

# **Digitales Brandenburg**

**hosted by Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule des R. Akiba**

**Rosenthal, F.**

**Leipzig, 1885**

Einleitung

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-4962**

„Woher das Uebel der Welt?“ Diese Frage ist so alt, wie die religiöse Empfindung und wie der Glaube an den bestimmenden Einfluss der Gottheit auf die Geschichte der Menschen. Die Antwort darauf lautete aber verschieden, je nach der Verschiedenheit der Zeiten, des Glaubens und der Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt. Die alte griechische Welt sah in dem Uebel stets nur das Uebelwollen, die Missgunst und den Zorn der Gottheit, und zwar nicht immer eine gerechte Vergeltung für ein Vergehen, sondern sehr häufig auch eine Folge des Neides der Götter, die das unvermischt Gute den Menschenkindern nicht gönnen, oder wie z. B. in der Prometheussage, ihrer Eifersucht, welche das höhere Culturstreben des Menschen als einen Eingriff in ihre Vorrechte ahndet.<sup>1)</sup>

Durch die tiefere Lehre Plato's über die Gerechtigkeit und Güte Gottes, der „auf die Idee des Guten hinschauend“ sich von ihr bei der Weltbildung leiten liess und sie so gleich der Sonne zur Quelle des Seins und des Wissens machte, — erhielt auch die Frage nach dem Ursprung des Uebels ihren weiteren Hintergrund und ihren tieferen Ernst. Um dem scheinbaren Widerspruch des Uebels mit der hypostasirten und Alles beherrschenden Idee des Guten zu entgehen, suchte man nach

<sup>1)</sup> Vergl. Pfleiderer: Religionsphilosophie auf gesch. Grundlage. Berlin 1878, p. 493 ff.

einer ausserhalb der Gottheit befindlichen Quelle desselben und man glaubte diese in der von Plato zwar weniger bestimmt, aber von Aristoteles ganz bestimmt als zweite Weltursache neben der Gottheit erkannten Materie, in der Berührung der Seele mit dem Leibe gefunden zu haben, woraus Philo auch die allgemeine Sündhaftigkeit entstehen liess, oder im Anschlusse an die Lehre des Zarathustra in einem besonderen bösen Princip. In seiner im höheren Alter verfassten Schrift über die Gesetze stimmt Plato selbst für die Annahme einer bösen und widergöttlichen Seele in der Welt neben der guten und göttlichen.<sup>1)</sup>

In den Schulen der Stoiker und Epikuräer bildete diese Frage wesentlich mit den Angelpunkt ihrer praktischen Philosophie. Denn mit der Frage nach dem höchsten Gute und der Glückseligkeit musste zugleich die über den Ursprung und das Wesen des Uebels nothwendig aufgeworfen werden. Die Lehren dieser Philosophen vermochten aber, bei ihrem ausschliesslich schulmässig speculativen Charakter, welcher über die wirklichen Erscheinungen und Bedürfnisse des Lebens gar oft mit einer idealen Souveränität hinweg sah, weder für die Dauer Befriedigung zu gewähren, noch in den breiten Volksschichten überhaupt jemals Boden zu gewinnen. So hatte die Stoa vergebens die Tugend als die einzige Quelle des Glückes hingestellt und nur die Schlechtigkeit als einziges Uebel bezeichnet, während Armuth, Schmerzen, Krankheit, Schmach und Tod gleichgiltige Dinge seien, die den Weisen nicht anfechten; ein solcher Weiser existirte nicht in der Wirklichkeit, und das Leben widersprach ihren Thesen. Ebenso hat aber auch die egoistische Philosophie Epikurs

<sup>1)</sup> Vergl. Zeller: Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. Bd. 2<sup>a</sup>. p. 591 ff.

vergeblich die Lust als die einzige Glückseligkeit gepriesen und für die Vermeidung von Unlust und Schmerzen eine Fülle von weisen Lehren und Regeln aufgestellt; das Resultat blieb doch immer, dass die menschliche Natur ein viel zu schwaches Gefäss sei für das Ideal eines Weisen, der inmitten der grössten Schmerzen lacht und diese als süss empfindet. Als letzte Zuflucht und als den einzig sicheren Ausweg aus den Uebeln dieser Welt mussten schliesslich die Stoiker und Epikuräer in gleicher Weise den Selbstmord preisen und anerkennen. Dieser konnte aber im Grunde doch von Niemandem weder als eine Tugend noch als ein Vergnügen angesehen werden. Und welche Erhebung konnte die leidende Menschheit vollends von den Lehren des Skepticismus erwarten, der mit der erhabenen Souveränität des Subjekts sich die Uebel als in dieser Welt des Scheins nicht existirend wegräsonnirte.<sup>1)</sup>

Im Mosaismus musste die Frage wie die Antwort von vornherein eine andere Richtung nehmen. Jene wurde hier nicht von der Speculation in der Schule, sondern von einer dem allgemeinen, religiösen Volksbewusstsein widersprechenden Erfahrung des Lebens gestellt. Und deshalb musste auch diese eine volksthümliche Lösung erstreben, welche über die gegebenen Schranken des religiösen Volksbewusstseins nicht hinausgreifen durfte. Die Frage nach dem Ursprung des Uebels konnte hier überhaupt nicht entstehen. Denn auch das Uebel stammt nur von Gott allein. Da der strenge Monotheismus die Annahme eines von der Gottheit auch nur mehr oder weniger unabhängigen Prinzips schlechterdings ausschliesst, so hat auch das Uebel wie das Gute nur eine und dieselbe göttliche

<sup>1)</sup> Vergl. Hausrath: Neutestamentliche Zeitgesch. 2. Aufl. Bd. 2. p. 34 ff.

Quelle, wie das Licht und die Finsterniss nur einen und denselben Schöpfer und Bildner haben.<sup>1)</sup> Andererseits lag dem Mosaismus bei seiner erhabenen Anschauung von Gott, „dessen Thun ohne Fehl, dessen Wege alle gerecht, der ein Gott der Treue und ohne Unrecht ist“ (Deuter. 32, 4), jeder Gedanke an eine Willkür oder ein unedles Motiv absolut fern. Von diesem Standpunkte konnte daher auch nie nach dem Ursprunge, sondern nur nach dem Grunde oder dem Zwecke der Uebel in der Welt gefragt werden.

Die allgemeine Antwort hierauf giebt die Lehre von der göttlichen Vergeltung, welche eine der Grundlehren des Mosaismus bildet. „Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch, den Segen, wenn ihr gehorchet den Geboten des Ewigen eures Gottes, den Fluch, wenn ihr nicht gehorchet den Geboten des Ewigen eures Gottes . . .“ (Deuter. 11, 26—28). „Leben und Tod habe ich dir vorgelegt, den Segen und den Fluch, und du sollst wählen das Leben, damit du lebest, du und deine Nachkommen“ (das. 30, 19). Leben und Tod, das Gute und das Uebel sind zunächst als Folgen der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes anzusehen für das Verhalten des Menschen gegen das Gottesgesetz, und zwar als Belohnung der Tugend und als Bestrafung der Sünde. Diese Lehre ist im Mosaismus fundamental und klingt als Grundton durch alle Mahnreden, Gesänge

<sup>1)</sup> Jesajas 45, 7: יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע אני ה' עשה כל אלה  
Dieser Vers, im Zusammenhange mit den vorhergehenden offenbar gegen den persischen Dualismus gemünzt, wurde von den Valentinianern und anderen Gnostikern für trügliche Worte des Demiurgen erklärt und von Marcion als Beweis dafür angeführt, dass der Gott des A. T.s kein *Deus solius bonitatis* sei. Als einen solchen im schwächlichen Sinne des Marcion wollen wir uns Gott auch nicht denken. Unter רע verstehen wir aber zunächst nicht das Böse, sondern das Uebel *malum poenae*, und *malum culpae* nur in der von Delitzsch modificirten Auffassung. S. dessen Commentar zu Jes. z. St.

und Erzählungen der heiligen Schriften hindurch. Mit dieser Vergeltungstheorie wird andererseits auch sehr häufig ein ethisch-teleologischer Gesichtspunkt verbunden, nach welchem das Uebel nicht bloss Strafe, sondern zugleich ein heilsames Zucht- und Erziehungsmittel zur sittlichen Stärkung des Menschen sein soll. „Und du sollst erkennen in deinem Herzen, dass, wie der Vater seinen Sohn züchtigt, so auch der Ewige, dein Gott, dich züchtigt“ (Deuter. 8, 5). Allein auch hier bleibt der Connex zwischen Uebel und Schuld wesentlich aufrecht; denn auch der Vater züchtigt ja seinen Sohn nur dann, wenn er einen sittlichen Defect bei demselben wahrnimmt. Diesen nothwendigen inneren Zusammenhang bekundet übrigens auch die Sprache, in welcher עון und חטאת Beides, Schuld und Uebel, Sünde und Strafe bedeuten.

Was ist aber der Grund oder der Zweck derjenigen Uebel, für welche die vergeltende Gerechtigkeit Gottes keine zureichende Erklärung geben zu können scheint? Wie kommt es, dass erfahrungsgemäss der Fromme oft vom Unglück heimgesucht wird, während der Sünder oft gute Tage hat? Nur so und nicht anders lautete die Frage, welche den frommen Sinn des Israeliten seit der ältesten Zeit beschäftigte.<sup>1)</sup> Sie war die Frage einzelner Denker in den Zeiten eines relativen nationalen Wohlbefindens<sup>2)</sup>, aber sie wurde eine allgemeine, welche alle Kreise des Volkes bewegte, und dadurch zugleich zur Frage nach dem weiteren Bestande des

<sup>1)</sup> S. u. A. besonders Ps. 73, Jerem. 12, 1—3. Von Midrasch Schem. 4. c. 45 auch Mose zugeschrieben.

<sup>2)</sup> Dieser Art ist z. B. das Buch Kohelet und das Buch Henoch, welche auf die hier behandelte Zeit ohne Einwirkung sind. Ueber die Zeit der Entstehung des letzteren s. die Meinungen in Dillmann's Artikel Pseudepigr. d. A. T.'s in Herzog und Plitt's Real-Encycl. f. pr. Th. neue Auflage.

Volkes und seiner Religion in den Zeiten der furchtbaren nationalen Katastrophen und besonders in der überaus schweren Leidensepoche nach der Zerstörung des zweiten Tempels durch Titus. Aber hier zeigte sich das immerhin eigenthümliche Ergebniss, dass diese Frage, eine Frucht der Schmerzen und der Verzweiflung, mit sich zugleich den Keim des Guten und den Balsam der Beruhigung und des Trostes zur Welt brachte. Denn die Ideen, zu denen sie in der gegebenen Einschränkung drängte, erfüllten die Herzen mit neuer Hoffnung und richteten den gesunkenen Muth der Leidenden von Neuem auf. Doch das köstlichste und erhabenste Product dieser das Volk bewegenden Frage ist uns aus alter Zeit in dem Buche Hiob erhalten geblieben. Dieses ist auch thatsächlich das Grundbuch geworden, an welches die spätere Zeit in dieser Frage immer von Neuem anknüpft. Auch in den Büchern der Theodicee, deren Behandlung uns hier obliegt, werden wir in den Ideen und Redewendungen auf Schritt und Tritt an das Buch Hiob erinnert, während von den andern Schriften, welche dieselbe Frage nebenbei oder speciell behandeln, sich hier nur wenig Spuren finden.

Diese andauernde Bedeutung und diese grosse und allgemeine Anerkennung des Buches Hiob ist nicht allein auf Rechnung der kühnen und formvollendeten Darstellung zu setzen, auch nicht der Lösung, oder besser den Lösungen, deren es scheinbar mehrere bietet, gut zu schreiben, sondern wesentlich auch dem noch nicht gehörig gewürdigten und nur zu oft getadelten Umstande zu danken, dass es die Frage ohne eine genau begrenzte und klar bestimmte Lösung gelassen. Diese Unbestimmtheit ist eben kein Fehler in der Composition, sondern wohlbedacht und gehört mit zum weisen Plane des unbekanntem Verfassers. Zur Erhärtung dieser

Ansicht sehen wir uns genöthigt, den Inhalt des Buches kurz zu skizziren.<sup>1)</sup>

In Hiob sehen wir einen Mann, der durchaus tadellos und gerecht ist und für dessen Leiden die Vergeltungslehre keinen zureichenden Grund hat. Seine Freunde mahnen ihn vergebens zur Busse, indem sie die Gerechtigkeit Gottes als einen Beweis seiner Schuld anführen. Hiob selbst bleibt fest und unerschütterlich im Bewusstsein seiner Unschuld und weist die Verdächtigung der Freunde mit Bitterkeit zurück. Dem Leser wird zwar in der einleitenden Erzählung, damit auch nicht er mit den Freunden auch nur einen Augenblick an der Unschuld Hiob's zweifle, der wirkliche Grund des Leidens mitgetheilt, um nämlich den bisher glücklichen Frommen zu prüfen, ob er auch im Unglücke seine Frömmigkeit behaupten werde. Aber die handelnden Personen unseres Stückes, Hiob und seine Freunde, sollten von diesem wirklichen Grunde des Leidens, von der göttlichen Absicht der Prüfung nie etwas erfahren. Ihnen sollte als einzige Lösung des Räthsels die Antwort Gottes aus dem Sturme gelten. In dieser Antwort unterlässt die in erhabener Majestät aus dem Sturme sprechende Gottheit auch nur die geringste Andeutung eines bestimmten Grundes für Hiob's gegenwärtiges Leiden und verschweigt in weiser Absicht auch nur den leisesten aufklärenden Hinweis auf die Scene im Himmel. In grossartigen Schilderungen zeigt sie ihm nur die in der Schöpfung waltende Weisheit und Allmacht Gottes und damit zugleich die menschliche Unwissenheit, Kurzsichtigkeit und Ohnmacht. Das Wesentlichste, worauf es dem Verfasser besonders ankam, ist, dass Hiob sich mit dieser unbestimmten Antwort be-

<sup>1)</sup> Die Entstehungszeit dieses Buches, welche unter allen Umständen weit, weit älter ist als die Zeit, von der wir handeln sollen, ist für unsern Zweck gleichgültig.



gnügt und nicht weiter nach dem Grunde seines Leidens fragt, denn damit sind die beabsichtigten zwei Lehren des Buches, von denen die eine eine Folge der andern ist, zum vollendeten Abschlusse gelangt. Diese sind: erstens, die menschlichen Leiden sind nicht immer Strafen für begangene Sünden, sondern werden auch oft nur aus Liebe und nach einer weisen und unerforschlichen Absicht des allmächtigen und allweisen Gottes verhängt; zweitens als praktische Anwendung davon die Lehre eines unbedingten Vertrauens auf die göttliche Weisheit und Liebe und die fromme Ergebung in das von ihm zu unserem Heile verhängte Leiden. Der ersten Lehre dient der dem Leser allein in dem Prolog vorgeführte wirkliche Grund von Hiob's Leiden als Stütze, womit diesem nur ein Beispiel für viele andere Möglichkeiten in dem unergründlichen Plane Gottes geboten werden soll. Und die zweite Lehre soll durch Hiob selbst gegeben werden, der in seinem Leiden ohne Kenntniss seines wirklichen Leidensgrundes und einzig und allein durch die von Neuem gewonnene Erkenntniss der göttlichen Allmacht und Weisheit schliesslich den Frieden und die Ergebung fand. Wellhausen<sup>1)</sup> hat also insofern Recht, wenn er behauptet, dass das Gedicht dem Prolog den Rücken kehrt, nachdem er ihm als Anknüpfung gedient hat; aber er und viele mit ihm haben andererseits Unrecht, wenn sie deshalb verschiedene Verfasser annehmen. Es ist wohl wahr, dass die Antwort Gottes sich mit dem Prolog nicht deckt; aber welchen ethischen Werth hätte auch die schliessliche Ergebung Hiob's, wenn er vorher von Gott den Inhalt des Prologs erfahren hätte und dass es sich für ihn um eine göttliche Prüfung handelt! Wer würde mit einer solchen Erkenntniss die Prüfung nicht

---

<sup>1)</sup> Jahrbuch für deutsche Theologie, 1871 p. 555.

bestehen! Der Kerngedanke des Buches liegt vielmehr in der Allgemeinheit der Lehre in der Antwort Gottes, dass der Mensch sich der göttlichen Bestimmung als einer schlechthin unbegreiflichen zu unterwerfen habe, und dass er dies aber auch im Vertrauen auf die unendliche Weisheit und Güte Gottes mit Freuden thun könne. Dass Hiob nach einer kleinen Verirrung, hervorgerufen durch seine grossen Schmerzen und die aufreizende Opposition seiner Freunde, schliesslich durch diese Erkenntniss allein sich demuthsvoll in die Fügung Gottes ergiebt — das macht ihn zum ethischen Helden und zum Träger der Ergebungslehre unseres Buches. Der Prolog, dessen Inhalt den handelnden Personen absolut fremd bleibt, kann und will nicht die eigentliche Lösung geben, sondern sein Zweck ist, um einerseits dem Leser die Gewissheit von der Unschuld Hiob's zu gewähren und andererseits ihm in dem erzählten Grunde des Leidens nur ein Beispiel dafür zu geben, dass die Leiden nicht immer eine Strafe und eine Folge der Schuld sein müssen. Die Lösung liegt in dem Sieg des Helden unseres Dramas, Hiob's, über den Satan, indem er in das unverschuldete Leiden und ohne Ahnung des Grundes als in eine Schickung Gottes sich fügt. Mit den Worten: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, der Name des Herrn sei gepriesen“ (1, 21), „Sollen wir nur das Gute von Gott annehmen, das Böse aber nicht!“ (2, 10),<sup>1)</sup> „Siehe ich bin zu leichtfertig gewesen, was soll ich antworten? Ich will meine Hand auf meinen Mund legen. Ich habe einmal geredet, darum will ich nicht mehr antworten, zum andern Mal will ich es nicht mehr thun“ (40, 4—5) — verkündet Hiob seinen Sieg und zugleich die Lehre

<sup>1)</sup> Auf diese Worte hatte auch, wie wir weiter sehen werden, der tiefblickende R. Akiba in seinen Vorträgen stets das Hauptgewicht gelegt.

des Stückes. Das gute Ende Hiob's kommt nicht als Lösung in Betracht; dieses ist nichts weiter als eine Forderung der poetischen Gerechtigkeit.<sup>1)</sup> Nur in Betreff der Reden Elihus stimmen wir mit der Ansicht der meisten Kritiker überein, dass diese nicht zu dem ursprünglichen Entwurfe gehören, sondern eine spätere Zuthat bilden. Das Charakteristische in den Reden Elihus ist der Hinweis auf die allgemeine Sündhaftigkeit und den boshafte Dünkel der Menschen, und unterscheidet sich dieser darin allerdings von den drei Freunden, dass diese dem Hiob besondere Vergehungen zur Last legen. Aber gerade damit entsprechen dessen Reden nicht der Tendenz unseres Buches.<sup>2)</sup>

Dieser Unbestimmtheit nun, und gerade diesem Mangel an einer genau bestimmten Rechtfertigung Gottes hatte das Buch Hiob sein überaus hohes und allgemeines Ansehen zu allen Zeiten, auch in den der Sectenstreitigkeiten während des zweiten Tempels vorzugsweise zu danken. Der sadducäische Priester erbaute sich am Versöhnungstag an seinem ernsten und edlen Inhalt<sup>3)</sup> ebenso, wie die Essäer und Pharisäer in dem unbestimmten Hinweis auf die unergründliche Weisheit und Güte Gottes eine Bestätigung ihres Glaubens an die Auferstehung und die Unsterblichkeit der Seele fanden<sup>4)</sup>,

<sup>1)</sup> Reuss, Gesch. des A. T.s p. 284.

<sup>2)</sup> S. Nöldeke, die alttest. Literatur, Leipzig 1868 p. 195, und Franz Delitzsch, Art. „Hiob“ in Herzog und Plitt's Real-Encycl. Auch R. Akiba erklärte die Reden Elihus für ein fremdes Element, indem er Elihu mit Bileam identificirte. Jer. Sota c. 5 Ende אליהו זה בלעם S. noch weiter unten in dem Abschnitte über Tobi.

<sup>3)</sup> B. Joma 18<sup>b</sup>.

<sup>4)</sup> Das Buch Henoch, von Jellinek ZDMG. VII, 249 und Bethamidrasch II, p. XXX, und Geiger, Jüd. Zeitschr. Jahrg. III, p. 199 für essäischen Ursprungs erkannt, schliesst sich vielfach und mit besonderer Vorliebe an Hiob an. Für die Beliebtheit in den Kreisen der Schriftgelehrten sprechen besonders Esra IV, Apokalypse, Baruch

während das patriotische Landvolk und die kriegerischen Zeloten darin eine beglückende Verheissung der Erfüllung ihrer romfeindlichen und demokratisch-freiheitlichen Hoffnungen erblickten. Hiob hatte auch deshalb unter allen heiligen Schriften den grossen Vorzug, ins Aramäische, in die damalige Vulgärsprache Palästinas, zuerst schriftlich übersetzt zu werden.<sup>1)</sup>

Und nach der Zerstörung des Tempels? Auch dann sind es Redeweisen Hiob's, mit denen das im wilden Schmerze aufwallende Gemüth sich äussert, und Gedanken aus Hiob, welche zur Tröstung gebraucht werden.<sup>2)</sup> Aber die Leiden waren zu schwer und zu allgemein und die Schmerzen schier zu unerträglich, als dass der blos allgemeine Hinweis auf die Allmacht und Weisheit Gottes dem allzusehr erregten und verbitterten Volksgemüthe noch hätte genügen können. Die in Frage gestellte Gerechtigkeit Gottes verlangte jetzt dringend eine bestimmte und positive Antwort. Von den Schriften aus den damaligen jüdischen Kreisen, welche sich diese Aufgabe stellten, sind uns vier erhalten, und zwar die Assumptio Mosis, das vierte Buch Esra, die Apokalypse des Baruch und das Buch Tobi. Wie wir weiter nachweisen werden, ist die Assumptio Mosis nicht lange nach der Zerstörung des Tempels von einem aus dem Landvolke, oder, was nach unserer Meinung dasselbe ist, von einem Anhänger der Zeloten-

---

und das apokryphische Tobi, welche vielfach an Hiob erinnern. Vergl. auch den Trostspruch des R. Josua in Abot der. Nathan c. 14 und ferner Sifre zu Deuter. § 32.

<sup>1)</sup> Tosefta Sabbath c. 14. Zunz's Folgerung (Gottesdienstliche Vorträge p. 62) für das gleichzeitige Vorhandensein eines Targums auch zu den andern heiligen Schriften entspricht nicht den historischen Thatsachen und entbehrt auch eines zwingenden Grundes. Vergl. meine Abhandlung in Weiss-Friedmann's Bet-Talmud über Onkelos, Jahrg. II p. 268 ff. und Berliner, Targum Onkelos II, p. 91.

<sup>2)</sup> Vergl. S. 10 Note 2 u. 4.

partei verfasst worden. Der Verfasser war ein Gegner der Schriftgelehrten zu Jabne (Jamnia). Das vierte Buch Esra ist später zur Zeit des Kaisers Nerva, etwa 97 nachchristl. Zeit entstanden. Der Verfasser war Anhänger der Schriftgelehrten und reflectirt besonders die Ideen eines zeitgenössischen Tannaiten, des R. Elieser b. Hyrkanos. Die Apokalypse Baruchs nähert sich mehr den Ansichten R. Akiba's und gehört auch der Zeit Trajans an, während das Buch Tobi uns nur eine Illustration der Ideen des R. Akiba zu geben und in der ersten Zeit des Kaisers Hadrian entstanden zu sein scheint.

Die Vergleichung mit den Meinungen der Lehrer der Mischna dürfte besonders einen wesentlichen Beitrag liefern zu der endlichen Festsetzung der Entstehungszeit dieser Schriften, worüber die Exegeten noch immer uneinig sind.