

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Erklärungen dunkler und schwieriger Stellen im Talmud u[nd] Midrasch auf dem Gebiete der Ethik

Adelmann, S.

Frankfurt a. M., 1901

[urn:nbn:de:kobv:517-vlib-4986](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-vlib-4986)

Erklärungen

dunkler u. schwieriger Stellen im Talmud
u. Midrasch auf dem Gebiete der Ethik

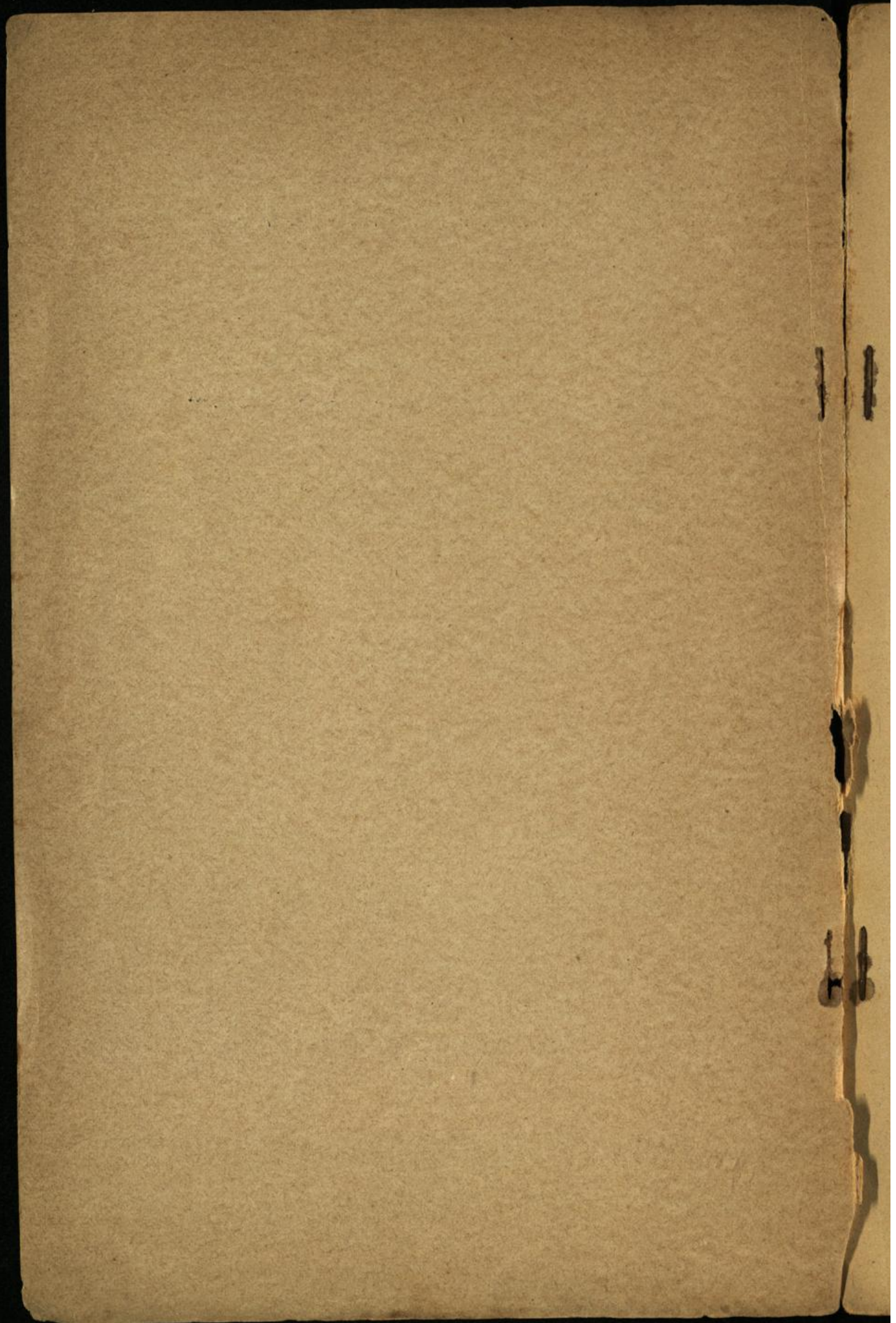
nach philosophischer Auffassung.

Von

S. Adelman
Talmudlehrer.



Frankfurt a. M.
Buchdruckerei von M. Slobogky
1901.



Erklärungen

dunkler u. schwieriger Stellen im Talmud
u. Midrasch auf dem Gebiete der Ethik

nach philosophischer Auffassung.

Von

S. Adelman
Talmudlehrer.



Frankfurt a. M.
Buchdruckerei von M. Slobosky
1901.

Erklärung

Ich, der Unterzeichnete, bestätige hiermit die Richtigkeit der Angaben in dem obigen Bericht.

Am ...

S. ...

...

Vorrede.

Es ist bekannt, daß unsere Weisen viele ihrer Ideen und Lehren in Bilder und Gleichnisse hüllten, um auf diese Weise dieselben vor dem Laien zu verbergen. Zuweilen kleideten sie auch ihre erhabenen Gedanken in Aussprüche, die jedermann zu verstehen glaubt. Die Fragen und Schwierigkeiten aber, die sich uns beim aufmerksamen Studium gegen die allgemeine Auffassung eines מאמר aufdrängen, führen uns zu der Vermuthung, daß der darin zum Ausdruck zu bringende Gedanke ein anderer als der nach der gewöhnlichen Erklärung darin enthalten sein müsse.

Die Erforschung dieses Gedankens und das Erfassen des Sinnes eines dunkel und mystisch scheinenden מאמר erfordern bei vielen מאמרי חז"ל fleißiges Nachdenken und einen großen Scharfsinn, sowie eine große Vertrautheit mit den philosophischen und andern wissenschaftlichen Schriften.

Trotz der Schwierigkeiten, mit denen das Verständniß mancher מאמרים verbunden ist, liegt dennoch nach unserer Ansicht jedem Thorakundigen die Pflicht ob, sich Mühe zu geben, die ihm dunkel scheinenden Worte unserer Weisen zu verstehen, damit ihm diese nicht als ein versiegeltes Buch erscheinen.

Dieses geschieht entweder durch eignes Nachdenken oder durch das Studium der Schriften unserer großen Autoritäten, die uns Erklärungen und Erläuterungen über die מאמרי חז"ל geben.

Unsere Ansicht findet in den Worten des חובת הלבבות ihre Bestärkung, welche ungefähr wie folgt lauten.

Der Mensch — hier ist die Rede vom Thorakundigen — müsse sich auch darüber klar werden, daß seine Gleich-

giltigkeit den dunkeln und schwierigen Stellen in der Thora gegenüber, um deren Verständnis er sich nicht bekümmerte, sehr zu tadeln sei. Denn er würde sich nicht eben so gleichgültig verhalten, wenn er einen Brief von einem Könige empfangen würde, dessen Inhalt wegen seiner hohen Gedanken und seines poetischen Styles ihm nicht sogleich klar wäre. Sicher würde er nicht ruhen und rasten bis er den Inhalt entziffert hätte. Ist dies schon bei einem menschlichen Könige der Fall u. s. w.

Dieser Anschauung folgend, waren wir seit einigen Jahren bemüht, auch unsererseits einen geringen Beitrag zur Erklärung schwieriger und dunkler Stellen im Talmud und Midrasch zu liefern. Mit göttlichem Beistande ist es uns denn auch gelungen, viele derartige Stellen auf philosophischem Wege zu erklären.

Wir dürfen hierbei annehmen, daß die Ideen und Anschauungen, auf die wir unsere Erklärungen gründeten, schon unseren Weisen bekannt waren.

Wir haben jedoch unserer ungünstigen Verhältnisse halber von einer Veröffentlichung aller unserer Erklärungen abgesehen und nur einen Theil unserer ethisch-philosophischen Erklärungen zu manchen מאמרים auf dem Gebiete der Agada zum Abdruck gelangen lassen.

Wir haben stets den Gedanken, der zu einer oder mehreren Erklärungen dienen sollte, vorangestellt, um das Verständnis der Erklärung selbst zu erleichtern.

Der Verfasser

Sch. Adelman
Talmudlehrer.

1. Kapitel.

Ebenso wie sich die Menschen äußerlich von einander unterscheiden, so unterscheiden sie sich auch in ihren Seelenkräften; dem einem ist von der Natur der Trieb zur Tugend eingepflanzt, so daß es ihm gar nicht schwer wird, stets das Gute zu thun und das Böse zu meiden. Dem andern hingegen ist eine unwiderstehliche Neigung zu Bösen angeboren, und jeden Augenblick steht er in Gefahr, derselben zu unterliegen. Gegen diesen seinen Feind hat Gott dem Menschen eine Waffe in die Hand gegeben, nämlich den Verstand. Durch denselben kann der Mensch, indem er die Folgen der bösen That bedenkt, seine Leidenschaften bezwingen. Ja, es liegt sogar in des Menschen Macht, seine bösen Begierden nicht nur zu unterdrücken, sondern sie auch gänzlich aus seinem Innern zu verbannen, so daß keine Spur derselben in ihm bleibt.

Auch liegt es in dem Vermögen des Menschen, viele der ihm innewohnenden bösen Begierden zum Guten und Moralischen anzuwenden und dieselben zu unterdrücken, wenn sie ihn zur Sünde verleiten wollen.

Wir wollen dies durch folgende Beispiele anschaulicher machen.

Jemand besitze z. B. die Neigung zur Verleumdung. Wohl ist diese als eine sehr schlechte Eigenschaft des Menschen anzusehen. Doch kann dieselbe in den Dienst der Moral gestellt werden, wenn sie dazu angewendet wird, um das Treiben der Heuchler, das der menschlichen Gesellschaft verborgen, aber für dieselbe sehr schädlich ist, bloß zu legen. Dasselbe Beispiel finden wir auch bei dem Neide. Dieser gehört wohl auch zu den verwerflichen Eigenschaften

der Menschen. Aber auch dieser kann der Moral gute Dienste leisten, wenn der Mensch die ihm angeborene Neigung zum Neide nicht dazu benutzt, seinen Nebenmenschen ihren Reichthum und Wohlstand zu mißgönnen, sondern, wenn er diese zum Stachel der Nacheiferung auf dem Gebiete des Guten und Moralischen gebraucht, indem er die Gelehrsamkeit und Tugend, die andere in höherem Grade besitzen, sich als Vorbild nimmt und dadurch sich zum Streben angeregt fühlt, seinem Nächsten darin gleich zukommen.

Dieser Gedanke mag vielleicht auch der Sinn der Worte unserer Weisen sein, welche zu dem Verse 'ואהבת את ד' בכל בשר' hinzufügen.

Unsere Weisen wollen nämlich hiermit sagen, daß der Mensch bestrebt sein soll, auch seine ihm angebornen schlechten Eigenschaften zur Förderung der Tugend und Moral anzuwenden.

Dieser Gedanke kann auch zur Erklärung einer anderen schwierigen Stelle im Talmud angewendet werden, deren Wortlaut folgender ist:

מי זה אמר ותהי ד' לא צוה אמר ר' ירמיה מעולם לא ירדה רע מן השמים ולא טוב מן השמים וכו'

Diese Worte der Weisen haben nach unserem Dafürhalten nur Bezug auf die moralisch schlechten und guten Handlungen des Menschen und wollen folgenden Gedanken zum Ausdruck bringen.

Man könnte geneigt sein, anzunehmen, daß der Schöpfer Antheil habe, an dem moralischen oder unmoralischen Lebenswandel des Menschen, da er doch die verschiedenen Triebe, welche jene schlechte Handlungen verursachen dem Menschen eingepflanzt hat, und er daher als wirkende Ursache derselben betrachtet werden könne.

Man würde wohl dagegen einwenden wollen, daß der Mensch Willensfreiheit besitze und demnach ihm allein die Verantwortung für seinen Wandel zufällt. Aber diese

Einwendung findet in der gewöhnlichen menschlichen Auffassung, nach welcher derjenige, welcher einen Menschen zu einer Handlung verleitet als mitwirkend und mitschuldig betrachtet wird, obwohl auch hier an dem Grundsätze der Willensfreiheit festgehalten wird, ihre Widerlegung.

Dieser Ansicht von dem Antheil des Allerhöchsten an dem moralischen und unmoralischen Thun und Lassen des Menschen tritt der Prophet nach der Auffassung des *ר' יוחנן* durch die Anschauung entgegen, daß die Eigenschaften an und für sich weder als moralisch noch als unmoralisch, als welche sie gewöhnlich bezeichnet werden, betrachtet werden können, weil sie alle sowohl zur Tugend als auch zum Gegenteil veranlassen können. Denn auch die sogenannten guten Eigenschaften fördern nicht immer die Moral, und ihre Wirkungen kommen nicht immer derselben zu Gute. Vielmehr können auch diese den Menschen zum Unmoralischen führen, ja sogar ihm zum Verderben werden, wenn sie in anderer Weise als die Moral es erfordert, angewendet werden. Ebensovienig können die bösen Begierden an und für sich als solche bezeichnet werden, wie wir dies schon oben erörtert haben.

Dieser Gedanke kann ferner zur Erklärung noch einer anderen Stelle im Talmud dienen, die nach unserer Ansicht für sehr schwierig erachtet werden muß.

Diese Stelle lautet:

על דעתך כי לא ארשע ואין מידך מציל אטר רבא בקש איוב
לפטור את כל העולם מן הדין אטר רבוננו של עולם בראת גן עדן
בראת גדינום בראת צדיקים בראת רשעים אטרו לו חביריו ברא
יצר הרע ברא חורה ברא הכלין. (בבא בתרא פרק ראשון)

Die Frage liegt nahe, wie hätte איוב nach der Darstellung des Talmuds den Menschen von der Rechenschaft, die dieser über sein Thun und Lassen ablegen muß, durch die Rechtfertigung befreien wollen, daß der Mensch durch die Gewalt seiner mächtigen Triebe, die ihm vom Schöpfer eingepflanzt sind, zu seinen Handlungen gedrängt würde, so

daß er den Weg gehen müsse, den diese ihm vorzeichnen, während er doch auf der anderen Seite mit Willensfreiheit ausgestattet ist, vermöge deren seine Handlungen nicht in instinktmäßiger Weise erfolgen, wie beim Tiere, sondern nach freiem Willen geschehen. —

Auch muß uns auffallen, daß die gleichzeitige Frage, warum der Fromme sich ein Verdienst durch seinen tugendhaften Lebenswandel erwerbe, wenn er in der Ausübung desselben nur seiner natürlichen Neigung folgt, wie dies in den Worten *ברא צדיקים* ausgedrückt ist, vom Talmud gar nicht beantwortet wird. Die Lösung der zweiten Frage durch die Antwort *ברא תורה ברע הרע* kann doch nicht auch für die erste gelten.

Wir wollen darum versuchen, diese Stelle in folgender Weise zu erklären.

Nach der Schriftdedeutung des Talmuds war *אייב* ein Anhänger der Lehre, daß der Schöpfer die Ursache der guten und schlechten Handlungen des Menschen sei, da er die guten und die schlechten Triebe in dem Menschen geschaffen hat.

Job wollte darum dem Ewigen seine Meinung entgegenhalten, daß der Mensch, wenn er auch an seinen unmoralischen Handlungen wegen seiner Willensfreiheit schuld ist, dennoch nicht vom Allerhöchsten darüber zur Rechenschaft gezogen werden dürfe, weil der Allgütige an dem Thun und Lassen des Menschen Teil habe. Wir werden z. B. einen Richter gewiß nicht für unparteiisch halten, wenn er jemanden wegen eines Vergehens, zu dem er selbst Anlaß gab, zur Verantwortung zieht, ohne mit sich selbst darüber zu rechnen, wiewohl man sich auch hier nach dem System der Willensfreiheit richtet. — So auch hier.

Diese Ansicht findet in der Erklärung ihre Widerlegung, daß die verschiedenen Triebe des Menschen ihrer Natur nach sich nicht in gute und schlechte einteilen lassen,

weil sie alle sowohl zu moralischen als zu ihrem Gegentheil veranlassen können, wie wir dies schon oben ausführlicher erklärt haben. Wenn wir dennoch bei diesen gute und schlechte unterscheiden, so geschieht es nach der Art und Weise ihrer Anwendung und der Wirkung, die sie hervorbringen.

Es ergibt sich aber demnach die Frage, wieso wir wissen können, wo und wann und bei welchen Dingen wir unsere Seelenkräfte zum Zwecke des Guten anzuwenden haben, oder bis zu welchem Grade eine Eigenschaft das Gute und Edle fördert, während sie das Gegentheil bewirkt, wenn sie diesen Grad überschreitet. Das Urtheil unseres Verstandes kann doch in dieser Beziehung nicht für maßgebend erachtet werden; denn die Triebe des Menschen üben ihren Einfluß auch auf den Verstand aus und machen ihn so zu denjenigen Ansichten geneigt, die deren Wünsche und ihre Erfüllung rechtfertigen. Wir müssen daher wohl befürchten, daß das Urtheil unseres Verstandes von Irrthümern und Täuschungen begleitet sein könne.

Darum meint der Talmud, daß wir die Belehrungen über den Gebrauch unserer Seelenkräfte und die Anwendung derselben zum Moralischen nur aus dem Born unserer 'תורה הקד' schöpfen können, weil deren Lehren und Urtheile hierüber von jedem Einflusse frei sind und diese sich nur nach dem Maßstabe der reinen Vernunft und der Wahrheit richten.

In diesem Sinne heißt es:

ברא תורה ברא חכלין

Durch denselben Gedanken ließe sich vielleicht auch die sehr dunkle Stelle im Talmud deuten, welche lautet:

רבי שמעון אומר חבל על שמש גדול שאבד מן העולם שאלטלא לא נתקלקל הנחש כל אחד ואחד מישראל היו מוטנים לו שני נחשים טובים אחד משגרו לדרום ואחד משגרו לצפון להביא לו סנדלכונים טובים ואבנים טובים ולא עוד שטפשילין לו רצועה מתחת זנבו להוציא עפר לגנתו ולהרבתו. (סנהדרין ד' נ"ט ע"ב).

Wir haben der Kürze halber unterlassen, dieser Stelle eine ausführlichere Erklärung zu geben, indem wir der Meinung sind, daß an der Hand des von uns angeregten Gedankens der Sinn dieser Worte leicht zu erfassen sein wird.

Durch den oben angeführten Gedanken, daß es zwei Arten der Sittenverbesserung giebt, nämlich die gänzliche Verbannung der Leidenschaften und die Unterdrückung derselben läßt sich auch folgende dunkle Stelle im Midrasch erklären.

Diese lautet:

את האלהים התהלך נח ובאברהם הוא אמר התהלך לפני אמר ר' יהודה משל למלך שהיה לו שני בנים, אחד גדול ואחד קטן לגדול אומר התהלך לפני ולקטן אומר לך עמי כך אברהם שהיה כחו טוב כתיב התהלך לפני, נח שהיה כחו רע כתיב את האלהים התהלך נח

Der Sinn dieser Worte ist folgender: Abraham stand nämlich auf der höchsten Stufe der Tugend, in dem er seine bösen Begierden nicht nur unterdrückt, sondern sie auch gänzlich von seinem Wesen entfernt hatte. Keine Hindernisse und Störungen standen nunmehr seinem frommen Lebenswandel im Wege. Das Meiden des Bösen und die Ausübung des Guten fielen ihm daher nicht schwer. Er vermochte deshalb ganz allein, ohne die Hilfe Gottes dabei in Anspruch nehmen zu müssen, auf dem Wege der Tugend zu wandeln. In Ansehung dessen heißt es bei Abraham; wandele vor mir, daß heißt auch ohne meine Hilfe.

Nicht so aber war der Fall bei Noah. Ihm war es nur gelungen, seine Begierden zu unterdrücken, nicht aber sie gänzlich aus seinem Innern zu verbannen. Die Führung eines gottgefälligen Lebenswandels war ihm daher kein Leichtes. Denn er hatte dabei mit seinen Leidenschaften zu kämpfen, die ihn daran hinderten. Um diese überwinden zu können, mußte ihm der göttliche Beistand zu Theil werden, ohne

welchen er jenen unterlegen wäre. Denn es ist bekannt, daß die Leidenschaften an jedem Tage mächtiger werden, und wenn Gott ihm nicht helfen würde, könnte er dieselben nicht bezwingen. Deshalb heißt es von Noah: mit Gott wandelte Noah, das heißt: durch die Hilfe Gottes.

2. Kapitel.

Es giebt moralische Eigenschaften beim Menschen, die nur dann als solche bezeichnet werden können, wenn der Mensch dieselben nur gegen seine eigne Person anwendet; beobachtet er aber dieselben auch seinen Nebenmenschen gegenüber, das heißt handelt er ebenso gegen diese, so sind seine Handlungen unmoralisch und verwerflich. Ebenso ist es aber auch im umgekehrten Falle, wenn der Mensch die moralische Handlung, die er seinen Nebenmenschen gegenüber auszuüben verpflichtet ist, auch gegen sich selbst zur Anwendung bringt. Wir wollen diesen Gedanken durch ein Beispiel verständlicher zu machen suchen. Jemand besitze die Eigenschaft der Sparsamkeit. Mit peinlicher Sorgfalt sei er bemüht, die Ausgaben für seinen Lebensbedarf einzuschränken und einfacher zu leben. Wenn auch die Genügsamkeit zu den moralischen und nachahmenswerten Eigenschaften gehört, so würden sie doch sehr tadelnswert sein, wenn dieselbe auch gegen die Nebenmenschen angewendet werden und der Mensch infolge seiner Sparsamkeit weniger Wohlthätigkeit ausübt, als er seinem Vermögen entsprechend ausüben müßte.

In diesem Sinne sprechen auch unsere Weisen, indem sie sagten: Neid, Gelüste und Ehrsucht bringen den Menschen aus der Welt. Dagegen heißt es in betreff der Ehre und Achtung die wir unseren Nebenmenschen zu erweisen verpflichtet sind: Wer ist geehrt, der seinen Nächsten ehrt.

Durch diesen Gedanken läßt sich eine dunkle Stelle im Midrasch erklären. Dieselbe lautet:

משה איש האלהים אמר ר' אכין מחציו ולמעלה האלה' מחציו
ולמטה איש

Rabbi Obin sagte:

Unser Lehrer Moses war zur Hälfte menschlich und zur Hälfte göttlich.

Der Sinn dieser Stelle mag folgender sein:

Unser Lehrer Moses lebte, wie bekannt, in der Zurückgezogenheit, das heißt, er beschäftigte sich ausschließlich mit dem Studium der göttlichen Lehre; dem weltlichen Verkehr, sowie dem Streben nach der Erlangung irdischer Güter stand er ganz fern, auch die Vergnügungen der Welt kannte er nicht und hatte für diese keinen Sinn. Nur in der Erfassung der göttlichen Lehre und in der Erfüllung ihrer Gebote erblickte er seine Lebensaufgabe, dagegen, wenn es sich um das Wohl des Volkes handelte, trat Moses heraus aus dieser seiner Zurückgezogenheit, befaßte sich mit weltlichen Dingen und suchte diese kennen zu lernen. In sein Wesen nahm einen weltlichen Charakter an, so bald es galt für das geistige und leibliche Wohl des Volkes zu wirken.

Wenn wir auch oben erklärt haben, daß der Mensch nach zwei entgegengesetzten Richtungen handeln muß, so würden wir uns doch sehr irren, wenn wir die Ausführung dieser Aufgabe als ein Leichtes bezeichnen wollten, vielmehr gehört dieselbe zu den schwierigsten moralischen Verpflichtungen. Denn, wenn er eine moralische Handlung ausgeübt und sich an diese gewöhnt hat, so wird es ihm doch unendlich schwer fallen, auch das Entgegengesetzte zu thun; ganz besonders ist dies bei Bescheidenheit der Fall, wo der Gegensatz ein noch größerer ist als bei den andern Forderungen der Moral. Während er jede Ehre und Achtung,

die ihm selbst erwiesen wird zurückweisen muß, und die kleinste Spur des Stolzes nicht aufkommen lassen darf, wie es heißt: *כבוד מאור מאור הוי שכל רוח* soll er doch seinen Nebenmenschen die höchste Ehre und Achtung zu Theil werden lassen.

Wenn also auch die Ausübung zweier entgegengesetzter moralischer Handlungen nicht leicht ist, so ist es doch andererseits auch nicht so schwer, daß der Mensch außer Stande wäre, hierin seiner Pflicht zu genügen. Ein Beweis, daß der Mensch auch in dieser Hinsicht sich zu vervollkommenen vermag, bietet uns die Erzählung des Talmuds von Rabbi Gamliel, aus welcher zu ersehen ist, daß unsere Weisen sich einander widersprechende moralische Handlungen ausgeübt haben.

Rabbi Gamliel und Rabbi Josua, erzählt nämlich der Talmud, waren einmal verschiedener Meinung in Betreff des Tages, auf welchen der *כפור יום* fallen sollte. Nach der Ansicht des Rabbon Gamliel war der Tag des Jom Kippur ein anderer als der, welchen Rabbi Josua für *כפור יום* hielt. Um seiner Ansicht Geltung zu verschaffen, ließ Rabbi Gamliel den R. Josua den Befehl zugehen, an demjenigen Tage, welcher nach seiner Meinung *כפור יום* wäre, mit Stock und Reisetasche zu ihm zu kommen. Rabbi Josua kam diesem Befehle nach. Als R. Josua in dem Haus des Gamliel angekommen war, küßte ihn der Fürst und sagte zu ihm: Sei mir willkommen, mein Lehrer und Schüler, das heißt, du bist mein Lehrer an Weisheit und mein Schüler, da du meinem Befehle gehorsam warst.

Rabbon Gamliel trat nämlich mit großer Strenge und mit scheinbarem Stolz gegen R. Josua auf. Dies that er aber nicht etwa aus Stolz und Herrschsucht, sondern nur deshalb, weil dieses zur Förderung des Volkswohles nothwendig war. Denn sollte er seine Wirksamkeit erfolgreich entfalten, so mußte seine Autorität als die herrschende und maßgebende gelten. Nachdem aber sein Befehl

vollführt war und es sich nun nur noch darum handelte, N. Josua die gebührende Ehre und Achtung zu erweisen, da bethätigte der Fürst diesem gegenüber eine sehr große Bescheidenheit, indem er die erwähnte Aeußerung that.

3. Kapitel.

Ebenso wie die vernunftlose[?] Creatur folgt auch der Mensch seinem Instinkt. Auch dieser wird in seinem Thun und Lassen von seinen Neigungen und Begierden geleitet und fühlt sich zu denselben mächtig hingezogen. Dieselben erscheinen sich in Betreff ihrer Heftigkeit in nichts von jenem Instinkt der Tiere. Vielmehr ist anzunehmen, daß die natürlichen Triebe des Menschen an Heftigkeit jene der Tiere noch übertreffen, da sich sogar der menschliche Verstand sehr häufig vor der Leidenschaft beugt. Deshalb erwirbt sich der Mensch ein großes Verdienst, wenn er sich Mühe gegeben, seine mächtigen Leidenschaften zu beherrschen. Dieses Verdienst mußte aber bei einem Menschen, der schon von Natur aus zum Guten hinneigt, viel an Wert verlieren, da er doch in der Ausübung des Guten nur einem inneren Drange folgt. Die göttliche Vorsehung, welche das Verdienst keines Menschen verringert sehen möchte, mag vielleicht aus diesem Grunde bei vielen Menschen die Mittel zur Ausübung des Guten beschränkt und ihre äußeren Verhältnisse ungünstig gestaltet haben, damit ihnen in ihrem Lebenswandel Schwierigkeiten entgegentreten, durch deren Ueberwindung sie sich ein Verdienst erwerben können. Auch finden wir der Verringerung des menschlichen Verdienstes auf diese Weise vorgebeugt, daß den Menschen verschiedene einander widersprechende Eigenschaften innewohnen, deren Wirkungen einander entgegenarbeiten wie z. B. die Vorliebe zum Thorastudium und die Begierde nach dem Gelderwerb, welche die Zeit völlig in Anspruch nimmt. In ähnlicher Weise verhält es sich mit demjenigen, dem unmoralische

Triebe innewohnen. Wenn auch der Mensch das Vermögen besitzt, dieselben zu bezwingen, so würde doch die *בחירה* der freie Wille desselben in dem Falle, wo seine äußeren Verhältnisse seinen inneren Neigungen entsprechen, das heißt, wo auch seine Verhältnisse ihn zum Unmoralischen bestimmen, von beschränkter Natur sein und würde seine Rückkehr zum Besseren außerhalb seines Vermögens liegen, wie z. B. die natürliche Unlust zum Thorastudium und der schwere Kampf ums Dasein, welcher ihm auch keine Zeit dazu läßt.

Auch die Umwandlung der unmoralischen Gesinnung in moralische, wodurch der reurige Mensch wenigstens seinen guten Willen bekunden möchte, liegt außerhalb des menschlichen Charakters, denn die Aenderung der unmoralischen Gesinnungen wird durch das Bewußtsein verursacht, wider Moral und Pflicht gehandelt zu haben. So lange der Mensch aber dessen bewußt ist, daß ihn kein Vorwurf über sein unmoralisches Thun und Lassen treffen kann, werden auch in ihm keine besseren Gesinnungen Eingang finden können. Um aber auch diesem von Natur aus zum Unmoralischen geneigten Menschen die *בחירה* nicht allzusehr zu erschweren, habe vielleicht auch die Vorsehung dessen äußere Verhältnisse günstiger gestaltet. Dieser Gedanke mag vielleicht in den Worten des Weisen: *ראה זה לעומת זה* : *ראה זה עשה האלה' על דברת שלא ימצא האדם אחריו טאוטה* ausgesprochen sein, welche uns sagen wollen:

Wenn die Vorsehung zuweilen die äußeren Verhältnisse des Menschen in umgekehrter Weise zu seinen Neigungen gestaltet hat, so mag das deshalb geschehen sein, damit der Mensch in seiner *בחירה* nicht durch äußere Umstände gehindert werde und ihm der Rückweg sowohl zum moralischen als zum unmoralischen Lebenswandel offen stehe *שלא ימצא האדם אחריו טאוטה*. Auch ließe sich durch diesen Gedanken die schwierige Stelle im Talmud erklären, welche lautet: *לא ברא האלדי את האדם אלא* : *בשביל שירא טלפניו*. Der Ausdruck *בחירה* bedeutet die Furcht

vor Strafe oder vor Entziehung einer Belohnung. Demnach mögen diese Worte folgenden Sinn haben: Der Zweck des Menschen ist, wie bekannt, sich hienieder Verdienste zu erwerben, weshalb ihm die Vorsehung die *בחייה* hat zu Theil werden lassen d. h. die Vorsehung hat ihm Freiheit des Willens, die auch von äußeren Umständen nicht gehemmt wird, gegeben. Diese unumschränkte Willensfreiheit, durch welche sich der Mensch Verdienst oder Strafe erwerben kann, bezeichnet der Talmud mit dem Ausdrucke *מורא* unter welchem die Furcht vor Strafe oder vor Entziehung irgend einer Belohnung zu verstehen ist, weil diese nur dann vorhanden ist, wenn der Mensch für sein Thun und Lassen verantwortlich gemacht wird, was aber nur dann der Fall ist, wenn seine *בחייה* nicht von äußeren Umständen beeinträchtigt worden ist.

4. Kapitel.

Wie wir schon oben erklärt, sind die bösen Begierden in dem Wesen des Menschen tief eingewurzelt und mit demselben fest verbunden. Indessen würden die Begierden keinen so großen Einfluß auf die Handlungen des Menschen haben, wenn nicht aus diesen der Trieb entsünde, die Leidenschaften zu befriedigen. Je länger und häufiger den Begierden die Befriedigung zu Theil wird, desto stärker und naturgemäßer werden sie. In Anbetracht dessen ist es für den nach Vollkommenheit strebenden nicht ratsam seine Leidenschaften auf einmal aus seinem Wesen verbannen zu wollen. Vielmehr dürfte dies auf eine allmähliche Weise zu erreichen sein, denn in eben derselben Weise, wie die Leidenschaften ihre Stärke erreichten, in eben derselben Weise muß man suchen, sie zu schwächen. Das Streben nach Vollkommenung sollte nämlich in der Weise geschehen, daß man seine Leidenschaften in kleinerem Maße und in größeren Zwischenräumen als früher befriedigt und immer we-

niger der Stimme der Leidenschaften Gehör giebt, bis man sich die Nothwendigkeit der Befriedigung ganz abgewöhnt hat. Wenn es dem Menschen nun auf diese Art und Weise gelungen ist, die Befriedigung seiner Begierden gänzlich von sich fern zu halten, so werden mithin die Begierden selbst aus seiner Natur geschwunden sein.

Durch diesen Gedanken läßt sich eine dunkle Stelle im Talmud erklären: לעתיד לבוא הקב"ה טראה לצדיקים את הצר הרע כהר ולרשעים כחוט השערה. Es muß sich Jedem die Frage anfrängen, warum wird der Ewige dereinst den Gottlosen die Ueberwindung des *יצר הרע*, nur als etwas Leichtes zeigen, während er dieselbe die *צדיקים* als eine sehr große Schwierigkeit wahrnehmen läßt?

Der Sinn dieser Stelle ist aber nach unserer geringen Meinung folgender: Es wird wie wir oben gesagt, von dem Menschen nicht verlangt, daß er auf einmal alle ihm angeborenen Leidenschaften aus seinem Wesen verbannen solle, da die Leidenschaften zu eng mit seinem Wesen verbunden sind, als daß seine Bemühungen immer von Erfolg sein könnten. Vielmehr wird dem nach seiner Vollkommenheit Strebenden geraten, diese auf eine allmähliche Weise zu erstreben. Auf diesem Wege wird es ihm möglich sein, seine Veredlung und Verbesserung erreichen zu können. Wenn es aber Jemandem gelungen ist, sich auf allmähliche Weise zu einer hohen Stufe der Tugend und Vollkommenheit emporzuschwingen und er nun von seiner geistigen Höhe auf die frühere, niedere Stufe herabblickt, auf welcher er vorher gestanden, so muß ihm die Ueberwindung des *יצר הרע*, wenn er dieselbe in ihrem ganzen Umfange betrachtet, wie das Ersteigen eines sehr hohen Berges vorkommen, da er wahrnimmt, welche große Mühe und Opfer sie ihm gekostet, welche Schwierigkeiten er zu überwinden hatte, bis es ihm gelungen, zu einer so hohen Stufe der Vollkommenheit zu gelangen:

5. Kapitel.

Wenn auch die Vernunft dem Menschen das Vermögen giebt, über das Moralische und Unmoralische urtheilen zu können, so vermag sie doch nicht immer, seine Leidenschaften zu besiegen und ihn nach ihren Lehren zu leiten. Denn sehr häufig bleiben alle Belehrungen und Ermahnungen der Vernunft, durch welche diese den Menschen vom Wege des Bösen abzubringen sucht, erfolglos. Der Mensch würde mithin seinen Leidenschaften anheimfallen, wenn ihm nicht ein stärkerer Damm gegen dieselben geboten wäre. Dies ist die *יראת אלדי*, durch welche der Mensch seine bösen Begierden auch dann zu beherrschen vermag, wenn sie schon ihren Höhepunkt erreicht haben und die Vernunft gegen diese nichts mehr auszurichten im Stande ist.

Die *יראת אלדי* ist es auch, durch welche der Mensch im Stande ist, selbst seinem moralischen Wandel entgegenstehende Hindernisse und Störungen zu bekämpfen, welche durch seine Verhältnisse verursacht wurden und deren Einfluß auf seinen Wandel noch verderblicher ist, als seine Leidenschaften.

Während aber die anderen Eigenschaften dem Menschen schon von der Natur aus angeboren sind, befindet sich die *יראת אלדי* außerhalb des menschlichen Wesens, wie es heißt: *הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים*. Daraus erklärt sich auch die Erscheinung, daß manche Menschen, die *יראת אלדי* zu besitzen scheinen, dennoch nicht immer hierdurch von Sünden zurück gehalten werden, denn nicht jedem gelingt es sich die *יראת אלדי* in höherem Grade anzueignen, noch viel weniger diese in natürlicher Weise seinem Wesen zu eigen zu machen. Es geht nämlich Manchem zuweilen die Vorstellung ab, daß der Ewige auf alle seine Handlungen schaut und ihn einst zur Rechenschaft über diese ziehen wird. Die Folge davon aber ist, daß seine Handlungen, sein Thun und Lassen nur von der Stimme seiner Leidenschaft geleitet werden.

Soll darum die יראת אלדים auf die Handlungen des Menschen einwirken, so darf dieselbe nicht als äußerliche Eigenschaft in dem Gemüte des Menschen vorhanden sein, an die er nur von Zeit zu Zeit erinnert wird, sondern sie muß seinem Charakter beständig, wie eine ihm von Natur angeborne Eigenschaft, innewohnen.

Durch diesen Gedanken ließe sich auch eine schwierige Stelle im Talmud erklären: כשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבי ברכינו אמר להם יהי רצון שיהי טורא שמים עליכם, כטורא בשר ודם אמרו לו עד כאן? אמר להם הלואי חדעו כשאדם עובר עבירה אומר הלואי שלא יראני אדם, Diese Worte bedürfen der Erklärung, denn wenn auch die Worte des רבי יוחנן an und für sich ihre Richtigkeit haben, so scheinen sie doch als Antwort auf die Frage seiner Schüler noch nicht ausreichend, da doch der Mensch verpflichtet ist, nach einem so hohen Grad von Gottesfurcht zu streben, daß diese die Furcht vor den Menschen bei Weitem übertrifft. Der Sinn dieser Worte mag aber vielleicht folgender sein.

רבי יוחנן sah in dem Mangel an beständiger Vorstellung der Allgegenwart Gottes die Ursache vieler Sünden, in die eine große Zahl von Menschen verfallen. Deshalb sagte er zu seinen Schülern: „O, möchtet Ihr nach der Erlangung einer solchen Art von יראת אלדים streben, die Euch stets die Gegenwart Gottes vor Augen führt und wenn Euch dies gelingen wird, so werdet ihr hierdurch vielen Sünden entgehen können. Ist doch die Ursache, daß der Mensch bei seiner Uebertretung der moralischen und der sittlichen Gebote die Menschen mehr fürchtet als die auf alle Handlungen des Menschen schauende Gegenwart des Weltenkönigs die, daß er von demselben keine solche Vorstellung hat, als von den Menschen, die er mit seinen physischen Sinnen wahrnehmen kann.

Dies ist in der Natur der Sache begründet, denn je

näher und beständiger wir eine Sache vor uns haben und mit unseren Sinnen wahrnehmen, desto stärker und häufiger ist die Vorstellung, die man von dieser auch dann hat, wenn dieselbe unserer Gegenwart längst entzogen ist.

Durch denselben Gedanken wollen wir versuchen, auch eine andere schwierige, talmudische Stelle zu erklären. Diese lautet: כפוי טובה בני כפוי טובה כשאמר הקב"ה טי יתן והיה לבכם זה להם ליראה אותי כל הימים היה להם לאמר אתה תן.

Die Schwierigkeit dieser Stelle muß sich jedem aufdrängen. Wie hätten die Israeliten nämlich bitten dürfen, daß die הש"ת ihnen dies zu teil werden lassen möge, während dies Verlangen doch der Lehre von der בחירה widerspricht. Um diese Stelle zu erklären, sehen wir uns veranlaßt, folgende Bemerkungen vorausgehen zu lassen.

Wie bekannt, muß jede Wirkung eine Ursache haben, aus welcher sie hervorgeht. Ja, fast könnte man sagen, der Keim der Entwicklung der Wirkung liegt schon in der Ursache. Und weil die Ursache mit der Wirkung so eng verbunden ist, so wird sowohl vom Standpunkte der Thora, als auch von dem der Philosophie schon die Ursache als die Wirkung betrachtet. In Thilim heißt es nämlich: Gott gewährt jedem seine Nahrung, obgleich dies in indirekter Weise von Gott geschieht oder wie es heißt: כי הוא הנותן לך כח לעשותו חיל. Ebenso heißt es in der jüdischen Religionsphilosophie הוא עלה כל העלות וסבת כל הסבות. Die Entwicklung der Wirkung aus der Ursache ist jedoch von Bedingungen abhängig und kann ausbleiben, wenn denselben nicht entsprochen wird. Z. B. Es liegt wohl in der Natur des Bodens Früchte hervorzubringen; wenn aber derselbe nicht bebaut, sondern brach liegen gelassen wird, so ist es doch selbstverständlich, daß die Früchte ausbleiben müssen.

Die wunderbaren Erscheinungen auf dem Berge Sinai, bei denen die Kinder Israel die Furchtbarkeit und die Herrlichkeit Gottes wahrgenommen haben, und die zu ihnen aus

dem Feuer gesprochenen Worte hatten ihrem Geiste eine solche Vorstellung von der Gegenwart Gottes eingepägt daß sie Gott in ihrer nächsten Nähe wähten. Die Eindrücke aber, welche man durch seltene Erscheinungen empfängt, werden, wie wir wohl wissen, im Laufe der Zeit schwächer oder sie verschwinden gänzlich. Ihre damalige Höhe der **יראת אלדים** war daher nicht geeignet, bei ihnen dauernd zu verbleiben. Deshalb sprach der Ewige: „O, möchte doch ein solch hoher Grad von **יראת אלדים** stets bei ihnen zu finden sein. Ganz anders aber verhält es sich mit der **יראת אלדים** zu welcher man durch Erkenntnis gelangt ist. Wenn es jemandem gelungen ist, **יראת אלדים** auf diese Weise zu erlangen, so wird sie seinem Wesen in dauernder Weise eigen sein und weder die Zeit noch andere Umstände werden dieselbe in ihm so leicht erschüttern können. Auch ist die Vorstellung von der Gegenwart Gottes, zu welcher die Erkenntnis führt, beständiger als die, welche man durch äußere Eindrücke erhält. Unsere Weisen wollen demnach den Gedanken ausdrücken: Israel hätte bei Gott um die Gewährung der Ursache der **יראת אלדים** bitten sollen, das heißt: Der Ewige möchte doch ihren Geist erleuchten und ihnen eine hohe Erkenntnis zu Teil werden lassen, damit sie hierdurch zu einem hohen Grade von **יראת אלדים** gelangen könnten. Die **בהירה** wäre jedoch hierdurch nicht beeinträchtigt gewesen, da es ihrem Willen überlassen geblieben wäre, nach dieser ihrer Erkenntnis zu handeln oder nicht, wie es bei **ירבעם** heißt: **ידע היה את רבו**: **ומכוין למרוד בו**.

6. Kapitel.

Wir haben im vorigen Kapitel ausgeführt, daß die Bergegenwärtigung des Allerhöchsten zur Vermeidung der Sünden führt. Nun wollen wir auch erklären, auf welchem Wege dieselbe zu erreichen sei.

Es ist wohl leicht, eine Sache, die außerhalb des Wahr-

nehmungskreises unserer Sinne liegt, sich zu vergegenwärtigen, wenn wir dieselbe entweder früher wahrgenommen haben oder wenn deren Existenz durch die Wahrnehmung anderer zu unserer Kenntnis gelangt ist. Sehr schwierig dagegen ist es, einen Gegenstand, welcher nur durch das Begreifen unseres Verstandes zu unserem Bewußtsein gelangt ist, sich als in unserer nächsten Nähe befindlich vorzustellen. Denn die Vergegenwärtigung einer Sache wird nur dadurch verursacht, daß diese einen dauernden Eindruck auf unsere Sinne macht, was aber bei einer nur durch unseren Verstand begriffenen Sache nicht der Fall sein kann.

Aus diesem Grunde muß uns wohl die Vergegenwärtigung des Ewigen als eine sehr große Schwierigkeit erscheinen, und doch wissen wir, daß dieselbe zu den wichtigsten Argumenten der jüdischen Religion gehört, weil durch dieselbe der Mensch von Sünden abgehalten wird, wie es heißt: *שׁוּרֵי אֵד לַגִּדִּי חֲסִיד כִּי טַמְאֵי כֹל אָמוּס* Allein sowie wir den Allerhöchsten nur durch seine Werke kennen, so verhält es sich hier. —

Das Weltall und seine Wesen, die wir wahrnehmen, verkünden das Dasein Gottes, durch dessen Willen sie erschaffen wurden. Ja sie sagen uns deutlich, wenn wir sie erforschen, daß sie nicht aus sich selbst entstanden sein können, sondern daß es der Ewige ist, welcher jedem Naturwesen sein Dasein gegeben, seine Art und Eigenheiten bestimmt und die Naturgesetze eines jeden festgesetzt hat, je nach dem Zwecke, welchem es dienen soll. Wir würden jedoch irren, wenn wir uns der Meinung hingeben sollten, daß die Welt nachdem sie geschaffen, zu ihrer Fortdauer nicht mehr des Schöpfers bedarf. Vielmehr muß aus verschiedenen Gründen, die zu erörtern hier nicht der Platz ist, angenommen werden, daß die Welt und ihre Kreaturen keinen Bestand haben und ihre Naturgesetze aufhören würden, wenn sie der Wille des Schöpfers nicht fortwährend erhielte.

Sind wir nun von der Ueberzeugung durchdrungen, daß auch die Erhaltung der Welt mit ihren Wesen beständig von dem Willen des Allerhöchsten bewirkt wird, so werden wir uns hierdurch die nächste Nähe und die Allmacht des Schöpfers vergegenwärtigen können, weil die Wahrnehmung aller Dinge des Weltalls durch unsere Sinne uns ja zu derselben führen muß. Dies läßt sich durch folgendes Beispiel klar machen.

Wenn wir sehen, daß ein Mechanismus zu seiner Bewegung fortwährend des Mechanikers bedarf, so können wir daraus schließen, daß sich dieser in der nächsten Nähe des Mechanismus befindet.¹⁾ So ist es auch hier der Fall.

Durch die Wahrnehmung der erschaffenen Wesen und ihrer unveränderlichen Naturgesetze können wir uns die Nähe Gottes vergegenwärtigen.

In Folge auf diese Weise bewirkte Vergegenwärtigung des Allerhöchsten werden wir im Stande sein, der Versuchung zur Sünde zu widerstehen, indem sich jedem der Gedanke aufdrängen muß, wie sollte ich dem Willen des Schöpfers zuwiderhandeln, während doch mein Dasein von dem Gehorsam der Naturgesetze, den diese ihrem Schöpfer leisten und von dem Befolgen seines Willens abhängt. Wie würde ich, wenn der Ewige in demselben Maße gegen mich verfahren würde und so wie ich seine Gesetze übertrete, er auch die Naturgesetze meiner körperlichen Organisation aufheben würde, dann existiren können²⁾? Durch diesen Gedanken ließe sich vielleicht folgende dunkle Stelle im Talmud erklären:

השכינה טראשותיו של חולה שנאמר אד' יסעדנו על ערש דוי

Der Talmud will nämlich damit sagen, daß sowohl die Gesundheit als auch die Krankheit wohl ihre Ursachen haben. Aber diese Ursachen haben nicht ihre wirkende Kraft von sich selbst, sondern sie empfangen dieselben erst fortwäh-

¹⁾ Vergleiche בבא בתרא פ"ק ראשון

²⁾ Nach dem חובת הלבבות

rend von ihrem Schöpfer, der allen erschaffenen Wesen und der ganzen Natur die Fortdauer verleiht, d. h. die Ursachen können ihre Gewalt nur durch den Willen des Schöpfers auf den Organismus des Menschen ausüben und dieselbe finden Eingang in das System desselben nur durch die Lenkung der göttlichen Vorsehung.*)

Kapitel 7.

Man begegnet sehr häufig der Ansicht, daß, wenn der Ausübung der göttlichen Gebote erhebliche Schwierigkeiten und Hindernisse entgegenstünden, man nicht verpflichtet sei, gegen diese zu kämpfen und sich keine Mühe zu geben brauche diese zu überwinden, um die göttlichen Pflichten zu erfüllen.

Diese Ansicht sucht man dadurch zu begründen, daß doch diese Hindernisse von Gott veranlaßt worden seien.

Folglich könnte doch in einem solchen Falle angenommen werden, daß es nicht der Wille des Schöpfers sei, daß die dem Menschen obliegenden göttlichen Pflichten erfüllt werden.

Diese Ansicht ist aber eine sehr irrige. Denn eben darin besteht das Verdienst des Menschen, daß er da, wo es sich um die Erfüllung der göttlichen Gebote handelt, vor keinen Störungen und Schwierigkeiten zurückweicht, vielmehr mit allen Kräften und Mitteln sie zu bekämpfen und den göttlichen Geboten nachzukommen bestrebt ist. Ohne diesen Kampf würde das Verdienst des Menschen, welches er sich durch sein Thun und Lassen erwirbt, bei Manchen unbedeutend sein, weil die guten und schlechten Handlungen des Menschen meistens nach der Beschaffenheit seiner Eigenschaften und nach der Art seiner Erziehung sich richten, wie wir dies im vorigen Kapitel erklärt haben.

Darum verpflichtet auch die Thora jeden יהודי unter allen

*) Der Ausdruck מראשית möge hier unserer Erklärung zufolge entweder die allernächste Nähe oder das Haupt bedeuten, das heißt der Ewigkeit ist die erste und Hauptursache aller Ursachen.

Umständen zur Befolgung der heiligen Lehre und zwar selbst, wenn diese mit den schwersten Opfern verbunden sein sollte.

Diesem Grundsatz sind die Frommen zu allen Zeiten treu geblieben. Keine Mühe, keine Schwierigkeit scheuten sie, wo es galt, die göttlichen Satzungen zu erfüllen. Sie kämpften mit allen Kräften gegen die Hindernisse, die ihnen bei der Erfüllung der göttlichen Pflichten im Wege standen, und überwandten sie, indem sie bei allen Wendungen ihres Geschickes in den religiösen Prinzipien und den Ideen der heil. Lehre beharrten.

Dieser Gedanke führt uns zum Verständniß einer sehr dunklen Stelle in Talmud, welche wie folgt lautet:

שָׁן לְשֵׁם שָׁמַיִם נִתְכַּוֵּן כִּד חַוִּי לְהַקְבִּי'ה דְנִשְׂיָא דַעֲתִיָּה בְזַר אִיּוּב
אָמַר חַס וְשָׁלוֹם שָׁמָּה מִשְׁתַּכַּח לְרַחֲמֵנוּתִיָּה דְאַבְרָהָם

Es ist bekannt, daß während das Zeitalter des Abraham dem Götzendienste huldigte und in Laster und Sünde versunken war אברהם die menschlichen und die göttlichen Gebote erfüllte, den Name Gottes in der Welt verkündete, sein ganzes Leben dem Dienste des Allerhöchsten weihte.

Nun aber könnte Jemandem einfallen, die Verdienste des אברהם vermindern zu wollen, indem er sagen würde, es sei wohl der Fall nicht ausgeschlossen, daß אברהם schon*) von Natur aus mit den vorzüglichsten Eigenschaften, die jemals einem Menschen gegeben wurden, ausgestattet gewesen sei und daß diese seinen tugendhaften Lebenswandel zur Folge gehabt hätten.

Dieser etwaigen Ansicht will der Talmud durch die oben angeführten Worte entgegentreten

Wie aus der Darlegung des ספר איוב hervorgeht, haben die Hemmnisse und Hindernisse, welche durch das Eintreffen ungünstiger Verhältnisse und mißlicher Umstände hervorgerufen werden, die Gewalt, ihren verderblichen Einfluß auch auf den vollkommenen Frommen auszuüben, der beständig auf

*) אברהם gleicht so in dieser Beziehung zu einem איוב. — Siehe Anmerkung (S. 26)

dem Wege der Tugend gewandelt hat. Auch dieser unterliegt zuweilen, wie die Erfahrung lehrt, den Schwierigkeiten und Störungen in der Ausübung seiner Pflichten, wenn erstere die Grenzen des Gewöhnlichen überschritten haben, die zu überwinden er nicht die Kraft hat.

Aber auch das Denken des Frommen wird durch die unheilvolle Wirkung jener Schwierigkeiten beeinflusst, indem irreligiöse Anschauungen angeregt werden.

Wenn wir daher auch annehmen sollten, daß unserem Vater Abraham schon von der Natur tugendhafte Eigenschaften eingepflanzt waren, so dürften dennoch uns die Verdienste des Abraham nicht geringer erscheinen, da doch auch die großen Schwierigkeiten und Hindernisse in Erwägung gezogen werden müssen, mit welchen אברהם bei seinem Streben, die göttlichen Wahrheiten zu verbreiten und bei seinem Eifer, die göttlichen Pflichten zu erfüllen, in einem heidnischen Zeitalter, zu kämpfen hatte.

Demnach will der Talmud mit den Worten: שן ושם שמים נתנו, die Abraham in der Erfüllung seines göttlichen Berufes begleiteten, der Absicht des Allerhöchsten entsprachen, der diese veranlaßt hat, damit das Verdienst Abrahams sich nicht vermindere und somit derselbe den Menschen zum Vorbild dienen könne.*)

*) Die Deutung des Gespräches zwischen 'ה und שן, das sich in unserem oben erklärten Gleichnis findet, nach der Erklärung des Talmud:

אי מזה באה d. h. durch welche Wirkung und Ursachen das Böse in dem Menschen hervorgerufen werden.

ויאמר משה בארץ ומהתהלך בה Diese Worte wollen sagen: nicht allein die bösen Begierden und die schlechte Erziehung sind die Ursachen des Bösen, sondern auch die gegen die Tugend auftretenden Hindernisse, die vom außen kommen, bewirken den Untergang derselben.

השמה לבך אל עברי איוב Das heißt: Können äußere Umstände ihre Wirkung auch auf einen solchen Frommen ausüben, dessen Charakter

8. Kapitel.

Die Ausübung der göttlichen Gebote muß, wie bekannt, von dem Gedanken begleitet sein, hierdurch den Willen des Allerhöchsten zu erfüllen. Denn die Ausübung der religiösen Pflichten hat nur Werth und wird nur in dem Falle von Schöpfer wohlgefällig aufgenommen, wenn bei der selben nur die Absicht geherrscht hat, die göttlichen Gebote zu befolgen und damit das Wohlgefallen des Schöpfers zu erlangen. Liegen aber der Ausübung der religiösen Pflichten selbstsüchtige Zwecke zu Grunde, so ist nach Ansicht des חוכה הלבבוא der Ausübende nicht allein dem Götzendiener gleich zu achten, sondern er stehet auch auf einer viel niedrigeren Stufe als dieser.

Wie wohl aber alle Handlungen des לשם יהוה sein müssen, wie es heißt: וכל מעשיך יהוה לשם שמים so bestehet dennoch ein großer Unterschied zwischen den Geboten gegen Gott und denen gegen die Menschen. Während erstere nur durch die Absicht לשם שמים ihre volle Bedeutung erhalten, sind letztere auch ohne die Absicht לשם שמים als moralische und tugendhafte Handlungen anzusehn.

Die Gründe hierfür mögen vielleicht darin zu suchen sein, daß die Ausübung der Pflichten gegen unsere Nebenmenschen schon von der Vernunft gelehrt und geboten wird, weshalb ihre Bedeutung auch nicht von der Religion allein abhängt und zweitens gereicht in jedem Falle die Erfüllung unserer Pflichten unseren Mitmenschen gegenüber zum Wohle derselben.

Durch diesen Gedanken kann auch eine schwierige Stelle in Talmud ihre Erklärung finden.

und Begierden von Natur aus dem Guten zugewendet sind?

החובב ירא איוב את אל' הלא אתה שכת בערו. Das Verdienst eines solchen könne wie die Schrift meint, nicht, von so großer Bedeutung sein, wenn die tugendhafte Lebensführung desselben vor äußern schädlichen Einflüssen bewahrt bleibt.

Diese lautet: **בְּקֶשׁ יְרֵמְיָה הַנְּבִיא אֶפִּילוּ בְּשַׁעָה שְׁבַנִי עֲנֵתוֹת**: עוֹשִׂים צְדָקָה הַכְּשִׁילִים בְּבְנֵי אָדָם שְׂאִינָם טְרוֹנָנִים. Der Prophet Jeremias, der von den Leuten aus Anoth viel verfolgt wurde, bat den Ewigen, wenn dieselben auch die **טְרוֹנָנִים צְדָקָה** ausüben, doch nur solchen Personen ihre Menschenliebe zu Theil werden möge, die dieser nicht würdig seien.

Wie durfte der Prophet eine solche Bitte an Gott richten, während doch die Erfüllung derselben der Gerechtigkeit des Allerhöchsten widerspricht? Mögen auch die sonstigen Handlungen der Leute von Anath nicht zu den besten gehört haben, so dürften dennoch ihre Verdienste auf dem Gebiete der Menschenliebe nicht weniger wert haben als diejenigen anderer Menschen. Warum also sollte der Ewige sie um dieselbe bringen? Findet doch selbst die gute That eines Heiden bei Gott Anerkennung und Belohnung.

Diese Frage kann aber in folgender Weise beantwortet werden. Der Prophet hat keinesweges gebeten, die humanen Werke seiner Verfolger unbedeutend zu machen, bei deren Ausübung sie nur die Absicht haben werden ihre moralischen Pflichten zu erfüllen, sei es nun, daß diese von der **תורה** geboten sind oder daß die Vernunft sie hierzu verpflichtet. Wohl aber stellte er die erwähnte Bitte für den Fall an Gott, daß die genannten Leute nur materieller Vortheile willen Wohlthätigkeit ausüben werden. Durch denselben Gedanken ließe sich auch eine andere talmudische Stelle erklären, welche lautet: **גְּדוֹל הַשְּׁלוֹם שְׂאֶפִּילוּ יִשְׂרָאֵל עוֹבְדִים עֲבוּדָה זָרָה**. **הֵנָּה לָהֶם שְׂנֵאֲמַר חֶכֶם עֲצִיבִים אֶפְרַיִם הֵנָּה לוֹ**. Der Talmud will in dem Ausdruck **שְׁלוֹם** die Beobachtung der **בֵּין אָדָם** inbegriffen wissen, weil diese den Frieden zur Folge haben und es umgekehrt ist, wenn dieselben außer acht gelassen werden. Demnach will der Talmud uns folgendes sagen: wenn die **בֵּין אָדָם** von Israel beobachtet werden, jedoch nicht des göttlichen Willens halber, so findet der Schöpfer auch hierin Wohlgefallen.

In diesem Sinne sind wohl auch die Worte der Weisen in Obaut aufzufassen.

כי שרור הבריות נוחה הימנו רוח הטקום נוחה הימנו

Der Ewige findet nämlich an der Erfüllung der Pflichten gegen unsere Nebenmenschen selbst in dem Falle Wohlgefallen, wenn diese auch nicht als göttliche Gebote ausgeführt werden.

9. Kapitel.

Jeder, selbst der Geringste, hat die moralische Kraft zu einer hohen Stufe der Beredlung und Vervollkommung zu gelangen.

Diese moralische Kraft wird aber von den unmoralischen Begierden, die dem Menschen innewohnen, zuweilen unterdrückt, so daß bei manchen Menschen der Einfluß der Moral auf die Handlungen nur ein geringer ist. Da die erwähnte sittliche Fähigkeit in jedem vorhanden ist, so liegt auch jedem die Pflicht ob, nach den ihm erreichbaren Stufen der Vollkommenheit zu streben.

Man denke nicht, daß nur derjenige verpflichtet ist, Vervollkommung anzustreben, der mit einem großen Verstande begabt ist, der Gelehrsamkeit in der Thora oder in der weltlichen Bildung besitzt oder nur derjenige, dessen geistige Eigenschaften schon von der Natur aus zum Guten neigen und dem daher in seinem Streben nach sittlicher Vollkommenheit keine so großen Schwierigkeiten entgegenstehen, wie dies bei andern der Fall ist, oder nur solche, die nicht so viel in Anspruch genommen sind von dem Kampfe um das Dasein: nein, jedem ist die Aufgabe zugewiesen worden, nach seiner moralischen Vervollkommung zu streben, wie es heißt: **כל איש ואיש מישראל חייב לאמר טתי יגיעו מעשי למעשי אברהם יצחק ויעקב.** Denn es ist nur darum allen Menschen das Vermögen zur Erreichung der sittlichen Vollkommenheit je nach dem Grade seiner Anlagen und Befähigung verliehen worden, damit jeder sich diese aneignen solle, um sich hierdurch ein Verdienst zu erwerben.

Durch diesen Gedanken findet eine schwierige Stelle in Midrasch ihre Erklärung. Diese lautet: ודלה ראשך כארנן אמר הקב"ה, הדלים שבכם חביבין עלי כדוד שנאמר והיה הנכשלים כיום הוא כדוד. Der Midrasch will uns damit andeuten, daß in jedem, sei er auch der geringste, das Vermögen liegt, sich zu einer sittlichen und geistigen Höhe erheben zu können und auch das Streben eines jeden, welchen Grad der Vollkommenheit er auch immer erreichte, dieselbe Würdigung bei dem Allerhöchsten findet, wie die desjenigen, der die höchste Stufe erreicht hat.

10. Kapitel.

Die wahre und dauernde Vervollkommnung eines jeden besteht aber nicht in der Unterdrückung seiner Leidenschaften, sondern nur in der gänzlichen Verbannung derselben.

Dies erklärt sich aus folgenden Gründen. Erstens, so lange die bösen Begierden dem Menschen anhaften und er nur durch deren Unterdrückung im Stande ist, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, so lange droht ihm die Gefahr, im Kampfe mit denselben zu unterliegen. Zweitens verursachen die Leidenschaften in dem Innern des Menschen, wenn sie auch unterdrückt werden, eine Unlust und einen Unwillen gegen die Ausübung der göttlichen Gebote, insofgedessen diese manchmal nicht in vollkommener Weise ausgeführt werden.

Dieser Gedanke scheint uns in den Worten des Ben Asai ausgedrückt zu sein *הי רץ למצוה קלה וברח מן העברה*

Wir sollen nämlich selbst die uns unbedeutend scheinenden Gebote nicht mit Widerwillen und Unlust, sondern mit Lust und Liebe ausüben. Um dieses thun zu können, sollen wir bestrebt sein, uns von den uns anhaftenden Leidenschaften zu befreien, ja unsere Neigung zur Sünde in Abneigung und Abscheu gegen dieselbe zu verwandeln, damit der

Ausübung der göttlichen Gebote kein Kampf vorausgehen müsse, der in uns Unliebe gegen dieselben hervorrufe.*)

11 Kapitel.

Es sind Manche der Meinung, daß die Ethik der Thora jetzt nicht mehr ihre frühere Bedeutung hat. Denn in Folge des großen Fortschrittes, den die Kultur im Laufe der Jahrhunderte gemacht und der Veränderung der Sitten und Lebensweise, die sie in jeder Zeit erfahren, sei heute die Ethik der Thora eine unzeitgemäße, deren Lehren nicht den Zwecken der Moral dienen können.

Auch dürfte nach ihrer Meinung die Ethik der Thora nur für die Kultur der jüdischen Nation und deren Landsitten bestimmt gewesen sein, welche durch diese Ethik einen moralischen Charakter erreichen sollten.

Da die Kultur und mithin die Sitten und Lebensgewohnheiten aller Nationen, in deren Mitte wir leben, ihren mächtigen Einfluß auch auf das jüdische Volk ausgeübt haben, so wäre es uns gestattet, von manchen Lehren der jüdischen Ethik, die mit der jetzigen Gesittung nicht übereinzustimmen scheinen, abzuweichen und nach anderen Grundsätzen zu handeln.

Diese Ansicht ist aber als eine sehr irrige zu betrachten. Denn die Ethik der Thora richtet sich nicht in ihren Lehren und Grundsätzen nach der Gesittung und angenommenen Gewohnheiten, sondern nur nach dem Charakter, den Gefühlen und Empfindungen der Menschen. Die Ethik der Thora belehrt uns, wie wir uns dieser zum Zwecke der Moral bedienen müssen, durch welche Mittel und auf welchem Wege wir zu kämpfen haben, wenn wir zum unmoralischen

*) [Zu dieser] Erklärung sehen wir uns aus dem Grunde veranlaßt, weil der *הנב* hätte zuerst *בדרך מן העבירה* und nachher *הו רץ למצוה* sagen sollen, da die Morallehre den Menschen früher zu Vermeidung der Sünden und erst dann zur Ausübung des Guten ermahnen dürfte, wie es heißt: *סור מרע ועשה טוב*.

verführt werden sollen. Ja, die Ethik der Thora ist es, durch deren Lehre wir gewarnt werden, unseren Begierden und Gelüsten zur Sünde zu folgen.

Durch diesen Gedanken ließe sich eine dunkle Stelle im Midrasch erklären. Diese Stelle lautet: אמר ר' אלכסנדר בר חנא אם מתכנסים כל אוטות העולם להלבין כנף אחד של עורב אינו יכולין כך אם מתכנסים כל אוטות העולם לעקר דבר אחד מהתורה אינו יכולין מטי אתה לטר משלמה ע"י שבקש לעקור אות אחת מהתורה עלה קטיגורו. (מ"ד ויקרא)

Der Midrasch will den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß keine der Lehren der Ethik trotz allem Fortschritt der Kultur und trotz aller Gesittung eine Veränderung annehmen können, weil die ethischen Lehren in den Gefühlen und dem Charakter des Menschen ihren Grund haben, die zu allen Zeiten unverändert bleiben. So wenig man daher vermöchte zu veranlassen, daß ein Rabe mit einem weiß gefiederten Flügel gezeichnet würde, so wenig vermögen wir einzelnen Lehren der Moral nach den Grundsätzen der Thora wegen der fortgeschrittenen Kultur oder wegen Rücksicht auf andere Gesittung als ungültig zu erklären.

Einige Momente aus dem Leben des Königs Salomo dienen uns nach der Ansicht unserer Weisen als Beweis hierfür.

Dieser König setzte sich, wie bekannt, über einige moralische Gebote der Thora hinweg, indem er glaubte, daß deren Ursachen bei ihm wegen seiner großen Weisheit, welche die aller anderen Menschen überragte, keine Anwendung findet. Aber er hat sich geirrt, auch er unterlag seinen Begierden und Gefühlen.

Daraus geht hervor, daß die Ethik der Thora keiner Veränderung unterworfen sein kann. Viel mehr hat diese Ethik auch beim größten Fortschritte der Menschen und bei aller Gesittung der Welt, sowohl vom Standpunkte der Thora als von dem der Beaufst, ihre volle Bedeutung und

Gültigkeit. Denn die Lehren derselben sind, wie gesagt, in der Natur unserer Seelenkräfte begründet und der Wirkung derselben angemessen.

12. Kapitel.

Manchem Menschen sind schon von der Natur moralischen Eigenschaften eingepflanzt, die mit den göttlichen Geboten und Verboten übereinstimmen.

Diese ihm innewohnenden Eigenschaften veranlassen ihn zur Erfüllung der göttlichen Pflichten und rufen in ihm eine natürliche Abneigung gegen die Sünde hervor, so daß die Befolgung des Guten und die Vermeidung des Bösen in naturmäßiger Weise geschieht.

Obwohl aber die Naturgesetze von Gott geschaffen sind und die Seelenkräfte des Menschen darum göttlichen Ursprunges sind, so darf dennoch nicht die Erfüllung der göttlichen Pflichten und die Unterlassung des Verbotenen nur in Folge natürlicher Neigungen geschehen, sondern nur die göttliche Lehre soll dazu uns veranlassen, d. h. wir sollen dies thun, weil die Thora es uns zu thun befiehlt, wie es heißt: **אל יאמר אדם אי אפשר בבשר חייר אלא אפשרי אבל התורה אסרה עלי**. Durch diesen Gedanken ließe sich eine sehr auffallende Stelle in Talmud erklären. Diese lautet: **רבי פתח אוצרות בשני בצורת ואמר יכנסו בעלי מקרא בעלי משנה בעלי תלמוד בעלי אגדה אבל עמי הארץ אל יכנסו דחק יונחן בן עטרם ונכנסו אל רבי פרנסני אל קרית שנית אמר לאו אל אם כן במה אפרנסך אל פרנסני כעורב וככלב פרנסו יחיב רבי וקא מצטער אמר אי לי שנתתי פחי לעם הארץ (ב"ב פ"א)**

Die Schwierigkeit dieser Stelle liegt nicht nach unserer Ansicht etwa in der Frage des Rabbi an den verkannten Gelehrten, ob dieser **מקרא** oder **משנה** u. s. w. gelernt habe; denn es liegt ja in der Natur des Menschen, daß er sich zu demjenigen hingezogen fühlt, mit dem eine Ähnlichkeit im Berufe oder Stande ihn verbindet.

Da es eine große Hungersnot war, wo auch viele Gelehrte Noth litten, die Hilfsmittel dagegen zu gering waren, um die Noth aller Darbenden lindern zu können, so wollte Rabbi die wenigen Mittel zur Linderung der Noth der Gelehrten anwenden.*)

Was uns aber in dieser Erzählung des Talmuds sehr auffallen muß, ist, daß Rabbi auch nach der Ansüßung der Nächstenliebe an dem vermeintlichen ר"י seinem Bedauern darüber Ausdruck gab, seine Mildthätigkeit an diesem angewendet zu haben. Richtet sich doch eine solche Auffassung gegen die Begriffe der Humanität.

Wir sind der Ansicht, daß man diese Stelle vielleicht in folgender Weise erklären kann.

Aus der Erzählung des Talmuds scheint hervorzugehen, daß ר' יוחנן בן עזרא, der sich als ר"י ausgab, nachdem ihm Rabbi die gewünschte Unterstützung aus dem vorhin erwähnten Grunde verweigert hatte, das Mitleid desselben anzuregen suchte, um auf diese Weise das Gewünschte doch zu erhalten, wie ihm dies auch gelang.

Wenn also Rabbi den vermeintlichen ר"י unterstützte hätte, um die מצוה צדקה zu erfüllen, wie man diese jedem Bedürftigen gegenüber ohne Unterschied, auszuüben verpflichtet ist, so hätte Rabbi keine Ursache gehabt, darüber betrübt zu sein. Dies war aber hier nicht der Fall, sondern nur die Empfindung des Mitleides mit dem Manne, welches er nicht überwinden konnte, bewog ihn, diesem Unterstützung zu gewähren. Deshalb bedauerte er, daß er bei der Erfüllung eines göttlichen Gebotes sich von seinen Gefühlen habe leiten lassen und nicht seinem Verstande gefolgt war, welcher ihn gebot, bei der Bethätigung der Nächstenliebe ehr auf die seines Gleichens Rücksicht zu nehmen.

*) Auch vom Standpunkte der Thora so wie von dem des Verstandes, haben bei unserer Mildthätigkeit die uns nahestehenden Bedürftigen den Vorzug vor allen Anderen.

13. Kapitel.

Das Gefühl der Dankbarkeit gegen Jemanden, von dem man Gutes empfangen, finden wir bei allen Individuen. Dieses Gefühl ist nicht bei allen Menschen in gleichem Maße vorhanden, sondern dem einen ist dasselbe in kleinerem und dem anderen in größerem Grade eigen, je nach dem Grade der Bildung und der Moral, die der Empfänger besitzt, und je nach der Größe der Wohlthat. Bei einem hohen Grade der Dankbarkeit empfindet der moralische Mensch auch die Sehnsucht, seinem Wohlthäter das von ihm empfangene Gute in irgend welcher Weise zu vergelten.

Wenn schon die Dankbarkeit gegen einen Menschen, von dem man Wohlthaten empfangen, in hohem Grade in uns vorhanden ist, in wieviel größerem muß erst unsere Dankbarkeit gegen den Schöpfer sein. Denn die Wohlthaten, die wir von Menschen erhalten, sind unbeständig, wenig und unbedeutend und meist hat den Spender irgend welcher Vorteil zur Gewährung derselben bewogen. Die Wohlthaten dagegen, die uns von dem Allerhöchsten zu teil werden, sind beständig. Sie fließen dem Menschen seit seinem Entstehen fortwährend zu, sie sind zum menschlichen Leben unentbehrlich und ihr Spender gewährte sie uns nur in Folge seiner Großmut, wie wir diese Betrachtung in חובת הלבבות ausführlicher finden.

Deshalb meint der חובת הלבבות, daß schon die Wohlthaten, die der Mensch seit seinem Dasein fortwährend von Schöpfer empfängt, oder richtiger eine derselben hinreichend sei, den Menschen zur unaussprechlichen Dankbarkeit und zur Erfüllung der göttlichen Gebote zu verpflichten und sogar meint der חובת הלבבות, wenn alle Menschen der Welt sich vereinigen sollten, um dem Schöpfer den kleinsten Teil der Schuld für die dem Menschen zu Teil gewordenen Wohlthaten abzutragen, so würden sie es nicht vermögen. Wie also dürf-

te der Mensch für die Erfüllung des göttlichen Willens noch einen besondern Lohn beanspruchen, während doch diese nicht einmal hinreicht, um für eine der unzähligen Wohlthaten, die der Schöpfer dem Menschen zu Teil werden läßt, entsprechend zu danken.

Aus diesen Gründen sagen unsere Weisen, wie der אל היהו כעבדים המשמשין את הרב על חובת הלבבות erklärt: א. ט. נ. ל. ק. ב. ל. פ. ר. מ. u. s. w. Deshalb findet der Vollkommene schon in der Erfüllung der göttlichen Gebote selbst seinen Lohn hierfür, da ihm hier durch die Gelegenheit geboten ist, seine Dankbarkeit gegen Gott zum Ausdruck zu bringen, wie es heißt: שכר מצוה מצוה.

Durch diese Betrachtung wollen wir versuchen, eine schwierige Stelle im Talmud zu erklären, welche wie folgt lautet: דרש ר' שמלאי מפני מה נתאוה משה לכנס לארץ ישראל וכי לאכול מפריה הוא צרך או לשבוע מ טובה אלא כך אמר משה הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מחקיים אלא בארץ ישראל אננם אני לארץ כדי שיתקיימו כולם על ידי אמר לו הקב"ה כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר מעלה אני עליך כאלו עשיתם שנאמר לכן אחלק לו ברבים ואת אצומים יחלק שלל כאברהם יצחק ויעקב שהן עצומים בתורה ובמצות תחת אשר הערה למות נפשו שטסר עצמו למיתה שנאמר מחני נא מספרוך וכי' (סוטה פ"ד). Es muß sich jedem die Frage aufdrängen, wie von רבינו משה gesagt werden kann, daß er die מצוה des Lohnes halber ausübte, während es doch heißt, daß man die מצוה nicht des Vorteils wegen erfüllen soll.

Diese Frage wird in verschiedener Weise beantwortet. Doch wollen wir nicht unterlassen auch unsererseits diese Stelle zu erklären, welche Erklärung nicht überflüssig sein dürfte.

Unseren Lehrer משה, der wie kein Anderer, die unermessliche Güte und die unzähligen Wohlthaten, die der Schöpfer dem Menschen seit dem Beginne seines Daseins in un-

unterbrochener Weise zufließen läßt, erkannte, drängte es, wie dies ja schon bei jedem Vollkommenen der Fall ist, seine unaussprechliche Dankbarkeit gegen Gott für die empfangenen Wohlthaten, durch die Erfüllung der göttlichen Pflichten und Gebote zu bezeigen.

Die מצות של חוצה לארץ dünkten ihm zu wenig, als daß er durch die Ausübung derselben den kleinsten Teil der Schuld an השם-יתברך hätte abtragen und seine Dankbarkeitsgefühle zum Ausdruck hätte bringen können. Darum war seine Sehnsucht so groß, in das heilige Land zu kommen, weil sich ihm dort die Gelegenheit geboten hätte, seine Dankbarkeit gegen Gott durch die Erfüllung auch der מצות בארץ in umfangreicherer Weise zu bethätigen. Da sagte zu ihm der Allerhöchste, Du sehnst Dich doch nur deswegen, in das heilige Land zu kommen, weil Du dort Deiner Dankbarkeit durch die Ausübung der vermehrten מצות einen größeren Ausdruck verleihen wolltest, worin Du Deinen größten Lohn erblickst; so will ich Dir schon Deine gute Absicht als That anrechnen.

Durch die angeführten Worte aus Jesaja will uns der Talmud den klaren Beweis liefern, daß es nicht denkbar ist, daß unser Lehrer Mose bei der Ausübung der מצות השם irgend welchen materiellen Vorteil im Auge gehabt hätte, sondern nur das Bewußtsein seiner großen Dankbarkeitsschuld Gott gegenüber leitete ihn zur Erfüllung derselben. Denn wir können unmöglich bei den moralischen Handlungen eines Mannes, der sein Leben für das Wohl der Gesamtheit hingeben wollte, wie dies bei משה רבנו der Fall war, irgend welchen Eigennuß oder Eigenliebe als Grund annehmen.

