebenden Zeitgenossen sind noch vier für die Entwicklung des Halacha-Studiums von besonderer Bedeutung, nämlich Simon b. Jochaï, Juda b. Ilaï, Nehemia und Jose b. Chalafta. Dem Erstern, dessen Leben während der Zeit der größten Verfolgungen ein abenteuerliches war, wurde später ohne Grund die Begründung der Geheimlehre durch ein Buch zugeschrieben, von dem noch die Rede sein wird; dagegen rührt von ihm wahrscheinlich die Grundlage des halachischen Midrasch zum vierten und fünften Buch Moses, die unter dem Namen „Sifrē“ bekannt und erst später zum Abschluß gelangt ist, während von Juda ben Ilaï, der seines Berufes ein Böttcher, seiner Bedeutung nach der „bedeutendste Redner seiner Zeit“ war, den Grund zu dem halachischen Midrasch über das dritte Buch Moses gelegt wurde, der den Namen „Sifra“ führt. Dem „Buch aus dem Hause des Lehrers“, so lautete der ursprüngliche Titel, standen die übrigen „Bücher aus dem Hause des Lehrers“ zur Seite. Die Zeitgenossen und Schüler Meïr's betrachteten sicher, nach dem Vorbild Akiba's, die Schriftauslegung und Herleitung der Tradition aus dem Bibelwort als den wichtigsten Theil ihres Studiums. Auch außer ihrem Kreise mag die auf endgültigen Abschluß der halachischen Lehrsätze abzielende Methode Meïr's manchen Widerspruch hervorgerufen haben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß zur selben Zeit von einem jüngern Schüler Akiba's, Nehemia, ein anderer Weg der Forschung angebahnt worden ist, der — im Gegensatz zu der Mischna Meïr's — den traditionellen Lehrstoff in voller Ausführlichkeit darzustellen, alle Erweiterungen und Auslegungen der Halacha mit ihm zu verbinden suchte, und der deshalb „Tosefta“ (Zusätze) genannt wurde. Durch diese Lehrmethode sollte entstehenden Zweifeln vorgebeugt und unsichern Combinationen der Weg verschlossen werden. Ganz unabhängig von diesen Forschungen hat der Vierte dieser Tannaïm für seinen Gebrauch eine besondere Mischna-Sammlung angelegt, über deren Bedeutung jedoch nichts Näheres bekannt ist. Jose b. Chalafta ist aber auch

der erste Historiker der palästinensischen Juden — Josephus schrieb ja seine geschichtlichen Werke in griechischer Sprache — er war der Urheber der Chronik „Seder Olam", in welcher die biblische Chronologie nach der damals geltenden Annahme festgestellt wurde.

Doch schrieb man all' diese Werke, in denen eine neuere Forschung den Gegensatz der ältern zur jüngern durch die Schule Akiba's vertretenen Halacha sehen wollte, nicht auf, sondern pflanzte sie mündlich von einem Tannaïmgeschlecht zum andern fort, ergänzend und berichtigend, wo sich die Nothwendigkeit herausstellte, fortentwickelnd, wo dies geboten schien.

Inzwischen war das Synhedrion, wie bekannt, nach Uscha und dann nach Sepphoris ausgewandert. Dort hatte es unter dem siebenten Patriarchen aus dem Hause der Hilleliden seinen höchsten Glanz in Juda Hanassi erreicht, der auch den Namen des „Fürsten" oder des „Heiligen" führte, in den zeitgenössischen Quellen aber als „Rabbi" schlechthin figurirt (c. 135 — c. 219). — Juda Hanassi war ein Freund des römischen Kaisers und am Hofe sehr angesehen — von seinen Controversen mit einem Antoninus wissen spätere Quellen mancherlei zu berichten. Dagegen ist die Kritik noch nicht einig darüber, welcher römische Kaiser dies gewesen sein könne, der mit dem jüdischen Patriarchen in so vertrauter Freundschaft gelebt hatte. Die Meisten entschieden sich für Marc Aurel, Andere nannten Septimius Severus, Caracalla und Heliogabal. Ueber die verschiedenartigsten Themata fanden zwischen Beiden Unterhaltungen und Discussionen statt. Einst bemängelte der philosophische Kaiser die pharisäische Glaubenslehre von Lohn und Strafe im Jenseits, da ja der Mensch aus Körper und Seele bestehe, die, nach dem Tode getrennt, doch nicht zur Verantwortung gezogen werden könnten. Darauf erwiderte Juda mit einem Gleichniß: Ein Fürst bestellte einst für seinen herrlichen Garten zwei Wächter, einen blinden und einen lahmen. Da er eines Tages den Garten besuchte, entdeckte er, daß die schönsten Pflanzen verschwunden waren. Erzürnt stellte er die Wächter zur Rede. Der Lahme vertheidigte sich: Herr, ich bin unschuldig, da ich mit meinen lahmen Füßen mich nicht von der Stelle bewegen kann. Der Blinde antwortete: Herr, auch ich bin ohne Schuld, da ich mit meiner Blindheit ja nicht in den

Garten bringen konnte. Der Fürst ließ sich indeß durch diese Anschauungen nicht beeinflussen, sondern erwiderte: Allerdings, jeder Einzelne kann das Verbrechen nicht begangen haben, wohl aber Ihr Beide zusammen, der Lahme mit deinen gesunden Augen und der Blinde mit seinen guten Füßen! Also wird auch der Weltenherr im Jenseits verfahren. Er wird die Seele in den Körper zurückrufen und Beide vereint zur Rechenschaft ziehen!

Eine solche stark sinnliche Auffassung darf indessen kaum für den Grad philosophischer Reife jener Zeit angesehen werden, sie kann nur die Art versinnlichen, in welcher damals metaphysische Discussionen geführt wurden. Wichtiger aber ist, was über Juda's sonstige Lebensführung und Weltanschauung berichtet wird, weil er den Abschluß des Tannaïmgeschlechtes bildet und durch seine Thätigkeit weitgreifenden Einfluß auf die Gestaltung des Judenthums ausgeübt hat.

Zunächst ist die Thätigkeit Juda's, der übrigens viel auf Amt und Würde hielt, eine vorwiegend reformatorische. Er schafft Zehnt und Erlaßjahr — also biblische Verordnungen — für einzelne, von dem römischen Steuerdruck allzuhart betroffene Städte ab, er ändert die Bestimmungen über die Bekanntmachung des Neumonds und jede Opposition einzelner Gesetzeslehrer weiß er mit großer Strenge in ihre Grenzen zu weisen. „Diese That haben unsere Vorfahren mir überlassen," sagte er, als man ihn wegen seiner Neuerungen zur Rede stellte. Und dann verwies er auf den biblischen Vorgang, daß Hiskia, der fromme König, die kupferne Schlange, die einst Mose auf Geheiß Gottes hatte machen lassen, weil das Volk ihr götzendienerische Anbetung erwies, habe zertrümmern lassen. Er fühlte sich dazu im Interesse und zum Heil des Volkes berufen. So sei es auch ihm beschieden, an manchen Gesetzen und Verordnungen Modificationen vorzunehmen, die nicht zur Aufhebung, sondern im Gegentheil zur Kräftigung der Lehre beitragen sollten.

Solche Aeußerungen lassen den Geist Hillel's und Jochanan ben Sakkaï's erkennen, der auch in dem Patriarchen Juda lebte und ihn antrieb, das Werk der Vorgänger zu vollenden. Bei diesem Unternehmen legte er die „Mischna" des Akiba und zwar nach der Anordnung Meïr's zu Grunde, nicht aber in der Absicht, dadurch

eine feststehende Norm für alle Zukunft zu schaffen, sondern um nach der Weise der Vorgänger den riesig angewachsenen Traditionsstoff nach gewissen Modalitäten zu ordnen und den Nachfolgern zu überliefern.

Wenn trotzdem die „Mischna" des Jehuda Hanassi einen solchen normativen Charakter erlangt hat, so muß dies wohl in äußeren Umständen seinen Grund gehabt haben, die sich bei der Mangelhaftigkeit der Quellen nicht ganz klar erkennen lassen. Einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der Stellung Juda's am römischen Hofe und der Anerkennung seiner Mischna kann man wohl kaum annehmen. Viel eher schon entspricht vermuthlich der Wahrheit die Thatsache, daß die zahlreichen Schüler des in hohem Ansehen stehenden Patriarchen seine Mischna-Sammlung in ferne Länder trugen und dadurch verbreiteten. Jedenfalls hat seine alle anderen vorherigen und gleichzeitigen Mischna's verdrängt und alleinige Autorität in Israel erlangt. Insoweit jene aber nicht in seine Sammlung aufgenommen wurden, geriethen sie meist in Vergessenheit und nur sein Werk behielt den Titel: „Unsere Mischna."

Die Mischna's dagegen, die seine Zeitgenossen und Schüler anlegten, die man gemeinhin Halb-Tannaïm nannte, und von denen man aus zerstreuten Bruchstücken nur die des Abba Saul zu restituiren versucht hat, enthielten meist nur Differenzpunkte von den Ansichten des Meisters oder jene Halacha's, die dieser in seine Sammlung entweder nicht aufgenommen oder doch in derselben nicht entwickelt, sondern nur angedeutet hatte. Sie bildeten eine sogenannte äußere, apokryphische „Mischna" und wurden deshalb „Boraitha" oder als Sammlung auch „Tosefta" (Zusätze) genannt, die man später zur Klarstellung und Ergänzung der Hauptmischna verwendete, die aber keinen autoritativen Charakter erlangten, obgleich sie eine Zeit lang als gleichberechtigt mit dieser angesehen worden sind. Wieviel in dieser „Tosefta" von dem älteren Werk des Nehemia enthalten ist, läßt sich kaum noch ergründen. Wie die „Mischna" Meïr's durch die Sammlung Juda's, so ist die „Tosefta" des Nehemia durch diese spätere Sammlung von Boraitha's, die dem Forschenden das ganze Material der Gesetzeskunde in übersichtlicher Darstellung, gleichsam auch mit seinen Motiven, darbieten sollte, erweitert.

Die „Tosefta" ist noch zu etwa 51 Tractaten der „Mischna" vorhanden. Neueren Forschungen zufolge hätte die „Tosefta" aber allerdings eine weit höhere Bedeutung: sie soll ursprünglich die „Mischna" des jerusalemischen Talmuds gewesen sein, eine Ansicht, die manche Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Ob nun Jehuda Hanassi seine „Mischna" niedergeschrieben und damit den feststehenden alten Grundsatz aufgehoben hat, daß die Halacha nicht durch Niederschreiben fixirt werden dürfe, sondern in stetem geistigen Fluß bleiben müsse, das ist bis jetzt noch nicht entschieden. Doch haben sich die meisten und gelehrtesten Forscher auf diesem dunklen Gebiet für die wahrscheinlichere Annahme entschieden, daß auch diese „Mischna" — gleich den halachischen Midraschim — auch nach Juda nur mündlich sich fortpflanzte, obwohl sie der Patriarch zum endgültigen Abschluß gebracht hatte.

Ueber dreißig Jahre soll sich Jehuda Hanassi mit dem Werk beschäftigt haben, das seiner wichtigen Stellung in der jüdischen Literatur wegen einer näheren Betrachtung zu unterziehen sein wird.

Die ganze „Mischna" zerfällt in sechs Haupttheile (Sedarim), die zusammen 63 Traktate (Massichtot) und 524 Kapitel (Perakim) enthalten. Diese sechs Ordnungen der Mischna haben folgende Namen: I. Seraïm, die Saaten, in zehn Traktaten Satzungen enthaltend, welche den Landbau und die Feldfrüchte betreffen. II. Moëd, die Festzeit, Vorschriften über Fest- und Fasttage in zwölf Traktaten. III. Naschim, die Frauen, die Ehegesetze in sieben Traktaten behandelnd. IV. Nesikin, die Beschädigungen, eine Rechtslehre in zehn Traktaten. V. Kodaschim, die Heiligthümer, geweihte Dinge und Opfergebräuche in elf Traktaten. VI. Tohorot, die Reinheitsgesetze und ritualen Vorschriften über Verunreinigung in zwölf Traktaten behandelnd.

Wie schon aus dieser kurzen Inhaltsangabe ersichtlich, folgen die Traktate der „Mischna" nach keinem bestimmten System auf einander, außer etwa dem rein äußerlichen, daß die längeren am Anfang, die kürzeren zu Ende jedes Haupttheils stehen. So beginnt die erste Ordnung — vielleicht um hervorzuheben, worauf in Zukunft das Schwergewicht der jüdischen Lehre zu legen sei — mit dem Traktat, der von dem Gottesdienst handelt, während dort, wo man

es am Wenigsten vermuthen sollte, in dem Theil, der von der Rechtslehre handelt, jene vortreffliche Gnomologie der „Pirke Aboth" (Sprüche der Väter) enthalten ist, in fünf Kapiteln von den Männern der großen Synagoge an bis auf vierzig nachfolgende Lehrer deren praktisch-sittliche Wahlsprüche enthaltend, und in dem dritten Theil über die Frauen — merkwürdiger Weise — auch die Bestimmungen über Schwüre und Gelöbnisse anzutreffen sind.

Entbehrt sie so gegenwärtig der methodischen Anordnung, so scheint doch die „Mischna" nach einem gewissen System angelegt zu sein, das allerdings schwer festzustellen sein dürfte. Gerade diese Anlage hat aber die wissenschaftliche Erforschung der „Mischna" sehr erschwert und vielfache Hypothesen über ihre Entstehung und Autorität hervorgerufen, von denen nur noch eine — neben der im Verlauf der Darstellung geltend gemachten Ansicht — wegen ihrer inneren Wahrscheinlichkeit auf besondere Beachtung rechnen darf. Nach dieser Ansicht hatten die Streitigkeiten innerhalb der Schulen Hillel's und Schammaï's eine gedeihliche Entwickelung der Tradition gehindert. Dem habe Gamaliel steuern wollen, indem er die Majorität des großen Synhedrion's als ausschlaggebende Autorität aufstellte, der sich jeder Einzelne hätte fügen müssen. Doch sei er nicht durchgedrungen und die freie, individuelle Entwickelung des Lehrstoffes wäre nach wie vor geblieben, wenn nicht in Akiba eine Persönlichkeit erstanden wäre, dem sich die Anderen freiwillig unterordneten und der bei seinen Zeitgenossen allein die Autorität eines ganzen Gerichtshofs genossen habe. Nach seinem Tode jedoch seien trotzdem wieder zahlreiche Lehrhäuser entstanden, die sich dem großen Synhendrion nicht unterordnen wollten, und so hätte Jehuda Hanassi für die Zukunft kein anderes Heil erblickt, als in der Sammlung, Sichtung und Ordnung des gesammten religiösen Traditionsstoffes. Doch habe er keinen „starren und fixen Codex" geschaffen, der jede Meinungsdifferenz ausschloß, sondern er führte auch die Meinungen einzelner hervorragender Lehrer an, damit ein künftiger Gerichtshof, falls sich das Bedürfniß herausstellen sollte, eine recipirte Halacha aufzuheben, sich auf eines dieser abweichenden Vota berufen könne. So habe er gehofft, den Lehrstoff auch für künftige Geschlechter flüssig und entwickelungsfähig zu machen.

Soviel über den halachischen Theil, der den größten Theil der „Mischna" ausfüllt. Haggadische Elemente enthält das Werk nur wenige, da sein Charakter dieselben ausschließt. Dennoch findet die Haggada auch dort ihren Eingang in zwei gesonderten Traktaten sowohl — von dem einen wurde bereits gesprochen — wie in den Schlußstellen vieler Traktate, die gewöhnlich Segen und Trost spenden, und endlich bei einzelnen Halachot, die ihrer Natur nach an haggadische Elemente anknüpfen. Doch erweisen sich solche Bestandtheile meist als spätere Zusätze von den Schülern des Patriarchen, von dem es ja auch in demselben Werk heißt: „Seit Rabbi starb, schwanden Demuth und Gottesfurcht!"

Solche und noch andere Umstände deuten darauf hin, daß zwei Revisionen der „Mischna" angefertigt worden sind; der Ausdruck, „dies ist die erste Mischna", der sich wiederholt findet, hat aber auch der Vermuthung Raum gewährt, daß Juda selbst im Alter seine Mischna-Ordnung noch einmal revidirte und daß sein Sohn Simon nach des Vaters Tode manche von diesem überlieferte Zusätze beifügte.

Die Sprache der „Mischna" ist eine Mischsprache, die aus drei Bestandtheilen sich zusammensetzt. Der überwiegende Theil ist hebräisch, entweder aus echt hebräischen oder der „Mischna" eigenthümlichen Wörtern bestehend und den Sprachschatz der „Mischna" bildend. Dazu kommen nun noch aramäische, aber hebraisirte Wörter, wie sie in dem Volksbrauch jener Zeit lebten, und endlich griechische und lateinische in der Endung präzisirte Wörter. „Die Sprache der Mischna" ist später eine feststehende Bezeichnung für das verjüngte Hebräisch. Der ganze Charakter des Werks ist natürlich ernst und streng, nur selten erhebt sich die Mischna zu poetischem Schwung, zu phantastischem Bilde, wo es gilt, die Herrlichkeit Zion's in vergangenen Tagen zu schildern.

In dieser Vergangenheit lebte ja die Generation, und in ihr fand sie Trost und Muth für die trübe Gegenwart und eine womöglich noch trübere Zukunft. So enthält fast die Hälfte der „Mischna" Bestimmungen und Vorschriften über Gegenstände, die der Gegenwart vollständig entrückt waren und höchstens noch als akademische Fragen gelten konnten, über Abgaben von den Boden-

früchten des heiligen Landes, über Reinheit und Unreinheit u. dgl. mehr. Aber der Geist, der in der „Mischna" herrscht, kennzeichnet auch den Geist, der ihren Gründer und seine gleichstrebenden Genossen beseelte.

Die „Mischna" war die letzte eingreifende religiöse That, die von Palästina ausging. Mit ihr endet das tannaïtische Zeitalter, an dessen Eingang die Gestalt Jochanan b. Sakkai's, an dessen Ausgang die Erscheinung Juda des Fürsten steht. In beiden Charakteren prägt sich klar und scharf der Geist der Tannaïten aus, deren Aufgabe es war: die schwankende und flüssige Tradition in eine feste Form zu gießen, und die in dem Mischna-Werk diese Aufgabe mit Eifer und Geschick gelöst hatten.

Der Talmud.

Dreihundert Jahre hatte die Thätigkeit der Tannaïm für die „Mischna" in Anspruch genommen, abermals drei Jahrhunderte und darüber sollte die geistige Arbeit der Männer währen, die deren Erbe angetreten und dasselbe nach allen Richtungen hin auszubilden und zu erweitern hatten, — der Amoraïm. Aber nicht mehr auf dem Boden Palästina's, auf welchem nunmehr der Fluch ruhte, sondern in jenem Babylon, das einen Esra und Hillel einst nach Jerusalem gesandt hatte, das von jeher dem Volke Israel von allen andern Ländern werth und theuer war, begann und endete die Arbeit der Amoräer-Geschlechter. Alle Hoffnungen und Erwartungen, die ein romantischer Sinn von einer wunderbaren Errettung und Wiederherstellung des alten Glanzes noch gehegt hatte, hatten unter den Ruinen Bethar's ihr stilles Grab gefunden, der glänzende „Sternensohn" hatte sich als ein Irrlicht erwiesen, und so mußte ein neues Lebens- und Schaffensziel entdeckt, eine wesentlich veränderte Anschauung von den Pflichten der Gegenwart und den Hoffnungen der Zukunft verbreitet werden. In einem kurzen, resignirt und wehmüthig und doch wiederum muthig und frisch klingenden Wort, wurde damals die Parole der Zeit und zukünftiger Zeiten für das

Israel der Diaspora ausgesprochen, in dem bereits citirten Satz: „Und es ist uns nichts mehr übrig geblieben als einzig diese Lehre!"

Darin lag Alles. Tempel und Priester, Staat und Stadt mochten untergehen, da ihre Lebensuhr abgelaufen war — aber die Lehre blieb und mußte bleiben, als das Banner, um das sich der zerstreute Stamm schaaren, dem er folgen konnte in alle Weiten. Diese Kenntniß der neuen Aufgabe und kosmopolitischen Mission Israel's, die mit dem Fall Jerusalem's eigentlich erst ihren Anfang nahm, ist bei vielen Lehrern jener Zeit anzutreffen. Sie kehrt als Refrain in vielen ihrer Disputationen wieder, sie spricht sich in zahlreichen selbstständigen Sprüchen und Reden aus. Wer aus Babylon nach Palästina zurückkehrt, der begeht eine Sünde — so lautete der Ausspruch eines hervorragenden Lehrers, und gewiß konnte die wissenschaftliche Bedeutsamkeit des neuen Vaterlandes der romantischen Sehnsucht nach der alten Heimath gegenüber nicht schärfer ausgedrückt werden. Und auch nicht schroffer und energischer konnten alle jene überschwänglichen Messiashoffnungen, mochten sie von Rabbinen oder von Sibyllen ausgehen, vernichtet werden, als durch das kühne Wort eines Hillel: „Israel habe gar keinen Messias zu erwarten, da die Vorfahren schon zu den Zeiten Hiskia's seine Herrlichkeit genossen hätten" — ein Wort, dessen vielleicht deprimirenden Eindruck ein anderer Gesetzeslehrer durch den weniger kühnen aber nicht minder bedeutsamen Ausspruch zu mildern suchte: „Zwischen dieser Welt und der Messiaszeit sei kein Unterschied weiter, als der Druck der Völker, der dann für Israel aufhören werde!" Und während in Palästina noch kurz vorher der ganze alte, jüdische Staat mit seinen Gesetzen und Institutionen in der „Mischna" codificirt worden war, wird in Babylon der bereits erwähnte Spruch gefällt: „Das Staatsgesetz ist oberstes Gesetz!"

Deutlicher kann es nicht ausgesprochen werden, daß die Vergangenheit nur noch ihren historischen Werth habe, jede Zeit aber ihre Pflichten auferlege und ihrer werkthätigen Diener harre. Man lebte in Babylon in der Gegenwart, indeß man in Palästina sich noch immer an die Vergangenheit anzuklammern suchte. Die Folge davon war, daß das Geistesleben in diesem Land allmählig verkümmerte, während es dort zu neuem Leben erblühte. Eine Zeit

lang rivalisirten noch beide Länder in der Wissenschaft des Gesetzesstudiums. Aber bald nach dem Tode des Patriarchen Juda sehen wir in Babylonien unter dem Schutz milder Herrscher ein reges Schaffen sich entfalten, dem die Akademien zu Sura, Nehardea und Pumbadita als Pflanzstätten dienen. Die Lehrer, die zu Zeiten der Tannaïm schon „Erklärer" oder Amoraïm hießen, hatten die Aufgabe, den Lehrstoff der „Mischna" zu verbreiten und zu erklären. Sie suchten nun dieser Aufgabe je nach ihrer Auffassung gerecht zu werden, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß diese Auffassungen in den verschiedenen Ländern erheblich auseinandergingen.

In Palästina, wo Juda II., der trotz mancher Fehler doch in hohem Ansehen stand und als halachische Autorität galt, das Patriarchat verwaltete, wurden Chanina b. Chama, Jochanan b. Napcha und dessen Schwager Simon oder Resch Lakisch und Josua b. Lewi die hervorragendsten Vertreter des ersten Amoräergeschlechts. Chanina übte aber neben seiner religiösen Thätigkeit auch die Arzneikunde aus; er war schon von Juda Hanassi zum Oberhaupt des Lehrhauses designirt worden und suchte seine Lebensaufgabe darin, das vom Meister überkommene Erbe treu und fest zu erhalten, wohingegen Jochanan und Resch Lakisch mehr eine kritische Thätigkeit entfalteten. Von den Vorzügen und der Schönheit Jochanan's wissen die Quellen Wunderbares zu erzählen, seine geistige Bedeutung scheint nach den erhaltenen Aussprüchen kaum geringer gewesen zu sein. Während er einerseits die Halacha förderte und in streitigen Fällen nach den verschiedenen Versionen der Tannaïten zu entwickeln und festzusetzen sich bemühte, war er andererseits der griechischen Bildung nicht abhold und kein schöneres Wort ist für die Beziehungen zwischen Hellenismus und Judenthum gesprochen worden, als das seine, daß von den beiden Söhnen Noa's — für die fromme Scheu, die sie den Verirrungen des Vaters gegenüber an den Tag legten — Sem den Prophetenmantel (Talith, Mantel mit Schaufäden, den die Juden während des Gebetes tragen), Japhet aber den Philosophenmantel (Pallium) sich verdient habe!

Repräsentirt Jochanan das umfassende gründliche Wissen in der Halacha, so stellt sein eifriger Genosse Resch Lakisch, zugleich

sein Schwager, die scharfsinnige Dialektik dar, die dann die charakteristische Eigenart jener Amoräer wurde und später zu spitzfindiger Scholastik ausartete. Ernst und streng, freimüthig und originell erscheint dieser Forscher in seinen halachischen Entscheidungen wie in seinen haggadischen Aussprüchen, von denen einige den Mann und seine Zeit charakterisiren. „Hiob hat nie gelebt, das Buch ist nur eine Dichtung," warf er einmal in eine Discussion über die Zeit, in welcher der biblische Dulder gelebt, hinein; ein anderes Mal protestirte er gegen den auch in jüdische Kreise sich verirrenden Gnosticismus und seine Auswüchse mit dem scharf polemischen Wort: „Die Engelnamen haben die Juden aus dem babylonischen Exil mit sich nach Palästina gebracht," und ein anderes Mal vertheidigte er die Rechte der Gegenwart einem laudator temporis acti gegenüber in sehr nachdrücklicher Weise, indem er die Verdienste der Epigonen um das Studium des Gesetzes viel höher stellte.

Unter diesen Amoräern lebten aber in jenem Zeitalter noch andere Forscher, die entweder als philosophische Sittenprediger wie Simlaï, von dessen Kämpfen mit den Nazaräern über das Dogma der Dreieinigkeit und den heiligen Geist Verschiedenes gemeldet wird, oder als Bibelerklärer wie Hillel, der Bruder des Patriarchen, auftraten. Dieser Hillel wurde der Lehrer des Kirchenvaters Origines in der hebräischen Sprache, in der Bibelexegese und wohl auch in der traditionellen Auslegung des Schriftwortes. Origines gesteht selbst zu, daß er sich bei den jüdischen Forschern Rath geholt habe, ehe er die „Hexapla" zusammenstellte, jenes merkwürdige Werk, das sechs verschiedene griechische Bibelübersetzungen — die Septuaginta, Aquila, Symmachus, Theodotion und noch zwei andere, die er in Nikopolis und Jericho gefunden, — nebeneinander stellte, um der Verwirrung und Entstellung des biblischen Textes vorzubeugen.

Die Polemik war natürlich zu jener Zeit, wo Judenthum und Christenthum, die in den beiden ersten Jahrhunderten noch friedlich neben einander hergingen, sich streng zu scheiden anfingen, am Schärfsten. Zwar wurden schon vorher die religiösen Disputationen zwischen Juden und Judenchristen mit allen Waffen der Gelehrsamkeit und Satyre ausgefochten; einen feindseligen Charakter nahm

diese Polemik aber erst an, als die Kirchenväter mit schwerem philosophischem Geschütz gegen das Judenthum anrückten. Zur Geschichte dieser Kämpfe bietet die talmudische Litteratur ein reiches, noch nicht genügend gewürdigtes Material, durch das auch die noch im Dunkel liegende christliche Urgeschichte vielfach erhellt wird.

Die ersten Kirchenväter waren Platoniker, die gegen die Heiden mit dem Beweis auftraten, daß Platon all' seine Weisheit bei Mose geholt habe, während sie gegen die Juden die Behauptung ausspielten, daß die Idee des Logos schon in den biblischen Schriften vorgezeichnet sei, da alle Philosophie in der Bibel ihren Ursprung habe. Eine solche Auslegung der „biblischen Orakel" konnte den Gesetzeslehrern wenig behagen; sie wendeten sich daher mit Schärfe und Erbitterung gegen diese Lehren, die auf dem Markt und der Straße, zu Hause und in der Schule vorgetragen wurden und geeignet waren, Proselyten zu schaffen. Am Heftigsten ist ihr Zorn gegen die Judenchristen. Erst als die heidnischen Elemente das Uebergewicht erlangten, so daß die Scheidung eine vollständige wurde, beschwichtigte sich diese Erbitterung, die in vielen Aussprüchen des talmudischen Schriftthums sich Luft macht, welche sich gegen die Minäer richteten.

Josua b. Chananja wird unter den Tannaïm als der vorzüglichste Polemiker genannt, Abaji und Simlaï galten unter den Amoräern als die schlagfertigsten Gegner der neuen Lehre. In dem Dialog mit dem Juden Tryphon hat Justin Martyr, der bedeutendste der Apologeten, welche die christliche Lehre gegen Heidenthum und Judenthum zu vertheidigen unternahmen, uns ein lebensvolles Bild dieser Kämpfe hinterlassen. Wie entschieden aber auch diese Kirchenväter sich gegen das rabinische Judenthum wenden, ihre Abhängigkeit von der Schriftauslegung der Rabbinen ist doch eine starke und klar zu Tage liegende. Von Justin Martyr bis auf Hieronymus und Augustinus zeigt sich diese Abhängigkeit von den hebräischen Traditionen. Und während sie, um der Gnosis wirksam gegenüberzutreten, das enge verwandtschaftliche Verhältniß zum Judenthum durch die Bibel dogmatisch und philosophisch in ihren Schriften aufrecht zu erhalten suchen, verfolgen sie im Leben die Juden selbst mit allem Glaubenseifer.

Derselbe Hieronymus, der wie Origines und wohl auch die meisten Anderen, von jüdischen Lehrern in die „hebräischen Orakel" eingeführt worden ist, erklärt feierlich: „Wenn es erforderlich ist, die Einzelnen und das Volk zu verachten, so verabscheue ich mit einem unnennbaren Hasse die Juden, denn sie verfluchen noch heute unsern Herrn in ihren Synagogen."

Es ist ein Glück für die wissenschaftliche Entwickelung der Bibelexegese, daß dieser Haß sich doch weniger auf die Einzelnen als auf das Volk erstreckte. Die Kenntniß des Hebräischen, das Hieronymus von einem Juden Bar Chanina lernte, befähigte ihn zu jener Bibelübersetzung, die unter dem Namen „Vulgata" allgemein als das vortrefflichste Werk bekannt ist, das das Alterthum in dieser Richtung aufzuweisen hat. Erst mit Augustinus, der die kirchliche Lehrbildung der patristischen Zeit auf ihren Höhepunkt gebracht, schwindet die Abhängigkeit der Kirchenlehrer von den Rabbinen in Bezug auf die biblische Schriftauslegung und es bleibt nur der Bodensatz des Glaubenshasses zurück, der Jahrhunderte hindurch auf jene Väter der Kirche sich beruft.

In Babylonien hatte sich inzwischen durch das Auftreten eines Mannes, der die „Mischna" des Juda Hanassi etwa um 219 aus Palästina mitgebracht, des Abba Areka (c. 175—247), eine unabhängige Gelehrtenschule gebildet. Im Verein mit seinem Freunde Samuel aus Nehardea entwickelte dieser Lehrer eine reiche Thätigkeit, die „Mischna" seines Meisters in den babylonischen Schulen zur alleinigen Anerkennung den Mischna-Sammlungen gegenüber zu bringen, die nach unzweifelhaften Nachrichten dort bereits vorher in Umlauf waren. Auch als synagogaler Dichter ist Abba Areka, den man später „Rab" schlechthin — wie seinen Lehrer „Rabbi" — titulirte, mit Ehren zu nennen; wichtige Bestandtheile der liturgischen Poesie, von der noch die Rede sein wird, führen seinen Namen. Auch die Redaction des halachischen Midraschim „Sifra" und „Sifrē" wird ihm oder vielmehr seiner Schule zugeschrieben. Von Samuel, seinem gleichstrebenden Genossen, werden dagegen viele Entscheidungen von folgenschwerer Bedeutung mitgetheilt, die eine halachische Fortentwickelung außer Frage stellen. Seines Grundsatzes von der Superiorität des Staatsgesetzes ist bereits wiederholt

gedacht worden; daß er aber auch damit umging, Babylon von dem Mutterlande Palästina durch Anlegung eines regulären Festkalenders unabhängig zu machen, ist mehr als wahrscheinlich. Seine medicinischen und namentlich seine astronomischen Kenntnisse waren sehr bedeutend, ja er durfte sich vor seinen Zeitgenossen rühmen, daß ihm die weiten Himmelsbahnen so bekannt seien wie die Straßen in Nehardea!

Zwischen den Amoräern Palästina's und Babylon's bestand aber, obwohl das letztere viele Schüler anzog, noch immer ein freundschaftlicher Zusammenhang. Aber schon im nächsten Zeitalter beginnt der Einfluß der Stammlandes zu sinken, die Patriarchen — Gamaliel IV. und Juda III. — sind in wissenschaftlicher Beziehung völlig unbedeutend und die Amoräer Palästina's fangen an, zum Theil sich der höheren Einsicht der babylonischen Lehrer unterzuordnen. Als nennenswerthe Amoräer erscheinen in Palästina zu Anfang des vierten Jahrhunderts Eleasar b. Padat, Ami, Aßi, Chija und Simon b. Abba, besonders aber Abbahu in Cäsarea. Eleaser galt nach dem Tode Jochanan b. Napcha's als die höchste Autorität in Judäa, Abbaju scheint aber die letzte bedeutende Persönlichkeit des zweiten Amoräergeschlechts in Palästina gewesen zu sein. Er liebte die griechische Sprache und ließ seine Tochter in derselben unterrichten, aber bitter beklagt er sich über das griechische Theater seiner Zeit, in der die Komödie die Juden und ihre heiligen Institutionen dem Spott der Menge preisgab, indem er erzählt: „Man führt ein Kameel mit einer Trauerdecke auf die Bühne; darauf entspinnt sich der folgende Dialog: „Warum trauert das Kameel? Weil die Juden, die das Sabbathjahr streng beobachten, nicht einmal Kräuter genießen, sondern sich mit Disteln ernähren, deshalb trauert das Kameel, dem seine beste Nahrung weggenommen wird." Es tritt der Momus mit geschorenem Haupt auf. „Warum trauert Momus? Weil das Oel so theuer ist! Warum ist das Oel so theuer? Wegen der Juden! Die verzehren am Sabbath Alles, was sie an Werkeltagen erarbeitet; es bleibt ihnen nicht einmal Holz, die Speisen zu kochen, sie müssen darum ihr Bett verbrennen und des Nachts auf der Erde schlafen, sich im Staube wälzen. Um die Unsauberkeit dann zu entfernen, brauchen sie so viel Oel; deshalb

ist das Oel so theuer." — Abbahu steht somit ganz auf dem Standpunkt des Kirchenvaters Tertullian, der mehr denn hundert Jahre früher schon sein Interdikt gegen das griechische Wesen mit den Worten verkündet hat: „Nichts ist uns, sei es im Reden, sei es im Schauen, sei es im Hören, gemein mit der Tollheit des Circus, mit der Unzüchtigkeit des Theaters, mit der Scheußlichkeit der Arena!"

Ebenso heftig kämpfte Abbahu gegen die Dogmen der aufstrebenden christlichen Kirche, insbesondere gegen die Judenchristen und die Lehre von der Himmelfahrt Christi, die sich auf die traditionelle Haggada, daß auch Henoch lebendig in den Himmel gefahren sei, stützte. Abbahu erklärte, daß dies bloß eine poetische Redefigur sei. Seine ganze Bedeutung, als die des letzten Heros der Lehre in Judäa, faßt die Haggada in dem Wort zusammen: Als Abbahu starb, stürzten die Säulen in Cäsarea um!

Ein halbes Jahrhundert rüstigen Schaffens war inzwischen für Babylon vergangen und auch dort ein zweites Amoräergeschlecht erstanden, das das zweite palästinensische in geistiger Bedeutung überragte: die Schüler Rab's und Samuel's. Und was das Wichtigste war: die Unkenntniß im Volke, die vordem in Palästina in erschreckender Weise zugenommen hatte, schwand sichtlich unter dem Hauch des frischen Geistes, der aus den babylonischen Akademieen in diese Sphären und Kreise drang. Allgemein wurde der Drang nach Belehrung, dem die Amoräer bereitwillig entgegenkamen, und immer seltener wurde jener Idiotismus, gegen den man einst in Palästina so entsetzliche Maßregeln getroffen hatte. Die hervorragendsten Gesetzeslehrer dieses zweiten Amoräergeschlechts in Babylon waren: Huna, Juda b. Jecheskel, Nachman b. Jakob, Chisda aus Kafri, Scheschet der Blinde und Chama b. Chanilaï. Huna war das Oberhaupt der Akademie zu Sura, die unter seiner Leitung vielleicht ihre höchste Blüthe entfaltete. Mehr als achthundert Zuhörer versammelte er in den Lehrmonaten um sich und immer fester prägte er den Standpunkt der religiösen und wissenschaftlichen Ebenbürtigkeit Babylon's neben Palästina aus. Aber ihn überragte noch Juda b. Jecheskel, der die Akademie zu Pumbadita begründete, ein Schüler Samuel's, von dem er schon

den Titel „der Scharfsinnige" erhalten hatte. Von ihm stammt das harte Wort, daß der sich vergehe, der von Babylon nach Palästina zurückwandere, und seiner Thätigkeit ist der Aufschwung der Schule zu Pumbadita zu verdanken, die die von Sura bald überragte und nahezu durch sechs Jahrhunderte die geistige Suprematie behielt.

Die tiefere Ausbildung jener Dialektik, deren Eigenart die Amoräerperiode kennzeichnet, wird deshalb wohl auch nicht ohne Begründung mit dem Namen dieses Schuloberhaupts verknüpft, dem sein Nachfolger im Lehramt, Chisda zu Sura, auf gleichem Wege nachstrebte, wohingegen sein Zeitgenosse Scheschet, der trotz seiner Blindheit ein umfassendes Wissen hatte, als ein Gegner dieser scharfsinnigen Lehrmethode erscheint. „Bist du nicht aus Pumbadita," pflegte er einen Schüler zu fragen, dessen Einwürfe jene dialektische Methode verriethen, „wo man einen Elephanten durch ein Nadelöhr zieht?"

Mit dem Tode Chisda's sank der Glanz der suranischen Hochschule, indeß die zu Pumbadita auch in dem nächsten Zeitalter — der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts — durch das Auftreten der hervorragenderer Lehrer: Rabba b. Nachmani, Abbaja und Raba, neues Ansehen und große Bedeutung erhielt. Allem Anschein nach vertreten die beiden Hochschulen auch die beiden immer mehr hervortretenden Richtungen der halachischen Forschung, von denen die eine — die zu Sura — sich auf treue und unveränderte Wiedergabe des überkommenen Lehrstoffes beschränkt haben mochte, während die andere — in Pumbadita — eine fortschrittliche Entwickelung der halachischen Lehrmeinungen angestrebt und durchzuführen versucht haben dürfte. So erscheint es begreiflich, daß in Sura alsbald eine Stagnation eintrat, während in Pumbadita die Arbeit der Fortentwickelung zur höchsten Ausbildung jener dialektischen Methode führte, die den Elephanten durch ein Nadelöhr zu treiben geneigt war.

In Palästina schien unterdessen das geistige Leben fast erstorben. Der harte Druck, unter dem die Juden dort lebten, trieb die Gesetzeslehrer zur Resignation oder zur Auswanderung. Autoritäre Geltung erlangt fortan kein palästinensischer Amoraï

mehr — kaum daß noch ihre Namen genannt werden. Und auch kein Patriarch erreichte nach Hillel II., der (359) den Kalender normirte und dadurch die Bedeutung des Synhedrion's herabdrückte, noch irgend welches religiöse Ansehen. Aus Palästina kam deshalb wohl auch Rabba b. Nachmani nach Pumbadita, wo er 297 zum Schuloberhaupt erwählt wurde. Die Zahl seiner Zuhörer soll sich zu Zeiten auf 1200 erhoben haben.

Seine Bedeutung wird von angesehenen Historikern der des Akiba unter den Tannaïm gleichgestellt, insofern er das Einzelne und Abgerissene oder Verstreute unter allgemeine Gesichtspunkte sammelte, die ganze Mischna zum Gegenstand des Studiums und eingehender Erörterungen machte und die Widersprüche zwischen ihr und den späteren Boraitha's auszugleichen suchte. Eine Judenverfolgung, wie sie in Babylon sonst nicht vorkam, machte seinem Lebenswerk ein Ende. Rabba ergriff die Flucht und starb auf derselben (319). Sein Nachfolger im Lehramte war Josef b. Chija, dem auch neben dem halachischen ein eifriges Bibelstudium zugeschrieben wird. Ihm folgten Abbaja, ein Neffe des Rabba b. Nachmani, und gleich diesem ein Vertreter der scharfsinnigen Dialektik, und dessen Genosse Raba, der später in Machusa ein eigenes Lehrhaus begründete und etwa bis zum Jahre 352 führte. Abbaja's Wahlspruch war: „Der Mensch sei klug in der Gottesfurcht, seine Sprache sei mild und zornversöhnend, er halte Frieden mit Brüdern, Verwandten, mit aller Welt, selbst mit den Heiden, damit er überall geliebt, geachtet und einflußreich bei den Menschen sei." Rabba, der den Genossen überlebte, war nicht von so milder Gesinnung, huldigte aber derselben subtilen, dialektischen Lehrmethode, deren Entscheidungen man dann die „Hawajoth" (Vertiefungen) des Abbaja und Rabba nannte. Er pflegte zu sagen: „Ein Körnchen Pfeffer ist besser als ein Korb voll Melonen" und charakterisirte damit am Besten selbst seine Methode, „das anziehende Geistesspiel von scharfsinnigen Fragen, Antworten, Vergleichungen, Unterscheidungen, den hohen Gedankenflug, der von einem Punkte ausgehend, mit Blitzesschnelle die Stufenleiter der Schlußreihen durchmißt," mit einem Worte, jenes System des Talmud oder der „Gemara" (Lehre, Studium), das als das Produkt dieses dritten

Amoräergeschlechts bezeichnet werden kann, wenn auch seine Gedankengänge in der Thätigkeit der vorangegangenen Geschlechter zum großen Theil schon vorgebildet lagen.

Nach dem Tode Abbaja's war Rabba die höchste Autorität für dieses Studium, an den man sich auch von Palästina aus wandte. Mit seinem Ableben schwand die Bedeutung der Hochschule zu Machusa, und Pumbadita trat wieder in seine Rechte ein, wo Nachman b. Isak und dann Chama b. Tobia, dessen Zeitgenosse der fromme Papa b. Chanan war, das Lehramt führten. Indessen war auch dort allmählich eine Erschlaffung eingetreten. Sei es, daß die scholastische Dialektik, auf die Spitze getrieben, schließlich die Geister ermattete, sei es, daß die Stürme der Zeit auch ihren Nachhall im stillen Lehrhause zu Pumbadita fanden und in den weisen Gesetzeslehrern, — die den Untergang des römischen Reiches erlebten und in dem ersten Boten der Völkerwanderung, den Gothen, jenen biblischen Gog und Magog wie einen Sturm und wie eine Wolke heranziehen sahen, „die Erde zu bedecken mit seinem ganzen Anhang", — höhere und erhabene Gedanken über Völkerwohl und Menschenschicksal wie über die Mission des jüdischen Stammes in der Zerstreuung über die Erde erweckten, die schließlich zu der Ueberzeugung führten, daß der Strom geistiger Entwickelung in ein Bette gelenkt und der Schatz der Ueberlieferung wohl geborgen werden müsse, um den Stürmen der Zeit und einer unsichern Zukunft zu widerstehen.

Aber erst eine Persönlichkeit der nächsten Periode, in der dies Zeitbewußtsein zu vollem Ausdruck gelangte, war geeignet, das Riesenwerk der Ordnung in Angriff zu nehmen. Es war dies Rabbi Aschi b. Simaï (352—427), der zum ersten Mal seit den Tagen Juda Hanassi's wieder äußern Glanz mit tiefem Wissen vereinigte und am Hofe des Königs Jesdigerd II. ebenso wie bei den Exilarchen und bei seinen Glaubensgenossen in hohem Ansehen stand. Ohne Zweifel war der nächste Anlaß zu der organisatorischen Arbeit Aschi's die Thatsache, daß das Gedächtniß nicht mehr ausreichte, den Riesenstoff zu behalten und zu bewältigen. Dazu kam der glückliche Umstand, daß Aschi über fünfzig Jahre der Hochschule zu Sura, die er wieder zu Ehren brachte, vorstand,

und so konnten unter seiner Leitung wohl dreißig Jahre hindurch in den beiden Studienmonaten der Kallah ungefähr je zwei Abschnitte der Mischna mit allen hinzugekommenen Erläuterungen, Deutungen und Ansichten durchgenommen, revidirt und gesichtet werden. Indeß wurde auch dieses zu riesenhaftem Umfang angeschwollene Material noch immer nicht niedergeschrieben, — so unmöglich fast eine mündliche Fortpflanzung erscheinen mußte, — weil die religiöse Scheu ein solches Beginnen angesichts der Thatsache, daß das Christenthum die Bibel bereits als sein geistiges Eigenthum betrachtete, gerade damals nicht zugelassen hätte.

Doch hat die Wirksamkeit Aschi's jedenfalls den Abschluß des Traditionswerks angebahnt, die seiner Nachfolger: Meremar, Mar b. Aschi, vor Allem aber Rabina (c. 490), mit dem die Amoräerepoche abschließt, diese Arbeit gefördert und so eines der gewaltigsten Literaturdenkmäler geschaffen. Gemeinhin bezeichnet man das Jahr 500 als die Zeit des Abschlusses des „babylonischen Talmud", während schon ein Jahrhundert vorher dieselbe Arbeit die palästinensischen Amoräer zur Sammlung des „palästinensischen Talmud" veranlaßte. Doch sind von dem letzteren Werke nicht einmal die Sammler und Redactoren bekannt und das Werk Babylon's hat die religiöse Hegemonie für die Folgezeit sich zu erringen und zu wahren gewußt.

Von einem eigentlichen Abschluß des Talmuds ist ebenso wenig bekannt wie von einem Kanon der Bibel, weil beide Werke sicher nie durch eine religiöse Behörde oder einen feierlichen Beschluß anerkannt und abgeschlossen wurden. Eine solche Kanonicität hätte dem Geist des Judenthums widerstrebt, in dem der Fluß traditioneller Entwicklung nie aufhörte. Denn auch unter den den Amoräern nachfolgenden Saboräern wurden noch Zusätze und Einschiebsel dem Talmudwerke angefügt und nie ist eine religiöse Verbindlichkeit des Werks für das gesammte Judenthum ausdrücklich verkündet worden! Wohl aber ist der Talmud, wie er aus der Geistesarbeit der babylonischen Akademieen hervorgegangen, ein wichtiges Denkmal der Wissenschaft, ein großes Nationalwerk geworden, das Archiv aller Gedanken und Meinungen, Ansichten und Entscheidungen, Fehler und Irrungen, Hoffnungen und Enttäuschungen, Sitten und Ideale,

Erkenntnisse und Schmerzen Israels im Laufe eines Jahrtausends, an dem dreißig Generationen mit Eifer und Liebe und mit unerhörter Selbstverleugnung geschaffen haben.

Jeder Vergleich mit diesem in der Weltliteratur fast einzig dastehenden Riesendenkmal menschlichen Geistes würde die Eigenart des Talmuds nicht erschöpfen. Da finden sich neben Halachot und Discussionen, neben philosophischen, theologischen und juridischen Entscheidungen, neben historischen Bemerkungen und nationalen Erinnerungen, neben Normen und Gesetzen, die das ganze menschliche Leben nach allen seinen Verhältnissen und Bezügen regeln, die wunderlichsten und abenteuerlichsten Erzählungen, die lautersten Denk- und Sittensprüche, die erhabensten Legenden, die lieblichsten Gleichnisse, die anmuthigsten Räthselspiele und dann wiederum krause medicinische Recepte, abergläubische Praktiken, harte und vom tiefsten Schmerz erpreßte Aussprüche, seltsame astronomische Formeln, zoologische und botanische Excurse — und noch immer ist der Inhalt dieses merkwürdigen Werks nicht erschöpft, dessen Charakter kaum einem Fernstehenden ganz und voll klar zu machen sein dürfte.

Wohl aber kann Jeder, der Sinn hat für die Regungen poetischen Empfindens, wo auch und wie sich dasselbe offenbart, den haggadischen Theil des Talmuds verstehen und erfassen, jene bunte, phantastische Märchenwelt von Fabeln und Gleichnissen, Räthseln und Allegorieen, Parabeln und Märchen, Sinnsprüchen und Gedichten:

> Schöne alte Sagen, Engelmärchen und Legenden,
> Stille Märtyrerhistorien, auch Hyperbeln, gar possirlich,
> Alles aber glaubenskräftig, glaubensglühend — o das glänzt
> Und quillt und sprießt so überschwänglich . . .

in dieser seligen Geheimwelt der Haggada, die einen großen Theil des Talmuds ausfüllt, ohne daß eine bestimmte Sonderung von der Halacha getroffen oder ein System der Aufeinanderfolge sich zeigen würde. Aber man würde irre gehen, wenn man diesen haggadischen Theil für den minderwerthen halten wollte, der etwa nur dazu bestimmt gewesen sein sollte, die Lücken und Pausen der ernsten Debatten auszufüllen. Aber wohl mag es ein wunderliches Bild von der Welt des Talmuds geben, wenn man den verschlungenen

Pfaden einer wissenschaftlichen Discussion — sei es eine religiöse, juridische oder astronomische, eine die vom Eid, von dem Scheidebrief oder von der Zukunft Israels oder aber auch von dem Ei, das die Henne am Festtag gelegt — folgt und dann plötzlich, wie etwa vor dem Wanderer auf ein Mal sich eine wunderbare Landschaft aufthut, die ihm kurz vorher noch wogender Nebel verhüllt hatte, die dürre Oede sich zu einem reichblühenden Blumengarten erweitert voll von Duft und farbigem Glanz. „Die lauten Stimmen verhallen allmählich; die Thüren und Mauern der Schule weichen vor dem erstaunten Auge zurück; an ihrer Stelle steigt die Urbis et orbis, die ewige Roma, empor mit ihrem millionenfachen Leben. Oder in jener andern Hügelstadt, „dem goldenen, neuen Jerusalem" werden blühende Weinberge in weiter Ferne sichtbar, und Jungfrauen in weißen Gewändern wandeln träumerisch durch dieselben hin. Leise und verloren klingen einzelne Bruchstücke ihrer Gesänge herüber; bald lauter, bald erlöschend tönen die Reigen: es ist der große, furchtbar ernste Versöhnungstag, welchen die „Rosen zu Saron", in poesievollem Contraste, zu einem Freudentage erwählten, an welchem sie zwischen den wogenden Lilienfeldern und rebenumrankten Abhängen lustwandelten. Oder der Drommetenruf der Empörung tönt schrill und schmetternd mitten hinein in die verworrene Debatte, und Belsazar, dessen furchtbares Fest mit neuen haarsträubend grausigen Einzelheiten geschildert wird, muß dem blutigen Tyrannen Nero zur Folie dienen; oder der babylonische Unterdrücker Nebukadnezar mit all' seinen Schaaren wird mit einem gellenden Schrei der Verwünschung verflucht bei Anlaß irgend eines damit völlig unzusammenhängenden Punktes im Gesetze; für den Eingeweihten steht sein Name nur für den des Titus, der „Wonne des Menschengeschlechts", die sich in Israel endlich in wahrem Lichte zeigte. . . Oft — für die Interessen des Studiums und den Ruhm der Menschheit viel zu oft — unterbricht der eiserne Tritt der römischen Cohorten, das Losungswort des Aufstandes, das Waffenklirren und Angstgeschrei des blutigen Schlachtfeldes die Debatte; mit seinen Schülern allen stürzt der argumentirende Meister fort aus dem engen Lehrsaale zu den Waffen und wirft sich mit dem Rufe: „Jerusalem und die Freiheit" mitten in das Getümmel der Schlacht."

Das ist die Welt des Talmuds. So wechseln in den zwölf großen Folianten des Werkes heitere und ernste Ideen, tiefsinnige und mikrologische Forschungen, abenteuerliche und erhabene Aussprüche ab. Nur wenig ist diese Welt bis jetzt erforscht und gewürdigt worden. Eine unbefangene Prüfung des Talmuds hätte wichtige Resultate für die allgemeine sowohl wie für die Geschichte der einzelnen wissenschaftlichen Disciplinen und für die vergleichende Sagenkunde ergeben.

Statt dessen hat das Vorurtheil sich des Talmuds gewissermaßen als eines Schlachtrufs gegen das Judenthum bemächtigt und durch einzelne aus dem Zusammenhang gerissene oder nur aus den Zeitverhältnissen erklärliche oder in den meisten Fällen gänzlich mißverstandene Stellen, die eine feindliche Gesinnung verrathen, das ganze Werk als einen Codex des religiösen Irrwahns und fanatischen Glaubenshasses verschrieen. Die Wissenschaft hat bis jetzt diesem Vorurtheil gegenüber für eine richtige Würdigung des Talmuds zu kämpfen gehabt, so daß sie fast noch nicht zu einer innern Würdigung und methodologischen Bearbeitung des Werkes selbst in sprachlicher wie in sachlicher Beziehung gelangt ist.

Kaum sind noch die Differenzpunkte und Unterschiede zwischen babylonischem und palästinensischem Talmud zur Genüge erörtert und nur der letztere ist erst nach wissenschaftlichen Principien kritisch erforscht. In den palästinensischen Schulen war das geistige Leben zur Zeit der Amoräer matt und stagnirend, daher ist auch seine Ausprägung in dem jerusalemischen Talmud knapp und dürftig, nüchtern und ohne jene juristische Methode und den dialektischen Scharfsinn, der den babylonischen Talmud auszeichnet, in dem das rege, sprudelnde Leben der babylonischen Hochschulen zu erkennen ist. Dagegen sollen die historischen Berichte und Anführungen des jerusalemischen von größerem Werth und treuer sein als die des babylonischen Talmuds.

Der palästinensische Talmud existirt übrigens bloß zu drei oder vier Mischna-Ordnungen vollständig, und auch der babylonische fehlt zu einzelnen Tractaten der Mischna. Es ist noch ein streitiger Punkt, ob die fehlenden Tractate überhaupt nicht existirt haben oder ob diese im Laufe der Zeit abhanden gekommen sind.

Ebenso wie die Unterschiede zwischen den beiden Talmuden ist auch die Differenz zwischen älterer und jüngerer Halacha — die erstere soll durch Jochanan b. Sakkaï, die andere durch Akiba und seine Schüler repräsentirt sein — und die Systematik der Halacha selbst, sowie ihr Weg aus der Mischna in den Talmud noch lange nicht zur Genüge erforscht und dargestellt. Aber eine Methode ist trotz allen Wirrwars und trotz des scheinbar systemlos aufeinandergeschichteten Riesenbaus durchaus nicht zu verkennen.

Die Halacha wurde entweder nach Inhalt und Form, oder nach Anordnung aus der Bibel, oder endlich nach der Methode der Ableitung durch die bereits erwähnten Interpretationsregeln zusammengefaßt. Es würde zu weit aus dem Rahmen einer literarhistorischen Darstellung führen, die verschiedenen Entwickelungsstufen jeder einzelnen Methode kritisch zu verfolgen, die dann im Talmud nicht nach ihrer Verschiedenheit, sondern ausschließlich nach ihrem Verhältniß zu den Materieen behandelt und vorgeführt werden.

Die Verhandlungen des Talmuds bilden aber nicht blos einen fortlaufenden Commentar zur Mischna, sondern auch eine Arena selbstständiger Discussionen und Erörterungen, die aus dem Kreise der Mischna in die Literatur der Boraitha's und der verwandten Werken, wie Mechiltha, Sifra, Sifrē und Tosefta führen. Meist wurde jedoch an den Text der Mischna angeknüpft, der zuweilen mit dem der ebengenannten Werke verglichen oder aus diesen ergänzt, berichtigt und erweitert wurde. Darauf folgte dann die Mittheilung der verschiedenen Meinungen und divergirenden Richtungen, der Widersprüche, Schlüsse und Combinationen, die alle mit einem erstaunlichen Aufwand von Scharfsinn und mit scholastischer Subtilität entdeckt, ja aufgesucht und dann wiederum gelöst wurden. Das einzig Gegebene war das Wort der Bibel, das als heilig und unverbrüchlich galt, und auf dem sich der ganze Riesenbau emporgethürmt hat.

Es ist schwer, auch nur ein annähernd sicheres und treues Bild dieses talmudischen Gedankenganges zu zeichnen. Selbst die beste Uebertragung würde nur eine schlechte Vorstellung von diesen Discussionen geben. Leichter ist es, ein Bild der rabbinischen Weltanschauung zu bieten, wie diese sich in der talmudischen Haggada fixirt. Die Haggada

des jerusalemischen Talmuds ist bereits dem allgemeinen Verständniß erschlossen worden, für die der babylonischen Lehrer sind grundlegenden Arbeiten begonnen worden. Allerdings ist die letztere nur eine Tochter der palästinensischen, denn die Heimat der Haggada war ohne Frage Palästina, nicht blos zur Zeit der Tannaïten, sondern auch in den Jahrhunderten nach Abschluß der Mischna, und die babylonische Haggada verleugnet ihren Ursprung auch in den hervorragendsten ihrer Schöpfungen nicht, die meist die ethische und historische Haggada anbauen.

„Jenes gesammte haggadische Schriftthum — ein noch nicht nach Gebühr gewürdigtes Denkmal der Sprache, der Geschichte und der Alterthumskunde, der Religion und der Poesie, der Wissenschaft und der Literatur — ist mit nur wenigen Ausnahmen ein nationales, als die Summe der Ansichten und Aeußerungen vieler tausende von denkenden Köpfen aus den entlegensten Epochen; wiewohl großentheils die eigene Anschauung wiedergebend und von der Zeit mit ihrem Stempel gezeichnet, paßt doch jeder Ausspruch der Haggada, wenigstens nach seinen Tendenzen, in ein allgemeines, organisch ausgebildetes Grundgesetz, welches von Religion und Geschichte bedingt wird."

Die Form ist eine zwiefache: die ästhetische und literarische; jene bedingt die Einkleidung des Gedankens, diese die Richtung und den Zweck der Forschung überhaupt. Diese Richtung ist aber hinsichtlich der Haggada eine dreifache, je nachdem sie entweder den Schrifttext nach dem Wortverstande deutet (Peschat) oder den freien Gedanken in beliebiger Einkleidung und bei freiem Gebrauch des Textes entwickelt (Derusch) oder die Geheimnisse des Glaubens und übernatürliches Walten darzustellen sucht (Sod). Alle diese Richtungen vertreten somit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Die Haggada des Talmuds bietet aber nach dieser Richtung keine wesentlichen Unterschiede von der selbstständigen Haggada, die unabhängig von ihr und beständig neben ihr sich entwickelte und gleichfalls im nächsten Zeitalter der saboräischen Rabbinen zur ersten schriftlichen Fixirung gelangte. Ueberblicken wir das weite Gebiet dieser Haggada, so zeigt sich schon auf den ersten Blick ein zartes, poetisches Empfinden und eine tiefe, ethische Weltanschauung.

Das Gefühl für äußere Schönheit, für die reine Form, die in der biblischen Poesie so herrliche Blüthen getrieben, war den Lehrern der Haggada abhanden gekommen, nicht aber die Anschauung des Ideal-Schönen und Poetisch-Erhabenen. Das Streben, rein oder schön zu schreiben, war dem Talmud fremd, dessen Sprache bald aramäisch, bald rabbinisch-hebräisch und voll von fremden Einflüssen ist und dessen vorherrschende Eigenthümlichkeit die Brachyologie, das lex minimi, in Wörterzahl und Wortverbindung ist. „Das Wort ist nur das Anagramm, gleichsam die andeutende Abbreviatur oder Chiffer des Gedankens. Das Wort ist nicht die Strahlenausströmung eines Gedankens, sondern umgekehrt der vereinigende Brennpunkt mehrerer Gedanken. Darum sind auch die talmudischen Gedichte, die palästinischen wie die babylonischen, sämmtlich epigrammatisch; sie malen nicht intuitiv, sondern concentriren die Gedanken zu überraschenden Contrasten. Es sind nicht malerische oder idealisirende Nachbildungen der Wirklichkeit, sondern scharfsinnige Reflexionen darüber, welche das Unendliche, welches im Gesetz concret vorliegt, mit dem Endlichen nach echt nationalem Humor combiniren." Diese Poesie der Haggada spricht sich entweder im Maschal (Gleichniß, Sentenz, Räthsel, Fabel, Parabel und Allegorie in sich schließend) oder im Schir (kurzes Lied) aus, das jedoch nur als Gelegenheitsgedicht, als momentaner Erguß, als Ausdruck des ernsten Gefühls auftritt und kaum irgend eine bestimmte Kunstform oder gar schüchterne Reimanklänge erkennen läßt. Die Form ist eben Nichts, der Geist Alles und dieser Geist ist reich genug, um die fehlende Form vergessen zu machen. Er erhebt sich oft zu Höhen, die jede Form gesprengt hätten, zumal wo er das Gebiet der Metaphysik und Ethik berührt. Schon ein flüchtiger Blick auf die Anschauungen jener Gesetzeslehrer wird das Schreckgebilde von „einer dürren Oede rabbinischer Casuistik", von „einer trostlosen Verknöcherung pharisäischer Gelehrsamkeit", das allerdings nur als Folie dienen mußte, zerstören und statt dessen eine ethische Weltanschauung erkennen lassen, die an tiefer Sittlichkeit und idealem Inhalt den herrschenden Systemen philosophischer Erkenntniß kaum nachgestanden.

Daß der Talmud das Vorhandensein eines von Gott erschaffe-

nen Urstoffs voraussetzt, aus welchem die Welt gebildet wurde, mag noch auf den Einfluß der ältern griechischen Philosophie hinweisen. Dagegen sind seine Ideen von der allmähligen Entwickelung des Weltalls auf biblischem Boden erwachsen und ausgebildet. Die Leitung des Weltalls liegt allein in der Hand Gottes. „Jedes Volk hat seine besonderen Schutzengel, seine Horoskope, seine Planeten und Sterne, die es lenken und beherrschen. Israel aber hat keinen Stern; es soll zu Gott allein aufschauen. Es ist kein Mittler zwischen denen, welche seine Kinder genannt werden, und ihrem Vater, der im Himmel thront." In den kühnsten Bildern orientalischer Phantasie werden die reinsten Begriffe von der Heiligkeit und Güte, von der Unermeßlichkeit Gottes, von der Vorsehung, von der Weltschöpfung vorgeführt. Die Engel sind meist nur Repräsentanten von Ideen, Gefühlen, göttlichen Idealen, die Dämonen „unsichtbare Schädiger, die sich mehr im Innern des Menschen, als nach Außen hin fühlbar machen." Die dämonischen Gestalten der talmudischen Haggada, die fast ausnahmslos dem persischen Zend-Avesta angehören, sind aber hier nur poetische Allegorieen, oft sogar politische Satyren oder gar Volks- und Kindermärchen.

Zweck und Endziel der ganzen Schöpfung ist natürlich der Mensch, der über den Engeln steht, wenn er die Vollkommenheit durch Tugend erreicht hat. Jedes einzelne Menschenleben wiegt eine Welt auf, jeder Einzelne kann die Weltschöpfung für sich in Anspruch nehmen. Daher auch für alle Menschen die gleichen Rechte auf die Welt, aber auch die gleichen Pflichten der Liebe und Gottesfurcht bestehen. „Nicht Israelit, nicht Priester, nicht Levite, sondern Mensch sei, sagt die Schrift", d. h. nach talmudischer Interpretation. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" gilt daher als die Hauptregel, zu der alle anderen Gesetze nur einen Commentar bilden, und nicht von Nationen, sondern von Menschengeschlechtern spricht die Bibel, wiederum nach talmudischer Auslegung. Israel hat der Herr erwählt, weil es das geringste und verachtetste aller Völker war, und auf dem Sinaï hat er sich ihm offenbart, weil dieser der kleinste aller Berge gewesen. Proselytenmacherei ist deshalb dem Talmud fremd, denn „die Frommen aller Nationen haben ihren Antheil am jenseitigen Leben." Eine beson-

dere Liebe wendet die Haggada den Kindern zu, die sie den Propheten, den Sternen und den Gesalbten Gottes vergleicht und als Bürgen der Offenbarung betrachtet. Die Wunder sind der talmudischen Auffassung eine Art „prästabilirter Harmonie"; sie unterbrechen nicht mehr den normalen Weltenlauf und die unabänderlichen Naturgesetze. Die Lehre von der Seele, ihrer Eignung zu Gott und ihrer Präexistenz erinnert an die platonischen Ideen, dagegen ist die Vorstellung von der Unsterblichkeit und Auferstehung — bekanntlich ein Schibolet des Kampfes zwischen Pharisäern und Sadducäern — im Talmud fest ausgeprägt und auf das Bibelwort zurückgeführt. Die Schilderungen der Auferstehung nähern sich den apokalyptischen Bildern der jüdischen Sibyllen mit ihrer glühenden Phantasie und ihrer mystischen Verzückung. Eine ewige Verdammniß erkennt der Talmud nicht an und die Strafe ist ihm nur der Weg zur Buße, zur Besserung. Natürlich hat der Talmud kein vollständig ausgebildetes System der Ethik, — aber es wäre nicht schwer, aus den einzelnen Aussprüchen ein solches aufzubauen, wie man bereits mit Glück versucht hat, ein System der talmudischen Theosophie, der Pädagogik, der Medizin, der Jurisprudenz, der Astronomie, der Geographie, der Zoologie und Botanik des Talmuds auf Grundlage der vorhandenen Quellen und in Beziehung zu dem Stand aller dieser Wissenschaften in jener Zeit aufzurichten.

Von den Lehren der Rabbinen, die das ethische Leben und die Pflichten des Herzens regeln sollen, dürfte aus tausenden von frommen und sinnigen Sprüchen eine kleine Auswahl genügen, um den Geist, der jene „spitzfindigen Casuisten und Scholastiker" beseelte, zu charakterisiren. „Sei du von denen, die verfolgt werden, nicht von denen, die verfolgen" — mit diesem Ausspruch von Milde und Güte beginnt die Lehre der talmudischen Ethik; an ihn schließen sich viele andere von gleicher Gesinnung: „Sei du der Verfluchte, nicht der, welcher verflucht." „Hat Gott Gefallen am Fleisch und Blut der Opfer? fragt der Prophet. Nein, er hat sie nicht angeordnet, nur gestattet. Für Euch ist es, daß ihr opfert, nicht für mich, spricht der Herr." — „Segne Gott für das Böse gleich wie für das Gute." — „Hörst du von dem Tode eines Menschen

reden, so sprich: Gebenedeit sei der gerechte Richter." — „Selbst wenn alle Pforten des Himmels geschlossen sind, die Thore des Gebets bleiben immer offen. — „Wenn der Gerechte stirbt, so ist es die Erde, die einen Verlust erleidet. Der verlorene Edelstein bleibt immer Edelstein; der aber, der ihn verloren hat, mag hingehen, und weinen." — „Das Leben gleicht einem flüchtigen Schatten! Ist es aber der Schatten eines Thurmes, eines Baums? Nein, es ist der Schatten eines Vogels in seinem Fluge, hinweg flieht der Vogel, und weder Vogel noch Schatten bleiben zurück." — „Reue und gute Werke sind das Ziel aller Weisheit auf Erden." — „Selbst dem Gerechten wird kein so hoher Ehrenplatz im Himmel zu Theil werden, als dem reuigen Büßer." — „Wenn Euer Gott die Abgötterei haßt, so fragt ein Heide einen Rabbinen, warum zerstört er sie nicht?" „Siehe, entgegnet ihm dieser, die Sonne beten sie an, den Mond und die Sterne; willst du, daß er diese ganze schöne Welt vernichte, um der Thoren willen?" — „Der, dessen Wissen größer ist, als seine Worte, gleicht einem Baum, der viele Zweige, aber wenig Wurzeln hat, so daß ein einziger Windstoß ihn zu Boden wirft. Wessen Worte aber größer sind, als sein Wissen, der gleichet einem Baum, der weniger Zweige, aber viele und starke Wurzeln hat und gegen den alle Winde der Erde nichts vermögen." — „Liebe dein Weib, wie dich selbst, ehre sie mehr als dich selbst." — „Wer ohne Weib lebt, lebt ohne Freude, ohne Trost, ohne Segen. Wenn du dir ein Weib wählst, so steige eine Stufe hinab, wählst du dir einen Freund, so steige eine Stufe hinauf." — „Um den, welchen die Liebe seiner Jugend verläßt, weinet Gottes Altar." — „Ehret die Frauen, sie bringen Euch Segen." — „Herrlicher ist die Verheißung, welche an die Frauen erging, als die, welche den Männern gemacht worden ist." — „Der, welcher des Goldes wegen heirathet, dessen Kinder werden ihm zum Fluche werden." — „Das Haus, welches sich dem Armen nicht öffnet, wird dem Arzte offen stehen." — „Menschenfreundlichkeit ist noch mehr als Wohlthätigkeit. Ehret die Söhne der Armen, denn von ihnen geht die Wissenschaft aus." — „Lasse deines Nächsten Ehre dir so werth sein, wie deine eigene." — „Wer seinen Nebenmenschen öffentlich beschämt, ist

so anzusehen, als hätte er Blut vergossen." — „Der, welcher die ihm zugefügte Kränkung vergiebt, dem vergiebt auch Gott seine Sünden." — „Dein Ja sei ein wahrhaftiges Ja und dein Nein ein wahrhaftiges Nein." — „Die Gastfreundschaft ist der wichtigste Theil der Gottesverehrung." — „Drei Kronen giebt es; die Krone des Gesetzes, die Krone der Priester, die Krone des Königthums. Aber größer als sie alle ist die Krone des guten Namens." — „Vier werden nicht ins Paradies eingehen: der Spötter, der Lügner, der Heuchler und der Verleumder." — „Sei verschwiegen, denn dein Freund hat einen Freund und deines Freundes Freund hat wieder einen Freund." — „Die Söldner fechten und die Könige sind die Helden der Schlacht." — „Ein Dieb ruft Gottes Hülfe an, während er im Hause einbricht." — „Schlage die Götzen, so werden die Priester zittern." — „Narren beweisen nichts." — „Für Worte, die der Mensch im Schmerz ausgesprochen, darf man ihn nicht verantwortlich machen." — „Zerknirschung des Herzens ist besser denn viele Geißelungen." — „Wohne nicht neben einem frommen Narren." — „Wenn der Stein auf den Krug fällt, wehe dem Krug; wenn der Krug auf den Stein fällt, wehe dem Krug; was auch geschehen möge, wehe dem Krug." — „Die Jugend ist ein Kranz von Rosen, das Alter eine Dornenkrone." — „Trinke nicht, so wirst du nicht sündigen." — „Nicht die Stellung hat den Mann, sondern der Mann die Stellung." — „Wer sich selbst demüthigt, wird erhöht werden; wer sich selber erhöht, der wird erniedrigt werden." — „Wer der Größe nacheilt, den flieht die Größe; wer die Größe flieht, dem folgt sie nach." — „Stolz ist ebenso schlimm als Götzendienst." — „Solange unsere Liebe stark war, fanden wir Raum auf der Scheide eines Schwertes, nun, da sie schwächer geworden, scheint uns das weite Lager nicht mehr breit genug." — „Die Tugend der Menschenliebe ist so wichtig als alle anderen Tugenden zusammen genommen." — „Sei weich und nachgiebig wie weiches Rohr und nicht hart und stolz wie eine Ceder." — „Die Heuchler werden nie die Gottheit schauen." — „Es genügt nicht, vor Gott unschuldig zu sein, man muß seine Unschuld auch vor Menschen zeigen." — „Was der Gute befördert, ist größer, als das, was er selbst übt." — „Wehe dem, der wuchert, er wird nicht leben.

Ueberallhin trägt er das Unrecht und den Tod." — „Sieben Arten von Pharisäern giebt es: solche, die das Gesetz, nur um sich Ansehen und Ruhm zu erwerben, erfüllen, solche, die, um ihre Demuth zur Schau zu tragen, mit den Füßen kaum auftreten, die, welche mit dem Kopf gegen die Wand rennen, um den Anblick einer Frau zu vermeiden, kopfhängende, werkheilige Pharisäer, solche, die Jedermann anflehen, ihnen noch einige Pflichten zu nennen, die sie erfüllen könnten, solche, die aus Furcht vor der Strafe fromm sind und endlich solche, die den Willen ihres Vaters im Himmel thun, weil sie ihn lieben."

Will man aber wissen, wie ebenderselbe Talmud, der über mikrologische Forschungen im Gesetz ganze Tractate füllt, dieses selbst nach seiner idealen Bedeutung erfaßt, so lehrt dies das folgende haggadische Wort, das ganze Theorieen und Systeme der Religionsphilosophie reichlich aufwiegt. Sechshundert und dreizehn Gebote, heißt es im Talmud, wurden dem Mose für Israel übergeben. David faßte sie alle in eilf zusammen, der Prophet Jesaja führte sie auf sechs zurück, Micha zählt nur deren drei auf: „Es ist dir gesagt worden, o Mensch, was der Herr von dir fordert, nämlich Recht üben, Liebe zur Tugend und demüthiger Wandel vor deinem Gotte!" Ein anderer Prophet beschränkt sie auf zwei: „Wahret das Recht und übet Gerechtigkeit!" Amos endlich vereinigte alle Gebote in eins. Es heißt bei ihm: „Suchet mich, so werdet ihr leben." Und bei Habakuk: „Der Gerechte lebet seines Glaubens!" —

Es war nur eine kurze Wanderung, ein flüchtiger Ueberblick über den Sentenzenschatz talmudischer Ethik und rabbinischer Weltanschauung, der hier gewährt werden konnte. Aber er genügt wohl, um es zu erklären, daß diese aus dem Geiste der Propheten geborene und von der Sonne des Orients großgezogene Haggada sich auch die heidnische Welt erobert hat, daß sie die Lehrerin anderer Religionen geworden, die sich ihrer tiefsten Wahrheiten bemächtigt haben, daß „die ganze Welt frommer, biblischer Legenden, welche der Islam in seinen vielen Zungen zum Ergötzen der Weisen ebensowohl wie der Frauen und der Kinder seit nunmehr zwölf Jahrhunderten gesagt und gesungen hat, entweder embryonisch oder

völlig entwickelt in der Haggada zu finden," daß endlich auch vieles von dem, was unter uns aus mittelalterlichen Sagenkreisen der gesammten Weltliteratur, aus Dante und Boccacio, aus Cervantes und Milton heimisch ist, bewußt oder unbewußt diesem wunderbaren Reiche entstammt.

Der poetischen Form nach tritt aber die Haggada nicht ausschließlich, wenn auch vorwiegend, als Sentenz auf. Unter Maschal hat man richtig auch die Sage und Legende, die Fabel und das Märchen, die Apologie wie die Allegorie, das Räthsel wie das Lied verstanden und all' dieses findet, gestützt auf das Wort der Bibel, seine Heimstätte in der Haggada.

Die Sage und Legende knüpft natürlich zuvörderst an die Erinnerungen der Vorzeit an und umspinnt mit ihren Zauberfäden das Leben der Patriarchen, Helden und Propheten, besonders des Adam, Abraham, Mose, David und Salomo; dann aber auch schmückt sie die Erscheinung hervorragender Lehrer und Führer aus halbvergangener Zeit mit ihren bunten Farben. Und endlich weiht sie ihre schönsten Strahlen dem Reigen lieblicher Frauengestalten von Eva bis zu Judith durch die ganze glorreiche Geschichte der Vergangenheit. Ein kindlich naiver Ton zieht durch alle diese Sagen, der nicht allgemein verstanden worden ist, aber doch Eingang gefunden hat in die Literaturen der Völker. Einige Proben sollen ein Bild dieser Erinnerungen aus der talmudischen Haggada geben, mit denen sich ein frommer Sinn den erhabenen Gestalten der Vorzeit zu nähern suchte. Mit lieblichen Bildern hat die sagenbildende Phantasie der Haggada vor Allem das Paradies bevölkert und die ersten Menschen umkleidet. So erzählt sie: Als Adam die Sonne sich zum Untergang neigen sah, sagte er: Weh mir! Die Natur verfinstert sich; das geschieht, weil ich Gottes Gebot übertreten habe. Wieder wird die Welt in das Chaos zurücksinken; ja vielleicht ist dies der Tod, welchen mir Gott angedroht hat. Da fastete er acht Tage. Als er aber die Tage wieder zunehmen sah, sagte er: Ich merke nun, daß dies der Lauf der Natur ist. In Folge dessen feierte er acht Festtage dem Ewigen zu Ehren.

Von Adam bis zu Mose ist ein weiter Weg. Im Fluge

legt ihn auf ihren Zauberschwingen die phantastische Sage zurück, indem sie von dem Grab des göttlichen Führers erzählt, das die Häscher eines Tages entdecken wollten. Schon standen sie auf der Spitze des Berges Nebo; als sie aber ihre Blicke nach dem Thale schweifen ließen, schien es ihnen, als wenn da das Grab des Mose wäre. Sie theilten sich in zwei Schaaren, die eine blieb auf dem Berge, die andere zog ins Thal, um zu suchen. Denen auf dem Berge schien, als sei das Grab im Thale, denen im Thale, als wenn es auf dem Berge wäre. So ward das Grab Mosis nie gefunden, wie es der Rathschluß der göttlichen Vorsehung war.

Ein Liebling der talmudischen Haggada war Alexander d. Gr., dessen Züge und Heldenthaten sie gern verherrlichte. Eine dieser Sagen hat der deutsche Dichter, der zuerst die Aufmerksamkeit auf dieses Avalun des Orients gelenkt, also wiedergegeben: Im fernsten Indien kam Alexander der Große an einen Strom des Paradieses. Er trank von seinem erquickenden Wasser und labte sich sehr; er wusch darin sein Antlitz und schien verjüngt; er verfolgte den Strom durch ferne Wüsten und kam an die Pforte des Paradieses. „Thut mir auf," sprach er, „denn ich bin der Ueberwinder der Welt, der König der Erde." Aber ihm ward zur Antwort: „Du bist mit Blut befleckt, weiche! Dies ist die heilige Pforte, wo nur die Gerechten hineingehen." — „So gebt mir," rief der König, „wenigstens ein Andenken, daß ich hier gewesen;" man reichte ihm einen Todtenschädel. Unwillig nahm er denselben; der Schädel in seinen Händen ward immer schwerer, daß er ihn nicht mehr tragen konnte, ja daß ihn zuletzt alles Gold seiner Eroberungen, die Schätze Persiens und des Indus, nicht aufzuwiegen vermochten. Bekümmert rief er einen Weisen und fragte ihn, was das bedeute? „Das Menschenhaupt bist Du," antwortete der Weise. „Solange deine Augen offen stehen, kannst du nicht gesättigt werden mit Gold und Silber; aber siehe! Hier streue ich Staub auf den Schädel und bedecke ihn mit einer Hand voll Erde; der Todtenschädel wird leicht werden wie jeder andere Schädel." Er that's und es geschah. Und bald ward der Spruch erfüllet. Alexander zog zurück mit seinem Heere und starb in Babel. Sein Reich zerfiel, und des Ueberwinders Haupt lag da wie ein anderer Schädel.

So rankt sich der Epheu der haggadischen Sage mild und weich um die Marmorbilder der Geschichte, die in Geist und Gemüth eines neuen Geschlechtes frisches Leben gewannen. Wie diese Sage in weitere Kreise morgenländischer Fabelwelt übergegangen, ist bereits erwähnt worden und wird die vergleichenden Sagenforscher noch lange zu beschäftigen haben. Aber in der Art, wie sie das Leben der Propheten und Patriarchen ausspinnt, ist die Pietät gegen dieselben, die nahe Verwandtschaft und Familienähnlichkeit mit dem tiefen Ernst und der Gottergebung der heiligen Quellen nicht zu verkennen, während in der orientalischen Sagenwelt mehr die Lust am Fabuliren, an der bunten Welt der Märchen und Wunder hervortritt, die mit allen Tönen und Farben spielt und in allen Zungen des vielgestaltigen Erdenlebens redet. Die Zerflossenheit und Bilderpracht der persischen und arabischen Märchenwelt, die in demselben Athem Großartiges und Gemeines, Witz und Frivolität, ironische Weisheit und alberne Thorheit in einander mischt, findet doch nicht so leicht den Weg zum Herzen, als die größere Innerlichkeit, Reinheit und Anmuth in jenen, die einen Hauch occidentalen Geistes athmen.

Tiefer im Geiste des Orients ist die talmudische Parabel begründet, die Allegorie, die nicht nur den Scharfsinn der Schriftauslegung, sondern auch die Phantasie des Dichters lebhaft beschäftigte. Schon vom König Salomo wurde hyperbolisch gerühmt, daß er jedes Gesetz durch dreitausend Gleichnisse habe erklären und zu jeder traditionellen Bestimmung dreitausend Motive habe angeben können. Ist dieses Lob schon an sich charakteristisch, so ist es noch mehr die Art, in der die Parabel im Talmud auftritt, Handlungen, Charaktere und Ereignisse symbolisirend. Eine der merkwürdigsten Allegorieen, die von den Vieren, welche ins Paradies gingen, ist bereits mitgetheilt worden; freundlicher und ansprechender ist wohl jene von Hillel: Als seine Schüler in dem Augenblick, als er von ihnen Abschied nahm, fragten: „Wohin gehst du?“ erwiederte Hillel: „Ich gehe, meinen Gast zu besorgen.“ „Hast du denn einen Fremden zu Hause?“ fragten die Jünglinge. Und der Meister antwortete: „Ist die arme Seele nicht der Gast des Körpers? Heute ist sie da, morgen im Himmel!“ Daß solche Pa-

rabeln zur Ausschmückung religiöser Vorträge, zur Erläuterung biblischer Wahrheiten, im Volke besonders beliebt waren, ist leicht begreiflich. „Thuet Buße einen Tag vor eurem Tode," so begann ein Haggadist seine Predigt und trug dazu folgendes Gleichniß vor: Ein König lud seine Diener zu einer großen Mahlzeit ein, sagte ihnen aber nicht die Stunde, wann die Mahlzeit sein würde. Die Klugen bereiteten und schmückten sich; denn sie sprachen: „Es gebricht nicht in des Königs Haus; jeden Augenblick kann die Mahlzeit bereit sein, daß wir gerufen werden." Die Thoren aber unter den Dienern zerstreuten sich und sagten: „Es ist noch lange hin, und ehe der Ruf geschieht, haben wir Zeit genug, uns anzuschicken und anzukleiden." Plötzlich geschah der Ruf: Die Geschmückten eilten zum Feste; die Narren wurden zurückgewiesen. Die Nutzanwendung, die der fromme Prediger von dieser Parabel zog, stützte sich auf das salomonische Wort: „Laß deine Kleider immer weiß sein und deinem Haupt nicht die Salbung fehlen." Da man nicht wissen könne, wann der Tag des Todes nahen werde, so müsse man alle Tage seines Lebens gerüstet sein.

Aber nicht bloß für die öffentliche Belehrung in der Schule und im Gotteshaus wurde die Haggada angewendet. Kaum eine Gelegenheit ließen jene Männer vorübergehen, freudigen oder traurigen Charakters, an die sie nicht ihre Sinnsprüche und Gleichnisse geknüpft hätten. Hochzeiten und Begräbnisse, Festmahle und Trauertage schmückten sie mit duftigen Blüthen und kostbaren Früchten aus dem Garten der Haggada. Ein solches haggadistisches Tischgespräch blieb besonders in Erinnerung, und einer beliebten talmudischen Redensart verdankt die Parabel ihre Entstehung, mit der Isak b. Pinhas, einer der vorzüglichsten Vertreter der Haggada in nach-mischnaïtischer Zeit, von seinem Freunde Nachman nach einem gastlichen Mahl Abschied nahm. Der Letztere hatte den Wunsch ausgesprochen, von seinem scheidenden Gaste gesegnet zu werden. Da erzählte ihm dieser das folgende Gleichniß: Ein Wanderer in der Wüste fiel einst ermattet nieder, gequält vom Hunger, Durst und glühendem Sonnenbrand. Siehe! Da entdeckte er mit einem Mal an frischer Wasserquelle einen schattigen Baum mit herrlichen Früchten. Der müde Wanderer ruhte in des

Baumes Schatten aus und labte sich an der Quelle wie an den Früchten. Als er neugestärkt aufbrach, sprach er zu dem Baum: O Baum, womit soll ich dich segnen? Ist ja schon labend deine Frucht, erquickend dein Schatten und rieselt ja zu deinen Füßen der Quell silberhell. So kann ich dir das Eine nur wünschen, daß alle deine Sprößlinge dir gleichen mögen! So spreche ich auch zu dir, mein Freund. Du bist gesegnet mit Reichthümern, geschmückt mit Wissenschaft, beglückt mit Nachkommen, so wünsche ich dir nur, daß der Herr seinen Segen auch auf deine Kinder lege!

Daß zuweilen, um dem Vortrag Lebendigkeit und Anschaulichkeit zu verleihen, Fabeln eingestreut wurden, ist bereits erwähnt worden, da von der geistigen Thätigkeit Rabbi Meïr's und seinen dreihundert Fuchsfabeln die Rede war. Auch von dem witzigen Bar-Kappara, von einem Eleasar, der aus Babylon nach Palästina gewandert, und von einem Rabba bar Mare, der hinwiederum von Palästina nach Babylon gezogen war, werden solche Fabeln citirt. Die hyperbolischen und ergötzlichen Reisemärchen des orientalischen Münchhausen Rabba bar Chana und die Räthselgedichte Azarjah's gehören gleichfalls dieser Richtung an. Auch „die Fabeln der Wäscher" oder Walker, die im Talmud erwähnt werden, mögen noch genannt sein, so dunkel ihr Ursprung und ihre Bedeutung auch sein mögen. Der bereits erwähnte Haggadist Simlaï erläuterte das prophetische Wort: „Wehe denen, welche den Tag des Ewigen begehren; wozu soll euch der Tag des Herrn? Er ist Finsterniß und nicht Licht," durch folgende Fabel: Ein Hahn und eine Fledermaus warten beide auf das Tageslicht. Ich, sprach der Hahn, warte mit Recht auf das Sonnenlicht, weil es mein Element ist, aber weshalb sehnst du dich nach dem Lichte?

So schlicht und schmucklos diese Fabel vorgetragen, sie muß tiefen Eindruck hervorgebracht haben, wenn man sie nicht bloß mit dem Bibelwort, an das sie sich lehnt, sondern mit der vorhergehenden Discussion in Zusammenhang bringt, die sich über die messianischen Hoffnungen Israels erstreckt und von der spöttischen Weise berichtet, mit der die Sadducäer die Gesetzeslehrer fragten: Wann wird denn Euer Messias kommen? „Wenn Finsterniß die Erde bedeckt und Nacht die Völker, wird über dir das Licht des

Herrn aufgehen und seine Herrlichkeit dir sichtbar werden," erwiederte der Rabbi mit einem jesajanischen Trostspruch.

Und ein anderes Mal war von Moab und Midjan, dem alten Erbfeind, die Rede, die beide von je und je Israel nicht in Frieden ließen; da wird, wie es scheint von R. Josua, im Anschluße hieran die folgende Fabel erzählt: Zwei Hunde, die sich bei einer Heerde befanden, lebten im Streite miteinander. Da kam ein Wolf und griff den einen von ihnen an, allein der andere sprach: Wenn ich jetzt meinem Bruder nicht beistehe, so erwürgt er heute ihn und morgen kommt er über mich. Deshalb eilte er zu dem Angriffenen und stand ihm bei und gemeinsam erwürgten sie den Wolf.

Von heiterer Klarheit ist die Fabel jenes Isak b. Napcha, die er den zwei hervorragenden Amoräern, Ami und Assi, vortrug, da der eine von ihnen einen halachischen, der andere einen haggadischen Vortrag wünschte. Als er einen halachischen Vortrag zu erörtern begann, wollte der eine entlaufen, als er eine haggadische Deutung mitzutheilen anfing, drohte der andere von dannen zu ziehen. Nun, ich will Euch ein Gleichniß erzählen, das unserm Discurs gleicht, sagte er: Ein Mann hatte zwei Frauen, eine alte und eine junge, die junge riß ihm die weißen, die alte die schwarzen Haare aus, und so kam es, daß er in kurzer Zeit ganz kahl war.

So ist die Fabelwelt des Talmuds, heiter und graziös, einfältig und kindlich, dann wiederum tiefsinnig und erhaben — „ihr höchster und dauerndster Reiz ist stille Größe, schweigende Anmuth." Sie ist wie die schönsten Fabeln des Morgenlandes fast nur prosaisch, epigrammatisch kurz und hat doch ihre Kunstform so gut wie das Lied, das natürlich der Grundstimmung der Nation in jener Zeit entsprechend, vorzugsweise elegisch ist, aber auch manche heitere Stunde feiert.

Kunstgedichte giebt es im Talmud, der wie kein anderes Werk ein Reflex des nationalen und religiösen Lebens der Juden war, natürlich nicht. Nirgends findet sich ein Beispiel bewußter Verarbeitung eines poetischen Stoffes nach idealen Prinzipien. „Die Sagen sind noch Kinder der freien Natur, unwiedergeboren durch die Kunst, Poesie des Volkes. Die talmudischen Gedichte sind

keine Treibhauspflanzen, die sich um die Spaliere des Metrums und Reims ranken, bei dem Feuer einer selbstständig schaffenden Phantasie; es sind Bonmot's des Volkes, Improvisaden augenblicklicher Empfindung, schlichte, quellhelle, schmucklose Gebetsformeln, überlieferungsmäßige Mythen, deren Urgestalt um so treuer bewahrt ist, je weniger man sie für Dichtungen hielt."

Nur selten erhebt ein lyrisches Knöspchen scheu und schüchtern sein Haupt. Wie anmuthig klingt nicht gerade in solch' ernster Umgebung der kleine Vers, den man auf die unansehnliche Gestalt eines berühmten Lehrers recitiren hört:

Ohne Schimmer
Ohne Flimmer,
Doch nicht ohne Reiz.

Und dann wiederum wiegt es nicht ganze Lasten von Grabreden auf, wenn man an dem Grab eben desselben Lehrers die Klage ertönen hört:

Das heilige Land hat veredelt, was Sinear's Schooß ihm geboren;
Gebeugt ist Tiberias, schmerzerfüllt, sein bestes Kleinod ist verloren!

Oder wenn jener bekannte Bar-Kappara beim Anblick der Leiche des gefeierten Patriarchen Juda schmerzerfüllt ausruft:

Engel und Sterbliche rangen um die Bundeslade,
Es siegten die Engel und entschwunden ist die Lade!

Ein anderes düsteres Grablied eines haggadischen Dichters klang also:

Ein Stamm von Großen naht von Babel
Mit ihm das Buch der Lehre,
Trauer und Finsterniß hüllt ein die Erde
Gott zürnt den sündigen Menschen,
Er ruft die reinen Seelen zu sich
Und freut sich ihrer, wie einer Braut.
Er frohlockt, wenn der Gerechte vor ihn tritt!

Und wiederum ein anderes Mal wird der Tod eines Fürsten im Reich des Geistes in folgendem Klagelied betrauert:

Ach, die Flamme hat die Ceder ergriffen,
Wie wird sich der Ysop retten können?
Ach, mit dem Hacken ist der Leviathan gefangen,
Weh euch, ihr armen Fische des Sumpfes.
Ach, der mächtige Strom ist vertrocknet,
Weh euch, ihr seichten Wässerlein!

Heiterer klang es schon, wenn der unverwüstliche Humor des Volkes, der auch bei ernsten Anlässen sich Geltung zu schaffen sucht, beim Tode eines gelehrten Bücherwurms den Vers improvisirte:

Ach, armer Korb, voll von Büchern, dahin!

Solche heitere Improvisationen werden namentlich dem Juda b. Nachmeni zugeschrieben, der als Meister in der Herrschaft über die hebräische Sprache galt und dessen Aufgabe es war, die Trauernden zu trösten und auf die Gerechtigkeit des Herrn, so unerforschlich auch seine Wege seien, hinzuweisen. Ein solcher Trostspruch Juda b. Nachmeni's lautete:

Brüder, von Trauer gebeugt und erschlafft,
Richtet euren Sinn darauf, Eines zu ergründen:
Es besteht von Anbeginn der Welt bis ans Ende der Tage,
Viele haben es gekostet, Viele werden es kosten,
Wie das Loos der Frühern, so das Loos der Spätern —
Der Trostesspender möge euch trösten!

Die Pointe dieses Spruches liegt in dem Doppelsinn, den einzelne darin angewandte Wörter im Hebräischen haben. Die Trauergemeinde verstand ohne Zweifel den tiefern Sinn und wußte das Räthsel leichter zu lösen, als jenen poetischen Räthselspruch des Bar-Kappara, der bis auf den heutigen Tag ungelöst geblieben ist:

Hoch schaut ihr Aug' vom Himmel, man hört ihr stetes Getümmel,
Sie flieh'n beschwingte Wesen. Sie scheucht die Jugend zurück,
Auch Greise bannt ihr Blick: es ruft Oh, Oh, wer flieht!
Und wer in ihr Netz gerieth, kann nie von der Sünde genesen.

Die latente Poesie der talmudischen Haggada ist aber von größerem Werth und tieferer Bedeutung, als diese schüchternen Ansätze einer Kunstpoesie. Ihr Hintergrund ist allemal die Herrlichkeit Zion's, dem Klage und Schmerz galten, dem Lust und Hoffnungsstrahl sich zuwenden. „Wenn ich dein vergäße, Jerusalem" — das ist der Refrain, der sich durch diese ganze Poesie wie ein rother Faden zieht, mag sie nun Israel der Rebe, der Olive oder der Taube vergleichen, mag sie die Lehre Zion's als das Licht oder als die Rose verherrlichen, mag sie von der frohen Jugend und dem hülflosen Alter, von dem Glück des Lebens und seinen

flüchtigen Schatten der Vergänglichkeit sprechen, mag sie nach dem ersten Liede forschen, das nicht Adam, nicht Isak, nicht Jakob, sondern Israel dem Herrn zu Ehren angestimmt, oder nach dem ersten Gebet, das eine Frau in ihres Herzens Nöthen zum Allerbarmer gerichtet hat, mag sie den Völkern ihre Lieder verweisen, da Israel, des Herren Erbe, sich im Meereswogen befindet oder mag sie dem letzten der kühnen Seher und durch ihn seinem Volke zurufen: Gehe hin und ruhe, bis das Ende komme, daß du aufstehst in deinem Theil am Ende der Tage. Denn siehe, die so unter der Erde schlafen, werden erwachen, und die, die Viele zur Erkenntniß führen, werden leuchten wie des Himmels Glanz und die so zum Guten gewirkt haben, wie der Gestirne hellleuchtende Schaaren!

Und darin liegt die erziehliche Tendenz und die volksthümliche Bedeutung des Talmuds für den jüdischen Stamm, indem er die Verzagenden getröstet, die Wankenden ermuthigt, die Schwankenden befestigt, die Lehrer angeeifert und das Volk in seinen idealen Hoffnungen in einer trüben Gegenwart auf eine glanzvolle Zukunft gestärkt hat. So ist der Talmud als ein bedeutsames Werk des jüdischen Volksgeistes zu betrachten — aus einer großen Epoche stammend und für eine lange Zeitdauer Ton und Richtung des jüdischen Schriftthums beeinflussend. Die Tradition war durch ihn zur Literatur geworden, indem die den letzten Amoräern folgenden Saboräer (die Meinenden, Erwägenden) die Niederschrift des Talmud bewerkstelligten. Aber der Geist des jüdischen Volkes wurde dadurch nicht in starre Fesseln eingeschnürt, noch hörte der lebendige Fluß der traditionellen Entwicklung gänzlich auf.

Denn dem die Gottheit schauenden und verkündenden Nabi oder Propheten war der Sofer, der die Schrift abschließende Leiter, diesem der Thanna, der die Tradition Lehrende, jenem der Amora, der Erklärer des traditionell Ueberkommenen, und diesem wiederum der Saboraï, der Erwägende und Erklärende, gefolgt und so geht es durch die ganze religiöse Literatur im beständigen Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung. Es ist eine sehr zutreffende Bemerkung, daß das Judenthum durch eine abschließende Zusammenfassung der Tradition am Schlusse der Amoräer-

epoche, die nur die sicher gewonnenen Resultate derselben festgestellt und zum unabänderlichen Gesetz gemacht hätte, seiner Wissenschaft beraubt und seinem Ursprung entfremdet worden wäre, daß ihm dagegen durch den Talmud, der den ganzen Entwicklungsgang der Halacha, soweit er sich noch erkennen ließ, in treuer Natürlichkeit vor Augen führt, das gesammte Geistesleben der Vergangenheit in seinem wirklichen Bestand und Verlauf verbildlicht, somit die Erkenntniß und mit ihr die Möglichkeit einer naturgemäßen Fortbildung der überkommenen Lehre gerettet worden sei.

Denn nur niedergeschrieben wurde der Talmud von den saboräischen Gelehrten, die etwa fünfzig Jahre wirkten, nicht aber abgeschlossen zu einem starren System. Ihre Arbeit bestand, soweit ein Einblick in dieselbe an der Hand eifriger Forscher möglich geworden ist, in der geistigen Klarmachung und gedanklichen Durchdringung des Lehrstoffes und in der aus dieser resultirenden Niederschrift. Mittelst eines großen, über alle talmudischen Materieen sich erstreckenden mnemotechnischen Apparats wurde es ihnen möglich, die vorhandene, mündlich überlieferte Kenntniß sich für die Dauer anzueignen und die Niederschrift zu bewerkstelligen.

Etwa drei oder vier saboräische Schulhäupter werden namhaft gemacht — Achai b. Nehilaï, Giza in Sura, Simona in Pumbadita und später Rabaï — denen vermuthlich der Löwenantheil dieser Arbeit zufällt. Sie müssen kühne Taucher gewesen sein, da sie so muthig sich in „das Meer" gewagt, als welches der Talmud fortan oft bezeichnet wurde, und daß sie dasselbe bewältigt haben, spricht für ihr Geschick und ihren Eifer, auch wenn sonst nichts von ihnen überliefert worden wäre. Indeß ist es durch neuere Forschungen ziemlich festgestellt worden, daß von ihnen zahlreiche Zusätze, viele Erklärungen im Text und neue Bestimmungen herrühren, die freilich einen andern Geist athmen und in einem andern Ton gehalten sind, als die Halacha der Amoräer. Die Mischna ist diesen saboräischen Rabbinen nicht mehr der mündlich überlieferte Lehrstoff, sondern ein in schriftlicher Fassung vorliegendes Werk, das nach dem Wortlaut und einer gewissen Systematik interpretirt werden sollte. Es ist interessant, daß die wichtigsten dieser Zusätze eherechtliche Bestimmungen treffen, und

mit Recht hat man in diesen die Festigkeit des Ehebandes verstärkenden und dem Volksbewußtsein näher bringenden Bestimmungen der Saboräer eine Opposition gegen die Bestrebungen ihrer Zeit erkannt, in der das persische Reich von einer neuen und gefährlichen Bewegung erfüllt war, die in Mazdak II. ihr Haupt verehrte, und deren Principien Aufhebung der Familie, Abschaffung des Eigenthums, Emancipation des Fleisches, Gemeinschaft aller Güter und natürlich auch Frauen-Communismus waren. Eine solche Reform der alten Zoroaster-Religion, die gewaltsam im ganzen Reich durchgeführt werden sollte, mußte natürlich das sittenstrenge jüdische Leben arg bedrohen und die Vorsichtsmaßregeln der Saboräer waren sicher ebenso berechtigt wie die Schilderhebung der babylonischen Juden unter dem Exilarchen Mar Sutra III., die aber trotz eines anfangs glücklichen Verlaufs mit einer großen Verfolgung der Juden im ganzen persischen Reich abschloß.

Daß alle diese Ereignisse auf den Entschluß, die traditionelle Schranke der Fixirung der Halacha zu durchbrechen, erheblich eingewirkt haben, steht wohl außer Frage. Als dann später die Lehrhäuser zu Sura und Pumbadita wieder eröffnet wurden, fanden sie den Talmud wahrscheinlich als fertiges Schriftwerk vor und hatten nur noch die dort unentschieden gebliebenen oder neu hinzugekommenen Fragen zur Entscheidung zu bringen und diese (Hilchata) dem Text des Talmuds einzuverleiben. Viererlei Art sind somit die Zusätze zum Talmud aus jener Zeit; sie rühren entweder von den Saboräern selbst, oder von den Tarbizaï, den Schülern der Halle — Tarbizah — des Lehrhauses, die auch die Bibelexegese nicht vernachlässigten, oder von Jehudaï b. Nachman oder endlich von unbekannter Hand her. Sie beweisen aber insgesammt, daß von einem feierlich sanctionirten Abschluß nicht die Rede war, daß man den Talmud nicht als ein Lehrbuch, sondern gleichsam als ein Lehrhaus betrachtete, in dem auch fernere Geschlechter des Lehramtes walten und ihre Meinungen vortragen durften und das die Basis bildete, auf der die Akademien zu Sura und Pumbadita nach langer Unterbrechung von Neuem ihre wissenschaftliche Arbeit beginnen konnten.

Denn jener Jehudaï b. Nachman war bereits eine der rabbinischen Excellenzen — Gaonim — die nach einer längern,

im tiefen Dunkel liegenden Zwischenperiode die saboräische Epoche ablösten und neben den Exilarchen eine Art religiöser Hegemonie ausübten. Er war auch der erste Gaon, von dem selbstständige schriftstellerische Leistungen bekannt sind. Die aus seinen Vorträgen zu Sura (759—762) hervorgegangenen Normen und Entscheidungen finden sich entweder als jüngere Zusätze in einzelnen Talmudtractacten oder sie bilden den Versuch zu einem Codex des talmudischen Gesetzes, den er unter dem Titel „Halachoth Ketuoth" (decisirte Entscheidungen) anfertigte, der aber erst später bekannt wurde und der zum Theil in die Sammlung eines andern Autors überging. Wie es scheint, hatte er das Werk in hebräischer Sprache geschrieben. Auch sein Zeitgenosse Achaï aus Schabcha, der wegen einer erlittenen Zurücksetzung nach Palästina auswanderte, schrieb ungefähr um dieselbe Zeit ein Werk, „Scheeltoth" (Fragen) halachischen und haggadischen Inhalts, das wohl demselben Zweck: die Ideen des Gesetzes volksthümlich zu machen und ein Compendium des Talmuds anzulegen, entsprungen ist. Doch reichen diese Leistungen des ersten gaonäischen Zeitraums schon in die nächste Epoche der jüdischen Literatur hinüber, die mit der talmudischen nur durch eine ausgedehnte Sammelthätigkeit auf dem Gebiete des Midrasch, der Geheimlehre, der Bibelübersetzungen und der Feststellung des Bibeltextes verbunden war, welche nun noch in ihren Hauptzügen geschildert werden muß, ehe sich die Pforten öffnen, die die Blüthezeit der jüdischen Cultur und Literatur erschließen.

Midrasch und Geheimlehre, Targum und Masora.

Auf breiter Heeresstraße wandelt die Betrachtung der Haggada den selbstständigen Schöpfungen auf jenem Gebiete zu, nachdem das Wesen dieser Literaturgattung und ihr historisches Werden bereits in kurzen Umrissen vorgeführt worden sind. Neben der allgemeinen hat auch eine specielle Haggada existirt, man möchte fast sagen, existiren müssen — sie entstand wahrscheinlich erst, als sich Halacha und Haggada zu scheiden begannen und getrennte Wege

gingen. Daß die Haggada uralt ist, daß ihre ersten Spuren bereits in den letzten biblischen Schriften zu finden, daß sie in drei Zeitperioden, der hebräischen, mischnaïsch-talmudischen und der saboräisch-gaonäischen, sich stufenweise entwickelte, daß sie der Erklärung des Schriftwortes diente und daß die Forschung über dieses Schriftwort sich in einen halachischen und haggadischen Midrasch trennten, ist bekannt. Es ist wahrscheinlich, daß Hillel, der ja auch die erste Mischna-Ordnung anlegte, auch auf dem Gebiete der haggadischen Schriftauslegung die Bahn gebrochen hat. Mehr denn vier Jahrhunderte schritten dann auf der von dem Meister vorgezeichneten Bahn rüstig weiter und ferneren vier Jahrhunderten lag die Arbeit des Sammelns und Ordnens dieser haggadischen Massen zu einem selbstständigen Midrasch ob.

Die Grundregeln Hillel's für das traditionelle Schriftthum wurde von Jochanan b. Sakkaï erweitert, von Akiba geordnet und von dessen Zeitgenossen, denen „die gefüllte Schatzkammer" der Meister offen stand, zur Anlage größerer Werke benutzt. Aus dieser Anordnung des Gesammtstoffes erwuchsen damals, als halachische und haggadische Elemente noch nicht so streng geschieden waren, jene halachischen Midraschim, in denen die Schriftdeutung und die Ableitung der Halacha aus dem Bibelwort, wie sie auch die Schüler Akiba's betrieben, zu vollem Ausdruck gelangen. Diese Schriftwerke, die in ihrer gegenwärtigen Gestalt jünger als die Mischna sind, wurden natürlich wie diese mündlich fortgepflanzt. Als aber nach dem Abschluß der Mischna die Haggada immer mehr an Boden gewann, wurde die Halacha gänzlich ausgeschlossen und der Midrasch nahm nur haggadische Elemente auf. Zu den halachischen Midraschim des zweiten, dritten, vierten und fünften Buches Mosis kam allmählig als haggadische Ergänzung der Midrasch zur Genesis — „Bereschit Rabba", der die lange Reihe ausschließlich haggadischer Schriftwerke eröffnet.

Die Zusammenstellung dieser Collectivliteratur scheint aber gleichfalls der saboräischen und der ersten Hälfte der gaonäischen Zeit anzugehören, dieser Periode emsigen Sammelns und literarischer Ernte. Man muß sich immer und immer wieder die Zeit mit ihren Kämpfen und Bewegungen vergegenwärtigen, um

den Eifer zu begreifen, mit dem die Gelehrten damals die ganze Religionswissenschaft des Judenthums so schleunig wie möglich, und so vollständig wie möglich, unter Dach und Fach zu bringen suchten, um sie vor den drohenden Stürmen und Erschütterungen für künftige Geschlechter zu bewahren und zu sichern.

Haggadische Aufzeichnungen scheint es übrigens schon früher gegeben zu haben und in jedem Falle wurde diesem Zweig der Schriftauslegung gegenüber das Verbot des Niederschreibens nicht so streng aufrecht erhalten, wie betreffs der Halacha. Vollends war jedes Bedenken geschwunden, als Mischna und Talmud bereits niedergeschrieben und wie die halachische, so auch die haggadische Production aufzuhören begann. Es folgte auch auf diesem Gebiet die Zeit des Sammelns und Sichtens, die mehr als zwei Jahrhunderte in Anspruch nahm und deren Thätigkeit vielfach in die nächste Periode hinübergreift. Die Literaturgeschichte, die aber nicht nach Jahreszahlen und meist auch nicht nach historischen Ereignissen rechnet, die jede Richtung ihrem ganzen Zusammenhang nach betrachtet und behandelt, wird deshalb das Gesammtgebiet der selbstständigen Haggada, wie sie in den Midraschim vereinigt ist, ohne Rücksicht auf das Entstehen der einzelnen Schriften zu erörtern haben. Dieses Unternehmen wird erleichtert durch eine Thatsache, die andererseits wieder die kritische Behandlung der Midrasch-Literatur sehr erschwert, durch die Thatsache, daß das lose Gefüge dieser Werke, der Mangel eines erkennbaren, einheitlichen Plans, die verschiedene Bearbeitung und wiederholte Redaction die Forschung über Autor oder Sammler, Vaterland und Alter sehr beschränken, ja zumeist nur auf Combinationen anweisen. Erst seitdem der Urwald des Midrasch durch bedeutende Forschungen einigermaßen gelichtet und ein wegsamer Pfad durch diesen Wildwuchs gebahnt worden, ist das Gebiet der historischen Kritik erschlossen und sind Anhaltspunkte für die Heimath und das Alter der einzelnen Midraschim gegeben worden.

Die nächste Veranlassung zu ihrer Entstehung boten die allsabbatlichen Vorlesungen aus dem Pentateuch, die in hebräischer Sprache vorgetragen, von einem Meturgeman — Uebersetzer — in der Landessprache wiederholt wurden und an die sich ein Stück

aus den Propheten als Zusatz — Haphtara — anschloß, das den Uebergang bildete zu einem erläuternden und belehrenden Vortrag des Predigers — Darschan — über den ganzen Inhalt der Vorlesung. Aus solchen Vorträgen entstanden diese Midraschim.

Es gilt gegenwärtig als feststehend, daß „der große Midrasch" — „Midrasch Rabba" — der vielleicht die älteste selbstständige Haggadasammlung repräsentirt, ein Sammelwerk aus verschiedenen Zeiten ist, dessen erster Theil, wie erwähnt, in Palästina entstanden ist. Dem „Bereschith Rabba" folgte dann der haggadische Commentar zum dritten Buch Moses — „Vajikra Rabba" — „theils weil es von Alters her üblich war, mit diesem Buch den Jugendunterricht zu beginnen, theils weil man durch Beschäftigung mit den Opfervorschriften einen Ersatz für deren unterbleibende Ausführung suchte." Erst später folgte der haggadische Midrasch zum fünften Buch — „Debarim Rabba" — der Midrasch zu den Klageliedern — „Echa Rabbati" — zum Hohenliede, zum Prediger, zu Ruth und Esther und noch später die aus vorangegangenen Sammlungen entstandenen Commentare zum zweiten Buch Mosis — „Schemoth Rabba" — und zum vierten Buch — „Bamidbar Rabba". Damit war denn der ganze „Midrasch Rabba", der Jahrhundertelang als ein einheitliches Werk galt, abgeschlossen. Inzwischen waren aber auch Midrasch-Werke zu den biblischen Büchern entstanden, die nicht in Synagogen verlesen wurden, wie der Pentateuch und die fünf Rollen (Megilloth): Ruth, Esther, die Klagelieder Jeremiä, das hohe Lied, der Prediger Salomonis, sowie die meist den Propheten entlehnten Zusatzstücke (Haphtaroth) zu den allsabbatlichen Perikopen. So ein Midrasch zu den Psalmen, nach den Anfangsworten des Buches „Schocher Tob" genannt, ein Midrasch zu den Sprüchen, zum Buch Samuel u. a. m., die immer tiefer in die gaonäische Zeit herabgehen.

Für das Bedürfniß der Bibelvorlesungen in der Synagoge an ausgezeichneten Sabbathen und Festtagen war inzwischen eine Midrasch-Sammlung unter dem Namen „Pesikta" — was denselben Sinn hat wie Midrasch — angelegt worden. Die alte, erst in unserer Zeit veröffentlichte Pesikta, die einem Rabbi Kahana zugeschrieben wird, gehört wahrscheinlich dem vierten Jahrhundert an und bildet den Grundstock der ganzen Midraschliteratur, während die zweite

Pesikta — „Pesikta Rabbati" — viel jüngerer Abstammung ist und eine dritte — „Pesikta suttarta" — ins elfte Jahrhundert gehört.

Der Zeitperiode der Gaonim entstammt vermuthlich auch ein vollständig erhaltener pentateuchischer Midrasch, der zusammenhängende Vorträge über einzelne Bibelabschnitte mit halachischen Anfängen und Ausläufen enthält und der „Tanchuma" nach einem in der Mitte des vierten Jahrhunderts lebenden R. Tanchuma, der die ausgebildete, predigtartige Form der Haggada vermuthlich geschaffen und wiederholt angewendet hat, oder auch „Jelamdenu" (Er wird uns belehren) nach den Anfängen einzelner Capitel genannt wird.

Ein üppiger Nachwuchs reihte sich diesen größeren Sammelwerken in unmittelbarer Folge durch zwei fernere Jahrhunderte an und fand erst in der Blütheperiode der jüdischen Literatur gegen Ende des elften Jahrhunderts seinen Abschluß.

Unabhängig von diesen Mischna-Werken: Pesikta, Rabba, Tanchuma und neben ihnen entstanden noch viele wichtige und und eigenthümliche Schriften gleicher Richtung, deren Ableger auch in den biblischen Apokryphen anzutreffen sind, die einer poetischen Exegese mit ethischer Tendenz huldigen und entweder die volksthümliche Sage oder die Geschichte der jüngsten Vergangenheit an das heilige Wort der Schrift knüpfen. Die „Pirke Abot" — „Sprüche der Väter" — jene berühmte poetische Gnomologie, die Aufnahme in die Mischna gefunden, sind ein solches, aus fünf Capiteln bestehendes und auch die Wahlsprüche von späteren Lehrern recapitulirendes Werk, das ebenso großen ethischen wie historischen Werth hat; ferner die ethische Sentenzensammlung, „Aboth de Rabbi Nathan", zum großen Theil in der Form von Zahlsprüchen, mit Lobreden auf die Weisen und Charakterzügen aus ihrem Leben, in ihrer vorliegenden Gestalt aus drei verschiedenen Quellen zusammgeflossen, aber durchaus nicht von R. Nathan stammend; dann der Sittenspiegel „Derech Erez", ebenfalls aus drei verschiedenen Theilen bestehend, ein Schatz von Lebensregeln, Maximen, Gedanken, Anekdoten, Sagen, „eine moralische Casuistik, ein gleich unterhaltendes als belehrendes Vademecum", dessen Schlußcapitel vom Frieden in späterer Zeit angefügt wurde, etwa zur selben Zeit, wo auch das Buch gleicher Tendenz „Tana debe Eliahu" geschrieben worden,

das auf der anmuthigen Fiction von dem Wiedererscheinen des Propheten Elia beruht, von seinem Auftreten im Lehrhause, von seinen Wanderungen, Klagen, Mahnworten und Trostreden, an ein älteres verloren gegangenes Buch „Seder Eliahu" sich anlehnt und den Uebergang bezeichnet von der Midraschliteratur zu einer solchen mit ausgeprägt didaktischer Tendenz. „Am öftersten wird Buße, Almosenspende, milde Gesinnung, andächtiges Beten, Pünktlichkeit in der Beobachtung des Gesetzes, fleißiges Studium im Lehrhause, Ehrfurcht vor den Gelehrten, Keuschheit, Demuth und Vermeidung nichtjüdischer Gebräuche eingeschärft. Sehr nachdrücklich tritt der Verfasser gegen Uebervortheilung eines Nichtjuden auf." Das Buch ist gegen Ende des zehnten Jahrhunderts geschrieben. Eine Sammlung ethischer Sprüche enthält auch das Buch „Maase Thora" (Geschichten der Thora), das keinem Geringern, als dem Redactor der Mischna, R. Juda, zugeschrieben wird.

Gleichen Schritt mit der ethischen hält die historische Haggada-Literatur; ja sie überragt die erstere an Wichtigkeit, weil sie für Jahrhunderte fast die einzige Geschichtsquelle bildet. Ihre ersten selbstständigen Schriften dürften schon in die Periode der Tannaïm fallen, anläßlich welcher des hieher gehörigen Festkalenders, „Megillath Taanith", bereits Erwähnung geschehen, und in die auch unzweifelhaft eine genealogische Rolle, „Megillath Juchasin", und das „Seder Olam", die historische Chronik von Josua b. Chalafta, gehören. Viel später folgen, schon unter dem Einfluß der in Babylon erwachenden Wissenschaft, andere Schriften, die gelegentlich noch genannt werden sollen. Auf mythisch-geschichtlichem Hintergrund basiren auch die haggadischen Schriftwerke, welche die biblischen Sagenkreise in ihr Bereich ziehen. Solche Midraschim wurden Abraham, Jakob, Mose, David und Salomo gewidmet; von diesen müssen ein „Midrasch Vajjisu", in dem die Kriege der Söhne Jakob's gegen Kanaan und Edom geschildert werden, „Dibre hajamim schel Mose", die Chronik des Mose, und der „Midrasch Pethirath Mose", über das Hinscheiden des Mose, „der eine der schönsten haggadischen Sagen ausführt und schon metrische, gereimte und poetisch-erhabene Partieen enthält", und der „Midrasch asereth Hadibroth", über die zehn Gebote, besonders genannt werden.

In talmudische Sagenkreise führen die Geschichte von R. Josua b. Levi, auch „Traktat von Paradies und Hölle", — „Maase de Rabbi Josua ben Levi", — „eine alte Divina Commedia", „Maase Aschmodaï (die Geschichte des Zauberdämons Asmodäus), in der vielfache Anklänge an die alte deutsche Faustsage entdeckt worden sind, der „Midrasch ele eskara", der von den zehn Märtyrern und ihrer Hinrichtung handelt und nach dem Anfang des Buches den Titel erhalten hat, und manche andere, das Leben talmudischer Helden ausschmückende haggadische Werke, die schon eine nahe Verwandtschaft mit arabischen Legendenkreisen verrathen, wie der „Midrasch Vajoscha", der die erste Ausbildung der alten Romulussage nach Analogie arabischer Sagen enthält und dessen Stil auch eine spät-hebräische Färbung aufweist. Sie münden fast sämmtlich ihrer ethischen Tendenz nach in die Religionsphilosophie, ihrer religiösen Bedeutung nach in die Geheimlehre der Kabbalah und mit ihrem historischen Inhalt in die geschichtliche Literatur der folgenden Periode ein.

Während die ältere Midrasch-Literatur ausschließlich in Palästina ihre Heimat hatte, wurde die jüngere Haggada außer auf dem Boden des heiligen Landes auch in Syrien und Italien angebaut. Der ganze Zeitraum des Midrasch als specielle Haggada dürfte etwa fünfhundert Jahre (600—1100) umfassen, wenn man die Epoche haggadischer Compilationen von den ältesten Bestandtheilen des „Midrasch Rabba" bis zu dem letzten Ausläufer dieser Richtung — dem „Midrasch Jalkut" — ausdehnt.

Gehen wir nach dieser kurzen literarhistorischen Uebersicht zu dem eigentlichen Inhalt der speziellen Auslegungshaggada über, so finden wir in derselben fast durchgehends dieselben Formen, wie in der allgemeinen Haggada, und dieselbe symbolisirende Tendenz in der Schriftdeutung wieder, die denen der gleichzeitig herrschenden christlichen Exegese der Bibel entsprechen und wie diese ihren Ursprung in der philonischen Allegoristik haben. Der Midrasch, im engern Sinn des Wortes, kann als die alte jüdische Exegese und Homiletik gelten und die in den verschiedenen Sammlungen enthaltenen Bruchstücke dürfen somit als Entwürfe und Auszüge wirklich gehaltener Predigten angesehen werden. Die vorherrschende Methode

ging einfach auf Erläuterung des Textes aus, ohne dabei die Tendenzen und Mittel der allgemeinen Haggada wie der Halacha zu vermeiden, sondern meist dieselben zu einem Ganzen verwebend, dessen Mittelpunkt eben jener Text war. Nach dieser praktisch-religiösen Methode sind sämmtliche ältere Midraschim angelegt. Die jüngeren sind fast ausschließlich poetisch-homiletischen Charakters. Zuweilen allerdings legten die Midraschlehrer den Schriftvers nach dem einfachen Wortsinn (Peschat) aus und brachten ihre haggadische Exegese mit demselben in natürlichen Einklang. Meist aber bewegten sie sich freier, außerhalb der Fesseln des Schriftwortes und entfernten sich von dem Literalsinn; ihre Auslegung (Derusch) ist daher nach der Charakteristik eines späteren Schriftstellers „zuweilen wie Seide fein und zart, zuweilen gleich Säcken rauh und hart."

Daß Sentenzen, Sagen, Fabeln, Geschichten, Allegorieen und Parabeln in den Midraschim noch viel häufiger wiederkehren als in der allgemeinen Haggada, bedarf wohl kaum der Erwähnung, da solche ja den integrirenden Theil dieser Schriftwerke bilden und von da aus ihren Weg in die Sagenkreise fremder Völker und in die bahnbrechenden Hauptwerke verwandter Religionen gefunden haben. Die vergleichende Sagenforschung ist seit Jahrzehnten am Werk, die Fäden dieser Beziehungen zu entwirren und klarzulegen. Für dieses Studium bietet nun die Haggada eine weit reichere Ausbeute, als man erwartet hatte. Wie die luftigen Gebilde der Sage von Land zu Land flattern, wie das Märchen in tausend Gestalten und Wandelungen uns bei jedem Volke in neuem Gewand entgegentritt, wie der Mythos das Bild der Religion verklärt und so unwillkürlich jenen Synkretismus schafft, der das Ideal jener Zeit war, dies Alles lehrt die vergleichende Forschung über die Entstehung, die Wanderungen und Fortbildungen der Sage, die von den Aegyptern zu den Phöniziern und Griechen, von den Arabern und Persern zu den Römern, Juden, Christen und Germanen bis in das Mittelalter und die neuere Zeit gewandert ist. In der Haggada begegnen wir dieser Mythenmischung in den seltsamsten Gebilden und wunderlichsten Formationen. Da tritt uns unter Anderem der ägyptische Horusmythus entgegen, aus dem dann eine Verschmelzung der Isis mit der Eva entsteht, ferner die Sage von

den vier Todtengenien, die hier als dienstthuende Engel den Tod des Mose verklären; endlich die Analogie des Gottes Osiris mit dem biblischen Joseph. Auf phönizischem Boden gelangen wir mit Abraham und Herakles, mit Amalthea und Amthelaï, die angeblich die Mutter Abraham's; griechisch-alexandrinischen Ursprung verrathen der Mythos von dem Vogel Phönix als Symbol der Auferstehung, die Beziehungen der Herkulessage zu Simson und David, der griechischen Titanensagen zu den Erzählungen von Henoch, des haggadischen Mythenkreises, der sich um Salomo, den Wurm Schamir und den Dämon Aschmodaï rankt, zu arabischen, persischen, griechischen und römischen Sagengebilden, des bösen Auges der Aveſta zu dem Jezer horâ der Legende, der Mythen von Feuer und Licht zu den römischen Sagen von Saturn, der mythischen Schilderung vom Leviathan zu der von Thor bekämpften Weltschlange und endlich — im Gegensatz zu jener — die Schilderung des goldenen Zeitalters am Ende der Tage, wie sie in verwandten Bildungen bei den Römern, Iraniern und Chinesen wiederkehrt. Engel und Dämonen, Götter und Titanen, Helden und Zauberer, Naturerscheinungen und Volksfeste, Feuer und Licht, Blut und Wasser, Steine und Pflanzen, und am Meisten der Mensch selbst, mit Allem, was ihn im Guten und Bösen trifft, Alles zieht die Sage in ihren Kreis und Alles wandert mit ihr durch die verschiedenen Bildungsstufen des religiösen Bewußtseins von Volk zu Volk, von Land zu Land über die ganze bewohnte Erde. Und das Meiste, insofern es irgend eine religiöse Beziehung hat, spiegelt sich auch in der Haggada der Talmude und Midraschim mehr oder minder erkennbar wieder.

Einer besondern Vorliebe hatte sich stets die Haggada des jerusalemischen Talmuds zu erfreuen, die sich wohl auf das höhere Alter desselben stützt. Sie würde gegenstandslos, wenn die in neuerer Zeit aufgetauchte Hypothese, daß der jerusalemische Talmud erst im achten oder neunten Jahrhundert gesammelt worden, als historische Thatsache angenommen würde, welche Hypothese hinwiederum in den spärlichen, aber bestimmt auftretenden Nachrichten, daß das halachische Studium in Palästina auch nach dem vierten Jahrhundert nicht aufgehört, sich eine Krücke sucht. Eine kleine Anzahl halachischer Sammlungen, die wahrscheinlich in die Zeit nach

dem Abschluß des Talmuds gehört, mag bei diesem Anlasse noch erwähnt sein, da ihr Zusammenhang mit dem halachischem Midrasch ein deutlich erkennbarer ist. Dazu gehören zunächst ein Traktat über das Schreiben der Gesetzesrollen — „Masecheth Soferim"; einer über Trauergebräuche — „Ebel Rabbati"; einer über eheliche Verhältnisse — „Masecheth Kalla"; und sieben kleinere Traktate über verschiedene biblische Vorschriften in ihrer Erweiterung durch später halachische Forschungen.

Von dem schlüpfrigen Boden kritischer Hypothesen gelangen wir auf festen Grund, wenn wir den großen Midrasch-Sammlungen, dem „Midrasch Rabba" und der älteren „Pesikta" uns nähern; die, obwohl zu verschiedenen Zeiten abgeschlossen, doch einen ziemlich einheitlichen Grundcharakter tragen, und aus denen alle späteren Midraschwerke geschöpft und ihr Bestes entlehnt haben. Die Zusammenstellung der einzelnen Theile entspricht denselben Regeln, die für die ganze Richtung der selbstständigen Haggada bereits angegeben wurde. Bald hält sich der Midrasch an die Ordnung der heiligen Schrift und bestimmter Abschnitte, bald an das System der Halacha; an Beides reiht er beliebig Geschichten, Fabeln, Ermahnungen und Sentenzen. Zuweilen auch wird ein gewisser systematischer Zusammenhang und eine formelle Ordnung bemerkbar. Eine kritische Behandlung des Midrasch ist bis jetzt durch den Umstand erschwert worden, daß es noch nicht gelungen ist, festzustellen, was Selbstständiges und Ursprüngliches, was Entlehntes und Bearbeitetes in dieser ganzen Literatur, die sicher fast durchgängig auf verlorengegangene Grundschriften zurückzuführen ist. Die Haggada war herrenloses Gut und so entlehnte ein folgendes Geschlecht immer von dem vorhergehenden. Alle unsere Midraschim sind sicher nur Sammelwerke, aus älteren Schriften entlehnt und nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet. Selbst von dem ältesten Midraschim würde nur wenig übrig bleiben, wenn man Alles aussondern wollte, was aus der früheren Haggada entlehnt und angeeignet wurde. Nichtsdestoweniger dürfte doch an jeder größeren Midrasch-Sammlung eine charakteristische Eigenart nachzuweisen sein, da ja Inhalt und wohl auch Form der ihnen zu Grunde liegenden Urschrift meist beibehalten wurden. Am Meisten ist die erwähnte,

dem Rabbi Kahana zugeschriebene, wahrscheinlich aber dem Abba bar Kahana angehörende „Pesikta", eine homiletische Bearbeitung liturgischer Bibelabschnitte nach dem Synagogenritual, von späteren Midraschwerken benutzt worden. Sie zeichnet sich durch eine klare Composition und durch künstlerischen Aufbau aus. Nach neueren kritischen Untersuchungen zerfällt ihr Inhalt in drei Partieen und läßt sich nach folgenden Rubriken sondern: Perikopische Homilie, exemplificirende, strophische Gleichnisse und Parabeln, eingeschalteter Midrasch, Parenthese und Parabase, auslegender Midrasch, religiöser Disput, halachischer Midrasch, erzählende Relation. Im Großen und Ganzen dürften dieselben Figuren in allen älteren Midraschim wiederkehren. Dem eigenthümlichen Schicksal, das der „Pesikta" beschieden war, vergessen zu werden, hat der „Midrasch Rabba" seine Provenienz und das hohe Ansehen zu danken, das er in der jüdischen Literatur genossen, bis es unserer Zeit beschieden war, die alte „Pesikta" wieder zu Ehren zu bringen.

Was nun diesen „Midrasch Rabba" anbelangt, so ist derselbe, wie bereits erwähnt, in seinen einzelnen Bestandtheilen verschiedenen Alters und daher auch verschiedenen Charakters. Mit Recht ist der Midrasch zu den Klageliedern des Jeremia — „Echa Rabbathi" — als einer der ältesten und in Bezug auf seinen ethischen und ästhetischen Gehalt als der eigenthümlichste der ältern Haggadaliteratur bezeichnet worden. „Hier mußte sich ja auch Alles zusammenpressen, was von Schmerz und Hoffnung in den Dulderherzen bebte, hier wie nirgends ließ sich in die qualvolle Vergangenheit die nicht minder qualvolle Gegenwart hineintragen, jeder Buchstabe erzählte die neue wie die alte Schmerzensmähr und jeder Buchstabe gemahnte, wie an die Schuld der Väter, so an die eigene — aber das Buch erschloß zugleich eine Fülle reichsten Trostes. Einmal schon, nachdem diese Lieder erklungen, waren sie heimgekehrt, da die Zeit sich erfüllt hatte, und die zweite Heimkehr sollte eine schönere, eine Heimkehr für immer sein. Und so drängten sich dann alle Gestalten hier zusammen im engsten Raume — Aegypten, Jerusalem, Babylon, Rom, Athen, — Palast und Tempel, Theater und Forum, Imperatoren und Philosophen, Feldherren und Senatoren, Frauen und Kinder, Lebende und Todte, Geschichte und Märchen

und Lied und Räthsel — Alles, Alles zieht in diesem Midrasch, wie in keinem andern, in kaleidoskopisch-glänzenden und -wechselnden Gruppen an uns vorüber, und Alles voll Leben, voll Kraft und Geist." —

Ein Abschnitt aus der Introduction zu diesem Midrasch, der wahrscheinlich der älteren „Pesikta" entlehnt ist, und in dem man sogar das Prototyp der uralten Mirakelspiele hat finden wollen, mag als ein Specimen aus der reichen Literatur der ältern Haggada deren Charakter verbildlichen. Also beginnt der „Eingang zur großen Klage":

I.

„Wenn ich deß gedenke, da gieß ich meine Seele aus in mir . . ."

Auf wen wohl ist das Wort zu deuten, als auf die Gemeinschaft Israels? — — Die redet also vor dem Heil'gen — hochgepriesen —: O Herr der Welt, gedenk' ich jenes Friedens, jener Ruh' und Sicherheit, darin ich einst geweilt, und die mir jetzt so fern, so fern — da weine ich und stöhne auf und spreche: Ach, wer gibt mir wieder meiner Vorzeit Tage, da das Heiligthum hoch aufgerichtet stand, in das Du bist herabgestiegen aus den Himmelshöhen, um Deinen Abglanz zu ergießen über es und über mich, da die Völker dieser Welt mich priesen, da, wenn ich meiner Schuld Vergebung flehte, Du sie allsogleich gewährt — — und nun — wie bin ich tief beschämt . . .

Und weiter redet sie von Gott: — Geh ich vorbei an Deinem Hause und das ist zerstört und wie ein dumpfes Murmeln tönt's darin: Der Ort, da Abram's Kinder Dir geopfert, da die Priester im hochheiligen Weihedienst gestanden, der Leviten Harfen Dir zum Preis geklungen — da springen Füchse nun umher — — da denk' ich des Prophetenwortes: „Auf dem Berge Zion's, dem verstörten — Füchse springen dort" — — Klagel. 5, 18.

Allein, was soll ich thun — das haben meine Sünden mir gethan und jene falschen Seher, die vom Weg des Lebens auf den Weg des Todes mich geleitet . . .

Das ist es, was geschrieben steht: Wenn ich deß gedenke, da gieß ich meine Seele aus in mir".

II.

Es steht geschrieben: — „Und es rief Adonai, Gott der Heeresschaaren, auf an jenem Tage zur Thräne und zur Klage" . . .

Zur Stunde, da der Heilige — hochgepriesen — das Haus des Heiligthums gedachte zu zerstören, sprach er: So lange ich darinnen weile, rühren alle Weltenvölker nicht daran — meine Augen will ich davon abthun und will schwören, daß ich nimmer bis zur Zeit des Endes ihm will nahen. Mögen denn die Feinde kommen, es zerstören . . .

Alsbald hat der Allheil'ge einen Schwur gethan bei seiner Rechten und hat sie rückwärts abgewandt. — Das ist es, was geschrieben steht: „Er hat die Rechte abgewendet vor dem Feinde".

Und in derselben Stunde sind die Feinde eingegangen in den Tempel und haben ihn verbrannt . . .

Und da er war verbrannt, sprach der Allheilige: Nun hab' ich keinen Wohnsitz mehr auf Erden, meinen Abglanz will ich davon nehmen, und will wiederkehren zu meinem ersten Ort. Und also steht's geschrieben: — „Fortgehn will ich, wiederkehren zu meinem ersten Ort, bis sie gebüßt und kommen, um mein Angesicht zu suchen". —

Und da hat der Allheilige — hochgepriesen — geweint und hat gesprochen: Weh mir, was hab' ich gethan, ich habe meine Majestät auf Erden ruhen lassen wegen Israels, und nun, da sie gesündigt, bin ich rückgekehrt zu meinem ersten Ort. — Das sei verhütet, daß ich werde zum Gespött den Völkern und zum Hohne den Geschöpfen . . .

Zur Stunde kam der Engelfürst Metatron, fiel auf sein Angesicht und sprach: O Herr der Welt, — ich, ich will weinen, aber Du — Du weine nicht . . . Doch jener sprach: Wenn Du mich nicht willst jetzo weinen lassen, so will ich gehen an einen Ort, den Du nicht darfst betreten und will dorten weinen. — — Und also heißt es: „Wenn ihr sie nicht höret, da weinet im Verborgnen meine Seele, und es rinnen, rinnen meine Thränen, weil hinweggetrieben ist des Ewigen Heerde.

Dann sprach der Heil'ge — hochgepriesen — zur Engeldienerschaar: kommt und laßt uns gehen, ich und ihr, und laßt uns sehn in meinem Hause, was die Feinde dran geübt . . .

Alsbald ging der Allheil'ge sammt den Dienerengeln und Jeremia vor ihm her — und da der Herr das Haus des Heiligthums erschaute, sprach er: Wahrlich, dieses ist mein Haus und dieses ist mein Ruheort, worein die Feinde sind gegangen und haben ihren Willen dran geübt. — —

Und wieder hat der Heil'ge — hochgepriesen — geweint und hat geredet: Weh mir und mein Haus! Meine Kinder, wo seid ihr — meine Priester, wo seid ihr — meine Freunde, wo seid ihr — was soll ich Euch nun thun — wohl hab' ich Euch gewarnt, doch ihr seid nicht zurückgekehrt in Buße . . .

Dann sprach der Heilige — hochgepriesen — zu Jeremija: Ich gleiche heute einem Manne, der einen einzigen Sohn besessen und ihn zur Trauung hat geführt, und mitten in der Trauung ist er ihm gestorben — — und hast du gar kein Wehe — nicht um mich und nicht um meinen Sohn? — Geh hin und rufe Abraham, und rufe Jizchak, Jakob, Mosche auf aus ihren Gräbern — die verstehn zu weinen . . .

Und jener sagte: Herr der Welt, ich weiß es nicht, wo Mosche liegt begraben.

Da sprach der Heil'ge — hochgelobt sei er — Geh hin an's Jordanufer,

erhebe laut die Stimme und rufe: Sohn Amram's, Amram's Sohn, steh' auf und schaue deine Heerde, wie sie der Feind verschlungen . . .

Alsbald ging Jeremia an die Höhle zu Machpelah, und rief den Welturvätern: Steht auf, steht auf, es ist die Zeit gekommen, da ihr gefordert werdet vor den Höchsten. Sie aber fragten ihn: Warum? — Und er entgegnete: Ich weiß es nicht. — Er fürchtete, sie möchten mahnend sagen: In Deinen Tagen ist unsern Kindern Das geschehen.

So verließ sie Jeremia, stellte sich an's Jordanufer und er rief: Sohn Amram's, Amram's Sohn, steh' auf, es ist die Zeit gekommen, da Du gefordert wirst zum Heil'gen, hochgepriesen. Und jener sprach: Was ist denn heut ein anderer Tag als alle Tage, daß ich gefordert werde vor den Höchsten? — Und Jeremia sprach: Ich weiß es nicht . . .

Da ließ ihn Mose und ging zu den Dienerengeln, die er kannte vor der Stunde der Gesetzesübergabe und redete zu ihnen —: Höchste Diener ihr, wißt ihr es nicht, warum ich bin gefordert vor den Heil'gen — hochgepriesen —? Und sie entgegneten: Sohn Amram's, Du — Du weißt es nicht, daß das Haus des Heiligthums ist zerstört und Israel vertrieben? — — Da schrie er auf und weinte laut, bis er die Welturväter traf . . .

Und allsogleich zerrissen auch sie Alle die Gewänder, schlugen ihre Hände über'm Haupt zusammen und sie schrieen und sie weinten, bis sie kamen zu des Heiligthumes Thoren . . .

Und wie sie der Allheilige nun erschaute, da — „rief Adonaï, Herr der Heeresschaaren, auf an jenem Tage zur Thräne und zur Klage". — —

. . . Und hätte nicht die heil'ge Schrift es ausgesprochen, man dürfte nimmer von dem Höchsten Solches sagen . . .

So weinten sie und gingen von diesem Thor zu jenem Thor, gleichwie ein Mensch, vor dem die Leiche dessen liegt, was ihm das Liebste ist gewesen. — Der Allheil'ge aber hob zu klagen an —: Weh dem Könige, der in seiner Jugend ist beglückt, doch nicht in seinem Alter . . .

. . . Und Abram trat hervor in jener Stunde, weinend, Bart und Haar zerraufend, sich in's Antlitz schlagend, zerrissenen Gewandes, Asche auf dem Haupte — ging hin und her und hin im Heiligthum und klagt' und schrie und redete: Warum soll ich denn anders sein als alles Volk und alle Zungen, daß ich zu solcher Schmach und Schande bin gekommen? —

Da ihn die Dienerengel sahen, hoben Schaar auf Schaar auch sie ein Trauerklagen an und redeten also:

Geschrieben steht: „Verödet sind die Straßen, es feiert nun der Pilger. Er hat den Bund zerbrochen, mit Schmach bedeckt die Stätte — des Menschen nicht geachtet." — Was deutet das „Verödet sind die Straßen?" — Die Straßen, welche Du Allheil'ger eingerichtet für Jerusalem, daß nimmer soll'n die Waller ihnen fehlen — wie sind zur Oede sie geworden. — — „Es feiert nun der Pilger" — die Wege,

auf denen Israel an seinen Festen hin und her gewandert — wie ruhn sie nun. — — „Er hat den Bund zerbrochen" — O Herr der Welt, — so reden vor dem Heil'gen die Dienerengel, — zerbrochen ist der Bund mit Abram, ihrem Vater, durch dessen Hand die Welt ward festgegründet, durch den man Dich erkannt hat in der Welt, daß Du der Allerhöchste bist, der Schöpfer Himmels und der Erden, — — „mit Schmach bedeckt die Städte" — Du Allheil'ger hast verschmähet Zion und Jerusalem, nachdem Du sie erwählet . . . „Hast Du Juda denn verworfen — hat an Zion Deine Seele denn nun Widerwillen?

Da nahte der Allheil'ge sich den Engeln fragend: Was hebt ihr Schaar auf Schaar solch Trauerklagen an? Und sie erwiderten: O Herr der Welt, es ist um Abram's, Deines Freundes, willen, der in Dein Haus gekommen, klagend, weinend — Wie hast Du seiner nicht geachtet . . . Da sprach der Herr: Seitdem mein Freund zur ew'gen Stätte eingegangen, hat er mein Haus nicht mehr betreten, — und nun „Was will mein Freund in meinem Hause?"

Und Abraham hob an und sprach: O Herr der Welt, warum hast Du vertrieben meine Kinder? Warum hast Du sie in der Völker Hand geliefert, daß sie sie morden auf undenklich grause Art, warum das Heiligthum zerstört, den Ort, da ich Dir Izchak, meinen Sohn, zum Opfer dargebracht? . . .

Da sprach der Herr zu Abraham: Gesündigt haben Deine Kinder — die ganze Thora (Lehre) übertreten.

Und Abraham entgegnete: O Herr der Welt, wer zeugt denn wider Israel, daß sie die Thora übertreten? — Die Thora selber komme, sprach der Herr, und lege Zeugniß ab. —

Und allsogleich erschien die Thora, Zeugniß abzulegen.

Da redet' Abraham zu ihr: O meine Tochter, zeugen kommst Du wider Israel, daß sie Dein Wort verletzt — und fühlst Du keine Scham vor meinen Kindern? Gedenk' des Tages, da der Heil'ge — hochgepriesen — Dich allen Völkern, allen Zungen angeboten und sie verschmähten Alle Dich. — Da kamen meine Kinder hin zum Sinaï, empfingen Dich und ehrten Dich — — Und nun, am Tage ihres Elends, kommst Du, Zeugniß auszusagen gegen sie? . . .

Wie das die Thora hörte, trat sie still zur Seiten . . .

Und Abraham fuhr fort: O Herr der Welt, da ich hundert Jahre alt war, gabst Du mir einen Sohn, und da er blühend aufgewachsen, sprachst Du: Bring ihn mir zum Opfer dar. — Und ein Unmensch ward ich — erbarmungslos habe ich mit eigenen Händen ihn gebunden . . . willst Du mir das denn nicht gedenken und meiner Kinder Dich erbarmen? — — „O daß mein Haupt ein Fluthstrom wäre und mein Aug' ein Thränenquell . . ."

Darauf hob Isak an und sprach: O Herr der Welt, da mir mein Vater sagte: Der Herr wird sich das Lamm zum Opfer ausersehen — meinen Sohn" — — — da sträubte ich mich nicht —

es war Dein Wort. In Freudigkeit des Herzens ließ ich mich auf den Altar binden — dem Messer streckt ich willig meinen Hals entgegen — — willst Du mir das denn nicht gedenken und meiner Kinder Dich erbarmen? . . .

Und Jakob hob nun an und sprach: O Herr der Welt, zwanzig Jahre lang weilt' ich in Laban's Haus — und da ich aus dem Hause Laban's trat, stieß ich auf Esau, der die Kinder mir zu morden dachte, — da bot ich ihm mein eigen Leben an für sie . . ., und nun sind sie in ihrer Feinde Hand geliefert, wie die Lämmer zu der Schlachtbank, nachdem ich sie wie Küchlein aufgezogen, nachdem ich all mein Leben so viel bitter Herzeleid um sie gelitten — — willst Du mir das denn nicht gedenken und meiner Kinder Dich erbarmen? . . .

Und jetzt hob Mose an und sprach: O Herr der Welt, war ich nicht vierzig Jahre lang ein treuer Hirte Israels? Gleich einem Roß lief ihnen in der Wüste ich voran, und da die Zeit des Einzugs in das Land gekommen war, sprachst Du: Hier in der Wüste falle Dein Gebein — und nun, da sie vertrieben, hast Du nach mir gesandt, um sie zu weinen und zu klagen . . . Das ist ja jener Spruch der Leute: Im Glück des Herren ist für ihn kein Glück — doch Wehe in des Herren Weh . . .

Und plötzlich wandt' er sich zu Jeremia: Geh vor mir her, ich will gehen sie zurückzuführen; laß doch sehen, wer Hand will an sie legen. — Und Jeremijah sprach: Man kann nicht gehn vor Leichen. — — Und dennoch will ich . . .

Und so gingen Beide, Mose und Jeremia, vor ihm her, bis sie kamen zu den Flüssen Babels.

Und die dort saßen, sahen Mose, und sprachen zu einander: Amram's Sohn ist aus dem Grab gestiegen, uns von den Feinden zu erlösen . . .

Da tönte eine Stimme nieder: Beschlossen ist mein Strafgericht! — Und Mose sprach: O meine Kinder — — ich kann euch nicht erlösen — — Beschlossen ist's — — Erlöse Gott euch bald! — — Und er verließ sie . . .

Und in derselben Stunde erhoben sie die Stimmen zu einem großen Weinen, bis das Weinen aufwärts drang zur Himmelshöhe. — Das ist es, was geschrieben steht: „An den Flüssen Babels saßen wir und weinten" . . .

Als nun Mose wiederkehrte zu den Patriarchen, fragten sie: Was thun die Feinde unsern Kindern? Und er erwiderte: Die Einen haben sie getödtet, Andern Eisenfesseln angelegt, Andere nackt entblößt, Viele starben auf dem Wege — ihre Leichen sind Atzung für den Vogel des Himmels, für das Gethier des Feldes, Andre liegen auf dem Boden, langsam in der Sonnengluth verschmachtend . . .

Da erhoben auch sie alle ihre Stimmen in großem Jammer und sie klagten: Wehe, wehe, was ist Euch, unsern Kindern widerfahren. — Wie seid Ihr nun gleich Waisen ohne Vater — liegt hingestreckt in wilder Mittagsgluth — sonder Hülle und Gewand — geht einher auf zackigen Bergen, durch

glühend Sandgestein, sandalenlos, keuschend unter bitterer Last, die Hände auf dem Rücken festgebunden . . . Wehe! Wehe!

Und wieder hob jetzt Mose an: Sei verflucht, o Sonne, warum bist Du nicht finster worden in der Stunde, da der Feind in's Heiligthum gedrungen? . . . Da sprach die Sonne: Bei Deinem Leben, Moscheh, treuer Hirt — wie sollt' ich finster werden — es ließ mich nicht — es ruhte nicht — mit Feuergeißeln peitscht' es mich und sprach: Geh hin und leucht' Dein Licht . . .

Und Mose klagte: Weh über Deinen Glanz, o Heiligthum, wie finster ist er worden! Weh, daß die Stunde der Zerstörung ist gekommen! — das Allerheiligste verbrannt — die zarten Kinder hingeschlachtet — die Väter in Gefangenschaft, in Sklaverei und Tod! — — Zwingherren ihr, bei Eurem Leben will ich Euch beschwören, mordet sie nicht allzugrausam hin, tilgt sie nicht völlig aus, tödtet vor dem Vater nicht den Sohn, nicht die Tochter vor der Mutter — denn es kommt die Stunde, da der Herr wird Rechenschaft von Euch verlangen. (Doch haben die Chaldäer, jene Bösewichter, nicht also gethan. In den Schooß der Mutter legten sie das Kind, und sprachen zu dem Vater: Auf und schlachte es. Und die Mutter weinte, daß die Thränen auf das Kind herniederstürzten, wie der Vater ihm das Köpfchen hat gebeugt . . .)

Und wiederum sprach Mose zu dem Herrn: O Herr der Welt, in Deiner Thora steht geschrieben: „Und Ochs und Lamm, es und sein Junges sollst Du nicht an einem Tage schlachten" Wie viele Mütter sammt den Kindern haben sie geschlachtet — — und Du schweigst? . . .

Da — urplötzlich — sprang Rahel, unsre Mutter, vor den Heil'gen — hochgepriesen —: Herr der Welt, Dir ist's bewußt, wie Dein Knecht Jakob übermächtig mich geliebt, wie er um meinetwillen sieben Jahre meinem Vater hat gedient. Und da die sieben Jahre endlich hingeschwunden, gedachte mich mein Vater mit der Schwester zu verwechseln, — und gar hart traf mich der Anschlag, den ich ausgespäht. Jakob kündet' ich's, gab ihm geheime Zeichen, dran er mich erkennen sollte vor der Schwester und meines Vaters Plan vereiteln. — Doch bald bereut' ich's, der Schwester mich erbarmend, daß sie der Beschämung nicht verfalle, kämpft' ich nieder meiner Liebe Gluth, und da am Abend sie statt meiner Jakob zugeführt ward, gab ich ihr all die heimlichen Erkennungszeichen, daran er Rahel kennen sollte. — Und nicht das allein — ich selber war im Brautgemach — dem Paare nah — — und wenn er mit der Schwester sprach, habe ich ihm drauf erwidert, daß er an ihrer Stimme Lea nicht erkenne. — Und ich — ein Weib, Fleisch und Blut, Staub und Asche, habe nicht geeifert gegen meine Nebenbuhlerin — Du, o Gott, der Allgewaltige, Ewiglebende, Erbarmungsvolle — — warum hast Du geeifert gegen Götzenbilder, Holz und Stein, nicht'gen Tand — hast vertrieben meine Kinder — sie durch's Schwert getödtet — der Feinde Willkür preisgegeben. — —

Da ward erregt des Höchsten Allbarmherzigkeit — und also sprach er:

Um Deinetwillen, Rahel, führ' ich Israel zurück in ihre Heimath. — Das ist es, was geschrieben steht: „Eine Stimme wird vernommen in der Höhe (Ramah), ein Klagen, ein bitterlich Gewein — Rahel weint um ihre Kinder, will sich nimmer trösten lassen um ihre Kinder, — denn sie sind dahin." Und weiter heißt es: „Also spricht der Ewige: halte zurück Deine Stimme vom Weinen und Deine Augen von den Thränen, denn ein Lohn ist für Dein Thun . . . Und Hoffnung ist für Deine Zukunft — es kehren Deine Kinder heim in ihr Gebiet. — Das ist der Spruch des Herrn."

Die schmucklose Prosaform dieses Midraschstückes ist für die ganze Literatur der selbstständigen Haggada während eines fünfhundertjährigen Zeitraums maßgebend. Gerade aus dieser Einfachheit erwächst aber eine Kraft der Diction, die im Verein mit dem phantastischen, mysteriösen Klang des aramäischen Dialekts, in dem alle Midraschwerke geschrieben sind, etwas Grandioses und Imposantes enthält, das natürlich in jeder Uebertragung, auch wenn sie noch so treu dem Gedankengang und Wortfall des Originals sich anzuschließen suchte, sich verwischen muß.

Eine besondere Eigenart der Midraschim, die aber für deren kritische Erkenntniß sehr förderlich gewesen, sind die sogenannten Proömien (Pethichoth), welche die Form jener Literatur geradezu bestimmen. Manche sind lang und ausführlich, manche folgen in großer Zahl aufeinander, wie der oben citirte „Eingang zur großen Klage", manche sind kunstvoll und verwickelt. Sie bilden z. B. in der „Pesikta" die vorzüglichste und charakteristischste Seite, während sie in späteren Midraschsammlungen oft ganz in den Hintergrund treten. In der „Pesikta" beginnt jeder einzelne Vortrag (Piska) mit mehreren, durchschnittlich etwa vier Proömien, die nach ihrer Structur und Größe sehr verschieden sind. Darauf folgt die Auslegung zu den einzelnen Versen des Pentateuch- oder Propheten-abschnitts, der zur Verlesung an einem der ausgezeichneten Sabbathe oder Festtage bestimmt war. Die meisten dieser Vorträge schließen mit einem Bibelvers, der den idealen Zukunftshoffnungen Israels trostreichen und feierlichen Ausdruck giebt.

Den Uebergang von der originellen, ältern Haggadaliteratur, deren Reste treffend mit den romantischen Trümmern alter Städte und gewaltiger Burgen verglichen wurden, zu der jüngern Haggada vermitteln einzelne kleine dem Namen nach bereits erwähnte Samm-

lungen, an welche sich als die vornehmste Schöpfung eine bereits nach bestimmtem System und in einer gewissen Kunstform niedergeschriebene und erhaltene Sammlung, der „Midrasch Tanchuma", etwa aus dem achten oder neunten Jahrhundert anschließt, der Zeitfolge nach also weit über die talmudische Periode hinausgreifend, dem innern Charakter und der halachischen wie haggadischen Anschauung nach ganz in dem Gedankenkreis dieser Periode sich bewegend, da er ja vorwiegend eine Compilation aus der „Pesikta", der „Mechiltha" und anderen älteren Midraschim bildet. Aber während die früheren Midraschim nur die Materialien, Bruchstücke, Entwürfe, Gerippe von unzweifelhaft wirklich gehaltenen Vorträgen enthalten, bringt zuerst der „Midrasch Tanchuma" zusammenhängende religiöse Vorträge für Sabbathe, Festtage und andere feierliche Gelegenheiten, die vielleicht von jenem Tanchuma selbst herrühren, in denen aber auch vielfach fremde Gedanken verarbeitet und eingewebt sind, ohne daß die Quelle genannt oder die Entlehnung als solche bezeichnet wäre. Die Begriffe von literarischem Eigenthum waren in jenen Zeiten noch ganz unentwickelt, dafür legt die ganze pseudepigraphische Literatur beredtes Zeugniß ab. Andererseits wieder müssen solche Entlehnungen auf dem Boden der ältern jüdischen Literatur von einem ganz andern als dem Gesichtspunkte des literarischen Eigenthumsrechts betrachtet werden. „Man dachte, schrieb und lehrte im Geiste des ältern Heros und für das untheilbare und einige Israel; daher verschwindet der Schreiber vor der göttlichen Autorität, der Einzelne versinkt in der Gesammtheit, und darum erscheinen die meisten Werke namenlos oder pseudonym, und statt einzelner Bücher treten uns Massen entgegen, die wie Psalter, Hagiographen, Talmud, Haggada — das Eigenthum der Nation und das Resultat der Jahrhunderte sind."

Wenn man den richtigen Standpunkt für eine unbefangene, von Ueberschätzung wie von Unterschätzung gleich weit sich entfernende Würdigung dieser ganzen Literatur der Midraschim gewinnen will, so muß man vor Allem bedenken, daß sie eine im Leben wurzelnde Volksliteratur war, die belehren und befriedigen, erziehen und trösten, aufmuntern und anfeuern sollte und wollte. „Diese Kunst, ein ganzes Volk nämlich gegen Muthlosigkeit

zu schützen und den kalten Armen der Verzweiflung zu entreißen, übt sie mit unübertroffener Meisterschaft. Personennamen, Ortsnamen, Thiernamen, ein altes Gesetz, das außer Geltung gekommen ist, eine schlichte biblische Erzählung, an welcher die meisten Leser gleichgültig vorübergehen, ein großer, ein kleiner, ein fehlender Buchstabe, kurz Alles, was mit den Grundbüchern des Judenthums verknüpft ist, wird unter ihrer Meisterhand zu einer Quelle, welche die Gemüther erfrischt, zu einem Feuer, das die Herzen erwärmt, zur Stütze für die Wankenden, zum Trost für die Bekümmerten und zur Stärkung für die Schwachen." Diesen Gesichtspunkt muß man immer vor Augen haben, wenn man die Sammlungen der Midrasch-Literatur verstehen und gerecht beurtheilen will.

So muß auch der Midrasch des Tanchuma in seiner Beziehung zu der ganzen Collectivliteratur erfaßt werden. Wenn er nach der Weise der alten Haggada die Gottheit selbst von ihrem Welten-thron herab zu den frommen Zuhörern Worte des Trostes und der Ermahnung sprechen läßt, wenn bei ihm die Propheten der Vorzeit die Rednertribüne des Bet-Hamidrasch besteigen und dort erbauliche Vorträge halten, so sind solche Fictionen aus der tiefen Ueberzeugung hervorgegangen, daß das Vorgetragene nicht eigenes Product, sondern „natürlicher und selbstständiger Ausfluß des überlieferten und gedeuteten Gotteswortes sei."

Die Reden des „Midrasch Tanchuma" zeichnen sich überdies, wo nicht die poetische Extase alles Andere verdrängt, durch einen einfachen, schlichten Sinn und logischen Gedankengang aus. Selbst in der Deutung des Bibelworts halten sich diese Vorträge meist in vernünftigen Schranken. „In der Regel wird der Sinn, der Geist eines Bibelwortes, das ja oft so wunderbar tief ist, entwickelt, auf andere Lebensverhältnisse und Beziehungen ausgelegt, entfaltet und durch Beispiele aus Bibel und Geschichte zur klaren, naiven Anschauung gebracht. Diese Entwicklung des Gedankens führt unvermerkt, wir möchten sagen unwillkürlich, zu einer kleinen Abbiegung des ursprünglichen Wortsinnes, dessen knappes Kleid für den großgewachsenen Gedanken zu enge geworden ist — daher oft die Ausdehnung des Textes über den ursprünglichen Sinn."

Die ethische Bedeutung dieser Vorträge ist eine tiefe und noch

immer nicht nach Gebühr gewürdigte. Tugend und Wahrheit, Elternliebe und Erziehungspflicht, Sittlichkeit und Wohlthätigkeit werden unaufhörlich betont und eingeschärft. Namentlich die Wohlthätigkeit bildet ein unerschöpfliches Thema.

Trägt dieser Midrasch den Charakter einer poetischen Exegese, wie der zum Hohenliede den einer mystisch-erotischen Symbolik, die Gott und Israel unter dem Bilde des Bräutigams und der Braut begreift, und der bereits geschilderte zu den Klageliedern den einer tragischen Elegie, so reihen sich diesen haggadischen Dramen, Hymnen und Elegien eigenartige und seltsame Seitenstücke in den Targum-Werken an, die sich zum Theil zwar in Geist und Construktion eng an den hebräischen Urtext der Bibel anschließen, größtentheils aber kühn die Fesseln der Uebertragung sprengen und zur Sage, zum Gedicht sich ausweiten, bis sie endlich in das Meer der Midrasch einmünden.

Der Ursprung dieser Targume oder chaldäischen Paraphrasen verläuft sich in frühere Jahrhunderte. Sie entsprangen, wie bereits geschildert, dem Bedürfniß, das sich bald nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil geltend machte, die hebräische Urschrift in die Umgangssprache des Volkes, den palästinensischen Dialekt des Aramäischen, zu übertragen. Ihre erste Anwendung fanden diese Uebertragungen bei den sabbatlichen Bibelvorlesungen, aber wie die Halacha und die Haggada wurde natürlich auch das Targum nicht niedergeschrieben, sondern pflanzte sich — damit es die Autorität der Schrift nicht etwa verdränge — in mündlicher Ueberlieferung fort. So ist von keinem Targum der Autor oder die Entstehungszeit bekannt. „Sie besitzen in höchstem Maße die allgemeinen Eigenschaften der anonymen biblischen und der daran anschließenden jüdischen Literatur, ebenso gut sehr alt wie sehr jung zu sein, und wie die Bäume successive Ringe des Wachsthums aufzuweisen, welche die verschiedenen Generationen angesetzt haben." Nur aus dem Charakter der Uebertragung ist anzunehmen, daß das babylonische Targum zum Pentateuch, welches wahrscheinlich im Anklang an den Namen und die Arbeit des griechischen Bibelübersetzers Akylas später Onkelos genannt wurde, etwa im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, indeß das babylonische Targum zu den

Propheten nicht vor dem siebenten Jahrhundert niedergeschrieben und ergänzt worden sein kann. Dieser letztere trägt deshalb mit Unrecht den Namen eines Schülers von Hillel, des Jonathan b. Usiel, vielleicht weil der Name Jonathan an den des andern griechischen Targumisten Theodotion erinnerte, vielleicht aber, weil auch dieser ein Targum geschrieben, das sich jedoch nicht erhalten hat. Dem babylonischen Targum entsprach natürlich auch ein altes, jerusalemisches, das aus einer mißverstandenen Abbreviatur den Namen „Targum Jonathan" erhalten hat und in seiner gegenwärtigen Form einer späteren Zeit angehört. „Jenes ist das aus einer alten Wurzel ins Kraut geschossene Naturgewächs, dieses ein künstlicher Zucht unterworfener Ableger." Die einzelnen Fragmente und Glossen dazu, die den Namen „Jeruschalmi" führen, hat man als das correspondirende palästinensische Targum zu den Propheten, das sich sonst nicht erhalten, ansehen wollen. Die Targume zu den Psalmen, zu Hiob — zu welchem Buch übrigens schon in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ein aramäisches Targum existirt haben soll — und zu den Sprüchen sind einfache Uebertragungen, zum Theil nach älteren syrischen Mustern gearbeitet und die Targume zu den fünf Megillot sind weitschweifige, theilweise in mehrfacher Gestalt vorliegende Paraphrasen, die schon fast gänzlich der Midraschliteratur angehören. Zu den biblischen Büchern von Daniel, Esra und Nehemia scheint es keine chaldäische Version gegeben zu haben, die zur Chronik ist erst in späterer Zeit bekannt geworden und ist zum Theil wörtliche, zum Theil paraphrastische Uebersetzung.

Auch die feindlichen Brüder, die Samaritaner, hatten, um ihren religiösen Bedürfnissen zu genügen, ein chaldäisches Targum zum Pentateuch, der ihre einzige heilige Schrift bildet, das etwa aus dem sechsten Jahrhundert stammt, und für die Grundanschauungen der Samaritaner wie für den ihnen eigenthümlichen Dialekt von ziemlicher Wichtigkeit ist, dessen Autor und Entstehungsweise aber eben so wenig bekannt sind, wie die des syrischen Targum's, der sog. „Peschito" — (die einfache, treue), das sich über die kanonischen Bücher des Alten Testaments erstreckt und zum Gebrauch der aramäisch redenden Christen angefertigt wurde, das

aber jüdischen Ursprung und eine nahe Verwandtschaft mit den palästinensischen wie mit dem babylonischen Targum verräth. Wie letzteres geradezu das officielle Targum der Synagoge, so ist die Peschito in Syrien die authentische Uebersetzung der Kirche geworden und lange geblieben.

Die Verwandtschaft aber mit der Literaturrichtung der Haggada und speciell des Midrasch, die fast alle Targume in diesen Kreis verweist, bekundet sich vornehmlich in der Auffassung und Deutung des Bibelwortes. Auch das Targum, welches sich streng an den Wortlaut der Schrift hält, das sog. „Targum Onkelos," überträgt dogmatische Partieen den halachischen Anschauungen gemäß, umschreibt aber anthropomorphistische Ausdrücke, erläutert schwierige poetische Stellen und paßt sie der Anschauungsweise späterer Zeiten an. Dennoch ist der Charakter einer einfach wörtlichen Uebersetzung nach im Ganzen streng gewahrt; daher auch das Ansehen, in dem dieses Targum bei den Juden zu jeder Zeit stand. Die anderen Uebersetzungen tragen dagegen einen fast durchwegs paraphrastischen Charakter, sie schmücken die poetischen Erzählungen mit Sagen und Legenden aus, umschreiben und ergänzen biblische Erzählungen durch andere aus halbvergangener Zeit und gehören so entschieden zur haggadischen Richtung. Doch darf man weder diese Targume nationale Kunstwerke der Midraschpoesie nennen, noch auch ihnen Geschmack, historisches und poetisches Verständniß gänzlich absprechen und den Eindruck, den ihre Lektüre hervorbringt, als einen unerfreulichen und unerquicklichen bezeichnen. Gerade weil man nicht die ausgeprägten Meinungen und Aeußerungen einzelner Schriftsteller, sondern die typischen Anschauungen des Volksbewußtseins in diesen Targumen zu suchen hat, können ihre Paraphrasen und Sagenbildungen nicht den peinlichen Eindruck individueller Willkür machen. Man gewinnt vielmehr aus ihnen ein Bild des jüdischen Volkslebens in der Periode seines Falls und seiner Wiedererhebung, wenn man dort einen leidenschaftlichen Haß gegen Rom, das als Edom vorgeführt wird, und eine Umbildung biblischer Berichte in zeitgenössische Vorgänge erblickt. In dem palästinensischen Targum zum Pentateuch, dessen Schlußredaktion in jedem Falle erst in das siebente oder achte Jahr-

hundert fällt, da es sogar Anspielungen auf Mohammed und Konstantinopel und noch andere Zusätze aus arabischer Zeit in sich birgt, hat aber neuere Forschung die Bestandtheile des ältesten Targum aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalem's, ja aus der Periode Johann Hyrkan's erkannt und daraus den logischen Schluß gezogen, daß die erste Periode des Targum die der Paraphrase war, während erst später in der Zeit gesetzlicher Regelung und Systematisirung aus Scheu vor allen Zusätzen und Neubildungen die wörtliche Bibelübersetzung, die officielle des „Targum Onkelos," unter der Aegide halachischer Autoritäten, wahrscheinlich der Schüler Akiba's, in Angriff genommen und ausgeführt wurde, daß also dieses allgemein recipirte Targum nur ein später Ausläufer der ganzen targumistischen Collektivliteratur ist, eine Revision früherer Arbeiten ohne wesentliche Eigenthümlichkeit, die nicht das hohe Ansehen verdiene, welches dieselbe in der jüdischen Literatur solange genossen, da sie nur einen einzelnen Ring in der großen Kette der Targume bilde.

Dieser Ansicht steht die herkömmliche diametral gegenüber, die in dem Autor des „Targum Onkelos" einen Zeitgenossen des Akylas, oder gar diesen selbst erkennt und seine Uebersetzung in das zweite nachchristliche Jahrhundert verlegt. Für die Entwickelung der religiösen Ideen der Kirche wie der Synagoge ist dieses Targum, dessen hohes Alter sich aber doch wohl dürfte aufrechterhalten lassen, ein wichtiges Mittelglied. Die erstere hat seine Anschauungen über das göttliche Wesen und dessen Offenbarung an die Menschen, seine Entwickelung des Logos in dem Memra (das gesprochene Wort), seine Hindeutungen auf einen Messias und seine eschatologischen Ansichten, die letztere dagegen seiner halachischen Deutungen und viele daraus resultirende Winke für die Auffassung schwieriger Bibelstellen und die Uebung religiöser Normen als grundlegende Ideen für die spätere Entwickelung anerkannt und benutzt.

Der Einblick in das Getriebe der selbstständigen Haggada- und Targum-Literatur in jener Periode, wo das Targum und der Midrasch ineinanderfließen, gewährt ein eigenthümliches Bild, dem die Identificirung der Vergangenheit mit der Gegenwart einen anmuthenden Charakter verleiht. „Die Alten leben unter uns, Abraham mit allen Erzvätern und Frommen, Propheten und Königen

als Rabbinen der neuen Zeit, sie treten uns damit menschlich näher, die Gegner der Erzväter und Frommen werden zu nationalen Feinden. Esau ist das römische Reich, Laban, Esau, Bileam die neuen Dränger: die Gegenwart ist ein Spiegelbild der Vergangenheit und wird dadurch geweiht, verklärt." Wie eine solche Thätigkeit einerseits das Geistesleben auch in trüben Tagen erhält und erfrischt, wie sie die Vergangenheit näher rückt und die Gegenwart dadurch erträglich macht, so lenkt sie aber auch andererseits den kühnen Blick in die unheimlichen Tiefen einer dunklen Urwelt — der Mystik.

Die Beschäftigung mit der Geheimlehre war den jüdischen Weisen seit der Rückkehr aus dem Lande der sternsehenden Chaldäer nicht mehr fremd. Bald galten gewisse Lehren als das besondere Eigenthum auserwählter Kreise, denen die Tradition an sich nicht genügte und die im Schriftwort der Offenbarung Symbol und Allegorie suchten, um in dasselbe höhere metaphysische Ideen hineinlegen zu können. Auf geheimnißvolle Weise hatte sich diese Lehre verbreitet, sie war aus dem Bedürfniß unabhängiger Reflexion über die letzten Gründe aller Dinge entstanden und dasselbe Bedürfniß, das auch die Tradition und das Schriftwort zu seinen Gunsten in Anspruch nahm, hatte sie zur Reife gebracht. Dazu kam dann noch die alexandrinische Theosophie, die die Unmittelbarkeit der biblischen Gottesidee durch die Annahme einer vermittelnden Kraft zwischen Gott und der Welt getrübt und aus deren Logos die christliche Gnosis ihren Demiurgos, die jüdische Geheimlehre aber ihren Metatron (*μετὰ θρόνον*, der hinter dem Gottesthron stehende Engel) geschaffen hatte.

Der eine Gott hatte die Welt erschaffen, das lehrte unzweideutig das Wort der Schrift. Dann kam aber die Auslegung über die Art und Weise der Schöpfung, die alsbald Gegenstand philosophischer Mystik wurde und mit der das Nachdenken über die Zeit, da diese Schöpfung noch nicht bestanden, wie über das Wesen der Gottheit selbst in innigem Connex stand. Die Weisheit — Chokhma — die dem Menschen einen ahnungsvollen Blick in die Geheimnisse des vorweltlichen und innern Lebens der Gottheit gestattete, wurde mit dem platonischen Lehrbegriff vom *νοῦς* und der philonischen

Idee vom λόγος identificirt und so der Speculation über Himmel und Erde und deren heilige Geheimnisse ein weiter Spielraum eröffnet. Wie es scheint, schied sich das Gebiet in vortalmudischer Zeit in zwei Hauptgruppen, die Kosmogenie oder die Lehre von der Schöpfung — Ma'asze-Bereschith — anknüpfend an das erste Capitel der Genesis, und die Theosophie oder die Lehre von dem Heerstaat Gottes — Ma'asze-Merkabah — die sich an die Schilderung von dem Thronwagen Gottes bei Ezechiel lehnte.

Die Forschung über solche Dinge konnte naturgemäß nur Sache einzelner erleuchteter Geister sein und mußte zuweilen auch solche irreführen, wie jenen Elisa b. Abuja, den sie zum Zweifel an der Einheit Gottes verleitete, und von dem die Haggada in ihrer sinnigen Ausdrucksweise berichtet, daß „er die jungen Pflanzungen" in seinem Irrwahn zerstört habe. Dagegen führte sie wieder andere Forscher auf die steilen Höhen der Speculation zur höchsten Erkenntniß. Als solche kühne und reine Denker werden Jochanan b. Sakkai, Eleasar b. Aroch, Akiba, Chananja b. Chakinaï genannt. Die Gefahren aber, die solche Forschungen für die Religion selbst mit sich führen mußten, veranlaßten zu einer strengen Geheimhaltung dieser Lehren, sowie zu den Verboten, dieselben nicht solchen mitzutheilen, die nicht ein bestimmtes Alter hatten und als selbstständige Denker betrachtet wurden.

Innerhalb der Grenzen menschlicher Erkenntniß, die sich allerdings vom Himmel bis zur Erde erstreckte, war diese Wissenschaft eingeschlossen, ehe die Gnosis des Christenthums in ihr Gebiet eindrang und dasselbe zu erweitern suchte. In der alexandrinischen Theosophie wie in den metaphysischen Anschauungen der tannaïtischen Periode hatte die Gnosis eine naiv sich vollziehende Ausgleichung zwischen den philosophischen Lehren der griechischen Philosophie und der biblischen Weltanschauung gesucht und auch gefunden. Erst als die Gnosis des Christenthums, die in der Verneinung der Unmittelbarkeit Gottes in seinem Wirken ihren Kern hatte, auftrat und dadurch die Einheit Gottes, also die monotheistische Grundidee der jüdischen Speculation, zu vernichten drohte, erst da erhoben sich dieselben Lehrer und Forscher, die gegen das Eindringen hellenistischer Elemente in das Judenthum sich wehrten, auch zum Kampf gegen diese Gnosis, — als deren Tochter oder Schwester man die Geheim-

lehre erst in ihrer späteren Entwicklung Kabbalah (Ueberlieferung) genannt — bezeichnen darf. Spuren dieses Kampfes gegen die Gnosis begegnet man in der Mischna, wie in den beiden Talmuden, aber auch Spuren ihres nachhaltigen Einflusses sind nicht zu verkennen, wo die Grenzen zwischen beiden Gebieten sich verwischen und die philosophischen Forscher des Judenthums von den neuplatonischen und neupythagoräischen Lehren sich vielfach beeinflußt zeigen. In der Haggada einer späteren Periode tritt dieser Einfluß immer deutlicher hervor und in den Midraschwerken — vor Allem in dem Midrasch über Ma'asze Merkabah, — hat sich bereits eine Ausgleichung oder vielmehr Vermischung aller dieser verschiedenen Richtungen und Meinungen jüdischen, hellenistischen, parsistischen und urchristlichen Ursprungs vollzogen, die sich dann zu einem selbstständigen System der Geheimlehre verdichtet.

In der talmudischen oder gar mischnaïtischen Epoche hat diese metaphysische Speculation über Himmel und Erde wie auch über die verborgenen geheimen Gründe vieler Satzungen noch keine eigene Literatur erzeugt. Erst um die Zeit, da die Haggada zum selbstständigen Midrasch gesammelt wurde, gelangte auch diese Richtung aus mündlicher Ueberlieferung zu schriftlichem Ausdruck. In den „Pirke di Rabbi Elieser" (Abschnitte des R. Eleasar), die dem Eleasar b. Hyrkanos fälschlich zugeschrieben wurden, die aber wohl erst im Anfang des achten Jahrhunderts entstanden, ist die ethische und geschichtliche Haggada bereits mit mannigfachen Betrachtungen über die Geheimlehre verquickt. Das Buch besteht im Ganzen aus 54 Capiteln, von denen das dritte eine mystische Schöpfungstheorie giebt und das vierte die himmlischen Heerschaaren beschreibt; beide sind also haggadische Versionen der Schöpfungsgeschichte und der Vision Ezechiel's. Sonst schließt sich die Schrift dem Gang der biblischen Erzählung an, und behandelt, wenn auch nicht nach systematischem Plan, die religiösen Institutionen, wie Sabbat, Kalenderberechnung, den Versöhnungstag, die Buße, den Bann, die Messiasidee und die Auferstehung der Todten. Weit bedeutender aber ist der um dieselbe Zeit entstandene erste selbstständige Versuch, die höchsten Probleme phylosophisch zu ergründen, das „Sefer Jezirah" (Buch der Schöpfung). Seine

Heimat ist wahrscheinlich Palästina und seine Bedeutung reicht weit über die Midrasch-Epoche hinaus. Das Buch, dessen Autor gänzlich unbekannt ist, stellt eine unter dem Einfluß neupythagoräischer Ideen entstandene Kosmogonie dar, die an die zehn Zahlen und und an die zweiundzwanzig Buchstaben des hebräischen Alphabets als die Grundkräfte anknüpft, in denen die Elemente aller Dinge, Anfang und Ende und alle Gestaltungen des menschlichen Lebens, enthalten sein sollen. Zahlen und Buchstaben zusammen sind die 32 „wunderbaren Wege der Weisheit", an deren Spitze die unwandelbare Einheit Gottes als die Urquelle aller Wesen steht.

Die zehn Zahlen — Sefiroth — sind der Ausdruck der Reihenfolge, in der wir die Dinge aneinanderfügen, gleichsam die Categorieen des Universums; sie stellen Anfang und Ende, Höhe und Tiefe, Gutes und Böses dar; sie repräsentiren in untergeordneter Bedeutung auch die vier Weltgegenden. Die Eins ist der Geist des lebendigen Gottes. Die Zwei ist der Hauch vom Geiste, in welchem die 22 Buchstaben ausgeprägt sind, die doch zusammen nur einen Hauch bilden. Die Drei das Wasser, das von der Luft kommt. Die Vier das Feuer, das vom Wasser kommt. Die Fünf die Höhe, die Sechs die Tiefe, die Sieben der Osten, die Acht der Westen, die Neun der Mittag, die Zehn die Mitternacht. In ihrer ursprünglichen Entwickelung lassen sich schon in dieser Ideenwelt die Elemente der Emanationslehre erkennen, die in Gott gleichsam eine Sonne erblickte, welche das Universum wie Lichtstrahlen ausströme, ein Urwesen, aus dessen absoluter Macht und Kraft Alles, was ist, hervorgegangen sei.

Von diesen Ideen, die ein Ausfluß der pythagoräischen Lehre sind, daß die Welt ein System von Maßverhältnissen, daß somit die Zahl das Princip und Wesen aller Dinge sei, geht das „Buch der Schöpfung" zu den Buchstaben über, die ja die Bestandtheile des Wortes und dadurch der Ausdruck des Gedankens sind. Dieses Wort, das eine Dreiheit bildet, deckt den Gedanken, es ist ihm ebenbürtig, es ist der Urgeist, Laut, Hauch und Rede. Aus diesem Geist emanirt ein Zweiter, aus welchem die 22 Buchstaben, die Grundwesen aller Dinge, abgeleitet werden. Die Buchstaben selbst werden in drei Classen oder „Mütter" eingetheilt: Die erste bilden drei Grundbuchstaben, die drei Grundelemente Wasser, Luft

und Feuer, die zweite besteht aus sieben Doppelbuchstaben, die die Gegensätze darstellen sollen und die sieben Planeten, sieben Himmeln und sieben Erden, sieben Tagen und Nächten entsprechen, und die dritte aus zwölf einfachen Buchstaben, nach den zwölf Bildern des Thierkreises, den zwölf Monaten des Jahres, den vorzüglichsten Theilen des menschlichen Körpers und den wichtigsten Eigenschaften unserer Natur. Durch verschiedene mathematische Combinationen werden aus den 22 Buchstaben 231 Pforten, durch welche die Weisheit strömt und der Eingang in eine höhere Welt eröffnet wird. Als ein Beispiel von dem Einfluß dieser Buchstaben — Methatesis — auf das menschliche Leben werden unter Anderm die drei hebräischen Buchstaben Aijin, Nun und Gimmel angeführt, die in der einen Zusammensetzung das Wort oneg, Lust, Freude, Vergnügen, in einer anderen Verbindung aber das Wort nega, Schaden, Unheil bilden und so wird der Beweis geliefert, daß die Buchstaben in ihrem dunklen Schooße Heil und Unheil bergen. Am Meisten gilt dies natürlich von den Buchstaben, aus denen der heilige Gottesname sich zusammensetzt.

Das ganze System, in dem die Idee des Makrokosmus und Mikrokosmus wenn auch nicht vollständig entwickelt, so doch zum Mindesten angedeutet wird, kämpft gegen den Dualismus der heidnischen Philosophie und hat deshalb seine Spitze in der absoluten Einheit Gottes. Gott erscheint ihm als das unendliche und daher auch unerklärliche Wesen *über*, aber nicht außer den Zahlen und Buchstaben, d. h. den Principien und Gesetzen, welche wir in der Welt wahrnehmen: jedes Element entspringt aus einem höheren Element und alle haben im Wort oder heiligen Geist ihren Ursprung.

Das „Sefer Jezirah" — sagte deshalb mit Recht ein späterer das Buch erklärender philosophischer Forscher, — lehrt „das Dasein eines einzigen Gottes durch Dinge, in denen einerseits Mannigfaltigkeit und Vielheit, andererseits aber Einheit und Harmonie herrschen; diese Uebereinstimmung kann bloß von dem Einen kommen, der sie gemacht hat."

Daß das „Buch der Schöpfung" bald nach seinem Entstehen „als ein Quell reicher und tiefer Erkenntniß" betrachtet und eifrig commentirt wurde, dürfte um so begreiflicher erscheinen, als jene

Zeit ohne alle kritische Scrupel die Autorschaft des Tannaïten Akiba für die mystisch-philosophische Schrift, ja sogar die Inspiration desselben durch den Propheten Abraham annahm. So wurde das Buch später die Grundlage der speculativen Kabbalah und einer pseudepigraphischen Literatur, die um so lieber sich mit dem Reiz des Geheimnißvollen umkleidete, als sie dadurch die Wirkung ihrer Lehren und Ideen erheblich verstärken konnte.

Dadurch aber ist die Forschung über das Alter dieser Schriften vielfach beeinflußt und bedeutend erschwert worden. Nur dem innern Charakter nach lassen sich noch eine Reihe haggadischer Werke derselben Richtung in das Ende dieser Epoche und den Beginn der nächsten verlegen, wie die „Otiot di Rabbi Akiba“ (die Buchstaben des Rabbi Akiba), in welcher Schrift gleichfalls dem tannaïtischen Weisen eine Studie „über die Vorzüge der einzelnen Buchstaben des hebräischen Alphabets“ zugeschrieben wird, in der aber auch wie im „Buch der Schöpfung“ die Erkenntniß (Binah) über die Ausübung des Gesetzes gestellt und vielleicht eine polemische Richtung gegen die Codificirung der Halacha angebahnt wurde.

Wie über die Kosmogonie so entstand auch über die Theosophie in jener Zeit wohl zuerst eine Literatur, die gleichfalls mit Vorliebe die Autorität gefeierter tannaïtischer Lehrer usurpirt und in deren Namen mystische Ideen vorträgt, deren tieferer Ursprung in den verwandten Elementen des Parsismus zu suchen sein möchte. Sie knüpfen meist an die Vision Ezechiel's an, dessen Geschichte durch die neuausgegrabenen assyrischen Denkmäler erst in ihrem Zusammenhang verständlich, die aber damals wohl als geheimnißvolle Allegorieen und Symbole höherer religiöser Ideen gelten und ausgegeben werden konnten. Schon von Jochanan b. Sakkai wurden die Chajoth des himmlischen Thronwagens nach Ezechiel zu einer Topographie des Kosmos benutzt, die die Unendlichkeit des Weltschöpfers durch ihre ins Unabsehbare und Undenkbare sich erhebende Raumbestimmung versinnlichen sollte. Dasselbe wurde später von seinen Schülern, Zeitgenossen und Nachfolgern behauptet. So wurde dem Nechunja b. Hakana der sogenannte später noch zu besprechende „Midrasch Bahir“ und ein besonderes Gebet zugeschrieben, seinem Schüler Ismael b. Elisa ein gleichfalls theosophischer

Midrasch „Hechaloth Rabbathi“ (die großen Hallen), dessen Abfassung in die gaonäische Periode fällt. Salomonischen Ursprungs rühmt sich gar das unvollständig erhaltene Buch „Rasiel“, in dem auch ein Tractat über die körperlichen Maaße Gottes — Schiur Komah — sich befindet, in welchem die Anthropomorphismen der ezechielischen Vision in so ungeheuerlicher Weise ausgedehnt und erweitert werden, daß diese Schrift als die äußerste Grenze dessen bezeichnet werden muß, was die damalige Geheimlehre in ihrer zügellosen und ausschweifenden Phantastik über Gott und seinen Thron, über die Engel und „heiligen Thiere“ zu deuten gewagt hatte. Etwas, wenn auch nicht viel höher steht der vermuthlich aus derselben Zeit stammende „Midrasch Konen“, eine sich auf einen Spruch der Genesis stützende philosophisch-mystische Kosmogonie in 24 Capiteln, in der Chokhma und Thora, also Weisheit und Gesetz, identificirt werden, insofern die Weisheit sich im Gesetz abspiegle. Diese Uebereinstimmung wird auch durch den Zahlenwerth beider Worte erhärtet. Sodann geht der „Midrasch Konen“ zur Erklärung des Urwassers, des Urfeuers und Urlichtes über. Die nächsten Capitel schließen sich an die biblischen Schöpfungstage an, die mit einem Anflug philonischer Mystik erklärt und in denen Ausdehnung und Umfang der Welt auf Zahlensymbolik reducirt werden. Der ganze Tractat ist theils hebräisch, theils aramäisch und oft in poetischen Wortformen geschrieben. Auch eine „Massecheth Aziloth“, eine vollständige Emanationstheorie auf neupythagoräischer Grundlage, gehört dieser Richtung des Midrasch der Geheimlehre an.

In den Kreis reinerer und höherer religiöser Anschauungen als diese Auswüchse mystischer Theosophie führen aber noch andere Bestrebungen und Richtungen, die mit der Midrasch-Literatur wie mit der Talmud-Epoche zusammenhängen, wenn auch der innere Connex nicht immer erklärlich und in die Augen fallend ist, weil die Bindeglieder fehlen, die scheinbar so weit auseinandergehende Richtungen zu einem Ganzen vereinigen, als welches das System der Tradition und ihrer Entwickelung unbedingt anzusehen ist.

Als ein Beweis hierfür kann die charakteristische Thatsache gelten, daß jede dieser Richtungen für sich die Ehre der Ueber-

lieferung und sogar deren namentliche Autorität in Anspruch nimmt. Eine Ueberlieferung ist ja vor Allem die in Mischna und Talmud niedergeschriebene mündliche Lehre; als eine Ueberlieferung tritt ferner die Geheimlehre über Kosmogonie und Theosophie auf und als Ueberlieferung wollen endlich auch die grammatischen Studien über Vocale und Accente, sowie über die richtige Schreibung des biblischen Textes angesehen werden, die unter dem Namen „Masora" bekannt sind.

Wie ein versprengtes Samenkorn, das auf fernem Boden zur Blüthe und Reife gelangt, so erscheint die Masora dem dies Literaturgebiet überschauenden Blick. Wer waren ihre Begründer? Wo und wie ist sie entstanden? Ein dunkles Räthsel scheint diese ganze traditionelle Orthographie und Arbeit zur Abschließung des Bibeltextes zu sein, die Masora, welche die in der Bibel enthaltenen Buchstaben nach deren Stellung, Zahl und Gestalt betrachtet, die sodann untersucht und bestimmt, wie viele Verse jedes Buch enthalte, wie viele auf gleiche Weise anfangen und endigen, wie oft ein Wort in der ganzen Bibel und in jedem einzelnen Theil sich vorfindet, wie es gelesen und wie es nicht gelesen werden solle und in welcher Bedeutung es wiederkehrt. Aber nicht in dem Umstand, daß man glücklich 815 280 Buchstaben in der heiligen Schrift zusammenzählte, beruht die Bedeutung der Masora, sondern in der Thatsache, daß sie das Sprachgefühl erweckt und die grammatische Forschung angeregt hat, die schon im nächsten Zeitalter sich gedeihlich fortentwickeln. Es kann kaum noch einem Zweifel unterliegen, daß der biblische Text trotz des Eifers, den die Juden für die Erhaltung desselben hegten, im Lauf der Zeit vielfach verderbt und entstellt wurde. Erst als die Sammlung des Kanon zum Abschluß gelangte, wurde auch der Text endgültig fixirt. Die Soferim haben sicher die größte Sorgfalt auf die Kritik des Bibeltextes verwandt und ihre Nachfolger vererbten diesen Text mit ihren kritischen Verbesserungen getreulich fort. So spielt das Keri und Kethib, d. h. die Art, wie die Buchstaben ausgesprochen und wie sie nach der officiellen Ueberlieferung gelesen werden, schon eine Rolle im Talmud. Nach Abschluß des Talmuds wird die kritische Textarbeit von den Schriftgelehrten fortgesetzt, in mündlicher Ueberlieferung zuerst und dann in eigenen Büchern

zusammengestellt, oder auch an den Rand der Bibelhandschriften gesetzt. Das war die Masora.

Auf mühseligen, vielverschlungenen Pfaden hat die Forschung schließlich eine grammatikalische, lexikalische und exegetische Masora dem Inhalt, eine große und eine kleine dem Umfang nach, mit Sicherheit eruirt. Weniger glücklich war sie bis jetzt in ihren Hypothesen über den Ursprung der Vokalzeichen und Accente, von denen sich im Talmud kaum noch eine Spur findet, und über deren Begründer. Es ist wahrscheinlich, daß sich bald nach der Niederschrift des mündlichen Gesetzes die Nothwendigkeit genauer Vokalisation herausstellte und ebenso, daß die Tonsylbe, die Interpunktion und Melodie des Vortrags schon vorher im Gebrauch waren und in mündlicher Schultradition sich fortpflanzten. Die Gelehrten der palästinensischen Hochschule zu Tiberias, durch die Syrer angeregt, sollen die Urheber dieses nach jener Stadt benannten Vokalisations-Systems sein, neben dem noch ein anderes babylonisches Punktations-System bestand, das auf älteren Ursprung pocht, über welches aber bis jetzt nur noch wenige sichere Mittheilungen vorliegen. Die masoretischen Arbeiten, welche der Verwilderung des Textes ein Ziel setzen wollten, haben wohl mit dem fünften Jahrhundert begonnen und erstrecken sich bis gegen das Ende der gaonäischen Epoche, wo zuerst bestimmte Persönlichkeiten als Arbeiter auf diesem historisch noch so wenig erhellten Gebiet auftreten. Eine merkwürdige Analogie findet aber die Masora in den Schulen der indischen Priester und Grammatiker, die als das Verständniß der Veda-Hymnen zu erblassen anfing, genau dieselbe kritische Arbeit in Angriff nahmen, so daß der Text der Rigveda heute noch so vorliegt, wie er vor drittehalb tausend Jahren von ihnen festgestellt wurde.

Die Auslegung des Schrifttextes hatte mit der Arbeit für die äußere Ausstellung desselben wohl einen Zusammenhang, da auch die Haggadisten des Midrasch die Schriftworte oft nach ihrem Zahlenwerth deuten. Ebenso hatte die Masora einen wenn auch nur losen Zusammenhang mit der Geheimlehre, da sich die ersten Spuren grammatikalischer Behandlung des Textes gerade in ihrem Hauptwerk, dem „Buch der Schöpfung" finden, das wiederum ganz auf haggadischer Grundlage beruht.

Während so auch in scheinbar gänzlich entgegengesetzten Richtungen eine gewisse logische Verbindung zu entdecken ist, tritt in der Verbindung des Midrasch mit der Liturgie des Judenthums der intime Connex sofort ins Auge, wenn man auch nur einen flüchtigen Blick auf die gottesdienstliche Poesie wirft, die später zu einem wichtigen Ferment der jüdischen Literatur, die Grundlage ihrer Nationalpoesie geworden ist.

Ihre ältesten Bestandtheile waren ohne Frage kurze Benediktionen, mehr Hymnen als Gebete. Daraus entstanden später die zwei Hauptformen der Schema (Bekenntniß der Einheit Gottes), und der Tefillah, des eigentlichen Gebetes, in dem die achtzehn Benediktionen enthalten sind, die den Bedürfnissen des Priesterdienstes, der Synagoge wie des Hauses entsprachen, die auf der Grundlage der Psalmen sich aufbauten und neben diesem erhielten und fortbildeten. Die vier Sühngebete des Hohenpriesters am Versöhnungstage sind wohl die ältesten Bestandtheile dieser Liturgie, während die ältesten Eulogieen — gleichfalls vier an der Zahl — sich schon im Psalter vorfinden. Im Verlauf der religiösen und nationalen Entwickelung wurde der an die Stelle des Opferkultus tretende Gottesdienst durch Schema und Tefilla, also durch Bekenntniß und Gebete, geregelt, welche Psalmen und Bußlieder einleiteten, ablösten und beschlossen und denen sich schon in soferischer Zeit die Vorlesung eines Bibelabschnitts und dessen Erklärung in der Landessprache durch den Meturgeman anreihte.

Gesetz und Prophetie, die sich in Halacha und Haggada fortsetzen, verkörperen sich auch in den Formen der gottesdienstlichen Poesie von ihrem Ursprung an bis in ihre fernere Entwickelung. Die Motive des Schema lagen im Gesetz vor, dessen Glaubenssymbol dieses Bekenntniß war, und die Prototype der Tefilla spiegeln die erhabenen Ideen der Propheten wieder, in denen wir das Wort Gottes selbst hören, wie es aus dem Leben der Nation in tausendstimmigem Echo wiederhallt. „Das nationale Leben wird ein Dankopfer, dessen Flamme, am Worte Gottes entzündet, funkenstäubend in den Berachoth auflodert."

Der hohen Bedeutung der Liturgie gemäß bildete sich auch alsbald für dieselbe ein besonderer, echt nationaler Stil heraus,

der in seinen schlichten Formen der Sprache der biblischen Schriften am Nächsten kommt, ohne diese gerade zu copiren. Er hält sich meist, wenn auch nicht immer von „dem Gedankenecho des Parallelismus," stets aber von dem künstlichen „Flußnetz des Reims und Metrums" fern und steht mit seiner hohen Einfachheit und tiefergreifenden Wirkung mitten inne zwischen den erhabenen Traditionen der Psalmenlyrik und den Neubildungen gottesdienstlicher Poesie, die das religiöse Bedürfniß späterer Geschlechter erzeugt hat. Wie in der biblischen Dichtung poetische Historie, poetische Lehre, poetischer Gesang zu erkennen und genau auseinander zu halten sind, so erkennt man diese Elemente auch in den Anfängen der religiösen Poesie, die sich auf die Haggada stützt und in dem Targum ihre Ergänzung findet, das als Erklärung des altsabbatlich vorgelesenen Schriftwortes bald zum Mittelpunkt des Gottesdienstes wurde und das wiederum ohne die äußere Textausstellung der Masora in nicht zu ferner Zeit verkümmert wäre. Ein Mittelding zwischen Liturgie und Midrasch bildet die sog. Osterhaggada, die Gebetordnung für die beiden Passah-Abende. Aus den paraphrastischen Targum-Versionen drangen sogar ganze Stücke in den Sabbathgottesdienst ein, dessen Hauptgebet nach dem Zusatzopfer, das für diesen Tag bestimmt war, Musaf genannt wurde. Nach dem gänzlichen Untergang des Opferdienstes bahnte sich selbstverständlich auch die Halacha als Stellvertreterin ihren Weg in die Alltagsliturgie.

So treffen alle Strahlen dieser Literaturperiode am Ende doch wieder in der Sonne des Bibelworts zusammen, nachdem sie Jahrhunderte lang neben einander geleuchtet haben. Geschichte und Auslegung, Heidenthum und Christenthum, Lyrik und Epik, Bibel und Mischna, Tannaïm und Amoraïm, Saboräer und Gaonim, Midrasch und Geheimlehre, Targum und Liturgie, Talmud und Masora — Alles wogt durcheinander in dieser merkwürdigen Periode und fügt sich doch schließlich zu einem mächtigen, großen Ganzen zusammen, dessen einzelne Richtungen Pfeiler und Bogenstützen jener gigantischen in ewigem Fortbau begriffenen Brücke sind, welche die Cultur über die verheerende Strömung barbarischer Völkerwogen hinweg von dem unterspülten Mutterboden des Orients nach dem fernen Ufer europäischer Gesittung gespannt hat.

Vierte Periode.

Die jüdisch-arabisch-spanische Literatur.

750 bis 1200 n. Chr.

Einleitung.

Die Bildung der classischen Welt schien in den Fluthen der Völkerwanderung zum großen Theil untergegangen und der Geist der Geschichte mußte sich neue Formen suchen, um in diesen und durch sie frische Bildungselemente zu schaffen. Die staatlichen und rechtlichen Zustände hatten eine Umwälzung erlitten, aus der sich nur langsam und schwer eine neue Ordnung entwickeln konnte. Die Völker, denen das Christenthum seine Lehre eröffnete, hatten eine furchtbare Rohheit auch über ehedem civilisirte Länder verbreitet und in die Kirche selbst war im Wandel der Zeit eine Unzahl heidnischer Vorstellungen und Ideen eingedrungen. Die theologische Gelehrsamkeit war bis auf wenige dürftige Ueberreste ausgestorben, die Wissenschaft gerieth in Verfall und flüchtete sich in weltverborgene Klosterstätten, die sittlichen Zustände boten ein Bild tiefer Verkommenheit und Zuchtlosigkeit, die sich auch über den ganzen Schauplatz verbreitete, welchen die Kirche bereits beherrschte und der um die Mitte des achten Jahrhunderts von heidnischen und anderen Elementen schon fest umgrenzt war.

Diese anderen, neuen Elemente hatte die Völkerwanderung des Orients in die Geschichte der Menschheit eingeführt. Im Jahre 622 trat in Mekka Mohammed als Verkünder einer neuen Lehre auf, die jene arabischen Stämme, welche bis dahin auf dem seit uralten Zeiten ihnen zugehörigen Gebiet der gewaltigen Halbinsel zwischen dem rothen und persischen Meer dasselbe Leben geführt hatten, wie es ihnen von ihren Stammvätern aus den Tagen der Vorzeit überliefert war, geeinigt hat. Jahrhunderte waren vorübergegangen ohne eine merkliche Spur in der Entwickelung dieses Volkes zurückzulassen, bis Mohammed kam und in zwei Jahrzehnten durch Wort und Schwert

sich das ganze weite Arabien unterwarf und unmittelbar hiernach brachen die Araber, voll kriegerischer und religiöser Begeisterung, aus ihrem Heimatlande hervor, entrissen dem griechischen Reiche Syrien und Aegypten und dehnten ihre Herrschaft durch Eroberung Persiens bis an die Grenzen Indiens und des Kaukasus auf der einen, bis Westafrika auf der andern und schließlich sogar über ganz Spanien, über Süd-Italien bis in das Herz des christlichen Europa aus, überall hin die Fahne des Propheten und seine Lehre — den Islam — verbreitend.

Das Judenthum jener Zeit das zwar abseits aller dieser Bewegungen stand, wurde durch dieselben doch mächtig beeinflußt. Hatte die Ausbreitung der Kirche seine Leidensgeschichte vermehrt, so mußte die Entstehung des Islam inmitten eines kühnen, edlen und muthigen, stammverwandten Volkes die gedeihlichste Rückwirkung auf seine geistige Geschichte ausüben. Zum zweiten Male nach sechs Jahrhunderten sah Juda aus seinem Schooß eine neue Religion emporblühen, die ihr Bestes und Schönstes von seinen geistigen Schätzen entlehnte. War doch Mohammed mit der Verkündigung aufgetreten, daß er von Gott durch den Mund des Erzengels Gabriel zu seinem Gesandten erkoren sei, der die alten Offenbarungen der Erzväter, des Mose und Christus, wieder in ihrer ganzen Reinheit herstellen solle, hatte er doch auf „das Volk der Schrift" zunächst sich gestützt und von diesem ganze Traditionen, Geschichten und viele Satzungen aufgenommen, die die Gestaltung des inneren Lebens regelten und die bald so fest in die Art des Lebens jener Stämme sich einwuchsen, als wären sie ihnen durch eine Tradition von Jahrtausenden überkommen.

Der Islam wuchs rasch zu einer bedeutenden staatlichen und geistigen Macht empor, der sich immer neue Elemente anschlossen und die mit den Trümmern der alten classischen Bildung, die sie von den syrischen Heiden übernommen, schon ein Jahrhundert nach ihrem Entstehen eine neue Blütheperiode der Wissenschaften inauguriren konnte, an der sich die Juden eifrig betheiligten. Zum zweiten Mal war die jüdische Literatur von einer neuen, geistigen Bewegung beeinflußt, deren Wirkungen wir in dieser schaffensfrohen Epoche kennen lernen. Wie einst mit dem griechischen, so vermählte sich jetzt der

jüdische Geist mit dem arabischen, diesmal noch zu einer festern Einheit, da die Racen-Eigenthümlichkeiten beider Völker in ihrer vollen Ursprünglichkeit gerade bei Juden und Arabern hervortreten: die reiche und maßlose Phantasie sowohl wie das nüchterne und kühle Abstractionsvermögen des Verstandes. Beide Elemente machten sich in der poetischen Production wie in der religiösen Entwickelung und der philosophischen Speculation geltend; sie beherrschen die Epoche und ihre hervorragendsten Geister.

Aber da die zahlreichen und mächtigen jüdischen Stämme Arabiens, von denen einzelne seit uralten Zeiten selbstständig unter jüdischen Königen lebten, nicht der Fahne des Propheten folgen wollen, erhebt sich — wie einst das Christenthum — nun auch der Islam gegen die Mutter-Religion und eine Aera blutiger Verfolgungen beginnt.

Erst später gelangen beide auf dem Boden Spaniens zu einem freundlichen Verhältniß und es entwickelt sich dort die Glanzperiode der jüdischen Literatur in der neuhebräischen Poesie, in der philosophischen Forschung und in der Entwickelung aller anderen Wissenschaften. Das ganze Mittelalter nährt sich von den Früchten dieser gemeinsamen Arbeit und die Schätze der Bildung wurden als ein Erbe der neuen Zeit überliefert.

Dies ist das Gesammtbild der vierten Periode der jüdischen Literatur, das eine Skizze der äußern Lage der Juden in jenen Jahrhunderten noch ergänzen mag. Diese war keineswegs eine so glänzende, wie es nach der regen geistigen Entwicklung dieser Periode den Anschein haben möchte.

Zwar, solange Mohammed noch glaubte die Juden für den Islam gewinnen zu können — eine Hoffnung, die manche Ueberläufer in ihm erzeugt und genährt haben — solange war er ihnen günstig gesinnt und der Koran warnt davor, die Bekenner des einzigen Gottes zu verfolgen. Ja so weit ging Mohammed, daß er um der Juden willen ihren religiösen Festtag des zehnten Tischri — Aschura — einführen und die Richtung des Gebets statt nach der heiligen Stadt Mekka vielmehr nach Jerusalem feststellen wollte. Trotzdem fand der Islam nur wenige Anhänger unter den Juden, die ja in ihren religiösen Ueberlieferungen die Urquelle aller jener Lehren und Erzählungen bereits hatten, welche Mohammed neu verbreiten wollte

— und nun erließ er die berühmte „Sura der Kuh" gegen die Juden und verfolgte sie als Ungläubige mit seinem Hasse. Erst unter den späteren Khalifen und arabischen Fürsten lebten sie in Ruhe. Eine glückliche Zeit begann für sie, als Spanien von den Sarazenen durch Tarik Abenzara 711 erobert wurde. Sie konnten jetzt unangefochten ihrer geistigen Arbeit leben und an der Förderung der Wissenschaften, die das maurische Spanien sich angelegen sein ließ, eifrigen Antheil nehmen. Man begegnet nun Räthen, Schreibern, Leibärzten, ja Ministern, Veziren und Polizeimeistern jüdischer Abkunft, die neben ihrem Amt noch der Wissenschaft des Judenthums und dem Wohl ihrer Glaubensgenossen leben. Nur selten wendet sich ein Sturm gegen sie, wie in Granada 1063 oder in Cordova 1157; auch dann nur meist in Folge auswärtiger politischer Ereignisse.

Auch in Aegypten, Syrien, Fez und Marokko blühen in jener Zeit jüdische Gemeinden. Dagegen verringert sich mit dem Schwinden der geistigen Bedeutung Babylon's, das die Führerschaft an Spanien abtritt, auch die Zahl der Juden in jenen Ländern des Orients mit Ausnahme Palästina's, wohin die religiöse Sehnsucht häufig schon fromme Pilger führt.

Ueber ihre socialen Verhältnisse geben jüdische Touristen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts erschöpfende Auskunft. Das Exilarchat in Bagdad leitete noch immer die religiösen Angelegenheiten und erstreckte seine Wirksamkeit auf alle dem Khalifat angehörigen Länder. Gerade die Machtfülle aber, die diese Behörde umgab, forderte die Opposition heraus, die sich in einzelnen bemerkenswerthen Uebertritten zum Islam, noch mehr aber in dem Auftreten mehrerer falscher Messiasse, und am meisten in der Bildung einer Sekte geltend machte, in der man wohl die versprengten Reste der alten Sadducäer unschwer erkennen wird, mit welchen sich alle unzufriedenen Elemente, denen die Herrschaft der Akademieen und Gaonim, die Macht des Talmuds und der Exilarchen unbequem war, alsbald vereinigten. Die mächtige Bewegung des Islam, der wie ein Samum durch die Wüste brauste, förderte eine solche Auflehnung gegen die Tradition, die die Rückkehr zum Schriftwort auf ihre Fahne schrieb, und deren Anhänger sich daher Karäer nannten.

Trauriger als unter dem Halbmond war die Lage der Juden unter dem Kreuz, das am Anfang des zweiten Jahrtausends sich bereits Europa zum größten Theil unterworfen hatte. Mit der Herrschaft der Geistlichkeit begann eine ununterbrochene Verfolgungsgeschichte der Juden, die nur geringe Abwechselung bietet, die meist von denselben Motiven ausgeht und zu denselben Resultaten gelangt und die den Fortbestand des jüdischen Stammes während dieser ganzen Leidenszeit zu einem der größen weltgeschichtlichen Räthsel macht. Die Kaiser erklären sie als Eigenthum der Krone, als ihre Kammerknechte, die Päpste verdammen sie als Ungläubige und Feinde der Kirche, die Völker endlich verfolgen sie, weil sie in ihnen die Quellen jedes Unglücks sehen, das über sie gekommen, die Urheber alles Unheils, das das Mittelalter in so reicher Fülle gebracht. So lange Lehenswesen, Faustrecht und Priestergewalt im westlichen Europa herrschten, so lange dauerte die Verfolgungszeit des jüdischen Stammes ununterbrochen fort. Erst mit dem Schwinden jeder einzelnen dieser weltbeherrschenden Mächte bricht hier und da ein Sonnenstrahl durch das Gewölk ihrer Leiden.

Im byzantinischen Reich folgte auf Leo, den Isaurier, dessen bilderstürmerische Regierungszeit die erste Judenverfolgung unter christlicher Herrschaft eröffnete, Basilius, der Macedonier, der die Juden durch Religionsgespräche zu dem Glauben bekehren wollte, daß „Jesus der Gipfelpunkt des Gesetzes und der Propheten" sei. Er wie sein Sohn Leo, der Philosoph, verfolgte die Juden, welche nicht nach christlicher Vorschrift leben wollten und vertrieb dieselben. Zahlreiche Auswanderungen fanden deshalb in jener Zeit statt, die die ihrer Heimat beraubten Juden in entlegene Länder führten. Es ist bereits erwähnt worden, daß diese Auswanderungen schon unter Leo, dem Isaurier, viele Juden aus Kleinasien nach der Krim und in das Land der Chazaren, eines mächtigen Volksstammes an der Wolga zwischen dem schwarzen und kaspischen Meer, führten. Diese Chazaren, vor denen zu Zeiten die persischen Sassaniden wie die byzantinischen Kaiser zitterten, gewährten den Juden Schutz und Freiheit in ihrem Lande; ihre Chakane wählten Juden zu Dolmetschern, Leibärzten und Räthen und unter einem der mächtigsten dieser Chakane, Bulan, gelangte das Judenthum sogar auf den Thron

der Chazaren nach einer Religionsdisputation zwischen einem Christen, einem Mohammedaner und einem Juden, aus der der Letztere als Sieger hervorgegangen sein soll. Zwei bis drei Jahrhunderte dürfte sich das Judenthum bei den Chazaren erhalten haben; während dieser Zeit wurden von den jüdischen Fürsten Lehrhäuser für das Studium der jüdischen Tradition errichtet und Staatsgesetze erlassen, die merkwürdiger Weise als oberstes Princip die Duldung Andersgläubiger verkündeten. Diesem Princip entsprach auch die Zusammensetzung des obersten Gerichtshofs, der aus Bekennern aller drei im Chazarenreiche vertretenen Religionen bestand. Es ist natürlich, daß die jüdischen Chakane ihren Brüdern in fremden Ländern Hilfe leisteten, wenn sie einer solchen bedurften, und daß dieses mächtige Chazarenreich auch der jüdischen Literatur Stoff und Anregung geboten hat.

Erst im zehnten Jahrhundert wurden die Chazaren von den Russen besiegt und auf die Halbinsel Taurien beschränkt, im elften Jahrhundert vollständig vernichtet. Die jüdisch-chazarischen Prinzen flohen nach Spanien und ihre Nachkommen widmeten sich dort dem Talmudstudium. Die Juden selbst aber behaupteten sich noch längere Zeit auf der Halbinsel Taurien und nahmen später das Karäerthum an, das in der Krim seit früher Zeit Anhänger gefunden hatte.

Am meisten wurden die Juden jener Periode natürlich von dem blutigen Entscheidungskampf zwischen Kreuz und Halbmond betroffen, der in den Kreuzzügen zum Ausbruch kam, die den lodernden Enthusiasmus der damaligen christlichen Welt nach dem heiligen Lande lenkten. Mangels einer strengen, zusammenhaltenden Leitung hatten sich schon vor der festgesetzten Zeit zum Aufbruch — Herbst 1096 — große Massen Volkes aus den unteren Ständen, namentlich in Frankreich und den Rheinlanden, auf den Weg gemacht und die Spuren desselben durch zahlreiche und grausame Verfolgungen der Juden bezeichnet, in welchen sie eben so gut Feinde Christi sahen, wie in den fernen Sarazenen. In die ideal-phantastischen Tendenzen der Urheber der Kreuzzüge mischte sich alsbald ein grob materielles Interesse ein, das für alle derartigen Unternehmungen noch lange charakteristisches Merkmal blieb.

Für die Juden selbst und ihr inneres Leben bedeuten die Ver-

folgungen der Kreuzzüge einen sehr wichtigen geschichtlichen Wendepunkt, den wichtigsten vielleicht seit der Zerstörung Jerusalem's, indem sie ihre Widerstandsfähigkeit hervorriefen und kräftigten, indem sie ferner die Versenkung in ihr geistiges Erbe, in ihr religiöses Leben, und damit in ihre strenge Abgeschlossenheit zur Folge hatten. „Wie dem Kampfe der Makkabäer eine Jahrhunderte lange, mit Gesetz und Religion tief und innig beschäftigte Zeit vorausgegangen sein muß, um einen so verzweifelten Kampf zu wagen, wie es dann von eigener Ueberzeugung durch alle Fibern durchströmte Seelen allein im Stande waren, der weltbeherrschenden Roma zweimal sich mit unglaublicher Kraft entgegenzuwerfen, so stieß der fanatische Angriff der europäischen Völker auf den Frieden und die Ruhe stiller und ruhiger Bürger, auf einen Widerstand, der um so unerwarteter war, je ungeahnter er in den Seelen der Angegriffenen selbst schlummern mochte. Der Leidenschaft, die durch eine unnatürliche Aufreizung des religiösen Gefühls alle christlichen Völker der Zeit durchfloß, setzten die Juden einen Enthusiasmus entgegen, der, weil er in seiner Passivität jeden Einzelnen bewegte, eben den großen und eindringlichen Einfluß bezeugt, den Jahrhunderte lange Beschäftigung mit geistiger Arbeit und religiösem Studium in Zeiten der Bethätigung äußert, der die Größe des geistigen Besitzes erweist, mit dem man sterben, ohne den man nicht leben mochte und konnte, der aber nur möglich war, wenn in einer weiten feindlichen Umgebung, unter fremden zürnenden Gewalten, in den mannichfachen Verhältnissen des Lebensbedürfnisses und Erwerbes ein durchgehends sittlicher Geist den Zusammenhang mit Gott zu einem unzerreißbaren Bande gesponnen hatte, das Alles Andere auf Erden ersetzte, ohne die Freude an dieser Erde, wenn sie gewährt war, auszuschließen."

An ihrem passiven Heroismus brachen sich die Wellen des wilden Fanatismus der Krenzfahrer, und es muß wohl selbst in jener wilderregten Zeit einen merkwürdigen Eindruck gemacht haben, wenn man ganze Gemeinden, Hunderte und Tausende von Juden, Greise, Väter, Mütter und Kinder mit derselben Kraft der Begeisterung und demselben Duldermuth sich für den Gedanken ihres Glaubens freudig und muthig hinopfern sah.. Mehr als zwölftausend Juden fielen in Deutschland allein als Opfer des ersten

Kreuzzugs, dessen Vorboten von Metz und Trier aus ihren Raubzug unternahmen und bis nach Böhmen und Ungarn hin ausdehnten. Ja die in ihrer Einfachheit tiefergreifenden Schilderungen zeitgenössischer Chronisten sind wahre Epen eines in seinen Motiven wie in seinen Folgen unerhörten Heroismus, der nur aus der heißen Liebe und unendlichen Begeisterung für eine religiöse Idee entspringen konnte, die wahrscheinlich tiefer wurzelte als jene phantastische Idee der Eroberung des heiligen Grabes, die schon vorher Ströme unschuldigen Blutes gekostet hatte. Man muß die Aeußerungen dieses Heroismus kennen lernen, um den Gang der geistigen Entwickelung, hauptsächlich aber, um die religiöse Poesie des Judenthums nach ihren historischen Grundlagen zu verstehen und zu würdigen. In Trier wurden die Juden schon vor dem Herannahen des Raubzuges von solchem Entsetzen ergriffen, daß Viele für sich und ihre Kinder freiwillig den Tod suchten. Frauen und Mädchen beschwerten sich mit Steinen und stürzten sich in die Mosel, um nicht von den frommen Wallbrüdern zur Taufe gezwungen oder geschändet zu werden. Als die Bedrängten den Kirchenfürsten Egilbert um Schutz anflehten, sagte ihnen dieser: „Bekehret Euch, so gebe ich Euch Frieden — bleibt Ihr aber verstockt, so wird mit Eurem Leib auch Eure Seele untergehen!" Nicht besser erging es den Juden in Speier und Worms. Namentlich in letzterer Stadt hausten die „Wölfe der Wüste" mit thierischer Raubluft. Mehr als achthundert Leichen jüdischer Märtyrer wurden nach deren Abzug beerdigt. Mann und Frau, Braut und Bräutigam tödteten sich, Mütter schlachteten ihre Kinder und diese starben auf dem Schooße ihrer Eltern mit dem Rufe: „Höre Israel, der Ewige, unser Gott, ist ein einziger Gott!" auf den todeszuckenden Lippen. Ein Jüngling, — Simcha Kohen — der durch die Kreuzfahrer den Vater und sieben Brüder verloren hatte, ließ sich in die Kirche führen, und im Augenblick, da er das Sakrament erhalten sollte, zog er ein Messer hervor und erstach damit einen Neffen des Bischofs. Natürlich wurde er in derselben Kirche noch zerfleischt. Große Heldenthaten aber geschahen auch in Mainz und Neuß. Ein gelehrter Greis — Samuel b. Jechiel — hatte einen einzigen und schönen Sohn; er stieß ihm das Messer in die Brust und der Knabe

sprach: Amen. Die Umstehenden aber riefen dazu: „Höre Israel!" und stürzten sich mit diesem Ruf in die Fluthen des Rheins. Eine Frau gebar, da sie verfolgt wurde; bevor die Mörder kamen, ergriff sie das Kind und schleuderte es aus dem Fenster, daß es starb. Dreizehnhundert Märtyrer fielen allein in Mainz, das Einheitsbekenntniß auf ihren Lippen, durch das Schwert ihrer Brüder oder der verfolgenden Feinde.

So ging es auch in Mörs und Kerpen, in Regensburg und in Prag, wie in vielen anderen Gemeinden auf dem ganzen weiten Wege, den die Raubritter zurücklegten, bis nach Ungarn, wo sie alle — etwa 200,000 Mann stark — ein schmähliches Ende fanden. Nicht einer von ihnen soll Jerusalem erreicht haben. Die Hauptarmee der Kreuzfahrer aber, die erst später auszog und die heilige Stadt eroberte, verfuhr mit den Juden kaum besser und das erste Siegesopfer, das sie der Religion der Liebe in Jerusalem darbrachte, war ein entsetzliches Blutbad, das sie unter den Juden anrichtete. Mehr als zehntausend dieser Unglücklichen wurden in die Synagoge getrieben und erlitten dort, nachdem diese in Brand gesteckt wurde, einen qualvollen Tod.

So endete der erste Kreuzzug. Die folgenden waren getreue Copien des gewaltigen Vorbildes. Obwohl Kaiser Heinrich IV. nach seiner Rückkehr aus Italien sein Mißfallen über die Verfolgungen aussprach und den Juden seinen Schutz angedeihen ließ, obwohl 1103 Fürsten und Bürger feierlich geschworen hatten, „daß sie fortan mit den Juden in Frieden leben wollten", und Philipp I. von Frankreich ihnen zum Schutz sogar besondere Vorstädte in Paris und anderen Orten anwies, brach doch wiederum mit dem beginnenden zweiten Kreuzzeug, wie auf gemeinsame Verabredung, eine wilde Hetzjagd gegen das schutzlose Duldervolk gleichzeitig an der Seine wie am Rhein und an der Donau, in Afrika und Spanien aus. Zwar warnte der ehrwürdige Peter v. Cligny davor, „die Fluchbeladenen dem Tode zu weihen"; Gott wolle nicht, „daß sie ausgerottet würden, sondern sie sollen wie der Brudermörder Kain zu großen Qualen, zu größerer Schmach, zu einem Leben, ärger als der Tod, aufbewahrt bleiben. Nichtsdestoweniger forderte auch

der zweite Kreuzzug in Deutschland wie in Frankreich zahlreiche blutige Opfer.

Zu gleicher Zeit aber hatten auch die Juden in Afrika unter den Almohaden schwere Verfolgungen zu bestehen. Nach der Eroberung Marokko's verlangte Abdulmumen von den Juden die Bekehrung zum Islam und trieb die Widerstrebenden aus. Viele wanderten nach Spanien und Italien, viele starben als Märtyrer in der Heimat, nur Wenige nahmen zum Schein den Islam an.

Als die Almohaden den maurischen Theil Spaniens, besonders Andalusien, erobert hatten, begannen auch dort die Verfolgungen der Juden. Ihre Synagogen wurden zerstört, ihre Lehrhäuser geschlossen, und sie selbst mußten den Wanderstab ergreifen. In Toledo fanden sie eine Zufluchtsstätte; die christlichen Könige Alfons VII. und Alfons VIII. beschützten die Verfolgten und auch Alfons II. von Aragon war ihnen gewogen.

In Mitteleuropa behielten inzwischen die Judenverfolgungen den epidemischen Charakter, den sie etwa seit dem ersten Kreuzzug angenommen hatten. Eine blutige Verfolgung in Blois — 1171 — ist deshalb charakteristisch, weil mit ihr der Wahn, als brauchten die Juden zu ihrem Passahfest Christenblut, zum ersten Mal vielleicht in der Geschichte aufloderte. Vierunddreißig Männer und siebzehn Frauen erlitten den Feuertod um einer böswilligen Verdächtigung wegen. Während ihre Lage in Südfrankreich eine verhältnißmäßig günstige war, wurde sie in Nordfrankreich mit dem Regierungsantritt Philipp August's eine sehr schlimme. Ohne jede Veranlassung ließ er 1180 an einem Sabbath alle Juden in ihren Synagogen gefangennehmen und einkerkern. Nachdem sie ein großes Lösegeld entrichtet, wurden sie allerdings wieder freigelassen, aber schon im nächsten Jahr durch ein Edikt aus dem Lande gewiesen. Ihre Synagogen wurden in Kirchen verwandelt, ihre unbewegliche Habe für den Staatsschatz eingezogen.

Nicht minder entsetzlich gestaltete sich der dritte Kreuzzug für die unglücklichen Juden. Wiederum predigte ein fanatischer Mönch — Fulko von Neuilly — im Auftrage des Papstes Innocenz III. den fanatischsten Judenhaß, wieder wurden am Rhein, wie in Frankreich, in England und in Italien zahlreiche Juden gemordet und geplündert.

Ueberblickt man die Lage der Juden in jener Zeit, etwa zu Ende des zwölften Jahrhunderts, ehe noch die Wolken des Glaubenshasses den Horizont der Menschheit gänzlich verdüstert hatten, in den Hauptländern der drei Erdtheile der alten Welt, so wird man finden, daß die Juden in Asien und Afrika zahlreicher waren und verhältnißmäßig sicherer lebten, während die europäischen als geistig bedeutender erscheinen. Das Herz des Judenthums aber war, seitdem die Akademieen zu Sura und Pumbadita geschlossen wurden und der Ruin eines mächtigen Reiches auch den babylonischen Primat des Judenthums zerstörte, in Spanien. In sämmtlichen fünf Reichen der pyrenäischen Halbinsel, unter Khalifen und Königen, lebten Juden — in Castilien, Leon und Aragon, wie in Portugal und Navarra. Auch das südliche Spanien hatte, ehe die fanatischen Almohaden es in Besitz nahmen, zahlreiche und blühende Gemeinden in Cordova, Sevilla, Lucena, Granada, Toledo.

Mehr als zwölftausend Gemeindemitglieder zählte Toledo, und von ihren Synagogen heißt es, daß „sich an Schönheit keine anderen mit ihnen vergleichen ließen." Unter den spanischen Juden gab es in der Blüthezeit, die etwa drei Jahrhunderte währte, viele wohlhabende, gebildete und tapfere Männer, zum Theil in wichtigen Stellungen und in hohem Ansehen. Auch in Südfrankreich erhält sich lange Zeit ein gleiches Verhältniß zwischen Juden und Christen — augenscheinlich unter spanischem Einfluß herausgebildet. Eine Glanzperiode mitten im Exil war die Geschichte der Juden in Spanien während dieses Zeitraums, die natürlich auch auf ihre Literatur die gedeihlichste Rückwirkung ausüben mußte.

Der Jude war Spanier geworden; er war nicht „Sache" der Geistlichkeit und nicht „Kammerknecht" des Kaisers, sondern frei in der Stellung zu Christen wie zu Mohammedanern; in Wesen und Sprache, in Haltung und Stellung, in Literatur und Leben mit seinen andersgläubigen Mitbürgern wetteifernd, gebildet und bildend, freudig die Genüsse des Lebens ergreifend, in ritterlichen Uebungen sich stählend, an Musik, Tanz und Festmählern Antheil nehmend und die Sprache des Landes wie eine Muttersprache redend, die als ein süßer Klang der Erinnerung ihn auch in das Exil begleitet und noch Jahrhunderte hindurch seine Umgangssprache bildet.

Ein ganz anderes Bild bieten die Juden in Deutschland und in Nordfrankreich. Der auf ihnen lastende Druck hatte auf ihr inneres Leben eine trübe Rückwirkung. Ein weltabgewandtes Büßerthum, eine mystische Frömmigkeit, machten sich geltend und verdrängten die Freudigkeit des Studiums, den Ernst der Wissenschaft. In der Ungewißheit darüber, was der nächste Tag bringen werde, mußte man den heutigen — nach alter Vorschrift — zu Buße und Gebet benutzen, die das böse Verhängniß abwenden sollten. In allen Verfolgungen sah man nur Strafen für begangene Sünden und den Antrieb zu immer peinlicherer Beobachtung und Ausführung aller Gesetze und Verordnungen. Brach dann ein Lichtstrahl besserer Tage durch, so sah er ein furchtsames, in seine engen Gassen gebanntes, dem allgemeinen Volksleben in Sprache und Sitte entfremdetes, den Welthändeln, soweit sie nicht sein eigenes Geschick betrafen, gleichgültig oder wohl gar auch feindlich gegenüberstehendes Volk, das ausgeschlossen war von dem Besitz jedes Grundeigenthums, von der Ausübung vieler bürgerlicher Gewerbe und dadurch geradezu auf den verderblichen Wucher, gegen den die gelehrten Rabbinen jederzeit predigten und lehrten, wie auf einen erbärmlichen Kleinhandel hingedrängt wurde. Je größer die Abgaben waren, die die Juden den Christen, den Päpsten wie den Kaisern, den Fürsten und Städten bezahlen mußten, je öfter ihr Besitzthum und ihre Habe geraubt und gestohlen wurde, desto größer waren natürlich die Zinsen, die sie von ihren christlichen Gläubigern forderten, zumal es ja keineswegs ausgeschlossen war, daß nicht ein neues Edikt sämmtliche Darlehen der Juden für aufgehoben erklärte. Dazu kamen Kopfsteuer, Judensteuer, Krönungssteuer und zahlreiche andere Abgaben, die die „Kammerknechte" dem Kaiser zu leisten hatten und wofür ihnen dieser das Recht zu leben — aber auch nur dieses, und gar oft nicht einmal dieses — gütig gewährte. Ist es zu verwundern, daß unter solchen drückenden Verhältnissen der Culturzustand der Juden kein gedeihlicher war? Oder muß man nicht viel mehr über die Zähigkeit staunen, mit der sie trotz aller dieser Verfolgungen dem Studium des Talmuds oblagen, und die geistige Regsamkeit ehren, die ungeachtet alles Drucks doch noch Männer der Wissenschaft, Dichter und Gelehrte, aus ihren Reihen hervorgehen ließ?

Noch trostloser war der Culturzustand der Juden in den orientalischen Ländern. In Bagdad bestand zwar noch ein Lehrhaus und ein Exilarchat; aber sie vermochten keine Wirkung mehr auf die in Aberglauben versunkenen Massen auszuüben, die in mechanischer Weise die vorgeschriebenen Gesetze ausübten, daneben aber zahlreiche Unsitten von Mohammedanern wie von Christen angenommen hatten. Dazu gehörte vor Allem das Wallfahrten zu den Gräbern frommer Männer; ja es wird erzählt, daß 70 000 bis 80 000 Juden alljährlich vor dem Neujahrstage zu dem vermeintlichen Grab des Propheten Ezechiel in Südbabylonien, in der Gegend der Stadt Kufa, gezogen seien, um dort die Feste in Buße und Gebet zu verbringen. Ein anderer Wallfahrtsort war ihnen das sog. Mausoleum des Esra bei Nahar-Samara am Tigris. Natürlich verehrten sie neben Gräbern auch Reliquien und zahlreiche Wundermärchen verdrängten die reine Idee des mosaisch-talmudischen Judenthums.

Am Günstigsten war die politische und sociale Lage der Juden in Italien, wo fast während des ganzen Mittelalters jener entsetzliche Fanatismus nur selten aufkommen konnte, dessen erstes Opfer gewöhnlich die Juden waren. Um so merkwürdiger ist es aber, daß dort ihre geistige Bedeutung in dieser Periode nicht eine höhere und ihr Culturzustand erst in späteren Zeiten ein freierer wurde. In der Blütheperiode der jüdischen Literatur ist Italien nur ein Durchgangsland für eine ihrer beiden Hauptströmungen, die von Palästina aus sich durch Kleinasien, Nord-Italien nach Frankreich und Deutschland ergießt, während die andere von Babylon aus mit den Arabern ihren Weg über Nord-Afrika nach Spanien nimmt. Man hat die erstere die germano-fränkische, die zweite und ungleich wichtigere die sefaredische (Sefarad heißt bei den Rabbinen Spanien) genannt. Für diese hatte das Halacha-Studium nur nebensächliche Bedeutung; nach dem Muster der arabischen Wissenschaft betrieb sie vor allem grammatische und philosophische Studien, förderte sie die neuhebräische Poesie und betheiligte sie sich an dem Aufschwung der allgemeinen Wissenschaften, während für die erstere Richtung das Talmudstudium und eine nüchterne Bibelexegese die beiden Hauptfächer der wissenschaftlichen Thätigkeit waren.

In religiöser Beziehung waren bis zur zweiten Hälfte des

zehnten Jahrhunderts das Gaonat und die beiden babylonischen Akademieen zu Sura und Pumbadita noch fast für alle Juden der Diaspora — mit Ausnahme vielleicht der freien jüdischen Stämme Arabiens — maßgebend. Erst ein eigenthümliches Ereigniß, das etwa um das Jahr 960 vorfiel, machte dieser unbeschränkten Herrschaft Babylon's ein Ende. Vier jüdische Gelehrte unternahmen nämlich in jener Zeit eine Reise von Sura aus zu ihren Glaubensgenossen in Europa, um bei diesen Beiträge zur Erhaltung der Akademie zu sammeln. Das Schiff, das sie trug, wurde auf der Fahrt von Bari aus von einem maurischen Admiral genommen, die vier Gelehrten gefangen und als Sklaven verkauft. Den Einen — Schemarja b. Elchanan — führte das Schicksal nach Alexandrien; er wurde von der dortigen jüdischen Gemeinde ausgelöst und hierauf zum religiösen Oberhaupt der Gemeinde in Kahira erwählt; der Andere — Chuschiel — wurde an der Küste Afrikas verkauft und kam dann nach Kairovan; ein Dritter — Mose b. Chanoch — wurde nach mannigfachen Schicksalen in Cordova ausgelöst und dort als Rabbiner gewählt. Der Name des Vierten ist verloren gegangen. Aber die Vermuthung liegt nicht fern, daß er nach Frankreich gelangte.

Die Vier haben somit der Akademie zu Sura, die bald darauf nach siebenhundertjährigem Bestande geschlossen wurde, nicht aufgeholfen, wie es der ursprüngliche Zweck ihrer Reise war. Sie haben aber der Hegemonie Babylon's ein Ende bereitet und das Talmudstudium in alle Länder getragen.

Auch das Lehrhaus in Pumbadita ging nach kurzem Glanze allmälig ein und mit ihm erlosch die Würde des Gaonats etwa um das Jahr 1040 gänzlich. Das Judenthum hatte fortan in Europa seinen geistigen und religiösen Mittelpunkt und Spanien übernahm die Führung über das zerstreute Israel für die nächsten Jahrhunderte. Es spielte fortan dieselbe Rolle wie einst Judäa und Babylon; selbst die Blüthe der Bibelforschung und des Talmudstudiums in Frankreich und Deutschland konnte ihm die Führerschaft nicht streitig machen, die erst am Schluß dieser Periode, nach dem Tode des Mannes, dem freudig die ganze Judenheit huldigte, zwischen Spanien, Italien und Frankreich sich theilte.

Es ist eine eigenthümliche Erscheinung, die aus diesen Wanderungen des jüdischen Geisteslebens erkennbar hervortritt und in dem ganzen Verlauf desselben sich deutlich bestätigt: Die jüdische Literatur hat stets nur in einem Lande wirklich geblüht und dort ihren Schwerpunkt gehabt! Von Judäa aus, das ihre erste und reichste Blüthezeit bis zum Abschluß der biblischen Literatur und der Mischna sah, wanderte sie nach Babylon, wo Halacha und Haggada zu ihrer allseitigen Ausprägung gelangten, und von da wiederum nach Spanien, wo ihre zweite Blütheperiode aufging.

In dieser merkwürdigen Erscheinung liegt aber auch zugleich die Möglichkeit einer systematischen Behandlung der jüdischen Literatur, obwohl sie kein eigenes Vaterland hatte, und der jüdische Stamm über alle Länder der Erde verstreut, an der geistigen Entwickelung jedes einzelnen Landes mehr oder minder regen, jedenfalls aber stetigen Antheil nahm.

In der Beobachtung dieser geistigen Regsamkeit verschiedener Ländergruppen tritt aber noch eine andere nicht minder merkwürdige und noch nicht nach Gebühr gewürdigte Erscheinung hervor, die nämlich, daß die Literatur der Juden, producirend oder reproducirend, fast überall mit den geistigen Hauptströmungen des sie umgebenden Völkerlebens gleichen Schritt hält, meist von demselben beeinflußt, oft auch dasselbe befruchtend, aber fast stets auf der Höhe desselben stehend. In keinem Lande Europa's — man kann kühnlich den Satz ohne jede Einschränkung hinstellen — stand die Cultur der Juden während des ganzen Mittelalters unter dem Niveau der allgemeinen, in manchem erhob sie sich sogar über das Niveau der allgemeinen Cultur des Volkes. Und zwar seltsamer Weise gerade am Ehesten in den Ländern, wo die Juden als solche grausamen Verfolgungen und erniedrigenden Bedrückungen ausgesetzt waren. Es gilt aber jene eigenthümliche und die geistige Triebkraft dieses Stammes bezeugende Erscheinung im höhern geistigen Sinne natürlich nur für jene Länder und Völker, die selbst eine Nationalliteratur hatten. Sobald sich eine solche in den Ländern romanischer Zunge wie in Deutschland selbst bildete, nahmen die Juden an ihrer Entwickelung Antheil, wie die Culturgeschichte der nächsten Periode dies darthun wird.

Von einem Zweig der jüdischen Literatur — von ihrer Nationalpoesie — hat schon vor Jahrzehnten, noch ehe deren Schätze allgemein zugänglich, ja überhaupt noch ehe sie in so reicher Zahl wie gegenwärtig bekannt waren, ein competenter Beurtheiler behauptet, daß „die jüdische Poesie überall eher gediehen als die Poesie des Wohnlandes, in welchem sie exilirte." Mit gewissen Einschränkungen — die aus der Betrachtung über den Ursprung der neuhebräischen Synagogalpoesie sich von selbst ergeben werden — dürfte dieser Satz auf volle Berechtigung Anspruch erheben, wenn man hinzufügt, daß der eigentliche Schauplatz der jüdischen Literatur in dieser Periode zunächst Babylon, dann aber Spanien und Frankreich ist.

Aus diesem äußeren Umstand erhellt aber auch die Bedeutung dieser Periode, die man getrost als die wichtigste Epoche der nachbiblischen Literatur bezeichnen kann. Die Collektivliteratur erweitert sich zu einem umfassenden Schriftthum, in dem zahlreiche literarische Individualitäten erkennbar hervortreten, der Orient tritt die Führerrolle an den Occident ab, — diese beiden bedeutsamen Thatsachen bezeichnen den Gang und die Fortentwickelung der jüdischen Literatur in dieser Periode und für die Folgezeit.

Die Anfänge der neuhebräischen Poesie und der Wissenschaft.

Als eines der wichtigsten Momente, das den Juden ihre geistige Fortentwicklung erleichterte und dieselbe mächtig förderte, ist das Sprachtalent, welches ihnen eigenthümlich scheint, angesehen worden. Ohne diese universalistische Begabung, fremde Sprachen zu erlernen und durch fremde Formen den eigenen Wortschatz zu erweitern, wäre der jüdische Stamm in der Zerstreuung unter alle Völker und in alle Länder der Erde vielleicht verkümmert. Keinesfalls hätte er es zu der wissenschaftlichen Stellung gebracht, die er sich wirklich errungen hat. Kaum ein Jahrhundert nachdem die Juden in Aegypten wiederaufgenommen, schreiben jüdische Schriftsteller in griechischer Sprache und abermals ein Jahrhundert später zeigt sich Philon des griechischen Ausdrucks so mächtig, daß seine Schriften in

dieser Richtung sogar mit denen Platon's verglichen wurden. Ein Gleiches gilt von den römischen Juden, deren Betheiligung an der Literatur den Aerger der Dichter hervorruft. Und wiederum, kaum hört man überhaupt von arabischen Juden, so wird auch von ihnen berichtet, daß sie die arabische Sprache sich angeeignet haben und in derselben dichten und schreiben. Schon zweihundert Jahre nach Mohammed sprechen die Juden in Kairuwan wie in Bagdad eine und dieselbe Sprache, nämlich arabisch. Sie helfen sogar den Syrern, die den Arabern die Kenntniß der griechischen Literatur vermittelt haben, und bringen es auch in der arabischen Literatur zu angesehener Stellung und Bedeutung; schon die wichtigen rabbinischen Elemente des Koran weisen auf eine Mitwirkung gelehrter Juden oder jüdischer Renegaten hin, von denen Einzelne als Freunde und Apostel des Propheten auch namhaft gemacht werden. Noch fehlt es an genauer Kunde, wie die Wissenschaft sich bei den Arabern durch Vermittlung der syrischen Christen zuerst entwickelt und verbreitet hat — aber durch das Dunkel, das jene Epoche des Ursprungs der griechisch-arabischen Wissenschaft bedeckt, leuchten doch auch jüdische Namen, deren Träger sich an dem großen Werk der Vermittelung und Verbreitung der Wissenschaften unter den bildungsfrohen Arabern betheiligt haben.

Ja schon vor Mohammed haben die Juden so regen Antheil an der arabischen Nationalpoesie genommen, daß aus ihren Reihen am Anfang des sechsten Jahrhunderts einige der besten Sänger hervorgingen, von denen Samuel ibn Ḥayya ibn Adijjâ, ein edler arabischer Dichter, ein Freund des Sangesfürsten Amriolkais, ein Held und Liebling seines Stammes ist wie dieser. „Die wildbizarren Naturscenen des Landes, der Stolz auf eine unvermischte Abkunft, die Begebnisse einsamer und gefahrvoller Wüstenstreifereien, der Freiheit Hochgefühl, der Tapferkeit und Abenteuerlust ruheloser Drang, Lobpreisung der Kühnheit und Gastlichkeit, Hohn über Feigheit und Kargheit, die unaufhörlichen Fehden der Stämme untereinander," alle diese Elemente, aus denen sich die altarabische Wüstenpoesie zusammensetzt und zu denen noch ein demüthiger Zug inniger Liebe und Gottestreue sich gesellt, mögen auch die Motive in den Dichtungen Samuel's gebildet haben, aus dessen Leben sprichwörtlich

gewordene Züge der Tapferkeit, Ritterlichkeit und Freundestreue aufbewahrt sind und von dessen schon durch Zeitgenossen gefeierten Gesängen außer mehreren kleineren das folgende Bruchstück noch sich erhalten hat, in dem Samuel sich und sein Volk besingt:

Die Panzer des Kinditen hab' ich treu bewahrt,
Gegeb'nes Wort zu brechen ist nicht meine Art.
Des Ahn's Vermächtniß rufet zu mir laut:
Sieh', Samuel, daß daure, was ich gebaut.
Der Ahnherr baute mir das hohe, feste Schloß,
Den Feinden Trotz zu bieten, niemals mich verdroß.
Herr, leite mich zurecht, wenn ich vielleicht geirrt,
Verführung nah' mir nicht, sonst werd' ich noch verwirrt;
Armbänder luden mich von Golde zum Genuß,
Ich sprach: Bewahr! weil ich die Pflicht erfüllen muß.
Dem Manne, der nicht mit Schmach beflecket seine Ehre,
Steht jedes Kleid so an, als wenn's das schönste wäre.
Der, dessen Seele nicht Unbill ertragen kann,
Verdienet nicht den Preis, der wird gezollt dem Mann.
Sie schmähen uns, daß wir so wenig an der Zahl,
Ich sagte: Wenig sind Großmüth'ge überall.
Nur Wenige derer, die uns glauben, sind im Leben,
Von Männern, Jünglingen, die nach dem Höchsten streben.
Uns schadet nicht der Feinde Zahl, die Nachbarschaft,
Vermehrt durch ihre Zahl wird Ansehn uns und Kraft.
Wir haben einen Berg, wohin sie sicher flüchtet,
Wenn abgestumpft und von der Welt zu Grund' gerichtet;
Sein Fuß, er wurzelt tief, tief unterm tiefsten Staube,
Zum höchsten Himmel reicht empor des Muthes Glaube.
Des Todes Liebe macht, daß uns die Todten nahen,
Indeß sie weigern sich, dieselben zu empfahen.
Noch Keiner ist von uns in seinem Bett gestorben,
Der traf es recht, der sich den Tod im Kampf erworben.
Die Seelen fließen aus auf unsr'er Schwerter Spitzen,
Weil nirgends anders sie, bereit zu fließen, sitzen.
Die Kämpen Mose's wir, bei denen stumpf kein Schwert,
Bei denen nie ein Geiziger wird hoch geehrt.
Die Lügen strafen wir, die Menschen, die uns schänden,
Sie aber wagen's nicht, das Wort uns umzuwenden.
Stirbt uns ein Herr, ersetzt ihn gleich ein and'rer Mann,
Und was der Edle sagt, wird allsogleich gethan.
In Asche sinkt bei uns das Feuer nie zusammen,
Wir schmähten nie Ansiedler, welche zu uns kamen.

Berühmt beim Feinde sind die Tage, wo wir streiten,
Das Mal, das Stirnhaar unsrer Pferde, glänzt von Weiten.
Die Schwerter schwingen wir im Osten und im Westen,
Die schartigen, vom Hieb' auf Panzern, eisenfesten.
Die Pfeile ruhen nicht, kein Schwert wird eingesteckt,
Bis jedes nicht im Leibe des Erschlag'nen steckt.

Die Kassîde Samuel's ist nach maßgebendem Urtheil eins der schönsten Gedichte der Araber; und dieses Urtheil erleidet auch dadurch, daß nur ein Theil derselben als unzweifelhaft echt gilt, keinen Abbruch.

Die Literaturgeschichte kennt außer Samuel noch etwa fünfzehn vormohammedanische Poeten jüdischer Abstammung, unter denen der Sohn und Enkel Samuel's, sowie Suraih b. Imran, Kâb b. Alasraf und zwei Dichterinnen Sara und Açma, welch' letztere Spottgedichte auf Mohammed und seine Anhänger dichtete und deshalb getödtet wurde, hervorragen. Der Grundton ihrer Dichtungen athmet arabischen Stolz und folgt arabischer Sitte. Auch sie legten hohen Werth wie ihre arabischen Sangesgenossen auf den Beifall der Frauen und fast alle erhaltenen Gedichtsplitter zeigen theils direct, theils in der Anwendung weiblicher Verbalformen, daß sie sich auf eine ungenannte Schöne beziehen. Nur selten findet sich ein Anklang jüdischer Ideen oder biblischen Geistes. Nichtsdestoweniger wird behauptet, daß sie, obgleich völlig arabisirt, doch selbst in Gedichten, die nach der Weise des Landes Kampfesmuth und Frauenliebe besingen, einen fremdartigen Ursprung durchblicken ließen. Von dem Juden Suraih b. Imran wird das folgende am Ehesten einen Anklang an biblische Vorbilder verrathende Verspaar überliefert:

Verbrüdere dich mit den Edlen,
Wenn du einen Weg zur Verbrüderung mit ihnen findest,
Und trinke aus ihrem Becher,
Wenn du auch doppeltes Gift daraus trinkest.

Als dann der Islam mit dem Koran in der einen und dem Schwert in der andern Hand seinen Eroberungszug durch die Welt des Orients zunächst eröffnete, kamen auch die jüdischen Stämme Arabiens mit ihren Glaubensgenossen in Palästina, Syrien und Babylon wieder in nähere Verbindung und brachten in die Länder

des Gaonat's, die unter der Alleinherrschaft des Talmuds lebten, den Geschmack und die Liebe für die arabische Sprache mit. Kaum ein halbes Jahrhundert nachdem die Mohammedaner Palästina und Babylon erobert hatten, übersetzte schon ein Jude aus Baßra, wo der Islam eine hervorragende Bildungsstätte besaß, Mâsergeweïh, (683) die Pandekten des Presbyters Aron, eines Arztes in Alexandrien zur Zeit des Kaisers Heraklius, ein medizinisches Werk in 32 Abschnitten, aus dem Syrischen ins Arabische. Und auch an der Bearbeitung der die geographischen Längen- und Breitegrade bestimmenden astronomischen Tabellen, die man die Maamuni'schen (829) nach dem gleichnamigen Khalifen nannte, haben sich die Juden eifrig betheiligt. In diesem wie im folgenden Jahrhundert tritt eine ganze Reihe von Uebersetzern medizinischer, mathematischer und astronomischer Schriften, von Grammatikern, selbstständigen Astronomen, Naturkundigen und Aerzten jüdischer Abstammung in der neuerblühenden arabischen Literatur auf. Maschallah (754—813) zeichnete sich in der Astronomie und Astrologie aus, Abul Barkat war ein berühmter Arzt, Sahl el Thaberi (800) übersetzte den Almagest des griechischen Astronomen Ptolemäus aus dem Syrischen ins Arabische und lieferte in demselben das Grundbuch, auf dem sich die ganze astronomische Wissenschaft des Mittelalters aufbaut und dessen Bilder und Zahlen mehrere Jahrhunderte lang bei Arabern wie bei Juden kanonisch bleiben; so z. B. seine Annahme von 1022 Fixsternen,, von dem 24000 Meilen betragenden Umfang der Erde, von der Bewegung des Saturn um die Erde einmal in 59 Jahren, von der Sonne, die 170 mal größer als die Erde und 6800 mal größer sei als der Mond u. dgl. m. Sein Sohn Ali b. Rabban (oder auch Ali b. Sahl el Thaberi, 850), der später zum Islam übertrat, verfaßte ein größeres medizinisches Compendium: „Das Paradies der Weisheit". Er war der Lehrer hervorragender medizinischer Autoritäten. Zu diesen „Vätern der neuen Bildung" gehörten auch Sind b. Ali (829—833), ein Hauptmitarbeiter an den Maamuni'schen astronomischen Tafeln, Basar ben Pinhas Ibn Schoeïb, Andruzger b. Sadi Faruch, der ein astronomisch-astrologisches Werk in arabischer Sprache schrieb, das noch später eifrig benutzt wurde, Ibn Simaweïh, ferner

ein ungenannter Jude, der aus Indien mathematische und andere Schriften nach Arabien gebracht und diese dort mit einem indischen Gelehrten, Cancah, für den arabischen Schriftsteller Jacob Ibn Scheara (ibn Tarik) übersetzt und der auch an der ersten Uebertragung der indischen Schakalfabeln Kalila we Dimna für den König Alsaffah mitgewirkt haben soll, die später erst hebräisch bearbeitet wurden. So wurden die Araber schon im achten Jahrhundert mit indischer Medizin und Astronomie vertraut, ehe noch die griechischen Wissenschaften zu ihnen gelangten.

Auch einzelne pseudepigraphische Schriften weisen auf diese Zeit frischen Wissensdranges hin, und so wird man kaum fehl gehen, wenn man die „Boraitha" des Samuel, obwohl dieselbe nur byzantinische und griechische Einflüsse aufweist und nur die Elementaranschauungen der astronomischen Geographie kennt, in jene Periode verlegt. Pietätvolle Verehrung hat dieses Compendium der gesammten Astronomie, in welchen Lehren über den Himmelsbau, über Sonne, Mond und Sterne, über Sternbilder und den Wechsel der Jahreszeiten mitgetheilt werden, dem als Astronomen bekannten Amoräer Samuel zugeschrieben. Ebenso gehört die Schrift über Mathematik und Geometrie, die unter dem Namen „die 49 Midot des R. Nathan" bekannt ist und die in 49 Paragraphen abgetheilt auch „Mischna der Maaße" genannt wird, jener Zeit an und andrerseits wieder verrathen wissenschaftliche Partieen in anderen pseudepigraphischen Schriften, etwa wie die drei astronomischen Kapitel in den bereits erwähnten „Pirke di Rabbi Elieser" und der gleichnamigen „Boraitha", ebenfalls den Einfluß der neuen Wissenschaften. Die erste dieser Schriften, aus der spätere Schriftsteller oft geschöpft, ist also wohl das älteste astronomische, die zweite das älteste mathematische Werk in hebräischer Sprache, während die beiden letzteren Schriften, die an talmudische Elemente anknüpfen, „eine von der griechisch-arabischen Wissenschaft noch unberührte, etwas phantastische Anschauung des Weltgebäudes" geben. Im Osten durch die indisch-arabischen, naturwissenschaftlichen Studien bald verdrängt, drang sie in Europa durch das Medium eines italienischen Schriftstellers bis in die kabbalistischen Schriften deutscher Juden des zwölften Jahrhunderts ein. Zum Theil aus denselben Quellen ist jene

apokalyptische Literatur hervorgegangen, die etwa um die Mitte des achten Jahrhunderts ihren Anfang und erst zwei oder drei Jahrhunderte später ihr Ende gefunden hat. Diese Pseudepigraphie ist aber der treueste Ausdruck der Leiden und Verfolgungen, die die Kinder Israels damals zu ertragen hatten. Trost und Hoffnung wird in diesem noch nicht genügend erforschten Schriftthum Propheten und Königen, Tannaïten und Schriftgelehrten in den Mund gelegt. Die Siege des Christenthums und die Kriege des Islam spielen eine wichtige Rolle, die wichtigste der Messias selbst, der in allen Formen und Gestalten erscheint, um sein unglückliches Volk zu erlösen. Die interessanteste, wenn auch vielleicht späteste dieser messianischen Apokalypsen ist das „Buch Serubabel" („Sefer Zerubabel"), eine Geheimschrift, in der die Erlösung für das Jahr 1058 verheißen wird. Der unbekannte Dichter führt Serubabel, der auch sonst ein Held der Haggada ist, nach Rom und bringt ihn dort mit dem Messias, dem Sohn David's, zusammen. Auch der Engel Metatron erscheint ihm in Rom und verkündet ihm Namen, Zeit und Heldenthaten des neuen Messias, der Israel sammeln, den Armilaos — eine stehende Figur der apokalyptischen Haggada, ein Symbol vielleicht für Rom und den Satan — vernichten, Jerusalem und den Tempel wieder aufbauen wird. Die „zehn Zeichen", „die Kriege des Messias", die „Verkündung der Zukunft", das „Buch des Elia", die „Geschichte unseres Messias, des Gerechten", vor Allem die „Geheimnisse des Rabbi Simon b. Jochai" („Nistaroth di R'Simon b. Jochaï") gehören sämmtlich in diese Literaturrichtung. Nur die letzte dieser Schriften, wahrscheinlich die älteste, ist dem vollen Wortlaut nach bekannt, auch schon kritisch untersucht worden. Sie bietet ein abgerundetes, poetisches Bild von der Messiaszeit und den ihr vorausgehenden Kämpfen, Leiden und Welterschütterungen. „Die heilige Stadt wird dann zwar vom Feuer aufgezehrt, aber ein neues Jerusalem wird der Herr aus dem Himmel herabsenden und einen neuen Tempel, zu dem alle Völker wallen werden. Zwei Jahrtausende wird diese glückliche messianische Zeit umfassen, dann wird das jüngste Gericht mit allen seinen Schauern heraufziehen, Himmel und Erde werden altern, Sonne und Mond verblassen, Berge wanken, die Pforten des Paradieses und der Hölle

sich öffnen, die Frevler werden in diese, die Frommen in jene einziehen, jener harret ewige Pein, dieser ewige Seligkeit." Aus der apokalyptischen Literatur ist dann diese Messiasidee in die gottesdienstliche Poesie Israels übergegangen, in der sie Jahrhunderte lang den Einschlag des Gewebes bildet.

Man darf aber weder mit dieser pseudepigraphischen Literatur streng ins Gericht gehen, noch auch vergessen, daß die mit ihr zusammenhängenden Studien — wie die über Geschichte, Astronomie, Medizin und Mathematik — auch den Juden der talmudischen Periode nicht fremd waren und daß die Vertreter des neuerwachten wissenschaftlichen Strebens also in der That nur an den Namen und zum Theil auch an die Arbeit jener Lehrer des Talmuds und der Mischna anzuknüpfen brauchten. Schon damals bildeten Naturkunde und Medizin, Mathematik und Astronomie, vor Allem aber die Geschichte selbst gar oft den Uebergang von Halacha zur Haggada und die Kenntniß dieser Wissenschaften war daher den Lehrern des Gesetzes nicht fremd. Medizinische, naturhistorische und astronomische Lehren erscheinen schon im Beginn der vorigen Periode als Boraitha's, und die Kalenderberechnung Hillel's II. stimmt so genau mit dem Metonischen Cyklus überein, daß sie sich noch bis heute bewährt, während es allerdings nur eine Vermuthung ist, daß R. Josua schon im Jahre 89 n. Chr. den 70jährigen Umlauf des kleinen Halley'schen Kometen berechnen konnte oder daß Gamaliel, den ein späterer Lehrer gar mit Galen identificirt, sich eines Fernrohrs bedient habe. Durch solche Annahmen bildete sich im Laufe der Zeit nicht blos unter den Juden, sondern auch unter Griechen, Syrern und Arabern leicht die Ansicht aus, daß „alle Weisheit von Israel stamme", eine Ansicht, die nicht nur von Aristobul und Numenios, sondern auch von den arabischen „Brüdern der Reinheit" und sogar noch im christlichen Europa oft wiederholt wurde! Viele Lehrer des Talmuds standen allerdings auf der damaligen Höhe der Wissenschaft und es ist eine nicht zu bestreitende Thatsache, daß nicht blos ihre Kalenderberechnung noch bis heute keine Mangelhaftigkeit zeigt, sondern daß sogar auch die Knochen des menschlichen Körpers im Talmud ziemlich übereinstimmend mit der neuern Anatomie aufgezählt werden und daß ver-

schiedenen Mischna's oder Boraitha's geometrische Sätze zu Grunde lagen, die damals nur wenigen Mathematikern bekannt sein mochten.

Der wissenschaftliche Geist war also den jüdischen Lehrhäusern nie ganz fern geblieben. Aber die wissenschaftliche Arbeit und die Entwickelung im Geiste der Zeit hatte allerdings Einbuße erlitten durch die codificatorische Thätigkeit der Saboräer und ersten Gaonim, die unwillkürlich das freie Streben einengte und den Geist in die Fesseln des Gesetzes schmiedete. So erscheint es wohl glaublich, daß man dort, wo jene Wissenschaft zuerst erwachte und die ersten Blüthen trieb, entweder von jener Herrschaft der Tradition, die die erste gaonäische Periode immer mehr befestigt, nichts wußte oder, sofern dies doch der Fall war, sich von derselben zu befreien strebte. Der frische Hauch des Islam wirkte auch hier belebend und kräftigend und die Rückwirkung auf das Gebiet des Judenthums ist eine unverkennbare, auch wenn sie nicht ausdrücklich durch verschiedene historische Thatsachen bekräftigt würde. Allerdings darf diese Wirkung auch nicht übertrieben und willkürlich auf alle geistigen Strömungen jener Epoche ausgedehnt werden, in der nahezu unvermittelt die Beschäftigung mit der Erkenntniß der Sprache und mit der Vocalisation des biblischen Textes neben dem Ausbau der liturgischen Poesie und der immer mehr sich vertiefenden Mystik, die codificatorische Thätigkeit der Gaonim, die immer strenger normative Geltung der gesammten Tradition forderte, neben der neuerwachten allgemeinwissenschaftlichen Thätigkeit einhergehen. Nur aus Rückschlüssen ist eine einigermaßen sichere Einwirkung des arabischen Geistes auf verschiedene Gebiete der jüdischen Literatur zu ermitteln, wie sie in der Bildung einer Opposition gegen den Talmudismus und in den Keimen der neuhebräischen Poesie deutlich hervortritt, die in den zwei Jahrhunderten nach dem ersten Auftreten Mohammeds die Liturgie der Synagoge nahezu vollständig ausgebildet hat.

Am Ehesten möchte man, denkt man nur an die arabische Siegesfreudigkeit, eine Rückwirkung auf das poetische Schaffen innerhalb der jüdischen Kreise annehmen. Der eigenthümliche Charakter jener altarabischen Lyrik, „oft stark mit epischen Tönen versetzt, oft didaktisch zum Sinn-, Sprüch- und Räthselwort sich zuspitzend", mit

ihrem wortkargen Ausdruck und doch wiederum stürmendem Lauf, mit ihren kühnen und blitzenden Bildern, mit ihren oft durch eine ganze Kassîde laufenden, eintönigen Reimverschlingungen — er kehrt auch schon in den ersten Dichtungen der neuhebräischen Poesie wieder und weist klar auf die Einwirkung jener aus „Blüthenschmuck und Schattenduft" gewobenen arabischen Volkspoesie hin, die schon vor Mohammed in frischer Originalität erblühte und die durch den Glanz des Islam zu formaler Verfeinerung gehoben wurde.

Ein erheblicher Unterschied bestand allerdings zwischen der Poesie der Araber und der Juden, und zwar in Bezug auf die Stoffe. Während jene die Freiheit und Ritterlichkeit, die aufopfernde Treue und die gluthvolle Liebe, das Pferd und die Geliebte, die Rache und das Schwert besangen, hatten diese nur einen einzigen, unveränderlichen Stoff, den sie aber in tausend und abertausend Variationen behandelten: Gott und Israel, die Liebe zu Gott und die Trauer um Zion! Insofern weht durch die neuhebräische Poesie derselbe Grundton wie durch die religiöse Lyrik der Bibel, deren Psalmen und Klagelieder ja die Wurzel und den Stamm bildeten, der immer frische, unverwelkliche Blüthen trieb. Als ein neues Moment zu dem prophetische und psalmistische Ideen fortsetzenden Schema und der Tefillah war in der talmudischen Epoche die Belehrung durch den Midrasch getreten.

Nun aber wurde auch dieser Midrasch niedergeschrieben und die homiletischen Vorträge der Synagoge bedurften einer Neubildung, ebenso wie die ganze Gebetordnung, die dem erweiterten Bedürfniß der Gemeinde für den Umkreis der religiösen Feste und Trauertage nicht mehr genügte. Schon vorher war das tägliche Gebet nach verschiedenen Richtungen hin, die aber alle in dem einen Grundton zusammentreffen, ausgebildet worden. Es beginnt mit Hymnen zum Lob des Weltschöpfers, an die sich der Dank für den wiederverjüngten Tag, dann die Keduschah, „als Vereinigung der jüdischen Gemeinde mit den Naturmächten, die als Engel gedacht werden," und das Gebet um Erleuchtung durch die Gotteslehre schließen. Als der älteste Bestandtheil vielleicht des Gottesdienstes wurde bereits das Schêma genannt, das Bekenntniß der Uebernahme der göttlichen Herrschaft und der religiösen Pflichten, dann die ständige Erinne-

rung an die nationale Wiedergeburt Israels durch die wunderbare Erlösung aus Aegypten und die darin sich kundgebende göttliche Waltung. Ihm folgt die Tefillah, wiederum durch einen Hymnus eingeleitet und „die ewigen Besitzthümer des Geistes auf die nöthigen Gaben des Lebens erflehend." Diese erhebenden und poetischen Gedanken schließen aber — und das ist das Merkwürdige an allen jüdischen Gebeten — jeglichen Bezug auf das Leben des Einzelnen völlig aus. Sie sind fast durchweg Collectiv-Gebete, aus dem religiösen Volksbewußtsein hervorgegangen und das gesammte religiöse Denken und Empfinden in den Kreis der Betrachtung ziehend.

Die Erweiterung des Gottesdienstes, die sich immer dringender als ein unabweisliches Bedürfniß herausstellte, konnte aber natürlich nur auf der Grundlage des Midrasch vorgenommen werden. „Die Haggada hatte ihre Triebkraft verloren, der Midrasch fing an zu zu erstarren; es war die Zeit gekommen, daß der Pijut den Midrasch ablöse, wenn die Ueberlieferung wieder belebend auf die Gemeinde wirken sollte." Hatte den Propheten der Weise, der Gesetzkundige abgelöst, so fand der Psalmist seinen Nachfolger in dem Vorbeter, der das Organ des religiösen Gesammtbewußtseins war. Und dieser bildete dann aus dem unübersehbar reichen Material der Haggada jene religiöse Dichtung aus, die mit ihrem Laubwerk den Grundstock der Gebetordnung umwunden hat. Die nationale Größe und Leidenszeit, Israels glorreiche Vergangenheit, traurige Gegenwart und trostreiche Zukunft, der unwandelbare Glaube an Gottes Vorsehung und Walten, das Verhältniß Israels zu Gott und zur Menschheit — das waren die Stoffe der religiösen Dichtung, die sich aus den einfachen Bestandtheilen des Schema und der Tefillah zu einer so reichen gottesdienstlichen Ordnung entwickelt hat, welche in sich allein „eine Schatzkammer von Religion und Geschichte, von Poesie und Philosophie" birgt. In den poetischen Festgesängen, die das religiöse Jahr zu führen und auszufüllen hatten, erstand also der Midrasch zu neuem Leben. Der religiöse Dichter — Pajtan, von dem griechischen ποιητής — war der Erklärer und poetische Bearbeiter der Haggada und sein Werk — Pijut — war eine Kunstdichtung, die die alten Sagen- und Gedankenkreise in freier Bearbeitung der Gemeinde vorführte. So entstanden Pijut und Selichah, so die

Abodah, die poetische Bearbeitung des feierlichen Tempeldienstes für den Versöhnungstag, so die Hoschanoth für das Hüttenfest, die Asharoth für das Wochenfest, so die Kerobah und Keduschah, der Jozer, der Ofan, die Geülah u. A. als Einschaltungen in den Grundstock des Rituals — das Schema und die Tefillah — dann die Kinnoth oder Klagelieder, für den Fasttag des 9. Ab und die Selichoth für die Bußtage.

Waren aber die älteren Gebetstücke meist kurz in der Form und durchaus knapp im Ausdruck, ohne Reim und Metrum, so wurden sie später als poetische Bearbeitungen der Haggada weitschweifiger, nahmen alphabetarische Satzfolge und eine gewisse Reimform an, die schließlich auch die Akrosticha in die Poesie der Synagoge einführte. Man hat vielfach nach den Urbildern dieser poetischen Formen in der Literatur jener Zeit gesucht und bald die Araber, bald die Syrer oder gar die Griechen als die Vorbilder derselben entdeckt. Der Einfluß der syrischen religiösen Poesie, die ja auch zuerst die Akrosticha hat, ist allerdings ein unverkennbarer, und mit Recht hat ein Forscher auf diesem dunklen Gebiete die Wahlverwandtschaft zwischen beiden Literaturen durch die Behauptung erhärtet, daß manches poetische Stück des Syrers Ephräm, wörtlich ins Hebräische übersetzt, kaum seinen Ursprung verrathen würde, wie denn überhaupt Form und Inhalt der syrischen religiösen Poesie manche auffallende Aehnlichkeit mit der altsynagogalen darbieten. Nicht mindere Wahrscheinlichkeit hat aber auch die Annahme, daß der Klang des Reims und die Phantasie der arabischen Dichtung auf die neuhebräische Poesie schon in ihren ersten Anfängen eingewirkt haben, da alle Gebete bis auf jene Zeit, wo sich der jüdische mit dem arabischen Geist zuerst auf den Fluren hellenischer Bildung trafen, biblisches Gepräge in Form und Sprache tragen. Während also die biblischen alphabetarischen Psalmen nachweislich das Vorbild der ältern syrischen und christlichen Kirchen-Poesie waren, wurde die syrische Psalmodik später wiederum Vorbild und Muster der synagogalen Dichtung — eine Wanderung und Wandelung, die sich zwar nicht mehr genau in ihren geschichtlichen Gängen verfolgen läßt, die aber ästhetische Vergleichung und Untersuchung fast zur Gewißheit erhoben haben.

Der älteste der bekannten Poeten der Synagoge steht freilich noch als Autochthone da. Weder Vaterland noch Zeitalter desselben, weder Vorbilder noch Muster, nach denen er sich gebildet, sind bekannt. Aber seine Schöpfungen, als deren Heimat und Zeit man vielleicht das Paläſtina in der Mitte des ersten Jahrhunderts ansehen darf, verrathen poetischen Schwung und künstlerische Reife, so daß man wohl glauben darf, er sei nicht der Einzige und auch nicht der Erste gewesen, der den Tempeldienst des Versöhnungstages mit seinen poetischen Arabesken verziert habe, sondern Jose b. Jose — auch Hajatom (die Waise) — genannt, der so verwaist am Eingang in den Garten der religiösen Poesie steht, sei nur ein Mittelglied in der Kette jener Dichter gewesen, die das Ritual der jüdischen Liturgie aus seinen Grundstücken durch den Midrasch erweitert und ausgebaut haben. Von seiner Abodah für den Versöhnungstag, die merkwürdiger Weise eine jener Poesie im Ganzen noch ziemlich fremde Naturschilderung enthält — die strenge Scheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf konnte natürlich nur zum Preise Gottes der Naturschilderung den Zutritt gestatten — ist die folgende Stelle von poetischem Gefühl durchweht:

Ihm singt der Mund aller Geschöpfe,
Von den Höhen schallt, aus den Tiefen sein Ruhm.
Einziger! ruft die Erde, Heiliger! der Himmel.
Aus dem Wasser tönen Lieder für den Mächtigen in der Höhe;
Majestät kommt aus dem Abgrund, Hymnen von den Sternen,
Rede von dem Tage, Gesang von der Nacht.
Seinen Namen verkündet das Feuer,
Der Wald läßt Melodieen hören,
Das Thier lehrt Gottes überwältigende Größe.

Als ein „liturgisches Epos" hat man diese Abodah des Jose b. Jose bezeichnet, dessen Verse noch ohne Reimklang und Silbenmaaß hohes Alter beweisen, während die alphabetarische Satzfolge — das einzige Künstliche — schon auf die Zeit der neuerwachten synagogalen Poesie hindeutet. Von tiefer Wirkung ist aber das zweite Gebetstück — Tekiatah — für den Neujahrstag bestimmt, das sich von Jose b. Jose außer einer Selichah für den Versöhnungstag noch erhalten hat; in ihm wird mit dumpfdröhnendem Donnerton die verheißene Auferstehung der Menschheit geschildert:

Aus Gräbern Dröhnen, von Höhen Stürmen,
Wenn von Gebein, auf dem sich Hügel thürmen,
Erschallen wird der längst Entschlafenen Stimme.
Hoch auf den Bergen seht das Banner wehen!
Mächtiger Hall des Schöpfers wird ergehen
Und laut dann jubeln der Verstummten Stimme!

Als ein merkwürdiges Beispiel für die Wanderungen der Sage durch alle Länder der Erde mag die Thatsache gelten, welche die vergleichende Forschung auf diesem Gebiete von jeher sehr viel beschäftigt hat, daß eine der ältesten Aboda's, die aber augenscheinlich der des Jose b. Jose nachgebildet ist und die das babylonische Synagogenritual schmückte, sowie verschiedene Stücke des Sabbathgebets keinem Andern als dem Apostel Petrus zugeschrieben werden, der sich im hohen Alter bekehrt und diese religiösen Gedichte zum Zeichen seiner Reue geschaffen haben soll. Die Sage stammt jedenfalls daher, daß der Name eines alten Synagogendichters, vielleicht Simon b. Kaipha mit dem hebräischen des Apostels — Simëon Kaipha — gleichlautet. Und so ist der Apostel, ebenso wie später ein Christ und ein Bischof, von der geschichtlichen Sage zum hebräischen Pajtan gemacht geworden. Wenn Sagen dieser Art sich vielfach an Glaubensverfolgungen knüpfen mochten, indem man durch dieselben die Mönche zu besänftigen suchte, so verdankt das hebräische „Leben Jesu" („Toldoth Jeschu"), das sicher aus dem pseudepigraphischen Evangelienkreise der Ebioniten stammt und frühestens im 4. oder 5. Jahrhundert n. Chr. entstanden ist, seinen Ursprung vielmehr dem Kampf zwischen den verschiedenen christlichen Sekten und dem Rabbinismus. Auch dieses in vier verschiedenen hebräischen Recensionen vorhandene Werkchen, das neueren Forschungen zufolge sogar die Grundlage des nordischen Baldurmythus geworden, erzählt jene Sage von dem Apostel Petrus oder Simon Kefa, der zur Taufe gezwungen, zum Heil Israels die Apostelrolle übernommen habe, im Herzen aber Jude geblieben sei und während der sechs Jahre, die er in Rom in einem Thurm zugebracht, sehr viele Pijutim gedichtet, die sogar den Beifall des Exilsfürsten gefunden und die er allen jüdischen Gemeinden der Diaspora zugeschickt habe. Daneben habe er seinen neuen Glaubensgenossen milde Gesinnungen gegen die Juden einzuflößen gesucht.

Der erste Dichter, der — soviel bekannt — die hebräische Poesie mit dem Reim beschenkte, war Jannaï, wahrscheinlich ebenfalls ein Palästinienser, und sein Muster war jedenfalls die arabische Reimprosa. Mag immerhin der Ursprung des Reims tief verborgen liegen im Dunkel der Urzeit, aus dem Kreise der niedern Sinnenwelt hat erst das Araberthum durch den Reim die Sprache zur Dichtkunst erhoben und so eine tiefe und reiche Quelle des Wohllauts eröffnet, die alle Völker wundersam anzog und, wo sie einmal überströmt, alle Dichtung ergreift, die natürlich auch der bildungsfähigen hebräischen Sprache neuen dichterischen Geist einflößen mußte. Die Araber verbanden aber den Reim noch nicht mit dem Rythmus, sondern nur mit Versen, welche bloße Absätze darstellen. Genau dasselbe Bild bieten die älteren liturgischen Lieder der hebräischen Poesie. Erst später vermählte sich — und zwar auf europäischem Boden — der Reim mit dem Rythmus und diese Verbindung trägt auch in die hebräisch-spanische Dichtung neue Versarten hinein, während die synagogale Poesie, wie sie sich nach dem Vorbild Jannaï's und seiner Vorfahren entwickelte, bei jenen ursprünglichen Formen stehen blieb und dadurch, wie durch die Ueberfülle des verarbeiteten und poetisirten Haggadastoffes, eine Dunkelheit und Schwerfälligkeit, später auch eine Verworrenheit und sprachliche Verwilderung sich aneignete, die die deutsch-französische Synagogenpoesie nicht zu ihrem Vortheil von der spanisch-arabischen unterschieden hat.

Jannaï selbst zeigt schon in seinen versificirten Gebetstücken manche Fehler dieser Richtung, die mehr auf den Inhalt als auf die Form ein starkes Gewicht legt, und der dieser Inhalt, die poetische Bearbeitung des Midraschstoffes, unter den Händen gleichsam, oder richtiger im Munde des Pajtan, zu einer so riesenhaften Ausdehnung anwuchs, daß nothwendig das grammatische Bewußtsein, ebenso wie das Gleichmaß der Form, die Klarheit des Inhalts und der poetische Gehalt leiden mußten.

Außer Jose b. Jose und Jannaï klingen nur noch etwa vier Namen aus der Frühzeit der synagogalen Poesie herüber: Jochanan Hakohen, David b. Huna, Pinhas und Jehoschua. Ihre Schöpfungen werden sich von denen der genannten Dichter wohl

kaum zum Vortheil unterschieden haben. Noch stärker treten aber diese Mängel an dem Nachfolger Jannaï's, der vielleicht auch sein Jünger war, an Eleasar Birabbi Kalir aus Kirjath Sefer hervor, bei dem sie allerdings mit großen und rühmenswerthen Vorzügen sich verbinden, die ihn zum fruchtbarsten und bedeutendsten Dichter der synagogalen Poesie jener Epoche gemacht haben. Eleasar b. Kalir ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen die in der religiösen Poesie des Judenthums auftreten; weder sein Vaterland noch sein Zeitalter sind bis jetzt genau bestimmt worden. Kaum zwei Jahrhunderte nach seinem Auftreten bemächtigte sich schon die Sage seines Namens, indem sie erzählte, daß er von den Kuchen — collyris — die sein Vater ihm in der Jugend gegeben, die Gabe des Gesangs empfangen habe, ähnlich wie einst Pindar von den Bienen des Hymettos! Und schon den ersten jüdischen Chronographen und Forschern der jüdisch-spanischen Literatur gilt Kalir, der allem Anschein nach im Anfang des neunten Jahrhunderts in Palästina gelebt hat, als ein tannaïtischer Gelehrter der Vorzeit; so ist es in der That dahin gekommen, daß in der synagogalen Literatur „kalirisch" ungefähr soviel bedeutet wie in der epischen Poesie das Wort „homerisch."

Aber die Aehnlichkeit zwischen dem Hellenen und den Juden beschränkt sich nur auf jene äußeren Umstände. Hinsichtlich des poetischen Schaffens kann eine größere Verschiedenheit kaum gedacht werden. Freilich tritt auch bei Kalir oft eine elementare poetische Gewalt hervor und eine hohe dichterische Begabung spricht namentlich aus seinen Gebeten für den Neujahrstag; die meisten von den mehr als 200 Gebetstücken, die Kalir gedichtet, zeichnen sich durch Kühnheit in der Behandlung einer todten Sprache, aber auch durch Schwerverständlichkeit aus.

Merkwürdig bleibt nur an diesem Dichter die souveräne Beherrschung des pajtanischen Kunststils, die aber auf viele unbekannte Vorgänger schließen läßt, sowie die Kraft, mit der er die ganze Sagenwelt des jüdischen Alterthums in seine Festgebete verflicht, wie er die Massen der Haggada und Halacha aufeinanderschichtet und sie mit gewaltiger Hand beherrscht, dabei aber Sprache und Ausdruck oft mit Willkür behandelt. Viel bewundert und oft ge-

tadelt, staunenswerth und unverständlich erscheint dem modernen Auge Kalir's Poesie in der That wie jene italienischen Nuraxa's, mit denen man sie verglichen, als man Sardinien noch für die Heimath des Dichters hielt. Aber der Vergleich bleibt auch noch überaus zutreffend, nachdem die Forschung inzwischen Kalir auf den Boden des heiligen Landes verpflanzt hat. Denn seine Dichtungen gleichen in Wirklichkeit jenen gigantischen Denkmälern, die als Zeugen einer grauen Vorzeit emporstarren, „unbewegbare, vielkantige Felsstücke, unregelmäßig, aber doch künstlich in einander gefügt, ohne Mörtel und Kalk, wie von Riesenhand zugehauen, daß sie in einander greifen", räthselhaft in ihrer Bedeutung und in ihrer ganzen Erscheinung!

Schwer und gewichtig wie diese Pyramiden erscheinen die Dichtungen Kalir's, reich an erhabenen und großen Zügen, aber oft auch dunkel und hart in ihrem Ausdruck. Der Inhalt überwältigt bei ihm oft die Form und beherrscht dieselbe. „Kalir durchzieht unter der Last selbstauferlegter Fesseln, wie Akrosticha, alphabetarischeReihenfolge, Einflechtung von Bibelversen, künstlicher Formen, die tiefen Fluthen der Halacha, wie sein Element, Feuer aus Klippen schlagend." Seine dichterische Begabung tritt in dem folgenden für den Neujahrstag bestimmten Ghasel, einer Schilderung des Weltgericht, erkennbar hervor:

Dein Ruhm, deiner Allmacht Preis erfüllet die Weiten der Erde,
Es erschallt vom Himmel Gericht, da banget schweigend die Erde.
Es stürmt heran der Tag des Zorns, es dröhnen die Tiefen der Erde.
Der Posaunen gewaltiger Hall ergehet und mahnet die Erde.
„Heil den Frommen!" ertönt's im Jubel vom Ende der Erde.
Schauer und Schrecken und Grauen und Angst verwirren die Erde,
Stehest du auf zum Gericht, zu strafen die Grenzen der Erde.
„Bahnet, ebnet den Weg!" ruft's zitternd empor von der zitternden Erde.
Herrlicher, Mächtiger, du antwortest mit mildem Tone der Erde:
Warum banget das Land, o jauchzet, Tiefen der Erde! —
Mögen sie's sehen, erkennen, daß er ist König der Erde.
Wie sie im Himmel ihn preisen, so loben ihn seine Gegrüßten der Erde!

Auch in den Gebetstücken für das Wochenfest regt der Genius des Dichters seine Flügel; sie sind auch im Ausdruck fast ohne Tadel. „Die Donnerschläge der anhaltenden Reime kann keine europäische Sprache wiedergeben, und den Blitz der Kürze haben

die helfenden Hülfs- und Fürwörter ausgelöscht" — bemerkt der Uebersetzer einer Kerobah Kalir's für das Wochenfest, die also beginnt:

Die Stimme erklingt des Gottes der Götter,
Die Erde leuchtet, es nahet Israels Retter.
Die Sterne erdröhnen im feurigen Wetter,
Auseinander Himmel fallen, welke Blätter,
Und aus der Höhe donnert Posaunengeschmetter:
Da packt die Völker, sie mit den Götzen,
Beklemmung, Schmerz, Angst und Entsetzen.
Betroffen springen in gewaltigen Sätzen
Libanon und Sirjon wie junge Farren,
Und Karmel, Baschan, Tabor harren,
Von ihrem Gipfel herab mit stolzem Blick.
Doch die Hohen der Höchste setzet zurück.

Der Herr erwählt natürlich den kleinsten der Berge, den Sinaï, um auf ihm zu offenbaren „das Berge spaltende Wort":

„Ich, der Ewige, bin dein Gott, dein Hort,
Dessen Thun ist tadellos,
Der Himmel bauet riesengroß,
Räume zimmert im Erdenschooß,
Vor Fluthen leget ein Schloß.
Und lenket wie ein Roß
Der Himmelslichter Glanz,
Die im Reigentanz
Führen den Tag und die Nacht.
Ich will — und der Donner kracht,
Ich schaffe Blitze, Thau, des Regens Macht,
Ernähre Pflanz' und Blüthe,
Was athmet, ich behüte;
All eurer Geister
Bin ich Meister;
Jeglichem nach seiner Weise
Laß' ich zubereiten
Zum Wohlgeschmack die Speise;
Ich gebe Tod, gewähre Lebenszeiten
Selber lebend Ewigkeiten;
Erhaben, dauernd immerdar,
Ist meiner Wunderzeichen Schaar:
Ich beschütze dich
Im Bunde mit edlen Vorfahren,

Ich erlöse dich
Von Lasten der Barbaren,
Dem Abgrund winke ich, daß er sich erschließe
Und sein Rachen sie verzehre,
Und dir einen Weg ich ebne im Meere,
Dich ich speise mit des Manna's Süße:
Ich habe aus Nationen dich erlesen,
Theurer mir, als eine je gewesen!

Auch an Naturschilderungen ist Kalir nicht arm, und gerade in einem seiner schwerverständlichsten Gebete, dem sogenannten Tal oder Thau- und Regengebet für das Hüttenfest, werden „die Thautropfen Funken eines von der Naturgröße erglüheten Herzens, die allerdings vor der nationalen Flamme erblassen," so daß die oft aufgeworfene Frage wohl berechtigt erscheint, ob etwa der höhere poetische Flug, zu dem der Inhalt den Dichter erhob, auch den Sinn für Form und Schönheit reiner erhalten, während dieser ihn dort verlassen habe, wo nur die erdrückende Last äußerlicher Schwierigkeiten den Anschein eines künstlerischen Gebildes bieten!

Fast scheint es so; denn neben gedankenreichen und erhabenen Dichtungen Kalir's, der ja den ganzen jüdischen Festgottesdienst mit mehr als 200 Pijutim ausgeschmückt hat, finden sich künstliche und schwulstige Stücke, in denen kühne Neubildungen und räthselhafte Anspielungen den Wortsinn oft so verhüllen, daß man kaum noch durch das wildwachsende Gestrüpp neugebildeter Wortformen und schwerfälliger Gedankenreihen den Geist des biblischen Alterthums oder auch nur den der talmudischen Haggada durchschimmern sieht.

Kalir ist, wie bereits erwähnt, das Vorbild der deutsch-französischen Synagogalpoesie geworden. Seine Pijutim haben in Deutschland, Frankreich und Italien Eingang in den jüdischen Ritus gefunden und eine Schule gebildet, während sich der spanische Ritus denselben allerdings verschlossen hat. Der Unterschied aber, wie er sich zwischen den beiden Hauptströmungen der religiösen Poesie herausbildete, kann nicht treffender und schärfer hervorgehoben werden, als durch den Kanon, daß in den spanischen Pijutim die Seele mit ihrem Schöpfer spreche, in den französischen und deutschen aber die israelitische Nation zu ihrem Gotte bete!

Karäer und Rabbaniten.

In merkwürdigem Anklang an eine rabbinische Boraitha, deren culturgeschichtliche Wandlungen von den Amoräern zu den Arabern nachzuweisen der vergleichenden Sagenforschung vorbehalten bleibe, findet sich bei den Mohammedanern die Ansicht, daß die Vortrefflichkeit einer Religion nach der Menge ihrer Sekten sich beweisen lasse. Sie schreiben deshalb dem Judenthum 70, dem Christenthum 71 und dem Islam, als der Krone aller Religionen, 72 Sekten zu. Liegt dieser Ansicht die Meinung zu Grunde, daß sich in den vielen Parteispaltungen die Denkfreiheit und geistige Unabhängigkeit der Bekenner einer Religion ausprägen, so hätte sie allerdings einen Schein von tieferer Berechtigung. Und auch die historischen Thatsachen dürften für diese Ansicht stimmen. Wo Kampf ist, da ist Leben und die Ruhe ist im Glauben oft gleichbedeutend mit Erstarrung. Aus dem Kampf um das religiöse Heiligthum sprühen die Funken der Begeisterung und entzünden die Liebe in dem Herzen der Bekenner zu mächtiger Flamme.

Andererseits zeigt aber gerade die Geschichte des Judenthums, daß eine Religion auch ohne bedeutende Sekten fortbestehen und gedeihen könne. Seit Israel, aus dem Exil heimkehrend, von den Samaritanern am Aufbau des zweiten Tempels gehindert worden, hatte das Sekten- und Parteiwesen begonnen. Aber keine dieser Sekten hatte eine eingreifende Bedeutung und eine nachhaltige Wirkung auf die Entwickelung der jüdischen Religionsgeschichte ausgeübt. Man kann sie alle aus der Geschichte des Judenthums sich fortdenken und wird zu der Ueberzeugung gelangen, daß seine Entwickelung trotzdem kaum einen andern, höhern Gang eingeschlagen hätte. Die Samaritaner waren zur Zeit des Talmuds nur noch ein kleines Häuflein, das sich in Nablus zusammendrängte, ohne Geschichte, ohne bedeutsame Literatur, ohne religiöse Entwickelung, ein verdorrter Zweig; die alten Sadducäer, Essäer und Pharisäer aber als Sekten des Judenthums anzusehen, wäre gleichbedeutend mit einer vollständigen Verkennung des historischen Entwickelungsganges. Es waren Parteien, die in verschiedenen politischen und religiösen Fragen verschiedenen Ansichten huldigten, die aber, wo es

gegen den Feind Israels ging, einmüthig zusammenstanden. Kaum wesentlich dürften sich die verschiedenen Religionsparteien jener Zeit von den modernen politischen Parteien unterscheiden, die ja auch trotz tiefgehender principieller Differenzen stets die äußere Einheit verbindet. Ein Anderes aber ist es um eine Sekte! Hier wird das nationale Band zerrissen und heftiger gilt der neuen Sekte der Kampf als den alten, äußeren Feinden, die des Volkes Existenz bedrohen.

Aber die Erinnerung an die alten Parteien im Judenthum erweckt doch die Frage: Was war im Wechsel der Zeit aus ihnen geworden? Daß die Essäer in den Schooß des Christenthums eingingen, das sie begründen halfen, steht wohl außer Frage. Ebenso daß die Pharisäer den Kern des Rabbinismus in seiner Fortentwickelung bildeten. Aber die Sadducäer? Jene mächtige Adels- und Priesterpartei, sollte sie wirklich sang- und klanglos untergegangen sein? Fast scheint es so, wenn man ausschließlich den talmudischen Quellen folgen wollte. Nur sehr selten taucht ihr einst so stolzer Name flüchtig in einer rabbinischen Discussion auf, um rasch wieder zu verschwinden, nachdem natürlich ihre Lehren nochmals für unwahr erklärt worden sind. Ein Windmühlenkampf gegen die versprengten Reste einer ehedem überaus mächtigen Partei schien den Lehrern des Talmuds zweck- und bedeutungslos.

Da taucht mit einem Mal zwar nicht der Name, wohl aber die Idee wieder auf, die die sadducäische Opposition einst beseelte. Es scheint, ja es ist wohl als sicher anzunehmen, daß der belebende, jugendlich frische Hauch des Islam diese Ideen aus ihrer Grabesruhe zu neuem Leben erweckt habe. Schüchtern zwar und verschämt traten sie zuerst auf, eine leise und unmerkliche Opposition gegen die Herrschaft des Rabbinismus, die den freien Geistern drückend geworden war, bahnt ihnen den Weg, Pseudomessiasse wie Serini und Abu b. Ishak aus Isfahan verkünden bald lauter ihre Ideen — da mit einem Mal sahen wir die versprengten Reste sich sammeln und das alte Sadducäerthum zu neuem Leben und frischem Kampf gegen den Pharisäismus der Synagoge erstehen.

Denn es ist — nachdem in unserm Jahrhundert die Quellen dieser Bewegung so reichlich erschlossen worden — kaum noch eine Frage, daß in den Karäern, die mit dem Auftreten Anan's (760)

ihre Opposition gegen das talmudische Judenthum beginnen, die Nachkommen und geistigen Erben jener alten Sadducäer zu erkennen sind, die einst von denselben Principien aus und mit denselben Waffen gegen die Vertreter der Tradition im Judenthum auftraten. Die Motive dieser neuen Opposition gegen den Talmudismus lagen aber in der Zeit und ihren Kämpfen; nichts kann thörichter erscheinen, als sie irgend einem äußerlichen Umstand zuzuschreiben, der nie eine so mächtige Wirkung üben kann, um eine Sektenbildung hervorzurufen, der aber andererseits wiederum fast bei keiner Religions- oder Sektenbildung gänzlich fehlt. Mag es immerhin das verletzte Recht oder die verletzte Eitelkeit des Anan gewesen sein, der seine Ansprüche auf das Exilarchat unerfüllt sah, genug dieser äußere Anstoß, der das Signal zu der neuen Bewegung gab, hätte nicht genügt, wenn nicht der Zündstoff bereits vorhanden gewesen wäre.

Das religiöse Gesetz, wie es sich in der Tradition in tausend und aber tausend Satzungen, Geboten und Vorschriften spiegelte und — nachdem der Talmud niedergeschrieben war — normative Geltung verlangte, mußte natürlich manchem Bekenner des Judenthums drückend erscheinen. Und das Widerstreben gegen die bevormundende Herrschaft der Synagoge rief eine naturgemäße Opposition gegen die Tradition selbst und den Entschluß hervor, zur Urquelle des Judenthums, zur Bibel, zurückzukehren, die über der talmudischen Auslegung ganz in den Hintergrund gedrängt worden und den Hochschulen fast abhanden gekommen war. Schon in der letzten talmudischen Epoche begegnen wir einer solchen mehr oder minder verhüllten Opposition. „Was frommen uns die Rabbinen?" so lautet ihre Klage. „Seit jeher haben sie uns den Genuß des Raben nicht gestatten, den der Taube nie verbieten können." Als daher Anan mit seinem offenen Kampf gegen die officiellen Vertreter der Tradition, die Exilarchen und Gaonen, auftrat, — wie es heißt, mit der Parole: „Forschet fleißig in der Schrift", die sich in der karäischen Literatur aber kaum noch vorfindet, — fand er lebhaften Anklang in jüdischen Kreisen, zumal dieselbe Spaltung zu gleicher Zeit auch das Reich des Islam in zwei große feindliche Lager theilte, von denen das eine die Sunna, d. i. die mündliche Tradition heilig

hielt und daher den Namen Sunniten führte, während das andere diese Tradition verwarf und nur den Koran für allein verbindlich hielt — die Schiiten. Das Vorbild der Ananiten — so hießen wohl zuerst die Anhänger Anan's — waren also die Schiiten, während sie ihre Gegner, die neben der Schrift auch für die im Talmud enthaltene rabbinische Tradition Geltung verlangten, Rabbaniten nannten. Wenn man nun annehmen darf, daß die Opposition gegen den Rabbinismus bereits im Volke lebte, daß sie aus den Resten der alten Sadducäer zunächst sich recrutirte, daß sie sodann durch die Glaubensstreitigkeiten im Islam neue Nahrung fand, daß sie endlich durch die Thatsache der Uebergehung des Anan b. David bei der Besetzung der Exilarchenwürde ihren äußern Anstoß erhielt, so hat man die historischen Facta und psychologischen Motive dieser neuen Sektenbildung völlig aufgezählt.

Es darf dies aber keineswegs dazu führen, den Sympathieen, die ein solches Streben nach Befreiung aus den Fesseln der Hierarchie und des Glaubenszwangs zu erregen pflegt, auf Kosten der Wahrheit Ausdruck zu geben und von einer tiefeinschneidenden Wirkung der neuen Sekte auf die Gestaltung des jüdischen Geisteslebens zu sprechen. Die Thatsache, daß die Vorgeschichte dieser Sekte so lange im Unklaren lag, hat zu dieser Fiction geführt, in den Anhängern derselben, die sich später Karaïm — Söhne oder Lehrer der Schrift — nannten, die Protestanten des Judenthums, die Vertreter des freien Geistes der starren Gläubigkeit gegenüber zu sehen und ihnen die bedeutsamsten ersten Leistungen auf allen Gebieten der Wissenschaft, in der hebräischen Grammatik und Masora, in der Lexikographie und Dichtkunst, zuzuschreiben.

Eine solche Anschauung ist aber falsch. Vielmehr haben die Karäer gerade unter dem Schild des Buchstabens das freie Leben angegriffen und gehemmt; sie haben, indem sie sich auf die Bibel zurückzogen, die Brücke der Ueberlieferung abgebrochen und den Grundsatz proclamirt, von Allem, was in Israel Brauch und Vorschrift war, gerade das Gegentheil aufzustellen; ja selbst diese Exegese haben sie auf Grund rabbinischer Methode und Auffassung ausgeübt, die aber sie statt der mündlichen Tradition nur „das Erbgut ihrer Lehrer" nannten. Dadurch haben sie, peinlich auf den Buchstaben der

Schrift pochend, die Erschwerungen der Tradition noch wesentlich vermehrt; ihre Vorschriften über die Feier des Sabbath's und der Festtage, über die verbotenen Ehen, ihre Schlachtregeln u. s. w. sind ungleich strenger als die der Rabbaniten und zeigen, daß es in erster Reihe nicht eine vernunftgemäße Opposition gegen den Talmudismus war, die diese Sektebildung hervorrief. Ihre Gebetsordnung und ihr Ceremonialgesetz tragen deutliche Spuren rabbinischen Einflusses auf der Stirn, und es ist keineswegs übertrieben, wenn behauptet worden ist, daß die Karäer als die Feinde der wirklichen Ueberlieferung an eine erdichtete geschmiedet waren und später „in Poesie und Ritus die Herrschaft ihrer Gegner anerkennen mußten".

Das einzige Verdienst, welches der Sekte der Karäer aber auch ihr entschiedenster Gegner nicht absprechen kann, war die Thatsache, daß sie das Studium der Schrift wieder in den Vordergrund stellten, daß sie zu Studien über Dogmatik, Exegese und Religionsphilosophie die Anregung gaben und daß sie die Vertreter des rabbinischen Judenthums durch ihre Polemik zu wissenschaftlichen Arbeiten erweckten. Diese Verdienste dürfen den Karäern nicht geschmälert oder abgesprochen werden, obwohl ihre Anhänger und Beschützer diese Leistungen wiederum übertrieben und jeden selbstständigen Forscher aus jener Zeit zu einem Karäer gestempelt haben. Wie es willkürlich ist, die Karäer als die Väter der Masora auszugeben — die Fälschung, die zwei Karäer, Acha und Mocha, zu Urhebern der beiden Vocalisationssysteme machte, ist bereits entlarvt worden — so ist es auch unberechtigt, ihre grammatikalischen und exegetischen Arbeiten aus jener Periode auf Kosten der rabbinischen über Gebühr zu preisen, oder ihre poetischen Arbeiten, die keinen Vergleich mit denen der Gegner aushalten, und ihre philosophischen Versuche, die sich eng und peinlich an die gleichzeitigen Tendenzen der arabischen Religionsphilosophie lehnen, in den Vordergrund zu stellen. Auf allen diesen Gebieten waren die Karäer mit Erfolg thätig; auf keinem aber haben sie Selbstständiges von bleibendem Werth und wahrhaft förderndem Einfluß geleistet. Und wenn man überhaupt von einem Einfluß der Karäer zu sprechen berechtigt ist, so bezieht sich dies fast nur auf die Frühperiode ihrer Geschichte, in der sie

ihr Religionsgesetz feststellten und vertheidigten, und die eine gewisse geistige Regsamkeit auszeichnet. Später verschwinden sie allmählig aus der Literatur und nach abermals siebenhundert Jahren sind sie wie die Samaritaner ein verdorrter Zweig, indeß das rabbinische Judenthum gerade durch den Fluß der traditionellen Entwickelung in jener Zeit lebenskräftig dasteht und an der Culturentwicklung der Menschheit Antheil nimmt.

Anan selbst, von dessen Leben nur wenig bekannt ist, scheint eine ehrgeizige und kräftige Natur gewesen zu sein, voll polemischen Eifers, der wohl auch in den Schriften, die er verfaßt haben soll, zum Ausdruck gekommen sein mag. Doch sind alle Nachrichten über die ältesten Literaturwerke und Denkmäler des Karäerthums nur mit der größten Vorsicht aufzunehmen, da die Karäer zu allen Zeiten und bis auf die Gegenwart es liebten, bedeutende rabbinische Autoritäten zu den Ihrigen zu zählen, und da sie vor keiner Fälschung zurückscheuten, um ihrer Sekte ein hohes Alter und ihren Führern eine ungewöhnliche Bedeutung zu vindiciren. Der Pseudo-Aristeas der jüdisch-helleniſtischen Literatur hat unter den Karäern nicht nur gelehrige Schüler, sondern sogar seine Meister gefunden!

Authentisch aber ist es, daß sowohl Anan wie sein Enkel Josijahu und die unmittelbaren Nachfolger der hebräischen Sprachforschung und religionsphilosophischen Studien oblagen, da sie ja diese beiden Disciplinen zur Begründung ihrer Abweichungen von dem talmudischen Judenthum vor Allem ins Feld führen mußten. Natürlich geriethen sie aber in ihrer Exegese, da ihnen die Stütze der Tradition fehlte, da ihre Kenntnisse noch zu gering und die leitenden Grundsätze zu schwankend waren, auf vielfache Irrwege. Aber auch ihre religionsphilosophischen Studien zeigen von geringer Selbstständigkeit, indem sie sich durchaus auf das dogmatische System der arabischen Theosophie — Kalâm — stützten, dessen Ausleger und Bearbeiter sich Motekallemin (Lehrer des Wortes, hebräisch Medabberim), zum Unterschiede von den Lehrern des Fikh, d. h. des überlieferten Worts, nannten und die einige Jahrzehnte vor dem Auftreten Anan's von Baßra aus in zwei große und verschiedene Richtungen sich spalteten, deren Einfluß auf die karäische und wohl auch auf die rabbinische Dogmatik der Folgezeit ein unver-

kennbarer ist. Die eine, rationalistische Partei, deren Begründer Wazil Ibn Ata war, nannte sich die Mutaziliten (d. h. die sich Trennenden); sie betonten scharf die Einheit Gottes, dem sie alle bestimmten Eigenschaften absprachen, und den freien Willen des Menschen; sie waren Anhänger „der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses." Unter Gerechtigkeit verstanden sie die Festsetzung des Vernünftigen vermittelst der Weisheit; sie war ihnen gleich der Vernunft, welche das Thun auf das Rechte und Angemessene zu lenken hat. Das Schriftwort sei nur ein in der Zeit Entstandenes, lehrten sie, und könne nur durch Vernunft, nicht durch Ueberlieferung anerkannt werden. Die Gerechtigkeit Gottes aber verlange die volle Willensfreiheit des Menschen. Dem gegenüber waren die orthodoxen Aschariten die Vertreter des altmohammedanischen Fatalismus; sie unterschieden die Attribute Gottes von seinem Wesen und machten alles menschliche Thun von einer göttlichen Vorherbestimmung abhängig. Alles geschehe, indem der ewige Wille Gottes, mit welchem Objekt immer er wolle, sich in der Zeit vereinige. Denn Gottes absoluter und ewiger Wille sei der Urgrund alles Bestehenden und Geschehenden. Es ist eine geistreiche Vermuthung, daß die Zweitheilung der arabischen Religionswissenschaft in Fikh und Kalâm ihre Vorbilder in der Halacha und Haggada habe, zu welchen Gedankenkreisen jene allerdings auffallende Analogieen darbieten. Weist also die Theosophie des Islam vielleicht auf das talmudische Judenthum zurück, so befruchtet sie dasselbe wieder, nachdem jener erstarrt, dieses aber sich fortentwickelt hat.

Es ist wahrscheinlich, daß sich die Karäer den rationalistischen Mutaziliten anschlossen, da ja schon die Bibel ausdrücklich die Willensfreiheit des Menschen lehrt und dem Menschen die Verantwortung für sein Thun vor Gott zuschreibt. Indeß haben doch früher schon rabbanitische Schriftsteller den mutazilitischen Kalâm sich angeeignet, während die älteste uns bekannte karäisch-philosophische Schrift, die sich auf die Ansichten der Mutazila stützt, aus dem Jahr 937 stammt, also vier Jahre nach einem bahnbrechenden rabbanitischen Werk geschrieben wurde.

Hat Anan die Stifter des Christenthums und des Islam wirklich anerkannt und in Jesus einen Lehrer der Heiden, wie in Mohammed

einen Propheten der arabischen Stämme verehrt, durch die aber die Verbindlichkeit der mosaischen Lehre keineswegs aufgehoben sei, so würde dies für seinen freien, von Vorurtheilen unbeeinflußten Blick zeigen; wenn man nicht vielmehr annehmen müßte, daß er dadurch in Mohammedanern und Christen Stützen für seinen Kampf gegen den Rabbinismus habe werben wollen. In den Bahnen der Dogmatik und Exegese, die er und seine Nachfolger einschlugen, bewegten sich nun alle Forschungen der Karäer in den nächsten zwei Jahrhunderten. Ein wesentlich neues Element ist nur noch einmal in diese Bewegung, und zwar zu Anfang des zehnten Jahrhunderts eingetreten; doch konnte auch ihr das Schicksal der Erstarrung und Versteinerung nicht erspart bleiben, vor dem den fortschreitenden Rabbinismus gerade seine Eigenthümlichkeit, sich jeder Culturbewegung anzuschließen und dieselbe mit seinem Grundwesen in Einklang zu bringen, bewahrt hat.

Auf Anan folgte sein Sohn Saul als karäischer Exilarch in Jerusalem — im Gegensatz zu den rabbinischen in Bagdad, — der gleichfalls Auslegungen zur Bibel geschrieben haben soll, und diesem wieder sein Sohn Josijahu, dem ein „Buch der Gebote" zugeschrieben wird. Aber alle diese Schriften existiren nicht mehr, oder haben wahrscheinlich nie existirt. Literarisch tritt das Karäerthum erst auf mit dem Religionsphilosophen Benjamin b. Mose von Nahawend (c. 830), von dem eine neue Entwickelung der Dogmatik und Exegese des Karäerthums datirt. Von all' den zahlreichen Schriften exegetischen und theologischen Inhalts, die die Karäer ihm zuschrieben, hat sich nichts erhalten als ein „Sefer Hadinim" (Buch der rechtlichen Vorschriften) in dem die straf- und civilrechtlichen mosaischen Vorschriften, wie es scheint, für die juridische Praxis, aufgeführt werden, und das eine gewisse Annäherung an den Rabbinismus, namentlich in den Schlußausführungen, verräth. Daß Benjamin von Nahawend auch, wie fast jeder karäischer Lehrer, ein „Sefer Hamizwoth" (Buch der Gesetze) geschrieben, ist wahrscheinlich; es wird auch berichtet, daß er eine religiös-philosophische Dogmatik und verschiedene allegorische Commentare zum Pentateuch, Jesaja, Daniel und den fünf Megillot verfaßt habe. Seine Gesetzesauslegung soll er hebräisch, seine Commentare dagegen arabisch geschrieben haben. Seine eigentliche Bedeutung beruht hauptsächlich darin,

daß er die religiösen Ideen der Mutaziliten und ihre allegorische Auffassung des Schriftwortes — Tawil — in den Kreis der karäischen Literatur einführte. Ob diese allegorische Lehrweise ihn auf historischem Wege in die Bahnen des jüdischen Hellenismus geleitet hat, oder ob das Zusammentreffen ein zufälliges ist, genug, in den Anschauungen Benjamin's lebt, neben einer rein mutazilitischen Auffassung des göttlichen Wesens als des absolut Seienden, auch die philonische Idee von Mittelwesen, welche bei der Weltbildung und Weltregierung die Stellvertretung Gottes übernommen haben, mit einem Worte: Der philonische Logos taucht wieder auf. „Vor der endlichen Schöpfung schuf Gott die Herrlichkeit — Kabod, d. h. die geistige Kraft der schönen Weltordnung, den Thron (Kisseh), d. h. die Dynamis der Weltregierung, und die Gesammtheit der Herrlichkeiten wie der Engel." So philosophirt Benjamin, dem natürlich auch alle sinnlichen Ausdrücke der Bibel von Gott nur als Allegorieen erscheinen, die im symbolischen Sinne zu erfassen sind. Aber nur diese Ausdrücke, nicht die Gesetze und Gebote dürfen symbolisirt, diese müssen vielmehr buchstäblich erfüllt werden, so lehrt der karäische Religionsphilosoph, dessen Ideen später die muhamedanische Sekte der Magharija sich zugeeignet haben soll.

Ein tiefer oder gar selbstständiger Denker war auch Benjamin ebensowenig wie seine Zeitgenossen und Nachfolger, von denen nur noch Daniel b. Mose Alkumsi (aus Kumas in der Provinz Irak) zu nennen ist, und mit deren religionsgesetzlichen Arbeiten die vorarabische Periode des Karäerthums abschließt. Aber daß dieses Dogmatisiren und Philosophiren der Karäer anregend und belebend wirkte im Gegensatz zu der Stagnation, die sich über das rabbinische Judenthum ausgebreitet hatte, ist leicht erklärlich. Nach der großen Kraftanstrengung, die die talmudische Epoche erfordert hatte, war eine Erschlaffung eingetreten, die von dem Gaonim auf die Hochschulen und von diesen auf das Volk überging. Wenn die Karäer die beiden Akademieen zu Sura und Pumbadita „zwei alte Weiber" schimpften, so lag in diesem Schmähwort allerdings ein Kern von Berechtigung, insofern die Institution des Talmudstudiums an diesen Hochschulen sich überlebt zu haben schien und der freie Geist der Wissenschaft keinen Eingang mehr in ihre

Lehrsäle fand. Weder hervorragende Gaonim, noch bedeutende Leistungen werden aus jener Epoche genannt; nur kümmerlich fristen die Hochschulen ihr geistiges Dasein, meist von den Exilarchen beherrscht oder dirigirt; die wissenschaftlichen Leistungen der Gaonim beschränken sich auf talmudische Erörterungen und Compendien, von denen schon unter den Ausläufern der Talmudliteratur bereits zwei allein noch erhaltene Werke, die „Scheeltoth" (Fragen) des Achaï aus Schabcha und die „Halachoth ketuoth" (kurze Gesetzpraxis) des Jehudaï Gaon, die beide in diese Zeit fallen, erwähnt wurden. Zu diesen gesellt sich noch ein Werk des Simon aus Kahira, der aber wie Achaï kein Gaon war, „Halachoth gedoloth" (die großen Halachot), ein Compendium aus der talmudischen Literatur, das die Versuche des Jehadaï Gaon mit aufgenommen, und in dem die 613 Ge- und Verbote nach rabbinischer Auffassung zusammengestellt und behandelt wurden. Darin bestand die Opposition des Rabbinismus gegen den Karäismus — „die Aussprüche des überliefernden Schriftgelehrten", erklärte Simon Kahira „sind gewichtiger als die Worte der Schrift, denn von den Aussprüchen der Soferim heißt es: „Du sollst folgen der Lehre, die sie dich lehren," und selbst wenn sie dir sagen, daß rechts links und links rechts sei, sollst du ihnen folgen."

Einer solchen Auffassung der Tradition gegenüber scheint die karäische Opposition mehr als begründet und sie wäre von Erfolg begleitet gewesen, wenn nicht der Rabbinismus selbst, von dem Bildungshauch des arabischen Geistes angeweht, sich aus seiner Lethargie zu neuem wissenschaftlichen Streben erhoben hätte. Freilich verging noch fast ein Jahrhundert, ehe die geistige Arbeit der Zeit auch in den talmudischen Hochschulen einen Vertreter fand, dessen Individualität bedeutend genug war, die karäische Opposition zu vernichten und das rabbanitische Judenthum nach einer Epoche der Erschlaffung, die nahezu drei Jahrhunderte gewährt hatte, wieder auf die Höhe der allgemeinen Bildung zu erheben. Zunächst ging allerdings noch die Thätigkeit der Vertreter der babylonischen Hochschulen kaum über den Kreis der Halacha hinaus. Wenn Mar Amram (870) den spanischen Juden, die ihn darum angegangen, eine Gebetordnung — „Siddur" — zusendet, von dessen beiden noch erhaltenen Theilen der erste bestimmt diesem Gaon angehört, welcher

dadurch die liturgische Gebetordnung der europäischen Juden hergestellt hat, wenn Zemach b. Paltoï (869—872), Rektor der Hochschule zu Pumbadita, unter dem Titel „Aruch“ (die Ordnung) eine Zusammenstellung und Erklärung dunkler Wörter im Talmud verfaßte, die den ersten Keim zur talmudischen Lexikographie gelegt hat und von der nur noch Bruchstücke vorhanden, wenn sein Zeitgenosse und College zu Sura, Nachschon b. Zadok (881—889) gleichfalls Erklärungen dunkler Stellen im Talmud nach Ordnung der Traktate schrieb und einen Schlüssel zum jüdischen Kalender, nach welchem derselbe Jahreskalender alle 247 Jahre sich wiederholen soll — er ist bekannt unter dem Namen „Jggul di R. Nachschon“ (Cyklus des R. Nachschon), — so zeigt diese beständig in dem Bannkreise des Talmuds sich bewegende Thätigkeit noch wenig von dem Einfluß des arabischen Geistes und der durch das Auftreten der Karäer erregten Bewegung innerhalb des Judenthums. Kaum daß in dem Gutachten des Gaon Natronaï (859—869), die aber — auch das ist wichtig — schon in arabischer Sprache abgefaßt sind, sich eine Polemik gegen die neue Sekte vorfindet, „weil sie die Worte der Weisen des Talmuds verachten und verspotten und weil sie sich einen eigenen willkürlichen Talmud zusammengestellt haben.“

Auch die haggadische Auslegung, die bisher nur in Palästina gepflegt wurde, kam nun in Babylon zuerst neben der Halacha, dann selbstständig in einzelnen Sammlungen, in Aufnahme. Zu den Ausläufern der Midrasch-Poesie gehört noch ein vielleicht ebenfalls in diese Periode zu verlegendes eigenthümliches Werk „Perek Schirah,“ ein Lobgesang der Thierwelt zu Ehren Gottes, aus Bibelversen zusammengesetzt, der allem Anschein nach der Reaction gegen Fremdes — vielleicht gegen die Märchen der „lauteren Brüder“ — seine Entstehung verdankt. „Allen Weltdingen von den Himmelskörpern bis zur Mücke, besonders den verschiedenen Thieren werden Loblieder und Sprüche in den Mund gelegt, die sich auf Leben, Wesen und den Charakter derselben, sowie auf mehr oder minder bekannte Legenden beziehen, welche von den einzelnen lobsingenden Lebewesen handeln.“ Sehr sinnig lautet z. B. der Spruch des Fuchses: „Wehe, wer sein Haus baut mit Unrecht, seine Gänge mit Ungebühr, seinen

Nächsten arbeiten läßt umsonst und ihm seinen Werklohn nicht giebt." Meister Reinecke kann in der That nicht treffender charakterisirt werden als durch diesen prophetischen Spruch. Der unbekannte Compilator dieser Thierpsalmodie muß in jedem Fall ein feiner Kenner des Naturlebens gewesen sein.

Anonyme und pseudonyme Werke sind in jener Periode mehr als früher oder später entstanden und keine Spur führt auch nur auf die Pfade, auf welchen etwa die Autoren dieser Schriften zu finden wären. Wahrscheinlich ist auch das die Continuität der Tradition darlegende „Seder Tannaïm we-Amoraïm" (die Ordnung der Tannaïten und Amoräer) in jener Zeit entstanden, dessen Autor es sich angelegen sein ließ, die Geschichte der Tradition in chronologischer Stufenfolge bis zu der Schlußredaction des Talmuds zu verfolgen. Doch ist dieser chronologische Zweck nur ein nebensächlicher. Derselben Tendenz entspricht aber doch auch der weitere Inhalt des in verschiedenen Recensionen und mit vielen Zusätzen erhaltenen Werks, das die Normen der Halacha erörtert, deren Träger nach ihrer Bedeutung für dieselbe schildert und Erklärungen über die verschiedenen Methoden der Discussion wie über die Grundsätze der religiösen Praxis anfügt. So ist das Buch ein wichtiges literarhistorisches Dokument für die gesammte talmudische und gaonäische Zeitepoche.

Für die Entwickelung der rabbinischen Wissenschaft und Lebenspraxis waren allerdings alle diese Gaonim durch ihre Rechtsgutachten, deren Bedeutung am Geeignetsten sich am Schlusse der gaonäischen Periode wird übersehen und beurtheilen lassen, sicherlich von großem Einfluß. Aber der Geist der Wissenschaft hatte noch nicht Eingang gefunden in die beiden Hochschulen, indeß er in den Reihen der Juden in Babylon wie in Aegypten und anderen Ländern schon zahlreiche und muthige Anhänger gewonnen hatte. Daß die Karäer deshalb jeden Schriftsteller aus jener Zeit, der außerhalb des talmudischen Kreises steht und ein freies Wort wagt, zu den Ihrigen zählen, ist leicht erklärlich. Freilich, den Ruhm, einen kühnen Abenteurer, wie ihn diese Zeit in Eldad, dem angeblichen Daniten, unzweifelhaft besaß, zu den Häuptern der Tradition zählen zu dürfen, hätte man ihnen getrost überlassen sollen, da es für die Literaturgeschichte nichts verschlägt, welchem Bekenntniß

dieser Mann angehörte, der im letzten Viertel des neunten Jahrhunderts lebte und in Kairowan, Fez und Spanien, vielleicht sogar in Babylon, mit der Behauptung auftrat, er sei vom Stamme Dan, und der wunderbare aber erdichtete Dinge von den unabhängigen Juden Arabiens als den verlorengegangenen zehn Stämmen zu berichten wußte. Seine märchenhaften Erzählungen erregten so großes Aufsehen, daß die jüdische Gemeinde zu Kairowan bei dem Gaon Zemach zu Sura über seine Mittheilungen anfragte und seltsamer Weise erhielten sie eine für Eldad günstige Antwort. Den Gaonen mochte die Art und Weise schmeicheln, in der Eldad den fernen Glaubensgenossen von ihrer Würde und Bedeutung sprach. Die Relationen Eldad's sind in einem Buch — „Sefer Eldad Hadani" — bruchstückweise gesammelt; daß von diesem Werk verschiedene Versionen existiren, rührt wohl daher, weil der mythische Tourist seine Abenteuer und Märchen wahrscheinlich an verschiedenen Orten in verschiedenen Versionen wiedererzählt hat. Die Quelle aber dieser Märchen und Erdichtungen ist — wie das Buch selbst — bis jetzt nach ihrem Ursprung und ihren Bestandtheilen noch nicht zur Genüge kritisch erforscht. Wenn es auch übertrieben ist, das Büchlein von den Reisen und Wanderungen Eldad's eine Art jüdischer Odyssee zu nennen — was höchstens in Bezug auf die Schlauheit beider Helden zutreffen würde —, so läßt sich den Erzählungen selbst doch nicht ein gewisser poetischer Schimmer absprechen, und der Reiz, den sie auf die Juden jener Zeit, die von den zehn Stämmen und dem sie abschließenden Sambation-Fluß wie von einer frommen Sage sich gern unterhielten, allenthalben ausüben mochten, ist mehr als verständlich, wenn wir hören, wie Eldad sich als Bürger eines freien danitischen Staats in Asien bei seinen athemlos lauschenden Zuhörern introducirt, dessen unmittelbare Nachbarn jene levitische Sängerschaar der Söhne Mose's seien, die einst die Harfen an die Weiden des Euphrat aufhängten, weil sie das Zionslied nicht auf fremder Erde der Verbannung erklingen lassen wollten, und die, da die Chaldäer sie dazu zwingen wollten, sich die Finger abgebissen hätten. Eine Wolke habe sie darauf in die Höhe gehoben und in das Land Chawila — nach Aethiopien — versetzt. Um sie vor den Feinden zu schützen, habe sich flugs ein Strom — Sam-

bation — rings um das von ihnen besetzte Land gebildet, der aber nicht Wasserfluthen, sondern Steine und Sand mit reißender Schnelligkeit fortwälze, und der am siebenten Tag in einen dichten Nebelschleier gehüllt, ruhe, so daß am Sabbath Niemand den Strom überschreiten könne. Mit ihren Nachbarstämmen verkehrten die Söhne Mose's nur aus der Ferne an den Ufern des Stroms; zu ihnen selbst zu kommen, wäre unmöglich.

Solches und noch vieles andere verkündete der „vielgewanderte" Eldad, der jedenfalls von dem Bestand des jüdischen Chazarenreiches Kenntniß gehabt hat, von kühnen Abenteuern und Erlebnissen seinen neugierigen Zuhörern. Ueberall gab er als seine Mission aus, den Glaubensgenossen der Diaspora die Kunde von den zehn Stämmen zu bringen, überall erzählte er aber den Verlauf seiner Wanderungen, vermuthlich je nach dem Bildungsgrad seines Auditoriums, in verschiedener Weise. Ja, wenn man den Bericht über seine wunderbare Rettung nach einem Schiffbruch aus den Händen eines menschenfressenden Volkes hört, das seinen Gefährten verzehrt, ihn aber in den Kerker geworfen habe, so steigt unwillkürlich die Vermuthung auf, die auch verschiedene seiner für danitisches Hebräisch ausgegebenen und selbstgebildeten Wörter bestätigen dürfte, daß der schlaue Eldad vielleicht ein Landsmann des homerischen Odysseus gewesen und dessen Geschichte gekannt und verwerthet habe.

In Spanien verliert sich die Spur des Abenteurers, der die jüdische Welt seiner Zeit in eine gewisse Erregung versetzt und der noch fast ein Jahrtausend später die, welche sich kritisch mit ihm beschäftigt, hinters Licht zu führen scheint, da die Einen den abenteuerlustigen Schalk für einen energischen Parteigänger des jungen Karäismus, die Andern gar für den Stifter eines eigenen „eklektischen Bekenntnisses" zu halten geneigt sind.

Wichtiger für die Literaturgeschichte erscheinen jedoch manche andere Annexionen, die der Karäismus auf rabbinischem Gebiet — wie es scheint, nicht ohne Erfolg — versucht hat. Es ist kaum begreiflich, weshalb er einen Abenteurer wie Eldad zu den Seinen zählt, bloß weil er von einer abweichenden danitischen Tradition zu erzählen weiß. Dagegen ist es wohl verständlich, wenn er einen so radicalen Bibelkritiker wie jenen aegyptischen Chiwi el-Balkhi,

von dessen Leben nichts weiter bekannt ist, als daß er etwa um 880 in der Stadt Balch im alten Baktrien lebte, für seine Zwecke reclamirte. Von Chiwi's Werken hat sich nichts erhalten; nur in Umrissen klingt noch aus den Antworten der erbitterten Gegner Einzelnes aus seiner rationalistischen Bibelkritik zu uns herüber, die allerdings, wenn sie wirklich, nach der Mittheilung eines späteren Gewährsmannes, ihren Weg sogar in die Schulen gefunden hatte, dem Rabbinismus aus seiner eigenen Mitte einen gefährlichen Feind erstehen sah. Ob Chiwi thatsächlich ein Buch gegen Bibel und Offenbarung geschrieben, oder ob er gar eine arabische Uebersetzung und Erklärung des Pentateuch geliefert, bleibe dahingestellt. Gewiß ist, daß er zweihundert Einwürfe gegen die Bibel und das Judenthum erhoben, die vielleicht einen Theil jener Werke gebildet haben und von welchen die noch erhaltenen Aussprüche eine mehr als rationalistische und freimüthige Anschauung verrathen, die an Kühnheit und Nüchternheit kaum übertroffen werden kann. Chiwi bestreitet die Schöpfung aus dem Nichts und lehrt das Vorhandensein eines Urstoffs; das Wunder des Zugs durch das rothe Meer erklärt er durch die Ebbe; das Manna betrachtet er als ein Harz, das von den Bäumen der Wüste ausschwitze, aber nicht als ein Brot, das vom Himmel herniederregnete; er glaubt auch nicht, daß das Antlitz des Mose, als er vom Berge Sinaï kam, geleuchtet habe, sondern erklärt dies sprachlich mit einer hornartigen Vertrocknung der Gesichtshaut, durch das lange Fasten entstanden. Chiwi schreckte, wie gesagt, vor keiner Consequenz zurück und mit Eifer suchte er Widersprüche in der Bibel auf, um durch dieselben ihre Mangelhaftigkeit zu beweisen. Zu welchem Zweck hat Gott den Opferdienst im Tempel angeordnet, da doch die Gottheit keine Nahrung braucht? Wozu sollten die Lichter dienen, da Gott des Lichtes nicht bedarf? Mit solchen Fragen, die wohl die Erhabenheit und Geistigkeit seines Gottesbegriffs darlegen sollten, setzte Chiwi die Häupter des rabbinischen Judenthums in nicht geringen Schrecken. In zehn Einwürfen, die von ihm mitgetheilt werden, ist nichts mehr und nichts weniger als eine volle Leugnung aller Grundwahrheiten und Principien der mosaisch-talmudischen Lehre enthalten; er verwirft die Schrift, weil den Gesetzen keine Gründe und Deutungen beigegeben sind, und

weil sie ob ihrer Widersprüche keine Glaubwürdigkeit verdiene, die Ueberlieferung, weil sie streitig und nicht historisch beglaubigt sei, die Offenbarung, weil sie unwahrscheinlich, die Opfergesetze, Schlachtregeln, weil sie unangemessen, die Beschneidung als eine Verstümmelung und so weiter. Was dann noch übrig blieb für die von Chiwi ersonnene „neue Lehre", ist nicht abzusehen. Aber es klingt immerhin wahrscheinlich, daß solche Ideen, noch dazu von einem Manne vorgetragen, der als ein großer Theosoph gerühmt wurde, in weiteren Kreisen Anklang und Verbreitung fanden.

Pochten so der Rationalismus und der Unglaube heftig an die Pforten der talmudischen Hochschulen, so war es höchste Zeit, daß aus den Kreisen des rabbinischen Judenthums selbst ein Mann hervorging, der dieses auf neue Bahnen führte, der den Bildungsgehalt seiner Zeit in sich zusammenfaßte und denselben auf sein talmudisches Judenthum übertrug, eine hervorragende Individualität, die durch ihre sittliche und geistige Bedeutung den Arabern wie den Karäern und den freisinnigen Rabbaniten gleichmäßig imponiren mußte. Eine solche Erscheinung war eine historische Nothwendigkeit, eine unabläßige Bedingung für den Fortbestand und die gedeihliche Entwickelung der Literatur wie des religiösen Lebens. Und wie sich in wichtigen Geschichtsperioden die Erscheinung fast mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederholt, daß bedeutende, ihre Zeit beeinflussende und derselben Gestalt und Richtung gebende Charaktere gerade in dem Moment auftreten, wo ihr Erscheinen eine verhängnißvolle Nothwendigkeit geworden, daß sie also wie gerufen auf die Bühne der Geschichte oder der Literatur treten, so beobachten wir dieselbe Erscheinung auch in der Geschichte des jüdischen Culturlebens, dessen fernere Entwickelung kaum eine gedeihliche geworden wäre, wenn der Karäismus auf der einen, das freisinnige Rabbanitenthum auf der anderen Seite ihre eigenen Bahnen gewandelt wären, ohne daß eine bedeutende und allgemein anerkannte Persönlichkeit vermittelnd und ausgleichend sich in den Weg gestellt und Ziel wie Richtung des wissenschaftlichen Strebens vorgezeichnet hätte.

Eine solche Persönlichkeit war aber Saadja b. Josef aus Fajjûm in Aegypten (c. 892—942.) Durch ihn gelangte, da er

928 das Gaonat von Sura übernahm, die Hochschule zu neuem Glanz, das talmudische Judenthum aber zu einer erhöhten wissenschaftlichen Richtung. Sowie sich sein Wirken im Allgemeinen überschauen läßt, tritt er vornehmlich als der erste systematische Religionsphilosoph, sodann als ein hervorragender Bibelforscher und schließlich als entschiedener Polemiker auf. Nach allen Richtungen hin entwickelt er eine fruchtbare und bahnbrechende Thätigkeit. Sein Prinzip ist die Vermittelung und Ausgleichung zwischen den sich feindlich gegenüberstehenden Ideen; nur gegen die Karäer kennt er keine Schonung: gegen sie geht er mit den schärfsten Waffen der Polemik vor, die von ihnen natürlich, wenn auch nicht mit gleichem Geschick, so doch mit nicht geringerer Schärfe aufgenommen wird.

Ein Schüler des jüdisch-arabischen Philosophen Abu-Kethir, der mit dem berühmten arabischen Geschichtsschreiber Masudi wissenschaftliche Diskurse führte, war Saadja schon in jungen Jahren ein genauer Kenner des Talmuds und der karäischen Literatur. Seine erste Schrift war ein Angriff gegen den Gründer der karäischen Sekte, gegen Anan, unter dem arabischen Titel: „Kitâb el-Rudd'ala Anan" (Schrift der Wiederlegung gegen Anan). Diese Schrift, die Saadja im 23. Lebensjahre geschrieben, ist bis auf einen wichtigen historischen Passus nicht mehr vorhanden. Aber aus der Erregung, die sie im karäischen Lager hervorgerufen, läßt sich wohl ein Rückschluß auf ihren literarischen Werth ziehen. Zwar soll sie — wie alle Angriffe Saadja's gegen den Karäismus — nicht ganz unparteiisch gewesen sein; aber ihr wissenschaftlicher Gehalt und die entschiedene Art und Weise, mit welcher die Schwächen des Karäerthums aufgedeckt, und dessen Angriffe auf die rabbinische Tradition zurückgewiesen wurden, mochten für manche Uebertreibungen des Parteieifers wohl entschädigen; jedenfalls war der Schlag, den Saadja der Sekte durch seine Angriffe versetzte, ein wuchtiger, und noch nach Jahrhunderten konnte sich das Karäerthum von demselben kaum erholen. Mit welchen Waffen die karäischen Gelehrten seiner Zeit Saadja bekämpften, wird noch zu erzählen sein. Aber auch Saadja ruhte nicht; nur daß er vorwiegend mit Gründen der Wissenschaft, jene aber mit Schmähungen stritten. Noch zwei Schriften Saadja's gegen den Karäismus werden ausdrücklich genannt; die eine war gegen

den Karäer Samuel Ibn Sakawija und führte den Titel: „Kitâb el-Rudd'ala ben Sâkawija“ (Schrift der Widerlegung gegen Sakawija), die andere wahrscheinlich gegen seinen karäischen Hauptgegner Salmon b. Jerucham gerichtet und, „Kitâb el-Tamjis“ (Buch der Unterscheidung) betitelt. In beiden Schriften soll Saadja die talmudische Haggada, welche jene wegen ihrer Anthropomorphismen beständig angegriffen hatten, vertheidigt und über die mystische Literatur sich ausgesprochen haben. Aus einem von einem spätern Bibelerklärer mitgetheilten Schluß-Fragment dieser Schriften erhellt seine Ansicht über die mystische Literatur und deren vornehmste damals sehr angesehene Schriften, wie Sefer Rasiel, Otioth di Rabbi Akiba, Schiur Komah u. s. w. Mit Bezug auf das letztgenannte Werk schreibt Saadja:

„Mit diesem Buche haben die Gelehrten durchaus nicht übereingestimmt, da weder die Mischna noch der Talmud davon wissen, und wir kein Mittel haben, zu erkennen, ob es von Rabbi Ismael herrührt oder nicht. Vielleicht hat es irgend Einer ihm angedichtet, wie wir so viele Bücher haben, welche Autoren zugeschrieben werden, die sie gewiß nicht verfaßt haben, während man sie berühmten Namen angedichtet hat, um das Ansehen jener Schriften zu erhöhen. Verhält sich diese schriftstellerische Weise hier ebenso, dann hätte ich den Angriff mit Bezug auf dieses Buch gar nicht zu beantworten nöthig. Jedoch um für jeden Fall die Wahrheit zu erhärten, will ich zugeben, daß R. Ismael das Buch Schiur Komah verfaßt habe, aber wir haben dann noch immer verschiedene Wege, seinen Inhalt im Sinne des Glaubens und der Gotteseinheit zu erklären. Denn wir haben bereits oben mitgetheilt, daß der Schöpfer für die Offenbarung an seine Propheten einen von sich ausstrahlenden Lichtglanz geschaffen, welcher nicht die Gottheit selbst ist, sondern nur die Gottheit und seine Herrlichkeit bezeugt, und wodurch der Seher empfindet, daß er die Offenbarung von Gott erhält. Auch wenn die göttlichen Mittheilungen durch Engel vermittelt sind, so ist anzunehmen, daß selbst die Engel nicht unmittelbar von Gott, sondern durch das ausstrahlende Licht die göttlichen Mittheilungen erhalten. Das ausstrahlende Licht als Geschaffenes ist aber meßbar und kann sich nach Verhältniß steigern, wie im Verhältniß der Engel zu den Menschen auch nur eine Steigerung liegt. Als Chiwi el Balkhi in seinem aus zweihundert Angriffen bestehenden Buche die Frage aufwarf: „Warum hat Gott seine Herrlichkeit nicht lieber bei den reinen Engeln wohnen lassen, und es vorgezogen, zwischen den sündigen Menschen zu weilen?“ da erwiderte ich darauf: „Wer hat dir verkündet, daß bei den Engeln der strahlende Lichtglanz oder seine Herrlichkeit nicht größer war, als bei den Menschen?“ Ich sagte dann noch wörtlich unter Anderm: „Wie willst du es wissen, wie Gottes Verhältniß zu

den Engeln ist? Vielleicht ist der Lichtglanz seiner Herrlichkeit bei ihnen tausendmal größer nach Maßgabe des geistigen Verhältnisses der Engel zu Gott?" Nach dieser Voraussetzung kann auch der Inhalt des Buches Schiur Komah richtig erfaßt werden. Rabbi Ismael erzählt, daß einer der Engel ihm mitgetheilt, der Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit habe bei ihm diese und jene riesigen Maße, d. h., er fülle die Himmel aus, denn wenn die lichtumflossene Herrlichkeit Gottes die Tempelhallen erfülle, so müßte diese Herrlichkeit bei den Engeln die Himmel erfüllen. In diesem Sinne müßten wir uns das sonderbare Buch Rabbi Ismael's erklären, wenn es wirklich ihm zuzuschreiben ist."

Wenn man nach dieser in talmudischer Weise deutenden und vermittelnden Probe Saadjanischer Polemik ein absprechendes Urtheil über seine Weltanschauung sich bilden wollte, so darf man nicht vergessen, daß diese anti-karäischen Schriften Jugendarbeiten des Dajan (Richter) zu Fajjûm waren und daß seine religiösen Anschauungen sich später erheblich geläutert und vertieft haben.

Wie aus dieser Replik Saadja's hervorgeht, hat derselbe auch eine Abwehr gegen die Angriffe des bereits erwähnten Chiwi el-Balkhi verfaßt, von der wir jedoch nur aus Anführungen bei Saadja selbst wie bei Späteren einiges Nähere wissen. Auch von den zahlreichen grammatischen, talmudischen, chronologischen Arbeiten Saadja's ist nur wenig bekannt. Manches ist davon handschriftlich vorhanden, Vieles nur in Citaten späterer Schriftsteller aufbewahrt, Einzelnes ist in den letzten Jahren veröffentlicht worden, ohne daß dessen Authenticität vielfachen Zweifeln gegenüber endgültig festgestellt wäre, so die Einleitungen zu einem hebräischen Lexikon — „Iggaron" — und zu einer Schrift — „Sefer Hagaluj" — in der er die Ankunft des Messias vorherberechnet haben soll. Ob Saadja außerdem wirklich noch eine Uebersetzung der Mischna, eine Einleitung in den Talmud, eine Schrift über Kalenderberechnung, eine polemische Schrift gegen die Begründer der Masora und verschiedene talmudische Abhandlungen geschrieben, ist kaum mehr zu eruiren. Dagegen ist von seinen liturgischen Arbeiten, in denen er die Wege Eleasar b. Kalir's einschlägt, ohne jedoch dessen poetische Gabe zu besitzen, Manches bekannt und neuerdings ist der „Siddur", die arabische Gebetordnung Saadja's, aufgefunden worden.

Wichtiger als alle diese Versuche, die nach verschiedenen Seiten hin anregend gewirkt haben mögen, aber einen durchgreifenden

Einfluß nicht erlangt haben, wie ihn Saadja unzweifelhaft auf seine Zeitgenossen ausübte, sind seine exegetischen und philosophischen Arbeiten.

Saadja war der erste arabische Bibelübersetzer unter den Rabbaniten! Wenn man mit Recht in jeder nicht rein aus literarischem Streben hervorgegangenen Bibelübersetzung, „die Offenbarung eines neuen Zeitbewußtseins, den Ausdruck eines neu erkannten Bedürfnisses nach Versöhnung des abgeleiteten religiösen Lebens mit seiner Quelle" sieht, so gilt dies von den auf dem Boden des Judenthums entstandenen Bibelübertragungen bis zu denen des vorigen Jahrhunderts in ganz besonderer Ausdehnung; denn eine jede Bibelübersetzung trat an der Schwelle eines neuen Zeitabschnitts in der jüdischen Literatur hervor. Als sich die alexandrinischen Juden zuerst mit griechischem Geiste erfüllten, wurde die Septuaginta in Angriff genommen, als das Judenthum nach der Zerstörung des Tempels neue Formen suchte und neue Pfade einschlug, entstand die chaldäische Uebersetzung der Targume. Und so auch war die Bibelübersetzung Saadja's ein Zeichen der neuen Zeit, die gebieterisch ein solches Werk erheischte, der Zeit des Eindringens arabischen Geistes in die Gefilde Israels. Daß eine solche, mehr aus religiösem wie aus wissenschaftlichem Antrieb entstandene Bibelübersetzung, zudem in einer Zeit, da noch jedes höhere grammatische Bewußtsein fehlte, daß ferner eine Erklärung der Bibel, die selbst auf rationalistischer Grundlage aufgebaut, doch wieder andererseits gegen den Rationalismus ankämpft und eine Ausgleichung der Gegensätze, die sich gerade auf diesem Gebiete schroff und unvermittelt einander gegenüberstehen, versucht, daß eine solche Arbeit natürlich nicht durchweg vor dem Richterstuhl der unbefangen prüfenden Wissenschaft bestehen kann, ist fast selbstverständlich. Nichtsdestoweniger darf jedoch eine solche Prüfung das Verdienst Saadja's keineswegs schmälern, der mit seiner Bibelübertragung und seinen Erläuterungen das rabbinische Judenthum auf die Höhe des geistigen Zeitbewußtseins erhoben, den Karäern die wirksamste Waffe gegen den Talmudismus entwunden und die Bahn für alle zukünftige Forschung auf diesem weiten Gebiete geebnet hat.

Von der Uebersetzung und den Commentaren Saadja's sind

nur die zum Pentateuch und zu Jesaja vollständig edirt worden. Manche andere exegetische Schriften, die auf seinen Namen geschrieben wurden, gehören Saadja nicht an, wie eine Uebersetzung des „Predigers Salomonis", ferner ein Commentar zum „Sefer Jezirah"; während der echte nur handschriftlich erhalten ist. Die Sprache seiner Uebersetzung wie der Erläuterungen verräth das Streben „nach schöner Gefälligkeit und Rundung des Ausdruckes." Seine arabische Sprachfarbe ist so eigenthümlich, daß sie noch heute den Sprachforscher manche seltene Bildung und eine Menge wenig gebräuchlicher Wörter lehrt. Freiheitsliebend und wahr, wie er im Leben gewesen, so hat er auch das Schriftwort in der Uebertragung so frei und unbefangen behandelt, wie es ihm die „Zierlichkeit arabischer Rede" zu erfordern schien.

In seiner Exegese wendet Saadja besondere Aufmerksamkeit dem Schriftwort, der Sacherklärung, der Ermittelung der in der Bibel enthaltenen Lehren und der Ausgleichung derselben mit der Vernunft zu. In grammatischer Beziehung sind seine Kenntnisse und Arbeiten natürlich noch nicht bedeutend; wichtiger sind seine Sacherklärungen. Im Gegensatz zu den Hellenisten und einzelnen Karäern stellt er als obersten Grundsatz auf, „daß Alles, was in den heiligen Schriften vorkommt, nach seiner natürlichen Auffassung und einfachen Worterklärung zu verstehen sei." Dies hindert ihn jedoch nicht, vielen Stellen eine abweichende, mildere Deutung zu geben. So nimmt er keinen Anstand, zu erklären, daß weder die Schlange zu Eva, noch der Esel zu Bileam gesprochen habe und daß die Bibel nichts Anderes habe sagen wollen, als daß ein Engel an deren Stelle das Wort genommen habe. Die biblische Erzählung von dem Regenbogen nach der noachidischen Sündfluth deutet er dahin, daß der Regenbogen nicht etwa erst damals durch eine besondere Schöpfung Gottes entstanden sei, sondern daß das Erscheinen desselben, welches während der Sündfluth unterbrochen wurde, künftig als Bundeszeichen betrachtet werden sollte. Die sinnlichen Ausdrücke von Gott will er ebenfalls nur geistig aufgefaßt wissen, die Wunder zweifelt er aber nicht an, sondern sieht in ihnen vielmehr eine Bekräftigung der prophetischen Gabe. Der Satan, der im Prolog zu „Hiob" als dessen Ankläger auftritt, ist ihm nur ein böser

Mensch; die Zauberin von Endor bewirkt nicht etwa die Erscheinung Samuel's, sondern Gott veranstaltete, daß die Erscheinung des Schattens von Samuel dem Saul sichtbar wurde, gleichzeitig mit der Beschwörung der Zauberin, aber nicht durch dieselbe.

Daß auch der Bibelcommentar Saadja's in erster Reihe gegen die Karäer sich wendete und aus der Nothwendigkeit hervorgegangen war, ein Bollwerk gegen dieselben aufzurichten, ist bereits erwähnt worden. Aber auch gegen die Freidenker unter den Rabbaniten wendet er sich zu wiederholten Malen. Je entschiedener er einer vernunftgemäßen Deutung des Schriftsinnes das Wort redet, desto eifriger tritt er gegen den überwuchernden Rationalismus eines Chiwi und seiner Genossen auf. Sein Grundprinzip — zugleich das des rabbanitischen Judenthums — faßt er klar und präcis in den folgenden Satz zusammen: „Wir haben außer dem Bibelwort noch zwei Quellen der Erkenntniß, eine, die demselben vorangeht, das ist die Quelle der Vernunft, und eine, die demselben folgt, das ist der Strom der Tradition." So zwischen Vernunft und Ueberlieferung vermittelnd und ausgleichend, rationalisirend, wo es gestattet scheint, die rationalistische Auslegung verwerfend, wo sie der Tradition entgegentritt, erscheint Saadja als Bibelforscher zwar auf der Höhe seiner Zeit, aber noch nicht auf der Stufe der Vollendung, zu der ihn sein religions-philosophisches System, die reife Frucht eines Menschenlebens, erhoben hat.

Wahrscheinlich nach der Vollendung seines Bibelcommentars erging an ihn der Ruf Seitens des Exilarchen David b. Sakkaï, die Würde des Gaon von Sura zu übernehmen. Von den Kämpfen, welche er als Gaon mit den Exilarchen zu bestehen hatte, weiß die jüdische Geschichte viel zu erzählen. Sie endigten mit der Amtsentsetzung des in den Bann gelegten Saadja, der sich nun in die Einsamkeit zurückzog und dort philosophischen Studien mit großem Eifer oblag. Eine Frucht dieser Studien ist sein großes, in arabischer Sprache verfaßtes religionsphilosophisches Hauptwerk „Kitâb al-Amânât wa'l-I'tiqâdât" (hebr. „Emunoth we-Deoth", Religionen und Lehrmeinungen), in welchem er zuerst ein nach festem Plan angelegtes und mit streng wissenschaftlicher Absicht durchgeführtes System der jüdischen Religionsphilosophie darbietet.

Liegt schon allein in dieser Thatsache ein hohes Verdienst, so wird dieses durch die Art und Weise der Ausführung noch vergrößert. Ein kurzer Ueberblick über dieses System, wie es in jenem Werk klar und faßlich dargelegt, wird, um dies zu erhärten, ausreichen. Der Hauptzweck der Arbeit Saadja's war: eine Versöhnung der jüdischen Ansichten mit den philosophischen Zeitideen anzubahnen, die Begründung jener und die Berechtigung dieser nachzuweisen. Die nähere Veranlassung zu derselben giebt er selbst in der Einleitung zu seinem Werk, das nun in arabischem Urtext und in zwei hebräischen Uebersetzungen bekannt und in einer derselben vielverbreitet ist, in folgenden Sätzen an:

„Ich habe Manche gesehen, versunken in den Fluthen des Zweifels, von dem Strom irriger Meinungen bedeckt, und kein Taucher ist da, der sie aus den Tiefen holte, und kein Schwimmer, der ihnen die Hand reichte, und sie emporzöge. Ich aber besitze Manches, was mich mein Gott gelehrt, um sie zu stützen, Manches steht mir zu Gebote, damit er mich begnadigt, daß ich es ihnen als Anhalt biete; so habe ich es denn als meine Pflicht erkannt, ihnen damit zu nützen und sie zu ihm hinzuleiten, als meine Schuldigkeit, so wie der Prophet spricht: „Gott der Herr hat mir eine gelehrige Zunge gegeben, daß ich wisse, die Müden zu stärken mit dem Worte." Auch gestehe ich die Mangelhaftigkeit meiner Einsicht und die Unzulänglichkeit meines Wissens ein; ich bin nicht weiser, denn alle meine Zeitgenossen; aber ich biete nach Verhältniß meiner Kraft und Einsicht, wie der Prophet spricht: „Ich aber — nicht um der Weisheit willen, die in mir ist, mehr denn in allen Lebenden ist mir dieses Geheimniß enthüllt worden." Dennoch aber gebe ich die Hoffnung nicht auf, daß es mein Gott mir werde gelingen lassen, daß er mir beistehe, und Gnade gönne, darum, weil er meine Absicht kennt und mein geheimstes Inneres in dem, was ich will, nicht etwa nach meinen Leistungen und Verdiensten; so wie sein Frommer gesprochen: „Ich weiß, mein Gott, daß du ein Herzensprüfer bist und Redlichkeit lieb hast." Ich aber beschwöre bei Gott, dem Schöpfer des Alls, einen jeden Weisen, der dies Werk liest und darin einen Irrthum sieht, daß er ihn verbessere, oder ein zweideutiges Wort, daß er dafür das rechte setze — und es soll ihn nicht davon abhalten, daß das Buch nicht von ihm ist, oder daß ich ihm damit zuvorgekommen bin, dasjenige auszusprechen, was ihm nicht in den Gedanken kam; denn der Weise hegt die Weisheit und hält sie hoch, und er wendet ihr Liebe und Gunst zu, wie der Verwandte dem Verwandten, so wie es ja heißt: „Sprich zur Weisheit: du bist meine Schwester", wiewohl auch die Thoren ihre Thorheit lieb haben, wie es heißt: „Er schonet sie und giebt sie nicht auf."

Erkennt man schon aus diesen einleitenden Worten, daß es

mehr ein Apologet als ein Systematiker ist, der in diesem Werk zu den Bekennern desselben Glaubens spricht, den er gegen allerlei fremde und heimische Angriffe vertheidigen will, so darf man doch auch wiederum den klaren Blick in die Zeit und ihre Gestaltungen, das lebendige Interesse, das eigene Bekenntniß mit den Postulaten der Erkenntniß in Einklang zu bringen, nicht verkennen und es auch nicht gering anschlagen, daß aus jenem exclusiv talmudischen Kreise ein Denker erstand, der den ersten Versuch, „in geschlossenen Reihen Gedanken von allgemeiner Bedeutung auszusprechen", gewagt und dessen Werk nicht nur für die Geschichte der Literatur, sondern auch für den Entwickelungsgang des philosophischen Denkens überhaupt von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

Zugleich aber auch ist das Werk in seiner Anlage wie in seiner Ausführung ein schönes Zeugniß, wie tief bereits die philosophischen Ideen in das Judenthum jener Zeit eingedrungen und wie sie dort die Geister erfüllt und beherrscht haben. Wie einst Philon in der alexandrinischen Zeit die Nothwendigkeit einer philosophischen Auseinandersetzung zwischen jüdischem und griechischem Geiste erfaßt und ausgeführt hat, so fühlte in dieser Periode wiederum Saadja das Bedürfniß nach einer Ausgleichung der Lehre des Judenthums mit der arabischen Philosophie.

Diese arabische Philosophie war freilich auch von griechischem Geiste durchtränkt und der Alleinherrscher im Reiche des Gedankens war damals Aristoteles, der Weise von Stagira, dessen Bekanntschaft die mohammedanischen Araber durch syrische Christen gemacht hatten. Während der Regierung des Khalifen Almamum (813—833 n. Chr.) wurden zuerst aristotelische Schriften ins Arabische übersetzt. Juden und Proselyten betheiligten sich an diesen Uebersetzungen, die zum Theil noch erhalten sind. Der bedeutendste unter diesen Uebersetzern war ein syrischer Christ, der fälschlich für einen Juden gehalten wurde, Honeïn b. Ishak el-Ibadi (809—876), dessen „Sittensprüche der Philosophen", die er wahrscheinlich aus byzantinischen Quellen sammelte, in der spätern neuhebräischen Literatur zu Ansehen gelangten. Im zehnten Jahrhundert wurden an Stelle der alten, nicht mehr genügenden, neue Uebersetzungen, wiederum meist von christlichen Syrern, angefertigt, die sich weitverbreitet und

tiefen Einfluß auf die Folgezeit gewonnen haben. Welch' ein gewaltiges Ferment durch die aristotelische Philosophie in die unbefangene, naive Welt des Islam hineingeschleudert worden, ist noch lange nicht nach Gebühr gewürdigt worden, und auch der mächtige Einfluß, den Aristoteles während des Mittelalters auf die ganze Entwickelung der jüdischen Religionsphilosophie geübt, ebenso wie andererseits die großen Verdienste, die sich jüdische Denker um die Kenntniß, Erhaltung und Verbreitung dieses philosophischen Systems im Mittelalter erworben haben, sind in wissenschaftlichem Zusammenhang noch nicht dargestellt, geschweige denn allgemein anerkannt worden. Eine mächtige und tiefgehende Bewegung mußte naturgemäß da entstehen, wo so schroffe Gegensätze plötzlich in so nahe Berührung gebracht wurden, als der „ordnende, Alles schriftmäßig deducirende Philosoph" in das „willkürliche, phantastische, fanatische Gähren" der islamitischen Welt eintrat; als die „kühnen Versicherungen, die orakelmäßigen Aufstellungen des arabischen Religionsstifters, dessen Anhänger die Beweiskraft ihrer Glaubenssätze auf der Spitze des Schwertes trugen und denen dessen Scheide statt aller Syllogismen gedient hatte," und die „kalte Strenge des Gründers der formalen Logik, der die bunte Mannigfaltigkeit einer Welt geistiger Gebilde und die Fülle des Naturlebens auf einfachste Formeln, Gesetze, Principien zurückleitete," einander zum ersten Male gegenübertraten, als der „Abschluß der griechischen Philosophie, die reifste Frucht der hellenischen Geistesblüthe" das Alphabet wurde, daran der junge Orient buchstabiren und lesen lernte!

Wie schnell er aber diese Kunst erlernt, dessen ist auch das Buch unseres Saadja ein vollwichtiges Zeugniß. Er zeigt sich mit den verschiedenen philosophischen Systemen griechischer Denker schon innig vertraut, ja er bekämpft schon mit philosophischen Argumenten aus der Rüstkammer der Speculation die Erkenntnißlehre der Sophisten, die Ideen der Eleaten und Stoiker, die Lehren des Anaxagoras, Zeno und Heraklit, der Cyrenaiker und Epikuräer; er citirt geläufig die Ansichten Platon's, zuweilen auch die Kategorieen des Aristoteles. Nicht minder heimisch ist er im Kalâm der islamitischen Motekallemin; die Theorie vom geschaffenen Wort ist auch ein Stützpunkt seines Systems, das er in folgenden zehn Ab-

schnitten seines Werkes des Weiteren erläutert: 1. Von der Schöpfung der Welt und dem Dasein des Weltschöpfers. 2. Von der Einzigkeit Gottes, des Urhebers aller Dinge. 3. Von der Offenbarung des göttlichen Wortes, den Propheten und der ewigen Gültigkeit der Lehre. 4. Von den Vorzügen des Menschen, der menschlichen Willensfreiheit und der göttlichen Allwissenheit. 5. Vom Verdienst und der Schuld, vom Schicksal des Guten und Bösen auf Erden, vom Gebet, von der Buße und der inneren Gottesverehrung. 6. Vom Wesen der Seele und von der Fortdauer derselben nach dem Tode. 7. Von der Wiederbelebung der Todten. 8. Von der künftigen Erlösung Israels und von der Zeit des Messias. 9. Von der Belohnung der Tugend und der Bestrafung des Lasters. 10. Anleitung zu einem sittlichen, frommen und gottgefälligen Leben.

Die Philosophie Saadja's ist — wie schon aus der Einleitung zu seinem Werk ersichtlich — keine voraussetzungslose. Ja, die Philosophie nimmt in seinem System überhaupt nur einen secundären Rang ein; sie dient ihm nur dazu, die Wahrheiten seiner Religion durch die Lehren der Vernunft zu erweisen. Er geht also von der Offenbarung als einer untrüglichen Voraussetzung aus, die durch die drei Erkenntnißquellen der Wahrheit: die vergewisserte Sinneswahrnehmung, das unmittelbare Verstandesurtheil und die nöthigende Folgerung, bestätigt werden.

Unter den jüdischen Denkern, deren Werke auf uns gekommen, ist Saadja wohl der erste, der das Dogma von der Schöpfung aus dem Nichts systematisch erörtert, indem er alle dieser Theorie entgegengesetzten Systeme ausführlich widerlegt und blos den alleinigen Willen Gottes bei der Schöpfung wirken läßt. Auch die Erschaffenheit der Materie lehrt er zuerst im Widerspruch gegen die alte Philosophie und in Uebereinstimmung mit den motekallemitischen Zeitgenossen. Von der Schöpfung schließt er natürlich auf den Schöpfer und dessen Einheit. Die Attribute Gottes erläutert Saadja aber nicht nach dem Kalâm, dem er in den Beweisen für die Weltschöpfung und Einheit Gottes treu gefolgt, sondern nach der Lehrweise der Mutazila, die alle Attribute der Gottheit leugnet, und in scharfem Gegensatz zum Christenthum, dessen religions-philosophische Ideen er genau kannte und zu widerlegen suchte. Seine

Lehre von den Attributen nähert sich in ihrer Reinheit und Klarheit den erleuchtetsten Ansichten der gesammten Dogmatik über die Idee der göttlichen Allmacht.

Die Idee einer Lichtschöpfung, — Kol hanibra, Or hanibra, — die sich durch Saadja's philosophische und exegetische Arbeiten wie ein rother Faden zieht, hat ihren Ursprung in der arabischen Dogmatik der Motekallemin. Die sichtbare Offenbarung geschah — nach der Anwendung Saadja's auf jüdische Ideen — durch erschaffenes Licht und das Wort wurde zum Zweck der Offenbarung geschaffen. Diese Lichtschöpfung wurde den Propheten in verschiedener Weise sichtbar und verkündete ihnen das Wort des Schöpfers.

Der Mittelpunkt des Weltganzen bildet nach Saadja's geocentrischem System die Erde und auf dieser der Mensch als die Krone der Schöpfung, dessen Größe in der Erkenntniß und subjektiven Willensfreiheit bestehe, welche letztere Saadja auf die Zeugnisse der Sinne, der Vernunft, der Schrift und der Tradition gründet. Die Erkenntniß hat die Seele der Menschen aus sich selbst, dazu hat sie noch das Vermögen der Begehrung und der Erregbarkeit; aber erst durch die Verbindung mit dem Leib bildet sie ein einheitliches Wesen. Eingegeben ist der Seele das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, die Quelle aller Religionen, zu der der Mensch zwar durch eigene Erkenntniß sich erheben könnte, für die ihm aber das rechte Maaß und das regelnde Gesetz fehlen würden. Daher sei eine Offenbarung und die Verkündigung des Gotteswortes durch die Propheten nothwendig gewesen, deren Sendung Zeichen und Wunder bestätigten. Die Lehre, die der größte der Propheten gegeben, stamme thatsächlich von Gott und sei daher nicht von zeitlicher, sondern von ewiger Geltung. In Bezug auf die Gesetze macht Saadja einen Unterschied zwischen vernunftgemäßen Gebeten — Mizwoth sichlijoth — und rituellen Vorschriften — Mizwoth schamijoth, — deren Gründe und Zwecke unbekannt seien.

Aus den Ergebnissen der Philosophie und der Offenbarungslehre stellt endlich Saadja im zehnten Abschnitt seines Werkes ein ethisches System, eine Art praktischer Sittenlehre voll heller Gedanken und gesunder Maximen zusammen, die mit Recht als der Kernpunkt dieses Systems bezeichnet worden sind, während aller-

dings seine Ansichten von der leiblichen Auferstehung der Todten, die er als nicht natur- und vernunftwidrig hinstellt, von der jenseitigen Welt, von dem Messiasreich und den Wohnungen der Seligen stark von dem Glauben seiner Zeit und mohammedanischen Lehren, von der Methode und den Problemen der mohammedanischen Theologie im Fikh wie im Kalâm, gleich beeinflußt sind.

So ist das System Saadja's trotz erheblicher Mängel doch ein bedeutendes und sein Verdienst, den Glaubensgenossen gezeigt zu haben, daß die Religion, weit entfernt, das Licht der Vernunft zu fürchten, im Gegentheil in letzterer eine feste Stütze finden könne, ein großes, indem er die philosophischen Studien in den Kreis der jüdischen Wissenschaft einführte und dadurch jene bedeutende Epoche der arabisch-jüdischen Cultur eröffnete.

Schon bei Lebzeiten Saadja's, der schließlich wieder in seine Würde als Gaon von Sura eingesetzt wurde, bahnte sich das philosophische Studium seinen Weg in die talmudisch-jüdischen Kreise. Mehrere ältere wie jüngere Zeitgenossen des gefeierten Lehrers treten als Forscher und Lehrer auf, die denselben Prinzipien huldigen und dieselbe Richtung einschlagen, zum Theil noch zu kühneren Resultaten, als der Meister, gelangend. Zwar von einem älteren Religionsphilosophen und Arzt David b. Merwan al Mokammez (ca. 900), der in jener Zeit gelebt und mit Saadja bekannt war, wissen wir zu wenig, um darnach beurtheilen zu können, ob und in welchen Theilen Saadja dessen uns in einigen Fragmenten erhaltenes religionsphilosophisches Werk benutzt habe, das noch im 14. Jahrhundert hohes Ansehen genossen, und von dem ein Späterer mittheilt, daß sich al-Mokammez darin bestrebt habe, „auf dem Wege der Forschung Beweise für die Wurzeln des Glaubens beizubringen und durch sie die Ansichten der Ketzer zu widerlegen." Auch ein Werk über die verschiedenen Sekten und Religionen wird diesem Autor zugeschrieben, dessen Eintheilung der Philosophie in drei Wissenschaften für die Charakteristik der Anschauungen jener Zeit des Ringens und Gährens von Interesse ist. Die erste Klasse ist nach ihm die Metaphysik, die zweite die Ethik, die dritte die Physik. Auch al-Mokammez kennt

und citirt die griechischen Philosophen; auch er polemisirt — wie Saadja — gegen die fremden Religionen und Sekten.

Mehr aber als von diesem Religionsphilosophen, den Manche für einen Proselyten gehalten, ist von einem andern Zeitgenossen Saadja's, in Kairowan, von dem Arzt Isak b. Salomo Israeli (c. 854—c. 955) bekannt, der als medizinischer und philosophischer Schriftsteller sich ausgezeichnet und während seines ungewöhnlich langen Lebens zahlreiche Schriften über verschiedene Wissensgebiete verfaßt hat. Von seinen Werken sind noch sieben in der lateinischen Uebersetzung eines Mönchs Constantin aus Karthago vorhanden, — einzelne wurden von späteren Aerzten ausgeschrieben und für eigene Werke ausgegeben. Von besonderem Werth soll seine Schrift über das Fieber gewesen sein, die noch nach Jahrhunderten übersetzt und studirt wurde und von der er selbst hoffte, daß sie seinen Namen verewigen werde. Seine diätetischen Schriften blieben noch über ein halbes Jahrtausend grundlegend für die Arzneikunde, deren Entwickelung unter den Arabern er erheblich gefördert hat. Sein „Führer der Aerzte" ist neuerdings veröffentlicht, hinsichtlich der Authenticität aber angefochten worden. Weniger bedeutend sind seine philosophischen Arbeiten, von denen sich noch, gleichfalls in lateinischer Uebersetzung, eine Schrift über „Begriffsbestimmungen und Beschreibungen," — „Sefer Hagebulim we-Harischumim" — sowie ein philosophischer Commentar zu dem Schöpfungscapitel der Genesis — bruchstückweise in hebräischer Uebertragung — und sein Hauptwerk „Sefer Hajesodoth" (das Buch über die Elemente) erhalten haben. In diesem von Abr b. Chisdai ins Hebräische übersetzten Werk zeigt sich Israeli als genauer Kenner der griechischen Philosophie und als ebenso treuer Anhänger des Aristoteles auf philosophischem Gebiet, wie er auf medizinischem dem Galenus getreulich nachfolgt. Seine Aufgabe bestand in der Darlegung der vier Elemente und in der Bekämpfung der Atomistik des Demokrit. In manchen Punkten hat Israeli klarere Ansichten als Saadja, in anderen steht er hinter demselben zurück. Seine Einwirkung auf die jüdische Religionsphilosophie war eine bedeutende. Fast alle Späteren erwähnen ihn und stützen sich auf seine Ausführungen.

Auch die Scholastiker, namentlich Albertus Magnus, gedenken oft und mit Auszeichnung des „Rabbi Isak." Von den Jüngern Isak Israeli's, dessen persönliche Bedeutung die Zeitgenossen besonders rühmen, verdient der in gleichem Geiste schaffende Dunasch b. Tamim (c. 900 — c. 960) hervorgehoben zu werden. Wie sein Lehrer widmete er sich naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien. Von seinen Schriften hat sich wenig erhalten; nur seine Rangordnung der Wissenschaften, in der die Mathematik, Astronomie und Musik die niedrigste, die Naturwissenschaften und die Medizin eine höhere, die metaphysischen aber natürlich die höchste Stelle einnehmen, ist bekannt. Auch von seinen philosophischen und exegetischen Arbeiten sind nur Bruchstücke einer hebräischen Grammatik und eines Commentars zum „Sefer Jezirah", das damals die denkenden Geister viel beschäftigte, erhalten; dort spricht er mit Begeisterung von Saadja, ohne jedoch zu verkennen, daß auch dessen Commentar das Heiligthum jenes Weltschöpfungssystems nicht erschlossen habe. Aber auch Dunasch b. Tamim hat jenes System nicht ergründet oder dem Verständniß erschlossen. Seine Ansicht über den Ursprung der Medizin ist eigenthümlich; er identificirt den Griechen Galenus mit dem jüdischen Patriarchen Gamaliel, durch ein eigenthümliches Werk verführt, dessen Ursprung sich in die pseudepigraphische Literatur der Araber verläuft. Es ist dies das einem Asaph b. Berechja zugeschriebene „Sefer Asaph", ein medizinisches Werk, das nach vielen Richtungen hin interessant ist und dessen verschiedene Bestandtheile im Interesse der Geschichte der Medizin einer sorgfältigen Untersuchung bedürfen. In der historisch interessanten Einleitung wird der Ursprung der Medizin nach einem alten Midrasch auf Sem, den Sohn Noah's, zurückgeführt, welchem Engel die Heilkunde übergaben und von dem diese allmählich zu den Indiern, Chaldäern, Aegyptern und Griechen gelangte.

Allein wenn auch der Ursprung der Medizin nicht in Israel gewesen sein mochte, ihre fernere Entwicklung haben die Söhne des jüdischen Stammes Jahrhunderte lang doch mächtig gefördert. Wie in Aegypten und Nordafrika, so sind auch in Italien, in Spanien und Frankreich schon zu jener Zeit Juden Leibärzte der

Khalifen wie der Kaiser und medizinische Schriftsteller. Neben Isak Israeli lebt zu gleicher Zeit in Oria in Italien Sabbataï b. Abraham Donnolo (c. 913—n. 965), der erste hebräisch schreibende Arzt und Philosoph im Abendlande, der gleichfalls astronomische und medizinische Schriften wie philosophische Commentare verfaßt, der als Arzt, Botaniker und Astronom zu seiner Zeit Hervorragendes geleistet und natürlich auch einen Commentar zum „Sefer Jezirah" geschrieben hat. Sein astronomisch-philosophisches Werk über die Schöpfung „Chakmoni" (der Weise) steht im Ganzen auf dem metaphysischen Standpunkt der Israeli, Saadja, Dunasch b. Tamim; namentlich mit dem Erstern stimmt er in der Lehre von der Entstehung der Elemente überein. Auf der Höhe der damaligen Wissenschaft stehend und seinen Genossen, den heiligen Nilus, an Bildung und Freisinnigkeit weit überragend, hat er zu dem Vers der Genesis von der Schöpfung des Menschen im Ebenbilde Gottes ein der Zeitanschauung entsprechendes Bild vom Mikrokosmus und Makrokosmus gegeben, das manche anziehende Seite hat. Der Sinn des Verses kann — so führt er aus — nicht sein, daß der Mensch in seiner Gestalt der Gottheit gleiche, wie schon aus der Beschaffenheit des Leibes erhellt, die dem Bau des thierischen Körpers entspreche und deren Einrichtung Donnolo ausführlich schildert, ja sogar mit Abbildungen begleitet haben soll. Vielmehr finde die Aehnlichkeit nur in der Anschauung seiner höheren Bestimmung statt. Der Mensch sei aber auch zugleich ein Abbild der Welt, der Kopf stelle den Himmel dar, die Augen glichen der Sonne und dem Mond, die Nase, die Ohren, der Mund den fünf Planeten. Die Durchführung dieser Parallele verräth manche richtige neben zahlreichen abenteuerlichen und mystischen Ideen, wie sie dem damaligen Kindesalter der anthropologischen Wissenschaft entsprachen. In theosophischer Beziehung mag der Gedanke Donnolo's, daß so wie die Gottheit die Welt trägt, nicht aber umgekehrt, so auch der Geist den Körper trage, nicht umgekehrt, von Interesse sein. Der Geist lebt also auch ohne den verwesenden Körper fort. Er ist der eigentliche Mikrokosmus, ähnlich dem ewig lebenden Makrokosmus, der durch die Welt, wie jener durch den Körper, in die Erscheinung tritt.

Auch von Donnolo's pharmakologischem Werk über „die Medikamente", das von Wichtigkeit ist, weil es neben dem „Sepher Asaph" das älteste Originalwerk über Medizin in hebräischer Sprache ist, hat sich ein Fragment erhalten. Ein anderes medizinisches Werk war das „kostbare Buch", ein Antidotarium Donnolo's, dessen wissenschaftliche Thätigkeit in jene Zeit der dunklen Anfänge der salernitanischen Schule und der daran sich schließenden medizinischen Literatur fällt, in die im 13. Jahrhundert eine apologetische Sage auch jüdische Lehrer versetzt hat. Die Berührungspunkte zwischen arabischer und griechischer Literatur sind noch nicht genügend nach allen Geistesrichtungen ermittelt. Das Schaffen Donnolo's, der wohl des Griechischen und vielleicht auch des Arabischen mächtig war und indische, babylonische, arabische und griechische Werke studirt zu haben vorgiebt, dürfte manchen Aufschluß über jene noch wenig bekannte Periode in der Geschichte der Heilkunde geben.

Steht aber Donnolo noch auf keiner hohen Stufe der Wissenschaft und der Weltanschauung, so sind seine Werke doch charakteristisch für die Zeit, in der sie entstanden sind. Nur noch von einem einzigen und zwar historischen Werke dringt durch das diese Zeit verhüllende Dunkel anscheinend sichere Kunde. Dasselbe ist etwa zu gleicher Zeit ebenfalls auf italienischem Boden entstanden. Der Verfasser desselben tritt als Pseudo-Josephus auf, und liefert eine unter dem Namen „Josippon" und dem Pseudonym: Josef b. Gorion gut bekannte und vielverbreitete Ueberarbeitung der „Alterthümer" des Flavius Josephus, also eine Geschichte von der Weltschöpfung bis zur Zerstörung des zweiten Tempels, die später auch der „hebräische Josephus" genannt wurde und sich großer Beliebtheit zu erfreuen hatte. Das in lateinischer, französischer und deutscher Uebersetzung vorhandene Werk hat aber keinen historischen, höchstens einen bedingten poetischen Werth als Volksbuch. Es enthält viele fabelhafte Zusätze, mischt in seiner Erzählung Sage und Geschichte, Jüdisches und Arabisches, bunt durcheinander und überträgt Zustände und Namen seiner Zeit auf verschiedene Perioden des Alterthums. Mit kecker Zuversicht tritt dieser Pseudo-Josephus als der echte auf, giebt die Werke jenes Historikers als die seinigen aus und ergänzt sie noch durch fabel-

hafte Büchertitel; ja, er nennt Gewährsmänner und Quellen der verschiedensten Völker und Sprachen für seine Darstellung, die er vielleicht nie gesehen. Trotz aller dieser Lügen, Prahlereien, Abgeschmacktheiten und Fehler ist aber das Buch doch nicht ohne Interesse. Seine Hauptquelle war gewiß die arabische Sage und wahrscheinlich der ambrosianische Hegesippus; daneben mag er auch die Haggada und die Apokryphen, ja vielleicht sogar die patristische Ueberlieferung benutzt haben. Bedeutender als seine geschichtliche Auffassung ist seine Darstellung, eine Art poetischer Prosa, die nicht ohne Reiz ist und meist rein hebräisches Colorit hat. Obwohl er den streng historischen Principien, die er selbst aufstellt, beständig untreu wird und Sage mit Geschichte verwebt, so weiß er doch anmuthend zu erzählen und macht von diesem Talent ausgiebigen Gebrauch. Sein Buch ist in vielen Kreisen Jahrhunderte lang die einzige Quelle der ältern jüdischen Geschichte geblieben, und darin beruht auch wohl sein Hauptverdienst. Den Schluß schmücken vier Elegieen in Reimen, wahrscheinlich aus dem Hegesippus — diesem ältesten Compendium des echten Josephus — entlehnt. Eine arabische Uebertragung dieses „Josippon" von Sacharjah b. Saïd ist unter dem Titel „Zweites Makkabäerbuch" oder „arabisches Makkabäerbuch" handschriftlich vorhanden. Die Erwähnung dieses arabischen Geschichtswerkes bei dem obengenannten Dunasch b. Tamim hat zu der Ansicht geführt, daß das arabische Werk das etwa um ein Menschenalter vorher entstandene Original bilde, von dem der hebräische Josippon abhängig sei.

Außer diesen historischen und philosophischen Versuchen und einigen Abzweigern der ältern mystischen Literatur, die ebenfalls jener Zeit ihre Entstehung verdanken, ist aus dieser Epoche nichts oder nur sehr wenig von wissenschaftlichen Bestrebungen und Arbeiten europäischer Juden bekannt. Noch immer bilden die Hochschulen von Sura und Pumbadita den Mittelpunkt des geistigen Lebens der Judenheit; höchstens in Nordafrika erwacht die Wissenschaft, wie sie aus dem Kreise Saadja's und seiner Zeitgenossen hervorging, zu neuem Leben. Außer Saadja, Isak Israeli, Dunasch b. Tamim ist auch noch der Grammatiker und Lexikograph Juda b. Koreisch aus Tahort zu nennen, der um 900 an die Gemeinde

zu Fez ein in mancher Beziehung interessantes arabisches Sendschreiben — Risalet — über die Wichtigkeit des Studiums des Targumim für die Kenntniß der hebräischen Sprache richtete, und den die spätere Zeit mit Recht zu den Vätern der hebräischen Sprachforschung gezählt hat. Er ist eigentlich der Erste, dem die Grammatik Selbstzweck ist und der in dieser Richtung ein verdienstliches Streben entwickelt. Obwohl sein grammatischer Standpunkt nicht weit über den der Vorgänger hinausreicht, leistet er doch Tüchtiges sogar auf dem Gebiet der Sprachvergleichung, einer Wissenschaft, die bekanntlich erst in neuerer Zeit mit Erfolg betrieben wurde, und in der seit dem Auftreten Juda b. Koreisch's — also in fast neun Jahrhunderten — nach dem Urtheil sachkundiger Forscher Alles, was sich als Sprachvergleichung hervorwagte, nur als „phantastisch-wüste Träumerei" gelten kann. Juda b. Koreisch verglich also zuerst die semitischen Schwestersprachen, die er als verwandte, einer Wurzel entsprossene Dialekte erkannte, welche gleichen Sprachgesetzen unterworfen seien, wenn sie auch in ihrer Ausbildung sich wesentlich von einander unterschieden hätten. Von den anderen ihm zugeschriebenen Werken, einer hebräischen Grammatik und Homonymik, einem Wörterbuch und einem „Buch der Gebote" ist ebenso wenig Zuverlässiges bekannt, wie von dem ihm angedichteten Karäismus. Es ist natürlich, daß ein freisinniger Forscher wie Juda b. Koreisch, der selbstständige grammatische Studien trieb und auch gegen Mischna und Talmud seine eigene Meinung aufrecht hielt, in den Verdacht, ein Karäer zu sein, kommen mußte. Weniger begreiflich ist es, daß auch dieser sprachkundige Mann sich von dem Touristen Eldad täuschen und gerade auf seinem eigenen, also dem grammatischen Gebiet, von dessen Erdichtungen, daß die Daniten einen größern Wortschatz besäßen, irreführen ließ.

Fast um dieselbe Zeit im ersten Viertel des zehnten Jahrhunderts, wie Juda b. Koreisch, lebten die beiden hervorragenden Masoreten, von welchen der Karäismus mindestens einen für sich in Anspruch nehmen wollte, Ahron b. Ascher in Tiberias und Ben Naftali, wahrscheinlich in Bagdad. Die Differenzen — Chillufin — zwischen Beiden sind in den rabbinischen Bibeln verewigt worden, trotzdem nur der Erstere einen mustergültigen

Schrifttext hergestellt haben soll, der sich alleinige Geltung für die Folge errungen hat. Die ihm zugeschriebenen Arbeiten über Masora, die Accente und Vocale, gegen welche Saadja — und zwar wie Ben Ascher ebenfalls in Versen — polemisirte, haben sich nur zum Theil erhalten, ebenso wie die Schriften seines babylonischen Antagonisten Ben Naftali verloren gegangen sind — die Differenzen zwischen Beiden beziehen sich aber nicht, wie man geglaubt hat, auf ost- und westländische Tradition, welche beide Masoreten vertreten, sondern vielmehr auf untergeordnete Punkte des Systems. Dagegen sind einige andere anonyme masoretische Schriften, die wahrscheinlich auch jener Zeit sprachwissenschaftlicher Studien angehören, noch vorhanden, so daß das vorsaadjanische „Sefer Hatagin“ (Buch von den Kronen) über die Buchstabenverzierungen, das Buch „Ochla we-Ochla“ — so benannt von dem ursprünglichen Anfang, wo die beiden Wörter aus der Bibel als Hapaxlegomena aufgeführt worden — welches die große alphabetische Masora darstellt, wie sie am Schlusse der rabbinischen Bibeln, freilich in wesentlich veränderter Form, abgedruckt ist.

So kennzeichnet sich die Saadjanische Epoche als eine Zeit rüstigen Schaffens und eines seltenen Wissendrangs auf allen Gebieten, in der philosophischen Forschung sowohl wie in der Bibelexegese und Textkritik, in der Grammatik wie in der Lexikographie, in der Geschichte wie in der Poesie, nicht zum Mindesten in den talmudischen Wissenschaften und in der praktischen Normirung wie in dem Ausbau des Traditionsstoffes durch Compendien und Rechtsgutachten.

Daß die Karäer in den ersten Jahrhunderten nach ihrer Trennung an diesem Aufschwung der Wissenschaften nur geringen Antheil genommen, daß sie später aber mit größerem Erfolg sich den Wissenschaften zuwendeten, ist bereits erwähnt worden. Deshalb müssen auch — um das Bild der Epoche Saadja's zu vervollständigen — die wichtigsten zeitgenössischen Schriftsteller aus den Reihen der Karäer genannt werden, die zum Theil schon aus der Polemik des philosophischen Gaon von Sura bekannt sind und von denen am Ende des neunten und am Beginn des zehnten Jahrhunderts eine neue Epoche karäischer Gelehrsamkeit ausgeht. So vor Allem dessen

stets kampfgerüsteter Gegner Salmon b. Jerucham — der in Palästina lebte und von dort nach Aegypten eilte, um den wachsenden Einfluß Saadja's zu paralysiren. Er versuchte dies in einer arabischen und hebräischen Polemik; von letzterer, die den Titel „Milchamoth" (Kämpfe) führt, sind einige in schlechten Versen abgefaßte Kapitel gedruckt, der größte Theil noch handschriftlich erhalten; sie wimmeln voll Schmähungen und Verleumdungen gegen die Rabbaniten und heben sich durch ihren maßlosen Ton von der polemischen Richtung der älteren Karäer unvortheilhaft ab. Als Saadja in seiner Polemik gegen Ben Jerucham behauptet hatte, daß die Streitigkeiten zwischen den Schulen Hillel's und Schammai's niemals so heftig gewesen wären, wie die der Karäer gegen seine Partei, eilte dieser mit einem Exemplar des palästinensischen Talmud und einem Commentar zu demselben — von einem sonst nicht bekannten Syrer Jakob b. Ephraim, der behauptet haben soll, daß sowohl die Schulen Hillel's wie die Schammai's in ihrem Recht gewesen seien, — nach Sura, um dort die Behauptung des Gaon zu widerlegen. Indeß mochte es dem Ben Jerucham kaum gelungen sein, diesen Beweis zu führen, oder viele Rabbaniten zum Karäismus hinüberzuziehen.

Von den anderen Schriften dieses fanatischen Karäers sind noch seine Commentare zum Pentateuch und zu den Hagiographen zu erwähnen, von denen nur die Erläuterungen zum Psalter, zum Prediger Salomonis, zu Esther, Ruth und den Klageliedern, theils in hebräischer Uebersetzung, theils im arabischen Original vorhanden sind. Der Geist seiner Exegese ist kein gesunder und die biblische Forschung der zeitgenössischen Rabbaniten erreicht er keineswegs. Salmon b. Jerucham ist ein unduldsamer, orthodoxer Karäer, der die Wissenschaften verachtet und einer homiletisch-allegorischen Auffassung des Schriftsinnes das Wort redet, die er für die einzige Wissenschaft hält und für die einzig richtige Methode, die offenbarte Lehre zu deuten.

Bedeutender, wenn auch nicht so angesehen, war sein Parteigenosse Sahl b. Mazliach (950), der seine Polemik nicht nur gegen Saadja, sondern auch gegen dessen Schüler und Nachfolger richtet. Auch er soll das nun einmal übliche „Buch der Gebote", ferner eine hebräische Grammatik und Commentare zu

einigen biblischen Büchern geschrieben haben. Seine Polemik gegen den Rabbinismus in Form eines Sendschreibens ist feurig und leidenschaftlich, aber nicht so heftig und verletzend wie die des Ben Jerucham. Sie richtet sich in erster Reihe gegen den hervorragendsten Schüler Saadja's, Jacob b. Samuel. Wichtiger ist Sahl dadurch, daß er die Prinzipien der karäischen Gesetzesauslegung auf vier bestimmte Normen festgesetzt hat: Speculation, Wortverständniß der Schrift, Schlußfolgerung und Uebereinstimmung der Gründe.

Ein dritter polemisirender Karäer, dessen poetische Streitschriften gegen Saadja und dessen Schüler indeß wenig neue Momente in den Kampf führten, war Jephet b. Ali Halevi, der sich überdies als Grammatiker, Bibelexeget und Uebersetzer den Ruhm eines „großen Lehrers" der Karäer erworben hat, ohne indeß in einem dieser Fächer wirklich Bedeutendes geschaffen zu haben. Der fördernde Einfluß des Karäerthums in seiner ersten Lebensperiode war eben zu Saadja's Zeiten kein allzu großer und während der Rabbinismus die Philosophie in seine Lehrhäuser einführte, eiferte der Karäismus gegen dieselbe als gegen eine eitle und nichtige Wissenschaft, die den Menschen von Gott ab und der Sünde zuführe! Die wenigen philosophischen Forscher der Karäer, die der mutazilitischen Richtung huldigen, haben auch nur geringe selbstständige Bedeutung. Ihr erstes religionsphilosophisches Werk, das „Kitâb al-Anwar" (Buch von den Lichtern) hat Jacob el-Kirkisani im Jahre 932 geschrieben. Ihm folgte im 11. Jahrhundert Josef b. Abraham Haroëh (Al-Bazir), der in seinem Kitâb al-Istabsar (1040) gegen den Gaon Haja polemisirt.

Nur in Bezug auf seine Polemik gegen die exklusiv talmudische Richtung der Hochschulen behielt der Karäismus Recht. Denn nicht einmal eine so bedeutende Persönlichkeit wie Saadja, vermochte den unvermeidlichen Niedergang aufzuhalten oder zu verhindern. Die freie Bewegung und das reiche geistige Leben zu Bagdad lockten die Jünger, die nun einmal nach dem Vorbild des Meisters philosophische, grammatische und exegetische Studien getrieben hatten, mehr an als die trockene Gelehrsamkeit von Sura und so bedurfte es nur eines äußeren Anstoßes, der sich in jener be-

reits geschilderten Reise der vier Gelehrten nach Europa darbot, um das Ende der Akademie zu beschleunigen, deren Pforten sich nicht lange nach dem Tode Saadja's nach jahrhundertelangem Bestand für immer schlossen. Die Akademie zu Pumbadita hielt sich länger; sie erlebte noch eine kurze Nachblüthe vor dem gänzlichen Untergang des Gaonats und Exilarchats, bevor Babylon seine religiöse und geistige Führerschaft an Spanien abtreten mußte. Drei Männer, die an der Spitze der Hochschule standen, bezeichnen das Abendroth an dem Horizont des babylonischen Judenthums; es waren die Gaonen zu Pumbadita Scherira b. Chanina (980), der seines Amtes als Schuloberhaupt dreißig Jahre waltete und dessen Sohn Haja (969—1038); zu ihnen gesellte sich noch der in Sura lebende Schwiegervater des letzteren, der Gaon Samuel b. Chofni Hakohen (ca. 960—1034), um das Triumvirat zu vervollständigen, welches der gaonäischen Periode an deren Ausgange noch einmal den alten Glanz verleihen sollte.

Die talmudischen Studien standen diesen Gaonim allerdings noch immer in erster Reihe. Namentlich Scherira huldigte denselben mit besonderem Eifer. Von jeher galten in Pumbadita in dieser Beziehung strengere Grundsätze als in Sura. Während man dort im Geiste Saadja's den Wissenschaften oblag und prüfenden Geistes auch an die Auslegung der Schrift wie des Talmuds ging, wurde in Pumbadita das Studium des Talmuds als alleinige Wissenschaft behandelt. Die Entscheidungen der Gaonim — so lehrte Scherira kurzweg — bedürfen keiner Beweise. „Wer gegen sie Widerspruch erhebt, ist dem gleich zu achten, der Gott und seiner Lehre widerspricht." In demselben Geiste war wohl auch das untergegangene talmudische Werk Scherira's, das den Titel „Megillath Setarim" (Geheimrolle) führte, gehalten, in dem Geiste der Exclusivität und eines Aberglaubens, dessen wichtigste Elemente erst von den Arabern zu den Juden jener Zeit gekommen und dort freundwillige Aufnahme gefunden hatten. Die eigentliche literarhistorische Bedeutung Scherira's beruht aber auf seinem Sendschreiben an die berühmte und intelligente Gemeinde zu Kairovan über die Geschichte des Talmuds und der Gaonim, das die bedeutsamsten Aufschlüsse über dunkle Partieen der jüdischen Religions- und

Literaturgeschichte giebt und ohne welches manche Perioden, wie die der Saboräer und Gaonim, vollständig im Dunklen geblieben wären. Dem Gaon Scherira hat die Geschichte geradezu die Continuität der Traditionskette vom Abschluß der talmudischen Epoche bis auf seine Zeit zu verdanken. Natürlich ist dieses Sendschreiben rein chronologisch und ziemlich unparteiisch gehalten. Aber es bildet doch mit den schon früher erwähnten Schriften gleichen Charakters, — der Fastenrolle, dem „Seder Olam“ und dem „Seder Tannaïm we-Amoraïm“, — sowie mit den Fragmenten aus dem Bericht des Nathan b. Isak Hababli (des Babyloniers, 956) über die Hochschulen zu Sura und Pumbadita und das Lehrwesen seiner Zeit, den Leitstern, der von der makkabäischen zu der gaonäischen Zeit, also durch mehr als ein Jahrtausend führt.

Haja, der Sohn Scherira's, war den Wissenschaften mehr zugethan, als sein Vater. Er war des Arabischen kundig und kein Feind philosophischer Studien, trotzdem man ihn zu einem solchen hat stempeln wollen. Mehrere ihm untergeschobene oder stark interpolirte Responsen rathen entschieden von dem Studium der Philosophie ab. Dagegen steht sein ablehnendes Urtheil über die religiöse Mystik außer Frage. In religiösen Dingen galt Haja als die größte Autorität seiner Zeit, und von Nordafrika wie von Spanien, wo die Morgenröthe der jüdischen Cultur eben aufgegangen war, kamen zahlreiche Anfragen an ihn, die er entweder in arabischer oder in hebräischer Sprache beantwortete und in denen ein vermittelnder und versöhnlicher Geist athmet. Ein Verzeichniß der hebräischen Wurzeln, sowie Commentare zur Mischna und exegetische Werke, die Haja zugeschrieben werden, sind meist verloren gegangen. Dagegen haben sich außer manchem Anderen insbesondere seine poetischen Versuche, einzelne Partieen des talmudischen Civilrechts zu codificiren — sogenannte Memorialverse über juridische Themata, wie Kauf und Verkauf, Eidesleistungen u. a. — erhalten, ebenso wie ein ihm zugeschriebenes Lehrgedicht „Musar haskel“ (Mahngedicht), eine Sammlung ethischer Maximen, in der der Inhalt bedeutender und schöner ist, als die Form und der poetische Gehalt, die jedoch wohl kaum diesem Gaon angehört. Die einzelnen Sittenlehren werden darin ohne systematische Ord-

nung, aber doch nicht ohne einem gewissen innern Zusammenhang vorgetragen. So z. B. lehrt der Dichter:

Vergieb deinem Bruder versöhnlich die Schuld,
Vermeide den Hader und habe Geduld.
Zu zorniger Hitze laß nie dich verleiten,
Verschieb nicht die Arbeit, thu' alles bei Zeiten,
Verschmäh' nicht der Freunde treu rathende Schaar,
Betritt nicht den Ort, wo dir drohet Gefahr.
Du wolltest ein Bettler bei Bettlern sein?
Das All ist des Herrn, zu ihm fleh'n allein!

Ein Zeitgenosse Haja's war sein Schwiegervater Samuel b. Chofni, der wahrscheinlich der freisinnigste Bibelforscher seiner Periode war. Er blieb den Prinzipien Saadja's treu und schlug die Bahnen der philosophischen Forschung ein. Von seinem groß angelegten arabischen Bibelkommentar, der vermuthlich dem Titel „Die Erreichung" (sc. des Alters) führte, haben sich nur Bruchstücke erhalten, von seinen halachischen und religionsphilosophischen Werken ist fast nichts als die Titel bekannt. Der Grundsatz, der diesen Denker leitete, ganz dahin, daß „Dinge, die der Vernunft widersprechen, nicht angenommen zu werden brauchen;" nach diesem Grundsatz werden mehrere Erläuterungen von ihm angeführt, in denen der natürliche Wortsinn zu seinen lange genug ihm vorenthaltenen Rechten gelangt. Der Streit, ob die Haggada wörtlich aufzufassen oder symbolisch zu deuten sei, der fast so alt wie die Haggada selbst ist, zog auch Haja wie Samuel b. Chofni in seine Kreise. Merkwürdig ist der Ausspruch Haja's gegen diejenigen, welche haggadische Aeußerungen gewaltsam mit ihren eigenen Meinungen in Einklang zu bringen versuchten. Lasset Jedem seine Rechte, ruft Haja aus, die Haggada sage, was sie sagt; stimmt sie nicht mit dem gesunden Menschenverstand überein, so weiset sie ab! Ebenso Samuel b. Chofni, der sogar einige biblische Wunder in Opposition gegen seinen großen Vorgänger nur als äußerliche Vorgänge zu erklären wagte. Die Erscheinung Samuels, welche die Hexe von Endor vor Saul heraufbeschwört, hält er für eine Traumerscheinung. Auch der Eselin des heidnischen Propheten Bileam steht er skeptisch gegenüber. Wie seine Genossen hat auch Samuel gegen die Karäer vielfach angekämpft und gleich

jenen wurde auch er von ihnen heftig angegriffen, von einem derselben sogar in hebräischen Epigrammen.

Während aber in Babylon die Wissenschaft des Judenthums, welche die letzten Gaonim begründet hatten, fast gar keine Pflege fand — mit dem Tode Samuel b. Chofni's hörte die Akademie zu Sura, zwei Jahre nach dem Tode Haja's, die zu Pumbadita auf — gelangte sie in Nordafrika und in Spanien zu hoher Blüthe. Von den Männern, die nach dem Vorgange eines Saadja und Haja die Schriftauslegung mit dem Talmudstudium zu verbinden strebten, seien nur noch die nordafrikanischen Gelehrten erwähnt, welche fast sämmtlich in der durch ihre Bedeutung hervorragenden Gemeinde zu Kairovan lebten, das ein alter Commentar zur Chronik aus dem zehnten Jahrhundert, gewöhnlich einem der Schüler Saadja's zugeschrieben, die Stadt „der großen Weisen" nennt. Bekanntlich war dorthin einer der vier Gelehrten — Chuschiel — verschlagen worden, die ausgezogen waren, um milde Gaben für Sura zu sammeln, die aber statt solche zu empfangen, die Gaben ihres Geistes in alle Länder trugen. Sein Sohn und Nachfolger Chananel (1050) übertraf den Vater an Gelehrsamkeit und an geistiger Bedeutung. Die spärlichen Ueberreste, die von seinen Commentaren zur Bibel und zum Talmud erhalten und herausgegeben worden, verrathen den wissenschaftlichen Charakter Chananel's, dessen Pentateuch-Commentar der vernunftgemäßen Auffassung Saadja's entsprach und — nach den erhaltenen Bruchstücken — in jener einfach-nüchternen Weise sich hielt, die gleich fern blieb von rationalistischer Erklärung wie von haggadischer Ausdeutung. „Vernunfterkenntniß, Schrift und Tradition", war das Prinzip seiner Exegese. Nur selten tritt die allegorische Auslegung bei Chananel in den Vordergrund — wie z. B. bei der Symbolik der Stifshütte u. s. w. — meist aber zeichnet seine Commentare eine gewisse Reichhaltigkeit auf der einen, und ein Streben nach dem einfachen Wortsinn auf der andern Seite aus. Beides beurkundet sich auch in seiner Aufstellung von vier Glaubensartikeln — Glaube an Gott, an die Offenbarung, an die künftige Welt und an die Erlösung — wie in seinen Talmudcommentaren, die sicher in jener Zeit, wo das Studium des Talmuds immer allgemeiner wurde, einem vielfach sich

geltend machenden Bedürfniß entsprochen haben. Seine Thätigkeit war im Ganzen eine mehr reproducirende als selbstständige; „er giebt die ihm gewordenen Mittheilungen seiner Lehrer wieder, die wiederum auf die Tradition ihrer Vorgänger sich berufen, so daß mit Recht die Späteren behaupteten, „daß die Aussprüche Chananel's als Tradition gelten müßten." Chananel und sein gleichfalls in Kairovan lebender Zeitgenosse Nissim b. Jacob — dessen Vater Jacob b. Nissim einen Kommentar zum „Sefer Jezirah" geschrieben — brachten auch den arg vernachlässigten jerusalemischen Talmud wieder zu Ehren, besonders der Letztere, von dem aber auch ein Werk „Mafteach" (Schlüssel) zu einzelnen Tractaten des babylonischen Talmuds erschienen ist, in dem er durch die Vergleichung beider Talmude schwierige und dunkle Stellen des erstern ergänzt und erklärt. Außerdem soll er auch ein Werk über Ritualien „Megillath Setarim" (Geheimrolle) geschrieben haben. Eine noch erhaltene Legendensammlung — „Sefer Maasioth" — die seinen Namen trägt, wird jedoch von der Kritik mit Recht einem Schriftsteller des 13. Jahrhunderts zugeschrieben. In denselben Kreisen bewegte sich Chananel's Geistesarbeit. Auch er schrieb einen Talmudcommentar, der in einzelnen Partieen veröffentlicht worden, indem er Wort- und Sacherklärungen in hebräischer Sprache durch Parallelen mit dem jerusalemischen Talmud lieferte. Auch er schrieb ein praktisches Compendium, in welchem er Entscheidungen über Ritual und Civilrecht nach talmudischer Ordnung zusammenstellte. Alles aber, was sich von Beiden erhalten, charakterisirt Chananel wie Nissim als gelehrte und unbefangene Männer, als treue Anhänger und Förderer der von Saadja angebahnten suranischen Geistesrichtung, deren Lehren und Meinungen sie verbreiteten und fortbildeten. Daß Chananel und Nissim mit Haja und den spanischen Gelehrten in reger Verbindung standen, ist bekannt und durch verschiedene Schreiben erhärtet. Von den anderen kairovanischen Gelehrten jener Zeit verdient noch Chefez b. Jazliach genannt zu werden, den seine Zeitgenossen besonders hoch gestellt und mit allen rabbinischen Ehrentiteln geschmückt zu haben scheinen. Von seinen Schöpfungen ist aber nichts als der Titel einer Zusammenstellung der Gebote „Sefer Mizwoth" als „Sefer Chefez" bekannt.

Die Gelehrten Kairovan's erlebten das Ende der beiden Akademieen und des Gaonats — ebenso wie das Aufblühen der jüdischen Literatur in Spanien, die von Nordafrika aus sich dahin verbreitet hatte. Nach ihrem Tode schwand auch die Bedeutung Kairovan's und die Wissenschaft des Judenthums verließ den Orient, um sich im Occident eine neue Heimath zu suchen.

Ueberblicken wir die Zustände nach dem Schluß der gaonäischen Epoche, so tritt zunächst als die bedeutungsvollste Thatsache eben jene Wanderung des geistigen Lebens aus Babylon und Nordafrika nach Spanien und Südfrankreich in den Vordergrund. Exilarchat und Gaonat waren erloschen; der geistige Primat des Orients hatte vollständig aufgehört mit dem Augenblicke, wo kein wissenschaftlicher Vertreter des Judenthums dort mehr lebte, der den drohenden Verfall hätte aufhalten können. Dafür aber war die Wissenschaft des Judenthums neu erblüht, die sich in verschiedene Disziplinen theilte und bereits in jeder bedeutende Schriftwerke aufzuweisen hatte. Die Bibel fand eine rationelle Auslegung; die masoretischen Studien gelangten zum Abschluß; Grammatik und Lexikographie wurden fleißig angebaut; Talmud und Midrasch, die bereits abgeschlossen, wurden in Compendien und Commentaren sachgemäß erläutert, eine philosophische Auffassung des Judenthums war angebahnt und die Poesie der Synagoge wurde von begeisterten und begabten Dichtern gepflegt. Die Vertiefung und Erweiterung des bisher von den Akademieen einseitig gepflegten Talmudstudiums war die natürliche Folge dieses neuerwachten Wissensdranges; zwar hatten die Juden viele Elemente des geistigen Lebens von den Arabern überkommen und erst durch die Polemik der Karäer mit ihren Grundanschauungen verarbeitet, dafür aber haben sie dieselben mit desto größerem Eifer gepflegt und noch bedeutend fortgebildet, als Araber und Karäer längst die Pfade der Wissenschaft verlassen hatten.

Und so mächtig war der Geist der Zeit und der Wissenschaft, daß sogar bis in die fernsten und schon fast abgestorbenen Zweige des jüdischen Stammes ein Hauch des blühenden geistigen Lebens drang und sie zu frischem Leben weckte. Auch das längstvergessene Häuflein der Samaritaner regte sich in dieser Epoche wieder

und nahm Antheil an der Culturbewegung des Judenthums. Nicht bloß Aerzte und Männer der Wissenschaft gehen aus ihren Reihen hervor, sondern auch literarische und poetische Schöpfungen, geschichtliche und exegetische Versuche sind aus ihrer Literatur bekannt. So vor Allem das „Buch Josua" und Abul-Phatach's Annalen, eine chronikartige Bearbeitung derselben Geschichte, ferner ein samaritanisches Targum zum Pentateuch und endlich die arabische Uebersetzung der Bibel durch Abu-Saïd, die wahrscheinlich aus dem 11. Jahrhundert stammt, und als Ersatz für die nach dem Untergang ihrer Sprache von den Samaritanern gebrauchte Bibelübersetzung Saadja's dienen sollte. Auch aus ihrer poetischen Liturgie hat sich Manches erhalten, das aber nur geringen Werth und keineswegs ein so hohes Alter hat, als man ihm früher zuschreiben wollte. Eine Einwirkung auf die neuhebräische Literatur selbst hat die samaritanischen Sekte zu keiner Zeit ausgeübt. Und auch nur hier und da hat der frische Aufschwung dieser Literatur die winzigen Ueberreste dieser Sekte aus ihrer Lethargie aufgerüttelt, wie eben in jener gaonäischen Periode, in der die Führer des Judenthums vornehmlich gegen die Karäer ankämpften, die Samaritaner aber fast gar nicht mehr beachteten.

Es ist ein charakteristisches Merkmal dieser Epoche, daß ihre meisten wissenschaftlichen Schöpfungen nicht von den rabbinischen Exellenzen ausgehen, während es übertrieben ist, zu behaupten, daß die fördernde Thätigkeit der Gaonim nicht ihrer Macht und ihrem Einfluß entsprochen hätte. Die hauptsächliche Bedeutung dieser religiösen Führer und Würdenträger lag auf dem Felde der Entwicklung und Fortbildung der eigentlich jüdischen Religionswissenschaft und ihrer Anwendung auf das praktische Leben. Durch tief eingehende Erforschung des traditionell überlieferten und im Talmud gesammelten Halacha-Stoffes, durch Analogieen und andere Geistesoperationen knüpften diese Gaonim die neuen Erscheinungen der Zeit an das alte Gesetz und erhielten so das Traditionswesen in stetem Fluß. Ihre Erläuterungen und gesetzliche Entscheidungen waren zweifacher Art: entweder objectiv, ohne durch äußere Veranlassung die Norm für sich etwa ereignende Fälle erörternd und feststellend, oder Anfragen beantwortend, die durch ein wirkliches

Ereigniß hervorgerufen, den Anlaß zur Auffindung der Norm gaben. Diese durch ihre Geistesarbeit gefundene Norm kleideten sie dann in die Gestalt eines Responsums. Fünf verschiedene Sammlungen solcher Rechtsgutachten der Gaonim (Teschuboth Hageonim) besitzt die jüdische Literatur, die vom 7. bis zum 11. Jahrhundert sich erstrecken und alle Gebiete des Wissens und Lebens umfassen. Die Literatur dieser Responsen bietet eine reiche Ausbeute für die wissenschaftliche, historische, cultur- und literaturgeschichtliche Forschung. Sie beginnen mit kurzen, trockenen Decisionen und schließen mit eingehenden, tiefdurchdachten Gutachten, welche den Gegenstand nach allen Seiten erörtern und den Fragenden durch klar angegebene Gründe überzeugen. Der erste Respondent ist der Gaon Chaninaï etwa im Anfang des siebenten Jahrhunderts, der letzte Haja im elften Jahrhundert. In ihren Entscheidungen zeigen sich aber die Gaonim vor Allem als Männer ihrer Wissenschaft. Nicht die geheiligte Autorität, wie im kanonischen, nicht die gelehrte Autorität, wie im römischen Recht, sondern nur die klar einleuchtende wissenschaftliche Begründung vermag ihrem Ausspruch Achtung und Geltung zu verschaffen. Nicht Regeln noch Gesetze erlassen sie, sondern einfache Bescheide, nach denen sich der fromme Sinn richten mag, die aber ein größerer Scharfsinn bekämpfen und aufheben darf. Der wichtigste Factor dieser Responsenliteratur, die sich durch das ganze jüdische Schriftthum bis in das vorige Jahrhundert hindurchzieht, ist die geistige Forschung, die in demselben Sinne fortgeführt wird, wie sie begonnen, und durch welche die jeweilige Gegenwart geistig an die Vergangenheit anknüpft und der Zukunft die Hand reicht. Die Responsen der Gaonim selbst erstrecken sich über viele Gebiete des Wissens wie des praktischen Lebens. Die Bedeutung der Haggada im Schriftthum, die Geltung der Mystik, die Stellung der Philosophie und die Berechtigung der Wissenschaft, ja chronologische, historische, geographische und mathematische Fragen werden ebenso ernst und eingehend, wenn auch nicht immer so freisinnig und gediegen behandelt und beantwortet, wie die Fragen des Eherechts, der Proselyten, des Testaments, der Trauervorschriften, des Eids, des Scheidebriefes u. s. w., und wie die Erläuterungen schwieriger Mischna- und Talmudstellen ohne bestimmten

praktischen Zweck, also als rein akademische Fragen. Diese Responsenliteratur erlosch aber nicht mit dem Gaonat. Vielmehr wanderte sie mit der jüdischen Wissenschaft von den Ufern des Euphrat an die Ufer des Tajo und des Rheins und hat sich dort zu neuem Leben verjüngt.

Die jüdisch-arabische Literatur in Spanien.

Ein Blüthentraum der Weltgeschichte — so wurde jene Periode der Cultur genannt, die in Spanien unter erleuchteten Khalifengeschlechtern etwa um die Mitte des neunten Jahrhunderts ihren Anfang genommen und länger denn drei Jahrhunderte gewährt hat. Die Anregungen dieser Cultur haben durch das ganze Mittelalter bis in die neue Zeit fortgewirkt und das Reich des Wissens mächtig befruchtet. In der That möchte es als ein Traum erscheinen, wenn wir die Schilderungen jener Culturblüthe in Dichtungen, Schriftwerken und Bauten bewundern, und uns dabei fortdauernd des Gedankens nicht erwehren können, daß die Nachkommen jenes Culturvolks, das der Lehrmeister Europa's in so vielen Wissenschaften geworden, nun als Nomaden in den afrikanischen Wüsten umherwandern. Wohl lebt noch wie eine dunkle Sage bei ihnen die Erinnerung an das Morgenroth ihres Culturlebens im schönen Andalusien und daran knüpft sich auch die frohe Hoffnung, daß dermaleinst die Fahne des Propheten wieder auf der Kathedrale zu Granada werde aufgepflanzt werden.

Aber es ist kein Traum — und wenn Menschenrede und Dichterwort schwiegen, „tausend Steine würden redend zeugen," die Kunde geben von der versunkenen Herrlichkeit der Maurenherrschaft in Spanien. Und auch die Geschichte jenes uralten Volkes, dessen Söhne seit Jahrtausenden als Nomaden des Gottesgedankens über den Erdball ziehen, tritt als Zeuge jener Blüthezeit auf, die für Juda eine Zeit der Ruhe und der Sammlung, für seine Literatur eine Epoche mächtigen Aufschwungs, rüstigen Strebens, des Sturmes und des Dranges, aber auch der Reife und Vollendung geworden ist.

Was Araber und Juden in jenen Jahrhunderten vereint geleistet, das ist erst in unseren Tagen ganz zu überschauen und vorurtheilslos zu würdigen. Sie haben die Schätze des classischen Alterthums vor der Vergessenheit gerettet und aufbewahrt, sie haben die Wissenschaften und Künste durch Entdeckungen und Forschungen bereichert und die geistige Arbeit der Menschheit gefördert, verbreitet und den nachfolgenden Geschlechtern überliefert.

Nach allen Richtungen der Literatur bietet diese Blütheperiode ein erhebendes und interessantes Bild. Die Philosophie wird fortentwickelt und zu einer Freiheit des Gedankens und der Forschung erhoben, auf die spätere Jahrhunderte mit Neid zurückblicken mußten, die Dichtung gelangt zu einer Reife, an deren Früchten sich noch ferne Geschlechter erfreuen dürfen, und die sich den Glanzperioden der Weltpoesie anreiht, die anderen Wissenschaften endlich, die Medizin wie die Astronomie und Mathematik, werden rüstig ausgebaut und dem folgenden Geschlecht als fertige Disciplinen übergeben. Daneben traten edle, einflußreiche und angesehene Staatsmänner auf, an deren Namen sich die einzelnen hervorragendsten Momente dieser Epoche knüpfen, und die die geistigen Bestrebungen der Zeitgenossen nicht nur gefördert, sondern an dem frischen Aufschwung selbst schaffend sich betheiligt haben. Der erste dieser Männer, der an der Pforte dieser Literaturperiode steht, ist Chasdaï Ibn Schaprut. Chasdaï b. Isak Schaprut (c. 915—c. 970) bekleidete als Leibarzt und Berather des Khalifen eine hohe Stellung am Hofe Abdurrahman's III., in der er zum Besten seiner Glaubensgenossen und zur Hebung ihrer Literatur wirken konnte. Der Verfall des geistigen Lebens in Babylon nach dem Tode Saadja's, der glückliche Zufall, der einen jener oftерwähnten vier Gelehrten — Moses b. Chanoch — nach Spanien verschlug, die hohe und angesehene Stellung Chasdaï's, Alles vereinigte sich, um jene Blüthezeit hervorzurufen, deren Beginn ein später noch zu nennender Dichter in dem folgenden Vers schildert:

Als der Sänger Chor hörte auf zu singen,
Begann Hispania's Lyra zu erklingen;

Als Ostens Söhne keinen Ton mehr fanden,
Da sind des Westens Dichter aufgestanden.

Rege Theilnahme an allen Wissenschaften, systematische Behandlung der jüdischen Religionsphilosophie, Vertiefung des Talmudstudiums, wissenschaftliche Begründung der hebräischen Sprache und der Bibelkritik, vor Allem aber begeisterte Pflege der religiösen und weltlichen Poesie fingen sich jetzt in Spanien zu entfalten an.

Chasdaï war ein hervorragender Staatsmann und ein eifriger Förderer der jüdischen Wissenschaft. Ob er selbst in ihr Bedeutendes geleistet, ist nicht bekannt. Aber der Umstand, daß seine Glaubensgenossen ihm den Titel eines Resch Kallah (Oberhaupt des Lehrhauses) verliehen, läßt vielleicht darauf schließen. Jedenfalls war er aber ein angesehener Gelehrter in seinem Fache und hat sich an der Uebersetzung der Pflanzenkunde des Dioskorides, die der byzantinische Kaiser Constantin VIII. dem Khalifen zum Geschenk gemacht hatte, betheiligt, indem er das von einem gelehrten Mönch Nikolaos aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte Werk ins Arabische übertrug und es so zum Eigenthum des europäischen Mittelalters machte, welches lange daraus seine botanischen Kenntnisse schöpfte. Der hebräische Brief, den Chasdaï an den jüdischen Chazarenkönig Joseph richtet, als ihm zuerst die Kunde ward, daß im fernen Osten ein mächtiges jüdisches Reich bestehe, ist ein interessantes Denkmal seiner Thätigkeit und seines Eifers im Interesse seiner Glaubensbrüder. Die früher oft bezweifelte Echtheit des Briefes steht gegenwärtig außer Frage; dagegen ist die Autorschaft Chasdaï's mit Recht angezweifelt worden, da der nach vielen Seiten interessante Brief — auch die Antwort des Chazarenfürsten hat sich erhalten — außer dem Akrostichon Chasdaï's noch das seines Schützlings Menachem b. Saruk trägt, der wahrscheinlich als der Autor jenes Sendschreibens anzusehen ist. Auch mit den Hochschulen zu Sura und Pumbadita stand Chasdaï in enger Verbindung; aus dem babylonischen Mutterlande ließ er nach Spanien Gelehrte und Bücher kommen, um dort auch den talmudischen Studien die Bahn zu ebnen; mit dem gelehrten Sohne Saadja's, Dossa, knüpfte er einen lebhaften brieflichen Verkehr an und ließ sich von diesem die Lebensbeschreibung seines großen Vaters sen-

den — kurz jede Regung geistigen Lebens fand an dem einflußreichen Manne einen wohlwollenden Förderer, und mit Recht wird er daher als einer der Väter jener Cultur gefeiert, deren erste Lebenskeime in der aufblühenden Poesie und in der beginnenden Sprachforschung erkennbar hervortreten. Eben derselbe poetische Kritiker, dessen Vers bereits citirt wurde, preist Chasdaï's Verdienste um das Morgenroth der Cultur jener Zeit in folgenden Worten:

„Mit dem Ende des neunten Jahrhunderts erhoben aus ihrer Kleinheit — sich die Söhne Sefarad's zur Kraft und Feinheit — und zu der Sprache Reinheit; — unter den Juden ließ sich die Lust verspüren, — die hebräische Sprache in des Liedes Bahnen einzuführen. — Der Rede Flammen durchglühten ihr Herz — und die Gluth stieg himmelwärts. — Doch die Sprache war noch platt, — der dichterische Gang noch hinkend und matt — bis sie um des zehnten Jahrhunderts Mitten — mit Lust im Gesang sind vorangeschritten. — In jenen Tagen erglänzte die Sonne des Ruhms — am Himmel des Fürstenthums — Chasdaï, der Fürst, Isak's Sohn — (er weilet nun an Gottes Thron.) — der Allen zuströmen ließ Segen und hohen Lohn. — Damals thürmten hoch sich der Wissenschaft Wellen — und Edelsteine, auch Kristalle, die hellen — schleuderten sie empor aus des Meeres tiefen Quellen. — Der Fürst ließ laut verkünden: Wer Gottes ist, komm' herein — und seine Sorge sei mein! — Und wohin die Stimme erklang — nach Edom und Arabien, nach Osten und Sonnenuntergang, — da sammelten sich zu ihm alle Dichter und Lehrer von Rang. — Nun blitzen und wettern alle kühnen Geister — in edlem Wissenskampf vor dem herrlichen Meister — und er eifert sie an, daß er sie begeister' — zu wirken in Wissenschaft — mit Geist und Kraft, — daß sie weckten Gedanken, die schliefen, — und die Flammen wachriefen — aus des Herzens Tiefen. — Von da an schwoll in Spanien die Wissenschaft an — und machte durch die Welt sich Bahn. — Nun kamen aller Zweifel Schlichter, — herandrängten Sänger und Dichter. — Und es erscholl zu seinem Lob manch' Gedicht — strahlend wie der Sonne Licht. — Damals erhielt die Dichtung die erste Nahrung, — ward der Gottheit Offenbarung, — ja damals gab's der Wissenschaft Jünger und Kenner — denn sie hatten an Chasdaï einen Schützer und Gönner."

Zu diesen Schützlingen gehörten außer Menachem b. Saruk noch Dunasch b. Labrat — auch Adonim Halevi genannt — aus Bagdad und mehrere andere weniger bekannte Schriftsteller. Menachem und Dunasch aber haben große Bedeutung für die Entwickelung

der hebräischen Sprachforschung, zum Theil auch für das Aufblühen der Poesie. Sie waren die ersten wissenschaftlichen Grammatiker, die über Saadja, Koreisch und die Karäer hinausgingen und selbstständige Gesetze für den Bau der hebräischen Sprache aufstellten. Menachem b. Saruk aus Tortosa — von Chasdaï nach Cordova gezogen — arbeitete dort unter der Aegide seines Mäcens das erste hebräische Wörterbuch in hebräischer Sprache — „Machbereth" — aus, freilich noch ohne tiefere Einsicht in das eigenartige Sprachgefüge, doch aber mit klarem und nüchternem Verständniß für das Wesen der Sprache und die Bedeutung derselben für eine gesunde Exegese. Das Grundgesetz der hebräischen Sprache von den dreibuchstabigen Wurzeln kannte Menachem noch nicht; er glaubte nicht blos zwei-, sondern auch einkonsonantische Wurzeln annehmen zu dürfen und gelangte dadurch zu falschen Folgerungen. Seine eigentliche Bedeutung beruht aber nicht in dem Neuen, das er lehrte, sondern in der Zusammenfassung der wissenschaftlichen Resultate und in dem Antrieb, den er durch sein Wörterbuch künftigen Forschern gab, indem er zuerst jenen neuhebräischen, wissenschaftlichen Sprachstil begründete, der alle Entartungen und unreinen Mischungen, denen die Sprache in den Werken und Dichtungen des Ostens ausgesetzt war, beseitigte und statt deren einen dem biblischen Hebräisch entsprechenden, wenn auch oft harten und dunklen Ausdruck setzt. Ein Dichter war Menachem nicht, obwohl er seine Muse als Hofpoet Chasdaï's gar oft und gewaltig anstrengen mußte. Und seine steifen Verse verrathen zur Genüge, welche Mühe ihm das Dichten gekostet haben mag. Nur wenn ihn die Muse beflügelt, seines Gottes Gnade zu preisen, schwingt er sich zu poetischem Ausdruck auf, wie etwa in dem Einleitungsgedicht zu jenem Briefe Chasdaï's an den Chazarenkönig:

„Gekrönt mit Diadem, mit dem Scepter geschmückt ist des weiten Reichs Gebieter. — Des Ewigen Gnad' ist darüber ergossen, — der Fried' ist über des Gesetzes und des großen Heeres Hüter, — Und Heil auf Paläste und Tempel und Versammlungen geflossen. — Der Krieger Schwerter, der Helden Schilde siegen wunderbar. — Und nimmer weicht zurück der Wagen-, Roß- und Führerschaar. — Der Fürsten Fahnen flattern, umringt von Reitern, hoch und hehr, — der Bogen Pfeile, der Lanzen Blitze vernichten jede Wehr. — In das Herz seiner Feinde dringend vollenden sie den Untergang. — Auf

seinem Wagen sitzet die Macht und die Angst und des Schreckens Drang. — Und siegreich kehren sie mit Jubellied aus des Feindes Gauen: — Darob ergießt sich meine Lust: o könnt's mein Auge schauen! — Am Tag des Kampfes erhebt sich der König, wie Sturmwind brausend, — ihm nach die Krieger, Einer gen Hundert und Zween gen Tausend; — sie zermalmen ihre Gegner wie ein schwerbelad'ner Wagen: — Sprecht, ihr Großen, wer sah Solches wohl in allen Tagen!? — Also singet Israel und jaget Mächt'ge hinter Wall und Dämme: — Es ist des Ew'gen Hülfe, das Heil, der Sieg der Stämme. — Es ist des Höchsten Werk, Gottloser Straf' und Züchtigung — zu verherrlichen das Volk, das erwählet ward, als es klein und jung."

In wissenschaftlicher — wenn auch nicht in poetischer Beziehung — bedeutender als Menachem war sein streitbarer Zeitgenosse Dunasch b. Labrat aus Bagdad, der mit den hervorragendsten Geistern seiner Zeit in literarischer Fehde lebte. Sein erster Angriff galt keinem Geringern als Saadja, dessen allerdings noch unentwickelte grammatische Ansichten er in einer polemischen Schrift bekämpfte, die einen fortgeschrittenen sprachwissenschaftlichen Standpunkt bekundet. In noch schärferem Tone ist ein zweites Sendschreiben — „Teschuboth" — dieses Schriftstellers über die Schrift Menachem b. Saruk's — mit einer Epistel an dessen Gönner Chasdaï — gehalten. Wie es heißt, soll Menachem in Folge dessen die Gunst des Fürsten verloren haben, dem er in einem poetischen Schreiben noch einmal eine Huldigung darbringt, die dem Charakter des angegriffenen Poeten wie seiner Sprachgewandtheit zur Ehre gereicht. In diesem in schönem neuhebräischen Stil abgefaßten Sendschreiben wagt es Menachem, den mächtigen Chasdaï an den allgerechten Richter zu mahnen und ihm zuzurufen: „Die Großen, die sich sicher meinen — und Arme, die ihr Loos beweinen — wird einst das stille Grab vereinen!" Der Brief schließt mit den innigsten Dankesworten und Lobpreisungen Chasdaï's: „Gott lass' ihn leben glücklich ohne Reue, daß er sich seines Glücks, des Glücks der Seinen freue!" Die Motive zu Dunasch's Angriffen und Glossen sollen aber nicht ausschließlich wissenschaftliche gewesen sein. Er selbst giebt allerdings in der Einleitung zu seiner Epistel als Grund seines Angriffs das Motiv an, „daß das Werk Menachem's den Jüngern und den sogenannten Kundigen Nachtheil bringe und verkehrte Anschauungen verbreite", aber bald darauf

tritt noch ein zweites Motiv in die Polemik ein, indem Dunasch in der Hitze des Kampfes sich zu der Erklärung hinreißen läßt, daß nur Derjenige, der im Orient die Wissenschaft erlernt habe, gelten dürfe und daß er die jüdischen Forscher in Spanien als Unmündige und Unberufene verachte. Es war also der Hochmuth des Ostens, der hier gegen das aufstrebende Spanien in die Schranken trat, weil er seinen eigenen Ruhm gefährdet sah. Was nun aber die wissenschaftliche Bedeutung der Kritik Dunasch's betrifft, so ist es nicht zu leugnen, daß sie in manchen Punkten begründet war, obwohl auch durch ihn die Sprachforschung nicht wesentlich gefördert worden ist. Er hat sich nur mehr als seine Vorgänger und Zeitgenossen von der Masora frei gemacht und dadurch eine Anzahl biblischer Worte und Verse einfacher und besser erklärt. Dagegen aber war Dunasch für die Entwickelung der neuhebräischen Poesie von bahnbrechender Bedeutung, indem er wohl zuerst das arabische Versmaß in die hebräische Sprache einführte. Allerdings hatten schon vorher synagogale Dichtungen und juristische Memorialverse den Reim angenommen; aber in ihrer sprachlichen Verwilderung und in ihrer Weitschweifigkeit waren sie ebensowohl von dem biblischen Parallelismus, wie von dem arabischen Versmaß gleich weit entfernt. In der Annahme dieses Versmaßes lag jedoch keine sklavische Nachahmung desselben, sondern vielmehr eine maßvolle Anwendung seiner Formen und Gesetze auf die nahverwandte hebräische Sprache. Und es war in der That ein Glück, daß gerade die ältesten Grammatiker, die die Gesetze der Sprache kannten und feststellten, die ersten Dichter nach diesem neuen Versmaß waren. Wie Metrum und Reim sich dann in der neuhebräischen Poesie fortentwickelten, deren Metrik allerdings die denkbar einfachste ist, wenn sie auch nicht gerade so weit von der arabischen sich unterscheidet, wie „der Tempel zu Jerusalem von der Alhambra zu Granada", davon wie auch von den Versformen und den neuen Stoffen und Objekten der Poesie wird noch des Weiteren die Rede sein. Dunasch hat schon in der Einleitung zu seiner bereits erwähnten Streitepistel in einem solchen, nach dem neuen Versmaß gefügten Gedicht sich an Chasdaï gewendet, den er besonders auf diese wichtige Neuerung aufmerksam zu machen nicht verfehlt:

Im Lied, das maßgefüget den alten Sang besieget,
Sich fest ans Wort anschmieget, gefeit in ächter Gluth.
Sing ich zu Ruhm und Ehren des Manns voll weiser Lehren,
Der Kraft besitzt zu wehren der fremden Heere Muth.
Der sich zur Höh' geschwungen, sich göttlich Heil errungen,
Zehn feste Städt' bezwungen der fremden, kecken Brut.

In diesem Weihrauchton geht es dann fort, bis der Dichter bei Menachem anlangt und die Tonart urplötzlich sich ändert. Mit einer Schärfe und Ironie, die zu dem Gegenstand desselben eigentlich außer Vergleich steht, beginnt nun Dunasch:

Dem falschen Schrifterklärer, dem Wort- und Sinnverkehrer
Entgegne ich als Wehrer, als wohlbewährter Hort.

Der Ausgang des Streits hat für die Literaturgeschichte kaum noch ein Interesse. Wie es scheint, ist Menachem b. Saruk, dem sich ohnedies in dieser Fehde die Sympathieen zuwenden, unterlegen. Interessanter aber ist es, daß der Kampf von den Schülern Menachem's und Dunasch's fortgesetzt und in Streitschriften wie in bissigen Epigrammen geführt wurde. Von den Ersteren sind Juda b. David Chajjug vor Allem, dann Isak b. Kiparon und Isak Gikatilia, von den Schülern Dunasch's nur Jehudi b. Scheschet zu nennen. In Prosa und Versen bekämpfen sich Menachemisten und Dunaschisten in ebenso heftiger Weise wie die Meister. Der Gewinn, der daraus für die Literatur erwächst, ist wie in allen solchen Fehden, die fortwirkende Entwickelung der Sprachwissenschaft, um die sich der Kampf dreht, und zwar zunächst durch einen der Schüler Menachem's, Juda b. David Chajjug aus Fez, dem die Nachwelt den Ehrentitel eines „Vaters der Grammatiker" verliehen hat, weil er zuerst das Gesetz, wonach sämmtliche Wörter der hebräischen Sprache auf dreibuchstabige Wurzeln zurückzuführen seien, aufgestellt und die Unregelmäßigkeiten, welche durch die schwachen Stämme entstehen, erkannt hat. Dadurch wurde eine regelrechte Conjugation der hebräischen Verba überhaupt erst ermöglicht und die Grammatik auf sichere Gesetze gestellt.

In drei Schriften, die dann aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt und so veröffentlicht wurden, hat Juda Chajjug seine wichtigen, weil grundlegenden sprachwissenschaftlichen Forschungen

niedergelegt; die eine handelt von „den ruhenden Buchstaben" (Quiescentes), die andere von den Doppelbuchstaben (Geminata), die dritte von der Punctation in Vocalen und Accenten. Die Werke Chajjug's blieben den älteren deutschen, französischen und italienischen Gelehrten unbekannt, während die der Vorgänger sich auch nach jenen Ländern hin verbreitet hatten. Bei der Abschätzung des Werthes seiner Leistungen muß man zwischen der Lehre selbst und der Niederschreibung wohl unterscheiden, da es wahrscheinlich ist, daß die wesentlichen Stücke derselben viel älter sind und gewiß schon Jahrhunderte lang in den Schulen des Ostens sich fortgepflanzt haben. Die schriftliche Auseinandersetzung dieser grammatischen Lehren bleibt aber neben tieferer, selbstständiger Einsicht in das Wesen und den Charakter der Sprache doch Chajjug's wesentliches Verdienst, so unvollkommen auch noch seine wissenschaftlichen Leistungen an sich erscheinen mögen.

Der bedeutendste aber aller Sprachforscher jener Zeit — vom Ende des zehnten bis zur Mitte des elften Jahrhunderts — ist unstreitig Jona Ibn Gannach — arabisch Abulwalîd Merwân ibn G'anâh genannt (1050), — der aus Cordova nach Saragossa etwa im Jahre 1012 übersiedelte und dort seine zahlreichen Werke geschrieben hat. Als medizinischer wie als grammatischer Schriftsteller war Jona Ibn Gannach bekannt und von seinen Zeitgenossen geehrt. Seine Werke, vielfach ins Hebräische übersetzt, geriethen aber doch in Vergessenheit — und erst die neueste Zeit kann das literarische Charakterbild dieses vorragenden Sprachforschers vervollständigen, der soviel Selbstständiges geschaffen hat, daß es keineswegs übertrieben sein dürfte, wenn man von ihm behauptet hat, daß er seine Vorgänger weit übertroffen, aber auch alle seine Nachfolger durch wahre Wissenschaftlichkeit in den Schatten gestellt hat, daß er Grammatik und Wörterbuch der hebräischen Sprache bis zu der Stufe der Vollendung gebracht, die acht spätere Jahrhunderte nicht überstiegen haben! Und was das Wichtigste ist: dieser Mann erstand zu einer Zeit, wo die Beschäftigung mit der hebräischen Sprache noch keineswegs so allgemein war, wie man vielleicht glauben möchte, wo ein solches Studium viel mehr und viel eher als eine Hinneigung zu dem verachteten Karäismus angesehen und

auf der andern Seite die Leistungen der unmittelbaren Vorgänger, eines Menachem und Dunasch, vorzugsweise aber eines Jehuda Ibn Chajjug als die höchsten Leistungen der Sprachwissenschaft angesehen wurden. In einer solchen Zeit lebte Jona Ibn Gannach und wurde nichtsdestoweniger der Neubegründer der hebräischen Grammatik und Lexikographie.

Das Auftreten einer Reihe so bedeutender Sprachforscher innerhalb eines Zeitraums von kaum hundert Jahren, das immerhin merkwürdig erscheinen möchte, ist aber nicht nur eine charakteristische, sondern geradezu auch eine psychologisch nothwendige Thatsache, die verständlich wird, wenn man sich in Erinnerung bringt, daß jede neue Bildung zunächst mit der Erkenntniß der Sprache und deren wissenschaftlichen Begründung beginnt und von da aus weiterschreitet. Die Geschichte der Philologie feiert in solchen Zeiten, wo der Geistessegen einer jungen Bildungsepoche sich einer Nation erschließt, ihre größten Triumphe. Und ein solcher ist auch das Wirken der Grammatiker, die in jener Culturperiode die Gesetze des hebräischen Sprachbaus ergründeten und feststellten. Man darf jedoch nicht glauben, daß dies ohne alle Kämpfe gegen das religiöse Vorurtheil vor sich ging, dem solche Kenntnisse in mannigfacher Beziehung schädlich erschienen und wohl auch nach den bibelkritischen Resultaten eine Chiwi und seiner gleichgesinnten Genossen verderblich erscheinen mußten. Alle seine Vorgänger und am Meisten Jona b. Gannach beklagen das Widerstreben, welchen das Studium der hebräischen Sprache und Grammatik im Volke sowohl wie bei den Gesetzeslehrern begegne. Er führt seinen Zeitgenossen die Araber als Muster vor, die auf die Kenntniß ihrer Sprache so große Mühe verwendeten, indeß die Juden bloß dem Studium des Talmuds oblägen und ihre religiösen Führer die hebräischen Sprachstudien für nutzlos hielten, zum Theil sogar für gottlos erklärten.

Sieben grammatische Werke hat Jona Ibn Gannach verfaßt, die nun fast sämmtlich aufgefunden und entweder im arabischen Original oder in hebräischer Uebersetzung veröffentlicht sind. Außer seinen grammatischen Feldzügen gegen Vorgänger und Zeitgenossen,

deren auch er sich natürlich nicht erwehren konnte, namentlich gegen Chajjug, ist sein „Kitâb al-tankih“ (Buch der genauen Untersuchung) sein wichtigstes Werk, die Summe aller Beobachtungen und Studien über die Gesetze der hebräischen Sprache. Er hat dasselbe in zwei Theile, deren erster Grammatik und Exegese, deren zweiter ein Lexikon, getheilt. Der ursprüngliche Titel des ersten Theils lautet: „Kitâb al-luma“ (Buch der Stickereien); dasselbe enthält eine Grammatik der hebräischen Sprache, auf dem Princip der Sprachvergleichung und einer genauen wissenschaftlichen Analyse der grammatischen Formen beruhend. Der zweite im arabischen Original neuerdings veröffentlichte Theil heißt: „Kitâb al-usul“ (Wörterbuch), ein Werk von feinem Sprachgefühl und streng-wissenschaftlichem Geist, das Werk eines Mannes, „der ein Ohr für die Lautwandlungen und ein Auge für die Begriffsbildungen besaß, der die Spürkraft für grammatische Erscheinungen mit dem Feingefühl für die Abstufungen der Bedeutungen in sich trägt.“ Die Grundlage seiner Untersuchungen ist natürlich das hebräische Sprachgut, das er vollständig beherrscht. Als Hülfsmittel zu seiner Arbeit verwendet er, wo es gilt, biblische Ausdrücke zu erklären, auch das spätere Schriftthum, Mischna, Talmud und Targum. Schließlich aber zieht er auch die arabische Sprache zur Vergleichung herbei, deren linguistische Principien er genau erkannt hat und mit Geschick verwerthet. Diese vergleichende Forschung kommt natürlich vor Allem seiner Grammatik zu Gute; wie Ibn Gannach der Erste ist, der Grammatik, Formenlehre und Syntax scharf unterscheidet, ja die letztere überhaupt zuerst entdeckt, so ist er auch der erste Bibelkritiker, der die Exegese um ihrer selbst willen und auf ausschließlich grammatischer Grundlage betreibt. Natürlich gelangt der kühne Forscher auf diesem Wege zu Resultaten, die seine Vorgänger nicht gekannt, ja kaum geahnt hatten, und sogar zu schüchternen Conjekturen; denn mehr als zweihundert Stellen in der Bibel erklärt er einfach durch die Ellipse, die Wort- und Versversetzung oder Anwendung eines falschen für den richtigen Ausdruck. Keiner vor ihm und nur Wenige nach ihm haben die Kunstwerke der biblischen Literatur in ihren Einzelheiten so verstanden und so zu beleuchten gewußt, wie Ibn Gannach. Von seinen polemischen

Schriften, in denen er einer genauen wissenschaftlichen Analyse der grammatischen Formen das Wort redet, sind das „Buch der Zurechtweisung", „das Buch der Annäherung", „das Buch der Ausgleichung" u. a. m. bekannt, die ihre Spitze gegen Chajjug's linguistische Principien und deren Vertheidiger richten. Die Bedeutung dieser Werke liegt aber weniger in der Polemik, als in ihrem geschichtlichen Werth. Sie versetzen uns auf das Lebendigste in die Kämpfe und Bestrebungen jener Zeit und lehren, mit welchen Angriffen und Verfolgungen jede keimende Wissenschaft zu kämpfen hat, aber auch mit welcher Kraft und Würde Ibn Gannach seine literarischen Fehden auszufechten verstanden hat.

Daß einem solchen Forscher die Poesie nicht fremd, daß sie ihm aber auch zugleich nicht besonders nahe gestanden hat, ist begreiflich, trotzdem gerade in seiner Zeit die Blüthe der hebräischen Poesie begonnen hat. Denn wie am Eingang zur spanischen Periode Chisdaï b. Schaprut, so steht in deren Mitte — etwa zwei Menschenalter später — Samuel Hanagid (der Fürst, Ibn Nagdilah 993—1055), ein Mäcen der Wissenschaft und der Dichtkunst, selbst ein Dichter und Gelehrter und dazu ein hervorragender Staatsmann am Hofe des Khalifen Habus von Granada. Seine Lebensgeschichte ist ebenso interessant wie bewegt; sie reflektirt auch in seinen Dichtungen wieder, die sämmtlich die biblischen Schriften, welche den Namen des Königs David und Salomo tragen, im Geist der Zeit zu erneuern suchen. Von den zweiundzwanzig Werken, die Samuel hinterlassen haben soll, ist kein einziges vollständig auf die Nachwelt gekommen. Nur theilweise existirt seine „Einleitung in den Talmud", die wahrscheinlich auch einen historischen Theil gehabt hat, und als Torso sind zwei seiner Werke noch erhalten. Die „Einleitung in den Talmud", die allgemein Samuel zugeschrieben wird, beruht natürlich auf streng-religiöser Basis, ohne eine gewisse höhere wissenschaftliche Erkenntniß vermissen zu lassen, die die allgemeine Signatur der Zeitperiode ist. Die Haggada umfaßt nach seiner Erklärung jede im Talmud vorkommende, das Bibelwort betreffende Deutung, welche sich nicht auf die Beobachtung eines religiösen Gebrauches bezieht. „Dieselbe ist nur insoweit annehmbar, als sie mit der Vernunft über-

einstimmt. Wisse überhaupt, daß nur dasjenige voll und unverkürzt beobachtet werden muß, was unsere Weisen hinsichtlich der religiösen Gebräuche als Satzung bestätigt haben, die von Mose stammt, welcher sie von der göttlichen Allmacht empfangen. Was aber die Lehrer des Talmuds zu ihren Zeiten und nach ihrer Einsicht als Erklärung der Worte der heil. Schrift vortrugen, verdient nur in dem Maße Beifall, als es mit der Vernunft übereinstimmt. Sonst braucht man sich an deren Erklärungen nicht zu halten."

Erkennt man in dieser Definition der Haggada des Talmuds, den großen Fortschritt über die Ansichten Haja's und selbst Saadja's hinaus, so wird man es um so mehr bedauern, daß die Erläuterungen Samuel's zur Bibel wie zum Talmud fast gänzlich verloren gegangen sind. Auch von seinen Gedichten sind nur die Bruchstücke zweier Sammlungen erhalten. Die eine führt den Titel „Ben Tehillim" (Junger Psalter); in ihr sind Gebete und Hymnen nach Art des biblischen Psalters enthalten, freilich ohne dessen Schwung und poetische Erhabenheit, die aber auf gleiche oder ähnliche Anlässe zurückzuführen sind, wie die Lieder des alten israelitischen Königs. Zum ersten Male, seit die Kinder Israels ihre Harfen an die Weiden Babel's gehängt hatten, ließ wieder ein Sohn dieses Stammes Schlacht- und Siegeslieder zum Preise des Herrn erklingen, der ihm gegen seine Feinde beigestanden. Darin ruht die Bedeutung des „jungen Psalters", von dem etwa fünfzig Lieder in neuester Zeit herausgegeben worden sind, die allerdings einen erheblichen Vorschritt in Bezug auf die Prosodie und die Sprachbehandlung bekunden, deren poetischen Werth aber ein Sänger jener Zeit schon richtig erkannt hat, welcher über Samuel's Poesie das harte Urtheil gefällt hat: „Kalt wie der Schnee des Hermon oder wie die Lieder des Leviten Samuel!"

Die zweite Sammlung führt den Titel „Ben Mischle" (Junges Spruchbuch). Ist dieser Titel nur aus Bescheidenheit gewählt, da auch dies Werk gleichsam nur als ein „Kind" der biblischen Sprüche, — „Mischle" — auftreten soll, so kann man doch den Vergleich nicht umgehen, der diese schwerfälligen, oft dunklen und meist schwunglosen Gedichte nicht gerade vortheilhaft von den klaren

und schönen Gedanken des biblischen Spruchbuches unterscheidet. Wenige Proben aus dieser in 146 Versen erhaltenen Sammlung werden genügen, das Urtheil, das schon damals über die Sprüche des Minister-Rabbiners gefällt wurde, zu erhärten:

Siehe das Wetter, es bringet zuerst den befruchtenden Regen,
Dann mit Hagelschlag richtet die Saat es zu Grund;
Ihm ist gleich der Thor, der die Wohlthat, die er erwiesen,
Durch die Wunde verdirbt, die er beleidigend schlägt.

Höher schätze den Stolzen, der standhaft sich weigert zu bitten,
Als den Kriecher, der sich beuget vor jeglichem Wicht.

Wer die Wohlthat, die er empfing, sich nicht scheuet zu leugnen,
Gleicht dem, der verstockt leugnet des Ewigen Huld.
Wer der Hülfe sich rühmet, die er in der Noth hat gewährt,
Ist nicht besser als der, dem man eine Hülfe verdankt.

Für drei hab' immer du ein freundlich Wort,
Wenn sie auch hart und finster auf dich schauen:
Zuerst der König, der gebietet, dann
Wen Lebensleiden plagen und — die Frauen!

Auch in einzelnen größeren Liedern, die sich von Samuel erhalten, erhebt er sich nur selten zu lyrischem Schwung; dagegen ist ihm eine feine Sprachbehandlung und eine gewisse poetische Gewandtheit nicht abzusprechen. Eins seiner besten Gedichte — wenn es wirklich von ihm herrührt — ist dasjenige, welches eine originelle Betrachtung der menschlichen Lebensalter in poetischer Form enthält:

Es regt im ersten, zweiten Jahre
Nach Art der Schlange sich das Kind;
Es hüpft, ein Böcklein unter Böcken,
Sobald die Zehn gegönnt ihm sind.

Zu zwanzig Jahren wirbt der Jüngling
Um Gunst und Huld der Frauen blind.
Der Dreißiger tritt auf stolzierend,
Er trotzet kühn dem Sturm, dem Wind.

Den Vierziger begrüßen Alte
Schon als mit ihnen gleichgesinnt,
Zu fünfzig mahnen graue Haare,
Daß, ach, die Jugend rasch verrinnt.

Den Sechziger berührt der Finger
Der Zeit nicht schonend, nicht gelind,
Und abwärts geht's, bis man zu Siebzig
Gekrümmt erscheinet dem Gesind.

Den Achtziger umstrickt gewaltig
Das Netz der Zeit in sein Gebind.
Der Neunziger kann kaum mehr sagen,
Ob Ernte ist, ob pflügt das Rind.

Zu Hundert, — wer erreicht sie?" — heißt es:
„Schaut ihn noch einmal an geschwind!"
Und wird der Mensch dem Grab zur Beute,
Ist's nicht der Wurm, der Kost gewinnt?

So lasset denn mich immer weinen,
So lang im Auge ich Thränen find'!

Von dem dritten poetischen Werke, das nach der Anlage des biblischen „Predigers" „Ben Kohelet" hieß, hat sich gar nichts erhalten. Und doch war es vielleicht das bedeutendste der Werke Samuel's, da es wahrscheinlich die Grundzüge der Lebensphilosophie eines Mannes zusammenfaßte, der soviel des Glücks wie des Leids erfahren, der von Dichtern umschwärmt und besungen, von Höflingen verfolgt und verleumdet, von Fürsten beschützt und begünstigt, von seinem Volke geehrt, von seinen Glaubensgenossen gefeiert wurde und den Wechsel irdischen Glückes in einem solch' reichbewegten Leben wiederholt an sich selbst erfahren hatte.

Von Samuel's Kenntnissen rühmen arabische Zeitgenossen Erstaunliches. Er soll sieben Sprachen beherrscht und in diesen dem König Habus ein Lobgedicht gesungen haben. Auch die Naturwissenschaften und die Philosophie pflegte er, ebenso wie die Grammatik und ein Werk auf diesem Gebiete: „Kitâb al-Istaghnaa" (Buch des Reichthums); in dem Samuel die Ansichten seines Lehrers Juda Chajjug gegenüber den neuen Ideen der Grammatiker eifrig vertheidigte, zog ihm einen scharfen Federkrieg Seitens des Jona Ibn Gannach zu, der in einem eigenen Werk, dem „Buch der Beschämung" Samuel's Angriffe in ihre Schranken zurückwies. Beide Männer waren und blieben erbitterte Gegner.

Dafür aber waren fast alle anderen Zeitgenossen begeisterte Verehrer des Vezir's, der mit fürstlicher Liberalität Dichter und

Gelehrte um sich vereinigte und ihre Leistungen ehrte. In ihm erstand ein „neuer Mittelpunkt für den Kreis von Bestrebungen, der damals das jüdische Geistesleben bewegte."

Als der typische Ausdruck dessen, was Samuel Ibn Nagdilah seinen Glaubens- und Sangesgenossen war, mag das feurige Loblied gelten, das ein junger Dichter Josef b. Chisdaï ihm zum Preise angestimmt, und das, weil es sein einziges geblieben, das „verwaiste Lied" genannt wurde. Voll von Schwung und Feuer ist es doch nicht frei von Härten und prosaischen Ausdrücken, obwohl es, verglichen mit den Poesieen eines Menachem und Dunasch wohl den Fortschritt der neuhebräischen Poesie von der Zeit Chisdaï's bis zu den Tagen Samuel's verbildlichen und den sinnigen Ausspruch des späteren Reimchronisten bestätigen kann: „In den Tagen Chisdaï's hoben die Sänger an zu zwitschern, in den Tagen Samuel's aber laut zu singen!"

Natürlich war es zunächst noch die synagogale Poesie, der diese Sangesblüthe am Meisten zu Gute kam. Schon vor Samuel hatte Josef b. Isak, genannt Ibn Abitur, der wohl als der älteste andalusische Synagogendichter gelten kann, für den Festgottesdienst der spanischen Juden mehr als hundert Gebetstücke verfaßt, die, was die Sprachbehandlung anbelangt, noch die Schule Kalir's verrathen, die sich aber an dichterischem Werth über die Erzeugnisse des Meisters der Pajtanim erheben. Insbesondere ist es eine für den Versöhnungstag bestimmte Keduschah, die auf der Vorstellung des Midrasch beruht, daß im Himmel wie auf Erden zu gleicher Zeit das Dreimalheilig vor Gott angestimmt werde, welche „in ihrer schlagenden, sinnvollen Kürze ein tiefes Nationalgefühl, ein kräftiges, klares, geschichtliches Bewußtsein" an den Tag legt. Einzelne Strophen dieses Wechselgesanges zwischen Israel und den Engelschaaren lauten:

In Aethers Höhen ist deines Thrones Pracht;
Unter Erdenpilgern deiner Herrschaft Macht.
Jene verherrlichen deines Glanzes Majestät,
Diese benedeien deiner Herrschaft Namen.
Keiner ist heilig wie Gott! Niemand außer ihm!

In des Aethers Raum ist sein Thron voll Ruhm,
Seiner Schleppen Saum füllt sein Heiligthum.

Schaaren zur Rechten, Schaaren zur Linken,
Seraphim stehen über ihm.

Unter Erdenpilgern seiner Treuen Schaar, vor ihm stehend,
Gleich Armen heut zu ihm flehend, Preis und Dank
Und Lobgesang Dem weihet,
Der erlöst, befreiet, und sie preisen den Heiligen Jakob's,
Den Gott Israels!

In Aethers Höhen zieht aus der Engel Schaar
In heil'gem Schauer, kehrt um und zittert
Und preist erschüttert den König, den Einigen:
Sechs Flügel hüllen Jeglichen ein.

Joseph b. Abitur war auch ein Gelehrter, der für den Khalifen Alhakim und dessen große Bibliothek die Mischna ins Arabische übersetzte, ein Werk, von dem nichts als die Kunde auf die Nachwelt gekommen ist. Erst in jüngster Zeit sind, in den arabischen Commentar eines rabbinischen Gelehrten verwebt, auch noch Fragmente eines Psalmcommentars von Abitur aufgefunden worden, die ganz im Stil des Midrasch gehalten sind und durch seltsame, kühne Wortbildungen sich auszeichnen. Josef b. Abitur starb im Bann zu Damaskus, da er in Cordova bei der Wahl eines geistlichen Oberhauptes dem Chanoch, dem Sohn seines Lehrers Mose b. Chanoch, unterlegen war, ihm aber trotzdem nicht weichen wollte. Mit ihm sind wir in die erste Hälfte des elften Jahrhunderts gelangt, in eine Zeit, die so reich war an hervorragenden Geistern, Denkern und Dichtern, daß jeder Einzelne von ihnen dem Zeitalter hätte seinen prägnanten Ausdruck geben können. Die Beziehungen zu den Arabern wurden immer inniger und das jüdische Geistesleben von den Anregungen, die jenem entströmten, mächtig befruchtet. Andererseits nahmen wieder die Juden an der arabisch-spanischen Literatur so lebhaften Antheil, daß die Spuren dieser Thätigkeit unverwischlich geblieben sind. Ihre wissenschaftlichen Werke, medizinische, philosophische und mathematische, schrieben sie fast ausschießlich in arabischer Sprache. Und nur die religiöse Poesie und das Bibelstudium brachten auch die Pflege der hebräischen Sprache zur Blüthe, obwohl selbst auf diesem Gebiet schon in der Frühzeit dieser Periode ansehnliche Leistungen in arabischer Sprache verfaßt wurden. Dem Ende des zehnten oder dem

Anfang des elften Jahrhunderts gehört wahrscheinlich auch jener wenig bekannte Chefez b. Albar Alkuti (der Gothe?) an, der eine poetische Version der Psalmen in arabischer Sprache und in paarweise reimenden Zeilen (Mesneri) geschrieben haben soll. Selten oder nie hat die jüdische Literatur wieder eine Epoche aufzuweisen, wie diese, in der die Glaubenstreue und Begeisterung für das Judenthum sich so mit allgemeiner Weltbildung und philosophischem Freimuth paarten. Da begegnet man Staatsmännern von Bedeutung, die ihre Mußestunden der Muse ihres Stammes, seinen Leiden nnd Gefahren, ja sogar der minutiösen Beantwortung ritueller Fragen widmen, da begegnen wir tiefen Denkern und gelehrten Forschern, die aus dem reichen Schacht griechischer Philosophie umfassende metaphysische Systeme hervorholen und mit den zeitgenössischen Ideen in Harmonie zu bringen suchen, die aber nebenbei noch Zeit gewinnen, die sämmtlichen mosaischen Gesetze in die zierlichsten Verse zu bringen und dem Bedürfniß des Gottesdienstes durch Hymnen und Gebete zu entsprechen.

Die hervorragendste Erscheinung in jener Epoche der Blüthe war unstreitig Salomo Ibn Gabirol, oder wie er arabisch hieß: Abu Ajjub Sol'eimân ibn Ja'hja ibn-Djeribul (c. 1021 — c. 1070), „ein Dichter, dessen Dichtungen gedankenvoll geweiht sind, ein Denker, dessen Denken dichterisch verklärt ist." Leider ist auch sein Leben in ein nahezu undurchdringliches Dunkel gehüllt und nur Weniges ist darüber bekannt geworden. An seiner Wiege hat das Glück nicht gelächelt und auch seinen Jugendjahren scheint es keineswegs hold gewesen zu sein. Frühzeitig verlassen von den theuersten Wesen, von Vater, Mutter und Geschwistern, steht er allein da inmitten einer feindlichen Welt:

Ein Knab' von sechzehn Jahren
Und wie ein Greis erfahren.

So klagt er selbst in dem ersten uns erhaltenen Gedicht, welches den einzigen Umstand historisch nachweisen dürfte, daß Gabirol früh schon in den Armen der Muse Trost gefunden habe für alle Leiden des wechselvollen Daseins, die ihm jene rührenden, klagenden und schmerzlich durchwogten Lieder erpreßten und seine Vertiefung

in ein inneres Geistesleben bedingten, dem diese tief pessimistischen Klagelieder entströmt sind.

Ihren innigsten Ausdruck findet diese thränenschwere, das Ideal in der flüchtigen Erdenwelt vergeblich suchende Dichterklage in folgendem Gedicht Gabirol's:

Ach ziemt dem Sechzehnjährigen Klagen — zu jammern über Lebensplagen?
Ich sollte mit der Jugend kosen, — die Wangen frisch gleich blüh'nden Rosen.
Doch nahm mich früh mein Herz in Zucht, — hab' Sitte, Weisheit aufgesucht.
Da ist die Frische mir geschwunden, — da hab' den Schmerz ich früh gefunden.
So pressen Seufzer mir die Brust, — mir weint das Herz, erblick' ich Lust.
Was nützt die Thräne? Eitel Lug'! — Was birgt die Hoffnung? Blassen Trug!
Ich soll an Balsam's Kraft gesunden — und kranke schwer an Todeswunden.

Aus den wenigen und unzureichenden Andeutungen, die etwa die eigenen Werke Gabirol's oder spätere Berichte geben, erfahren wir keine besondere Veranlassung zu dem tiefen Seelenleiden, dem dieses wie die meisten anderen von gleicher Lebensanschauung erfüllten Gedichte Gabirol's entströmt sind, wenn wir nicht das einzig maßgebende psychologische Motiv annehmen wollen, daß es die vergebliche Sehnsucht nach dem Ideal, die Erkenntniß der Unvollkommenheit und Vergänglichkeit aller irdischen Dinge, der Nichtigkeit und Flüchtigkeit des Erdenlebens, der getäuschten Hoffnungen, des unbefriedigten Sehnens und Verlangens, mit einem Worte: der Weltschmerz in seiner idealsten und tiefsten Bedeutung, nicht etwa als bloße Selbsttäuschung und Selbstironisirung, wie der moderne Weltschmerz, sondern als Object des innersten Herzensdrangs, als eine trostlose Erkenntniß des Weltelends, als Resultat stürmischer und drangvoller Lebensjahre sei, der uns in all' diesen Dichtungen in den mannigfachsten Variationen entgegentritt. Gabirol war wohl der erste Dichter dieses Weltschmerzes. Aber nicht des Liebchens blaue Augen und auch nicht des Phönix schweres Liebeslied ist das Object seines Schmerzensgesanges, seine Liebe ist — Zion, seine Muse ist die schlanke Lilie von Saron, das Täubchen Juda's, seine Trauer ist der düstere Accord der Leiden seines weithin zerstreuten Volkes, sein Weh ist die himmelstürmende Klage über die Nichtigkeit des irdischen Seins — aber auch der Klage des Titaniden harrt ein Trost und ein Hoffen. Für Gabirol ist es na-

türlich „der Hüter Israel's, der nicht schläft und nicht schlummert", zu dem er sich aus allem Zweifel und bangen Verzagen, aus Trotz und Unmuth doch immer wieder erhebt und in dessen Anbetung der Sänger doch immer wieder Trost findet für alle Leiden des Erdenlebens. Mögen immerhin niedrige Alltagsmenschen seiner ewigen Klagen spotten, mag auch den Freunden selbst der Maßstab für die Erkenntniß seines Seelenleidens und seiner tiefen Vereinsamung abgehen, eins bleibt ihm doch zu allen Zeiten:

Empor zu Gott, mein Geist, das Auge wende,
In Jugendzeit halt' fest ihn, deinen Hort.
O ruf' ihn an bei Tag, in jeder Nacht,
Ihm schalle stets dein Lied, dein Sangeswort.
Dein Loos und Theil, wenn du auf Erden weilst,
Und wenn du scheidest, — er — dein Hort.
Er weist die Stätte deiner Ruhe dir,
An seinem Gnadenthron bereitet dort.
So will ich segnen meinen Herrn und preisen,
Wie jeder Hauch ihn preist an jedem Ort.

An seinen Genossen in Saragossa scheint Gabirol nicht gerade sonderliches Gefallen gefunden zu haben. Und doch war Saragossa damals eine Stadt, in der Dichter und Philosophen seines Stammes lebten und wirkten, so daß es fast den Anschein hat, Gabirol habe an seiner Vereinsamung selbst die meiste Schuld getragen. Nur zum Ruhme seines Gönners Jekutiel — wahrscheinlich der berühmte jüdische Astronom Jekutiel b. Hassan — und des Samuel Hanagid rührt er die Saiten seiner Leier; aber auch dem Letztern scheint er sich eine Zeit lang entfremdet zu haben. Von den Liedern zu Ehren Jekutiel's verdient namentlich das eine herausgehoben zu werden:

O Täubchen, Saron's Lilie gleich, — an hellem Glockenklang so reich.
Nah'st du mir, ist's als wenn die Sonne — einherzieht in der Wolken Reich.
O weile bei mir, laß' erklingen — der Freuden Töne, voll und weich.
O singe deine schönsten Lieder, — die Zither gieb mir, liederreich!
Es gilt dem Liebling Jekutiel, — der Fürsten Fürst, den Edlen gleich,
Der All' umfaßt mit Vaterliebe, — deß Hände triefen, Wolken gleich . . .

Jekutiel Hassan b. Hassan, der wahrscheinlich auch am Hofe des Königs Jachja Ibn-Mondhir ein hohes Staatsamt bekleidete,

war zugleich ein eifriger Förderer der Wissenschaft und Poesie, ein Gönner aller Schriftgelehrten, die sich damals um ihn zu Saragossa versammelt hatten. Namentlich aber mag er dem Dichterjüngling Gabirol seine ganze Liebe zugewendet und diesen vor Verfolgungen und Verläumdungen aller Art geschützt haben. Denn mit jugendlicher Ueberschwänglichkeit preist Gabirol seinen Mäcen in allen Tonarten des Liedes. Bald sieht er schön geschmückt die Welt —

Denn aufgegangen ist am Sternenzelt
Ein leuchtend Sternbild: Jekutiel —

bald schaut er einen

Stern, der unsern Horizont durchstreift,
Vor seinem Licht jedweder Stern erbleicht,
Er fuhr, ein Blitz, einher, die Herzen greifend,
Der nur zu schnell dem Schauenden entweicht.

Als Jekutiel im Jahre 1039 eines gewaltsamen Todes starb, widmete ihm Gabirol Elegieen und Klagelieder, die sich dem Schönsten anreihen, was seine weltliche Muse geschaffen.

Der Abend kam, die Sonne strahlt — zum Untergange und erglüht,
Der Purpurglanz von Westen malt — mit goldnen Spitzen Nord und Süd.
Da deckt ein Schatten dicht das Roth — am fernen Himmelsrand —
Das ist um Jekutiel's Tod, — das schwarze Trauergewand.

Es ist wohl etwas Schauerliches, wenn einem zartbesaiteten Dichtergemüth, das mit aller Macht an einem Ideal sich festgerankt hat, dieses urplötzlich und für immer entrissen wird. Es verstummt das liebliche Saitenspiel und das Herz weint und klagt, wie von tausend Wunden getroffen. Groß und erhaben ist es, in solchen Lagen fest und stark und gleichmüthig zu bleiben, wie im Sonnenschein des Lebensglücks. Den Poeten ist meist solche Kraft nicht gegeben, sie wenden sich der Nachtseite des Lebens zu oder gehen an diesem Lebensproblem ganz zu Grunde. Gabirol aber fand einen Halt; wenn er zu verzweifeln fürchtete, wenn wild und stürmisch die Wogen des Zweifels sein Lebensschifflein umtosten, so fand er einen Anker in seinem unbedingten Vertrauen auf Gott und in seiner gläubigen Ergebung in dessen unerforschlichen Willen.

Von diesem Gesichtspunkt aus muß seine philosophische Poesie

aufgefaßt werden, die „den Denker in stolze Vereinsamung" auf der Höhe seines Schaffens und seiner Weltanschauung zeigt — eine klare, sanft murmelnde Quelle elegischer Gesänge, deren Rauschen wie Musik, deren Klarheit wie Krystall, die mit der größten Einfachheit und den geringsten Mitteln der Kunst ganze Herzenswelten, Märchenreiche und Blumensphären uns vor die ahnende Seele zaubert. Das war ja das Geniale und Ursprüngliche der Muse Gabirol's — im Gegensatz zu seinen Vorgängern — daß sie ungekünstelt, frei und frisch aus dem Herzen quoll, weinend und verzagend, hoffend und vertrauend. Es war ein Sänger von Gottes Gnaden, der sich nicht zum Dichter machte, sondern der ein erbgeborener Sohn der Poesie war, dessen herbes Leid, dessen schneidendes Weh sich stets in gläubige Ergebung auflöste:

Was nützt mein jammernd Stöhnen, — daß nicht die Welt vollkommen?
Einst bot sie viel des Schönen, — ich bin zu spät gekommen.

Daß ihn sein Trübsinn oft zu beißendem Spott gegen seine Umgebung, ja selbst gegen die ganze Mitwelt trieb, wen wollte das Wunder nehmen, der das Menschenherz, sein Leiden und die mannigfachen Quellen seines Trostes kennt? Daß aber Gabirol trotzdem auch ein milder, versöhnender Humor nicht fern blieb, deß ist sein berühmtes Weinlied Zeuge, das er einst nach einem fröhlichen Mahl, wo aber schließlich der Wein ausgegangen und die Gäste mit Wasser sich begnügen mußten, gedichtet hat. Er stellt in diesem Erzeugniß satyrischer Laune den Wein als den Siebziger dar, weil das hebräische Wort dafür — Jajin — diesen Zahlenwerth hat, und das Wasser als den Neunziger, weil dasselbe — hebräisch Majim — neunzig ausmacht, und sang:

Es endet der Wein, — o qualvolle Pein,
Das Auge thränet — von Wasser.
Der Siebziger, der ist voll Jugendfeuer,
Weg treibt ihn das Neunziger-Ungeheuer.
Nun lasset das Singen! — Das Glas will nicht klingen
Voll Wasser, voll Wasser, voll Wasser.
Wie soll ich die Hand nach dem Brode ausstrecken?
Wie kann denn dem Gaumen die Speise noch schmecken?
Ich werde ganz wild, — weil die Gläser gefüllt
Mit Wasser, mit Wasser, mit Wasser.

Durch Moses ward ruhig das Meer und sein Tosen,
Der Nil ward zum Sumpf; doch bei unserem Mosen,
Ach Himmel, da träuft's, — ach Himmel, da läuft's
Von Wasser, von Wasser, von Wasser.

Ich werde am Ende dem Frosche noch gleich
Und quake mit ihm in dem Wasserreich,
Der wird es nicht müd', — zu schreien das Lied:
Quak Wasser, Quak Wasser, Quak Wasser.

So werde Einsiedler dein Leben lang,
Dich labe kein Trunk, dich erfreu' nicht Gesang.
Und der Kinder Chor, — er schrei' dir ins Ohr:
Gieb Wasser, gieb Wasser, gieb Wasser!

Allerdings steht dieses Gedicht unter den poetischen Erzeugnissen Gabirol's, soweit sie gegenwärtig bekannt sind, fast vereinzelt da. Der Grundzug seiner Poesie ist düstere Schwermuth, ein schwer verhehlter Trotz gegen die Schicksalsmächte, jene sinnende Melancholie, die seither das Erbe der modernen Dichtung geworden ist. Wenn es als die Aufgabe der Poesie bezeichnet wird: Bedeutenden aber schweifenden Anschauungen der Phantasie, oder auch seltsamen, aber unbestimmten Regungen des Gemüths durch den Verstand eine begrenzte Form zu geben, so dürfte unter den Dichtern der Weltliteratur, denen diese philosophische Durchdringung des poetischen Gedankens in solchem Maße und in so reinen Formen geglückt, Gabirol einen hervorragenden Rang einnehmen. Seine Phantasie verirrte sich nur selten auf Abwege, weil sie von klarer, philosophischer Weltanschauung durchtränkt war. Dabei ist er aber weder nüchtern-abstrakter Poet noch Gefühlsphilosoph; bei ihm decken sich Gedanke und Bild meist so vollständig, daß dieser in jenen stets ohne einen den Eindruck störenden Rest aufgeht. „Gedankenvoll ringend sehen wir ihn die kühnsten Probleme der Philosophie in den Kreis seiner Dichtung ziehen" — die trostlose Skepsis, die Theodicee, die erhabenen Gedanken der Altvordern über die Weltschöpfung und endlich den Preis des Weltschöpfers selbst. Am Bedeutendsten ist Gabirol sicher als Dichter des stürmischen Gedankens, der bangen Zweifel, des titanisch ringenden Menschengeistes . . .

Stürmst, meine Seele, und es schwanken
Umher unruhig die Gedanken,

Gleichwie, wenn sich die Flamm' erhebet,
Rauchwolken hoch empor sich ranken.
Bist wohl ein Rad, die Erd' umkreisend,
Ein Meer, in dem die Sorgen zanken?
Ein Meeresschlund, in dessen Strudel
Der Erde Schwellen tief versanken?
Du achtest nicht der Welt, sie weiß es
Mit Mühsal reichlich dir zu danken;
Verlaß der Weisheit Pfad, dann reicht sie
Die Prachtgewänder dir, die blanken.

Das ist das Leid, das mich erfüllt;
Wer bändigt mir den Schmerz, so wild?
Ich dürst' nach einem Mann des Geistes, —
Umsonst! Mein Durst bleibt ungestillt.
Ja, bietet mir die Welt nur Täuschung,
Dann spei' ich an ihr trüg'risch Bild.
Ich mag sie nicht, wenn für mein Licht ihr
Das Aug' umdüstert ist, verhüllt.
Und doch, wie wollte ich sie lieben,
Zeigt' sie sich freundlich mir und mild!

's ist nun des Frevels g'nug geschehen,
Kannst, Welt, dein Rad nun einmal drehen,
Hast lang genug die Weisen, Biedern
Zum Sklavendienste ausersehen,
Ist lang genug, daß edle Cedern
Gestrüpp gleich werden angesehen.
Ach, schafft mir weg die schlechten Wichte,
Die, doch so hohl, sich trotzig blähen,
Die Kecken, die Vernunftverächter,
Die mich um meines Geistes schmähen.
Wenn nach Gerechtigkeit du richtest,
Sie dürften nicht die Freuden mähen,
Nicht, um die Thorheit zu erzeugen,
Der Sonne Töchter sich erspähen.

Was hadert ihr, ihr Dorngewinde,
Daß ich hinabsteig' in die Gründe
Der Weisheit, ihre Schätze grabe
Und ihre Herrlichkeit verkünde?
Weil ihr nicht schaut, darum verlangt ihr,
Daß ich für ihren Glanz erblinde,
Mein Bündniß, von Gott selbst geschlossen
Mit ihr, gelöset werde, schwinde?

Dich sollt' ich lassen, holde Mutter,
Die so voll Huld sich neigt zum Kinde?
Soll mir den Seelenschmuck entreißen,
Von meinem Haupt die Ruhmesbinde?
Wenn ihres Edens Ströme herziehn,
So mächtig, doch so klar, so linde:
O süße Wollust, Herzenslabung,
Die ich, am Ufer weilend, finde!
Drum steig' empor, du ew'ge Seele,
An ihrer Sonne dich entzünde
Und schwör' es laut und fest: ich forsche,
Ich forsche, bis ich Gott ergründe!

Der tiefe Drang nach Erforschung der Wahrheit und Lösung der ewigen Welträthsel, der sich in diesem Gedicht ausspricht, durchzieht auch die andern philosophischen Dichtungen Gabirol's. Die stolze Vereinsamung aber, in der es den Dichter uns vorführt, läßt darauf schließen, daß damals auch sein zweiter Gönner Samuel Hanagid, sich dem Poeten entfremdet haben muß, oder daß vielleicht dieses Gedicht erst nach dessen Tode — 1055 — entstanden sein mag. Dem Grund der Differenzen zwischen dem fürstlichen Dichter und dem Dichterfürsten nachzuforschen, wäre heute mißliches und zweckloses Beginnen. Aber nicht ohne Glück ist aus einer Anzahl erhaltener Gedichte Beider eine Art Xenienkampf in der Blüthezeit der jüdisch-spanischen Literatur durch kühne Combination entdeckt worden, dessen Reigen Gabirol mit der Klage anführt:

An dir allein hat einst mein Herz geruht;
Daß du mir treulos, ach, bricht meinen Muth.
Nicht überströmt die Welt mehr Noah's Fluth;
Was löschte sonst noch meiner Liebe Gluth?

Denselben Ton aber stimmt auch der fürstliche Genosse an, so daß es den Anschein hat, es seien nur Mißverständnisse gewesen, die den Bund dieser beiden edlen Geister gestört haben:

Ich rede sanft — er schmollt, ich liebe — und er grollt;
Ich zeuge mit Beweisen, — er weiß nur falsch zu gleißen.

Die obwaltenden Mißverständnisse wurden wahrscheinlich durch eifrige Zwischenträger genährt und verstärkt, so daß die Verstimmung in einem heftigen Groll sich entlädt, der erst mit dem Tode

Samuel's sich in trauernde Wehmuth auflöst, so daß er dem hingeschiedenen Freunde tiefelegische Lieder nachweint.

Wenn es wahr ist, daß das echte Lied, wie jedes reine Kunstwerk, einen durchaus harmonischen Eindruck hinterlassen soll, so darf man die philosophische Dichtung überhaupt nicht volle, wirkliche Poesie nennen. Auch die philosophischen Gedichte Gabirol's entbehren dieser stillen Harmonie, die nun einmal aus dem Reich des Gedankens auf ewig verbannt ist. Sie hinterlassen ein bitteres Gefühl oder die Empfindung tiefer Trauer — es ist der Wurm des Zweifels, der an den schönsten und duftigsten Blüthen seiner Poesie nagt. Der Unmuth über die Nichtigkeit des Erdendaseins, der Schmerz über sein eigenes Leben hat auch seine besten Lieder vergiftet. Daß ihm ein liebend Weib zur Seite gestanden, daß eine frohbewegte Kinderschaar ihn umspielt — es ist kaum anzunehmen. Die Liebe hat sein Dichtermund nicht besungen; seine Muse stand nicht in der Minne Sold; was er an Liebe empfand, weihte er seinem Gotte und seinem Volke. Und an diesem Punkt trennt sich die Poesie Gabirol's von der anderer pessimistischer Dichter. In seiner religiösen Lyrik begegnen wir einer tiefen Demuth und Selbstverleugnung und der reinen Harmonie eines gläubigen Herzens. So bietet uns der Dichter ein seltsames Schauspiel, das den Psychologen vor Allem zu beschäftigen hat. Der kühne Zweifler, der stolze Denker wird zum innigen Beter, zum frommen Waller, und „ein innig Beten geht durch das Herze des Poeten."

Gabirol hat das ganze Gebiet der religiösen Lyrik mit seinen poetischen Gaben ausgeschmückt. „Hymnen und Gesänge, Bußlieder und Gebete, Klagegesänge und hoffnungsreiche, sehnsuchtsvolle Zukunftsbilder liegen von ihm in den vielfachsten Wendungen und Formen vor. Der in diesen sich fast durchwegs kundgebende Charakter ist der eines düstern Ernstes, einer strengen, allen Glanz und allen blendenden Farbenschmuck von dem Leben schonungslos abstreifenden Herbe, sowie einer demuthsvollen aus dem tiefsten Bewußtsein der menschlichen Seele hervorquellenden Hingebung an Gott. Aber so hart und unerbittlich Gabirol die Nichtigkeit und Eitelkeit alles Weltwesens richtet, so unermüdlich er in der Mah-

nung an die Ohnmacht und Hinfälligkeit alles Irdischen erscheint, das Ungewisse und Wandelbare der Lebenslose in unerschöpflichem Wechsel der Bilder zu zeigen sich bemüht, so edel und wahrhaft erhaben ist die ungetrübte, lichte Fassung seiner Seele, wo er seinem, von der Größe Gottes und seiner Herrlichkeit, von der Hoheit und Heiligkeit dieses größten Gegenstandes menschlichen Denkens und Ahnens tieferfülltem Innern das Wort leiht, und der edlen Dichtung wunderbare Gabe, die ihm in so reichem Maße verliehen worden, wie eine Opferspende darbringt, und das Schönste und Herrlichste, womit sein Gott ihn gesegnet, durch die Würde dessen, wozu er es anwendet, adelt und erhöhet."

So vor Allem in jener berühmten Elegie für den Versöhnungstag:

Vergiß dein Klagen, — wogendes Herz,
Warum verzagen, — ob irdischem Schmerz?
Ruhet die Hülle, — gebettet im Staub, —
Alles ist stille, — der Vergessenheit Raub.
Du aber mußt zittern, — vor dem Tode, dem bittern,
Ewiger Geist! — Ob es dir nütze,
Ob es dich schütze — sollst du ihm nahn,
Deiner Werke Lohn zu empfah'n!

Warum voll Angst — schauernd du bangst,
Kummerumhüllt, — um das Erdengebild?
Der Geist entfleucht, — der Leichnam schweigt.
Von all deiner Habe — folgt nichts dir zum Grabe,
Treibt es dich fort — mit Vogelschnelle zum Friedensort.

Was frommet die Trauer — im Land sonder Dauer?
Herrschaft, Gepränge — Qual wird's und Enge,
Schimmerndes Heil — tödtender Pfeil;
Täuschung die Pracht, — Lüge die Macht,
Zerrinnet, zerstäubt, — und Anderen bleibt,
Was dir geblüht, — du dir ermüht.

Das Leben — die Rebe, — ein Winzer der Tod,
Auf jeglichem Schritte — lauernd er droht.
Drum raffe dich auf, — suche den Herrn!
Rasch ist des Tages Lauf, — und das Ziel so fern!
Seele voll Lügen, — laß dir genügen
Trockenes Brot! — Vergiß deinen Kummer
Und — fürchte den Tod!

Wie die Taube, die scheue, — erzittre voll Reue.
Stets sorge hienieden — um der Ewigkeit Frieden.
In jeglicher Weil' — such ewiges Heil.
In Thränen zerfließe, — im Gebete ergieße
Dein Herz ihm, im stillen, — und thu' seinen Willen.
Dann werden die Engel des Friedens dein warten,
Und sie dich geleiten zum himmlischen Garten.

Ueber hundert Gebete enthält der spanische Synagogenritus, die von Gabirol herrühren und die fast sämmtlich denselben Charakter tragen. An Stelle der pajtanischen Sprechweise sind die Verskunst der Araber und der classische Styl der neuhebräischen Poesie getreten. Gabirol wird von den Nachfolgern als der erste Dichter „metrischer" Gesänge gepriesen, nicht etwa, als ob er die metrischen Formen überhaupt eingeführt, sondern weil er dieselben für die religiöse Poesie zuerst mit Erfolg angewendet hat. Dieses Metrum besteht in der Abwechselung von Silben mit einem Vocal und von Silben mit einem Schwa im Auslaut; jene heißt Tenua, diese Jated. Die letztere entspricht etwa einem Jambus (˘ -), während zwei Tenua's einem Spondeus (- -) gleichkommen, ein Jated und zwei Tenua's einem Bacchius (˘ - -), zwei Tenua's und ein folgendes Jated einem Amphimacer (- ˘ -) entsprechen. Aus den verschiedenen Combinationen dieser Versfüße bildet sich das gesammte, überaus einfache, hebräische Versmaß, dessen Einzelheiten aber noch nicht genügend aufgeklärt sind, dessen Provenienz von der arabischen Prosodie jedoch sichergestellt ist. Ein ganzer Vers heißt in diesem metrischen System Bajith (Haus), der erste Halbvers Deleth (Thüre), der letzte Halbvers Soger (Schließer). Zwei correspondirende Verse, „Thüre" und „Schließer", von denen der zweite am Schlusse zuweilen einen anderen Fuß hatte, bildeten meist die eigentliche Reimzeile. Die Anzahl und Aufeinanderfolge der Versfüße bildeten das Metrum des Gedichts; nach Gabirol zählte man schon 19 Arten, ein halbes Jahrtausend später aber gar 52 solcher Metra. Dazu kamen natürlich noch Reim und Akrostichon, die ja bereits eine Heimstätte in der hebräischen Poesie hatten und — zur Vervollständigung einer Idee von der Form dieser Poesie — vor Allem der sog. Musivstil. Dieser Musivstil ist eine merkwürdige Eigenart der hebräischen Literatur. Er benützt den

Schatz der Gedanken und ihres Ausdrucks, der sich in der Bibel vorfindet, entweder in ihrem ursprünglichen oder in einem angewendeten Sinne. Im letztern Falle erhält man in einem altbekannten Ausspruch einen neuen Gedanken. Und so führt diese poetische Sprache, wie von selbst, einen gewissen Humor mit sich und wird zum Grundton der hebräischen Poesie. Der Musivstil schöpft zunächst aus der Bibel, dann aber auch aus dem Targum, aus Mischna und Talmud mit künstlerischer Freiheit, indem er ihren Worten und Sätzen in seinem Ideenkreise einen neuen Sinn unterlegt.

Gabirol selbst bediente sich dieser emblematischen Sprachmalerei nicht oft in seinen poetischen Erzeugnissen, er schreibt keinen musivischen, sondern vielmehr einen kühnen Lapidarstil, indem er das biblische Hebräisch, dessen Grundlage aber natürlich das Bibelwort bleibt, frei und kräftig handhabt und fortbildet. So ist er in all' seinen Schöpfungen originell und selbst seine synagogalen Poesieen verrathen höchstens in den Wortbildungen eine Verwandtschaft mit Vorgängern wie Kalir und Abitur. Auch die nationale Trauer Israels, seine Leiden und sein Martyrium fanden ein warmes Echo in des Dichters Brust.

Wie lange, David's Wurzel, — wie lang' noch bleibst vergraben?
Der Frühling naht, du solltest — schon frische Blüthen haben.
Soll immer noch bedrücken — der Knecht den Fürstensohn?
Der Fromme nicht, es sitzet — der Schlaue auf dem Thron.
Nun tausend Jahr' schon leb' ich — im Drucke, im Exile,
Ein Knecht, in Wüsteneien, — dem Uhu ein Gespiele.
Komm, Daniel's Engel, thue — das Ende mir doch kund!
Das Ende, ach verhüllt ist's, — verstummt des Engels Mund.

Das werthvollste Dokument der Poesie Gabirol's aber, in dem religiöse, nationale und philosophische Dichtung zu einem harmonischen Ganzen vereinigt erscheinen, ist unstreitig sein großes Lehrgedicht „Kether Malchuth" (die Königskrone), in dem sich die Wissenschaft seiner Zeit und die Grundgedanken des Judenthums in poetischen Formen zusammenfinden. Er selbst nennt es Blüthe und Krone seiner Hymnen und giebt ihm folgendes Motto:

Fromme dies Gebet dem Menschen, den es Recht und Tugend lehrt.
Des lebend'gen Gottes Wunder kurz und bündig es bewährt.
D'rum ist's meiner Lieder Ausbund, Königskron' zu heißen werth. —

Das eigenthümliche Gedicht, das jeder Kunsttheorie spottet und sich keiner fügen kann, das des Reims wie des Metrums entbehrt, enthält die Grundgedanken seiner philosophischen Weltanschauung in dichterischem Gewande. Ein frommer Aufblick zu Gott leitet das Werk ein, dessen wundervolle Offenbarung im Universum nach seinen Sphären sich zeigt, „wie es in seiner Gliederung aus der Allkraft hervorgeht", eine Schilderung, die zur Kenntniß der mittelalterlichen Denkweise für die Geschichte der Wissenschaften von größerer Bedeutung ist, als für die Poesie an sich. Von diesem Höhepunkt steigt dann der Dichter zum Menschen hernieder, dessen Seele als ein Strahl gepriesen wird, von der Allweisheit entzündet. Wie er früher alle poetische Kraft aufbieten wollte zum Lob und Preise der Allmacht, so kann er jetzt „der niederbeugenden, demüthigenden Züge" nicht genug finden, um seinen Mangel der höchsten Vollkommenheit gegenüber auszusprechen. Mit einem Bußgebet und Sündenbekenntniß schließt das merkwürdige Gedicht, eine der seltsamsten Hervorbringungen der Gedankendichtung in der gesammten Weltliteratur.

Aber nicht nur ein philosophischer Dichter des Weltschmerzes und ein religiöser Sänger war Gabirol, sondern auch ein Philosoph und wahrhaft tragisch ist das Geschick, das seine Philosophie im Laufe der Jahrhunderte erlitten. Zwar in seinen beiden ethischen Werken, die er natürlich in arabischer Sprache schrieb und die dann ins Hebräische übersetzt wurden, „Mibchar Peninim" (Auswahl von Perlen) und „Tikun Midoth Hanefesch" (Anleitung zum Erwerb guter Seeleneigenschaften) tritt seine philosophische Bedeutung erkennbar noch nicht hervor. Das Erstere enthält eine Zusammenstellung von weisen Maximen, die er früheren, meist arabischen, Spruchdichtern entlehnt, das zweite eine Art Ethik, die an eine eigenthümliche Deutung der fünf Sinne sich anlehnend, die freie, leidenschaftslose Seele, die reine Erkenntniß als Postulate des Menschengeistes fordert. Beide Werke haben noch nicht die Bedeutung, zu der Gabirol erst später gelangt, nachdem er sich in das Problem von dem allumfassenden Urgeist hineingedacht hatte, in dem keine Spaltung, keine Vielheit der Beziehungen und außer welchem Nichts sein kann. Die Frage: Wie nun die

Einzeldinge entstehen, die ihm ungleichartig zersplittert scheinen, führt den Denker zu jener Lehre, die den durch Aristoteles bloßgelegten Dualismus zwischen Materie und Form dadurch vereinigen wollte, daß sie den qualitativen Unterschied des Sinnlichen vom Uebersinnlichen in einen bloß quantitativen zu verwandeln suchte. „Die intelligible Welt und die sinnliche unterscheiden sich nur durch ein Mehr oder Minder. Beide sind ein Ausfluß, oder richtiger eine Wirkung der in sich unterschiedslosen, schlechthinnigen Einheit, die, weil über allem Denken und Sein erhaben, auch unerkennbar ist." Es ist das die Lehre der neuplatonischen Schule, jener letzte Versuch des Alterthums, durch eine monistische, die Entzweiung zwischen Subjectivität und Objectivität aufhebende Philosophie die großen ontologischen Probleme befriedigend zu lösen. Noch ist es nicht bekannt, wie diese Philosophie in der Lehre ihres Hauptvertreters Plotin zu den spanischen Arabern gekommen und wie ihr Zusammenhang mit dem mächtigen Ringen Gabirol's nach einer befriedigenden Lösung jener großen Welträthsel zu erklären ist. Gabirol selbst hat Plotin und Proklus, denen er folgt, nicht gelesen, wohl aber deren Philosophie aus einigen neuplatonischen Werken in arabischen Uebersetzungen gekannt. Alles Forschen nach den unmittelbaren Quellen Gabirol's war bisher fast vergeblich und auch der Versuch, einen Einfluß der „Encyklopädie der lauteren Brüder" (Ichwân uç çafâ), jenes merkwürdigen aus dem Orient herübergebrachten Sammelwerks aus dem 10. Jahrhundert, auf Gabirol's System nachzuweisen, kann kaum als geglückt angesehen werden. Da aber der Zusammenhang zwischen der Lehre Gabirol's und den Ideen Plotin's nun einmal besteht, so daß man Gabirol's philosophisches Hauptwerk, „der Lebensquell" (fons vitae, Mekor Chajjim) geradezu ein Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie genannt hat, so muß eine Einwirkung doch irgendwie stattgefunden haben, deren Mittelglied der Sturm der Zeit wahrscheinlich verweht hat.

Gabirol folgt dem Plotin in seiner Lehre durch dessen ganzes metaphysisches System bis zu einem Punkte. Kann demnach von einer vollen Originalität Gabirol's nicht der Rede sein, so wird man seiner philosophischen Forschung doch nicht das Verdienst aberkennen dürfen, daß sie zur Kenntniß der neuplatonischen Lehren

in Europa beigetragen und diese mit den Aristotelischen Ideen zu vereinigen gesucht hat. Gabirol, der sich vor den früheren Philosophen der Araber durch Selbstständigkeit des Standpunktes und Abrundung des Systems, und vor allen jüdischen Denkern, auch vor Saadja, durch seine rein philosophische, von allen theologischen Voraussetzungen und Zielen gänzlich freie Forschung auszeichnet, wird aber doch des Ruhmes der Originalität nicht ganz verlustig gehen, wenn man die Krone seines Systems, die Lehre vom Willen, die weder die neuplatonische Philosophie, noch auch die anderen kennen und deren Ursprung bisher nicht nachzuweisen war, als seine eigenste Idee ansieht. Hat wirklich die Encyklopädie der „lauteren Brüder" von Baßrah auf Gabirol irgendwelchen Einfluß geübt, so war es vielleicht der, daß die bunte Mannigfaltigkeit dieses Sammelwerks gerade den kühnen Denker angeregt haben mag, vom Mittelpunkt des neuplatonischen Systems aus die Lösung einer Hauptfrage mit Gründlichkeit anzustreben. In der Art, wie Gabirol das Princip des Willens zur Geltung bringt, tritt seine vielangezweifelte Originalität hervor — und auch nicht die Einwirkung Alfarabi's konnte etwas daran ändern. Schließlich besteht ja, wie ein Beurtheiler dieser Philosophie richtig hervorhebt, der Ruhm der Originalität auf dem Gebiete des philosophischen Denkens nicht darin, über frühere Leistungen unwissend zu sein, sondern vielmehr darin, ihnen gegenüber einen neuen Weg anzubahnen.

Gabirol's Philosophie ist wie die Plotin's eine Emanationslehre. Ihr Ausgangspunkt ist die Idee, daß der Mensch nach Wissen streben müsse, weil das die Thätigkeit seines besten Theiles sei. Für die höhere Erkenntniß sei dem Menschen die Psychologie, das Studium der Seele, natürlich vor Allem nöthig, weil diese gewissermaßen alle Dinge in sich trage. Darauf entwickelt nun Gabirol seine Lehre vom Willen als einer bewegenden und schöpferischen Macht; es sei kein Ding denkbar, das desselben beraubt wäre. Alles Existirende führt er darum auf drei Kategorieen zurück: Die erste Substanz (Gott), Materie und Form (Welt) und den Willen als Vermittler — eine Idee, die sich weder bei Plotin noch bei den lauteren Brüdern findet, ja die der neuplatonischen Philosophie sogar zuwiderläuft. Die Idee des Willens als einer

Hypostase zwischen Gott und dem Intellect scheint vielmehr Gabirol ganz eigenthümlich zu sein — und erst ein moderner Denker, Arthur Schopenhauer, hat diese Lehre weiter ausgebildet.

Gabirol erklärt ferner, daß das Absolute an sich unerkennbar, daß aber die Kenntniß seiner Existenz, bezeichnet durch die Wirkungen, die von ihm ausgehen, möglich sei. Hierauf entwickelt er die nothwendigen Eigenschaften der Materie als einer geistigen Substanz und unterscheidet vier Materieen im Sinnlichen, die particuläre künstliche Materie, die particuläre natürliche Materie, die universelle natürliche und die Materie der Sphären. Die universelle natürliche Materie ist ihm das den vier Elementen zu Grunde liegende Substrat, welches nichts anderes sei als die Körperlichkeit, die Quantität. Diese Materie sucht er nun durch genaue Analyse näher zu bestimmen und zu erläutern. Sie erscheint nach neuplatonischer Auffassung als die unterste der intelligiblen Substanzen, über die sich als ihr Seins- und Wesensgrund die nächsthöhere, die Natur, erhebe. Die Anschauung, daß das nächst Niedere immer in dem nächst Höheren ruhe, also, nicht der Körper der Ort für die Seele, sondern die Seele im *νοῦς* und der Körper in der Seele sei, führt sodann zu einer eingehenden Betrachtung des *νοῦς* (Sekhel), der alle Dinge in sich trage und dessen größte Vollkommenheit im Erfassen der Wahrheit liege. Die Sonderung der Quantität und der Substanz, die sie trägt, im *νοῦς* führt zu einer Vergleichung der intelligiblen mit der diesseitigen Welt. Hierauf kommt Gabirol zu dem Kern seines Systems, daß „zwischen dem ersten Bewirker und der Substanz, welche die Kategorieen trägt, eine mittlere Substanz existire." Aus ihren in der diesseitigen Welt wahrnehmbaren Wirkungen schließt er auf das Vorhandensein der intelligiblen Sphären oder Substanzen, die aber ihren Zusammenhang mit den erzeugten nicht aufgaben. Die erste Ausstrahlung der „Weltseele", die alle Substanzen umfasse, mache die Ausstrahlung aller anderen Substanzen in einander nothwendig. Die intelligiblen Sphären sind ihm auch aus Materie und Form zusammengesetzt, wie ja die intelligible Welt nur als das Urbild der sinnlichen erscheine. Schließlich führt ihn die Untersuchung auf eine Materie, die schlechthin nur Materie und gar

keine Form ist — die universelle Materie, der natürlich im diesseitigen Leben auch eine universelle Form entsprechen müsse. Beide zusammen in ihrer Ergänzung und Durchdringung erklären den Bestand der Welt, deren Entstehung nur aus der Sondereristenz von Materie und Form vor Erschaffung der Welt herzuleiten sein könne und am Ende aller Enden auf Gott zurückführen müsse. Die Materie sei eine Idee *in* Gott, die Form ein Ausfluß von Gottes *Willen*. Damit krönt Gabirol sein Werk, indem er den unendlichen Willen nicht definirt, sondern beschreibt, nicht etwa als eine gesonderte, sondern als die göttliche Kraft, welche Alles schaffe und Alles in Bewegung setze. Ueber die Wissenschaft des Willens läßt sich Gabirol des Weitern nicht aus; sein Werk sollte nur „Materie und Form als Grund alles Seins und Quelle des Lebens in jedem einzelnen Ding" behandeln. Wie es heißt, soll er über den unendlichen Willen ein besonderes Werk geschrieben haben, das aber leider verloren gegangen, und dem er wohl den Titel gab: „Quelle der Spende und Ursache des Seins", („origo largitatis et causa essendi.")

In Gabirol's System ist bis auf seinen Gottesbegriff nur wenig Jüdisches und fast nichts Theologisches enthalten. Es fehlt auch der leiseste Hinweis auf die Traditionen des Judenthums, selbst der geringste Versuch, nur in den Pfaden der Vorgänger zu wandeln oder die biblischen Ideen mit seiner philosophischen Weltanschauung in Einklang zu bringen. Der glaubenstreue Sänger der „Königskrone", der Dichter so inniger religiöser Lieder, der Verfasser eines grammatischen Lehrgedichts, von dem nur noch hundert Verse erhalten sind, hat in seiner Philosophie von allen religiösen Voraussetzungen abstrahirt — und diese Thatsache erklärt das tragische Schicksal, das seiner Philosophie später beschieden war.

Bei Lebzeiten Gabirol's hat sein „Lebensquell" sicher nicht den Anschauungen der Zeitgenossen entsprochen. Wir werden den Mann noch kennen lernen, dessen religionsphilosophische Ansichten den getreuesten Ausdruck der jener Zeit zu Grunde liegenden und in ihr wirkenden Ideen bilden dürften. Von den unmittelbaren Nachfolgern wird Gabirol nur als Dichter, selten als Philosoph genannt. Seine Philosophie war ihnen „zu kühn, zu nüchtern

und ungläubig und zum andern Theile auch wieder zu schwebend und schwärmerisch", als daß sie ihr in einer Zeit, wo der Aristotelismus immer mehr Anhänger fand, besondere Beachtung hätten zuwenden können. Wenn sie ihn aber als Philosophen nennen, so geschieht es nur, um sein System zu tadeln, zu verurtheilen. Mit der Kritik eines berühmten Nachfolgers, daß sich Gabirol geradezu „gegen den anerkannten Glauben aufgelehnt habe", ist seiner Philosophie das Todesurtheil gesprochen. Zwar übersetzt noch etwa ein Jahrhundert später ein freisinniger Nachzügler der Blütheperiode den „Lebensquell" ins Hebräische — aber fortan wird es still von Gabirol's Philosophie in der jüdischen Literatur. Der reine Neuplatonismus wird durch den blos neuplatonisch gefärbten Aristotelismus verdrängt und nur einzelne Splitter desselben gelangen durch das Medium der Philosophie Gabirol's in die Kabbalah.

Dafür hat sie sich inzwischen in einer anderen Literatur einen Ehrenplatz erobert. Denn früher als ins Lateinische wurde der „Lebensquell" aus der arabischen Urschrift ins Hebräische von dem Archidiaconus Dominicus Gundisalvi (1150) mit Hülfe eines getauften Juden, Johannes Avendaeth, übertragen. Der Name des Verfassers lautete Avencebrol, später Avicebron, und sein „Lebensquell" floß in die Scholastik und befruchtete diese mächtig. Albertus Magnus und Thomas v. Aquino — die hervorragendsten christlichen Scholastiker — strengen sich an, Gabirol zu widerlegen, Duns Scotus dagegen nimmt die Consequenzen seiner Theorie von der universellen Materie auf sich, Giordano Bruno zieht ihn fleißig zu Rathe; im Streit der Scotisten und Thomisten spielt er bis in das vierzehnte Jahrhundert herab eine maßgebende Rolle. Von Allen aber wird sein „Lebensquell" als das Werk eines großen christlichen Philosophen, der an der Schwelle des Abendlands und am Eingang zu den Pforten der Scholastik stand, betrachtet. So ist Gabirol durch die Jahrhunderte bis auf die neue Zeit gewandert, unerkannt bei Allen, vergessen von den Seinen, bis das „die Nacht der Zeiten durchdringende Auge eines Blinden" in Avencebrol den in maurisch-christlicher Maske durch die Jahrhunderte schreitenden Denker und Dichter Salomo Gabirol, „den Faust von Saragossa", entdeckte.

Der faustische Zug des Grübelns, der sein poetisches und philo-

sophisches Schaffen kennzeichnet, sein unbefriedigter Geist, sein Drang nach Erkenntniß, seine stolze Vereinsamung inmitten einer geistig reichbewegten Zeit, seine reiche dichterische Begabung und poetische Gewandtheit haben den kühnen Meistersänger würdigen Genossen beigesellt. Diese haben ihn mit Spinoza, Jene mit Tasso verglichen, Alle aber haben dem Dichter, um den die Sage ihren Epheu geschlungen, gehuldigt. Und für alle Zeit gilt von ihm, was ein Epigone jener sangesfreudigen Zeit begeistert ihm zugesungen:

Ein König steht er da, erhaben, groß,
Das hohe Lied ist Salomo's.

Die Ergänzung der philosophischen Weltanschauung durch die Ethik, die man bei Salomo Gabirol so ungern vermißte, strebte dagegen ein anderer Genosse jener schaffenslustigen Zeit, Bachja b. Josef ibn Pakuda, in dem einzigen von ihm erhaltenen Werk an, das uns somit das ganze Streben des Mannes und seine Anschauungen zu repräsentiren hat. Es führt den Titel: „Kitâb al-Hidajah ilâ Faraidh al-Kulub" — in hebräischer Uebersetzung „Choboth Halebaboth" (Herzenspflichten) — und ist im arabischen Original nur in den Bibliotheken zu Oxford und Paris handschriftlich vorhanden, indeß die hebräische Uebertragung ein allgemein gekanntes und vielbeliebtes Volksbuch geworden ist. Bachja ist ebenfalls mit dem vollen Bildungsgehalt seiner Zeit ausgerüstet; aber der Grundzug seines Strebens ist eine tiefinnerliche Religiosität, die er sich weder von griechischen noch arabischen Philosophen rauben lassen will. Seine „Anleitung zu den innern Pflichten" ist eine Art von jüdischer Moraltheologie, in der er die „Herzenspflichten" den „Gliederpflichten", d. h. das Sittengesetz dem Ceremonialgesetz gegenüberstellt. Unter Herzenspflichten versteht er die Reinigung der Gesinnungen, unter Gliederpflichten die Ausübung der vorgeschriebenen Gesetze. In der Einleitung zu seinem Werk beklagt er sich bitter darüber, daß bis zu seiner Zeit eine solche überaus nothwendige Schrift noch nicht verfaßt worden sei. Und doch gäbe es nichts Wichtigeres und doch bezeugten sowohl der Verstand wie auch Schrift und Tradition die Nothwendigkeit, die Religion innerlich zu erfassen! Von dieser Tendenz geht der fromme Dajan (Richter)

zu Saragossa aus, indem er sein Buch in zehn Abschnitte theilt. Der erste handelt von der Anerkennung der Einheit Gottes als der Grundlage alles Denkens und Seins. Obwohl auch Bachja auf neuplatonischem Grund und Boden steht, zeigt seine Lehre von der Einheit Gottes doch eine philosophische Fortentwickelung, für die man aber weder in Aristoteles noch im Kalâm die Vorbilder zu suchen hat, sondern vielmehr in jener bereits erwähnten Encyklopädie der „lauteren Brüder", einem der merkwürdigsten und wichtigsten Produkte muslimischer Speculation, deren Spuren Bachja treu nachfolgt und mit denen er auch die Form, dieselbe rednerische Art, „die sich unmittelbar an die Seele wendet, als ständen wir vor ihr als Hörer," ja sogar die lebendige, bestrickende und darum gefährliche Schreibweise theilt. Der zweite Abschnitt handelt von dem Erkennen des göttlichen Waltens in die Schöpfung, der dritte von der Unterwerfung unter Gott, der vierte von dem Vertrauen auf ihn, der fünfte von dem bloßen Thun um Gotteswillen, der sechste von der Demuth, der siebente von der Buße, der achte von der Selbstprüfung, der neunte von der Enthaltsamkeit und der zehnte wiederum von der Liebe zu Gott, die Ausgangs- und Zielpunkt des moralischen Lebens sein müsse.

Dem Vorbild der arabischen Moralisten getreu hat auch Bachja einen leisen Zug von quietistischer Frömmigkeit und arabischem Pietismus. Die überaus strenge Askese, die er empfiehlt und die ja am Ende dem wirklichen Judenthum gerade so fremd ist wie die Theorie Gabirol's von der universellen Materie, verleitet ihn aber weder zur Mystik noch zu mönchischer Weltabgeschiedenheit. Die praktische Norm des rabbinischen Judenthums verhindert ihn, seinen Vorbildern auf diesem Wege weiter zufolgen, als bis zu der Forderung, daß wenigstens die Auserwählten die größtmögliche Entziehung von der Welt und all' ihren Bedürfnissen sich auferlegen sollten. Dagegen erkennt auch er eine völlige Absonderung von der Welt als unjüdisch an, wie schon das Beispiel der Erzväter lehre. Bachja predigt Zerknirschung, Selbstdemüthigung, ein beständiges Aufgehen in den Anblick göttlicher Majestät und eine Entfernung von der Weltlust, eben um diesen schwärmerisch süßen Betrachtungen sich ganz und voll hingeben zu können. Der Mensch

und dessen Thätigkeit habe nur dann einen sittlichen Werth, wenn er diese in der Erkenntniß seiner Nichtigkeit, der Gnade, die an ihm, dem Sohne des Weibes, geübt werde, mit dem Zweck, diese Gnade nicht durch Ungehorsam zu verhöhnen, anwende. Bachja lehrt aber auch lautere und erhabene Ideen über die Liebe zu Gott, über die sittlichen Pflichten gegen die Nebenmenschen, über den Gottesdienst und über die Uebung der Gebote in dem Geiste, dem sie ihre Entstehung verdanken. Einem Glaubensgenossen, der bei ihm über mikrologische Forschungen im Ritualgesetz Rath sucht, antwortet er in seinem Werk: „Du mußt wohl schon sehr weit vorgerückt sein, mein Lieber, in der Ausbildung deines Herzens! Bist du wirklich schon so ganz mit dir selbst im Reinen, daß du solch' Fremdartiges zu erforschen die Muße hast?" Und einem Bittgebet, das er verfaßt, setzt er die folgende Bemerkung voraus: „Worauf es hier zumeist ankommt, mein Bruder! das ist die Lauterkeit der Seele, wenn du betest, und daß dein Herz dabei sei, und daß du dies Gebet langsam und gesammelt vortragest, damit deine Zunge nicht deinem Sinn vorauseile." Indem er den Werth der nächtlichen Andacht preist, erklärt er: „Ich habe bereits in eindringlichen Worten eine Ermahnung und Zurechtweisung der Seele verfaßt, daß sie sich zum andächtigen Gebete Nachts angetrieben und erhoben fühle."

Es geht ein liebenswürdiger und sympathischer Zug durch sein ganzes Werk, das zur religiösen Erhebung und sittlichen Läuterung im Laufe der Jahrhunderte viel beigetragen hat. Auf die Entwickelung der jüdischen Religionsphilosophie konnte aber die Moraltheologie Bachja's ebensowenig eine besondere Wirkung ausüben, wie die Philosophie seines Zeitgenossen Gabirol, dessen Schrift: „Von der Veredelung der Sitten" Bachja augenscheinlich benutzt hat.

Auch als religiöser Dichter hat sich Bachja ibn Pakuda hervorgethan. Seinen synagogalen Poesieen wird nachgerühmt, daß sie die Schönheit des Gabirol'schen mit der Einfachheit des Saadjanischen Vortrags vereinigten. Jedoch klingt bei Bachja zumeist mehr die allgemein menschliche als die nationale Seite an. Seine Ermahnung (Tochachah) — von der bereits oben die Rede war — spricht wie das warnende Gewissen. „Die so wenig kunst-

volle Form, der Wechsel längerer und kürzerer, nicht gemessener Zeilen, die geringe Sorgfalt für den Reim, welcher oft nur in den Suffixen und einsilbigen Ausgängen schwach anklingt, beweist, wie Bachja eben kein Gedicht machen wollte, kein Kunstwerk oder etwa Kunststück, sondern in gedrungener Kürze eine Reihe höchst nöthiger Gedanken und Lehren einschärfen, die er mit der Gewissenhaftigkeit eines väterlichen Freundes, mit der Pflichttreue eines Arztes seinem Kranken reicht."

Im Gegensatz zu diesem frommen Moralprediger findet dagegen zur selben Zeit die Loslösung aus den Banden des Positiven, die uns in Gabirol so unvermittelt entgegentritt, ihre Ergänzung in dem kritischen Schaffen eines andern Gelehrten, dessen Werke nur aus Anführungen und dessen kühne Ideen nur aus Citaten bei Späteren bekannt sind. Es ist dies Isak b. Jaschusch Ibn Saktar, genannt Jizchaki, ein rücksichtsloser Bibelkritiker und Grammatiker, von dem noch ein Nachfolger mittheilt, daß er das Stück des Pentateuchs, welches von den Königen in Idumäa handelt, dem Moses abgesprochen und erst in viel spätere Jahrhunderte verlegt habe. Auch von seiner Grammatik — „Sefer Hazirufim" (Buch der Zusammensetzung) — wird Mehreres angeführt, das einen kühnen Forscher verräth. Kein Wunder, daß deshalb schwächere Geister diese Loslösung auch praktisch ausführten und die Bande, welche sie an Volk und Familie fesselten, durch den Uebertritt zur siegenden Religion zerrissen. Von mehreren Dichtern jener Periode wird Solches behauptet, andererseits aber wieder in Abrede gestellt und dem Neid späterer arabischer Historiker zugeschrieben, die gern jeden hervorragenden Geist zu den Ihrigen zählen wollten. So wird von dem jüdischen Vezir eines Königs von Saragossa, Abu-Fadhl Chasdai, den Einige sogar für einen Sohn des Dichters Josef b. Chisdai halten, erzählt, daß er, obwohl des Hebräischen vollkommen mächtig, doch nur der arabischen Poesie huldigte. „Wenn Abu Fadhl dichtete" — sagt ein Zeitgenosse — „glaubte man Zauberei wahrzunehmen; er reihte nicht Verse, sondern Wunder aneinander." Auch mit der Philosophie soll sich Abu Fadhl viel beschäftigt haben, doch hat sich weder von seinen poetischen, noch von seinen philosophischen Schöpfungen etwas erhalten.

Solchen kühnen Denkern oder abtrünnigen Sängern steht aber aus jener ersten Periode der spanischen Glanzepoche eine Reihe von Männern gegenüber, die alle das poetische Erbe Gabirol's angetreten oder die religiöse Wissenschaft, wie sie Abitur, Samuel und wohl auch Bachja gepflegt, fortentwickelt haben. Es sind dies fünf Männer, die sämmtlich den Namen Isak führten, und von denen Isak b. Reuben aus Barcelona (1043) und Isak b. Jehuda ibn Gajjath (1089) als synagogale Dichter hervorragten. Der Erstere gilt als ein Meister in der Verwendung biblischer Strophenverse für den Musivstil; er dichtete sog. „Asharoth" (Ermahnungen), die in den afrikanischen Synagogenritus aufgenommen sind, die sich aber mehr durch Witz als durch poetische Wärme auszeichnen. Auch die Form ist mangelhaft, ohne Metrum und künstlerische Symmetrie; ausschlaggebend ist für ihn merkwürdiger Weise nur die witzige Pointe, auf die er oft sein ganzes Poem aufbaut. Ein Beispiel mag dies erhärten. Die Stelle in der Genesis — Cap. 18, V. 29 — wo der Herr auf Abraham's Fürbitte für Sodom antwortet: „Ich thue es nicht der Vierzig wegen," d. h. der vierzig Gerechten wegen, die nach Abraham sich etwa noch in der Stadt befinden möchten, bringt der Dichter ohne Zögern mit einer anderen Bibelstelle — Deuteronomium C. 25, V. 3 — in Verbindung, wo auch von Vierzig die Rede ist, aber allerdings von den vierzig Geißelhieben, die als Strafe auf verschiedene Vergehen gesetzt werden. Und nun sagt er:

Siehst Jemand wandeln du auf bösen Wegen,
Such' warnend ihn zur Umkehr zu bewegen;
Vielleicht bekommt er Furcht, hört er von Schlägen,
Und spricht: „Ich thu' es nicht der Vierzig wegen!"

Auch als Talmudforscher und Uebersetzer war Isak b. Reuben anerkannt. Er übertrug die Abhandlung des Gaon Haja, der damals noch unbedingter Verehrung sich zu erfreuen hatte, über „Kauf und Verkauf" nach talmudischen Principien aus dem Arabischen ins Hebräische und später ließ er selbst einen systematischen Commentar über einzelne Tractate des Talmuds, die vom Civilrecht handeln, folgen, unter dem Titel: „Schaare Schebuoth" (Pforten der Eide).

Als Dichter überragte ihn Isak b. Jehuda ibn Gajjath

aus Lucena, während jener als ernster Forscher bedeutender gewesen zu sein scheint. Isak b. Gajjath gebührt ein Ehrenplatz in der Geschichte der synagogalen Poesie, die er über seine Vorgänger hinaus fortentwickelt hat. In seinen Gedichten, die schwungreich und kunstvoll, wenn auch oft dunkel und nicht ohne Härten sind, offenbart sich der Vorschritt der spanischen Synagogalpoesie über den alten Pijut hinaus am Deutlichsten. Die Haggada ist fast verschwunden und an ihre Stelle sind dichterischer Vortrag und wissenschaftlicher Inhalt getreten. Ibn Gajjath überrascht durch die Neuheit seiner Wendungen ebenso wie durch die Meisterschaft in Reimen, die er so geschickt zu verschlingen weiß, daß die Verse dadurch an Wohllaut gewinnen! Man hat ihn auch den Kalir der spanischen Poesie genannt, und zwar weil dieser Formgewandtheit ein räthselvoller Inhalt und eine gedrungene Gedankenfülle gegenüberstehen, die die poetische Wirkung wohl beeinträchtigen können. Anatomie, Psychologie und Astronomie, die Kosmogonie des Buches Jezirah und die Philosophie der Griechen begegnen uns in den Dichtungen Ibn Gajjath's und werden von ihm zu alphabetarischen Hymnen und Gebeten verarbeitet. Fast scheint es, als sei ihm die Gelehrsamkeit Hauptzweck und die poetische Form etwa wie ein mnemotechnisches Mittel zur Erlernung derselben. Und in der That wird behauptet, daß Ibn Gajjath dadurch an die Wichtigkeit derartiger Kenntnisse erinnern und durch Benutzung derselben beim Gebet jede Scheu vor den Naturwissenschaften habe beseitigen wollen. Ganz im Gegensatz zu diesen Dichtungen stehen aber die Bußlieder Ibn Gajjath's, die vielmehr rein und stimmungsvoll ausklingen. Von dem Schluß eines dieser Bußgebete sagt ein maßgebender Beurtheiler, „daß sich dessen kein alter Prophet hätte zu schämen brauchen, weder was Stil, noch was Gedanken betrifft."

Als eine charakteristische Probe dieser poetischen Gattung mag eines dieser Bußlieder, für das Abendgebet des Versöhnungstags bestimmt, folgen, ein sehnsüchtiger Ruf der Gemeinde durch den Mund des Dichters, daß Gott, da nun die Sonne des Tages sich neige, huldreich den Segen der Versöhnung gewähren möge!

Die Taube sucht, da schon sich neigt der Tag,
Den Schatten Gottes sehnsuchtsvoll am Abend.

Sie schaut hinaus, und sieh'! schon schweigt der Tag.
Sie nimmt zum Nest das Gotteshaus am Abend.
Aus tiefem Schmerz rief sie den ganzen Tag:
O ständ' ich auf! Wie langsam schleicht der Abend.
Der Gnade Strom ergeuß'! Schon fleucht der Tag,
Der Liebe Füll' gewähr' uns heut' am Abend.
Des Flehens Ruf, das sie gereicht den Tag,
Vernimm! — Sie stand vor dir von früh bis Abend.
O nah' erbarmend uns! Fortzeucht der Tag.
Schon dehnen sich die Schatten lang am Abend!

Außer seinen gottesdienstlichen Compositionen hat Ibn Gajjath auch einen Commentar zum „Prediger Salomonis" verfaßt, und ein Compendium für die rituelle Praxis der Fast- und Festtage, sowie über Gebete und Synagogenwesen zusammengestellt, von dem einzelne Theile in neuerer Zeit veröffentlicht wurden.

Auch von seinem Sohne, Jehuda ibn Gajjath, wird berichtet, daß ihm der Lieder süßer Mund zu eigen gewesen, ohne daß es möglich wäre, das Urtheil kritisch zu prüfen, das ein späterer Meister über seine Schöpfungen ausgesprochen: „Jehuda ibn Gajjath's Lieder — preisen selbst die Musenbrüder." Sein Name lebt nur noch in einem Liede fort, das ein Dichterfürst der Freundschaft zwischen ihnen Beiden geweiht hat und in dem es von den Liedern Jehuda ibn Gajjath's heißt:

Die Einen sanfte Tropfen, ein Balsam, stillend Schmerz,
Die Andern, Feuerfunken, entflammend wild das Herz!

Der Dritte der fünf Isake scheint seine Namensbrüder und Zeitgenossen nicht an Bedeutung erreicht zu haben. Es war dies Isak b. Moses ibn Sakni, der von Spanien nach dem Orient auswanderte und dort die Würde eines Gaon bekleidete, die früher Haja eingenommen hatte. So mächtig war der Umschwung der Zeit — kaum ein Jahrhundert vorher war Babylon das Eldorado des Talmudstudiums und von Spanien aus wandten sich lernbegierige Jünger dorthin und nun mußte erst ein spanischer Gesetzeslehrer, der in der Heimath selbst nicht genug Anerkennung finden konnte, nach Babylon kommen, um dort das Amt des Gaon's zu bekleiden. Von Isak b. Sakni's Schriften ist nichts bekannt. Auch Isak b. Baruch Albalia (1035—1094) —

wohl der älteste der fünf Isake — ragte mehr durch seinen Rang als Astronom des Khalifen Al-Mohammed und „Nassi“ (Fürst oder geistliches Oberhaupt) der jüdischen Gemeinden des Königreichs Sevilla denn als Dichter und Gelehrter hervor. Er soll einen talmudischen Commentar unter dem Titel „Kupat Haroch'lim“ (Gewürzbüchse) angefangen, aber nicht vollendet haben. Auch ein Werk über den jüdischen Kalender, im Auftrage seines Gönners Josef Hanagid, des Sohnes jenes berühmten Samuel Hanagid, unternommen, wird ihm zugeschrieben. Wie es heißt, habe er darin gegen seine Vorgänger auf diesem Gebiete, gegen Saadja und gegen den jüdischen Astromen Hassan b. Mar Hassan, polemisirt.

Der bedeutendste des Quintetts war aber unstreitig der letzte Isak b. Jakob Alfasi (1013—1103, nach den Anfangsbuchstaben seines Namens Rif genannt), der aus Nordafrika nach Lucena gekommen war und dort eine talmudische Akademie begründete. Er ist der bedeutendste Talmudforscher der ganzen spanischen Epoche, eine der ersten talmudischen Autoritäten des Judenthums zu allen Zeiten. Sein berühmtes Werk — „Halachoth“ — das den für das Judenthum außerhalb Palästina's zur Anwendung kommenden praktischen Theil des Talmuds compendiarisch zusammenfaßt, wurde epochemachend durch die ausgebreitete Gelehrsamkeit und das tiefe Eingehen des Autors auf seine Materie; wenn Exemplare des Talmuds in späteren, trüben Tagen schwer zu beschaffen waren, wurde das Werk Alfasi's an dessen Stelle gesetzt, studirt und commentirt. Seine Entscheidungen, die in einem eigenen Responsenwerk gesammelt sind, wurden normgebend für die Folgezeit. Er schrieb sie in arabischer Sprache — und auch dies ist charakteristisch für die Zeit, in der er lebte und für die Anschauungen, von welchen jene Männer ausgingen. Auch drei andere talmudische Abhandlungen, die er arabisch geschrieben, wurden gleich seinem großen 320 Gutachten umfassenden Responsenwerk später ins Hebräische übertragen; eine derselben ist neuerdings auch nach dem arabischen Urtext edirt und übersetzt worden.

Der Geist, der den wissenschaftlichen Forschungen Alfasi's zu Grunde liegt, ist der Grundzug der ganzen spanischen Epoche. Mit Klarheit behandelt er die schwierigsten talmudischen Materieen

und ein milder Hauch durchweht seine heikelsten Entscheidungen, die trockensten Fragen des rabbinischen Rechts. „Nirgends zeigt sich schroffe Härte, kein hartes Wort gegen die Wissenschaft, im Gegentheil wird manche Spitze gebogen, manche Schärfe geglättet." Seine Responsen verbreiten sich über alle Richtungen des Gesetzes. Sie bringen neben eminent praktischen Bescheiden auf rituelle und rechtliche Anfragen auch geistvolle Erklärungen aus dem Gebiet der Exegese, der Bibel sowohl wie der Mischna und des Talmuds. Diese zeugen von einem logischen Geiste und von einer klaren, sich über den Buchstaben erhebenden und denselben vergeistigenden Auffassung der Haggada. So z. B. erklärt er eine berühmten Münchhausiade des Raba bar bar Chana: er sei in die Wüste gegangen und habe dort einen Ort gefunden, wo sich Himmel und Erde küßten, folgendermaßen: Ein alexandrinischer König habe, dem Vernehmen nach, in der Wüste eine Sternwarte errichtet und daselbst einen Himmels- und Erdglobus aufgestellt: hierauf beziehe sich jene Erzählung!

Andere haggadische Erzählungen faßt er als Traumerscheinungen und poetische Umschreibungen auf und scheinbare Widersprüche in der Bibel erklärt er mit dem Zeitbewußtsein, dem sie entsprächen und auf das sie Bezug nähmen. Isak Alfasi und Isak Albalia waren eifrige wissenschaftliche Gegner; aber auch durch ihre Polemik geht ein Zug von Seelengröße und sittlichem Adel der Wissenschaft, der damals jene spanische Glanzperiode auszeichnete. Als Alfasi, allgemein betrauert, im Jahre 1103 zu Lucena starb, sang ihm ein junger Dichter, dessen Name den Klang des seinigen einst übertönen sollte, das folgende Grablied nach:

Dir bebten Berg' an Sinai's Tag entgegen,
Der Engel Schaar traf dich auf deinen Wegen,
Sie schrieb dir Lehren ein in Herzenstafeln,
Der Kränze schönste sie um's Haupt dir legen.
Nur dann gewinnen Kraft, Bestand die Weisen,
Wenn sorgsam deine Weisheit sie erwägen.

Für das kühne Vorwärtsdrängen seiner Zeitgenossen auf dem Gebiet der Religionsphilosophie und der Bibelforschung hatte Alfasi wohl kaum ein Interesse; ja man kann seine einzig und

ausschließlich auf das Talmudstudium sich concentrirende Thätigkeit wohl als eine Mahnung für die Stürmer und Dränger jener Periode ansehen, sich auf sich selbst zu besinnen, den Geist ihrer Religion nicht in philosophische Formeln und die Bibel nicht in grammatische Conjecturen aufzulösen. Denn an solchen kühnen Denkern war das Geschlecht Alfasi's, wie das unmittelbar nachfolgende, noch ziemlich reich. Zu den bedeutendsten unter ihnen gehörten sicherlich Mose b. Samuel ibn Gikatilia aus Cordova und Juda ibn Balaam aus Toledo. Gikatilia war ein Jünger ibn Gannach's und ein Vertreter der freisinnigen Richtung, die sein Lehrer angebahnt hatte. Nach den geringen Bruchstücken, die von seinen arabisch geschriebenen Bibelcommentaren und grammatischen Arbeiten erhalten sind, zu urtheilen, ging der Schüler noch über den Lehrer hinaus, indem er die messianischen Erklärungen vieler prophetischen Aussprüche verwarf, die Jesajanischen Weissagungen vielmehr mit den Zeitverhältnissen und dem König Hiskia in Verbindung brachte und die Existenz nichtdavidischer Psalmen aus späterer Zeit nachzuweisen suchte. Er übersetzte auch die Schriften eines andern berühmten Vorgängers, des Juda Chajjug, ins Hebräische für die nordspanischen, des Arabischen weniger kundigen Juden.

Sein Zeitgenosse und literarischer Gegner Juda ibn Balaam (oder Bileam, 1070) — die Freundes- und Feindespaare sind, wie in fast allen Literaturen, auch in der Blüthepeiode der jüdischen eine regelmäßig sich widerholende Erscheinung — war ihm weder an Bedeutung noch an Freimuth gleich. Er war ein verdienstvoller Grammatiker und Exeget, der das Hebräische sogar schon mit dem Persischen und Arabischen verglich und sich bemühte, den Literalsinn des Schriftwortes zu ergründen und darzulegen. Von seinen theils hebräisch, theils arabisch geschriebenen Werken sind drei kleine Schriften über die poetischen Accentzeichen „Ta'ame Hamikrah" gedruckt, Anderes wie die Schrift über die Partikeln, eine Homonymik und ein Pentateuchcommentar — arabisch geschrieben — sind noch handschriftlich vorhanden.

Wenn aber das Wirken von Männern wie Alfasi auf der einen Seite die Stürme mäßigte, so konnte es auf der andern Seite wieder die Zaudernden ermuthigen, und es ist wohl als sicher

anzunehmen, daß er dem Talmudstudium, das bisher in ererbter babylonischer Weise getrieben wurde, für die Folgezeit Schwung und Tiefe, Richtung und Gehalt gegeben hat. Fast alle seine Jünger aus der Akademie zu Lucena wirkten in demselben milden und versöhnlichen Geiste, erklärten in derselben einfachen und nüchternen Weise den Talmud. Vor ihnen ist zu nennen außer Baruch b. Isak Albalia, der nach dem Tode seines gelehrten Vaters Schüler Alfasi's wurde und den Dichter und Geschichtsschreiber vielfach rühmen, hauptsächlich Josef b. Meir ibn Migasch (1076—1141), der in Bezug auf rabbinische Autorität wohl als der berechtigte Nachfolger Alfasi's gelten konnte. In überschwänglichen Ausdrücken feiern ihn die Dichter und der Meister selbst soll von ihm verkündet haben, daß seines Gleichen selbst in Mose's Zeiten sich nicht gefunden habe! Seine Novellen zum Talmud, die wohl den Titel „Megillath Setarim" (Geheimrolle) führten, sowie seine zahlreichen Responsen, die zum großen Theil in einem eigenen Werk gesammelt sind, zeigen ihn als einen Denker von Geistesschärfe und als einen Mann von milder Gesinnung. Die Klarheit seiner Gutachten weist auf die Schule Alfasi's deutlich hin; als ein Ibn Migasch eigenthümlicher Vorzug wird die Auffassung eines Gegenstandes von verschiedenen Gesichtspunkten gerühmt. Die meisten seiner Responsen sind arabisch, nur die exegetischen sind in rabbinischem Neuhebräisch abgefaßt. Da Ibn Migasch als die größte rabbinische Autorität nach dem Tode Alfasi's galt, kamen natürlich von allen Seiten Anfragen an ihn, und es charakterisirt diesen Mann, daß er Einem, der die Absicht hatte, nach Palästina zu gehen und sich gelobt hatte, nicht eher Fleisch zu essen und Wein zu trinken, bis er im heiligen Lande angelangt sei, mit Bezug auf dieses voreilige Gelübde erkärte: Wer ein solches Gelübde leistet, handelt gegen die heilige Schrift; die Schrift will nicht, daß Jemand sich kasteie. Selbstquälerei ist nicht minder sündhaft als die Quälerei des Nächsten. Dieses Gelübde darf also nicht gehalten, sondern muß aufgelöst werden; der Gelobende hat als Grund, warum er die Auflösung nachsuche, seine Unkenntniß des biblischen Verbots anzugeben!

Josef ibn Migasch hinterließ einen Sohn, der in seinem Geiste

fortwirkte, Namens Meïr, und eine eifrige Schaar von Jüngern, die seine Weise des Talmudstudiums verbreiteten. Von seinen Zeitgenossen ragen mehrere als Dichter, Philosophen und Forscher hervor; unter den letzteren namentlich der noch nicht nach Gebühr gekannte, viel weniger gewürdigte Josef ibn Zaddik aus Cordova (c. 1070—1149). Seine Schriften sind meist philosophischen Inhalts, und als das Hauptwerk darf das „Sefer Olam hakaton" (Mikrokosmus) gelten, ein religionsphilosophisches System auf wissenschaftlicher Grundlage, mit dem philosophischen Zeitbewußtsein erfüllt und von den Ideen griechischer, arabischer und jüdischer Denker, vornehmlich von den „lauteren Brüdern", beeinflußt. Der Mensch ist nach ihm eine Welt im Kleinen, in dem sich zwei Welten, die endliche und unendliche, abspiegeln. Deshalb könne er nur durch Selbsterkenntniß zur Wahrheit und Vollkommenheit gelangen. Dadurch erlange er aber auch die Erkenntniß Gottes, die Wurzel aller Religion. In dem Mikrokosmus Ibn Zaddik's nimmt also die Theologie als die Wurzel der Religion die erste Stelle ein, da sie allein die Erkenntniß Gottes, seiner Namen und seine Eigenschaften lehre. Ueber die Berechtigung und Nothwendigkeit solcher Forschungen befanden sich die Schulen der Araber — Mutaziliten und Motekallemin — in lebhaftem Disput, und es ist wahrscheinlich, da der Kalâm, die Logik der Mutazila, damals gerade in Spanien Eingang fand, daß Josef ibn Zaddik seine Polemik im „Mikrokosmus" ebenso wie den positiven Theil seiner Theosophie gegen die Mutazila richtet. Er bekämpft vornehmlich ihre Lehre von den Attributen Gottes, ihre Theorieen von einem geschaffenen Willen und von der Thatsache einer Nothwendigkeit dieses Willens für Gott mit verschiedenen Gründen, die er aus der Schule des Neuplatonismus sich geholt hat. Er gelangt in seiner Polemik, die um so wichtiger ist, weil er diesen Kalâm nur durch karäische Vermittelung kennen gelernt, zu dem Schlusse, daß die Mutazila sophistischer Trugschlüsse sich bediene und von wahrer Logik keine Ahnung habe. Hierauf baut er sein eigenes System von der Erkennbarkeit Gottes auf. Seine Beweise für die Erkennbarkeit Gottes, für die Lehre von der Weltschöpfung aus Nichts, überhaupt von allen Attributen der Gottheit, behandelt Ibn Zaddik nach ihrer ganzen

Tragweite innerhalb der gegebenen Ideenkreise. Seine eigentliche Bedeutung beruht, nach neueren Forschungen über die Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie, hauptsächlich darin, daß er gründlicher und erschöpfender als alle seine Vorgänger das Unvermögen, einen philosophischen Begriff von dem wahren Wesen Gottes zu erlangen, dargethan habe. Er hat mit der Attributenlehre fast vollständig gebrochen. „Mit der höchsten Reinheit der Anschauung von Gott verbindet seine Lehre eine wunderbare Versöhnlichkeit gegen den Gebrauch und die Aufstellung göttlicher Eigenschaften, welche sie dadurch adelt, daß sie in ihrer Aufsuchung, die auf die Vertiefung in die göttliche Wirksamkeit beruht, ein den Charakter des Menschen bildendes, wahrhaft gottesdienstliches Werk erblickt und empfiehlt." Seine sonstige Philosophie ist weniger bedeutsam. Er redet als rationalistischer Denker den vernunftgemäßen Principien des Judenthums, aber auch dem Ritualgesetz eifrig das Wort und sucht sich vom Standpunkt des frommgläubigen Judenthums mit dem philosophischen Denken seiner Zeit zu verständigen; er begeistert sich dabei für die philosophische Idee der Unsterblichkeit, indem er alle sinnlichen Vorstellungen von der künftigen Belohnung oder Bestrafung ausschließt, weiß sie aber mit seiner Auffassung des Messiasreiches doch nicht recht in Einklang zu bringen. Auch als Dichter wird Josef ibn Zaddik genannt. Die religiösen und weltlichen Lieder, die er gedichtet, stehen aber nicht auf besonderer Höhe im Vergleich mit seinen dichterisch begabten Zeitgenossen. Er war ein Dichter, weil er unter Dichtern lebte, und wie er ob seiner Gelehrsamkeit von ihnen angesungen wurde, so hielt er es für seine Pflicht, sie wieder ob ihres Dichterruhms zu besingen. Die Zeit war eben eine durchaus poetische unter Juden wie unter Arabern, und es existiren noch zahlreiche Fragmente von arabischen Gedichten, die berühmte Philosophen, Juristen und Aerzte zu Autoren haben. Diese Liebe zur Poesie und die Begabung für dieselbe theilten auch die Juden, und deshalb ist fast kein Grammatiker, Mediziner, ja selbst Astronom und Theolog jener Zeit zu nennen, der nicht mindestens seinen religiösen Empfindungen in einigen für den Gebrauch der Synagoge bestimmten Liedern weihevollen Ausdruck gegeben hätte.

Auch der Vorgänger Ibn Zaddik's im Amte zu Cordova, Josef b. Jakob ibn Sahal (1103) war ein dichtender Rabbiner. Seine Verse sind leicht und anmuthig, aber ohne poetische Tiefe. Er klagt über Mißachtung der Dichter und vielleicht auch über persönliches Ungemach in den Versen an einen berühmten Dichter, der ihm nah befreundet und gleich ihm Schüler des Isak ibn Gajjath war:

Wär's besser nicht, in öder Wüst' sein Zelt
Zu bau'n, zu weilen da, wo Geier kreisen,
Als sein zu müssen in Verräther Näh'
Die zerstören nur und niederreißen?
Die wahnbethört den widerwärt'gen Qualm
Der Sinnenlust als Duft der Myrrhe preisen?

Nicht minder elegisch klingt eine zweite poetische Epistel zum Ruhm desselbigen Freundes:

Gediegen Gold, wie ist's erblichen!
Wie ist die Welt davon gewichen!
Die Steine von des Lieds Geschmeid'
Verachtet liegen sie, zerstreut!

Hat Gott der Menschen Herz versiegelt?
Hat er der Reichen Aug' verriegelt,
Daß Jeder nur nach Erdentand
Begehrlich ausstreckt seine Hand —

Und von des Liedes Demantkrone
Weg lenkt den Blick mit kaltem Hohne?
Was wird die Nachwelt sagen?
Verdammen wird sie, bitter klagen.

Von den religiösen Liedern Ibn Sahal's, dem Zeitgenossen und spätere Literarhistoriker eine ansehnliche Stellung im Reiche der Poesie zuweisen, hat sich nichts erhalten. Auch von mehreren anderen Dichtern und Gelehrten jener Zeit, ist nur der Name geblieben; ihre Lieder aber sind meist verweht. So werden namentlich noch erwähnt: Jehuda b. Samuel ibn Abbas, der nach dem Orient auswanderte und als Rabbiner von Fez eine gedeihliche Wirksamkeit entfaltete — von ihm ist nur eine schöne liturgische Hymne für den Neujahrstag bekannt — ferner Levi b. Jacob Al-Tabban, der zwar kein großer Dichter, wohl aber ein be-

kannter Grammatiker war. Sein arabisch geschriebenes, grammatisches Werk „Mafteach“ (der Schlüssel) ist verloren gegangen — ebenso wie die meisten seiner poetischen Gebetstücke. Endlich Suleimann David ibn Mohager, ein Schüler Alfasi's, der gleichfalls ein Werk über hebräische Grammatik geschrieben.

Es ist richtig bemerkt worden, daß der Reichthum an Dichtern und Gedichten in jener Periode Niemanden in Erstaunen setzen kann, der die Entwickelung der neuhebräischen Sprache in den abgelaufenen zwei Jahrhunderten aufmerksam verfolgt hat. Diese Sprache war seit Dunasch und Menachem so schmiegsam und reich ausgebildet geworden, daß nur eine geringe Kunst dazu gehörte, Verse nach Reim und Maß zu machen. „Die Mode der Araber, den Inhalt eines Briefes an Freunde zu versifizieren, welcher die spanischen Juden huldigten, machte die Dichtkunst zu einem Bedürfniß; wer nicht als ungebildet erscheinen wollte, mußte reimen lernen. Die Zahl der Gedichte, welche gerade in dieser Zeitepoche zu Tage gefördert wurden, ist Legion. Doch nur wenige enthalten wahre Poesie.“

Und sogar die arabische Poesie der Araber fand damals Nachahmung unter den spanischen Juden, die die Makamen des Hariri gar wohl kannten und natürlich in ihr geliebtes Hebräisch zu übertragen suchten. Einige allerdings in ihrer Echtheit angezweifelt hebräische Makamen von Salomo ibn Zikbel (Sakhbel?), der ein Verwandter Ibn Sahal's war, scheinen nach Art Hariri's die Anfänge eines satyrischen Romans darzustellen, der wahrscheinlich den Titel „Tachkemoni“ (Diwan) geführt, und dessen Held, Ascher b. Jehuda, ein anderer Don Juan, allerlei Fährnisse und Abenteuer erlebt. Die erste einleitende Makame, in der er von seinem Leben an der Seite der Geliebten in Waldeseinsamkeit erzählt, ist geradezu köstlich. Des stillen Lebens überdrüssig, sehnt er sich aber nach Geselligkeit und zecht fortan im Kreise froher Gesellen. Ein räthselhaftes Briefchen von einer unbekannten Schönen verleitet ihn, sie zu suchen. Auf seinen Irrwegen, von Liebesgram getrieben, gelangt er in einen Harem, dessen Herr ihm mit dem Tode droht. Indeß stellt sich alsbald heraus, daß hinter diesem Herrn eine Schöne sich verborgen hatte, die diese Maske, um ihn zu täuschen,

vorgenommen. Es war freilich nur die Dienerin seiner Schönen, aber sie verspricht ihm doch die Erfüllung seiner Hoffnungen und Wünsche. Dem Ziel nahe gekommen, erweist sich dieses als leere Täuschung, als ein von losen Freunden ihm zum Possen aufgeführter Mummenschanz. Dies Alles erleidet Jehuda b. Ascher, von Abenteuer zu Abenteuer geführt, ohne seine Schöne zu erreichen.

Die hebräische Sprache wird in diesen Makamen, die voll guter Laune sind und von frivolen Scherzen wimmeln, die mit ihrer Ironie sogar nicht einmal das Heilige verschonen, besonders frei und schön gehandhabt. Aus diesem Grunde und wohl auch mancher poetischer Anklänge wegen, die sie mit späteren Poesieen gemeinsam haben, ist die Echtheit dieses satyrischen Romans angezweifelt und angenommen worden, daß derselbe in späterer Zeit nach berühmten Mustern geschrieben und mit dem Namen des als Makamendichter gefeierten Salomon b. Zikbel geschmückt worden sei.

Ebenso wie Poesie und Philosophie fanden aber auch die von den Arabern in Spanien zu einer bedeutenden Höhe gebrachten exakten Wissenschaften Eingang, Verbreitung und Förderung bei den Juden, und zwar nicht nur im Süden, sondern auch in Nordspanien, wo Abraham b. Chijja und Jehuda b. Barsilai aus Barcelona, zwei angesehene Forscher jener Periode, lebten. Abraham b. Chijja, der eine Zeit lang am Hofe eines mohammedanischen Fürsten ein hohes Staatsamt bekleidete und den Titel Nassi führte, war als mathematischer Schriftsteller von Bedeutung. Er war der Erste, der einen systematischen Abriß der Sternkunde gegeben; außerdem hat er vier Schriften über Astronomie, Geometrie und Kalenderberechnung verfaßt, von denen drei gedruckt sind, eine astronomische Geographie „Zurat Haarez“ (die Gestalt der Erde), in welchem Buch er auch eine geographische Uebersicht der Länder nach den sieben Klimaten giebt und die Kugelgestalt der Erde annimmt und ein Werk über den jüdischen Kalender im Vergleich mit der Zeitrechnung der Christen, Mohammedaner, Syrer, Perser und Aegypter „Sefer Haibbur“; auch der Epilog zu seiner Geometrie, — der ersten in hebräischer Sprache — die ein Theil aus einem großen Werk desselben Schriftstellers gewesen sein mag, das Mathematik, Optik und Astronomie encyklopädisch zusammen-

gefaßt, ist gedruckt. Seine mathematischen Arbeiten, die er zunächst für die des Arabischen nicht kundigen Juden in Nordfrankreich hebräisch geschrieben, wurden als die ältesten bekannten die Grundlage der fachwissenschaftlichen Terminologie für die neuhebräische Literatur der Folgezeit. Aber seine Bedeutung reicht über den engen Kreis der Glaubensgenossenschaft hinaus; die lateinische Uebersetzung seiner aus arabischen Quellen schöpfenden Geometrie bedeutet einen Fortschritt über die frühern Anschauungen und Kenntnisse in dieser Wissenschaft. Sie wurde 1116 von Plato Tiburtinus übersetzt. Der Name des Autors wurde dann in Abraham Judaeus, später einfach in Savasorda — nach dem Titel des Amtes, das er bekleidet, arabisch Sacheb el-Schorta (etwa Polizeimeister) — umgeändert.

Es ist merkwürdig, daß dieser kenntnißreiche Mann aber auch der Astrologie huldigte und das Horoscop für Tages- oder Jahreszeiten und das Schicksal der Menschen stellte. So berechnete er unter Anderm auch in einer kleinen Schrift „Megillath Hamegalleh“ (Buch der Enthüllung) die Ankunft des sehnlich erwarteten Messias auf das Jahr 5118 (1358) nach jüdischer Zeitrechnung. Auch eine kleine Schrift ethischen Inhalts, die aber ohne weitere Bedeutung, „Hegjon Hanephesch“ (das Denken der Seele), ist von ihm aufgefunden und edirt worden, während eine andere gleichen Inhalts wahrscheinlich verloren gegangen. Mathematik und Ethik standen — wie ein genauer Kenner dieser Literatur bemerkt — in der Encyklopädik des jüdischen Mittelalters einander so nahe, daß man beide mit demselben Namen „Musar“ bezeichnen konnte und daß beide Disciplinen meist von denselben Gelehrten bearbeitet wurden.

Ein Verwandter Abraham b. Chijja's war Jehuda b. Barsilaï, der als talmudische Autorität seiner Zeit geachtet wurde. Sein „Sefer Haittim“ über die Festzeiten wird von talmudischen Schriftstellern namentlich in der Provence, wohin er ebenso wie Abraham b. Chijja, wahrscheinlich anläßlich einer Verfolgung in späteren Jahren ausgewandert ist, hochgehalten. Auch einen Commentar zum „Sefer Jezirah“ hat Juda b. Barsilaï geschrieben, der aber nach den vorhandenen Spuren

wohl nicht den freien Geist der philosophischen Forschung athmet, der in der jüdischen Welt Andalusiens wehte und von dem fast alle Schöpfungen jener ersten Epoche der spanischen Blütheperiode erfüllt sind, welche mit diesen Männern eigentlich als abgeschlossen betrachtet werden kann. In diesem Zeitraum haben die Juden Spaniens außer poetischen und philosophischen Werken auch namhafte Leistungen in fast allen Wissenschaften, in Grammatik und Exegese, in Lexikographie und Sprachvergleichung, in Astronomie, Mathematik und Heilkunde aufzuweisen, von denen ihre arg bedrängten und verfolgten Glaubensbrüder im Orient, in Frankreich und Deutschland damals kaum eine Ahnung hatten. Nur selten dringt ein Ton des frohen Sanges und rüstigen Schaffens auf allen Gebieten der Literatur und Wissenschaft aus den Gefilden Andalusiens zu den gehetzten und während der Kreuzzüge in ihrem Leben arg gefährdeten Juden Frankreichs und Deutschlands, ohne dort ein Echo zu wecken, da die Verfolgten sich ganz in ihr Talmudstudium versenkt haben und nur in ihm und aus ihm Trost und Ruhe für ihre Leidenszeit schöpfen.

Auf zwei Gebieten hat aber das erste Zeitalter der spanischen Blütheperiode besonders reiche Früchte gezeitigt. Zunächst in der Poesie, die sich alsbald in eine weltliche und geistliche scheidet, von denen die erstere noch in schüchternen, aber immerhin vielversprechenden Anfängen sich bewegt, während die letztere bereits in die Periode der Vollreife getreten ist. Man kann in Josef b. Abitur ihren ersten Begründer auf spanischem Boden, in Isak ibn Gajjath ihren Fortbildner und Salomo Gabirol als den vollendeten Ausdruck des Zeitbewußtseins und der Höhe, auf welche sich die religiöse Dichtung emporgeschwungen, betrachten. Das Charakteristische dieser Poesie ist das Dunkle, Harte, Schwerfällige des Ausdrucks, das sogar oft noch der Grammatik spottet und in schweren Wortbildungen, in Bildern und Figuren aus der Haggada sich gefällt. Noch überwiegt das Interesse am Inhalt die sorgfältige Beobachtung und Anwendung der Formen „und das poetische Gewand legt sich als äußerliche Hülle um den spröden nicht genug bewältigten Stoff."

Und noch sind die religiösen Dichter meist auch die Haupt-

vertreter des Talmudstudiums und der rabbinischen Gelehrsamkeit, die sich auch in ihren dichterischen Erzeugnissen nicht verläugnen läßt, indeß die arabische Wissenschaft und Cultur nur als Erweiterung des Wissensmaterials, als eine tiefere Durchdringung mit neuen Ansichten und läuternden Gesichtspunkten angesehen und aufgenommen wird. Erst das nachfolgende Zeitalter tritt das Erbe des vorhergegangenen Kämpfens und Ringens mit Form und Grammatik, mit Pijut und Haggada, mit Talmud und Midrasch an. Auf dem neugewonnenen Boden der zur Reife gelangten Kunstdichtung kann es den Bau weiterführen und schmücken. Gewandtheit des Ausdrucks, Anmuth der Form, Klang und Ton zieren von nun an die Poesie. Neben den schwermüthigen Klängen der religiösen Dichtung ertönen die heiteren Weisen der Liebeslust und Lebensfreude; an die Stelle des gelehrten Rabbi tritt der Meistersänger, der in der Cultur der Zeit aufgeht und in der Wissenschaft fest wurzelt, so daß die talmudischen und haggadischen Elemente bedeutend, wenn auch nicht völlig, zurücktreten. Diese classische Epoche der spanisch-jüdischen Poesie wird von drei Namen getragen, von Mose dem „tiefsinnigen", von Abraham dem „geistvollen" und von Jehuda dem „lieblichen" Sänger, drei sowohl philosophisch als poetisch schöpferischen Geistern, deren Wirken es zu danken ist, daß mit ihnen das sogenannte pajtanische Zeitalter abschließt, da „das Licht ihrer Schöpfungen sich über die weiten Ebenen des Midrasch und des Pijut ergossen hat".

Anders gestaltet sich die Entwickelung des zweiten, nämlich des philosophischen Gebietes und zwar analog der arabischen Zeitphilosophie in einer Fortbildung zum Positiven, in einer Anerkennung religiöser Factoren, die vorher von der Speculation nicht als gleichberechtigt angesehen und nicht mit in Rechnung gezogen wurden. An Stelle des mystisch gefärbten Neuplatonismus und der kühnen arabischen Philosophie tritt immer mehr, die Alleinherrschaft an sich reißend, der Aristotelismus, der fortan die jüdische Religionsphilosophie fast ausschließlich beherrscht und in ihr sich mit den speculativen Ideen der Vorgänger zu einem eigenthümlichen Ganzen vermischt, das für die Folgezeit Richtung und Norm gebend bleibt.

Eine reiche, meist pseudepigraphische Literatur rankt sich seit

dem frühesten Mittelalter um die Namen von Platon und Aristoteles, dieser ist der Lehrer der Theologen, jener der der Philosophen; aus den ihnen zugeschriebenen Werken schöpfen die jüdischen Philosophen so gut wie die christlichen Scholastiker vom elften bis in das dreizehnte und vierzehnte Jahrhundert, jene aus den arabischen, diese aus den lateinischen Uebersetzungen dieser Schriften. Das Hauptwerk dieser Literatur sind die „Elementa theologiae" des Proklus, des Scholastikers unter den griechischen Philosophen, dem verschiedene Werke des Pseudo-Empedokles, in denen dem alten Naturphilosophen neuplatonische und mystische Ideen beigelegt werden, und des Pseudo-Pythagoras, in denen Schöpfer und Schöpfung durch Zahlen symbolisirt werden, hauptsächlich aber ein pseudo-aristotelisches Werk, die „Theologia", folgen, das von bedeutendem Einfluß auf die philosophische Gedankenentwickelung geworden ist. Hundert Jahre vor der Gesellschaft der „lauteren Brüder" soll ein byzantinischer Christ Nâima aus Emesa diese Schrift aus den Lehren des Proklus für den arabischen Philosophen Al-Kindi übersetzt haben, und fast sechshundert Jahre später übersetzt ein jüdischer Arzt zu Damaskus dieses Werk ins Lateinische und legt es dem Papst — Leo X. — als ein wichtiges Werk vor, dessen Doctrinen mit denen des Evangeliums übereinstimmten. So lehrt die Literaturgeschichte in Wahrheit: „die geistige Entwickelung aller Culturvölker als ein in sich zusammenhängendes Ganzes zu erfassen."

Demselben neuplatonischen Gedankenkreise gehört auch ein Werk an, dessen Einfluß auf die Entwickelung der Scholastik von maßgebenden Beurtheilern sehr hoch angeschlagen wird. Leider ist das Dunkel, welches dieses Werk: „De causis" umfängt, noch nicht gelichtet; lange hat es auch als eine aristotelische Schrift gegolten, und ist als solche vielfach commentirt worden. Indeß ist dasselbe größtentheils eine Compilation von 32 metaphysischen Thesen aus der „Institutio theologica" des Proklus, und es ist wahrscheinlich, daß der Compilator mit dem Erklärer des Buches, dem Juden David, identisch ist. Die scholastische Philosophie im 13. Jahrhundert wird von diesem vergessenen Philosophen David und von Gabirol so mächtig beeinflußt, daß sie erst durch eine genaue Analyse dieser beiden neuplatonischen Denker in ihren

innersten Vorgängen, Fortschritten und Verirrungen aufgeklärt werden kann. David hat — nach den Mittheilungen des seine Pseudonymität erkennenden Albertus Magnus — auch noch nach Aristoteles, Avicenna, Algazzali und Alfarabi eine Schrift über „die ersten Ursachen" verfaßt, und sie mit einem Commentar in der Weise Euklid's versehen, der die aufgestellten Lehrsätze in seinen Commentaren beweist. Außerdem habe er noch eine weitere Ausführung der Physik geschrieben, welches Buch er jedoch aus triftigen Gründen „Metaphysik" genannt hat. Diese nach den aristotelischen Prinzipien verfaßte und von arabischer Philosophie durchtränkte Schrift hält aber ein anderer Scholastiker, der sie gleichfalls in dem guten Glauben, die reine Lehre der Pripatetiker vor sich zu haben, benutzt, für eine Uebersetzung aus dem Lateinischen und für einen Auszug aus der Schrift des Proklus. Kritischer Scharfsinn hat in neuerer Zeit diesen Philosophen David mit einem der berühmtesten Uebersetzer jener Zeit, dem bereits erwähnten, getauften Juden Johannes Avendaeth (Corruptel aus Ibn-Daud), der das Buch „de causis" um 1150 mit Dominicus Gundisalvi auch ins Lateinische übersetzt hat, und diesen wieder mit einem gleichfalls übersetzenden und getauften Zeitgenossen Johannes Hispalensis (oder Hispanensis) identificirt. Ein tieferer Einblick in jene Zeit, in welcher die arabische Philosophie und Aristoteles mit ihr bei den Christen, die in Spanien immer mehr an Terrain gewannen und die Mauren immer mehr zurückdrängten, zuerst Eingang fanden, dürfte diese glückliche Hypothese nur bestätigen. Es ist bekannt, daß in den Jahren 1130 bis 1150 Raimund von Toledo, der christliche Bischof und Kanzler, einen Verein oder gar eine Schule von Uebersetzern um sich sammelte, unter denen eben jener Avendaeth-Hispanensis die bedeutendste Rolle spielte. Die Arbeiten dieser Männer, an welchen sich allem Anschein nach auch nichtgetaufte, sogar rabbinische Juden betheiligten, gaben den ersten mächtigen Impuls und förderten die Entwickelung der scholastischen Philosophie, die bald ihren Höhepunkt erreichen sollte, wie sie andererseits jenen schwärmerischen Enthusiasmus für den Philosophen von Stagira bestärkten, der ein Jahrhundert später auch das christliche Abendland erfüllte.

Unter den jüdischen Denkern des zwölften Jahrhunderts war aber diese Vorliebe für Aristoteles und sein System noch keineswegs eine ausgesprochene und unbestrittene. Man war eben noch zu keiner selbstständigen Weltanschauung gelangt, mit der man auf dem Boden des positiven Judenthums hätte stehen können, und schwankte seit einem Jahrhundert und darüber zwischen den verschiedenen Systemen hin und her, vermittelnd und ausgleichend, hier verwerfend und dort verändernd, im Ganzen aber ohne eine bestimmt und klar ausgeprägte Richtung zu verfolgen. Auch der Erste des bereits erwähnten Dichter-Trifoliums, Mose b. Jakob ibn Esra, dessen Geburts- und Todesjahr nicht genau bekannt sind, ist von dieser Unklarheit und diesem Schwanken in seinem philosophischen Gedankengang nicht freizusprechen. Fast scheint es, als ob seine widrigen Lebensschicksale auch auf die Entwickelung seiner philosophischen Ideen nicht unerheblichen Einfluß geübt haben, da er sich von speculativer Geistesfreiheit allmälig zu strenger Gläubigkeit wendet. Indeß liegt die Bedeutung Mose b. Esra's weniger in seinen philosophischen Forschungen, als in seinen poetischen Schöpfungen.

Die unglückliche Liebe, welche sich merkwürdiger Weise der Muse aller Poeten von jeher günstig und förderlich erwiesen hat, tritt mit ihm als Object des Sanges in die neuhebräische Poesie ein. Er hat die Tochter eines seiner Brüder geliebt, die das Weib eines Andern — wahrscheinlich sogar eines seiner vier Brüder — ward, und bald darauf, bei der Geburt eines Sohnes, in jugendlichem Alter starb. Seine Neigung scheint anfänglich erwiedert worden zu sein — aber die eigenen Brüder widersetzten sich einer Ehe zwischen den beiden Liebenden. Verbittert und seinem Schicksal grollend verließ der Dichter Spanien, um in fernen Landen Ruhe und Trost für seinen tiefen Schmerz zu finden, nachdem er der Geliebten das folgende Abschiedslied zugesungen:

Die Welt wird uns're Liebe seltsam finden —
So grausam du — ich weiß es zu verwinden!
Von Spott bedroht verschließe ich mein Herz;
Du kennst mein Leid — und mehrst durch Flucht den Schmerz!
Ohn' dich ist mir die Welt ein Kerker nur,
Und Wildniß Alles, wo nicht deine Spur.

Dein Wort — ist Honig, der nicht mich erquickt,
Dein Hauch — ein Duft, der Andere beglückt!

Bist jung, voll Geist — ein Reh, das Löwen zwingt,
Das Liebende, ach, zur Verzweiflung bringt.
Mit deiner Schuld wächst meine Liebeslust —
Du lebst in meinem Aug', in meiner Brust.

Und gluthvoll ist die Brust, das Aug' voll Zähren —
Bin krank — und trag' nach Heilung kein Begehren!
Dir bleib' ich treu, bis um sich kehrt das All!
Leb wohl, so lang nur schlägt die Nachtigall!

Der Dichter hat Wort gehalten und ist fortan einsam und freudlos durch das Leben gezogen. Als die Geliebte seines Herzens dann eines so jähen Todes starb, weihte er ihr das folgende poetische Klagelied:

Mit Schmerz entrang sich ihr der Neugebor'ne,
Doch sollt' die Mutterlieb' ihn nicht umarmen;
Des Todes Schlingen faßten sie, und kraftlos
Neigt sie zum Gatten sich, dem liebeswarmen:
„Gedenk des Jugendbundes, auch die Pforten
Des Grab's umfange mit der Liebe Armen;
Den Töchtern Treue wahr', ich muß sie lassen,
Umsonst ertönt der Klageruf der Armen.

Schreib' meinem Ohm auch, der um mich gelitten!
Verzehrt von heißen Liebesschmerzes Gluthen
Ist er, ein Fremdling, irr umhergewandert,
Daß, ach! ihm tief der Drangsal Wunden bluten.
Er sucht des Trostes Kelch, nun muß des Leidens
Zum Rand gefüllter Kelch ihn überfluthen."

Das Weh einer unglücklichen Liebe verleiht der Poesie Mose b. Esra's fortan ein düsteres, pessimistisches Colorit, so daß man wohl anzunehmen berechtigt ist, die Lieder, in denen er Natur, Wein und frohe Gelage besingt, „das schwelgerische Leben unter Laubbaldachinen und Vogelsang" preist, seien allesammt noch vor jenem unglückseligen Wendepunkt in seinem Schicksal, da ihm die Gunst der Geliebten und die Hoffnung auf ihren holden Besitz noch gelächelt, entstanden. Die frohe Empfindung, der der Dichter in diesen Liedern Ausdruck giebt, wird indeß durch die gekünstelte Form derselben oft beeinträchtigt, ja zuweilen gänzlich verwischt. Die

gewagtesten Kunstformen weiß Mose b. Esra in seine Gedichte zu verweben und die Anwendung des Musivstils wird bei ihm fast zum Selbstzweck. Dadurch wird die Klarheit des Ausdrucks, die Einfachheit und Würde der Empfindung getrübt; die künstlerische Abrundung ersetzt nicht die poetische Tiefe und die größte Formvollendung vermag nicht ein Gedicht zu beleben, dem die Weihe der Muse fehlt. Doch findet sich in dem Kranz weltlicher Dichtungen, den Mose zu einer „Kette" verschlungen (Anak, Tarschisch) doch auch manche zarte und anmuthige Liederperle, manches fein empfundene und sinnig ausgedrückte Gedicht. Von den Weinsprüchen der in zehn Abtheilungen mehr als 1200 Verse enthaltenden Sammlung sind die beiden folgenden hervorzuheben:

Mich kühlt der Wein, wenn Hitze schaltet —
Mich wärmt er auch, wenn Kälte waltet;
Er ist mir Schild vor Frosteswuth,
Und Harnisch auch vor Sonnengluth.

Betracht' ich die Menschen nur genau,
Wie sie so listig sind und schlau:
Für einen kleinen Silbersold
Verlangen sie den Trank von Gold!

Die „Holde" wird natürlich in den mannigfachsten Bildern und Wendungen dieser „Kette" besungen, die eine eigenthümliche arabische Dichtungsform, das sog. „Thedjnis" — die Anwendung desselben Wortes nämlich in den verschiedensten Bedeutungen statt des Reims — nachahmt.

Die Holde gleicht der Myrthe ganz,
Wenn auf sich löst ihr Haar im Tanz;
Ach, Ströme Blut's vergießt ihr Pfeil —
Und doch wird Straf' ihr nicht zu Theil!

Der Holden legte ich die Frage vor:
Warum ist lästig dir des Greises Blick?
Sie gab als Antwort mir die Frag' zurück:
Warum ziehst Mädchen du den Wittwen vor?

Sonst besingt Mose b. Esra mit Vorliebe in seinem noch erhaltenen „Diwan" die Freundschaft, wahre und falsche Freunde, von denen die Ersteren höchlich gepriesen, die Andern tief beklagt werden; es scheint, als ob gerade in diesen Klagen Mose b. Esra sein

eigenes Lebensschicksal besungen habe. Mit Recht ist er der subjectivste Dichter der neuhebräischen Poesie gerade im Hinblick auf diese Art von Liedern genannt worden, weil er seine individuellen Verhältnisse, Beziehungen und Anschauungen am wenigsten zurückzudrängen vermag. Die frohe Lebenslust, die aus seinen Gesängen spricht, verklärt auch zuweilen ein milder Humor, der den mannigfachen Erscheinungen und Wandlungen des Lebens die heitere Seite abzugewinnen versteht. So besingt Mose b. Esra das gefärbte Haar und das Alter, die falsche Freundschaft, den Reichthum und die Trennung von der Geliebten. Was an seinen Schöpfungen besonders charakteristisch erscheint, das ist das sichere und stolze Selbstbewußtsein seiner dichterischen Sendung, das sich schon in der Widmung an der Spitze seiner Liedersammlung ausspricht und das auch dieselbe beschließt:

Hoch hebt empor der Musensohn, — theilt Scepter aus und Königskron',
Und auch zu stürzen hat er Macht, — wenn falsche Größe breit sich macht.
Drum hüte dich vor seinem Stift, — er sprudelt Honig und auch Gift!

Wie Mose b. Esra seine Kunstformen, die er zu hoher Vollendung brachte, den arabischen Dichtern nachahmte, so hat er ihnen auch das Geheimniß des Räthsels abgesehen, das später in der neuhebräischen Poesie zu großer Beliebtheit gelangen sollte. Eines der sinnigsten seiner Räthselspiele ist das folgende:

Der Sonne Schwester, ist's, gemacht
Zu dienen dir in dunkler Nacht;
Der Palme gleich strebt's himmelan —
Ein gold'ner Spieß, erstrahlt's in Pracht;
Die Thräne perlt an seiner Wang',
Wird von der Flamm' sein Leib benagt;
Ist's nah dem Tod, enthaupt' es schnell —
So wird sein Leben angefacht.
Nie sah ein solches Wesen ich,
Das weint zu gleicher Zeit und lacht.
(Die Kerze.)

Bei dem Mangel an zuverlässigen biographischen Nachrichten über Mose b. Esra, der wie Gabirol und die meisten Poeten der jüdisch-althispanischen Dichterschule Jahrhunderte lang fast vergessen war und erst in neuerer Zeit förmlich wieder ausgegraben wurde,

ist man darauf angewiesen, an Stelle der Thatsachen psychologische Annahmen zu setzen und aus diesen heraus sein poetisches Schaffen zu erklären. Vielleicht wird die Deutung alsdann nicht zu gewagt erscheinen, daß erst der große Schmerz seines Lebens den Ernst und Trübsinn erzeugt hat, der sich in den religiösen Dichtungen Mose b. Esra's kundgiebt, in denen er die Tücke der Welt und die Nichtigkeit irdischer Güter, sowie die Buße, Demuth und Zerknirschung in glühenden Farben malt und in elegischen Tönen variirt, so daß ihm später der Namen des „Bußdichters" — Hasallach — beigelegt wurde. Diese religiösen Lieder sind die besten Erzeugnisse seines Genius; wenn der Dichter vordem nur getändelt oder gescherzt hatte, so fühlte man es wohl, daß er sich nicht in seinem eigensten Element bewegte und daß die Schwermuth seines Wesens wie die steife Grandezza seiner Kunstformen sich den heiteren Weisen, die er anzuschlagen versuchte, nicht recht anschmiegen wollten. Dagegen harmonirt der Grundton seiner lyrischen Begabung wohl mit der Stimmung religiöser Lieder für die Synagoge Israels, des immer noch gedrückten und auch in jenen Tagen freier Entfaltung stets von Gefahren umringten und von Fürstenlaunen abhängigen Volkes. Mehr als 220 religiöse Lieder werden Mose b. Esra zugeschrieben, die fast ausschließlich den Buß- und Trauerwochen gewidmet sind und in spanischen, afrikanischen und französischen Riten einen hervorragenden Platz einnehmen. Eine wahrhaft erstaunliche Vielseitigkeit und Gewandtheit tritt in diesen Synagogengesängen hervor, die selbst in der arabischen Periode noch Bewunderung zu erregen vermochten. Natürlich tritt dabei das poetische Element zuweilen vor anderen, religiösen und moralisirenden namentlich, zurück. Indeß kehrt der Dichter doch immer wieder zu dem großen Inhalt seiner religiösen Poesie zurück, die in der Mahnung zur Reue und Buße, zur Demuth und Zerknirschung, in der Erinnerung an den Tag des Herrn, an die Vergänglichkeit des Irdischen, an den Tod und das göttliche Strafgericht gipfeln. In den meisten dieser Bußlieder tritt aber auch sein subjectives Empfinden ebenso stark wie in seiner weltlichen Lyrik hervor; sie sind vorwiegend „allgemein gehaltene Bekenntnisse seiner Irrthümer und Schwächen", ein reuiges Zurück-

schauen auf entschwundene Zeiten, „wie er sich im Weine der Jugend berauscht, wie die Welt ihm ihre Täuschungen in zierlicher Gestalt vorgeführt." Eines dieser poetischen Selbstbekenntnisse kann für alle übrigen nach Inhalt und Form als Beispiel gelten:

Vor Gott erzittr' ich angstbedeckt,
Schließt sich das Auge, Qual mich weckt.
Er ruft, und Scham erfüllt mein Angesicht,
Gerüstet steht der Herr zum Weltgericht.

Erzitternd schaur' ich vor des Rufs Gewalt
Der fragt: Wer ist in Gottesfurcht gewallt?
Voll Sünd' und Schuld — wie könnt ich mich vermessen,
Da ich des Tags der Rechenschaft vergessen?
Drum strömt das Auge Thränenfluth,
Drum wühlt im Innern Fiebergluth.

Weiß es der Mensch, daß jeder Schritt und Gang
Gezählt ist, den er thut sein Leben lang?
Bedenket er, daß all sein Thun und Ueben
Mit ehrnem Griffel tief ist eingeschrieben?
Daß seine Richter, seiner Zeugen Schaar
Für ihn ist aufgestellet immerdar?
An jenem Tag, da Elternliebe lügt,
Wenn seiner Freunde Treu' ihn trügt,
Wenn kummermüd sein Dasein er erfüllt,
Ihm Alles däucht ein Traumgebild? —

Ein Hauch nur ist der Mensch und all sein Streben,
Gleich einem schwanken Schatten flieht sein Leben,
Gleich eines Vogels Flug stürmt es dahin
Und seine Jahre — ohne Schwingen flieh'n.
Und was er birgt in seinen Zimmern,
Verwitternd sinkt es ein zu Trümmern;
Nur seiner Werke Lauterkeit
Giebt ihm zum Grabe das Geleit,
Und von dem Thron' der Straf' und Schuld
Erhebt sich Gott zum Thron der Huld.

Mose b. Esra war auch ein Mann der Forschung. In der jüdischen Religionswissenschaft, in der griechischen Philosophie und in der arabischen Literatur war er bewandert und auf allen Gebieten hat er Leistungen hinterlassen, die zwar seine poetischen nicht erreichen und auch nicht zu den bedeutenden der jüdischen Lite-

ratur gehören, die aber doch ein tiefes Streben und den Drang nach wissenschaftlicher Erkenntniß nicht vermissen lassen. Von einem seiner religionsphilosophischen Werke, das er in hebräischer Sprache geschrieben zu haben scheint und das den Titel „Arugath Habosem“ (Würzbeet) führte, sind noch Fragmente erhalten, die allerdings kein selbstständiges Denken verrathen, sondern mehr ein Compendium verschiedener philosophischer Lehrmeinungen von Griechen, Arabern und Juden bilden und deren Thema die Entfernung aller Anthropomorphismen von Gott ist. Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles und von jüdischen Denkern Saadja und Gabirol werden wiederholt vorgeführt und gegen Araber und Karäer wird die Attributenlehre des Judenthums aufrechterhalten. „Uns, deren Recht von den Völkern vorenthalten wird, die über uns herrschen“, heißt es in dieser Schrift, „und die, wo sie Metaphern in der Bibel finden, gleich behaupten, daß wir sie als wirklich in grobsinnlichem Verstande auffassen, uns hindert ihre große Macht und die drohende Gewalt, die sie über uns haben, ihnen die Zunge an den Gaumen zu heften durch einschneidende Widerlegung und entschiedene Darstellung.“

Bedeutender scheinen die Leistungen des Mose b. Esra als Literaturhistoriker denn als philosophischer Forscher gewesen zu sein. Seine Abhandlung „Kitâb al Macha'dera w'al-Madskara“ (Buch der Unterredung und Erinnerung) ist Rhetorik und Literaturgeschichte zugleich. Leider ist das für die jüdische, wie für die arabische und castilische Poesie gleich wichtige Werk noch immer blos handschriftlich vorhanden. Soviel darüber bekannt, ist es in Antworten an einen lernbegierigen Jünger abgefaßt, der dem Meister verschiedene Fragen über Poesie und Poeten vorgelegt, die Mose dann eingehend beantwortet. Aus der treffenden Charakteristik, die Mose b. Esra in dieser Poetik von seinem erlauchten Vorgänger Gabirol entwirft, mag wohl ein Schluß auf das ganze, sicherlich bedeutsame Werk gestattet sein.

„Ibn Gabirol verwendete besondere Sorgfalt auf seine sittliche Ausbildung. Er floh die irdischen Dinge, weihte dem Höhern seine Seele, die über jede Verunreinigung durch Begierden sich erhoben, und hatte Alles in sich aufgenommen, um sich die schwierigsten philosophischen und mathematischen Kenntnisse zugänglich zu machen. . . . Wenn auch jünger als andere gelehrte

Zeitgenossen übertraf er sie doch an Macht des Wortes, obgleich sie Alle sich durch gewählten und anmuthigen Ausdruck auszeichneten. . . . Gabirol war ein vollendeter Schriftsteller, beredt, in der Dichtkunst das höchste Ziel erreichend. Er weiß sich der feinsten Wendungen zu bedienen und ward daher allgemein als Meister des Wortes, Künstler im Vers betrachtet; sein Stil ist geglättet, seine Ausdrücke fließend, die Behandlung der Stoffe anmuthig. Aller Augen richteten sich auf ihn mit Bewunderung, alle Späteren bedienten sich des Gepräges, welches er der Sprache aufgedrückt hatte. — Unser junger Dichter ragte in allen Dichtungsgattungen hervor; im Loblied wie in der Elegie und im philosophischen Gedicht. Seine Freundschaftslieder sind voll Zärtlichkeit, seine religiösen Dichtungen rühren zu Thränen, seine Bußbetrachtungen demüthigen tief. Doch auch seine Satyren waren scharf und stachelig; denn wenn auch nach Natur und Studium Philosoph, war seine Reizbarkeit doch ungezähmt und übte mächtigen Einfluß auf seine Vernunft. . . . Die Kritik hat auch über ihn manchen Tadel ausgesprochen, doch haben wir keine Veranlassung, darin einzustimmen."

Mit treffender Kürze charakterisirt Mose b. Esra sein classisches Vorbild. Wie Gabirol die Periode des Sturmes und Dranges, so stellt er selbst in der neuhebräischen Poesie die Periode der künstlerischen Formvollendung dar, auf welche die der höchsten Reife unmittelbar folgen mußte und auch wirklich folgte.

Auf dieser Stufe begegnet uns ein Name von hellem Klang auch in der Weltliteratur, der Name des Jehuda b. Samuel Halevi (arabisch Abu'l Hassan ibn Allâwi, 1140).

In ihm hat die Entwickelung des in der jüdischen Nationalliteratur maßgebenden Princips ihren Höhepunkt erreicht; er ist das dichterisch verklärte Bild der Volksseele in ihrem poetischen Empfinden, in ihrem geschichtlichen Ringen, in ihren patriotischen Stammesgefühlen und in ihrem weltgeschichtlichen Martyrium. Alles, was groß und schön ist in dieser poetischen Entwickelung seit den Tagen, da auf Spaniens Boden der Sang Juda's wieder in der Sprache Zion's ertönte, klingt rein und voll aus in seinem Liede; alles, was tief und wahr in dem Denkprozeß der speculativen Fortbildung des Judenthums ist, das findet einen Resonanzboden in seinem Herzen und einen wahren Ausdruck in seinem Schaffen. Er ist in der That „ein singularer Mensch", und so wenig wir von seinem Leben wissen, so sicher erscheint uns nach psychologisch unwandelbaren Gesetzen der harmonische Zusammen-

klang seines Schaffens und seines Lebens zu stehen. Eine Welt, die längst verrauscht, blüht neu in seinen Liedern auf und die lautere Seelenstimmung, aus der sie hervorgegangen sein müssen, ist die Musik der Lyrik Jehuda Halevi's. Aber jede dieser Seelenstimmungen und die von ihnen bewegte Poesie kehrt über jeden Unbestand und alle Schwankungen der menschlichen Existenz immer wieder zu dem Kreise zurück, in dessen Mitte seine einzige große Liebe ist — gen Zion. So ist die ursprüngliche und feste Einheit hergestellt, die von dieser schöpferischen Natur ausgeht. Kein Zwiespalt trübt sein Denken, keine Disharmonie seinen Sang. Rein und wahrhaft wie seine Seele, da sie aus des Schöpfers Hand hervorgegangen, ist sein Lied. . . . .

Ja, er ward ein großer Dichter, — Stern und Fackel seiner Zeit,
Seines Volkes Licht und Leuchte, — eine wunderbare, große
Feuersäule des Gesanges, — die der Schmerzenskarawane
Israels vorangezogen — in der Wüste des Exils.

Castilien war seine Heimat und die Besten der Nation waren seine Freunde. Nur allzuwenig ist von den Lebensverhältnissen des Dichters bekannt und so hat die Sage ihn mit Vorliebe zu ihrem Helden und Liebling erkoren. Nur dieses Eine gilt als sicher: Mehr denn funfzig Jahre zählte Jehuda Halevi, als er die berühmte Pilgerfahrt nach dem Ziele seiner Sehnsucht — nach Palästina — angetreten hat. Mit seinen Liedern begleiten wir den Sänger auf seiner Wallfahrt durch ferne Lande, nach Aegypten, nach Yemen, nach Damascus. In Tyrus verstummt sein Sang. . . . . Hat er das Ziel der Sehnsucht erreicht und das Land seiner Väter gesehen? Oder hat den pilgernden Sänger auf seiner Wallfahrt der Tod überrascht! Kein Lied, kein Ton giebt fortan Kunde von Jehuda Halevi und „seine Grabstätte kennt Niemand bis auf diesen Tag."

Ja man darf es als eine Gunst des Schicksals oder des Zufalls preisen, daß von seinen Liedern durch unermüdliche Schatzgräberarbeit ein so reicher Fund ist zu Tage gefördert worden, der einen klaren Ueberblick über sein gesammtes poetisches Schaffen möglich gemacht hat. Schon den Jüngling hat die Muse geküßt und „dieses Kusses holder Nachklang" bebt in jedem Liede des

Dichters wieder, das die Bewunderung der Zeitgenossen schon in frühen Jahren erregt. Und auch die Liebe scheint früh in sein empfängliches Herz eingezogen zu sein. Der Ausdruck, den er ihren süßen Empfindungen in seinen Jugendliedern verleiht, ist nicht die wilde Sinnlichkeit der arabischen Liebeslyrik, noch die tiefe Verstimmung und der Weltschmerz der Dichtung Gabirol's oder die künstlerisch abgerundete Liebesklage Mose b. Esra's; vielmehr ist es ein süßes Flüstern der Liebesgluth, das durch seine erotischen Lieder zieht, die unbefangen, wahr und innig das Glück der Liebe preisen oder die Trennung von der Geliebten beklagen.....

Einst wiegt' ich ihn auf meinem Schooße, — da küßte er auf's Auge mich;
Er sah sein Bild darin, der Lose! — und küßt in meinem Aug' nur sich.

* * *

O schlafe nicht, erwach', erwache,
Daß mich dein Anblick glücklich mache!
Du träumst vielleicht, man küsse dich?
Erwach', den Traum dann deute ich.

* * *

In meinen Thränen wäscht sie ihr Gewand
Und trocknet es an ihrer Liebe Brand.
Denn meine Thränen sind ihr Wasserfluth
Und Sonnenlicht ist ihrer Augen Gluth.

* * *

Neulich sah ich Liebchen heimlich, — und sie zeigte mir vertraulich
Ihrer Wangen glüh'nde Sonnen — und der reichen Locken Pracht,
Die wie ein Opal so glänzend — decken die kristallne Schläfe.
Und ich schaute die Gestalt an — in der Schöne Zaubermacht:
Schien mir wie die Morgensonne, — die mit heißen Strahlenspitzen
Früher Dämm'rung weiße Wölkchen — röthlich krönet, golden macht.

Und als auch der Liebe des jungen Dichters die Stunde der Trennung schlug, da sang er der Geliebten dieses Lied:

So müssen wir uns trennen! Weile,
Daß ich den Blick noch in dein Auge senke.
Vergiß die Tage unsrer Lust nicht, Liebe,
Wie ich der Nächte deiner Huld gedenke.
Im Traum' erscheinet mir dein Bild,
O, sei auch du im Traum mir mild!

Wenn einst gestorben, werd' ich doch vernehmen
Von dir den Tritt, das Rascheln des Gewandes,

Mit Liebesgluth erwid'r ich aus dem Grabe
Den Gruß, nicht mit dem Hauch des kalten Landes.
Nimm hin mein Leben, nimm, befiehl',
Verlängert's nur dein Lebensziel.

Nicht hör' ich mehr die Stimm' aus deinem Munde,
Doch tönt sie mir aus meines Herzens Grunde.
So zieht dir nach die Seele; meine Glieder,
Ein Schattenbild nur, hier verweilend.
O, eine bald dem Leib die Seele wieder,
O kehr zurück, o komme eilend!

Wie die Liebe, so besingt Jehuda auch in seinen Jugendtagen den Wein und die Freundschaft nach orientalischer Dichter Art und erlustigt sich an zartempfundenen Hochzeitsliedern, an zierlichen Räthselspielen. Sind seine Weinlieder und Freundschaftsgesänge augenscheinlich arabischen Mustern nachgebildet, so erscheinen dagegen seine Hochzeitsdichtungen, die in den anmuthigsten Wendungen das Glück der jungen Ehe, die süßen Empfindungen einer reinen Liebe preisen, originell in der Erfindung wie in den Ausführungen. Die Sehnsucht des Liebenden, ehe er die Gewißheit der Gegenliebe erlangt hat, die verschämten Blicke der jungen Frau, die die Heiterkeit der weinfrohen Gäste erregen, die bange Erwartung heißen Liebesglücks, das Beider harret, Alles dieses weht durch die Lieder Jehuda's, deren bestes — charakteristisch genug — nach einer warmen Aufforderung, des jungen Glücks der Liebeswonne zu pflegen, in den Seufzer ausklingt:

Bald werdet ihr geeint, — das Sehnen euch gestillt.
Ach, naht' auch meinem Volke — Erlösungszeit so mild!

Man darf, ob auch alle näheren Lebensumstände in tiefes Dunkel gehüllt sind, doch wohl annehmen, daß diese erotische Poesie Jehuda Halevi's nur seine Jugendjahre ausfüllte. Wie er den Freunden, die den wackern Zecher zur Rede stellen wollen, erwiedert:

Sah einundzwanzig Jahre noch nicht scheiden
Und soll den süßen Wein schon meiden? —

so hat auch sein keuscher Liedermund die Liebe wohl nur in den schönen Jugendtagen besungen.

Mächtiger aber lebte in Jehuda Halevi das Gefühl der Freundschaft, dem er in seinen Liedern an Mose und Ibrahim b. Esra, an Josef ibn Migasch, Salomo b. Moallem, dessen Lied „wie Liebesweh erklingt", Jehuda ibn Gajjath, Josef ibn Zaddik, Levi b. Al-Tabban, Jehuda b. Abbas, Abraham b. Meir Kamnial, Baruch b. Isak Albalia und viele andere weniger bekannte Freunde warmen Ausdruck verleiht.

Mit den Besten seiner Zeit verband ihn innige, selten getrübte Freundschaft, die überhaupt ein charakteristisches Merkmal dieser Periode ist, im Gegensatz zu den literarischen Fehden des vorhergegangenen Zeitalters. Man besingt sich jetzt in warmer Liebe, ohne Neid und Mißgunst, man beklagt die Trennung vom Freunde oder ein zwischen Beide getretenes Mißverständniß mit Wehmuth und singt dem dahingeschiedenen Freunde einen innigen Nachruf. Solche Freundschaft kann nur aus dem harmonischen Einklang eines gleichen Bildungsstrebens und gleicher Ziele entstehen, kann nur im Schatten einer großen Culturbewegung gedeihen. Ihre Existenz allein genügt, wenn die Ungunst der Zeiten jedes andere Zeugniß verweht hätte, um uns auf die Spuren der andalusischen Blütheperiode der jüdischen Literatur zu führen. Eine solche Freundschaft, wie sie meist nur unter Dichterpaaren vorhanden ist, entsteht, wenn bei gleichem Adel der Gesinnung und des Strebens zwei wesentlich verschiedene Charaktere sich mit ihrer Zuneigung treffen, da ist — nach der treffenden Ausführung eines berühmten Psychologen — „Jeder des Andern Schüler und Lehrer zugleich; Jeder von herzlicher Anerkennung oder Bewunderung erfüllt; Jeder von des Anderen Streben und Wirken, Schaffen und Leisten, oder von des Anderen Handlung und Gesinnung mehr als von der Eigenen befriedigt, beide aber von gegenseitigem Verständniß beseligt ... Bei solchen Freunden wird, was in dem einen geistig erblüht, im andern zur Frucht gereift." Und wirklich sind wohl die höchsten Leistungen jener Culturperiode auf den harmonischen Bund von Dichtern und Denkern zurückzuführen, die, sämmtlich schöpferischen Geistes, das gemeinsame große Ziel verfolgten, die Literatur ihres Stammes, die sich ihnen ja beständig in dem einen

Bibelbuche verkörperte, zu hegen und zu pflegen und zur Reife der Vollendung zu führen.

Daneben tritt aber das persönliche Empfinden keineswegs zurück und für den Flügelschlag der Freundesseele ist auch trotz des großen Zieles Raum genug, um frei und froh sich zu entfalten. Nicht liebenswürdiger konnte diese ideale Freundschaft gefeiert werden, als in dem Liede, das Jehuda Halevi einem sonst ganz unbekannten Isak b. Al-Jathom widmet und das ein wahrhafter Triumphgesang der Freundschaft genannt werden darf.

Ein junges Kind, trank gestern noch die Erde
Mit heißer Gier des Herbstes Regen,
Auch einer Braut gleich, die verhüllt den Stunden
Der Liebeswonne sieht entgegen.
Nun heilt der Frühling ihr der Liebe Sehnen;
Geschmückt mit goldner Beete Schimmer,
Buntfarb'gen Teppichs sich erfreuend, tauscht sie
Die zierlichsten Gewänder immer.
Sie breitet überallhin Blüthendecken,
Gar mannigfache Pflanzenaugen,
Hier weiß, dort grün, auch roth, gleich Lippen, welche
An des Geliebten Munde saugen.
Woher die Farbenpracht, die Strahlenmischung?
Das ist ein Leuchten, ja ein Funkeln,
Als hätt' den Sternen sie den Strahl entwendet,
Wollt' sie mit ihrem Glanz verdunkeln! —
Auf! ziehn wir nach den Gärten mit dem Weine,
Der heißer Liebe Funken sprühet!
Noch kalt, so lang er in der Hand, doch innen
Da lodert's hell, wie Feuer glühet.
Nun steigt er sonnig auf aus ird'nen Flaschen,
Wir fangen ihn in helle Gläser;
So wandeln wir durch kühle Schattengänge,
Beim würz'gen Dufte frischer Gräser.
Indeß wir fröhlich unsern Umkreis halten,
Will auch die Erde Luft genießen;
Sie lächelt, wenn die Regentropfen weinen,
Die einzeln auf sie niederfließen.
Sie freut der Thränen sich auf ihrem Antlitz
Gleich reichgewirktem Perlenschleier,
Und fröhlich lauscht sie, wenn die Schwalben zwitschern,
Die Taube girrt nach ihrem Freier.

Jungfräulich jubelt sie der grünen Blätter,
Als dienten sie zum duft'gen Kranze,
Und Alles hüpft in zierlicher Bewegung,
Als ging's zum frohen Reigentanze.
Erquickend säuseln frische Morgenlüfte,
Mit Wohlgeruch den Lieben tränkend,
Es scherzt der Wind, die Myrthe hauchet Düfte,
Wie ferner Freude mild gedenkend.
Der Myrthe Zweig, bald stolz empor sich hebend,
Legt bald sich auch wie kosend nieder;
Der Palme Wipfel rauschen vor Entzücken,
Vernehmen sie der Vögel Lieder.
So hebt, so neigt sich die Natur, sich schmückend,
Daß Isak's würdig sie erscheine.
Hörst du ihr Wort? Es lautet: „Freudig strahl' ich,
Weil ich mit Isak mich vereine!"

Aber Jehuda Halevi blieb trotzdem doch keineswegs blind gegen die Schwächen seiner Freunde und gegen die Gebrechen seiner Zeit. Scharf und treffend tadelt der Dichter, was ihm an Freunden und Zeitgenossen mißfällt; die Geißel seines Spottes trifft falsche Dichterlinge, die Gottesleugner, die auf ihr Wissen Uebermüthigen, die treulose Zeit, die eitle Welt, das „buhlerische Weib", mit gleicher Schärfe. Ein Knecht dünkt ihm, wer nur der Zeit und ihren Gelüsten sich ergiebt . . .

Wer Gott dient, der nur ist befreit.
D'rum wähl' ein Jeder sich sein Theil;
Ich finde nur in Gott mein Heil!

Und damit ist Jehuda Halevi an seines Schaffens höchstem Ziel angelangt. Denn seine religiöse Poesie ist die Krone seiner Lyrik. Hier hören wir zum ersten Mal die Klänge wieder, die einst David's Psalter entströmt, und es ist, als hätte die Rose von Saron ihren Wittwenschleier abgelegt und blühte neu auf in verjüngter Schönheit, als erklängen die Harfen in süßem Wohllaut wieder, die einst ein ganzes Volk nach Morijah's Tempelhöhe gelockt, ehe sie der Korachiden Sängerschaar unmuthig an des Stromes Trauerweiden gehängt, weil sie das Lied von Zion nicht im fremden Lande der Verbannung singen wollten! Wie in den Tagen ihrer nationalen Blüthe entfaltet die hebräische Sprache

wiederum ihre Reize, um das Lied zu schmücken, das der Nachkomme der levitischen Tempelsänger auf andalusischer Flur seinem Gott und seinem Volke anstimmt.

Demgemäß ist auch der Grundcharakter der Poesie Jehuda Halevi's ein vorwiegend religiöser, echt gläubiger. Demuth und Ergebung in den Willen des unerforschlichen Gottes verkündet auch er als des Lebens höchstes Ziel, Buße und Reue als den Weg zu diesem Ziele preist auch er in innigen Tönen an; ebenso weiß er durch die Schilderung von der Flüchtigkeit und Nichtigkeit des Erdenlebens, von Leid und Qual hienieden, wie von Himmelsluft und Paradieseswonnen drüben zu singen und zu sagen. Aber zu reinem Vollklang erhebt sich seine Poesie, wenn sie, woher auch immer sie kommen mag, zuletzt auf dem Boden der Heimath anlangt. Da öffnen sich die Thore der verödeten Zionsstadt, des Tempels goldene Hallen schließen sich vor des Dichters Auge auf und fromme Priester, andächtigen Volkes bunte Schaaren ziehen ein, Opferduft und Levitenlied dringt hernieder und Jerusalem ist des Volkes voll, das der Herr zurückgeführt „wie Träumende" nach ihrem Heimathlande . . . .

„Die zerstörte Gottesstadt und ihr in den Staub gesunkenes Heiligthum werfen in alle seine Lieder und Stimmungen ihren düstern Schatten; aber es ist nicht der grause Moderduft der Verwüstung, den er uns zeigt; wir sehen in seinen Darstellungen ehrwürdige alte Ruinen, erinnerungsreiche Trümmer, von einem magischen Mondesschimmer übergossen. Daß seine Dichtungen überall Aufnahme gefunden und keines der bekannten Rituale sich findet, das nicht mit Blüthen aus seinem Dichtergarten sich geschmückt, versteht sich, und es wird auch in der kleinsten seiner Compositionen sich irgend ein auszeichnender Zug finden, der den Urheber verräth. So weiß Keiner die Momente der wunderbaren Vergangenheit herauszufühlen und auszusprechen, und sie in den engen Rahmen eines kleinen Liedes zu gruppiren, wie er; Gegenwart und Vergangenheit verknüpft er mit kunstgeübter Hand, und den hellen Schimmer einer freudigen Zukunft weiß er auch über das Nachtstück einer freudelosen Wirklichkeit auszubreiten."

Ueber alle Feier- und Trauerzeiten des Synagogenjahrs hat

Jehuda Halevi den Reichthum seiner Dichtungen — von denen mehr als dreihundert bekannt sind — ausgestreut; aber das berühmteste seiner religiösen Lieder ist das Zionslied, das noch heute in allen Synagogen Israels am Trauertage der Zerstörung Jerusalems in feierlich elegischer Weise erklingt und in die Herzen aller Gläubigen tiefe Erhebung versenkt; von ihm hat ein hervorragender nichtjüdischer Kritiker behauptet: die gesammte religiöse Poesie — Milton und Klopstock nicht ausgenommen — habe Nichts aufzuweisen, was man höher stellen könne als diese Elegie, in der die Sprache all' ihren Reichthum und Zauber freigebig dem erschlossen hat, der nirgends mit Künstlersucht seine Meisterschaft, sondern mit frommer Hingabe und vergessender Bescheidenheit die tiefsten Regungen der Seele bekunden und bestätigen wollte. Selbst auch noch in treuer Wiedergabe kann diese Elegie eines tiefen Eindruckes kaum verfehlen.

Zion! hörst du den Gruß nicht deiner Lieben,
Der schwergefesselten, die dir geblieben?
Den Gruß von Ost und West, von Nord und Süd,
Der nah und fern lautrauschend dich umglüht?
Und Seelengruß ist ja des Sklaven Hoffen!
Entstürzt die Thränenfluth ihm frei und offen,
Wie Thau auf Hermon fällt, dann mag's ihm scheinen
Als dürft' er heiß auf deinen Bergen weinen.
Der Eule gleich' ich, faßt mich an dein Leid!
Dann wiegt ein heller Traum mich ein: Gar weit,
Da kehren die Gefang'nen heim; entbrannt
Jauchzt meine Seele, wie in Sängerhand
Der Harfe Liedersturm! Ach festgebannt
An Bet-El ist mein Herz. Da strömt, ihr Zähren!
Wie einst vor Gott das Lob von Engelchören,
Von Heil'gen, die den Opfertod erlitten.
Hier thronte Gott in Majestät, inmitten
Der hochgeweihten Stadt. Zum Himmelsthor'
Aufgethan, ragten deine Thor' empor!
Der Gottheit Strahl nur war sein Lebensglanz,
So Sonn' und Mond, wie der Gestirne Kranz
Verdunkelnd. — Wie's in mir flammt, auszuschütten
Das trunk'ne Herz in deinen heil'gen Hütten,
Wo Gottes Geist die Jünger hat geweiht!
Fürwahr, ein Himmelsort, voll Herrlichkeit

Dein Thron und himmlischer Glorie! Nun wagen
Verweg'ne Knecht' auf seinem Sitz zu ragen!
Könnt' ich doch ruh'los wallen zu den Stätten,
Wo Gott sich seinem Sehern und Propheten
Hat offenbart! Wo nehm' ich Riesenschwingen?
Zu deinen theuern Trümmern wollt' ich dringen,
Mit meines wunden Herzens Vollgewicht!
Hinstürzen würd' ich auf mein Angesicht,
Auf deinen heil'gen Boden, ewig rein,
Und fest umschlingen einen jeden Stein,
Und küssen, endlos küssen deinen Staub!
Dann weiter, immer weiter, wo des Todes Raub,
Geliebte Ahnen ruh'n in Gräbern kalt.
O Hebron! Schauervolle Allgewalt
Die mich erfaßt, wo deiner Gräber Zier,
Die theuersten des weiten Erdballs schier.
Abarim, Har-Hahar! wo deine Lichter,
Die beiden strahlenden — die Lehrer, Richter,
Ins Grab gesunken. O meines Lebens Luft
Ist deines Landes Duft! Nicht Myrthenduft,
Gewürze nicht, wiegt deinen Staub mir auf;
Und jeder Tropfen deiner Ströme Lauf
Wär' linder Balsam mir! O Seligkeiten,
Barfuß und nackt auf deinen Trümmern schreiten!
Wo vormals prangten deine Prachtpaläste,
Wo deiner heil'gen Kostbarkeiten größte,
Die Bundeslade stand — so frech zerstört!
Dort, wo die Cherubim mit Flammenschwert
Das Allerheiligste geschirmt — den Schmuck,
Den kostbarsten, im raschen Flug
Ich möchte froh ihn mir vom Haupte reißen
Und schleudern in den Staub! Des Zornes Schleusen
Erschließen weit, den wild'sten Fluch den Zeiten
Hinschmettern, die geschändet den Geweihten!
Hinweg mit Speis' und Trank! Wer wird sie heischen,
Der wilde Hunde Löwen sieht zerfleischen?
Wie kann das Licht beglücken selbst, das klare,
Wenn Raben frech zerreißen deine Aare?

O Kelch der Pein! Du überströmst ja fast!
Halt an, gönn' einen Augenblick mir Rast!
Kaum faßt die Seele Raum für all' das Leid,
Zu eng mein Herz für so viel Bitterkeit!
Zion, der höchsten Schönheit Kronenschimmer,

Der Liebe Seligkeit bewahrst du immer
In deiner Freunde Herz! In Ewigkeit
Bleibt ihre Huldigung dir treu geweiht.
Die deinem Glück gejauchzt mit Jubelschall,
Und bitterschwer gejammert deinem Fall,
Die deinem Sturze weinten heiße Thränen,
In ferner Haft — dir gilt noch stets ihr Sehnen!
Wenn sich ihr Knie vor Gott in Demuth beugt,
Nach deinen Thoren ist ihr Haupt geneigt.
Zerstoben und zerstreut, auf Bergen, Thalen
Sie denken dein in Wonnen und in Qualen!
Verwebt mit dir in heißem Seelenbangen,
Dich möchten sie umfassen und umfangen —
Und unter deinen schatt'gen Palmen kühl
Stets selig lagern, ist ihr höchstes Ziel!
Schinear, Patros, dürfen die sich messen
Mit deiner Größe? oder kühn vermessen,
Des nicht'gen Trugs Gebilde, sich vergleichen
Mit deinem Glanz — dem Gotteslicht, dem reichen?
Wer wagt's, im eitlen Wortkampf sich zu nähern
Gar deinen Gotterkorenen, den Sehern!
Wer deinen heil'gen Sängern und Leviten? —
Es rauscht dahin die Zeit mit Riesenschritten,
Es wechseln, wandeln rasch des Truges Reiche;
Dein himmlisch Reich nur bleibt das ewig gleiche,
Und deiner Seher Wort verrauschet nimmer!
Als Residenz schmückt dich der Gottheit Schimmer,
Drum Heil, wer da in deinen Höfen ruht!
Und zehnfach Heil, wer von der Hoffnung Glut
Beseelt, vertrauend harret, bis das Ziel,
Das heilige erreicht. O Hochgefühl!
Mit eig'nen Augen schauen deine Pracht,
Wenn neu erglänzt dein Stern, und neu erwacht
Und strahlenreicher deine Morgenröthe —
Dann blüht das Glück, das sehnsuchtsvoll erflehte
All' den Erwählten, jauchzend, lustbelebt,
Wenn Zion wieder sich im Jugendglanz erhebt!

Die tiefe Sehnsucht nach dem Lande der Väter, die sich in dieser Zionide glühend ausspricht, brachte, da die Schatten in das Leben des Dichters immer tiefer fielen, den Entschluß in ihm zur Reife, nach Palästina zu reisen. Jehuda Halevi, der vielbeschäftigte Arzt, der gefeierte Lehrer seines Volkes, verließ die

Heimath, die einzige geliebte Tochter, die treuen Freunde, die vergebens von diesem Entschlusse abgerathen hatten, und trat die Wanderung an, von der er nimmer wiederkehren sollte. Nur ein Theil seiner Pilgerlieder giebt von seiner Wallfahrt Kunde; es ist das Reifste, was die Poesie dieses Dichters hervorgerufen. Es scheint, als entfaltete seine Muse immer weiter und höher ihre Schwingen, je näher er dem Ziele seiner frommen und romantischen Sehnsucht kommt. Am Ziele angelangt, verstummt er — die dichterisch verklärende Sage läßt ihn unter den Hufen eines Sarazenenrosses an den Thoren Jerusalems sein reines Leben aushauchen, nachdem er sein Zionslied eben im Anblick der heiligen Stadt gesungen!

Die historische Kritik gönnt dem Dichter auch nicht einmal diesen schönen Tod und sucht durch mehr oder minder geschickte Conjecturen nachzuweisen, daß Jehuda das Ziel seiner Reise erreicht und dann im Unmuth darüber, daß Ideal und Wirklichkeit sich so wenig entsprächen und „an den Trümmern ernüchtert" die Rückreise angetreten habe, auf der er gestorben sei. Man muß gestehen, daß die Sage aus richtigerer Erkenntniß dieses Charakters hervorgegangen, als das Urtheil der Kritik. „Sein Sehnen war erfüllt, seine Lebensaufgabe erschöpft, am Ziele angekommen, läßt die Sage ihn auch das Lebensziel finden."

Mit welchen rührenden Tönen er dieses Lebensziel in seinen Wanderliedern verfolgt, wie er seinem Sehnen ergreifenden poetischen Ausdruck verleiht, wie er seine Absicht den klugen Freunden, der kalten Mitwelt gegenüber eifrig vertheidigt — dies Alles ist in jenen, meist auch ins Deutsche übertragenen Pilgerliedern zu finden, deren Grundcharakter natürlich die heiße, unbezähmbare Sehnsucht ist, den Staub des Landes der Väter zu küssen.

O Stadt der Welt, du schön in holdem Prangen,
Aus fernem Westen sieh nach dir mich bangen.
Es wogt der Liebe Strom, denk' ich der Vorzeit,
Des Tempels — wüst, der Pracht, die nun vergangen.
O hätt' ich Adlersflug, zu dir entflög' ich,
Bis deinen Staub ich netzt' mich feuchten Wangen.
Mich zieht's zu dir, ob auch dein König fort,
Ob auch, wo Balsam troff, jetzt nisten Schlangen.

O könnt' ich küssen deinen Staub, die Scholle,
Wie Honig süß dem liebenden Verlangen.

In Osten weilt mein Herz, ich selbst an Westens Rand.
Wie soll mich freu'n, woran ich sonst wohl Lust empfand?
Wie mein Gelübde lösen, wenn in Edom's Haft
Zion — ich selbst in des Arabers Joch gebannt?
Wie gilt Hispaniens Gut mir nichts, wie mir so hoch
Den Staub zu schau'n der Stätte, wo der Tempel stand!

So zieht er hin, ein frommer Pilger, der überall freudig begrüßt und gastfreundlich aufgenommen, überall zum Bleiben aufgefordert, überall sich doch losreißt, Gefahren überwindet, Stürmen entgeht und fort, rastlos fort dem goldenen Ziele seiner Sehnsucht zuwandert. Ob er die Schrecknisse eines Seesturmes wirklich erlebt, ob seine ahnungsvolle Dichterseele sie ihm in einer sternenhellen Nacht auf dem wogenden Meere vorgespiegelt, genug, sein Gedicht von „Seesturm" ist eine Naturhymne von kühnem Schwung der Phantasie und hinreißender Gluth der Sprache. . . . .

I.

Bei Ihm ist Rath und That,
Die Höhen des Himmels erfüllt Er,
Und über die Fernen des Meeres
Ergießt Er seine Gnaden.
Der Mensch aber wandelt im Dunkeln,
Und wenn Gott ihn nicht leitet,
So opfert er Trugbildern,
Und um leeren Schein bemüht er sich, —
Und will er, dem engen Festland entsteigend,
Auf's hohe Meer hinausgeh'n,
Wie ein Held jauchzend die Rennbahn betritt:
So wird seine Schuld ihn irre führen —
Gen Abend steuert er und treibt gen Morgen
Da merkt er, daß menschliche Kraft und Einsicht
Nicht Einkehr und Aufbruch bestimmen kann,
Da kommt Reue und Erkenntniß
In die zitternde Seele,
Und aus beladenem Herzen
Erhebt er bittern Wehruf:
Wohin kann vor Deinem Geist ich mich wenden,
Wohin fliehen vor Deinem Antlitz!

II.

Es brüllen die Wellen und rollen
In wechselnder Mächtigkeit über die Fläche.
Der Himmel dunkelt,
Es schäumen die Wasser. —
Der Tiefe entsteigend
Zerschellen die Wellen gegeneinander.
Es siedet und brodelt,
Es zischt und heult
Und keine Macht bezwinget
Die gewaltigen Massen.
Doch jählings brechen sie zusammen,
Es theilt sich der Gischt
Zu Schlünden hie, zu Bergen dort.
Das schwache Schiff
Wird bald hinab, hinaufgeschleudert.
Mein Auge sucht die Helfer —
Wo sind sie?
Da wendet sich mein Herz zu Ihm,
Der Israel durchs Meer geführt,
Ich rufe zu Gott, doch fürchte ich,
Daß meiner Sünden wegen
Ihm mein Gebet mißfalle.

III.

Und wilder tobt das Meer,
Der Ostwind bricht die Masten
Der Schnabel schwankt
Der Kiel erzittert,
Gleich lahmen Flügeln schlottern die Segel,
Und aus den kalten Tiefen
Steigt brausend empor der kochende Gischt.
Da kommt Verzweiflung über die Herzen,
Und Wuth erfüllet sie gegen das Schiffsvolk,
Wo ist nun eure Macht?
Du armseliger Schiffsherr,
Du lahmer Steuermann,
Ihr stumpfen Ruderer,
Ihr blinden Wächter!
Wie trunken tanzt euer Schiff auf den Wellen
Und wirft die Menschen
Als werthlos Gut hinaus.
Der Leviathan
Ruft, wie ein Bräutigam,

Die Gäste sich zum Hochzeitschmause.
Mit gieriger Hand
Umschließt der Ocean seine Beute,
Und kein Entrinnen giebt's
Und keinen Zufluchtsort.

IV.

Ich aber erhebe mein Auge
Zu Dir, o Gott,
Und bete Dich an
In Ehrfurcht.
Und wenn mein Herz erzittert
Und bebt in tiefen Aengsten,
So fleh ich zu Dir
Wie Jona, der Sohn Amithai's
Und denke des ewigen Schilfmeer's
Und singe ein fröhliches Lied
Von den Wundern am Jordan. —
Da weitet sich mein Herz
Wie von Eden's Lust erfüllt,
Denn gütig ist der Herr,
Er wandelt bitteres Leid in Lust
Und wendet seinen Zorn in Gnade.
Ja, hoffend schau' ich auf Ihn,
Der die wilden Meere bändigt,
Der Sonnenstrahlen ausgießt
Und Winde niedersendet
Auf seine Erde
In ewiger Ordnung.

V.

Er hat seinen Zorn gewandt
Von dem niedrig Geborenen
Und die Seele von Untergang befreit,
Aus den Höhen ergießt sich Frieden
Ueber die Tiefen.
Des Sturmes Heulen verstummt,
Und wie zu Oel gewandelt
Fließt sanft das zornige Meer.
Die Furcht entweicht,
Es schweigt die Angst,
Und Engelstimmen aus der Höhe
Verkünden den Verzagten
Erlösung!

O mög' auch Israel,
Dem Schwerbedrängten,
Auf dem die Hand des Feindes lastet,
Das hin und her gejagt wird
Gleich einem Schiff im Sturm,
O mög' auch Israel wieder
Die frohe Botschaft tönen:
Erwachet, erwacht
Aus trüber Nacht,
Ihr Kinder der Treue.
Der Herr der Ehren
Will wiederkehren
Zu leuchten Euch auf's Neue.

Mögen auch auf den Entschluß Jehuda's, nach Palästina zu reisen, vielleicht historische Ereignisse mit eingewirkt haben — zuvörderst die Kunde von den Greueln der Verwüstung, denen das heilige Land durch die Kreuzfahrer damals ausgesetzt war — in seiner Zeit steht er jedenfalls vereinzelt da, obwohl auch alle andern Dichter der Sehnsucht nach dem heiligen Lande der Väter und dem Schmerz über die Leiden des Exils Ausdruck verliehen haben. Auch sie haben, trotz ihrer ausgeprägt wissenschaftlichen Richtung, dieselbe Liebe zu ihrem Volke, die in den Tagen der Verfolgung, welche nun auch im moslimischen wie im christlichen Spanien hereinbrachen, natürlich sich steigerte und sie zur Vertheidigung ihres angegriffenen Glaubens führte. Sie ließen es darum nicht bei der poetischen Klage bewenden, sondern versuchten, soweit es ihnen möglich, durch wissenschaftliche Beweisgründe die Religion zu stützen und die Angriffe der Christen und Araber vor Allem aber der mohammedanischen Philosophen zu entwaffnen. Wiederum ist es Jehuda Halewi, der auch unter diesen Denkern einen vorragenden Rang einnimmt, und es ist charakteristisch, zu beobachten, wie sein Denken und Dichten sich harmonisch ergänzen. Sein Denken hat seine poetischen Anschauungen durchdrungen und erweitert, und sein Dichten hat sein Denken abgeklärt und gereinigt. Das Buch „Kitâb al-Chug'gah w' al-dalîl fi Nusrah Din addsali" (Buch der Argumentation und Demonstration zur Vertheidigung der unterdrückten Religion, hebräisch; „Kusari", „Al-Chazari"), ist das wichtigste Denkmal seiner philosophischen Weltanschauung. Nicht um einen

Ausgleich oder um eine Versöhnung zwischen zwei feindlichen Mächten ist es ihm zu thun, sondern vielmehr um eine feste Stellung der Religion den Angriffen der Philosophie gegenüber. Jehuda Halevi hat die Religion selbstständig machen und über die Philosophie als Alleinherrscherin stellen wollen. Er wies nach, daß die Theologie der Krücken der Speculation gar wohl entbehren und allein zu ihrem Ziele fortschreiten könne. Darin beruht im Wesentlichen die Bedeutung seiner im Buche „Al-Chazari" ausgesprochenen Weltanschauung, die also nicht in den kritischen Wegen Gabirol's sich bewegt, sondern viel eher die frommen Pfade Bachja's einschlägt.

Als Zweck seines natürlich auch arabisch geschriebenen Werkes giebt er selbst die Widerlegung der von verschiedenen Seiten gegen die jüdische Religion erhobenen Vorwürfe und Einwände an. Die Form des Buches ist die dialogische und hat einen geschichtlichen Hintergrund. Der König der Chazaren, jenes bereits anläßlich des Briefes von Chasdaï ibn Schaprut besprochenen Stammes, will sich über einen Traum Gewißheit verschaffen, der ihn belehrt, daß sein Denken, aber nicht seine Thaten Gott wohlgefällig seien. Er fragt einen Philosophen, dessen Weltanschauung die Lehre von der Nichterschaffenheit der Welt, von der Vollendung des Menschen durch Denkthätigkeit und von dem über specielle Providenz erhabenen Gotte dem, was der König erfahren, entschieden widerspricht. Hierauf befragt er einen Christen und einen Araber; aber auch ihren Ansichten kann er bei freudiger Anerkennung der weltgeschichtlichen Mission des Christenthums nur das Eine entnehmen, in dem sie beide übereinstimmen, nämlich die Beglaubigung ihrer Meinungen aus der Geschichte Israels. Auf dieser historischen Grundlage baut der nun befragte Jude sein System auf. Sie allein und nicht die Speculation ist das wichtigste Argument für die Gottesidee, und deshalb gilt die Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes allein für das Volk, das eine solche geschichtliche Vergangenheit aufzuweisen hat. Dieses Gesetz erscheint als der unmittelbare Ausdruck des göttlichen Willens, dessen reine Auffassung eine der schönsten Seiten der Weltanschauung Jehuda Halevi's ist. Nachdem im ersten Abschnitt die religiösen Glaubenssysteme in kurzem Umriß dargestellt worden und der Jude der Phi-

losophie gegenüber Stellung genommen hat, folgt im zweiten die Bekehrung des Chazarenkönigs. Der jüdische „Meister" wird natürlich sein Lehrer und bespricht mit ihm alle Einzelheiten jenes religiösen Systems. Voran geht eine Unterhaltung über die Attribute der Gottheit. Es folgt ein Dialog über Palästina, das unter den Ländern die Stellung einnehme, die Israel unter den Völkern angewiesen sei. Die Gesetze, die an das heilige Land und den Bestand des Tempels geknüpft, zumal der Opfercultus, werden symbolisch als ein Bild des menschlichen Körpers aufgefaßt. In der weitern Ausführung dieses Bildes beeinflußt der Dichter den Denker; Israel erscheint ihm als das Herz der Menschheit und seine Leiden sind nur die Mittel zur Heilung dieses kranken Herzens, das aus der Gotteslehre allein Trost und Hoffnung zu schöpfen habe. Als die Pfeiler dieser Lehre gelten die Schöpfung und der Auszug aus Aegypten, durch welche Gott unmittelbar in die Geschicke dieses Volkes eingegriffen habe. Daraus erwachse für Israel die Pflicht, das Gesetz in allen seinen Theilen zu erfüllen, wie seine Ahnen dies gethan, die einst auf der Höhe der Wissenschaft gestanden und die hebräische Sprache, in der dies Gesetz niedergeschrieben, zu ansehnlicher Blüthe gebracht haben. Mit einem interessanten Excurs über die Vorzüge der hebräischen Sprache schließt der zweite Abschnitt, dem im dritten eine eingehende Systematisirung dieses Gesetzes nach allen seinen Auszweigungen folgt. Naturgemäß schließt sich hieran eine Polemik gegen die Karäer, die ja von der das Gesetz erläuternden Tradition sich losgesagt hatten und die nun auch in Spanien wieder Propaganda für ihre Ideen machten. Eine Belehrung über die von ihnen verworfene Tradition beschließt den dritten Abschnitt des „Al-Chazari". Im vierten folgt eine eingehende Untersuchung über den Namen Gottes, in der Jehuda Halevi diese höchste Wahrheit des Glaubens einer philosophischen Erörterung unterwirft und zu dem Resultat gelangt, daß die göttliche Allmacht, die sich in dem Israel allein überlieferten wahren Gottesnamen ausspreche, das bedeutsamste Merkmal des jüdischen Gottesbegriffes sei. Daß dieses Resultat den Forscher wieder von den Höhen der Speculation auf seine Lieblingsidee, die Bedeutung Palästina's und Israels innerhalb der Menschheit,

zurückführt, ist leicht erklärlich. Und ebenso begreiflich ist es, daß die weitere Ausführung dieser Idee in Verbindung mit dem Gottesnamen und dessen Attributen Jehuda Halevi zu Consequenzen führt, an die später die neu auflebende Kabbalah anknüpfen konnte, um ihren mystischen Theorieen von den in diesem Tetragrammaton niedergelegten Zahlensymbolen die Weihe einer großen Autorität beizulegen. Obwohl sich der „Meister" gegen die Emanationslehre der griechischen Philosophie ausspricht, huldigt er ihr doch in der Gewandung, welche die jüdische Geheimlehre im Buche „Jezirah" dieser Lehre der Pythagoräer gegeben, indem er die Zahlen und Buchstaben als Ausflüsse der göttlichen Wahrheit anerkennt. Die Emanationslehre führt im fünften Abschnitt des Werkes zu einer Darlegung der philosophischen Systeme, welche die Zeit beherrschten, da der königliche Schüler sich eine solche Kenntniß auf dialectischem Wege erwerben möchte, um zu der vollen Ueberzeugung von den göttlichen Wahrheiten durch Anschauung zu gelangen. Der „Meister" führt ihm nun die scholastische Philosophie auf aristotelischer Grundlage der Physik, Metaphysik und Psychologie in großen Zügen vor und sucht ihre Theorieen, sowie die der andern griechischen und arabischen Zeitphilosophen, zu widerlegen. Erst als der „Meister" den königlichen Schüler gegen alle feindlichen Systeme gefeit und im Glauben der Väter gestärkt weiß, beschließt er, ihn zu verlassen und in das „Herz der Länder" zu ziehen. Vergebens sucht ihn der König von diesem Entschluß abzubringen — er bleibt unerschütterlich bei seinem Plan, und so läßt ihn der Herrscher von dannen ziehen mit den Worten: „Nun, dann ist es Sünde, Dich zurückzuhalten, eine Pflicht vielmehr, Dein Vorhaben zu fördern. Gott stehe Dir bei und lasse Dir Glück zu Theil werden. Er thue dir wie Allen, welche Deine reine Gesinnung theilen, nach seiner Gnade und in seinem Erbarmen. Zieh' hin in Frieden!"

Der Meister ist Jehuda Halevi selbst. Nachdem er diesen Epilog seines Werkes geschrieben, ergriff er den Wanderstab, um nach Palästina zu ziehen. Sein Dichten und Denken war eben eins und floß aus seinem reinen Herzen. Der Philosoph denkt von innen in die Welt hinaus, der Poet denkt die Welt in sich hinein und giebt sie dann als dichterisch verklärtes Bild wieder.

So war Jehuda Halevi und aus dieser Quelle ist sein theosophisches System herzuleiten.

Vielerlei ist über die Quellen und Einflüsse gesagt worden, die Jehuda Halevi's Werk aufweist. Bis zur Gewißheit hat ein neuerer Forscher den Einfluß des arabischen Philosophen Al-Ghazzali nachgewiesen, der auch in der arabischen Philosophie zuerst die Scheidung von Speculation und Theologie durch seine „Bekämpfung der Philosophen" vollzogen, und dem Jehuda Halevi in seinem Kampf gegen die übermüthige Philosophie und deren Bevormundung der Religion, sowie in vielen Einzelheiten seines Systems folgt. Aber auch die Einflüsse des Christenthums und seiner Weltanschauung sind vielleicht unserem Denker nicht ganz fern geblieben. In dem romantischen Zug seiner Ideen ist ein leiser Anklang an die Denkweise nicht zu verkennen, die das Ideal der Kirche im Mittelalter bildete, und die für dichterisch gestimmte, von einem innigern Gemüthsbedürfniß erfüllte Naturen besondern Reiz haben mochte, da sie davon ausging „auf das Einzelne den ganzen Reichthum auszugießen, das Individuelle und Greifbare zugleich als Höheres zu verehren, es mit aller Inbrunst an sich zu schließen und über dasselbe den ganzen Glanz des Göttlichen auszubreiten."

Die Wurzel aber seines Denkens und Dichtens ruhte fest im Judenthum, das er mit heißer Liebe umarmte, dem sein Leben und sein Lieben galt. So ist Jehuda Halevi das Vorbild der Edlen seines Stammes geworden und der Bibelvers: „Hüte dich, daß du den Leviten nicht verlässest" wurde einem Gebot gleichgeachtet, das Andenken des Dichters zu ehren, der dem Lande der Väter die Liebe seines Volkes wieder zuwandte und der in den Tönen der heiligen Sprache das Lob des Herrn und den Preis Zion's sang. Seine volle Bedeutung hat ein Späterer in poetischer Kritik also zusammengefaßt:

„Das Lied, das der Levit Jehuda gesungen — ist als Prachtdiadem um der Gemeinde Haupt geschlungen — als Perlenschnur hält es ihren Hals umrungen. — Er, des Sangestempels Säul' und Schaft — weilend in den Hallen der Wissenschaft — der Gewaltige, der Liedesspeerschwinger — der die Riesen des Gesanges hingestreckt, ihr Sieger und Bezwinger. — Seine Lieder nehmen den Weisen den Dichtermuth — fast schwindet vor ihnen Assaf's und

Jeduthun's Kraft und Gluth — und der Korachiden Gesang — däucht zu lang. — Er drang in der Dichtkunst Speicher und plünderte die Vorräthe — und entführte die herrlichsten Geräthe — er ging hinaus und schloß das Thor, das keiner nach ihm es betrete. — Und denen, die folgen den Spuren seines Ganges — zu erlernen die Kunst seines Sanges — nicht seines Siegeswagens Staub zu erreichen gelang es. — Alle Sänger führen im Munde sein Wort — und küssen seiner Füße Ort. — Denn in der künstlichen Rede Werke — zeigt sich seiner Sprache Kraft und Stärke. — Mit seinen Gebeten reißt er die Herzen hin, sie überwindend — in seinen Liebesliedern mild wie Thau und wie feurige Kohlen zündend — und in seinen Klagetönen — läßt er strömen die Wolke der Thränen — in den Briefen und Schriften, die er verfaßt — ist alle Poesie eingefaßt." —

Die Volkssage verknüpft das Leben ihrer Lieblingsgestalten mit besonderer Vorliebe zu innigem Bunde, und so ist auch die Verbindung zwischen Jehuda Halevi und seinem Zeitgenossen Abraham b. Meïr ibn Esra (c. 1092–1167) nur eine Ausgeburt dichterischer Volksphantasie, die Ibn Esra in das gastliche Haus des gefeierten Dichters, als Bettler verkleidet, eintreten läßt, wo er aber ob seiner poetischen Talente bald erkannt wird und später des Dichters einzige geliebte Tochter als Gattin heimführt.

Ibn Esra ist eine der originellsten Erscheinungen in jener Culturperiode. Die Bildung der Zeit hat er voll in sich aufgenommen und mit der ihm eigenthümlichen Begabung verarbeitet. Voll markiger Kraft und sprudelnden Geistes bietet Ibn Esra ein seltsames Bild dar: der Zwiespalt zwischen Denken und Glauben gelangt in ihm zuerst zum Ausdruck. Zwei Naturen streiten sich in seiner Brust, die eine zieht auch ihn „zu den Gefilden seliger Ahnen," die andere in die Regionen des nüchternen Denkens. Die auf ihrer Höhe angelangte Bildung beginnt bereits in Reflexion überzugehen, und diese Reflexion ist der Grundcharakter der Schriften Ibn Esra's.

Ein einheitlicher und harmonischer Gesammteindruck ist deshalb aus diesen Schriften nicht zu erzielen. Vielmehr spottet das ganze Wesen und Schaffen des Mannes jeder Harmonie. Heute ist Ibn Esra frommgläubig und Morgen wiederum erscheint er als freigeistiger Kritiker; hier ist er ernst, ja zerknirscht, dort witzig und

satyrisch, bald zieht ihn die Poesie der Synagoge in ihre Kreise, bald beschäftigen ihn wichtige mathematische Probleme; nur der Erforschung der Bibel allein widmet er unausgesetzt seine Kraft und sein Interesse. Auf diesem Gebiete liegt denn auch seine hauptsächliche Bedeutung. Und diesem Schaffen entspricht das Leben Ibn Esra's, wenn es nicht überhaupt auch ihm entsprungen ist. Er ist ein literarischer Zugvogel, der die Hälfte seines Lebens auf der Wanderung verbringt. Sein Wandern scheint planlos zu sein; ein Ziel aber schwebte ihm doch wohl vor — und wenn nicht Alles trügt, so hat er dasselbe erreicht, indem er den Glaubensgenossen aller Länder, durch die seine Lebensreise ging, vor Allem also Frankreichs, Italiens und Englands, die Botschaft des freien Geistes der neuerwachten Cultur Spaniens brachte und deren Sinn den wissenschaftlichen Bestrebungen seiner Heimath erschloß.

Die bitteren Erfahrungen, die ihn aus Spanien fortgetrieben und die ihm auch in fremden Landen nicht erspart geblieben, warfen natürlich einen Reflex auf sein poetisches Schaffen. In seinen religiösen Liedern — man zählt deren etwa hundertfünfzig — kommt zumeist die Kluft zwischen Pijut und classischem Stil zur Erkenntniß. Durch die Pflege und Verbreitung des letztern ist er der Herold und Lehrer der romanischen Länder, denen sein scharfer Verstand und seine sittliche Strenge warme Innigkeit und poetische Fülle ersetzen müssen. Seine Compositionen, deren metrische Form eine sorgsam ausgebildete ist, sind weniger Gebete als Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen und über den Lauf des Erdenlebens. „Es sind in Versen ausgesprochene Reflexionen, Lehren der Weisheit oder rügende Ermahnungen, wie sie der Weise seinem Jünger ertheilt, nicht der Erguß der im Gemüthe wogenden Fülle religiöser Empfindung, die im inbrünstigen Gebet hervorbricht. Das schwungvolle Aufjauchzen eines mächtig ergriffenen Innern in begeistertem Hymnus, die erhabene Majestät einer nach dem Höchsten ringenden und darum auch das Höchste erreichenden Poesie", dies Alles tritt uns in den religiösen Gedichten Ibn Esra's nirgends entgegen, aus welchen mehr „des Gedankens Blitz" als „das Bild der Phantasie" hervorspringt. Eines seiner bekanntesten Gedichte ist dasjenige, welches die Lebensalter poetisch darstellt —

ein in der jüdischen Literatur des Mittelalters vielbeliebter Stoff — und das ob seiner moralisirenden Tendenz die Mitte innehält zwischen seinen religiösen und weltlichen Dichtungen, die in seinem kürzlich erst aufgefundenen, aber noch nicht edirten „Diwan“ gesammelt sind. Dieser „Diwan“ enthält zahlreiche Hymnen, philosophische Betrachtungen, Klagen über den Untergang des Reiches und die Verfolgungen, Trauergedichte, aber auch Liebeslieder, Räthsel und Scherzgedichte in buntem Wechsel. Dort findet sich wohl auch das folgende Gedicht:

Bedächte doch der Sohn der Erde,
Daß er des Staubes Beute werde!

Im fünften Jahre Heil dem Kinde,
Sein Tag bricht an so sanft und linde,
Wie es sich an die Mutter schmiegt,
Sich froh am Hals des Vaters wiegt!

O bringt nicht in den zehn Jahr Alten
Mit Sittenlehren, klugen, kalten;
Genug noch lernt er Zucht im Leben,
Jetzt möge Sanftmuth ihn erheben!

Wenn zwanzig Jahre ihn erreichen,
Ist er dem Rehe zu vergleichen:
Er stürmt hinaus mit wildem Triebe,
Und ihn umschlingt gar bald die — Liebe!

Sind dreißig Jahre ihm vergangen,
Nimmt er ein Weib und ist gefangen,
Des Lebens Kämpfe ihn umgeben:
Denn Frau und Kinder wollen leben!

Sind vierzig Jahre ihm verflossen,
Ob wonnereich, ob ungenossen,
Verachtet er des Lebens Schein
Und wandelt seinen Weg allein.

Zu fünfzig Jahren schwankt die Wage —
Es nahen bald die Trauertage;
Der Reiz erstirbt im Hintergrunde,
Er zürnt des Leichtsinns froher Stunde.

Was treibt der Mann zu sechzig Jahren?
Er weicht nicht aus mehr den Gefahren,
Die Kräfte, die ihm kaum geblieben,
Ach wie sie nach und nach zerstieben!

Hat er nun siebzig Jahr' vollendet,
Wie Alles sich da von ihm wendet!
Verlassen wankt er still zu Grabe,
Ist sich zur Last und — seinem Stabe.

Und rufen achtzig Jahr' zur Rast,
Ist seinen Kindern er zur Last,
Die Sinne weichen aus dem Gleise —
Und bitter schmecken Trank und Speise.

Und sollt' er gar noch weiter schleichen,
Ist er den Todten zu vergleichen; —
Drum wohl, wer hier als Fremdling lebt,
Für's Heil der Seele wirkt und strebt!

Bedächte doch der Sohn der Erde!
Daß er des Staubes Beute werde!

Auch auf seinen Wanderungen hat Ibn Esra manche poetische Blüthe gepflückt. Sinnig schildert der Weitgereiste die Völker in ihrem Gesang:

Das Liedchen aus der Araber Mund
Besingt der süßen Liebe holden Bund,
Edom singt nur von Kämpfen und von Kriegen,
Von blut'gen Heldenthaten, Rachesiegen.
An Witz und Geist ist Hellas Muse groß
Und Räthsel kommen aus der Inder Schooß.
Doch Lieder, die zu Gottes Ruhm erklingen,
Vermag nur Israel allein zu singen.

Ungeachtet aller der trüben Lebenserfahrungen, die ihm sein unstätes Leben brachte, verließen ihn leichter Sinn, heitere Laune, sowie ein Hang zur Satyre doch nicht bis in sein hohes Lebensalter. Ein wehmüthiger, versöhnender Humor klingt aus dem folgenden poetischen Bekenntniß uns entgegen:

Himmelssphäre — Sternenheere,
Haben sich gen mich verschworen, — da ich ward geboren;
Bringet drum mir nichts Gewinn, — was ich auch beginn'.
Wollt' mit Licht Geschäft ich treiben, — bliebe ewig Sonenschein;
Kauft ich Leichenkleider ein, — würden All' am Leben bleiben.

Ich klopfe an des Fürsten Thor; — „ist im Begriffe auszureiten".
Ich komme Abends wieder vor; — „ist eben d'ran sich auszukleiden".
Ich Aermster muß von dannen scheiden; — bleib' nach wie vor bei meinen Leiden!

Mehrere grammatische Räthselspiele Ibn Esra's haben den Scharfsinn der mit dieser Dichtungsform sich vorzugsweise Beschäftigenden oft vergeblich herausgefordert. Dagegen ist manches der ihm zugeschriebenen rythmischen Schachgedichte wahrscheinlich die Arbeit von Späteren, die ihr Werk mit einem berühmten Namen schmücken wollten. Der Schwerpunkt der Bedeutung Ibn Esra's für seine Zeit und seine Literatur überhaupt beruht jedoch im Wesentlichen auf seinen wissenschaftlichen Arbeiten im Gebiete der biblischen Exegese und der hebräischen Grammatik. Aber das Wanderleben von dreißig Jahren prägt freilich auch diesen Schöpfungen den Stempel des Hin- und Herschwankens, der geistigen Unraft auf, die zu dem durchdringenden Verstand, dem sprühenden Witz und dem klaren Geist des Schriftstellers in einem frappanten, aber gerade um dieser Seltsamkeit willen fesselnden Gegensatz stehen. Was er als Wanderlehrer den „Ländern Edom's" von der hebräischen Grammatik erzählte, er, der Cordova seine Heimat nannte, wo die Sprachforschung seit Jahrhunderten blühte, wo Ibn Gannach, Ibn Nagdilah und Ibn Gikatilia gewirkt hatten, klang diesen sicher wie eine neue Offenbarung. Die einzige Kunde, die sie von dieser Wissenschaft besaßen, hatte ihnen nur die hebräische Uebersetzung der Werke Jehuda Chajjug's gebracht, die eben jener Gikatilia für die des Spanischen unkundigen Glaubensgenossen ausgeführt. Und nun kam Ibn Esra und berichtete ihnen von den weiteren Fortschritten des hebräischen Sprachstudiums; so sind seine grammatischen Schriften zunächst als Lehrbücher anzusehen, die kaum mit dem Anspruch aufgetreten, eine neue Entwickelung der Wissenschaft anzubahnen, sondern die den Juden außerhalb Spaniens die Kenntniß und das Verständniß des grammatischen Systems vermitteln sollten, das von den Sprachforschern der spanischen Schule ausgebaut worden war. Sie sind die ersten hebräischen Werke dieser Art und brachten dem Hörerkreis, der sich um den fremden Gast schaarte, Werthvolles in Fülle. Die erste und bedeutendste dieser Schriften war das „Sefer Mosnajim" (Buch der Wage), das Ibn Esra in Rom verfaßte, eine Art Formenlehre der hebräischen Grammatik, dessen Einleitung überdies eine wichtige historische Uebersicht über die Leistungen der älteren Grammatiker enthält.

Demselben Zweck dienten auch seine folgenden Arbeiten, eine neue Uebersetzung der beiden grammatischen Werke Chajjug's, ferner die beiden in Lucca verfaßten Werke „Sefath Jether" (die Sprache der Reinheit), eine Apologie Saadja's gegen die hämischen Angriffe des streitbaren Dunasch b. Labrat, und „Sefer Hajjesod" (das Buch des Geheimnisses), eine eigentliche Grammatik, sodann das in Mantua geschriebene „Sefer Zachoth" (Buch der Reinheit), das wohl als sein sprachwissenschaftliches Hauptwerk und als ein Leitfaden für das tiefere Studium der biblischen Sprache gelten darf, das in Bezieres abgeschlossene „Sefer Haschem" (Buch des Gottesnamens), das in Rom entstandene „Safah berurah" (die reine Sprache), sowie mehrere kleine Monographieen über dasselbe Wissensgebiet, die alle Vorzüge und Fehler seines Schaffens, die fragmentarische Art, zu denken und zu schreiben, den klaren Blick über das völlig beherrschte Gebiet und einen seltenen Scharfsinn vereinigen.

Auch eine religionsphilosophische Schrift Ibn Esra's ist bekannt, „Jesod Morah" (Grundlage der Gottesverehrung), die dasselbe Gepräge wie sein gesammtes geistiges Schaffen trägt, das kühner Forschung und zersetzenden Verstandes neben völliger Systemlosigkeit und blindem Aberglauben, der sich mit Vorliebe astrologischen Erörterungen und mystischen Räthseln zuwendet. Seine philosophische Weltanschauung ist aus platonischen und neupythagoräischen Elementen und der Weisheit des Kalâm gemischt, erhebt sich aber nur selten zu voller Klarheit des Princips und zum Ausdruck einer wissenschaftlichen Ueberzeugung.

In seiner Heimat war Ibn Esra nur als Astronom und Mathematiker gekannt. Es gehört auch dies zu den seltsamen Erscheinungen jenes merkwürdigen Lebens, daß Ibn Esra in Spanien selbst wohl keines seiner grammatischen oder exegetischen Werke geschrieben hat und daß erst der fünfzigjährige Mann in der Fremde sich dieser Production zuwandte, in der er noch im hohen Lebensalter so Bedeutendes leisten sollte. Als Mathematiker fußt er ganz auf der indisch-arabischen Arithmetik, deren Zahlen er durch hebräische ersetzt. Sein „Sefer Hamispar" (Buch der Zahl) ist eine Arithmetik, die nach derselben Anordnung wie die Griechen

und Araber — nämlich Multiplication, Division, Addition, Subtraction, Brüche, Proportionen, Wurzeln, Quadrate und Proben — die Elemente des mathematischen Wissens darlegt. Mehrere andere geometrische und astronomische Schriften werden ihm fälschlich zugeschrieben. Seine mathematischen Werke wurden von Henricus Bathes und Petrus d'Abano in Padua schon ein Jahrhundert später in das Lateinische übertragen. Und sein Einfluß war in Italien zu jener Zeit so groß, daß er noch heute unter den Führern der Mathematik auf dem alten Freskogemälde einer italienischen Kirche, das die sieben freien Künste darstellt, zu erblicken ist. Unter dem Namen Abraham Judaeus, der später in Avenare corrumpirt wurde, ging er durch das ganze Mittelalter bis auf die neue Zeit.

Ibn Esra war — wie gesagt — fünfzig Jahre alt, als seine ersten biblischen Commentare erschienen. Schon diese Arbeiten zeigen seine Exegese auf der Höhe ihrer Ausbildung; freimüthig erkennt er sofort im „Hohenliede" den Grundgedanken der Liebessehnsucht an, um schließlich das ganze Gedicht doch nach hergebrachter Weise auf das Verhältniß Israels zu Gott zu deuten. Dieselbe Methode kehrt in allen seinen Commentaren zur Bibel wieder, von denen die zum Pentateuch und zu den „fünf Rollen" in doppelter Recension vorliegen, während die zu den ersten Propheten fehlen und andere fälschlich mit dem Namen Ibn Esra's geschmückt wurden.

In seiner interessanten Einleitung zum Pentateuch spricht sich Ibn Esra unumwunden über die verschiedenen Erklärungsweisen der Bibel aus und legt schließlich ein Programm seiner Exegese vor. „Zuerst werde ein jedes Wort gehörig grammatisch erörtert und dann erklärt, unbekümmert um masoretische Dinge, deren Gründe willkürlich und bloß für Kinder gut sind, ebenso ohne Beachtung der angeblich von späteren gemachten Verbesserungen der Soferim, dagegen mit Rücksicht auf die Targume, die zwar manches Mal von der einfachen Erklärung abweichen, wozu sie wohl ihre Gründe gehabt haben mochten. Was aber den gesetzlichen Theil der Schrift betrifft, so verdient die Erklärung, welche mit der Ansicht des Ueberlieferers übereinstimmt, unbedingt den Vorzug; denn sie ist wahr." In diesem Sinne und auf solchem Gebiete bewegt

sich die Exegese Ibn Esra's. Wenn man den Kampf zwischen Verstand und Glauben, zwischen Kritik und Tradition bis zu seinen ersten Strömungen hinauf verfolgen will, so muß man diese Commentare studiren, in denen jener beständige Zwiespalt seinen charakteristischen Ausdruck findet. Ibn Esra ist der Erste, der wirklich biblische Kritik übt; wenige Schwierigkeiten entgehen ihm auf seiner Wanderung durch das Bibelbuch. Er hat auch den Muth, die Schwierigkeiten einzugestehen und darauf aufmerksam zu machen. Dann aber verläßt ihn sein Freisinn und mit eigenthümlichen lapidarischen Sätzen, wie etwa: „Hier ist ein Geheimniß", „das ist das Geheimniß der Zwölf" (letzten Verse des Pentateuch), oder: „der Verständige schweige," zieht er von dannen, um bald darauf aus einem anderen Anlasse und gleichsam wie zur Sühne für seinen Freimuth gegen ältere Kritiker und gegen Andersdenkende die Schale seines Zornes auszugießen, die Raketen seines beißenden Witzes abzufeuern und die Unverbrüchlichkeit der traditionellen Auslegung feierlich zu betonen. Besonnene und nüchterne Auffassung paarten sich bei ihm mit unbedingter Gläubigkeit, eine scharfe und klare Exegese mit symbolisirender Mystik — und so kam es, daß der fromme Gläubige so gut wie der kühne Freigeist Anregung und Belehrung aus diesen Commentaren schöpfte, die den Sinn des Bibelwortes in verständlicher Weise wiedergeben und mit denen Ibn Esra die biblische Exegese, die über den metaphysischen Speculationen fast vernachlässigt war, zur Höhe wissenschaftlicher Erkenntniß brachte.

Ibn Esra ist das charakteristische Bild seiner Zeit in ihrem Schwanken und Ringen zu den höchsten Zielen. Das Gleichgewicht zwischen weltlicher und religiöser Bildung erscheint in ihm hergestellt und alle geistigen Momente, die die Mitwelt bewegen, hat er in sich ausgebildet. Zu einem höheren Bewußtsein ist er über all' dies aber nicht gelangt und darum gelang es ihm auch nicht, jenen Zwiespalt auszusöhnen und den uralten Streit zu schlichten, der zwischen Tradition und Vernunft herrschte und der die Denkenden unter seinen Zeitgenossen mächtig erregt haben mochte. Er war der erste witzige Schriftsteller in der jüdischen Literatur, sein Geist und sein Scharfblick vereinten sich mit Wissen und Freisinn. So sind die Anregungen, die von diesem Denker ausgingen, fort-

wirkend geblieben in dem geistigen Leben seines Stammes; sie haben auch Spinoza befruchtet, der den Schleier enthüllt, welcher Ibn Esra's kritische Winke und exegetische Räthsel verbarg, sie haben aber auch die nachfolgenden Forscher und Lehrer seines Stammes in ihren Bann gezogen und der biblischen Exegese neue Bahnen erschlossen, als deren Pfadfinder Ibn Esra erscheint, „liberioris ingenii vir et non mediocris eruditionis", wie ihn Spinoza nennt.

Die Unruhe und Zerfahrenheit eines der unabhängigsten Geister jenes Zeitalters, die Mischung von Aberglauben und Unglauben, von Philosophie und Astrologie, die sich in den Werken des Ibn Esra spiegeln, beherrschten sicherlich das ganze Zeitalter. Man sehnte sich nach einer Versöhnung zwischen Tradition und Philosophie, nachdem einmal die Kluft zwischen beiden zu völliger Erkenntniß gekommen war. Aus diesem Streben und sehnenden Verlangen ist die Philosophie eines Zeitgenossen zu erklären, des Abraham b. David Halevi aus Toledo (Ibn Daud), der als Märtyrer im Jahre 1180 gestorben sein soll. Ibn Daud war kein scharfsinniger und origineller Denker, der die metaphysische Speculation etwa um ein neues System bereichert hätte, aber er war ein gründlicher Forscher, dem das Verdienst gebührt, eine Entwickelung im Wesentlichen angebahnt zu haben, die ein Größerer in der Folgezeit auszuführen berufen war. Ibn Daud war eigentlich der erste wissenschaftliche Vertreter des allerdings noch mit fremden Ideen geschwängerten Aristotelismus in der jüdischen Religionsphilosophie; er hat durch die dem Aristoteles entlehnte strenge Systematik erst Zucht und Regel in dies Gebiet eingeführt. Und darum bedeutet sein arabisch geschriebenes Werk „Akida-Rafia" (unter dem gleichen Titel „Emunah-ramah," „der höchste Glaube" ins Hebräische übersetzt) immerhin eine wichtige Etappe auf dem Wege zu den Zielpunkten philosophischer Erkenntniß. Die seltsame Form desselben, die spröde Sprache und schwere Darstellung, haben das Werk nicht in gleichem Grade der Kenntniß erschlossen, wie die anderen philosophischen Schriften jener Epoche; erst der neuern Zeit ist es vorbehalten geblieben, diesen ernsten Denker wieder zu Ehren zu bringen, der

er sich zur Aufgabe gestellt hatte, in Bezug auf die höchsten Probleme des menschlichen Wissens eine Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung nachzuweisen. Er geht dabei natürlich von der Voraussetzung aus, daß die göttliche Offenbarung nichts der Vernunft Widersprechendes enthalten könne. Die größte Verehrung zollt er dem Aristoteles und von jüdischen Denkern Saadja; er kennt aber auch Plato, Hippokrates, Galen — und von arabischen Denkern Alfarabi, Alghazzali und Avicenna; dem Letztern folgt er in seiner Attributenlehre so getreulich nach, daß man sein Werk nicht ganz ohne Berechtigung „ein Compendium der Philosophie Avicenna's" genannt hat.

Die nächste Veranlassung zu seiner Schrift war eine Untersuchung über die Willensfreiheit; in Form einer Epistel an einen Freund stellt er in drei Hauptabschnitten seine Untersuchungen dar, die ihn zunächst natürlich auf den Gegensatz zwischen Materie und Form führten, welche Begriffe er ganz im Sinne der Aristoteliker und sogar gegen die neuplatonischen Ideen Gabirol's polemisirend erläutert. Seiner Physik folgt seine Psychologie, wiederum genau so wie bei den arabischen Commentaren des Meisters von Stagira, ohne jedoch diesem blindlings zu folgen. Die Eintheilung der Seelenkräfte richtet sich bei ihm nach der Eintheilung der dreierlei Arten lebendiger Wesen: Pflanzen, Thiere und Menschen. Der psychologischen Behandlung der menschlichen Natur legt Ibn Daud eine Betrachtung der verschiedenen Naturreiche zu Grunde, die ihn von selbst sodann zur Beschreibung der „sensitiven Seele", der fünf äußeren Sinne und der fünf Seelenkräfte führt. Alle diese zehn Kräfte dienen dem Willen; ferner habe die sensitive Seele noch zwei bewegende Kräfte, nämlich die der freiwilligen Bewegung von Ort zu Ort und die des Athmens, welche unfreiwillig ist. Die Präexistenz der Seele stellt Ibn Daud entschieden in Abrede und demzufolge widerlegt er auch gegen gewichtige Autoritäten die Lehre von der Metamorphose. Daß ihm die Himmel und die Sterne „denkende und die Gottheit verehrende Wesen" sind, ist bei dem Zusammenhang seiner Weltanschauung mit der der arabischen Aristoteliker leicht erklärlich. Ueber denselben befinde sich eine Geisterwelt, die Urvernunft, die

Engelschaar, welche als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt fungiren. Die Attribute Gottes selbst müssen und dürfen nur negativ sein; das würdigste von ihnen sei die Existenz, in dem alle anderen enthalten sind. Etwas umständlich ist die Ansicht Ibn Daud's von der Angelologie; sie entbehrt ebenso wie seine zwischen Aristoteles und Platon schwankende Anschauung von der Weltschöpfung jener Sicherheit, die seine sonstigen Darlegungen auszeichnet. Die Engel erscheinen ihm folgerichtig auch als die Vermittler, durch welche einem Menschen göttliche Visionen, ja die Gabe der Prophetie überhaupt, verliehen werde. Auf all' diese Voraussetzungen von Gott und der Welt basirt er schließlich seine Lehre über den Ursprung des Bösen, im physischen und moralischen Sinne, das nur in Folge des an den Dingen haftenden Materiellen entstehe und nicht von Gott stammen könne, sowie über die menschliche Willensfreiheit. Das Judenthum habe für seine Gesetze Lohn und Strafe festgesetzt, es setze also die Willensfreiheit voraus. Und die Philosophie stimme dem zu, indem sie erkannte, daß das vollkommene Wissen Gottes auch die Creatur und ihre Aeußerungen nach ihrem wahren Wesen genau kenne, daß es aber neben der scheinbaren Möglichkeit eine wahrhafte Möglichkeit gebe, daß somit in der sublunaren Welt viererlei Ursachen existirten — in der ursprünglichen Absicht Gottes ruhende, natürliche, accidentielle und auf menschlicher Wahl beruhende. Damit scheint ihm das Problem der Willensfreiheit im philosophischen und religiösen Sinne gelöst zu sein. Er sucht sodann auch den ethischen Theil seiner jüdischen Weltanschauung mit der Zeitphilosophie in Einklang zu bringen, und dies geschieht im dritten Abschnitt seines Werkes, wo er eine praktische Philosophie der sittlichen Lebensführung entwirft und im Anschluß an den Dekalog eine lichtvolle Auseinandersetzung über den Werth und die Bedeutung des Ceremonialgesetzes folgen läßt. War auch Abraham Ibn Daud, wie gesagt, kein Selbstdenker, bei dem etwa neue fruchtbare Gedankenkeime der philosophischen Erkenntniß zu finden, so hat er doch die jüdische Religionsphilosophie durch seine Forschungen gefördert und die Bahn geebnet für den ihm folgenden Größern, der die schwierige Aufgabe zur Ausführung bringen sollte.

Auch als Historiker hat sich Ibn Daud nicht ohne Glück versucht und sein „Sefer Hakabbalah" (Buch der Ueberlieferung) ist viel bekannter geworden wie sein religiös-philosophisches Werk. Der neuausbrechende Kampf mit den Karäern in Spanien veranlaßte ihn, diesen gegenüber die Kette der Ueberlieferung von den Zeiten Mosis bis auf jene Tage herab in historischer Darstellung nachzuweisen. Das Werk ist allerdings kritiklos; aber es ist von historischem Werth für die beiden letzten Jahrhunderte der spanischen Periode, wo er selbstständige Forschungen und wichtige Quellen benutzt hat. Seine Polemik gegen die Karäer, die er „stumme Hunde" nennt, ist sehr scharf und zuweilen ungerecht; seine historischen Angaben aber sind genau und zuverlässig. An die Kette der Ueberlieferung schließt er eigenthümlicher Weise eine kurze Skizze der Geschichte Roms von Romulus bis auf den westgothischen König Reccared und eine Geschichte des zweiten Tempels an, die aber beide voller Irrthümer und daher ohne erheblichen Werth sind, da Abraham Ibn Daud sich dabei wesentlich von dem bereits genannten historischen Fabelwerk des arabischen Josippon beeinflussen ließ.

Vertritt Abraham Ibn David in der Blütheperiode der spanischen Literatur hauptsächlich das Fach der Geschichte, so tritt uns in seinem Zeitgenossen Benjamin b. Jona aus Tudela ein Repräsentant der geographischen Wissenschaft entgegen, die unter den Juden bis dahin sich keiner besonderen Pflege und Beachtung zu erfreuen gehabt hatte. Während Naturkunde, Astronomie und wohl auch die mathematische Geographie stets Kenner und Vertreter unter ihnen fanden, blieb das Gebiet der Länderkunde fast ganz vernachlässigt. Wie das Mittelalter überhaupt sich wenig um Völker und Länder kümmerte, so auch die Juden, die höchstens zwei Richtungen dieses Wissens ein lebhafteres Interesse entgegenbrachten: der jüdischen, d. h. derjenigen, die sich die Kunde des heiligen Landes oder der Wohnplätze des zerstreuten Israel angelegen sein ließ, oder der praktischen, die Mittheilungen im Interesse des Handels und des Gewerbes brachte und wohl auch zur Unterhaltung der Leserwelt diente. Und doch war in der Bibel selbst auch für diesen Zweig des Wissens ein Vorbild gegeben.

„Dort waren 1500 Jahre vor der gewöhnlichen Zeitrechnung die erste allgemeine Völkertafel, die erste specielle Landkarte, in den Stationen des Auszugs aus Aegypten aber die erste Wegroute einer Völkerwanderung — die ältesten drei Formen geographischer Nachrichten, die sich für uns erhalten haben, gegeben."

Die Reise des Benjamin von Tudela, die etwa neun Jahre (1166—1173) dauerte, war beiden Zwecken gleich gewidmet. Innerhalb dieses Zeitraums durchstreifte der wissenschaftlich gebildete Kaufmann Spanien, das südliche Frankreich, Italien, Griechenland, Rhodus, Cypern, Syrien, Palästina, das Khalifat und Persien. Von dort trat er durch das indisch-arabische Meer und die Küstenstädte von Jemen die Rückreise nach Aegypten, Sicilien und Castilien an. Dies geschah 1173, in welchem Jahre auch sein Reisetagebuch geschrieben sein soll.

Sein Itinerarium „Massaoth Benjamin" (die Reisen des Rabbi Benjamin) ist für die Geschichte des Handels und der Geographie ebenso wichtig wie für die jüdische Geschichte und Literatur. Er unterläßt es nicht, bei jeder Stadt die Anzahl der daselbst wohnenden Juden, ihre Verhältnisse, ihre Lehrer und Vorsteher anzugeben. Auf der Linie von Barcelona bis Bagdad nennt er 248, aus den entlegenen Ländern nur noch etwa 7 Namen. Seine geschichtlichen und geographischen Daten haben sich genau bewährt und sind deshalb eine untrügliche Quelle der Wissenschaft geworden, die den Reisebericht des Benjamin von Tudela dem Reisewerk des Marco Polo zur Seite stellt. Aber wie diesem und dem Stammvater der geographischen Wissenschaft ist auch Benjamin der Verdacht der Unglaubwürdigkeit und der Fälschung nicht erspart geblieben. Erst die besonnene Kritik hat die Wahrheit seiner wie der Mittheilungen Herodot's und Marco Polo's überzeugend nachgewiesen und die Fabeln, die er hie und da einstreut, nicht so sehr dem Reisenden, als vielmehr der Zeit zur Last gelegt, deren abenteuerlicher Sinn solche Fabeln ersonnen und auch verlangt hat. Das Erlösungsbedürfniß war so mächtig unter den bedrängten Juden, daß es sich in jeder Weise geltend machen mußte, und das Suchen Benjamin's nach den Spuren der Erlösung hat etwas Rührendes an sich. Sonst ist sein Reisebericht,

der im rabbinischen Hebräisch geschrieben, ziemlich trocken und farblos. Nicht einmal, da er die Stadt der Väter sieht und in Jerusalem einzieht, nimmt er lebhaftere Färbung an. Benjamin war eben ein Kaufmann, nicht ein gelehrter Reisender, der wahrscheinlich Handelszwecke verfolgte, zugleich aber auch die Lage seiner Glaubensgenossen kennen lernen wollte und dessen Reiseschilderung darum von Wichtigkeit für die jüdische, sowohl wie für die allgemeine Völkergeschichte im Mittelalter ist.

Alle diese Reisen und Bestrebungen, Schöpfungen und Studien gewähren dem unbefangenen Beobachter ein Bild von der geistigen Höhe, zu der sich die Cultur der spanischen Juden im zwölften Jahrhundert emporgerungen hatte. Der ganze Umkreis des damaligen Wissens wurde von ihr berührt und ergänzt, vor Allem aber die drei Hauptwissenschaften: Naturkunde, Mathematik und Philosophie. Von dieser aus suchten redliche Forscher eine Brücke zu der Theologie zu schlagen, die ja doch mit ihren religiösen Studien im engsten Zusammenhange erhalten werden mußte. Nicht immer gelang dieses Streben, wie der Verlauf der Entwickelung gezeigt hat; desto allgemeiner wuchs aber das Sehnen nach einer solchen Verständigung, je mehr die Cultur in weitere Kreise eindrang und den Sinn für die großen Räthsel des Lebens und des Glaubens weckte. Den eifrigen, wenn auch vergeblichen Bemühungen der Denker, die den Weg zum Ziele anbahnten, ohne ihn zu betreten, mußte endlich ein großer, das ganze Wissensgebiet umfassender Geist folgen, der dies Ziel erreichen, ein Geist, der beide Gebiete gleichmäßig beherrschen, der Ruhe und Klarheit, Energie und Tiefe vereinigen und so Judenthum und Philosophie zu versöhnen im Stande sein würde, der durch sein umfassendes Wissen und seine eindringende Kritik befähigt sein würde, das weite Gebiet der Religion mit der Fackel der Wissenschaft zu erleuchten und die Grenzen der Speculation und des Glaubens genau zu bestimmen.

Und dieser Geist kam, da die Sonne jener Cultur auf ihrer Mittagshöhe stand und nach unabänderlichem Gesetz sich bereits abwärts zu neigen begann — es war Mose b. Maimun, gemeinhin Maimuni oder nach den Anfangsbuchstaben seines

Namens Rambam, arabisch Abu Amran Musa b. Maimûn Obaid Allah genannt (1135—1204).

Kein Dichter oder Denker der jüdischen Literatur hat einen nach so vielen Richtungen gleichzeitig wirkenden und so viele Generationen durchdringenden Einfluß ausgeübt, wie Maimuni, keiner aber auch von den Trägern dieser Literatur hat ein so reiches Maß von Wissen, eine solche Klarheit der Intention und Energie der Ausführung besessen, wie er. Alle Richtungen der Literatur laufen in seinem Namen zusammen und vereinigen sich in seinem Schaffen zu einem weithin leuchtenden Brennpunkt. Er hat Ordnung und System in die wirr durcheinanderliegenden Massen der talmudischen Literatur gebracht, er hat Wege und Ziele den religionswissenschaftlichen Studien vorgezeichnet, er hat endlich, so weit sich dies ermöglichen ließ, Judenthum und Philosophie zu einer gewissen Versöhnung gebracht und die Grenzgebiete Beider so genau abgesteckt, daß auf Jahrhunderte hinaus die Grundbedingungen gegeben waren, nach denen die philosophische Forschung und der religiöse Glaube, ohne einander zu bekämpfen, sich fortentwickeln konnten. Und auch nicht die geringsten seiner Verdienste sind es, die sich Maimuni um die Verbreitung und Werthschätzung der aristotelischen Ideen, wie um die Fortentwickelung der medizinischen Wissenschaft erworben hat. Wie weit auch die Gegenwart von jenen wissenschaftlichen Anschauungen entfernt sein mag, die Maimuni zu systematischem Ausdruck brachte, sie kann doch den Werth seines Schaffens und die Größe seines Geistes richtig abmessen, weil Maimuni seine eigene Zeit so vollständig in sich aufgenommen und wiedergespiegelt hat, daß er dem, der mit geschichtlichem Auge die Erscheinungen anzusehen weiß, wie „der sichtbar gewordene Zeitgeist einer eigen gearteten Epoche" erscheint.

Schon seine Jugendschriften, die er bereits fern der Heimath, vermuthlich in Fez oder Fostat, schrieb, verrathen den Grundplan seines gesammten Schaffens, das der Nachwelt unter einem einheitlichen Gesammtbilde erscheint. Nächst einer Schrift astronomischen Inhalts mit Beziehung auf das Judenthum, nämlich über wissenschaftliche Begründung und praktische Feststellung des jüdischen Kalenders, war es vor Allem ein Commentar zu einzelnen Theilen

des Talmuds, der wahrscheinlich die praktischen Resultate beider Talmude, des babylonischen und jerusalemischen, zusammenfassen sollte. Nur ein Tractat — „Rosch Haschanah" — dieses arabisch geschriebenen Jugendwerkes, das gewissermaßen als eine Vorstudie zu seinen großen systematischen Arbeiten betrachtet werden darf, hat sich erhalten.

Seine folgende Schrift, die den dreißigjährigen Mann schon auf der Höhe seines Könnens zeigt, ist der gleichfalls arabisch geschriebene Commentar zur Mischna. Die systematische Art und Weise, zu denken und zu schaffen, tritt in diesem Werk schon überzeugend hervor, das die Resultate des talmudisch-praktischen Lebens wiederzugeben und Ordnung in das Studium zu bringen sucht, welches durch die Discussionsweise des Talmuds ein überaus verwickeltes geworden war. Sieben Jahre, während welcher Maimuni fast stets auf Reisen, ja meist auf der Flucht vor den Verfolgungen der fanatischen Almohaden lebte, hat er dieser Arbeit gewidmet, deren volle Bedeutung von Mit- und Nachwelt gewürdigt worden ist. Freilich gestattet auch ihm seine wissenschaftliche Erkenntniß noch nicht, jene kritische Sichtung zwischen den Ansichten der Mischna und den Auslegungen der Gemara vorzunehmen, die die neuere Forschung wiederholt und mit Erfolg versucht hat; er erklärt die Mischna einfach und klar nach dem rabbinischen Standpunkt, den er streng festhielt, aus den Erläuterungen der Talmudisten und nur selten gestattet er sich eine Abweichung von diesen, wo es sich nicht um eine praktisch geltende Differenz handelt. Ebenso wie er sich zuweilen Exkurse philosophischen und dogmatischen Charakters gestattet, ohne daß dies die Einheit des sachlich gehaltenen Commentars beeinträchtigen würde. Wenn man bedenkt, daß der junge Maimuni bei dieser Arbeit keine nennenswerthen Vorgänger gehabt, so steigert dies den Werth derselben. Das gesammte jüdisch-religiöse Schriftthum mit klarem Blicke überschauend, erkannte es Maimuni als eine der wichtigsten Aufgaben der Zeit, das Studium des religionsgesetzlichen Theils der Ueberlieferung, welches durch das Talmudstudium im Laufe der Jahrhunderte einen übergroßen Umfang angenommen hatte, durch eine methodische Behandlung zu vereinfachen, damit es weder die anderen

Wissenschaften verdränge, noch auch von diesen bei Seite geschoben werde.

Schon die Aufnahme, die das Werk bei den Zeitgenossen fand, kann als ein Maßstab seines Werthes gelten. Es verbreitete sich rascher als je ein Werk gleichen Inhalts in allen Ländern, wo die Juden des Arabischen mächtig waren, und den anderen Ländern wurde es durch Uebersetzungen ins Hebräische, die von fünf verschiedenen Gelehrten ausgeführt wurden, ja sogar ins Lateinische und Spanische, zugänglich gemacht. Später allerdings verlor das Werk von seiner Bedeutung, sei es, daß die ungenügende Uebersetzung die Schuld daran trug, sei es, daß durch das folgende größere Werk Maimuni's überholt wurde. Nur die philosophischen Exkurse behielten ihre Wichtigkeit bei, da sie gerade am Besten übersetzt und vielfach commentirt worden waren.

Aus einem dieser philosophischen Stücke des Mischna-Commentars stammt auch ein bedeutungsvoller Versuch Maimuni's, hervorgegangen aus einer richtigen Erkenntniß und eine wichtige Entscheidung provocirend, nämlich der: die Hauptgrundsätze oder Glaubensartikel der jüdischen Religion hervorzuheben und durch Beweisstellen aus der Bibel zu erhärten. Dreizehn solcher Glaubensartikel hat Maimuni festgestellt; sie betreffen zunächst natürlich Gottes Wesen, namentlich 1. das Dasein, 2. die Einheit, 3. die Geistigkeit, 4. die Ewigkeit, 5. die ausschließliche Anbetungswürdigkeit Gottes, dem Alles, was ist, sein Dasein verdankt, dann die Offenbarung, nämlich 6. die Offenbarung durch die Propheten überhaupt, 7. die große Offenbarung durch Mose insbesondere, 8. den göttlichen Ursprung der Lehre, 9. deren Vollkommenheit und ewige Geltung; endlich Gottes Weltregierung, und zwar 10. die göttliche Vorsehung, 11. diesseitige und jenseitige Belohnung oder Bestrafung des menschlichen Thuns, 12. die Sendung des verheißenen Messias, 13. die Auferstehung.

Obwohl mit dieser Systematisirung von Glaubensartikeln eine große Gefahr für die Freiheit des Glaubens und der Forschung verbunden war und der Vorgang Maimuni's später erheblichem Widerspruch begegnete, blieben seine Fundamentalsätze doch in hohem Ansehen und sind sogar zum Theil in die Liturgie

der Synagoge übergegangen. Ein unbekannter Dichter hat dieselben zum Thema eines Hymnus — Jigdal — genommen, mit welchem in den jüdischen Gotteshäusern das Morgengebet eröffnet wird. Und auch dem Jugendunterricht sind diese Glaubensartikel vielfach zu Grunde gelegt worden, ohne daß sie jedoch eine allgemein anerkannte Geltung besäßen.

Schon damals war der Ruf Maimuni's durch seinen Mischna-Commentar so verbreitet, daß bereits aus allen Ländern der Diaspora zahlreiche religiöse Anfragen an ihn gelangten. Auch in der Responsen-Literatur nimmt er daher einen bedeutenden Rang ein. Es existirt von ihm außer einzelnen Entscheidungen und Briefen und einem großen Sendschreiben an einen südarabischen Rabbiner „Jggereth Teman" — (Sendschreiben nach Yemen) — noch ein umfangreiches, 155 Responsen umfassendes Werk, das ausführliche Antworten über verschiedene Theile des religionsgesetzlichen Lebens enthält. In dem großen Responsum, das ungefähr in die Zeit nach Vollendung des Mischna-Commentars fällt, wendet sich Maimuni an einen gewissen Jacob Alfajjumi, der ihn wegen eines falschen Messias interpellirt hatte, welcher die hartbedrängten und vielfach zur Annahme des Islam gezwungenen Glaubensgenossen zu täuschen suchte. Die Antwort Maimuni's, die zugleich ein Sendschreiben an alle Gemeinden jener Länder ist, war nach vielen Beziehungen wichtig und charakteristisch zugleich. „Die göttliche Lehre" — so beginnt er — „die wir in Händen haben, hat uns von jeher Feinde geweckt, und es wurde stets gestrebt, uns von ihr abwendig zu machen. Wir haben im Alterthum gelitten, und unsere Leiden sind nicht geringer geworden, seitdem zwei neue Religionen entstanden, die christliche und mohammedanische. Welche Kluft zwischen unserer Lehre und jenen liege, ist allen Einsichtigen bekannt; aber weil sie eine Lehre der Wahrheit, darum müssen wir für die unsere dulden. Aber die Leiden werden uns nicht erdrücken: so viele Dränger sich gegen uns erhoben, sie sind zu Grunde gegangen, Israels Name aber wird ewiglich bestehen. Die Leiden sind für uns ein Probirstein, und es gereicht uns zum Stolz und Ruhme, in ihnen zu bestehen." Nachdem Maimuni dies durch Belegstellen aus der Bibel erhärtet, fährt er fort: „Was

du von jenem Apostaten berichtetest, er habe aus der Bibelstelle: „Ich werde ihn (Ismael) zu einem großen Volke machen" u. a. die Göttlichkeit der Sendung Mohammed's zu beweisen versucht, so sind diese Beweise so trivial und lächerlich, daß selbst Mohammedaner darüber spotten." Betreffend den falschen Messias, so hält ihn Maimuni „für einen Wahnsinnigen" und der sei nicht zurechnungsfähig. „Wie du weißt, ist die erste Bedingung der Wahrhaftigkeit des Messias, daß er an Weisheit Alle überrage; blicke auf diesen Messias, welch' ein Idiot! Und er hat den vollständigsten Beweis hierfür abgelegt, da er predigt, es solle Jeder das Seinige weggeben und es an Arme vertheilen. Die Bibel will dies nicht. „Von dem Deinigen" (sollst du geben), aber nicht „all das Deinige" wird gelehrt. Und wohin würde solche Thorheit führen! Die Reichen würden selbst Arme werden, und man müßte ihnen wieder zurückgeben." Nach diesem schlagenden Argument gegen mittelalterlichen Socialismus erzählt Maimuni noch viele andere Fälle von verschiedenen Pseudo-Messiassen, die in Fez, Cordova und Frankreich aufgetreten und großes Unheil über die dortigen Gemeinden gebracht, um mit der Mahnung zu schließen, der verheißenen Zeit nicht vorzugreifen, sondern sie in stiller Ergebung abzuwarten.

Nicht minder bedeutsam in Bezug auf seine Gesinnungen und deren wahrhaftigen Ausdruck ist ein anderes in seiner Authenticität allerdings bestrittenes Sendschreiben Maimuni's „Jggeret Haschemad" (Schreiben über die erzwungene Apostasie), noch in Fez etwa im Jahre 1165 entstanden. Maimuni beantwortet darin die Frage eines Zeitgenossen, welcher der Religionsverfolgung nicht unterlag, wie man sich bei solchen Gefahren zu benehmen habe, ob man, um sein Leben zu retten, das Bekenntniß von Mohammed's Sendung und wahrem Prophetenthum ablegen, oder ob man, selbst auf die Gefahr hin, den Tod zu erleiden, dieses Bekenntniß verweigern solle, da es mit der Verpflichtung auf die mosaische Lehre in Widerspruch stehe. „Der Entschluß, den ich mir, Freunden und Anfragenden empfehle," — so lautet der Bescheid — „ist demnach, solche Gegenden zu verlassen und sich nach einem Orte zu wenden, wo man seine

Religion ohne Verfolgung beobachten kann; keine Rücksicht auf Gefahren, auf Haus und Kinder darf von der Ausführung dieses Entschlusses abhalten; die göttliche Lehre steht dem Einsichtigen höher denn alle Zufälligkeiten; diese vergehen und jene besteht." Es ist bekannt, wie Maimuni in gleichem Falle gehandelt und so durfte er wohl auch den Glaubensbrüdern gleiche Gesinnung und Handlungsweise empfehlen. Nichtsdestoweniger war er keineswegs ungerecht oder intolerant gegen andere Bekenntnisse und in dem Sendschreiben an einen aus dem Islam zum Judenthum übergetretenen Proselyten sagt er ausdrücklich: „Die Mohammedaner sind nicht Heiden, wenn sie sich auch nach der Kebla, dem einstigen Sitz des Götzendienstes, bücken: ihre Absicht ist, sich vor Gott zu beugen, der Götzendienst ist aus ihrer Mitte geschwunden. Was sie ferner von idololatrischen Gebräuchen beibehalten, wie das Steinewerfen nach dem Satan u. s. w. geschieht nicht in abergläubischer Absicht, sondern sie legen ihm einen andern Sinn unter. Mögen sie gegen uns Lügenhaftes ersinnen und sagen, wir glauben, Gott habe einen Sohn, so wollen wir doch nicht Gleiches mit Gleichem vergleichen, sondern der Wahrheit allein die Ehre geben und aussprechen: Die Mohammedaner glauben an die Einheit Gottes!"

Von demselben humanen Geiste sind auch alle anderen Sendschreiben erfüllt, sowohl das an die Gelehrten in Marseille, in welchem Maimuni die Nichtigkeit der Astrologie und astrologischer Berechnungen nachweist, als die Denkschrift über den Auferstehungsglauben, und viele andere Bescheide des lichtvollen und klaren Denkers. Ein freier, auf das Große gerichteter Geist spricht aus diesem Briefwechsel, der seine Glaubensgenossen gern aus dem Bann des Aberglaubens erlösen und zum Quell der reinen monotheistischen Lehre zurückführen möchte.

Auf demselben Untergrunde erhebt sich auch das zweite Hauptwerk Maimuni's, das einzige, das er in hebräischer Sprache geschrieben „Mischneh Thora" (die Wiederholung der Lehre), ein Codex der gesammten jüdischen Gesetzgebung in systematischer Anordnung und logischer Durchführung. Da das Werk aus vierzehn Büchern besteht, so wurde es auch „Sefer Hajad" (Buch der Vierzehn, die dem hebr. Jad entsprechende Zahl) und später „Jad-

Hachasakah" (die starke Hand) betitelt, unter welchem Namen es in jüdischen Kreisen allgemein bekannt ist. Es versteht sich von selbst, daß Maimuni in einem solchen Werk genau der Regel des Talmud folgt; ja er erklärt es ausdrücklich, daß die im babylonischen Talmud enthaltenen Vorschriften für Israel bindend seien. Nichtsdestoweniger ist er doch genöthigt, hier und da besserer Erkenntniß zu folgen und von talmudischen Anschauungen abzuweichen, wo es sich um das Wesen der Dämonen, die Wirksamkeit der Zauberei, den Einfluß der Gestirne und die Deutung der Träume handelt, was für ihn natürlich nichts als purer Aberglaube ist. Die 14 Bücher seines Werkes handeln 1. von der Erkenntniß, 2. von der Liebe, 3. von den Festzeiten, 4. von den Ehegesetzen, 5. von der Heiligung, 6. von den Gelübden, 7. von den Saaten, 8. vom Tempeldienst, 9. von den Opfern, 10. von der Reinheit, 11. vom Schadenersatz, 12. vom Kauf und Verkauf, 13. von den Gerichten, 14. von den Richtern. Jedes Buch zerfällt in Halachot, deren Name zu Anfang angegeben ist, und von diesem wieder jede einzelne in Capitel und Paragraphen.

Zehn Jahre hat Maimuni unablässig an diesem Riesenwerk gearbeitet, das selbst in der talmudischen Literatur einzig dasteht und das allein genügt hätte, seinen Nachruhm zu sichern. „Ich habe hier ein Werk ausgearbeitet," so heißt es in der später vielfach angegriffenen Vorrede — „daß, wenn du die Bibel gelesen und dich mit diesem Buche vertraut gemacht hast, du den Talmud wohl entbehren kannst, da du sodann vollständig in Kenntniß gesetzt bist von dem Inhalt des Judenthums, wie es sich talmudisch herausgebildet." Man darf aber nicht glauben, daß Maimuni wirklich die Absicht gehegt habe, durch sein Werk den Talmud zu verdrängen; nichts lag ihm ferner und nichts konnte ihn mehr betrüben, als wenn er dieser Ansicht bei Zeitgenossen begegnete. „Wisse, mein Freund" — schreibt er einmal an einen solchen — „daß ein Jeder, der ein Buch über Religionsgegenstände oder andere Wissenschaften unter den alten Philosophen und Aerzten schrieb, stets einen von zwei Wegen eingeschlagen hat, entweder den des Compendiums oder den des Commentars. Das Compendium pflegt feste Entscheidungen ohne Frage und Antwort oder Beweis

aufzustellen; der Commentar dagegen stellt die feste Entscheidung an die Spitze, läßt Anderes folgen, was damit einen Widerspruch zeigt, die Fragen über jedes, die Antworten, den Beweis für die Wahrheit des Einen und die Falschheit des Andern, die Richtigkeit dieses, die Unrichtigkeit jenes. Das Letzte ist die Weise des Talmuds; denn der Talmud ist ein Commentar zur Mischna; ich aber habe keinen Commentar, sondern ein Compendium in der Weise der Mischna geschrieben." Wiederholt vertheidigt sich Maimuni gegen den Vorwurf, als habe er das Talmudstudium aufheben oder auch nur beschränken wollen; seine Absicht sei nur gewesen, denen, „die die Tiefen des Talmuds nicht durchdringen, und über das Erlaubte und Unerlaubte sich nicht ausreichenden Bescheid aus ihm verschaffen können," einen Führer durch dies Labyrinth an die Seite zu geben.

Von welchem Standpunkt einer vorgeschrittenen Zeit man auch das Ganze betrachte, man muß sagen, daß Maimuni seine Absicht völlig entsprechend durchgeführt und daß sein Weg der einzig richtige war, um Plan und Ordnung in das Studium der jüdischen Religionswissenschaft zu bringen. Es ist kaum abzusehen, wie sich dieses Studium entwickelt hätte, wenn es in den ausgetretenen Wegen geblieben wäre, die seit Jahrhunderten von Lehrern und Schülern eingeschlagen worden, wenn nicht Maimuni dieses Chaos gelichtet und durch sein Compendium die Geister in neue Bahnen gelenkt hätte. Wohl ist es wahr, daß eine solche Schematisirung, wie sie von ihm schon bei der Aufstellung von Glaubensartikeln versucht worden, dem freien Geiste des Judenthums und der Forschung eigentlich fremd war, daß sie die geschichtliche Entwickelung außer Acht ließ und alle Gebote und Vorschriften als gleichwerthig hinstellte, daß sie endlich die zeitgemäße Ausbildung hemmte und die Möglichkeit beschränkte, dem Fortschritt künftiger Zeiten Einfluß und Eingang in dies abgeschlossene System von Halachot und Paragraphen zu gestatten — allein allen diesen Vorwürfen gegenüber steht die Thatsache, daß das Bild Maimuni's nur aus seiner Zeit heraus zu construiren ist, daß wir seine Arbeit nur im Zusammenhang der Anschauungen und Ziele seiner Zeitgenossen verstehen und würdigen können, und daß ihm somit die geschichtliche Betrach-

tung ebenso fremd sein mußte, wie sie fast dem gesammten Mittelalter fernstand.

Als einen Vorläufer zu diesem das ganze israelitische Religionsgebäude umfassenden Werk hatte Maimuni kurz vorher eine Schrift „Sefer Hamizwoth" (Buch der Gesetze) über die 613 biblischen Ge- und Verbote in arabischer Sprache geschrieben, in der, entgegen früheren Zählungen, sämmtliche Gesetze in systematischer Art nach 14 voraufgeschickten Grundsätzen — Schoraschim — aufgeführt wurden. Auch diese Schrift wurde dreimal ins Hebräische übertragen und vielfach angegriffen, wie sein „Mischneh Thora", das bei Lebzeiten wie nach dem Tode Maimuni's eifrig bekämpft und ebenso eifrig studirt wurde. Mehr denn 70 Supercommentare sind gewiß das beredteste Zeugniß für das Studium, welches diesem grundlegenden Werk in späterer Zeit gewidmet wurde.

In allen seinen bisherigen Schriften hatte sich aber Maimuni nicht nur als frommer Gesetz-Interpretator, sondern auch als tiefgehender Denker gezeigt. Schon die Einleitung zu dem „Mischneh Thora" giebt eine kurze Religionsphilosophie als wesentliche Grundlage der gesammten Lehre und im Mischna-Commentar hinwiederum giebt er bei Erklärung des Traktats von den „Sprüchen der Väter", ein System der Ethik. Als oberstes Princip derselben gilt die Willensfreiheit. Es giebt keine Vorausbestimmung und Gottes Allmacht kennt die Macht des Menschen, ohne sie zu leiten. Der Mensch soll das Gute aber nicht um des Lohnes, sondern um seiner selbst willen und aus Liebe zu Gott suchen. Dann stehe der unsterblichen Seele Vergeltung im Jenseits bevor. Die höchste Lust und das höchste Gut hienieden sei die Erkenntniß der Wahrheit und diese Glückseligkeit gleichbedeutend mit Gotteserkenntniß. Bei dem tugendhaften Verhalten komme es darauf an, die rechte Mitte zu treffen. Im Uebrigen folgt Maimuni auch in seiner Ethik dem griechischen Philosophen, der die Tugenden in ethische und dianoëtische eintheilt.

Es war aber klar, daß damit das Streben Maimuni's nicht erschöpft sein konnte. Dem Princip entsprechend, von dem er ausgegangen, mußte der Systematisirung des Religionsgesetzes auf

wissenschaftlicher Grundlage der Versuch einer Auseinandersetzung und Versöhnung zwischen der geoffenbarten Religion und der griechisch-arabischen Philosophie folgen. Und in der That ließ Maimuni etwa zehn Jahre nach Vollendung des „Mischneh Thora" sein religionsphilosophisches Werk „Dalalat al-Haïrin" (hebräisch Moreh Nebuchim, Leitung der Zweifelnden) folgen. Man darf dieses Werk als die hervorragendste Schöpfung der jüdisch-philosophischen Literatur im Mittelalter und zugleich auch als die letzte Entwickelungsphase der philosophischen Studien bei den Juden bezeichnen. Der „Moreh" brachte diese Studien in eine neue Bahn, indem er die bisher nur neben anderen Systemen geduldete peripatetische Lehre zur philosophischen Selbstherrscherin unter den Juden erhob und diese dazu befähigte, die Vermittler zwischen der griechisch-arabischen Philosophie und der im christlichen Europa herrschenden Scholastik zu werden. Innerhalb des Judenthums übte er aber einen Einfluß aus, der die peripatetische Speculation überdauerte.

Das Werk, welches ein philosophisches System vielmehr voraussetzt als aufstellt, ist in drei Theile getheilt, deren erster in 76 Capiteln die Lehre von den Attributen Gottes, von den in der Bibel vorkommenden göttlichen Namen, sowie von den dieselbe Materie behandelnden Lehrsätzen und Meinungen der herrschenden philosophischen Schulen, besonders der Motekallemin, behandelt. Der zweite, 46 Capitel enthaltende Theil beginnt mit Erläuterungen über die aristotelische Philosophie und schließt hieran die Lehre von der Präexistenz der Welt, von der göttlichen Offenbarung und Prophetie. Die weitere Ausführung des prophetischen Wirkens eröffnet der dritte, 45 Capitel umfassende Theil, der überdies noch die göttliche Providenz und zum Abschluß die Gründe der biblischen Gesetzgebung erörtert. Indem Maimuni von exegetischer Tendenz ausgeht, weist er seinem Werk sofort die richtige Stellung an, eine rationelle Theologie auf speculativer Grundlage zu begründen.

Die Art und Weise, wie dieser klare und scharfe Denker sein Vorhaben ausgeführt und im Geiste seiner Zeit rühmlich vollendet hat, kann den Gang seiner philosophischen Weltanschauung wie seiner religiösen Gesinnung gleichermaßen illustriren. Natürlich be-

ginnt er damit, die „Zweifelnden" zu einem reinen Gottesbegriff zu führen. Die Lehre von den göttlichen Attributen erläutert er in negativem Sinne, da eine Eigenschaft nicht vollkommen dem Wesen zu eigen sein könne, sondern in gewissem Sinne erst an dasselbe herantrete. Bei Gott aber komme nichts hinzu, Alles sei in ihm untheilbar geeint, während die Erwähnung von Eigenschaften einerseits eine gewisse Theilung voraussetze, andererseits eine zusammengesetzte Einheit, nicht eine in sich geschlossene, wie die Gottes, behaupte. Die reine Geistigkeit Gottes ist ihm die Grundlage des Judenthums. Er will daher den Gottesbegriff in keiner Weise beschränken und bloß verneinende Attribute gestatten, so daß nur die höchste Abstraction als die allein würdige philosophische Anschauung betrachtet werden könne. Die Beweise Maimuni's für das Dasein, die Unkörperlichkeit und Einheit Gottes sind mit Ausnahme eines einzigen, des kosmologischen, dieselben, welche Aristoteles in seiner Physik und Metaphysik gegeben; in dem kosmologischen Beweis aber folgt er wahrscheinlich dem arabischen Philosophen Avicenna. Von den aristotelischen Grundlagen des Begriffes von Gott als primus motor aus gelangt Maimuni zur Betrachtung der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott. Während er in astronomischem Wissen weit über Aristoteles hinaus ist, folgt er diesem unbedingt in den physischen Ansichten von einer sublunaren und jenseitigen Sphärenwelt, von der diesseitigen beständig die Formen wechselnden Materie der vier Elemente und der jenseitigen, die eine Form unwandelbar festhaltenden Materie des fünften Körpers; erst die Frage nach der Art, wie Gott die Sphären bewege, trennt Maimuni von seinem Meister und läßt ihn den neuplatonisch angehauchten Satz aufstellen, daß es eben so viele Intelligenzen gebe als Sphären, deren oberste, „der thätige Verstand", indem sie die Formen spende, selbst Form, da sie den Geist verwirkliche, selbst Geist sein müsse. Auch in seiner Ansicht von der Schöpfung der Welt tritt Maimuni dem griechischen Weisen entgegen, dessen Beweise er nur anführt, um sie zu bekämpfen. Behauptet dieser, daß die Schöpfung aus einem vorhandenen Stoff hervorgegangen sein müsse und daß der Geist Gottes nur diesen Stoff gestaltet habe, so veranlaßt ihn seine religiöse Ueberzeugung, obwohl

die Worte der Schrift auch im Sinne der Philosophie gedeutet werden könnten, die Schöpfung aus dem Nichts anzunehmen, zumal die entgegengesetzte Ansicht das Wunder ausschließe, dessen die theologische Anschauung unmöglich entbehren könne. Was nun die göttliche Providenz anbelangt, so schließt sich Maimuni weder den von ihm ausführlich dargestellten Ansichten Epikur's und seiner Schule noch der Aristotelischen, weder der Aschárija noch der Mutazila, sondern der biblischen Anschauung an, nach der der Mensch vollkommen frei und Gott vollkommen gerecht sei, so daß alles Gute, was dem Menschen begegne, als Lohn, alles Böse als Strafe erscheine. Die göttliche Providenz richte sich nach dem Grade der göttlichen Einwirkung auf die Dinge; durch seinen unsterblichen Geist stehe der Mensch in directer Verbindung mit dem absoluten Geist und erringe sich so die Providenz Gottes, dessen Wissen das Unendliche umfasse. Von dieser Lehre aus ist der bereits angedeutete ethische Standpunkt Maimuni's begreiflich, nach welchem das Denken und Erlangen wahrer Einsicht in göttlichen Dingen Selbstzweck und höchste Vollkommenheit sei. Durch sie erreiche man Unsterblichkeit, durch sie werde der Mensch allererst zum Menschen. Den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht nach Maimuni natürlich Derjenige, der all sein Denken und Thun auf Vervollkommnung in göttlichen Dingen richte. Die höchste Stufe, die der Prophetie, ist das sittliche Ideal Maimuni's. Seine besondere Morallehre schließt sich ganz an die Meinungen des Aristoteles an und zeichnet sich demgemäß durch ihre sittliche Würdigkeit und ihren ethischen Geist aus. Sie bildet auch die Brücke zu seiner Ausgleichung der Philosophie mit der Bibel, deren pädagogische und philosophische Bedeutung er zuvor in das rechte Licht stellt, um darnach seine Ausgleichungsversuche bei den Attributen zu beginnen, mit denen Gott in der Bibel erscheint, und die ihm nur sinnlich klingende Bezeichnungen für geistige Dinge sind. Die Worte drücken verschiedene, unter einander verwandte Begriffe aus, von denen der eine das sinnliche, der andere das geistige Moment bedeute. So heben sich für ihn alle Schwierigkeiten, die zwischen dem Literalsinn der Bibel und der philosophischen Weltanschauung bestehen, sowohl in Bezug auf das Dasein und die

Vollkommenheit Gottes, wie hinsichtlich der Prophetie, die er für eine in der Menschennatur begründete Stufe der Vollkommenheit, als eine Einwirkung Gottes durch Vermittelung der wirkenden Intelligenz auf das Erkenntnißvermögen und durch dieses auf die Einbildungskraft erklärt. Die höchste prophetische Stufe hat nach ihm Mose erklommen, da er keiner Mitwirkung der Phantasie bedurfte, um die mitgetheilte Erkenntniß zu verkünden. Von dieser geistigen Höhe ist nur ein Schritt zur Offenbarung, die ja auch ein rein geistiger Act, die Erhebung des menschlichen Geistes zum allwaltenden Gottesgeiste, gewesen sei. Die Art, wie Maimuni seine philosophischen Errungenschaften mit den biblischen und talmudischen Traditionen in Einklang zu bringen sucht, ist im Einzelnen so bedeutsam, so klar und auch so freisinnig, daß sie den bedeutendsten Theil des Werkes ausmacht. Sie führt ihn auch über das Gebiet der rein wissenschaftlichen Speculation zur Betrachtung der praktischen Seite der Bibel, d. h. der Gesetzgebung, im dritten Haupttheil seines Werkes. Aber hier ist es nicht so sehr die befriedigende Lösung der Aufgabe, als vielmehr die schwerwiegende Thatsache, daß Maimuni überhaupt es gewagt hat, den Gründen der Gesetze nachzuforschen, was seinen Untersuchungen so hohen Werth verleiht. Er theilt sämmtliche 613 Ge- und Verbote in 14 Classen ein und sucht die tieferen Gründe derselben, soweit es sich nicht um Fundamental-Wahrheiten handelt, nachzuweisen. Auch hier hat Maimuni nicht alle Consequenzen gezogen, die aus seiner philosophischen Weltanschauung und seiner religiösen Gesinnung herzuleiten gewesen wären. Vielen Gesetzen schiebt er örtliche oder historische Gründe unter, andere erklärt er aus dem Verlangen, den abergläubischen Annahmen der alten Zeit und eines mythischen Urvolkes der Sabier entgegenzutreten. Mit dieser Begründung hat aber Maimuni vielen dieser Gesetze, sofern sie noch Geltung hatten, eigentlich den Boden entzogen. Er mochte dies wohl selbst fühlen, da er das religiöse Moment der gesammten Gesetzgebung wiederholt und eifrig betont und feierlich deren dauernde Verbindlichkeit für Israel am Schlusse seines Werkes verkündet.

Wenn Maimuni dieses als die „wahre Wissenschaft der Thora" bezeichnet, so hat er das Richtige getroffen, indem der

„Moreh“ unzweifelhaft das bedeutsame Fundament einer rationellen jüdischen Theologie auf speculativer Grundlage ist, das über Gott, Welt, Vorsehung, Offenbarung und Gesetzgebung belehrenden Aufschluß geben soll. Maimuni ragt nicht über das Mittelalter hinaus, er stellt aber wohl die Spitze dessen dar, was damals das Judenthum erreichen konnte. Mannigfache Analogieen bietet sein Leben und Schaffen zu dem des arabischen Freidenkers Averroës, mit dem er auch vielfach in Beziehung gebracht wurde. Averroës oder Ibn Roschd, war ein älterer Zeitgenosse Maimuni's, ein aristotelischer Philosoph, der in jener Periode einer fanatischen Reaction im Islam wegen seiner philosophischen Anschauungen viel Ungemach zu ertragen hatte. Auch Averroës mußte sich schließlich der Macht der herrschenden Ueberzeugungen beugen. Er schrieb seine Commentare zu Aristoteles etwa zu derselbe Zeit, als Maimuni an seiner „Leitung der Zweifelnden“ arbeitete. Das Endziel Beider war, den Meister von Stagira zum philosophischen Alleinherrscher in der Moschee wie in der Synagoge zu erheben. Wie dann auch noch die Kirche hinzutrat, wird in einem folgenden Abschnitt des Weitern zu erzählen sein.

Der medizinischen Schriften Maimuni's ist bereits gedacht worden. Auch in ihnen tritt sein Hang zum Systematisiren und Schematisiren erkennbar hervor. Für die medizinische Wissenschaft dürften sie kaum mehr als historischen Werth haben. In diesem methodischen Sinn bearbeitete er die Schriften des Galenus und in derselben Weise schrieb er seine medizinischen Aphorismen, die in hebräischer Uebersetzung unter dem Titel „Pirke Moscheh“ (Abhandlungen des Moses) erschienen sind, und seine Abhandlung über die Gesundheit. Es scheint, daß Maimuni den Wissensstoff der Heilkunde in derselben Weise wie die Religionswissenschaft codificiren wollte.

Auch mehrere kleinere philosophische Schriften, die sämmtlich durchaus auf aristotelischer Grundlage stehen, gehören der spätern Lebensperiode Maimuni's an, so eine Schrift über Logik, „Biur Miloth Higajon“ (die Kunstausdrücke der Logik), eine Abhandlung über die Glückseligkeit, „Perakim be-Hazlachah“, und eine über die Einheit Gottes, „Maamar Hajjichud“.

Von anderen ist es zum Theil evident, daß sie dem gefeierten Lehrer blos untergeschoben sind, zum Theil — wie die einzelnen Sendschreiben — ist der Streit über die Echtheit noch nicht beendet.

Man kann das ganze Schaffen dieses ernsten Denkers unter dem Gesichtspunkte des einen Wortes zusammenfassen, das er allen Bedenken gegenüberstellt, die sich gegen sein religionsphilosophisches Werk erhoben: „Kurzum, ich bin nun einmal so. Wenn mich der Gedanke drängt und ich kann ihn blos in der Weise darstellen, daß er Einen unter Zehntausenden, einen Denkenden befriedigt und fördert, während er vielleicht der großen Masse unerträglich scheint, so spreche ich offen und kühn das Wort aus, das den Vernünftigen erleuchtet, mag mich auch der Tadel der unwissenden Menge treffen!"

So war Maimuni der Mann „der starken Hand", ein Held des reinen Denkens, des edlen Wollens, durchglüht von der Begeisterung für seinen Glauben, von der Liebe zur Wissenschaft voll erhabener, sittlicher Ideen und Intentionen, voll milder Wärme und Wohlwollen gegen Andersgläubige, ein weitausschauender Denker, in dem alle Strahlen der untergehenden spanischen Glanzepoche noch einmal zu einem harmonischen Lichtbild sich vereinigen.

Ueberblicken wir diese spanische Periode, deren Höhepunkt mit dem Auftreten Maimuni's erreicht ist, noch einmal nach ihren Leistungen und Strebungen, so bietet sie uns das Bild einer Epoche, in der alle Kräfte eines Volkes, wie von einer geheimen Inspiration beflügelt, sich plötzlich zu entfalten beginnen. Ein reicher Blüthensegen ergießt sich über die Literatur; es sprießt und keimt und dann kommt der Tag der Ernte, wo die Früchte heimgetragen werden, an denen noch ferne Geschlechter ihre Zehrung haben. Wie in der Natur, so folgt auch in der Geschichte und in der Literatur endlich auf den früchtereichen Herbst der kahle, eisige Winter, wo alle Kräfte zu ruhen scheinen, indeß sie im Geheimen für den kommenden Frühling schaffen und weben.

Die drei Jahrhunderte der spanisch-arabischen Literatur bieten reiche Resultate der Wissenschaft wie der Poesie. Die hebräische Sprachkunde wird zu einer selbstständigen Wissenschaft nach eigenen

Gesetzen erhoben; Männer, wie Juda b. Koreisch, Menachem b. Saruk, Dunasch b. Labrat, Juda Chajjug und Jona ibn Gannach begründen und fördern diesen Wissenszweig, dessen Blüthe hinwiederum die Bibelexegese befruchtet, welche tief in den Sinn des Schriftwortes eindringt und schließlich mit Abraham ibn Esra die höchsten Probleme desselben in den Kreis der Erörterung zieht. Die Philosophie, von dem Neuplatonismus ausgehend, wird durch eine Reihe schöpferischer Denker, wie Saadja, Gabirol, Juda Halevi, Abraham b. David und Maimuni zur Höhe der arabisch-aristotelischen Speculation erhoben und die wissenschaftliche Theologie wird durch den letztgenannten Denker angebahnt und ausgebaut. „In einer bestimmten Reihenfolge der Entwickelung, in der Theologie des Aristoteles, den Schriften der lauteren Brüder und den Werken Maimuni's hat ein byzantinischer Christ, haben edle Muslim im Osten und ein über sein Jahrhundert hinausragender Jude in Spanien daran gearbeitet, die Grundanschauung von der Harmonie des Alls stets wach zu erhalten." Erst dadurch regte das Studium der Philosophie die christliche Welt an und rief im zwölften Jahrhundert die Scholastik wach. Nicht minder wichtig sind die Resultate der medizinischen Forschungen, denen so viele dieser Männer mit Eifer oblagen, der mathematischen und astronomischen Studien, die sie betrieben. „Während man bei dem Wiederaufleben der geschichtlich mathematischen Studien ziemlich allgemein ausschließlich den Arabern die Rolle beilegte, indisch-griechisches Wissen dem Abendlande übermittelt zu haben, hat auch in dieser wichtigen Frage, durch deren Beantwortung ein Zeitraum von gegen 700 Jahren ausgefüllt wird, die Neuzeit gerechter urtheilen gelernt. Zwei fast ganz vernachlässigte Völkerstämme sind es, die byzantinischen Christen und die Juden, die nunmehr hervortraten. Ein französischer Jude lieferte uns einen Nährungswerth für gewisse Irrationalitäten, der ein bedeutendes historisches Interesse bieten dürfte, ein spanischer Jude wendet, der erste, die Dezimalbrüche beim Ausziehen der Quadratwurzel an. . . . . Auch in der Geschichte der Kosmographie verdienen die Juden genannt zu werden, da ihnen die Erhaltung und Bewahrung des vielleicht geistreichsten aller

antiken Weltsysteme, des eudoxischen, zu danken. Am Schärfsten hat im Mittelalter Maimuni darüber nachgedacht." Und auch dies sei nicht vergessen, daß die spanischen Juden die Vermittler zwischen den arabischen und den europäischen Wissenschaften waren, daß sie durch ihre hebräischen Uebersetzungen die Schätze der arabischen Literatur, die sonst vielleicht untergegangen wären, gerettet und erhalten haben.

Zuletzt, doch nicht als die letzte, sei die Poesie genannt, die einen weiten Kreis der Blüthe und Reife in diesen drei Jahrhunderten beschreibt, in dem alles Große und Schöne aufsprießt, das die Weltpoesie gezeitigt. Dichter, wie Salomo Gabirol, Mose b. Esra und Juda Halevi, bezeichnen die verschiedenen Wandelungen und Entwickelungsstadien des poetischen Empfindens von den gotttrunkenen Entzückungen einer in überschwänglichen Gefühlen schwelgenden Dichterseele bis zu den ernsten Meditationen über die Vergänglichkeit des Lebens und den erhabenen Hymnen auf die Majestät des Herrn, von stürmischen und weltfeindlichen philosophischen Dichtungen bis zu den lieblichen, schmelzenden Liedern der Liebe und süßer Hingebung, von düsteren Klagetönen über das Elend und die Verbannung bis zu den frohen Jubelhymnen auf die gottverheißene Zukunft Israels, des Tempels und der Zionsstadt!

Bibelerklärer und Talmudforscher.

Zwei Ströme ziehen aus dem Talmud als der Quelle seines geistigen Lebens durch das jüdische Mittelalter, deren Lauf und Richtung durch die Eigenart des Gebietes bestimmt wurden, durch das sie ihren Weg nahmen: der eine zieht durch das Reich des Islam, der andere durch die Lande der Christenheit. Dem Laufe des einen sind wir bereits gefolgt, und wir haben gesehen, wie unter der Herrschaft des Islam die Juden überall, wo die Fahne des Propheten wehte, eine sichere Ruhestätte fanden, eine friedliche Entwickelung ihres geistigen Lebens anbahnen konnten. Sowohl die Stammesverwandtschaft als die offen ausgesprochene Begründung der mohammedanischen Lehre durch die mosaische bildeten einen

gewissen innern Zusammenhang zwischen Arabern und Juden, der in Spanien unter dem Khalifat der Abbassiden sogar zu inniger Verschmelzung mit dem Geistesleben der Nation führte, welche für die arabische wie für die jüdische und in ihren Resultaten auch für die allgemeine Literatur bedeutungsvoll geworden ist.

Anders gestaltete sich das Leben der Juden in den Ländern, wo die Kirche herrschte, also vornehmlich in Italien, Frankreich und Deutschland, wohin sie schon mit den Römern in früher Zeit gezogen waren. Hatte der Islam in seiner Abhängigkeit vom Mosaismus ein Band gefunden für die Vereinigung mit dem Volke der Bibel, so sah die mittelalterliche Kirche gerade in dieser Abhängigkeit ein Hinderniß für jede Annäherung an die Juden, die sie bekämpfen und vernichten mußte, weil ihr deren ganze Existenz als ein stillberedter Protest gegen ihre Lehren erschien, weil sie die Bibel in ihrem Sinne auslegen mußte, weil sie endlich kein anderes Bekenntniß neben sich dulden konnte. Die Kirche des Mittelalters war lange wissensfeindlich; während der Islam in seiner Blütheperiode das Aufblühen der Wissenschaft begünstigte, wurde diese oft von der Kirche verfolgt oder höchstens als ihre Magd geduldet, sofern sie nicht etwa in Widerspruch gegen ihre Dogmen zu treten wagte.

Demgemäß gestaltete sich auch das geistige Leben der Juden. Während sie, ehe das Christenthum seinen siegreichen Einzug gehalten hatte, unangefochten inmitten der Völker gelebt, begann mit der Herrschaft der Kirche ihre Leidenszeit und währte in ununterbrochener Folge bis zum Ausgang des Mittelalters. Unter solchen Bedingungen kann eine gedeihliche geistige Entwickelung nicht stattfinden, kann eine Literatur unmöglich zur Blüthe gelangen. Es dreht sich natürlich alles Leben und Schaffen um den Talmud und gelangt dadurch zu einem gewissen Stillstand, der für die Folge von verhängnißvoller Bedeutung werden muß. Klar und frisch zog der eine Strom dahin; er wird sicher in das große Weltmeer münden, indeß der, dessen Laufe wir nun folgen werden, immer mehr sich verengt und schließlich zu einem stillen Bächlein wird. Trotzdem erblicken wir auch in dieser Strömung eine innere Entwickelung jener immensen Geistesarbeit, die sich Jahrhunderte

hindurch um das Studium des Talmuds und der Religionsquellen lagert.

Als eine merkwürdige Erscheinung aber muß es betrachtet werden, daß beide Strömungen innerhalb der Judenheit neben einander hergehen, ohne sich zu treffen oder zu befruchten. Der Einfluß der spanischen Periode auf die Juden in Frankreich, Italien und Deutschland ist ein geringer; nur dunkle Spuren führen auf seinen Weg. Ja, dieser würde überhaupt unkenntlich sein, wenn er nicht durch den Süden Frankreichs, die liederreiche Provence, geführt hätte, welche als die Vermittlerin zwischen der jüdisch-spanischen Bildung und dem deutsch-französischen Talmudstudium erscheint. Ganz in den Hintergrund tritt dagegen in dieser Zeit Italien, von wo aus ein Kaiser Karl (der Große oder der Kahle) und zwar aus Lucca die erste jüdische Gelehrtenfamilie — Kalonymos und Meschullam, dessen Sohn — etwa 787 nach Deutschland gebracht und durch sie die jüdische Wissenschaft in jene Länder verpflanzt haben soll.

Aber erst mit dem zehnten Jahrhundert, ungefähr zu derselben Zeit, wo in Spanien die ersten Keime jüdischer Wissenschaft hervorsproßten, treten auch in Deutschland und Frankreich die ersten Spuren von gelehrtem Schaffen in die Erscheinung. Allerdings nur sporadisch hie und da auftauchend, immerhin aber doch bedeutsam genug, um auf eine erhöhte geistige Regsamkeit zu schließen, die nach dem Untergang des Gaonats allenthalben sich des europäischen Judenthums bemächtigte. Auf welchen Wegen diese Wissenschaft aus dem Orient nach Europa gewandert, ist in der Nacht der Zeiten verhüllt; aber die Vermuthung scharfsinniger Forscher, aus der Richtung, die diese Wissenschaft in dem einen wie in den anderen Ländern eingeschlagen, auf zwei Wege zu schließen, deren einer aus Palästina über Italien nach Deutschland und Frankreich führt, während der andere aus Babylon nach Nordafrika und Spanien geht, diese Vermuthung gewinnt im Verlauf der Entwickelung immer mehr an innerer Wahrscheinlichkeit. Die wenigen Spuren geistigen Lebens in Italien aus dem achten, neunten und zehnten Jahrhundert weisen deutlich auf Palästina hin; die jüngeren Midraschim, als deren Heimath Italien anzusehen, die pseud-

epigraphischen Geschichtsbücher, die nach palästinensischen Vorbildern gearbeitet, die Richtung der synagogalen Poesie vor Allem, sodann der Bibelexegese, wie sie in Sabbatai Donnolo, und des Talmudstudiums, wie sie in gelehrten Rabbinen jener Zeit, vor Allem in Israel b. Malki-Zedek aus Siponto, hervortritt, führt auf Palästina als ihr Ursprungsland zurück. Bis gegen Ende des 11. Jahrhunderts tritt aber in Italien kein schöpferischer Geist in der neuhebräischen Literatur auf.

Dagegen erscheint die Wissenschaft des Judenthums in Deutschland und Nordfrankreich — das mit dem Namen „Zarfat" bezeichnet wird im Gegensatz zu Spanien: „Sefarad" und zu West-Deutschland: „Aschkenas", — schon um die Wende des Jahrtausends; die geistige Nacht beginnt sich zu lichten, die vordem über diesen Ländern gelagert und nur selten durch einzelne Lichtstrahlen erhellt ward, und schon blinken Sterne am Horizont der Literatur. Ja, als eine „Leuchte des Exils" wird zu jener Zeit Gerschom b. Jehuda bezeichnet, der aus Lothringen, wo als eine der ersten Autoritäten sein Lehrer Jehuda b. Meïr, auch Leontin, genannt wird, nach Mainz gekommen und dort im Jahre 1040 gestorben ist. Er war natürlich vorzugsweise talmudischer Gelehrter; vor ihm lag das weite Gebiet des Talmuds offen und er beherrschte es mit sicherer Kenntniß und umfassendem Blick, seine Commentare zu einzelnen talmudischen Tractaten müssen in jener Zeit maßgebend gewesen sein. Aber auch in der Bibelexegese, Masora und Lexikographie war Gerschom bewandert, und als religiöser Dichter von Selichoth ist er bekannt. Seine eigentliche Bedeutung ruht aber in den Verordnungen — Tekanoth —, durch die er das sociale Leben seiner Glaubensgenossen geregelt hat. Er erhob die Monogamie zum Gesetz und machte die Ehescheidung von der Einwilligung beider Ehegatten abhängig, er milderte die Vorschriften über die Proselyten und die zur Religion der Väter reuig wiederkehrenden Glaubensbrüder; ja er sprach sogar einen Bann aus über den, welcher einen fremden Brief ohne Einwilligung des Adressaten öffnet und liest. So darf Gerschom wohl als einer der Begründer der Cultur unter den deutschen und französischen Juden angesehen werden, die seine Verordnungen zum Gesetz erhoben haben, und

denen er Wege und Ziele für die fernere Entwickelung vorgezeichnet hat.

Sein Bruder Machir (1030) wird gleichfalls als Schriftgelehrter genannt und ihm die Abfassung eines talmudischen Wörterbuchs zugeschrieben. Von sonstigen Zeitgenossen dieser beiden Männer verlautet nur Weniges. Einzelne Piut- und Selicha-Dichter, wie Meschullam b. Kalonymos, Simon b. Isak b. Abun aus Mainz, dessen Festpoesieen und Bußgebete sich durch Frankreich und Deutschland, ja sogar bis nach dem slavischen Osten verbreitet haben, ziehen vorüber, die die Leiden ihres Volkes in schwerfälligen Gedichten beklagen, welche mehr des Inhalts als der Form wegen ergreifen; hie und da erklingt der Name eines Gelehrten, eines Lehrhauses — aber eine bedeutende und eingreifende Wirkung geht von ihnen auf die Gesammtheit nicht aus. Städte wie Lunel, Narbonne, Montpellier, Béziers werden als Spitze jüdischer Geistesthätigkeit in Südfrankreich, Metz, Worms und Mainz in Deutschland genannt. Das Lehrhaus in Narbonne soll einem babylonischen Gelehrten, gleichfalls des Namens Machir, seinen Ursprung verdanken, der mit einer Gesandtschaft, die Karl d. Gr. an den Khalifen Harun Al-Raschid geschickt, nach Frankreich gekommen sein soll, und der als der Stammvater angesehener Gesetzeslehrer des nächsten Jahrhunderts gilt. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts geht aus diesem Lehrhause Mose Hadarschan (der Prediger) hervor, der das Gebiet der Bibelforschung in jenen Ländern eigentlich zuerst angebahnt hat. Er ist freilich nur aus Anführungen Späterer als Verfasser von Erläuterungen zu talmudischen Tractaten und Commentaren zu biblischen Büchern bekannt, in denen er theils Wort- und Sacherklärungen, theils ältere Haggada's und eigene Auslegungen in haggadischer Manier mittheilte, und die wahrscheinlich später unter dem Titel „Bereschith Rabbati" von Anderen gesammelt wurden. Auch Josef b. Samuel Tob Elem (Bonfils) aus Limoges und Elia Hasaken (der Alte) scheinen dieser Zeit anzugehören, deren vornehmste Aufgabe es wohl gewesen ist, das überkommene Erbe einer großen Vorzeit zu sichten und zu sammeln. Josef Tob Elem wird hauptsächlich als Redacteur und Ab-

schreiber talmudischer Schriften, des „Seder Tannaïm we-Amoraïm“ und der Rechtsgutachten der Geonim, genannt, dann aber auch, ebenso wie jener Elia, als ein für sein Zeitalter bedeutender Dichter, der durch den Schwung der Gedanken die Zeitgenossen überragt, ohne aber die jüdischen Dichter Spaniens auch nur im Entferntesten zu erreichen.

Als Darschanim werden auch außer Mose aus Narbonne noch ein Juda, vielleicht dessen Sohn in Toulouse und Simon, der Herausgeber des „Jalkut Schimeoni“ bezeichnet, der in dieser Sammlung sämmtliche ihm aus mehr als 50 älteren Werken bekannte haggadische Aussprüche zusammenstellte und an die Ordnung der Bibelverse reihte. Das Verdienst, das er sich dadurch erworben, daß er die Trümmer der älteren und jüngeren Haggada gesammelt, ist ein nicht geringes. Sein Werk war lange das umfassendste Hilfsmittel für die Kenntniß des gesammten Schatzes der Haggada, und hat die haggadische Sammlung, die ein Zeitgenosse Tobia b. Elieser, in Griechenland wahrscheinlich zur selben Zeit oder etwas später lebend, unter dem Titel „Lekach Tob“ (die gute Lehre) angelegt, fast gänzlich verdrängt. Dieser Midrasch, der später die „kleine Pesikta“ genannt wurde, erstreckte sich jedoch nur auf den Pentateuch und die fünf Megillot und soll, zwischen Midrasch und Hermeneutik hin- und herschwankend, größtentheils aus älteren derartigen Werken, wie „Sifra“, „Sifrë“ und „Tanchumah“ geschöpft sein. Diese Schriften bezeichnen die Periode des Kampfes zwischen Midrasch und Exegese. An die letzten Ausläufer der jüngern Haggada reihen sich die Werke der Darschanim, denen das ganze Midraschgebiet offen ist, und die schon in ihrem Namen die Methode ihrer Schriftauslegung zur Schau tragen. „Sie waren in den der arabischen Cultur fernen Ländern die ersten eigentlichen Exegeten.“ Aber neben dieser haggadischen Schule keimte auch schon eine rein exegetische Richtung in Nordfrankreich, die im 11. Jahrhundert mit Menachem b. Chelbo beginnt, dessen Bemühungen, den einfachen Schriftsinn zu ergründen, vortheilhaft von jener haggadistischen Richtung abstechen. Er schrieb einen Commentar zur Bibel, von dem sich jedoch nur wenige Bruchstücke erhalten haben.

Allein schon aus diesen Rudimenten einer nüchternen Exegese ist er als ein verständiger Erklärer zu erkennen, dem es ausschließlich um die Erforschung des Schriftsinnes zu thun ist. Wie schwierig ein solches Beginnen für ihn sein mußte und auf welche Einflüsse dasselbe zurückzuführen, ist kaum zu erklären. Während die spanisch-jüdischen Bibelforscher auf dem Untergrunde einer ausgebildeten Sprachforschung und in einer Sprache, deren Gesetze bereits wissenschaftlich festgestellt waren, ihre Studien betrieben, entbehrten die französischen Juden einer Landessprache, aus der sie Gesetze für die hebräische ableiten konnten, und fast jeder Kenntniß der Fortschritte in der Entwickelung der Sprachgesetze seit den grundlegenden Arbeiten Menachem's und Dunasch's. Diese grammatische Unsicherheit hemmte zwar ihre Wege auf Schritt und Tritt; sie gewährte ihnen aber dadurch andererseits eine gewisse naive Unbefangenheit, welche den Grundzug der ganzen Schule bildet, und welche ihnen gestattete, einzig und allein den Literalsinn des Bibelworts ohne wissenschaftliche Hilfsmittel zu erforschen und klarzulegen.

Das Streben der ganzen Richtung ging augenscheinlich aus einem praktischen Bedürfniß hervor. Wie die meisten jener Männer war auch Menachem b. Chelbo ein Kara, d. h. ein Bibelvorleser, der die allsabbathlichen Bibelperikopen an Stelle des minder kundigen Gemeindegliedes vorlas und zunächst wahrscheinlich durch dieses Amt zu einem genauern Studium der heiligen Schrift geführt wurde. Daneben aber macht sich der Einfluß einer verwandten Strömung auch in der christlichen Kirche Frankreichs geltend; es ist nicht ganz klar, von wo die ersten Spuren jenes Einflusses ausgegangen sind und ob sie im jüdischen Lager oder in jenen großen Laienversammlungen zu suchen sind, in denen die in die Landessprache übersetzte Bibel, zum Schrecken der Geistlichen und des Papstes Innocenz III., Männern und Frauen aus dem Volke vorgelesen und erläutert wurde. Allerdings standen der nordfranzösischen Exegetenschule andere Hilfsmittel in der Kenntniß des Originaltextes zu Gebote als jenen Laienversuchen, die sich auf die Vulgata stützen mußten. Aber es bleibt immerhin charakteristisch, daß beide Strömungen in einer Richtung sich bewegen, daß sie beide der Bibel, „der verschütteten Quelle des religiösen Lebens“

sich mit Eifer zuwenden, und diese in einfacher, von aller Symbolisirung freier Auffassung zu erforschen streben.

Der erste Schriftsteller auf diesem Gebiete, der übrigens in beiden Richtungen der damaligen jüdischen Wissenschaft, in der Bibelexegese wie im Studium des Talmuds maßgebend wurde, und der zuerst nach jenen obenerwähnten schüchternen Versuchen ein volles Bild der Zeit wie der Schule und ihrer Bestrebungen bietet, ist Salomo b. Isak aus Troyes, abgekürzt Raschi, fälschlich Jarchi genannt (1040—1105). Salomo b. Isak ist nächst Maimuni die einflußreichste Erscheinung in der jüdischen Literatur des Mittelalters; nur daß er diesen an Popularität erheblich überragt, da sein Einfluß ein nahezu unbestrittener war, während über die Wirksamkeit Maimuni's schon bei dessen Lebzeiten, noch mehr aber nach dessen Tode, sehr verschiedene schroff sich gegenüberstehende Ansichten zu Tage traten. Wenn man die Thätigkeit Raschi's nach den beiden großen Richtungen hin überschaut, die derselbe eingeschlagen, so muß man sagen, daß die Nachwelt ihm mit Recht den aus einer witzigen Anwendung eines biblischen Namens hervorgegangenen Ehrentitel „Parschandatha" (Gesetzerklärer) beigelegt hat. In der That, er war ein Erklärer des Gesetzes, wie vor ihm keiner gewesen. Er beherrschte das ganze Gebiet der jüdischen Religionswissenschaft und die Tendenz seines Schaffens lag darin, dies weite Gebiet durch Commentare allgemein zugänglich und verständlich zu machen. Aus diesem Bestreben sind seine Arbeiten hervorgegangen und durch dieses Bestreben haben sie ihre Bedeutung erhalten. Ohne philosophische Voraussetzungen, ohne sprachwissenschaftlichen Apparat ging Raschi an sein Werk, das vielleicht gerade darum seinen Zweck um so vollständiger erreichte. Während ihr kritisches Wissen die spanischen Exegeten doch zuweilen beengte und in ein beständiges Schwanken zwischen Herkommen und Wissenschaft brachte, so daß die tendenziöse Weise in ihren Commentaren störend wirkt, trat Salomo b. Isak mit voller, man darf wohl sagen, reiner Unbefangenheit an seine Riesenaufgabe heran und löste sie mit feinem Verständniß für die Bedürfnisse der Zeit einerseits, für die Wichtigkeit der religiösen Urkunden auf der andern Seite.

Es ist darum schwer zu entscheiden, für welche Richtung seines Schaffens die Erklärungen Raschi's bedeutsamer und wichtiger geworden sind. Das allgemeine kritische Urtheil giebt dem Talmudcommentar den Vorzug vor der Bibelerklärung. Er hat fast die ganze Bibel und nahezu den ganzen Talmud commentirt; nur der Commentar zur Chronik und den Büchern Esra, Nehemia wie ein Theil der Erläuterungen zu Ezechiel und Hiob ist nicht von ihm, obwohl sie sämmtlich seinen Namen tragen. Ebenso sind etwa drei talmudische Tractate bestimmt nicht von ihm, während betreffs anderer berechtigte kritische Zweifel obwalten. Das Gleiche gilt von seinem Commentar zum Midrasch „Bereschith Rabba". Bedenkt man, daß Raschi überdies noch Zeit fand, gesetzliche Entscheidungen und Gutachten abzugeben, die dann vermuthlich von seinen zahlreichen Schülern gesammelt wurden, daß er einem großen Lehrhause vorstand, zu dem nach dem Heimgang der berühmten „Weisen Lothringens" Schüler aus den entferntesten Ländern strömten, ja daß er sogar nach der Weise der Zeit auch als synagogaler Dichter von Selichot auftrat, deren vorherrschender Charakter tiefe Wehmuth über die Leiden Israels ist, so wird man ein gewisses Erstaunen über die Leistungen dieses Mannes um so weniger zurückhalten, als Alles, was er geschaffen, voll und ganz den Stempel seines Geistes trägt und wie aus einem Gusse hervorgegangen scheint.

Die neuere Kritik hat mit Recht angenommen, daß Raschi mit dem Commentar zum Talmud begonnen habe, der wahrscheinlich aus den öffentlichen Vorträgen für seine Schüler hervorgegangen ist, daß er dann zum Midrasch sich gewendet, und von diesem aus zum Ziele seines Schaffens, zum Bibelbuch, gelangt sei. Es ist kaum übertrieben, wenn bald nach dem Heimgang des Meisters die Behauptung aufgestellt wurde, der babylonische Talmud wäre ebenso wie der jerusalemische vernachlässigt geblieben, hätte sich Raschi nicht der Erforschung desselben zugewendet. Vergleicht man die Erläuterungen Raschi's mit denen der Vorgänger und Zeitgenossen — Raschi war ja auch ein Zeitgenosse des Alfasi, dessen talmudische Schriften ihm aber schwerlich bekannt waren, — so begreift man erst den Eindruck, den diese schlichten,

knappen aber fast stets zutreffenden und streng sachlichen Commentare hervorbringen mußten, wie sie dem Talmudstudium eine neue Bahn zu besserem Verständniß ebnen konnten und wie sie noch lange für die klare Auffassung des Talmuds maßgebend bleiben mußten. Da ist ein kein Wörtchen zu viel, aber auch kein einziges zu wenig; ein jedes steht an seinem gehörigen Platz und ein jedes trägt zum Verständniß des Ganzen bei. Oft wird eine schwierige Stelle durch zwei oder drei Worte erläutert, die jedem Mißverständniß und allen Einwürfen vorbeugen, die von überraschender Klarheit sind, und den Schüler wie den Lehrer in gleichem Maße zu befriedigen vermögen. Natürlich hat Raschi in seinem Commentar die Ansichten aller Vorgänger aufgenommen und verwerthet; nur da, wo ihm dieselben nicht genügten, stellt er neue Untersuchungen an. Aber die Art und Weise, wie er dies Alles zu einem höhern Ganzen zu verschmelzen weiß, entscheidet für den Werth seiner Erläuterungen, die den Ausgangspunkt einer weitverzweigten Thätigkeit auf diesem Gebiete bilden, welche die ihm nachfolgende Schule zwei Jahrhunderte hindurch, gestützt auf sein Werk, entfallten konnte.

Nicht das geringste Verdienst Raschi's in seinem Talmud-Commentar ist dessen Bedeutung für die Textkritik jenes Werkes, ein Verdienst, das erst die neue Zeit zu würdigen in der Lage ist. Die zahlreichen Aenderungen, die Raschi in dem arg corrumpirten Text vorgenommen, führen auf ältere Lesarten hin und erschließen nicht nur den Wortsinn, sondern auch das tiefere Verständniß schwieriger Discussionen und Erörterungen. Solche Aenderungen gestattet sich aber der pietätvolle Mann selbstredend nur da, wo sie eine Stütze in älteren Varianten haben oder unbedingt geboten erscheinen; es würde in dem Bilde, das wir uns von Raschi zu entwerfen haben, als ein falscher Zug erscheinen, wenn man ihm eine willkürliche Textkritik um des Systems oder freier religiöser Anschauungen willen zuschreiben wollte. Fühlt er sich ja nicht einmal berufen, wirkliche oder scheinbare Widersprüche zwischen der Erklärung des Talmuds und dem Worte der Bibel von seinem Standpunkt aus zu lösen; er hält sich streng an den Wortsinn und waltet so seines kritischen Amtes eigentlich mit besserem

Erfolg, als die arabischen und spanischen Gelehrten, die ihre philosophischen Bedenken in jene Schriften hineintragen und sich oft vergeblich bemühen, solche Widersprüche von dem neuerrungenen, sicheren Standpunkt der Wissenschaft aus zu lösen. Auch in seinem Commentar zum Midrasch bewährt sich Raschi als einfacher und nüchterner Erklärer, den selbst die vielfachen Abschweifungen der Vorlage nicht vom Mittelpunkt abzulenken vermögen.

Auf der Höhe des Könnens zeigt ihn aber doch wohl sein Bibelcommentar, der von einer wahrhaft überraschenden Schlichtheit ist, und der ein natürliches, einfaches und ungesuchtes Bibelverständniß angebahnt und gefördert hat. Wohl ist ihm der Gegensatz zwischen dem einfachen Literalsinn, Peschat, und der haggadischen Erläuterung, Derasch, noch nicht völlig klar; er verehrt die haggadischen Deutungen des Talmuds und des Midrasch und versäumt es selten, sie heranzuziehen; aber wie geschickt weiß der kundige Mann in aller Naivetät und Schlichtheit jeder andern Deutung als der einfachsten aus dem Sinne des Schriftwortes sich ergebenden aus dem Wege zu gehen; wie klug versteht er es, die Klippen der Exegese, die zwischen Allegorie, Symbol und Mystik oft rathlos hin- und hersteuert, zu umschiffen, und wie anziehend vermag er bei aller Kargheit und Kürze des Ausdrucks seine Erläuterungen zu gestalten! In seinem Greisenalter wird ihm allerdings nach langem Forschen der Gegensatz immer klarer zwischen dem einfachen Wortsinn und der haggadischen Deutung, den er vordem nur in seltenen Fällen hervorgehoben, und es ist ein ehrendes Zeugniß für den Charakter des Mannes, daß er an diese Erkenntniß alsbald die Absicht knüpft, die Arbeit eines Lebens zu vernichten und seinen Bibelcommentar noch einmal im Sinne der natürlichen und wortgemäßen Erläuterung umzuarbeiten.

Raschi's Gewandtheit und Klarheit, die selbst einer Zeit, welcher die Anschauungen dieses Autors fernstehen, Achtung und Interesse aufgezwungen haben, ist um so höher anzuschlagen, als ihm fast ja alle Vorbilder fehlten. Die wichtigsten Werke der Spanier waren in arabischer Sprache geschrieben, die ihm fremd war. Was er von Saadja gehört, war nur Weniges und Unbe-

deutendes und überdies trennte ihn eine tiefe Kluft von jenem Bibelerklärer. Saadja ist zunächst Bibelübersetzer, während Raschi in der französischen Sprache, die zu jener Zeit noch nicht zu festen Gesetzen gelangt war, nur 2500 Erklärungen einzelner Wörter geben konnte, die er mit hebräischen Buchstaben schreiben mußte. Saadja's Bestreben ging vornehmlich dahin, auch die haggadischen Deutungen von seinem vorgeschrittenen philosophischen Standpunkt aus zu rechtfertigen, und die Einwürfe der gegen die Tradition sich erhebenden Karäer so zu widerlegen; Raschi weiß kaum etwas von derartigen Einwürfen wie von den Karäern überhaupt. Ohne alle philosophischen Voraussetzungen tritt er an das Schriftwort heran und sein unbefangener Sinn ahnt die Gefahr nicht einmal, die er durch die Erklärung heraufbeschört, daß die Auffassung der Haggada zuweilen mit dem natürlichen Schriftsinn nicht in Einklang zu bringen sei. Während also der philosophisch geschulte Saadja mancherlei Zweifel und Bedenken gegen biblische Ausdrücke und Erzählungen zu entkräften hat, kennt der ahnungslose Raschi keinerlei Bedenken in dieser Hinsicht. Er steht fest auf seinem Plan und unerschütterlich in seinem Glauben; es fällt ihm daher auch nicht bei, daß der Unglaube an dem Werk rütteln könnte, das er als unverbrüchliches Gotteswort liebt und verehrt. Mit aller Unbefangenheit setzt er daher die halachische oder haggadische Deutung des Midrasch neben seine schlichte Worterklärung.

Gerade aber diese Einfachheit und Schlichtheit der Auffassung, gerade diese harmlose und natürliche Erklärung des Bibelwortes ist es, die seinen Commentar auszeichnet und ihm jene Beliebtheit verschafft hat, deren nur wenige Werke sich zu erfreuen hatten. Wie Raschi's Bibelcommentar das erste hebräische Buch war, welches die Druckerpresse verließ, so blieb er mehr als sieben Jahrhunderte lang ein Schulbuch, das die Jugend zu dem Worte der Schrift führte und ein Lehrbuch, welches das Alter mit demselben vertraut machte, ein treuer Freund, ein verläßlicher Berather und Begleiter durch die biblische und talmudische Literatur. Daß dieser Commentar später oft aufgelegt, vielfach übersetzt, ja sogar mehr als funfzigmal commentirt und fast von allen nachfolgenden Exegeten benutzt wurde, ist eben aus den an ihm hervor-

gehobenen Vorzügen leicht zu erklären. Bemerkenswerth bleibt es aber trotzdem, daß Raschi's Einfluß über die Kreise seiner Glaubensgemeinde hinaus sich sogar auf die christliche Bibelexegese erstreckte, die damals einer vierfachen Auslegungsweise huldigte, als den „vier Strömen, welche vom Paradiese ausgehen": der Worterklärung, der Allegorie, der moralischen und der höhern mystischen Auslegung. Aus diesem Urwald, in welchem die Exegese seit den Tagen der Kirchenväter steckte, konnte sie nur durch den Einfluß derjenigen Gelehrten befreit werden, die durch ihr Verständniß der hebräischen Sprache eine neue, wegsame Straße bahnen konnten. So wurden auch diesmal wie in den Tagen der Kirchenväter Juden die Lehrer der christlichen Exegeten. Und der Bedeutendsten Einer, Nicolaus de Lyra, gesteht es zwei Jahrhunderte später selbst ein, nachdem er in einem bekannten Hexameter jene vierfache Auffassung der Exegese zusammengefaßt, daß ihn zu der ersten — der Erklärung des einfachen Scharfsinns — als der wichtigsten, vorzüglich der Commentar Raschi's geführt habe. Wie mächtig nun aber der Einfluß jenes Franziskanermönchs auf den ehemaligen Augustinermönch Martin Luther gerade in Bezug auf die Bibelexegese und jene Auffassung des Literalsinnes der Schrift gewesen, ist zur Genüge bekannt. Man kann also hie und da in den Uebersetzungen Luther's noch den durch Nicolaus de Lyra vermittelten Einfluß der Exegese Raschi's erkennen und den Spuren nachgehen, die sein gedeihliches Schaffen in der gesammten Bibelexegese zurückgelassen hat.

Daß das Beispiel eines Mannes wie Salomo b. Isak, der durch umfassende Gelehrsamkeit, einen edlen Charakter, einen unermüdlichen Drang nach Wahrheit und eine untadelige Rechtgläubigkeit hervorragte, mächtig auf Schüler und Nachfolger einwirken mußte, ist begreiflich. Das Wirken Raschi's hat tiefen Eindruck gemacht und eine Schule begründet, die in seinem Geist lange fortwirkte. Das Bild, das die Folgezeit sich von dem schlichten Manne entworfen, hat die Sage durch mannigfache Züge verklärt, mit denen sie ihre Liebe und Dankbarkeit dem Andenken eines bedeutenden Menschen bezeugen wollte. An seine Geburt, an sein Leben und an seinen Tod hat die Sage, die zu den geistigen Bezügen gern auch leibliche fügt, mehr oder minder charakteristische Erzählungen

geheftet, die den schlichten Rabbi sogar mit Gottfried v. Bouillon in Verbindung brachten und eine Wanderung durch die Welt, mit Wunderthaten und Legenden bunt ausgeschmückt, antreten ließen.

Die Bedeutung Raschi's für die Wissenschaft des Judenthums, welche von dieser pietätvollen Ausschmückung seines Lebens nichts weiß, bleibt eine dauernde. Spanien, welches seit dem Untergange des Gaonats in Babylon die führende Rolle in der jüdischen Literatur übernommen, mußte sie nun mit Frankreich theilen, das in Raschi zuerst einen ebenbürtigen Genossen jener spanischen Meister stellte. Zwei Jahre nach dem Tode Alfasi's starb Raschi; Spanien blieb fortan der Ruhm der Poesie und der Philosophie, während Frankreich als das classische Land des Talmudstudiums und der Bibelexegese galt.

Je größer aber das Ansehen Raschi's war und je mehr er in Fleisch und Blut schon der folgenden Generation überging, um so vielfältiger mußte er sich Interpolationen von Schülern gefallen lassen, die ihre Glossen in seinen Commentar hineintrugen, theils um denselben schnellere Sanction zu verschaffen, theils als ausdrückliche Zusätze, die den halachischen und haggadischen Inhalt vermehren, die ergänzend und erweiternd, oder auch entgegnend und berichtigend auftreten, die aber von dem Raschi-Text zu scheiden, stets eine schwierige Aufgabe der Kritik bleiben wird.

Etwa zwei Jahrhunderte wirkte dieser Kreis von Schülern, die man später Tossafisten (Glossatoren) nannte, im Sinne und nach dem Vorbilde ihres großen Meisters für die Verbreitung des Talmudstudiums und für das richtige Verständniß dieses Werkes. Ihr Eifer mehrte sich, je schwieriger sich das Studium gerade für den Eingeweihten gestaltete. Das Charakteristische der ganzen Schule ist ihre Freiheit von jedem Autoritätsglauben, so daß sie sogar in entscheidenden Fällen die Meinungen des allverehrten Lehrers corrigirt oder ändert, und der Scharfsinn, mit dem sie die schwierigsten logischen Operationen des Talmuds kritisch zerlegt und klarmacht. Zugleich mit den dissensiones der alten Glossatoren des römischen Rechts im ersten Viertel des zwölften Jahrhunderts entstehend, bieten sie in ihrem Wesen mannigfache Analogieen zu diesen, indem sie nicht gerade einen fortlaufenden Commentar des

talmudischen Textes geben, sondern vorzugsweise schwierige Stellen einer sachlichen Erörterung unterziehen, ältere Ansichten anführen und beleuchten. An die Stelle des Commentars tritt also die Glosse für die nächsten Jahrhunderte; durch sie wurden aber die Arbeiten französischer und deutscher Gesetzeslehrer so wichtig, daß das ganze Israel des Mittelalters ihre halachische Autorität unbedingt gelten ließ. Die einzelnen hervorragenden Vertreter dieser Tossafisten-Schule, die etwa mehr als zweihundert namhafte Talmudforscher in ihrer Mitte zählte, werden noch zu besprechen sein.

Daß unter diesen Tossafisten eine Anzahl von Zeitgenossen und Schülern Raschi's auch die einfache Methode der Schrifterklärung fortsetzte und pflegte, ist nach dem Eindruck, den Raschi's Art und Weise, die Bibel auszulegen, hervorgebracht, selbstverständlich. Sprossen seiner eigenen Familie sind es vornehmlich, die das Werk fortführen, das der Meister unter so günstigen Auspicien begonnen; neben ihnen treue Schüler und Anhänger, die noch aus dem Lehrhause von Troyes hervorgegangen. Von diesen hat erst die neuere Zeit den lang vergrabenen Josef b. Simon Kara als einen klardenkenden und nüchternen Exegeten förmlich wiederentdeckt, der Raschi's Commentare zur Grundlage genommen, dieselben abgeschrieben und verbreitet, aber auch durch wichtige Scholien ergänzt hat, die oft seinen kritischen Sinn und ein tieferes Verständniß des Bibelwortes verrathen, als man in jener Zeit vorauszusetzen berechtigt war. Obwohl auch er in Bezug auf die Halacha keine principielle, höchstens eine zufällige Abweichung vom Talmud kennt, ist er doch in der Verfolgung seines Ziels weit entschiedener als Raschi; er hat sich den Gegensatz zwischen haggadischer und natürlicher Schriftdeutung bereits zum Bewußtsein gebracht und scheut sich keineswegs, dieses Bewußtsein offen auszusprechen. „Die Worte der Schrift" sagt er, „sind vollständig aufgezeichnet worden, und tragen zur Genüge die Erklärung in sich, ohne daß etwas fehlt, das erst durch fremde Zusätze und Erklärungen ergänzt werden müßte. Der Midrasch hat bloß den Zweck, die Forschungen auszubreiten und vielseitig auszubauen. Wer aber den einfachen Sinn der heil. Schrift nicht kennt und sich dem Midrasch zuneigt, gleicht dem, welchen die Fluthen des reißenden Stromes fortziehen,

und der deshalb nach jedem Strohhalm, um sich zu retten, greift. Wer sich dem Worte Gottes aufrichtig zuwendet, der sucht die ursprüngliche, einfache Bedeutung und den Zusammenhang zu erkennen." Von solchen Principien ließ sich Josef Kara in seiner Exegese leiten, und es ist deshalb nicht zu verwundern, daß seine Glossen — einen vollständigen Commentar scheint er nicht geschrieben zu haben — manchen kritischen Lichtblick durchscheinen lassen, den moderne Exegeten als ihre Errungenschaft auszugeben versucht haben.

Bedeutender noch als dieser Schrifterklärer war der Enkel Raschi's Samuel b. Meïr, abgekürzt Raschbam genannt (c. 1085 — c. 1158), der sich nicht scheut, den von Raschi vorgezeichneten Weg zu verlassen und jenen Gegensatz zwischen haggadischer und natürlicher Bibelauslegung zu maßvollem Ausdruck zu bringen. Unter den Schrifterklärern der nordfranzösischen Schule ist er in Hinsicht auf die unbefangene Ermittelung des natürlichen Wortsinnes unstreitig der entschiedenste. Auch als Talmuderklärer, in selbstständigen sowohl wie in Raschi's Werk ergänzenden Commentaren, in Tossafot und Responsen, nimmt Samuel b. Meïr eine angesehene Stellung unter den ersten Tossafisten ein. Von wirklicher Bedeutung ist er aber als Exeget und zwar in einem nun erst correct vorliegenden Pentateuch-Commentar, sowie in seinen Erläuterungen zu anderen biblischen Büchern, welche letztere jedoch theilweise verloren gegangen oder nur in Bruchstücken erhalten geblieben sind. Dagegen sind viele Commentare und einzelne Erklärungen lange auf seinen Namen gegangen, die die Kritik nun als untergeschoben erkannt hat.

Der eigenthümliche Charakter der Schriftauslegung Samuel b. Meïr's ist in dem Hauptzweck, den seine Exegese anstrebt, genügend angedeutet. Sein Ziel ist die Erklärung der Bibel nach den Regeln einer möglichst schlichten Auslegung. Er dringt deshalb bis zur Wurzel der Sache vor, um die „Tiefe des Schriftsinns" wirklich zu erschließen, und bleibt seiner Aufgabe auch da treu, wo Halacha oder Haggada einer entgegengesetzten Auffassung des Bibelwortes sich zuzuneigen scheinen. Nicht als ob er darum die Geltung der Tradition in Abrede stellen wollte, was dem frommen

Gesetzeslehrer natürlich nicht in den Sinn gekommen, aber da die traditionellen Erläuterungen der Schrift oft nicht aus dem einfachen Sinn der Worte hervorgehen, so hält er unentwegt an dem talmudischen Kanon fest: „Das Schriftwort giebt seine schlichte Bedeutung niemals auf." Demgemäß entscheidet er sich wiederholt direkt gegen die traditionell überlieferte Deutung, ja zuweilen, bei haggadischen Erläuterungen, bekämpft er dieselbe sogar, wo sie irgend einen geheimen Sinn vorauszusetzen scheint. Daneben ist er natürlich auch stets bemüht, die Vertheidigung seines angestammten Glaubens zu führen, sobald sich ihm passende Gelegenheit hierfür bietet.

Der Ton, den Samuel b. Meïr in seiner Exegese anschlägt, ist klar und ruhig, aber auch entschieden; die Ausdrucksweise ist eine einfache, sachgemäße, reine, ohne jeden entbehrlichen rhetorischen Schmuck, aber nicht ohne Schönheit der Darstellung, die in jenem Neuhebräisch abgefaßt ist, das inzwischen die herrschende Gelehrtensprache der jüdischen Literatur geworden. Zuweilen führt er auch, wie Raschi, das Altfranzösische zur Erläuterung des Wortsinnes mit an. Der wissenschaftliche Standpunkt dieser Exegese ist der des einfachen, nur selten einer Vermittlung bedürftigen Bibelgläubigen, dem die Lehren der Philosophie noch wenig bekannt geworden sind, dessen klarer Geist aber die wichtigsten Fragen der Metaphysik in verständigem Sinne erfaßt hat, wenn er sich auch dem Aberglauben der Zeit nicht völlig zu entziehen vermag. Sein weltliches Wissen erstreckt sich auf die Kenntniß von mehreren Sprachen und von Brauch und Sitte im Völkerleben, eine um so höher anzuschlagende Kenntniß, je schwerer sie für den jüdischen Gesetzeslehrer zu erreichen war. Samuel macht auch von diesen Erfahrungen wichtigen Gebrauch für seine Exegese und führt sowohl die „Staatswissenschaft" oder Politik, wie viele andere Kenntnisse des bürgerlichen Lebens in seinen Commentaren zur Begründung und Erläuterung biblischer Vorschriften an. Sein klarer Blick, sein reicher Geist befähigten ihn vor Allen, das Bibelwort dem naiven Verständniß des Lesers nahe zu bringen. Daher bezeichnen auch seine exegetischen Leistungen den Höhepunkt der nordfranzösischen Exegetenschule, den diese nie wieder erreicht, geschweige denn überschritten hat.

Auch der jüngste Bruder Samuel's, Jakob b. Meïr, genannt Rabbenu Tam (c. 1100—1171), der wegen seiner talmudischen Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns berühmt ist, blieb exegetischen und grammatischen Studien nicht fern. Er war die erste rabbinische Autorität seiner Zeit und das Haupt der Tossafisten-Schule, der sein Talmud-Commentar als das Musterbild der Dialektik und der Gelehrsamkeit galt. In der Exegese leistete er nichts Hervorragendes; die nordfranzösische Exegetenschule konnte über Samuel b. Meïr nicht mehr hinausgehen, ohne einen Zwiespalt in den religiösen Ueberzeugungen oder einen Abfall von denselben hervorzurufen.

Dagegen wandte er sich grammatischen Studien zu und trat als Richter in dem Streit zwischen Menachem b. Saruk und Dunasch b. Labrat mit seinen „Hakhraoth" (Entscheidungen) auf, in welchen er Ersterm gegen die übermäßigen Angriffe Dunasch's in Schutz nahm. Jakob Tam war auch Dichter und bediente sich des neuhebräischen Versmaßes, das er von den Spaniern, mit denen er zuerst in Verbindung getreten war, abgesehen hatte. Abraham b. Esra und Abraham b. David kannten und verehrten ihn; eine poetische Polemik mit dem Ersterm endet in einer Fluth gegenseitiger Lobeserhebungen. Tam liebte es überhaupt, in Versen zu sprechen; auch ein Gedicht über die Accente ist von ihm bekannt. Die Schrift über den Streit zwischen Menachem und Dunasch schließt mit folgendem Gedicht:

Es fochten einst im off'nen Streit
Der Weisen zween vor langer Zeit,
Der Weisheit Strom, gar tief und breit,
Menachem's, Dunasch's Quell entquoll.

Verkünden beide hell und laut,
Was ihnen ihre Schwester traut,
Die Weisheit, reichlich anvertraut,
Und sind von selt'nen Schätzen voll.

Und keiner hört, und keiner wagt
Das Schiedsmannswort; ein Jeder zagt
Vor Ben-Labrat, der stürmisch nagt
An der Genossen Ehrenzoll.

So will ich denn, ihr Schüler zwar,
Ein g'ringer Mensch, ein Würmlein gar,
Den Anstoß räumen vor der Schaar,
Das nicht mehr Fremdes herrschen soll.
Die trüben Wasser sind nun rein,
Ich lade zum Genuß euch ein.
Zum Tagesglanz wird Dämm'rungsschein,
Zum Morgen, der Erkenntniß voll.

Die Bekanntschaft mit den geschmeidigen und anmuthigen spanischen Poeten mußte natürlich auf die pajtanische Ausdrucksform der deutsch-französischen Synagogendichter vortheilhaft einwirken. Spuren dieser Einwirkung begegnet man schon in den Bußliedern Jakob Tam's und seiner Nachfolger, sowohl was die Handhabung der Sprache, als die Auffassung des Midrasch, also die Gestaltung der religiösen Poesie in Form und Gedanken anbetrifft. Die eigentliche Bedeutung Jakob Tam's, dessen „Sefer hajaschar" (Buch der Gerechten), erst in diesem Jahrhundert bekannt geworden ist, liegt, wie gesagt, in seinen talmudischen Commentaren, die durch ihre haarscharfen Distinctionen, durch ihr geschicktes Auffinden von Widersprüchen und die scharfsinnige Lösung derselben, durch ihre überraschende Dialektik das Vorbild aller künftigen Glossatoren bleiben.

Von der nordfranzösischen Exegetenschule aber ist nur noch zu erwähnen Josef Bechor Schor (c. 1170), der im Geiste Samuel b. Meïr's seinen Bibelcommentar abfaßte, ein Schüler Jakob Tam's. Auch seine Arbeiten sind erst in neuerer Zeit bekannt geworden; er ist ein freisinniger aber nicht mehr ganz unbefangener Forscher, der bereits auf festerer grammatischer Grundlage steht und sich mit Vorliebe schwierigen Problemen zuwendet, ohne jedoch von seinem Standpunkt aus immer eine richtige Lösung derselben treffen zu können. Dieser religiöse Standpunkt hindert ihn jedoch nicht, Wunderbares nach Möglichkeit zu beschränken und den einfachen Schriftsinn zu seinen lange genug ihm vorenthaltenen Rechten kommen zu lassen. So betrachtet er die in der Bibel doppelt vorkommenden ähnlichen Ereignisse bloß als zweifache Erzählung eines und desselben Vorfalls; anderen, scheinbar unverständlichen Vorschriften legt er aber ratio-

nalistische Motive unter, und die Handlungen der Erzväter wie die Wunder des Paradieses sucht er auf natürliche Weise zu erklären. Mit ihm schließt die nordfranzösische Exegetenschule ab, die etwa ein Jahrhundert hindurch treffliche Männer und bedeutende Leistungen aufzuweisen hatte, dann aber von andern mächtigeren Richtungen zurückgedrängt worden und in Vergessenheit gerathen ist.

Die Ungunst der Zeiten sowohl wie der Aufschwung, den die Tossafisten dem Talmudstudium im letzten Viertel des zwölften Jahrhunderts gaben, wirkte einer fernern Entwickelung der naiven und natürlichen Exegese entgegen. Man übertrug die Methode der halachischen Discussion und allen dabei aufgewandten Scharfsinn auch auf die Bibelerklärung; gleichzeitig regte sich die an ältere Commentare anknüpfende Geheimlehre, und ihre zügellose Exegese wurde um so mehr angestaunt, je nüchterner die Sprache der nordfranzösischen Exegeten wurde, „denen keine fortschreitende Wissenschaft zu Hülfe eilte."

Nur mit Bezug auf die Grammatik waren ihnen von Italien aus, das zu jener Epoche in wissenschaftlicher Beziehung so unfruchtbar sich erwiesen, wichtige Hilfsmittel gekommen, die die Resultate der hebräischen Sprachwissenschaft auch den nicht des Arabischen Kundigen zugänglich machten. Es war dies zunächst das in hebräischer Sprache abgefaßte Wörterbuch — „Aruch" — von Nathan b. Jechiel aus Rom, der gegen Anfang des elften Jahrhunderts ein talmudisches Lexikon aus den Arbeiten der gaonäischen Periode, des Chananel und älterer Zeitgenossen, zusammenstellte, das ein Schlüssel zum Talmud und die Grundlage aller späteren rabbinischen Wörterbücher geworden ist, und zwar weniger der selbstständigen Arbeit als der zusammenfassenden Darstellung, der reichen Quellen, aus denen es schöpft, sowie der scharfen und genauen Erklärungen wegen, die dasselbe bietet. Wenn wir die in seiner Zeit und seiner Heimath merkwürdigen Sprachkenntnisse Nathan's anerkennen, so dürfen wir auch der Hülfsmittel nicht vergessen, die er in Fülle besaß und die seinem für das rabbinische Idiom unentbehrlichen Werk zu Gute kamen. Etwa ein halbes Jahrhundert später verfaßte dann Menachem b. Salomo (1143) ein Wörterbuch der hebräischen Sprache „Eben Bochan" (der Prüfstein) in Frank-

reich, das aber nach den daraus veröffentlichten Proben sehr hinter dem „Aruch“ zurückstand. Gleichfalls in Italien wurde — allerdings mehr denn hundertfünfzig Jahre später, die aber für diesen Zweig der Wissenschaft in Italien wie in Nordfrankreich spurlos vorübergegangen waren, — ein ähnliches Werk „Machbereth Haaruch“, ein Wörterbuch nebst Grammatik von Salomo b. Abraham Parchon verfaßt, der aus Spanien nach Salerno gekommen war, und dort jenes Werk 1161 schrieb, „weil sie (die Italiener), gar so unwissend in diesen Fächern waren.“ Dies Werk, auf den gediegenen Leistungen von Chajjug und Jona ibn Gannach beruhend, mußte den Studirenden eine ganz andere Sicherheit in der Erkenntniß der hebräischen Sprachgesetze einflößen, als alle früheren Arbeiten. Es lag auch dem letzten Vertreter der nordfranzösischen Exegetenschule bereits vor; Josef Bechor Schor citirt es, und daher stammt auch die festere grammatische Basis, von welcher aus er seine Vorgänger überragt.

Aber auch die Anregungen, welche von diesen Werken ausgingen, erwiesen sich der mystisch-talmudischen Strömung gegenüber als fruchtlos, die durch die trüben Zeitverhältnisse begünstigt, immer weitere Kreise erfaßte und jedes Gebiet der Wissenschaft beeinflußte. Auch die Bibelexegese der Nordfranzosen lenkte allmählich in diese Bahnen ein. Mit einigen anonymen und unbekannten Commentaren schließt die Schule Raschi's ab; was dann folgt, läßt auf einen tiefen Verfall schließen. Die mystische Deutung der Haggada tritt in den Vordergrund; statt des einfachen und nüchternen Wortsinnes sucht man durch Zahlenberechnungen und Abbreviaturen die Erklärung zu geben, der Midrasch wird immer weiter ausgesponnen und verdrängt schließlich alle natürliche Schrifterklärung; das grammatische Bewußtsein kommt der Zeit gänzlich abhanden und bildet das ausschließliche Eigenthum weniger Nakdanim — Handschriften-Punktatoren — von Beruf. Aus diesem Kreise heraus entstehen Sammelwerke, die zwar noch die Ansichten der Vorgänger erwähnen, mit Vorliebe jedoch und überwiegend die neue Richtung fördern, so der anonyme Pentateuch-Commentar „Gan“, die Tossafot zum Pentateuch, die werthvollste dieser Compilationen, die in zwei verschiedenen Recensionen vorhanden ist, ferner

die aus gleicher Anschauung hervorgegangenen späteren Werke von Chiskia b. Manoach, Isak b. Juda Halevi, Jehuda b. Elieser und Jakob b'Illescas, die alle das tossafistische und wohl auch das kabbalistische Element in die Bibelexegese hinübertragen, und von den Bahnen fortgeschrittener Erklärer wie Samuel b. Meïr, Josef Kara u. A. völlig abgegangen sind. Nur Raschi allein bleibt der Mittelpunkt der Commentatoren, mehr seiner theilweise haggadischen als der natürlichen Schriftdeutung wegen, und auch das Vorbild der Glossatoren, die um sein Werk sich gruppiren.

Von diesen Letzteren, den Tossafisten, zeichnete sich außer den beiden Schwiegersöhnen Raschi's, Meïr b. Samuel und Juda b. Nathan (Riban), und Jakob Tam, Samuel b. Meïr, und Isak b. Meïr, seinen scharfsinnigen Enkeln, unter den vielen deutschen und französischen Talmudlehrern des zwölften Jahrhunderts vor Allem aus: Elieser b. Nathan aus Mainz, genannt Raben, der erste deutsche Codifikator der Halacha, der ein talmudisches Sammelwerk mit Gutachten über rituelle Rechtsfälle, „Zaphnath Paneach" (die Enthüllung der Geheimnisse) sowie einen wahrheitsgetreuen, zum Theil poetischen Bericht über die Leiden des ersten Kreuzzugs — „Konteros Tatnu" — und viele Bußlieder geschrieben, die dasselbe Thema mannigfach und in den elegischsten Tönen variiren. Seine vielfach angegriffenen Responsen sind nicht ohne charakteristische Bedeutung. Auf eine exegetische Anfrage über den Vers in Jesaja 6,1: „Und ich sah den Herrn sitzen auf hohem, erhabenem Thron", erklärt Elieser b. Nathan, daß dies Bild nur als geistige Vision aufgefaßt werden dürfe. Denn wie könnte eine sinnliche Wahrnehmung des höchsten Wesens ausgedrückt werden! Heiße es doch bei demselben Propheten (40,18): „Welches Bild wollt ihr ihm beilegen?" und Deuteron. 4,12: „Ihr habt keine Gestalt gesehen." Es ist also in Stellen wie die eben citirte stets nur eine geistige Anschauung zu verstehen, und dieses gilt auch von den sinnlichen Anschauungen enthaltenden Talmudstellen.

Ferner werden rühmend hervorgehoben: Isak b. Ascher Halevi — Riba — eigentlich der erste wirkliche Tossafist und ebenfalls aus der Familie Raschi's stammend; Isak b. Samuel der ältere aus Dampierre — Ri abgekürzt — ein Schwestersohn Jakob Tam's,

durch den das Talmudstudium die rechte Verbreitung erhielt und der in den Tossafot fast auf jedem Blatte zu finden ist, sowie sein Sohn Elchanan; Elieser b. Samuel aus Metz — Reem — Verfasser des „Sefer Jereïm“ (das Buch der Gottesfürchtigen), welches die jüdische Ethik behandelt und die talmudischen Satzungen wieder an die Bibel anzuknüpfen sucht; Isak b. Abraham der Jüngere — Riba oder Rizba — aus Rameru, der gleichfalls in den Tossafot viel genannt wird, sowie sein Bruder Simson b. Abraham aus Sens — Raschba — dessen große Tossafot zum Talmud sich vornehmlich gegen die Scholien Isak's des Aeltern wenden und später „Sens-Tossafot“ genannt wurden; Juda b. Isak aus Paris, genannt Sir Leon, der wahrscheinlich auch den Zunamen „des Frommen“ erhalten, und Ephraim b. Isak aus Regensburg, der außer seinen talmudischen Scholien noch einen Commentar zu der Mischna von den „Sprüchen der Väter“, viele Rechtsbescheide und noch mehr synagogale Poesien verfaßt hat, welche aber die der alten französischen und deutschen Zeitgenossen übertreffen und uns aus dem Gebiet der Tossafisten in den Hain der Dichtung geleiten.

„Kurz und dennoch klar, anmuthig wenngleich scharf, bedient Ephraim sich reiner und fließender Ausdrücke, deren Schmuck die biblischen und talmudischen Anspielungen ausmachen.“ Seine Dichtungen erinnern vielfach in ihren Wendungen an spanische Meister, die er jedoch schwerlich gekannt hat. Seine Bußlieder sind scharf und kräftig gegen den Glaubensfeind, innig und bewegt in dem Flehen zu Gott um Rettung aus allen Leiden.

Du, dem Alles schuldet, — der mit Güte duldet,
Bist gnädig den Betrübten, — über das, was sie verübten,
Die tief in deiner Schuld — schmachten nach einem Wort der Huld,
Die vor Schmerzen ächzen — nach Vergebung lechzen,
Und sich nach deiner Gnade sehnen. — Weggestoßen, auf der Flucht und ungekannt,
Unterdrückt im fremden Land, — sie in Wüsten Klagetöne stöhnen.
Aus der Väter Sitz gejagt, — hier zersprengt, dort geplagt,
Sollen diese Leiden ewig währen? — Soll der Gram denn sie verzehren?
O sieh die Sünden nicht, sieh die Thränen,
Und nicht länger laß' verhöhnen — dich in deinen Söhnen!

Die Zeit war der Selicha-Dichtung nur zu günstig; Willkürherrschaft, Barbarei und Pfaffenthum lieferten den Dichtern reichen

Stoff. Es ist natürlich, daß sich in all' diesen Bußliedern mit dem gleichen Vorwurf auch dieselben Bilder, Empfindungen und Formen wiederholen; nur der Schmerz über die Leiden bleibt immer frisch und neu. Ein Dichter, der diesem Schmerz seine tiefsinnigsten Lieder geweiht, war Ephraim b. Jakob (1133 — c. 1200) aus Bonn, von dem auch ein Martyrium über die Verfolgungen der Juden während eines halben Jahrhunderts existirt. Dieser Pajtan hatte eine besondere Vorliebe für ältere Muster, an die er sich vielfach anlehnte, die er unter Anderm auch in einem chaldäischen Bußgebet („Ta schema") nachzuahmen und in einem Commentar zu erläutern suchte. Das Künstliche seiner Verse läßt eine reine poetische Stimmung nicht aufkommen; nur der tiefschmerzliche Inhalt kann bei Ephraim wie bei all' seinen deutsch-französischen Sangesgenossen eine rührende Empfindung wecken. In Bezug auf die künstlerische Vollendung und die Weihe der Poesie standen sie um Jahrhunderte hinter den gleichzeitig lebenden Sängern Andalusiens zurück.

Eine Ordnung des ganzen liturgischen Materials in Prosa und Versen, gestützt auf den Sidur Amram's, entstand gleichfalls in jener literarhistorisch das Erbe einer großen Vergangenheit sichtenden Zeit. Simcha aus Vitry hat diese Sammlung, das „Machsor Vitry", um 1100 angelegt, die in zwei verschiedenen Recensionen vorhanden und eine wichtige Quelle für die Kenntniß der gottesdienstlichen Poesie geworden ist. Das „Machsor Vitry" enthält die täglichen, Sabbat- und Festgebete, sowie Vorschriften über den Gottesdienst und sonstige Ritualsachen, schließlich noch einen Theil der ethischen und historischen Mischnatractate und späterer Schriften aus der Gaonim-Periode. Auch eine Reihe von Werken, die unter dem Titel „Nizzachon" (Sieg) behufs polemischer Zwecke die einschlagenden Stellen der ganzen Bibel der Reihe nach erklären — und zwar nach den besten Commentaren — verdankt jener Zeit, wo die Polemik den Juden von Päpsten und Königen aufgezwungen wurde, ihre Entstehung. Als einer der freimüthigsten Streiter für seinen Glauben wird Nathan Official genannt, der sogar am Hofe des Erzbischofs von Sens wahrscheinlich eine einflußreiche Beamtenstellung eingenommen, dessen religiöse Disputationen mit

jenem Erzbischof, wie mit dem Papst Alexander III. und dem König Ludwig II. von einer seltenen Klugheit und Schlagfertigkeit Zeugniß ablegen. In den Disputationen polemischen und apologetischen Inhalts, die das Werk „Josef Hamekanneh“ (Josef, der Eiferer) in Betreff christologischer Schriftdeutungen und messianischer Hoffnungen erfüllt, stehen Nathan Official und sein Sohn Josef (1240) auf jüdischer Seite stets im Vordergrund. Ihre Antworten athmen eine freimüthige Gesinnung, die unter jenen Zeitverhältnissen, wo jede religiöse Disputation eigentlich schon vor Beginn zu Ungunsten des streitenden jüdischen Theils entschieden war, bemerkenswerth erscheint.

So haben die französischen und deutschen Juden jener Epoche, da sie keine Anregung von der Außenwelt empfingen, das Gebiet der religiösen Elemente ihrer Literatur nach allen Richtungen hin ausgebaut. „Alles war der Religion anheimgefallen, was nicht als unabhängig Menschliches von dem Leben in Anspruch genommen ward, und des letztern gab es nur wenig. Da die Alles verschlingende Hierarchie das Leben der Europäer in sich aufnahm, versteht sich mit Ausnahme der Juden, so identificirte die Kraft des Gegendrucks das Leben der jüdischen Kirche mit dem ihrer Genossen, und den Juden verwandelte sich alles, was gedacht und empfunden wurde, in ein Religiöses, d. i. in ein Ausschließendes.“

Nur im Süden Frankreichs, in der schönen Provence, haben die arabisch-spanische Cultur einerseits und die von Italien und Nordfrankreich überkommene Wissenschaft andererseits Boden gewonnen und jener einseitigen Richtung mit Erfolg entgegenwirken können. In der jüdischen Literatur dieser Periode erscheint die Provence geradezu als die Vermittlerin zwischen Sefarad und Zarfat, d. i. zwischen der Cultur der Juden Spaniens und den religiösen Studien derer von Nordfrankreich und Deutschland. Auf ihrem Boden treffen diese Richtungen zusammen. Zahlreiche Auswanderer aus Spanien, die den Verfolgungen der Almohaden entgangen, brachten der Provence die Schätze ihrer Wissenschaft und ihrer Literatur mit, während die ernste talmudische Gelehrsamkeit aus den nordfranzösischen Lehrhäusern nach dem sonnenumglänzten Süden hinüberkam, um dort mit der spanisch-arabischen Cultur zu

einem höhern Element sich zu einen. Daß eine solche vermittelnde Stellung nicht originelle, schöpferische Denker und hervorragende Dichter erzeugen kann, ist schon aus der Natur der Rolle zu erklären, die die jüdische Provence in jenen Jahrhunderten übernahm, die aber für die literarische Entwickelung von hoher Bedeutung werden sollte. Schon zu Anfang dieser Periode begegneten uns in der Provence die letzten Ausläufer der haggadischen Thätigkeit, die Sammler des Midrasch, die Darschanim, die aber auch zugleich Lehrer und Förderer des Talmudstudiums waren. Die Gemeinde zu Narbonne, wo jener Mose Hadarschan gewirkt, wurde später der Hauptsitz talmudischer Gelehrsamkeit, als Abraham b. Isak (1178) das alte Lehrhaus als Ab Beth Din (Oberrichter) leitete, dessen großes halachisches Werk „Sefer Haëschkol" erst in neuerer Zeit veröffentlicht, von der Richtung, die das Talmudstudium in jenen Gegenden nahm, Zeugniß ablegen kann. Auch die Gemeinde zu Lunel blühte zu jener Zeit. Meschullam b. Jakob (1170) galt dort als „die höchste Instanz in allen Fragen der Wissenschaft und des Rechts." Sein größtes Verdienst war unstreitig dies, daß er unter den Juden der Provence den Sinn für die Wissenschaft geweckt, daß er die besten Werke der spanischen Glaubensgenossen sammeln und abschreiben ließ. Er ist der talmudische Lehrer der folgenden Männer und der Anreger der meisten Uebersetzungen aus dem Arabischen. Auch seine fünf Söhne arbeiteten in dem Sinne ihres gelehrten und denkenden Vaters, der sich um die Provence fast dieselben Verdienste erworben hat, wie einst Chasdai b. Schaprut um die Juden Spaniens. In der nächsten Zeit gewinnen vornehmlich zwei Richtungen an Boden unter jenem Himmelsstrich: Das Talmudstudium und die Uebersetzungsliteratur; beide friedlich nebeneinander hergehend, ohne sich zu behindern und zu bekämpfen.

Dem Talmudstudium erstehen in den Schülern des Abraham b. Isak zwei Führer, die ihren Meister an Tiefe und Gehalt weitaus überragen, Serachja b. Isak Halevi aus Gerona in Spanien stammend und daher auch Gerundi genannt (c. 1125—c. 1186) und Abraham b. David aus Posquières. Serachja erscheint als ein Mann von nicht geringem Selbstbewußtsein,

scharfem Geiste und philosophischer Bildung. Er fügt den Werken älterer Autoritäten Glossen zu, steht diesen aber durchaus selbstständig und — wie z. B. Alfasi — nicht selten kämpfend gegenüber. In einem solchen Falle vertheidigt er sich mit den Worten: „Es sagen die alten Weisen: Werth ist mir Platon, werth Sokrates, am theuersten aber die Wahrheit!" Ein solch kühnes Auflehnen gegen den üblichen Autoritätsglauben mußte natürlich scharfe Zurechtweisungen herausfordern, die auch Serachja von Zeitgenossen und Späteren nicht erspart blieben. Seine Glossen zu den Halachot des Alfasi, „Maor" (Leuchte), enthalten scharfe Angriffe gegen diesen angesehenen Lehrer, wegen welcher Serachja von seinem Zeitgenossen Abraham b. David womöglich noch schärfer getadelt, ja sogar des literarischen Diebstahls geziehen wird. Seine methodologische Schrift „Sefer Hazabah" (das Buch des Kampfes) stellt dreizehn hermeneutische Regeln auf, wie dunkle und schwer verständliche Stellen im Talmud beleuchtet und erklärt werden können. Serachja war in jedem Fall ein kühner und methodischer Denker, der die Forschungen der jüdisch-arabischen Schule kannte und ehrte, der aber durchaus und trotz aller Angriffe seine eigenen Wege gehen wollte.

Auch synagogale und weltliche Dichtungen hat Serachja verfaßt, die er aber trotz seiner großen Selbstständigkeit nie abzuschicken pflegte, ohne sie zuvor dem Urtheil eines sachverständigen Freundes vorzulegen; einzelne derselben, die unleugbar poetische Begabung verrathen, sind noch jetzt Gebetstücke des afrikanischen und provençalischen Ritus. Serachja galt neben Abraham b. David, seinem entschiedensten Gegner, als einer der ersten talmudischen Lehrer seiner Zeit nach dem Tode Jakob Tam's. Das Führeramt auf dem Gebiete der talmudischen Wissenschaft fiel freilich in jener Zeit dem Abraham b. David aus Posquières (c. 1125—1199, Rabed) zu, dem „großen Gesetzeslehrer", wie ihn die Späteren ehrfurchtsvoll nennen.

Wenn auch seine literarischen Leistungen nicht gerade auf den Entwickelungsgang der jüdischen Literatur von großem Einfluß gewesen sind, so haben sie doch durch die Richtung, die er dem Talmudstudium durch sein Wissen, seinen Geist und seinen Scharf-

sinn angewiesen, fördernd eingewirkt. Sein Lehrhaus zu Nimes wurde von Zeitgenossen im Gegensatz zu dem von Montpellier, das dem Tempelberg, und dem von Lunel, das dem Eingang zur Vorhalle des Tempels verglichen wurde, als die innere Halle, der Sitz des Synhedrion's, gepriesen, „von dem die Lehre ausgeht für Israel".

Seine schriftstellerische Thätigkeit beschränkte sich demgemäß auf den Talmud, dessen gesammtes Halacha-Gebiet er mit souverainem Geiste beherrschte. „Er behandelte den talmudischen Stoff mit einer seltenen Meisterschaft, wie der Künstler den spröden Marmor oder das harte Erz, dem er Form und Gestalt verleiht." Nach vier verschiedenen Richtungen bearbeitete er dieses umfangreiche Gebiet, in Rechtsgutachten, Commentaren, codificatorischen und kritischen Arbeiten.

Da Abraham b. David als die erste talmudische Autorität galt, wandte man sich natürlich von allen Seiten mit rituellen und rechtlichen Anfragen an ihn. Seine Responsen zeichnen sich durch Sachlichkeit, logische Schärfe und Selbstständigkeit aus. „Ich gehe," sagt er selbst in einem seiner Bescheide, „in der Erforschung der Wahrheit nur den Weg, den mir die Vernunft vorzeichnet"; dieselbe Kühnheit der Auffassung zeichnet auch seine Commentare zum Talmud aus, die als die wichtigsten Denkmale seiner Gelehrsamkeit erscheinen. In Bezug auf Tiefe und Klarheit hat man sie mit denen Raschi's verglichen, dem Abraham b. David nur in Bezug auf die knappe Darstellung nachsteht. Seine Commentare sind ausführlicher und gewähren der Dialektik freiern Spielraum. „Ihre Methode ist die der spanischen Schule, welche man im Gegensatz zur tossafistischen Lehrweise, die man als *synthetisch* bezeichnen kann, die *analytische* nennen könnte. Die dem Gegenstand zu Grunde liegende Idee wird begrifflich zergliedert, woraus sich das Verständniß des Gegenstandes gewissermaßen von selbst ergiebt."

Von seinen Commentaren hat sich nur ein Theil erhalten, doch geht aus denselben hervor, daß er fast alle, jedenfalls die wichtigsten talmudischen Tractate erläutert hat. Einen ergänzenden Bestandtheil dieser Commentare bilden die Ritual-Codices und Vorträge über halachische Themata, von denen mehrere vollständig, die anderen

bruchstückweise erhalten sind. Als das wichtigste gilt das Werk „Ba'ale Hanefesch" (die Beseelten) über die Pflichten der Frauen in sieben Capiteln, deren letztes, über „die Pflichten der Heiligung", ethischen Inhalts ist.

Die Hauptbedeutung dieses streitbaren Mannes lag aber in seiner Kritik. Durch sie wirkte er auf seine Zeit und warf einen mächtigen Zündstoff in die Bewegung der Geister. Seine Glossen — „Hassagoth" — zu den Werken Alfasi's, Maimuni's und Serachja's sind von schneidiger Schärfe und rücksichtsloser Strenge, aber auch von leidenschaftlicher Heftigkeit, so daß seine Kritik sehr oft den Charakter persönlicher Gereiztheit annimmt. Namentlich in seinen Angriffen auf Maimuni und dessen „Mischneh Thora", von denen dieser indeß wohl kaum nähere Kenntniß gehabt hat, ist Abraham b. David voll Gehässigkeit und wahrhaft schonungslos. Er wirft dem damals schon gefeierten Lehrer Oberflächlichkeit und Unklarheit vor, behauptet, daß er viele Stellen des Talmuds mißverstanden habe und dadurch zu falschen Resultaten gekommen sei. Ein Kern von Berechtigung lag den Angriffen des provençalischen Kritikers allerdings zu Grunde, wenn sie sich gegen das den Autoritätsglauben fördernde und die Freiheit der individuellen Forschung beeinträchtigende Unternehmen Maimuni's wendeten. Doch schoß der leidenschaftliche und heißspornige Kritiker vielfach über das Ziel hinaus und verfehlte so die Wirkung, die seine scharfsinnigen Glossen sonst hervorgebracht hätten. Nur die eine Wirkung erreichte er, daß ein lebhafter Streit die Gelehrten in zwei Lager spaltete, von denen das eine für Maimuni kämpfte, während sich das andere zu Abraham b. David hielt, der sich übrigens von den Angriffen gegen die Philosophie später auch jener mystischen Richtung immer mehr zuneigte, die damals gerade auch in der Provence an Boden gewonnen hat.

In jedem Falle aber ist Abraham b. David eine charakteristische Erscheinung und in der Geschichte der talmudischen Studien, in die er durch seine Kritik einen mächtigen Gährungsstoff geworfen, behält sein Name dauernde Bedeutung. Von seinen Jüngern, die in seinem Geiste fortwirkten, sind zu nennen: Abraham b. Nathan aus Lunel, der unter dem Titel „Ha-

manhig" (der Führer) ein geschätztes Ritualwerk verfaßte, Jonathan b. David Hakohen, der einen Commentar zu Alfasi's Werk schrieb und als talmudische Autorität angesehen war, von seinen Zeitgenossen Isak b. Abba Mari aus Marseille, von dem ein werthvolles halachisches Werk über verschiedene talmudische Partieen herrührt, das rabbinische Civilrecht und damit zusammenhängende Ritualien behandelnd, und Meïr b. Isak aus Carcassona, der in seinem Werk „Sefer Haëser" (Buch der Hülfe) Alfasi gegen die Angriffe des Serachja Halevi vertheidigte.

Wichtiger aber als alle diese Forscher wurden zwei Familien der Provence, die sich fast drei Jahrhunderte lang der Uebersetzer-Thätigkeit widmeten und durch diese die eigentliche Vermittlung zwischen den beiden entgegengesetzten Richtungen anbahnten, die der Kimchiden und der Tibboniden.

Schon der Stammvater der erstern, von Spanien herübergekommenen Familie Josef b. Isak Kimchi (1110—1175) hat in den beiden Fächern, die seine Nachfolger zur Blüthe brachten, der Grammatik und Exegese, Ansehnliches geleistet. Er war des Arabischen kundig und wirkte als Uebersetzer in der Provence mit großem Erfolg. Seine Grammatik, „Sefer Hazikaron" (Buch der Erinnerung), die noch ungedruckt, ist dadurch von Bedeutung, daß in ihr zuerst die Eintheilung in fünf lange und fünf kurze Vocale festgestellt wird, während die jüdischen Grammatiker vordem, analog der Eintheilung im Arabischen, auch für das Hebräische nur drei Grundvocale a, e, o, aufgestellt hatten, ferner durch die methodische Zusammenstellung der Nominalformen und endlich durch die Förderung einer correcten hebräischen Lesart. Weniger bedeutend scheinen seine exegetischen Studien über die Bibel gewesen zu sein, wenn man nach den bruchstückweise vorhandenen Commentaren zu „Hiob", den „Sprüchen" und dem „hohen Liede" ein Urtheil fällen darf. Dagegen müssen seine hebräischen Uebersetzungen u. A. des moralphilosophischen Werks von Bachja über „die Herzenspflichten", in einem fließenden und reinen Hebräisch, anregend gewirkt und das Interesse für die jüdisch-spanische Cultur erregt haben. Auch ein polemisches Werk „Sefer Haberith"

(Buch des Bundes), das einen Dialog zwischen einem Gläubigen und einem Abgefallenen enthält und auf tief sittlicher Grundlage aufgebaut ist, existirt von diesem Neubegründer eines wissenschaftlichen Lebens in der Provence, dem zwei Söhne, Mose und David Kimchi auf gleichen Wegen nachstrebten, von denen der erstere, obwohl unbedeutender, doch bekannter als sein Vater geworden ist, und zwar durch sein grammatisches Werk „Mahalakh Schebileh Hada'ath" (der die Bahnen der Erkenntniß Wandelnde) und durch seine exegetischen Commentare, zu den „Sprüchen" zu „Esra" und „Nehemia", die fälschlich Ibn Esra zugeschrieben wurden, ebenso wie durch seine liturgischen Dichtungen, in denen die arabisirende Manier in Formen und Bildern deutlich sich ausprägt.

Der Bedeutendste aus der Familie der Kimchiden ist aber unstreitig der zweitgeborene Sohn Josef's, David Kimchi, dessen Thätigkeit sich bereits in die nächste Periode der jüdischen Literatur erstreckt, dessen Wirken aber von segensreichem Einfluß für alle folgenden Perioden bleibt und auch heute noch in Grammatik und Lexikographie einen unentbehrlichen und unerschöpften Schatz bildet. David Kimchi (c. 1160—1232) in Narbonne, abgekürzt Redak genannt, war in Wahrheit der Sprachlehrer des Mittelalters, durch seine Grammatik, sein Wörterbuch und seinen Bibelcommentar als Autorität anerkannt und auch in außerjüdischen Kreisen geachtet. Er verdankt diese Ehre weniger seinen schöpferischen Leistungen, als der fleißigen und geschickten Benutzung und Sammlung älterer Autoritäten, der Sorgfalt und Gründlichkeit, durch die er nachhaltiger wirkte, als bedeutendere Forscher, wie Ibn Gannach, Ibn Esra u. n. A. David Kimchi hat das grammatische System seines Vaters in dem sechsmal edirten, ersten, grammatischen Theil seines „Mikhlol" (der Sammler) zuerst zu allgemeiner Anerkennung und dauernder Geltung gebracht. In dem zweiten Theil dieses Werkes „Schoraschim" (Wurzeln), das achtmal herausgegeben wurde, lieferte er ein Wörterbuch, das durch die geschickte Zusammenstellung des vorhandenen lexikographischen Stoffs von Werth und Bedeutung geworden ist. Ueberdies verfaßte er einen Bibelcommentar, von welchem jedoch nur einzelne Theile erhalten geblieben — die Erläuterungen zur „Genesis", zu den „Propheten", „Psalmen", „Sprüchen", „Hiob" und der „Chronik" — und

der einer nüchternen und sinngemäßen Exegese huldigt, ohne in philosophirende oder haggadistische Manier zu verfallen. Schließlich wird ihm noch eine kleine Schrift „Et Sofer" (der Schreibegriffel) über Accente und die Masora zugeschrieben. David Kimchi hat keine neuen Gesichtspunkte in der Wissenschaft aufgestellt; aber die treufleißige Bearbeitung der Grammatik, Lexikographie und Exegese, dreier Fächer, die vordem wohl origineller, aber nicht gewissenhafter behandelt worden waren, erhielt seinen Namen, sicherte seinen Werken Bestand und eine über die jüdischen Kreise hinausgehende Wirkung. Noch im hohen Alter hatte David Kimchi Veranlassung, in die Polemik über die Schriften Maimuni's einzutreten und seine Autorität für den angegriffenen Meister geltend zu machen.

Für die Entwickelung der jüdischen Literatur in der nächsten Folgezeit war aber die Familie der Tibboniden, die aus Granada eingewandert war und in Lunel ihren Wohnsitz nahm, noch wichtiger als die Kimchi's. Juda b. Saul ibn Tibbon (1167) war ein Arzt, der des Hebräischen und Arabischen gleich kundig, seine Sprachkenntnisse dahin verwerthete, die Schätze der jüdisch-arabischen Cultur den provençalischen Glaubensgenossen zugänglich zu machen. So übertrug er nacheinander die religionsphilosophischen Werke von Saadja, Bachja, Gabirol, Jehuda Halevi und die grammatischen Schriften Ibn Gannach's. Welche Bedeutung diese wortgetreuen und streng an das Original sich haltenden Uebersetzungen für die Juden der Provence hatten, läßt sich wohl denken. Ihr Zusammenhang mit den Spaniern wurde immer enger, indeß der mit den nordfranzösischen Juden sich immer mehr lockerte. Die Führer der spanischen Periode sind in der Provence gegen Ende des zwölften Jahrhunderts geschätzt, die Leiter der nordfranzösischen und deutschen Exegeten- und Talmudistenschule kaum dem Namen nach bekannt.

Von den selbstständigen Leistungen Juda ibn Tibbon's, die minder bedeutsam sind, ist nur der Titel einer hebräischen Stilistik „Sod Zachoth Halaschon" (das Geheimniß von der Reinheit der Sprache) bekannt; das Buch selbst scheint verloren gegangen zu sein. Dagegen ist das Testament Juda's er-

halten und oft aufgelegt, auch vielfach übersetzt worden. Dieses Testament „Zewaah“ ist ein in vielen Beziehungen interessantes Dokument für den Bildungsgrad der Juden jener Zeit, ihre ethischen und wissenschaftlichen Anschauungen. Es richtet sich an seinen Sohn Samuel, der damals noch nicht den Erwartungen des Vaters entsprochen hatte, und fordert ihn zu gleichem Wirken auf. Daher der schulmeisternde und dem Geist des Schreibers entsprechende, pedantische Ton dieses charakteristischen Schriftstücks, das uns zugleich nach Jahrhunderten einen interessanten Einblick in das Stillleben eines jüdischen Gelehrten jener Zeit, seine Ansichten über Bücher und Lehrer, über die hebräische und arabische Sprache, über Studien, Uebungen und Berufswahl, über Ordnung und Instandhaltung der Bibliothek gewährt, daneben aber auch die wichtigsten Ermahnungen zur Religion, Sittlichkeit und Humanität enthält. Sein Bildungsideal ist für jene Zeit ein weit gestecktes; es umfaßt die ganze Encyklopädie der damaligen Wissenschaften: arabische und hebräische Sprache und Schrift, Grammatik und Poesie, Stilistik, Chronologie, Arzneiwissenschaft und Naturkunde, vor Allem natürlich die religionswissenschaftlichen Studien, Bibel und Talmud.

Durch die Begeisterung für Maimuni und dessen Werk, mehr noch aber durch dies Testament aufgerüttelt, wurde auch Samuel ibn Tibbon (c. 1160 — c. 1230) in der Folge ein eifriger Uebersetzer, der sogar hinsichtlich einer tiefern Erfassung des philosophischen Gehalts der übersetzten Werke seinen sich mehr peinlich an das Wort haltenden Vater überragt. Samuel stand in Briefwechsel mit Maimuni und übertrug mehrere Schriften desselben, seinen „Moreh“, einen Theil seines Mischna-Commentars und einige seiner kleineren Abhandlungen. Außerdem übersetzte er auch andere philosophische Werke von Aristoteles und Alfarabi in das Hebräische und verfaßte einen philosophischen Commentar zum „Prediger“ und zu einzelnen Capiteln der „Genesis“.

In den Wegen der Väter wandelte auch sein Sohn Mose ibn Tibbon (1259), der gleichfalls mehrere Schriften Maimuni's und arabischer Philosophen übertrug und diese den jüdischen Gemeinden der Provence allgemein zugänglich machte.

Das Verdienst der Tibboniden beruht im Wesentlichen auf

ihren Uebersetzungen, wie das der Kimchiden auf ihren Leistungen als Grammatiker. Indem aber die Ersteren die großen philosophischen Werke der jüdisch-arabischen Schule übersetzten, haben sie für ihre Zeit eine tiefere Wirkung geübt. Sie haben dem religionsphilosophischen Studium die Wege geebnet, sie haben einen philosophisch-hebräischen Stil eigentlich erst geschaffen, der zwar an Härten und Mängeln leidet, dafür aber den großen Vorzug der Bestimmtheit und Genauigkeit hat und der für die Folge allgemein als das „gefügige Werkzeug zum Ausdruck philosophischer Gedanken" angenommen wurde; sie haben aber auch — was das Wichtigste — die Schätze jener Cultur erhalten, die sonst gewiß mit so vielen anderen arabischen Originalwerken später verloren gegangen wären.

Die Provence aber wurde durch sie ein wahrer Speicher der Wissenschaft, in dem alle Richtungen derselben sich vereinigten. Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts bietet dieser gesegnete Himmelsstrich ein wahrhaft charakterisches Bild von dem Höhepunkt, den die Bildung und Cultur jener Periode erreicht hat. An diesem Höhepunkt schließt wie für die allgemeine, so auch insbesondere für die Culturgeschichte des Judenthums ein bedeutsamer Zeitpunkt ab, der zwölf gewichtige und für die Entwickelung bedeutungsschwere Jahrhunderte umfaßt, in denen das Judenthum in mächtigem geschichtlichem Ringen mit allen widerstreitenden Elementen zwei Religionen mit seiner Bibel aufgezogen, Saatkeime für verschiedene Richtungen der Wissenschaft ausgestreut und viele derselben befruchtet, endlich eine Poesie gezeitigt hat, die in ihren religiösen wie in ihren allgemein menschlichen Bestandtheilen sich als ebenbürtig neben die Poesie aller Völker hinstellen durfte.

Es ist natürlich auch nicht immer ein Lichtbild, das das Judenthum während eines so großen Zeitraums darbietet. Rückschreitende Bestrebungen hemmten auch in seinem Kreise oft die Entwickelung und manche dunkle Punkte zeigt der Kampf im Innern, der Streit um die Tradition, die Ausartung der Geheimlehre auf der einen und der philosophischen Richtung auf der andern Seite, dem diese Perioden der jüdischen Literatur überschauenden Beobachter. Was aber als ein einheitlicher Grundzug der gesammten literarischen Ent-

wickelung sich durch alle Jahrhunderte und allen Wechsel der Zeitverhältnisse zieht, das ist der Geist der Duldung, der Gelehrsamkeit und Sittenreinheit, der die meisten Lehrer und Träger beseelt und in ihren ethischen Schriften zum Ausdruck gelangt. Die Krone der Wissenschaft ist das höchste Gut; vor ihr erbleicht der Glanz aller andern Kronen und nur das Wohlthun und der Rechtssinn haben neben ihr noch Geltung und Ansehen. Als die Ernte dieser ethischen Weltanschauung können die Schriften der Sittenlehrer des nächsten Jahrhunderts gelten, deren Vorläufer gegen Ende der ablaufenden Periode in Rechtsbescheiden und Testamenten uns entgegentreten. Eine interessante Parallele zwischen dem aus dem Testament Juda ibn Tibbon's bekannten Leben und der Weltanschauung der spanisch-provençalischen Juden bietet in dieser Hinsicht das Werk „Orchoth Chajjim" (die Wege des Lebens), das Testament eines deutschen Talmudgelehrten jener Zeit, des Eleasar b. Isak aus Worms, eines Zeit- und Strebensgenossen von Raschi (1050), ein aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetztes Werk, das ungemein charakteristisch ist für die Frömmigkeit, Sittlichkeit, Wohlanständigkeit und praktisch tüchtige Lebensführung, welche die deutschen und französischen Israeliten damals trotz aller Verfolgungen behauptet haben.

„Frohlocke nicht, wenn dein Feind fällt", so schließt die väterliche Ermahnung, „aber gieb ihm zu essen, wenn er hungert; hüte dich, Wittwen und Waisen zu kränken; sei nicht Zeuge und Richter in einer Person und richte nie allein. Thue ab den Zorn, das Erbtheil der Thoren, liebe die Weisen und strebe nach der Erkenntniß deines Schöpfers. Wisse, daß die Hoffnung der Frommen jenes verborgene Paradies, das vor der Welt erschaffen, die Ruhestätte der reinen und heiligen Geister ist."

Von solchen Idealen und Anschauungen geleitet mußte das Leben der deutsch-französischen Juden, die zudem vom Pöbel und den Machthabern immer härter bedrängt wurden, sich mehr verinnerlichen und im engen Kreise religiösen Studien in Bibel und Talmud abschließen. Aus diesem Kreise gingen drei Richtungen in die Literatur: die aus der Arbeit der Halacha resultirende, die sittliche und religiöse Praxis, die den Ritus ausbauende, also den

Gottesdienst und dessen Poesie pflegende, sowie die die Exegese, also die Erkenntniß der heiligen Schrift fördernde, welche alle Richtungen in sich vereinigte.

Außerhalb dieses Kreises und abseits dieses engen religiösen Bundes stand nur der verdorrende Zweig der Karäer, die eben, weil sie sich aus diesem Kreise losgerissen, das harte Schicksal der Vernichtung rascher über sich hereinbrechen sahen, als nach dem feurigen Jugendmuth und den verlockenden Anfängen dieser Sekte anzunehmen war. Mit dem Aufblühen der jüdischen Literatur in Spanien schwand ihre Bedeutung und nur selten flackerte noch ein Flämmchen jenes kühnen und muthigen Fortschrittsgeistes auf, der die ersten Häupter und Führer dieser antitalmudischen Richtung beseelte, die einst in den Tagen der Gaonen durch Angriff und Vertheidigung einen tiefeingreifenden Einfluß auf die literarische Entwickelung ausübten. Nur im byzantinischen Reich und eine Zeit lang in Spanien behaupteten sie sich noch in eigenen Gemeinden, hie und da durch eine Mauer von den israelitischen Brüdern getrennt, aus denen wohl auch noch der eine oder andere Schriftsteller und Dichter hervorging. Aus der Stille und literarischen Oede, die nach dem Untergang des Gaonats sich über das ganze Morgenland verbreitete und fast bis gegen Ende des Mittelalters nicht geschwunden ist, ragt neben messianischen Apokalyphen, pseudepigraphischen Historienbüchern, ethischen Schriften und religiösen Poesieen, an denen übrigens Griechenland damals besonders reich war, mancher karäische Name hervor. Aber nach dem Aufschwung, den die Karäer im neunten und zehnten Jahrhundert genommen, bedeuten diese vereinzelten Erscheinungen, die überdies das Mittelmaß kaum überragen, herzlich wenig; so ein karäischer Exeget, Jacob b. Reuben, dessen biblischer Commentar „Sefer Haoschar“ (Buch des Reichthums) etwa um 1050 die Ansichten älterer Autoritäten zusammenstellte, ohne eine eigene hinzuzufügen, ein Lexikograph, David b. Abraham el-Fasi, etwa im 13. Jahrhundert, der mit Benutzung der Arbeiten von Saruk, Ibn Gannach und Chajjug ein hebräisches Lexikon — „Jggaron“ — in arabischer Sprache schrieb, endlich gegen Ende des elften Jahrhunderts Jeschua b. Jehuda

Abulfarag, der Alte, Hasaken genannt, der Bibelerklärung, Grammatik, Exegese und Polemik getrieben, und gleich seinem Lehrer Josef Haroëh einer philosophischen Auffassung des Judenthums im Sinne der damals schon überwundenen mutazilitischen Scholastik das Wort redete. Ein Bibelcommentar zum Pentateuch, eine philosophische Untersuchung über den Dekalog, und eine solche über die Weltschöpfung und das unvermeidliche „Buch der Gebote", sowie ein Werk — „Sefer Arajoth" — über den Inceſt, oder die in der Ehe verbotenen Verwandschaftsgrade und mehrere kleine Schriften philosophischen Inhalts, alle in arabischer Sprache abgefaßt und meist von Schülern ins Hebräische übertragen, werden diesem verehrten Lehrer zugeschrieben, der, ein Einäugiger unter den hülflosen Blinden, nicht geringes Ansehen bei den Karäern Spaniens, ja der Diaspora überhaupt, genossen zu haben scheint. Noch weniger leisten die Karäer im byzantinischen Reich. Nur ein Uebersetzer Tobia b. Mose in Konstantinopel wird am Ende des 11. Jahrhunderts genannt, der die arabischen Werke seiner Vorgänger ins Hebräische übertragen und zur Erläuterung der philosophischen Schulausdrücke auch das Griechische herangezogen hat, wie es in jener Periode des Späthellenismus noch in Byzanz gesprochen wurde. Die absteigende Periode des Karäismus beginnt fast zugleich mit dem Aufschwung des rabbinischen Judenthums und erstreckt sich bis in das sechzehnte Jahrhundert.

Dazwischen spielt eine trübe Episode, in der der herrschende Rabbinismus sich zur Verfolgung des ohnmächtigen Karäerthums in Spanien hinreißen ließ. Ein Karäer Jehuda b. Elia Hadassi, „ein Trauernder um Zion" Haabel, wie er sich nannte, hatte unter dem symbolischen Titel „Eschkol Hakofer" (Strauß von Cyperblumen) 1150 in Konstantinopel ein polemisches Werk gegen die rabbinische Tradition geschrieben, welches das längst erloschene Feuer der Zwietracht wieder anfachte und vielleicht die nächste Veranlassung zu jener Verfolgung geboten hat. Dieses Werk stellt ein Religionssystem auf karäischer Grundlage dar, da die gesammten biblischen Vorschriften in den Dekalog einzureihen sucht. Das ganze antirabbinische Schriftthum bis zu seiner Zeit spiegelt sich in diesem Werk, in das alle Bäche der karäischen

Cultur einmünden. In ermüdender Breite, weil in alphabetischen Reimstrophen geschrieben, welche einmal vor- und einmal rückwärts schreiten, aber nichtsdestoweniger von Interesse für die religionsphilosophische Forschung wie für die Weltanschauung der Karäer an sich, ist dies Buch ein Hauptwerk ihrer Literatur geworden, das alle karäischen Studien einheitlich zusammenfaßt, das wichtige Denkmal eines reichen, aber schon in seinen Keimen vernichteten Geisteslebens, das, wäre es zu voller Blüthe gelangt, vielleicht die literarische Entwickelung mächtig hätte beeinflussen können.

In diesem Stadium allerdings konnte von einem solchen Einfluß nicht die Rede sein. Die beiden großen Strömungen, welche durch die vierte, die Hauptperiode der neuhebräischen Literatur gehen, sind die spanisch-arabische und die deutsch-französische. Diesen beiden Richtungen gegenüber ist das karäische Schisma bedeutungslos geworden. Die philosophische und poetische Entwickelung der jüdisch-spanischen Cultur, ebenso wie die Blüthe der Bibelforschung und des Talmudstudiums in Nordfrankreich und Spanien, dazwischen die vermittelnde und versöhnende, beide Strömungen dem großen Ganzen zuführende Thätigkeit der jüdischen Provence — diese Richtungen füllen das Bild aus, auf dem der Blick des Literaturfreundes gern verweilt, und von dem er nur ungern scheidet, um neuen Richtungen und Kämpfen sich zuzuwenden.

VERIFICAT 2007
FUNDATIUNEA UNIVERSITARA CAROLI
VERIFICAT 2017
VERIFICAT 1987
BIBLIOTECA CENTRALA UNIVERSITARA