

WARBURG INSTITUTE

FBG 88

DES JUDENTUMS UND DES ISLAMIS.



„ZUR ESCHATOLOGIE UND
DÄMONOLOGIE DES
JUDENTUMS UND
DES ISLAMIS“

EINE ZEITGEMÄESSE STUDIE

VON

RABBINER DR. KRONER

OBERDORF-BOPFINGEN

1 9 1 6

BUCHDRUCKEREI H. FLEISCHMANN, BRESLAU



1136 ✓

F
B
G
88

255

„ZUR ESCHATOLOGIE UND
DÄMONOLOGIE DES
JUDENTUMS UND
DES ISLAMIS“

EINE ZEITGEMÄESSE STUDIE

VON

RABBINER DR. KRONER

OBERDORF-BOPFINGEN

1 9 1 6

BUCHDRUCKEREI H. FLEISCHMANN, Breslau

Sonderabdruck aus Festschrift zum 70. Geburtstage
des Oberkirchenrats Dr. Kroner, Stuttgart,
herausgegeben vom Württemberg. Rabbiner-Verein.



Meine Arbeit wurzelt im heutigen Kriege. Die Bundesgenossenschaft der Türken hat unser Interesse für ihre kulturelle und religiöse Sphäre stark belebt. Der heilige Krieg, der Dschihad, der am 15. November vorigen Jahres auf den Strassen Konstantinopels durch das Fetwa des Schaich al-Islam verkündet wurde, ruft alle Muselmanen auf, gegen die ungläubigen Feinde die Waffen zu erheben. Die Feinde des Islam sind stets Ungläubige, sagt der Koran (Sure 3,4; 9,47 etc.), und diese Koranlehre ist bis zum heutigen Tage wachgeblieben, sie bildet auch heute den geistig-fanatichen Untergrund der Kampfbegeisterung der Millionen von Moslemin. Der Geist der Ungläubigen ist aber der Geist des Satan's (Sure 3 etc.), und diesen zu bekämpfen, ist heilige Religionspflicht; wer diese Pflicht nicht ausübt, verfällt der stärksten Strafe, der ewigen Höllenpein, so lehrt der Koran weiter (Sure 4,47 etc.) Diese religionseifrige Sprache führt auch ein vom Chalifatshause in Stambul dirigiertes Flugblatt, das deutsche Flieger auf die westliche Stellung geworfen, um die in den Reihen der Feinde befindlichen Muselmänner zur Anteilnahme am Dschihad aufzufordern. Das Flugblatt sagt: Es ist der heilige Krieg Pflicht geworden für jeden Moslem, wer aber abfällt und mit den Feinden die Sache des Islam bekämpft . . ., verdient den Zorn Allah's im Diesseits und im Jenseits, eine furchtbare Peinigung von seiten Allah's, er gehört zu den Verirrten des Glaubens und des Diesseits.“ (يستحق غضب الله في الدنيا والآخرة والعقاب الشديد من الله وكان من الخاسرين لدينه ودينه). Weiter heisst es dort: Es sagt ja

Allah, der Gepriesene, diejenigen, die glauben, kämpfen zu Ehren des Dämon (Sure 4,78). So seiet Männer, rettet eure Seelen von den Genossen des Satans, wie Allah, der Gepriesene sagt: Kämpft gegen die Genossen des Satan's, denn die List des Satan's ist schwach." (ibidem).
 (فقاتلوا أولياء الشيطان أن كيد الشيطان كان ضعيفا).

Hölle und Satan sind im Islam die furchtbaren Reizmittel zum Kampfe, hinter ihnen leuchtet im verschämten Glanze das Paradies mit seinen himmlischen Freuden. Diese Vorstellungen, die heute wieder bei den Türken und allen Moslemin so lebendig geworden sind, haben meinen Geist lebhaft angeregt und die Frage entstehen lassen, wie steht es mit diesen Anschauungen im Judentume, und welche Beziehungen haben die diesbezüglichen Vorstellungen beider Religionen mit einander. Geiger hat allerdings in seiner preisgekrönten Arbeit: „Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?“ bereits solche Beziehungen erörtert, aber er hat sie nur streifen können, und ausserdem konnte die Tendenz seines Buches zu der Meinung Anlass geben, als ob das Judentum auch in seinen eschatologischen Vorstellungen sich vielfach und wesentlich mit denen des Islam decke. Da auch andere Darsteller des Islam¹⁾ solche Identitäten nachzuweisen suchten, empfand ich das dringende Bedürfnis darzutun, dass gerade in den eschatologischen Fragen trotz mancher Uebereinstimmungen sich tiefgreifende Verschiedenheiten in den Auffassungen beider Religionen zeigten. Meine Arbeit soll deshalb Paradies, Hölle und Satan nach der Auffassung des Judentums und ebenso nach der des Islam darzustellen versuchen, das Charakteristische einer jeden beleuchten, beide gegenüberhalten, um Gemeinsames und Abweichendes klar erfassen zu können. Allerdings konnte bei der Dringlichkeit der Ar-

¹⁾ Siehe nächste Anmerkung!

beitslieferung nicht jedes einzelne Moment mit seinem Gegenüber besonders in's Auge gefasst und so ein scharfer Durchblick erzielt werden, sondern in grösseren Gruppierungen mussten die gegenseitigen Beziehungen zusammengestellt und charakterisiert werden. Leider stand mir auch bei der kurzgemessenen Arbeitszeit die einschlägige Literatur¹⁾ nicht genügend zu Gebote, und musste ich in der Hauptsache mit dem, was meine eigene Bibliothek mir bot, vorlieb nehmen.

Eigentlich dürfte kaum von einer so zu nennenden Eschatologie im Judentume die Rede sein. Nach Chagigah II,1 ist die Erforschung der metaphysischen Dinge untersagt, das Verdikt wird noch besonders durch die Hinzufügung verschärft: Wer die Ehre Gottes nicht schont, verdient nicht geboren zu sein, denn er verfällt bei dem Studium transcender Dinge sehr leicht dem geistigen Wahne (השגתן והסתהן לבב). Nichtsdestoweniger hat sich das rabbinische Judentum mit eschatologischen Gedanken beschäftigt, wenn auch immer wieder Strömungen auftauchten, die es für besser hielten, das Dürsterste des Denkens, die Hölle im Jenseits, grundsätzlich verneinen zu sollen. (Nedarim 8b אין ניהגם לעולם הבא und Midr. rabba I,6).

J u d e n t u m.

Paradies.

Von einem kommenden Paradiese ist in der Bibel nirgends die Rede, höchstens in allegorischer Form von einem paradiesischen Glücke (נחל עדניך השקם Psalm 36,9).

¹⁾ Fast zum Schluss meiner Arbeit wurden mir folgende einschlägige Werke bekannt:

1. *كتاب احوال القیمة* Wolff, Lpzg., 1872. Muhammed. Eschatologie.
2. Beiträge zur Eschatologie des Islam. I. B. Rilling, Leipzig 1895.
3. Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. R. Leszynsky, Kirohhain 1909.
4. Die Dogmatik Al-Ghazalis. H. Bauer, Halle a./S. 1912.

Auch in der rabbinischen Literatur wurde das Paradies im Grunde nur symbolisch gefasst. Schon seine Erschaffung deutet die tiefe Symbolik an. Nach Pes. 54a ist es mit dem Gehinnom vor der Weltschöpfung, nach einer anderen Version dort und Beresch. rabba I am ersten Tage vor dem Gehinnom geschaffen worden. Der Eingang zum Paradies, das zu oft mit dem Erdenparadies verquickt wird, ist nicht sicher zu ermitteln (Erubin 19a). In Palästina ist es Betsan, in Arabien, Bet Gram, in Syrien, Damascus, in Babylonien entweder jenseits des Eufrats oder in Harpania?¹⁾ Dabei wirkt die Vorstellung der süßen Früchte mit! Im Midrasch ist auch das Lokale geistig gefasst, der Berg Moriah ist dem Paradies benachbart (מ"ש"ט צ"א שערי גן עדן סמוכין לחר המוריה). Eine ähnliche Auffassung zeigt Jalkut Elieser (unter גן עדן: יבא יצחק: גן עדן לשוח בשדה מדיכן יצא מגן עדן).

Die Grösse des Paradieses wird durch den talmudischen Ausspruch gekennzeichnet (Pes. 94a): Das Gehinnom ist ein 60tel vom Eden, das Eden ein 60tel vom Gehinnom. Eine tiefere Auffassung entzieht dem Gan Eden und Gehinnom alle irdischen Maasse (Taanit 10a). Die des Paradieses Gewürdigten sind die Gerechten (M. r. II, 7), wie Abraham, Isaak und Jakob (ib. I, 66), Mose (ib. V, 11), die Schüler Abrahams (Perek V, 22), dann die ethisch Hochstehenden, jeder Bescheidene (P. V, 23), der, welcher mit Kraft Amen nachsagt (Sabbat 119b). Ganz allegorisierenden Charakter trägt die Vorstellung von dem Aussehen des Paradieses. Nach Chagigah 14b und 15a befinden sich dort Bäume, durchsichtige Marmorsteine, Triklinien, Ruhebetten, auf denen die Gerechten ruhen, wie das auch der Midrasch zu ידועים על אבן דרתות (מ"ש"ט ט"ט) dartut. Das Leben im Paradiese ist ein reingeistiges. Materielle Genüsse und Regungen sind vollständig ausgeschaltet. Aboth 106a erwähnt den bezeich-

¹⁾ Nach Kohut Aruch complet. ist darunter „Hipparenum“ zu verstehen.

nenden Satz des Raw: העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורבייה ולא משא ומתן . . . אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם כראשיהם ונהנין מיו השכינה. „Die Gerechten sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und laben sich an dem Glanze der Schechinah.“ Dieses reingeistige Geniessen ist tatsächlich mit strenger Konsequenz bei der Ausmalung des Paradieslebens durchgeführt. Ein Sitzen, Gehen, Lernen, Jubeln mit Gott, ohne die Majestät und Heiligkeit desselben zu verletzen, sind die erhabenen Freuden des Paradieses (ibidem 106 u. 107). Hymnen zu Ehren Gottes werden dort angestimmt, und 7 fach erschallt das Lob des Herrn, wie denn überhaupt die heilige Zahl 7 das Paradiesleben charakterisiert. 7 Reihen der Gerechten sind übereinander gebaut, auf die 3te Stufe gelangen die Thora-lehrer und Schüler (Chag. 14b). Die schönste Stufe ist die, auf der Thora-, Mischna- und Kinderlehrer sitzen. 7 Baldachine werden jedem Gerechten gezimmert. Auch die Hütte aus dem Felle des Levjatan und das bildliche Essen des Fleisches desselben (Baba b. 74b) darf in diesem Gemälde göttlicher Friedens sättigung nicht fehlen. Eine hohe ethische Auffassung lässt jedem Gerechten ein eigenes Gan-Eden zu teil werden (Midr. r. III, 27). Beim Lernen beten auch die Gerechten für die Befreiung der Sünder aus dem Feuer der Hölle. Die Sünder erstehen neu aus dem Staube unter den Füßen der Gerechten (Jalkut El. Maleach. III, 21 ועסותם רשעים). Vom Paradiese aus können die Gerechten die Sünder im Gehinnom erblicken, nur eine Scheidewand trennt diese von jenen, wie der Vers Kohelet VII, 14 midraschisch gedeutet wird. Die Gerechten verstehen beim Anblick der Sünder ihre eigenen Leiden während ihres Erdendaseins und verherrlichen Gott (Midr. r. III, 32).

Hölle.

Weit vertiefter ist das Bild der Hölle. Der Ort der Hölle wird durch das biblische גיהנום oder גי בן הנום ohne Weite-

res fixiert. Das Hinnomtal, die Stätte der Verbrennung der Gebeine und des Molochdienstes mit seinen Menschen-Feueropfern (2. Kön. 23,10, Jerem. 19,6, Jesaj. 30,32) galt als verabscheuungswürdig. So erklärt sich naturgemäss Gehinnom als unwürdigster Ort Jerusalems, und eine naheliegende Spekulation hat gerade dort die Stätte der Verdammnis gesucht (Erubin 19b). Dort sieht man auch 2 Dattelbäume stehen, aus deren Mitte Rauch aufsteigt, und deren Blätter trotzdem zum Lulow brauchbar sind (ibidem). Doch Midrasch und Talmud haben teilweise das Gehinnom von dieser örtlichen Schranke losgelöst und es überall da gefunden, wo von ungewöhnlichem Verderben die Rede ist. Bezeichnend hierfür sind schon die 7 verschiedenen Ausdrücke für Gehinnom: שאול Scheol, אברון Untergang, באר שחת Brunnen des Verderbens, בור Grube des Unglücks, שט היין Lehmschlamm, גלמות Todesschatten, רחיצה Unterland (Unterwelt) ibidem. Daneben figurirt auch Refaim, die abgeschiedenen Geister, als Bezeichnung für Gehinnom. (Sprüche 9, 18, 21, 16, Baba b. 79a). Der Eingänge zum Gehinnom gibt es, sich mehr an die biblischen Ereignisse anlehnd, 3 (Erubin 19a), nach einer anderen Auffassung 7 (Sohar II S. 150), nach einer dritten 16 (Jalk. El. מדרש אנדה בראשית, vergl. auch Midr. r. II, 19). Der Wohnungen gibt es im Gehinnom wiederum 7, aus denen ein abgeschiedener Geist herausgerufen werden kann (Sota 10b).

Die eigentliche Höllenstrafe ist das Höllenfeuer. Nach 12 monatelangem Gerichtetwerden vergeht der Körper, die Seele verbrennt, ein Wind streut die Asche unter die Füße der Gerechten (Maleachi 3,21, Rosch hasch. 17a, Kidduschin 31b, Sabbath 33b und Edujot II, 10). Eingehendere Darstellungen dieser Höllenstrafen zeigen die aggadischen Bearbeitungen, die den Gerichteten halb lebend, halbversengt, unter solchen Qualen leiden lassen (Jalkut El. פיראית חתוצב und Menorat hamaor I, 1,2. 1). Die

Leiden des Titus und des Bileam zeigen dieselbe Vorstellung von Feuerqualen, die Asche derselben wird auf 7 Meere verstreut (Gittin 56b). Eine streng asketische Färbung trägt die schwere Selbstprüfung, die R. Seira mit sich vornimmt (Baba mez. 85a). Ein drastisches Bild des züngelnden Höllenfeuers gibt Midr. r. II, 19, das im Verse Jesaja, 5,14 seine homiletische Stütze findet: פוּתַחַת פִּיה וּלְוַחַת אוֹתָם. Die Auffassung, dass 6 Monate das Feuer verzehrt, und 6 Monate die Kälte starr macht, findet sich mehrfach: Jalk. El. רָאָה חֻקֵּי אֶמֶר טַשְׁטַט נִיהַגִּים וְיִחַדְשִׁים בְּחַמָּה פ' וְיִחַדְשִׁים בְּצַנָּה. Ausser dem Feuer findet sich die Lastarbeit, besonders das schwere unablässige Holzschleppen als Höllenstrafe, unzweifelhaft der griechisch-römischen mythologischen Auffassung (Sisyphus' Steinewälzen) abgelauscht (Menorat hamaor I, 1,2 R. Akiba).

Die Strafwürdigen der Hölle sind in erster Linie die ausgesprochenen Frevler: Esau, Pharao, Bileam, dessen Schüler, Jerobeam, Titus etc. (Midr. r. I, 66, Pirke Abot 5, Gittin 56b). In zweiter Linie sind es die Lügner der Grundlehren des Judentums, die Häretiker, Denuncianten, sich von der Gemeinde Loslösende, überaus strenge Gemeindevorsteher, Sündenverführer, dann Uebertreter der moralisch-ethischen Pflichten, wie Hochmütige, Verläumder, Spötter (Baba b. 78b, 79a, Baba mez. 58b, Abodazar. 19a, Pirke Ab. V). Nach anderen verfallen auch dem Gehinnom ein Richter, Metzger, Gerichtsschreiber, Arzt und Kinderlehrer, die nicht לשם שמים ihre Berufspflicht erfüllen (Jalk. El. unter שמים). Vor allem aber werden die sittlichen Verbrecher (Baba mez. ibidem. Jalkut El.: שבעה יורדין), deren grösster Sünder der הכותח דמשכה ערלתו ist, der den verbotenen Incest und eine gemeine Täuschung begeht, dem Gehinnom sicher verfallen (Erub. 19a). Ebenso verabscheuungswürdig erscheint der הבא על (פ'ראה תלצב) (Jalkut El.). Schon der, welcher unwürdige Anspielungen auf eine unter der חופה

stehende כלה macht, erhält ein besonders tiefes Gehinnom. (Sabb. 33a, vergl. auch Berachot 19a.) Die Warnung vor der erotischen Lust drückt bezeichnend aus Kiduschin 81a: שלא ידעך מקמי ניהום (vergleiche auch Sotah 22a: שלא ידעך מקמי ניהום und Berach. 61a).

Die Höllenstrafe ist nicht für alle gleich. Die israelitischen Sünder wie die nichtisraelitischen, die nur mit ihrem Körper verbundene Pflichten übertreten haben, werden nur ein Jahr gerichtet, die Uebrigen, selbst, wenn die מילה an ihnen vollzogen ist, für alle Zeiten. (Midr. r. II, 19, Rosch hasch. ibidem). Ja nach der Meinung des Rab. Lakisch (Erub. 19a und Chag. 27a) hat das Feuer über die פושעי ישראל und תלמידי חכמים gar keine Gewalt, da sie doch nicht ganz leer an מצות sind. Die mittelmässigen Sünder (רשעים בינונים) haben bloß eine kurze angstvolle Zeit der Qualen durchzumachen (R. has. 16b). Nach einer anderen Auffassung steigen alle wieder aus dem Gehinnom hervor, nur folgende 3 Individuen nicht: הבא על אשת איש והטלכן פני חברו ברבים והמכנה שם רע לחברו: Baba mez. 58b, Jalk. El. שבועה יורדן, Sota 4b).

Die Höllenstrafen können teilweise oder ganz aufgehoben werden. Ein schöner und gemütvoller Gedanke ist der, dass am Sabbat auch die Strafe für die Frevler schweigt, erinnernd etwas an den Sambatjon (Jalk. El.: אפילו רשעים שבנהגום מוכרתין הם ביום שבת שוקטין נחין). Abraham's Verdienst hebt die Höllenstrafe auf, die Umkehr der israelitischen Sünder am Tore des Gehinnom vereitelt das Höllengericht (Erub. 19a). Durch Armenunterstützung befreit man sich von der Höllenpein, ja man verringert dadurch sein Schuldkonto (Bab. b. 10a). So rettet auch Krankenbesuch von der Höllenstrafe (אוחיז דר"ע). Jede צדקה vereitelt das Höllengericht, was schon der Vers צדקה תציל נפשה andeutet (Bab. b. ibidem). In diesem Sinne sagt der Midrasch (Jalkut El. שנאמר שנגלה מדינת שלמה שנאמר כפר לעמך ישראל). Wer andere zur Tugend anleitet, ist für

beim goldenen Kalbe). Als Sinnbild der erotischen Lust tritt er sehr oft auf. Er nimmt dabei gewöhnlich die Gestalt des verführenden Weibes an, sitzt bald am Ufer des Flusses, bald auf der Spitze des Baumes, bald am Tische des Hauses (Kiduschin 81a). Mit ihm abwechselnd figurirt eine weibliche Dämonin אגרה בת כהלה (Pesach. 112a), von der noch später die Rede sein wird. Die verführerische Kraft des Satans ist dabei so gross, dass sich als Bezeichnung für die Ueberwindung desselben von seiten des Menschen die Wendung gebildet hat: גרא בעיניה דשטן (Kid. 81a, Succah 38a) oder als Ausruf: לשטן גרא בעיניך (Kiduschin 30a) „ein Pfeil im Auge des Satan.“ Dieses bedeutet soviel wie „Tritt dem Satan auf den Kopf.“ Eine Illustration des neidischen Satans gibt die naive Legende von seinem Suchen nach der Thora, die er endlich in der Hand Moses findet (Sabb. ibid., Sanhedrin, 26b). Endlich fasst die Volksmenge ihn besonders an den ימים נוראים als den Ankläger vor Gottes Thron auf, der durch den Schofarton verwirrt werden soll (Rosch. hasch. 16a). Der anklagende Satan durchzieht überhaupt die Vorstellungswelt des Judentums. Diesem Satan soll keinerlei Anlass zur Klageerhebung durch leichtfertige Aeusserungen oder Handlungen gegeben werden. Wer sich wegen Straflosigkeit brüstet oder auf seine Sündenreinheit am Todestage hinweist, öffnet dem anklagenden Satan den Mund! So ist im Judentume die Wendung entstanden: אל יפתח פוּמיה דשטן „Man öffne dem Satan nicht den Mund“ (Berachot 19a, 60a, Or. chaj. 239, 1. B. h.). Unser „die Götter reizen oder versuchen“, zeigt die grosse Aehnlichkeit der Vorstellungen. Dieser anklagende und lauernde Satan ist aber nur ein Teil des grösseren Dämonenkreises, der ständig die Menschheit umgibt. Eine umkreisende Dämonenwelt ist nach midraschischer und talmudischer Vorstellung vorhanden. Der Psalm 91 soll

mit seinen einzelnen Bildern (Vers 5, 6, 7), besonders mit den Worten: *יפול מצדך אלף ורבבא מיטנתך לא תראא מפחד לילה* und die Umgarnung durch die bösen Geister darstellen, er wird im Midrasch (Jalkut, Schocher tow z. St.) und im Talmud: Schewuot 16b, auch Berachot 6a, das „Lied der Plagen“ genannt. Deutlich weist auf eine solche geisterhafte Umwelt die Darstellung in Succah 37b¹⁾ und Menachot 62 hin, wonach das Schütteln des Lulowstrauses und das Schwingen des Räucherwerks die bösen Schattengeister der Weltensphäre vertreiben soll. Die bevorzugte Zeit für das Auftreten solcher Geister ist die Nacht. Es gibt sogar ausgesprochene Nachtgeister, gespensterartige Schattenbilder (Pesach. 11a), ja nach Pes. 112b: 10 Myriaden schädigender Nachtdämonen. Die oberste Nachtgottheit ist die *אנרה בת טחלה* (ibidem und Midr. r. IV, 12), die dabei ganz die Mission der Lilith (Sabb. 154b, Or. chaj. 239,1) übernommen hat. Auch eine *בת טלך* oder *בת חורץ* (Sabb. 109a) figuriert als Nachtgeist, eigentlich als Schlafgeist, der im Bet Josef b. Tur Or. ch. 4. kabbalistische Ausdeutung erhalten hat. Der Schutz vor dem nächtlichen Treiben der Dämonen wird im jüdischen Nachtgebete besonders erlebt. Die Ausfüllung dieses Gebetes mit Psalm 3 und 91, mit *השכיבנו*, besonders die Worte *והסר שטן* und die weiteren Worte *בך השטן ינער* illustrieren deutlich die Vorstellung von schädlichen Nachtunholden und die Bitte um Schutz gegen dieselben (Or. chaj. ibidem, Tur 236, vergl. besondere Auffassung des Beth Josef, Abudraham 81b, Berachot 5a).

Auch die Gestalt des Höllenfürsten ist dem Judentum bekannt. Arachin 15a unterhält sich Gott mit dem *שר של נהנם*, um gemeinsam den Verläumder zu richten. Genaueres weiss von dem Höllenfürsten 8,1 zu berichten: *סנתן ששרו של נהנם אומר בכל יום ויום תן לי טאכל כדי*

¹⁾ Rabb. Dr. Stössel-Stuttg., machte mich auf diese Stelle aufmerksam

ספוק שנאמר לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלו חק וידר הדרה
 זוהמנה ושאונה ועלו בה: (J. Geiger S. 69).

Ergebnis.

Paradies und Hölle sind im Judentume festgewordene eschatologische Vorstellungen. Was die Bibel anbetrifft, so kommt sie, wie das die homiletische Deutung im Midrasch und Talmud zeigt, nicht viel über bestimmte oder unbestimmte Andeutungen hinaus. Der Pentateuch hat darnach einige ganz leise Spuren solcher Andeutungen aufzuweisen. Je mehr sich dann die biblischen Bücher der babylonisch-assyrischen und weiterhin medisch-persischen Zeitgeschichte nähern, desto häufiger und klarer werden in ihnen Skizzierungen jener metaphysischen Vorstellungen erkannt. So enthalten die 3 grossen Profeten (Jesaja 51,3), die 12 kleinen Profeten, besonders Joel 2,3, Zefania 1,15, Maleachi 3,19, dann die Psalmen (31,20; 97,11), die Sprüche (8,21; 11,6—7; 23,18; 27,20), Prediger (11,9), Hiob (17,14—16; 30,24—28), vor allem aber Daniel (12,3) schon stärkere Hindeutungen auf die Gedanken des Jenseits. Ein äusserer Einfluss jener Kulturmächte auf das jüdische Denken wird so nicht ganz abzuweisen sein, jedoch muss festgestellt werden, dass die jüdische Art der Darstellung stets den bestimmten Zug zur Symbolik oder ethischen Allegorie von Lohn und Strafe aufweist. Die rein historischen Stellen z. B. (Jesaja 5,14, Jeremia 19,6, Zacharia 3,2 etc.) lassen sogar eine geschichtlich reale Deutung der Ausmalung ohne Weiteres zu. Die rabbinische Literatur selbst sucht immer wieder den symbolischen Charakter von Paradies, Hölle und auch Satan hervorzukehren.

Das Paradies. Schon der Ort des Paradieses, das sein Musterbild im Gan-Eden der Schöpfungsgeschichte etwas erblickt, ist bald von allen irdischen Locierungen frei gemacht. Es wird in der Nähe des

Moriah, der Stätte der hingebenden Opferung Isaak's, der geistigen Offenbarung Israels gefunden. Die Bewohner des Paradieses sind die tugendhaften, edlen und gottesfürchtigen Menschen, die hier den verdienten Lohn erhalten. Das Paradiesleben ist reingeistiger Art, die Freuden desselben sind reingeistige, selbst das Geniessen des Levjatanfleisches ist eine tiefe Symbolik für den geistigen Friedensgenuss (cf. *Jad chasaka*, H. Teschuba 8,4). Die Freude am Glanze der göttlichen Majestät, seiner heiligen Thora, seinen Gesetzeslehrern, ihren geistigen Schöpfungen und ihrem Unterricht bildet die Essenz und das Wesen der paradiesischen Genüsse. Dabei umstrahlt der von der Thora hergenommene Heiligkeitsnimbus der Zahl 7 das ganze geistige und seelische Geniessen. In der Darstellung der 7 Reihen der Gerechten mit ihren verschiedenen Psalmliedern löst sich das ganze Paradiesbild als ein glanzvoller, ewiger, unendlicher Jubelhymnus aller Edlen auf die Ehre Gottes auf. So ist das Paradies im Judentume ein Freuden- und Friedensbild der edlen Menschheit, in das wohl auch einmal eine plastische Farbe wie Bäume, Steine, Ruhebetten, eingetragen werden kann, das aber immer in seinen Hauptzügen das geistige und seelische Gottschauern als Lohn für die Gerechten auszumalen weiss. So wurde das Paradies in der Vorstellung des Judentums identisch mit der Auswirkung und dem Erfolge alles Guten auf Erden, ja es wurde selbst zur Darstellung des Prinzipes des sittlich Guten und Wahren. Wo überall etwas sittlich Gutes geleistet wurde, war es würdig zur Aufnahme in das Paradies. So lässt es sich verstehen, dass Midrasch und Talmud das Gute mit Vorliebe der Wirkungs- und Lebenssphäre des Paradieses zuweisen, siehe *Midr. r. I, 1,9, 66, II,7, III,27, Pirke Aboth V,22, 23.*

Hölle. Auch hier ist schon die Wahl der Oertlichkeit, der unwürdigsten Gegend Jerusalems, bezeichnend für die ganze Vorstellung. Verabscheuungswürdiges und

Hölle sind in frühester Zeit schon ganz einheitliche Begriffe. Die Hölle ist die Richtstätte der verabscheuungswürdigen Taten der Menschen. Sie ist nach allen Seiten der Welt geöffnet, bald 3, bald 7, bald 16, (4 nach jeder Richtung), um überall und unbeschränkt die Strafwürdigen aufnehmen zu können, wie der Midrasch auch das מִן־כָּל־צַד (Jesaja 30,33, Jalkut El. פנחם ר"א) deutet. Auch dem Höllenbilde verleiht die Zahl 7 eine gewisse sakrale Weihe. Das Höllenfeuer richtet die Verurteilten, aber eigentlich nicht roh und grausam, sondern gewissermassen mit einer ethischen Tendenz, es streut ihre Asche unter die Füße der Gerechten! Die Asche des Titus und Bileam wurde den 7 Weltmeeren übergeben. Gittin 66b. Das Höllenfeuer verzehrt nicht immer ganz, es quält oft nur den Menschen und gibt ihm Zeit, Kraft zur Besserung zu gewinnen. Wo das Feuer wirklich züngelt und leckt, ist es einem sinnigen aggadischen Stoffe oder einer verführerischen Textexegese zuliebe geschehen, die dabei noch gewöhnlich Spuren fremder Eintragung aufweist (Midr. r. II, 19, Baba mez. 85a). Ebenso weist die Strafe der schweren Lastarbeit auf fremde Einflüsse hin, sie wird aber judaisiert durch den Gedanken der sühnenden Macht der Gerechten auf Erden. Die der Höllenstrafe Verfallenden sind die ausgesprochenen Gottesläugner und diejenigen Individuen, die der Mitwelt Unglück oder Verderben zu bringen planmässig beabsichtigen. Am verdammungswürdigsten sind in dieser Beziehung die sittlichen Verbrecher und die wissentlichen Ehrenabschneider. Die gesunkenste Moral ist immer wieder der eigentliche Nahrungsstoff der Hölle nach jüdischer Auffassung. Für die Besserungsfähigen hingegen gilt sie nur als vorübergehende Strafstätte. Immer wieder will der jüdische Geist der Hölle die Insassen entreissen und sie durch das Feuer derselben mehr geläutert als gezüchtigt wissen. So versteht man die verschiedenen partiellen

oder totalen Befreiungen von der Höllenstrafe, so die Ansicht, dass so Viele bloß in diese Sphäre eintauchen, um sich rasch wieder aus ihr zu erheben¹⁾. Eine einzige positive gute Tat wie die wirkliche Besserung des Menschen zerreißt nach jüdischer Anschauung den ganzen, noch so sehr gähnenden Höllenschlund: Pirke Aboth IV, 13: תשובה ומעשים טובים כהרים בפני הפורענות. Das Höllenbild ist eben dem Judentume weiter nichts als ein Bild einer zu erwartenden strafenden und sühnenden Gerechtigkeit, dem es moralisch vollständig zustimmt, dem es aber eigentlich innerlich abgeneigt ist. Die Strafe muss wohl sein, aber sie bestätigt zu sehr die Negation des Guten, den Vernichtungsgeist des Bösen. Nur einem solchen gegenüber hat das Judentum die Konzession an die Vorstellung der Hölle gemacht. So wird die Hölle zum notgedrungenen Bilde aller moralischen Verwerflichkeit, und der religiös-moralische Widerwille ist es, der im Judentume die einzelnen Individuen der Hölle ausliefert. Wie das Paradies im Grunde das Moralprinzip des Guten geworden ist, so die Hölle das Moralprinzip des Bösen (Midr. r. II, 14, 19). Diese beiden Moralprinzipien bewegen das Weltgeschehen, sie sind die antipodischen Angelpunkte, zwischen denen das Menschenstreben sich bewegt. Die Vorstellung, dass das Paradies von der Hölle nur durch eine dünne Scheidewand getrennt ist, bedeutet ethisch die enge Correlation der beiden Moral-

¹⁾ Recht bezeichnend ist für diese Auffassung die Darstellung Kidduschin 31 b: והגן מילי תוך שנים עשר חדש מכאן ואילך אוסר זכרונו לברכה: לחיי עולם הבא: die ein klassisches Zeugnis für die Volkstümlichkeit eben dieser Auffassung bietet, die sich sogar Maimonides (Jad chasaka, Hilch. Mamrim 6,6) zu eigen gemacht hat. Maim. zeigt hier wie sonst auch in seinem Ritualkodex den Theologen, der die Tradition in jeder Weise ehrt, während er in seinen mehr philosophischen Excursen einer freieren diesbezüglichen Auffassung zugänglich ist (Sanhedr. M.C.X.) Vergleiche auch Jore deah 376, 4 Remo (2 mal).

prinzipien. Diese beiden finden auch deshalb so oft in der midraschisch-talmudischen Deutung ihr nachbarliches Gegenüber, und unwillkürlich erhält man den Eindruck, wie wenn Paradies und Hölle nur aus Gründen der moralischen Antithese zusammengestellt wären (Midr. r. I, 1,9, 66, II, 7, III, 27, 31, Pirke Ab. V, 22, 23).

Satan.

Zum jüdischen Höllenbild stimmt nun auch ganz das Bild des Satans. Es ist schliesslich weiter nichts als die Inkarnation des Bösen, die Personifizierung des bösen Geistes, der entweder die Anlage der Seele selbst ist, oder von aussen in dieselbe eindringt. Die Engel bei Esau, Abraham, Bileam wollen nichts anderes als die Versuchung des Menschen durch die verführerische Kraft des Bösen und den dadurch aufgezwungenen Kampf darstellen. Ein innerer Seelenkonflikt besteht immer oder soll sich da einstellen, wo das Spiel des Satans eröffnet wird. Bezeichnend für diese Auffassung ist der Satz des R. Lakisch, dass der Satan die Verkörperung des bösen Triebes sei, ebenso der bekannte Satz, der eben echt jüdisch ist: אין מקורג השטן אלא בשעת הסכנה (Jer. Sabb. 26). „Der Satan beginnt sein Treiben, wo die Seele des Menschen in irgend einer Gefahr der Verführung sich befindet“! Diesen Gedanken scheint auch die Erzählung von dem volksverwirrenden Satan beim goldenen Kalbe aussprechen zu wollen (Sabb. 89a). Selbst bei Moses Tod scheint mir die Gestalt des Sammael nichts anderes als die nochmals auflebende anklagende und sühnende Sprache seiner Versündigung am Felsen bedeuten zu wollen. Auch der die Thora suchende Satan dient vielleicht letzten Endes nur zur Illustration der Sündhaftigkeit Moses. Uebrigens zeigen die beiden Stellen (Sabb. 89b) die Tendenz, eine schöne allegorisierende Homiletik zu den

Bibelversen Hiob, 28, 14, 22, und Exodus, 32,1 darbieten zu wollen. Die Hiobsgestalt, die Baba b. 16a noch geschichtlich gefasst ist, ist nach 15a ibidem nur ein מַשַׁל belehrende Allegorie. Besonders wird die starke Macht der Erotik im Judentume im Bilde des Satan geschaut. Die ganze Illustration läuft dabei auf eine energische Gegenwehr, auf den kategorischen Imperativ der Besiegung der Sinnenlust hinaus. Ebenso will der anklagende Satan, wo er auch ist und schwebend kreist, an welchem Festtage er auch das göttliche Gericht beeinflussen mag (Succah 37b Tosafot), nichts anderes darstellen als die ständige Warnung vor Selbstüberhebung und die ständige Aufforderung zur Selbstprüfung seiner Taten (יִשְׁפֹּשׂ בְּמַעֲשָׁיו), was unsere Weisen an jenen Stellen immer wieder hervorheben. All' die Schattengeister, die oberen und unteren, die von rechts und links, lösen sich meistens in der Diskussion des Talmuds, in die Geister der Sündenverleitung auf (Succah ibidem), und sie bannen, ist das tiefere Motiv der talmudischen Erörterung (Sabbat 55a, שְׁלֵא יִשְׁלַטוּ בָהֶם מַלְאָכִי, חֲבֵלָה). Auch die ganz besonders illustrierende Darstellung der umkreisenden verderblichen Geister in Berachot 51a, die nichts an klassischer Ausmalung des lauerten und bedrohenden satanischen Spieles zu wünschen übrig lässt, enthält die tiefere Idee der Fernhaltung der erotischen Gefühle gegenüber der Ansammlung von Frauen (cf. Jore d. 359,2 Beer Hagol.). Die dort für die Geisterscharen verwandten Bezeichnungen אֲסַחְלַנְיָא und תְּכַסְפִּיתַי weisen deutlich auf den ausserjüdischen Ursprung hin.

Paradies, Hölle und Satan sind so im Judentume in der Hauptsache Symbole für die Wirkungen und Ausstrahlungen des sittlichen Handelns, deren nähere Darstellungen nichts anderes als ethisch-didaktische Zwecke verfolgen sollen. Freilich fehlt es nicht ganz an materi-

ellen Färbungen dieser Bilder, die darin zumeist einen fremdartigen babylonischen oder persischen Ursprung verraten dürften, die aber stets legendären Charakter behalten und nie Grundlage einer einschneidenderen Religionsdebatte werden. Gewiss gab es auch unter den Juden verschiedene Geister, solche, die eine gewisse Empfänglichkeit für die Wirklichkeit dieser eschatologischen und dämonologischen Dinge besaßen, wie R. Akiba (Menorat h. I, 1,2 1 und Edujot II, 10) auch Raschi Sabb. Taanit 11a, 33b etc.), R. Jochanan (Midr. schocher tow Ps. I, 6, 84, 7), R. Josua b. Levi (ibid. Ps. 31,2) und solche, die jenen Vorstellungen nur rein symbolische Bedeutung zumessen wollten. Ein entschiedener Anhänger der letzteren Auffassung war R. Simon b. Lakisch. Meine Untersuchung kann das nicht unwichtige Resultat feststellen, dass R. Lakisch das offene Bestreben zeigt, sich der sinnlichen Erfassung der eschatologischen Vorgänge nach Kräften zu widersetzen. Der R. Lakisch, der sich von sonstigen gnostischen Gebilden frei zu machen suchte, der behauptet: אף שמוט הטלאכים (Rosch. h. 56a), „dass die Kenntnis der Engel bei den Juden aus Babylonien stamme“, der die These aufstellt: איוב לא היה ולא נהיה (Ber. r. I, 57), der die grundlegende Ansicht hat: אין גיהנם לעולם הבא (Nedar. 8b), der es auch offen ausspricht: פושע ישראל אין אור גיהנם שולטת בהם (Erub. 19a, Chag. 27a, und ähnlich Ber. r. V, 6), der den Satz formen konnte: הווא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות (Bab. b. 16a), ist ein Vertreter dieser echteren jüdischen Auffassung. Bei alledem muss zugegeben werden, dass in bezug auf das Spiel des Satan und besonders der Nachtgeister sich auch das Judentum von mystischen Anwendungen nicht ganz freihalten konnte. Die Vorstellung des tanzenden Satans findet sich z. B. Pesachim 112a: ושעירים ירקדו שם (ebenso Sabb. 149b, מפני שהשטן מרקד בין קרניו

Jes. XIII, 21), besonders Berach. 51a. Der gleiche R. Simon b. Lakisch ist doch auch wieder Mystiker, wie das seine Auffassung von den herumschwirrenden Nachtunholden zeigt. (Ber. r. IV, 12 und Pesach. 111a). Die mystische Auffassung wurde zumeist gereizt und genährt durch Bibelstellen, die an sich willkommenen Anlass zur mystischen Deutung boten. So ist es zu verstehen, dass die Malerei des Psalm 91 und besonders die Worte: *לֹא תִירָא מַפְחָד לַיְלָה* bei jenen mystischen Seelen eine Beleuchtung fand, die den ganzen Psalm in nächtlichen Dämonenzauber tauchte. Gerade dieser Psalm hat die mystisch angelegten Geister immer wieder angeregt, und die Vorstellung von den umkreisenden *טוֹיִקִּין* im Talmud (Berach. 6a, Pesach. 111b *קֵטֵב טַרְיִי*, Midr. r. IV, 12) geht in der Hauptsache wohl auf eine düstere Exegese dieses Psalms zurück. Es muss aber immer wieder dabei betont werden, dass die Farben zur mystischen Malerei sicher einer fremden Kultur entstammen. Die Gestalt der Lilith, der Igeret, die beide menschentötende Nacht-dämonen sind, die auffallenden Abbilder der römischen Stryx, gehören jenem Geisterkreise an, dessen Vorstand und Fürst der Ašmedai (Pesach. 111a) ist, der aber auf babylonisch-persischen Ursprung zurückweist (Gittin 68a, b). Ašmedai und seine Geister haben sich im Judentum immer mehr festgesetzt, wovon die talmudischen Diskussionen beredtes Zeugnis ablegen: (Gittin 65b, 66a, Jebam. 122a, Megillah 3a).

Islam.

Welche Bedeutung haben nun diese 3 eschatologisch-dämonologischen Vorstellungen im Islam? Das heiligste Buch des Islam, seine Religionslehre, der Koran, kann uns am besten darauf Antwort geben. In ihm ist das echt islamische, mohammedanische Denken am besten und kräftigsten zum Ausdruck gebracht. Paradies und Hölle

können wir in der Betrachtung gleich zusammenfassen, denn beide bilden im Koran fast stets eine Gedankeneinheit. Wohl keine Sure der 114 Suren ist ganz frei von den Gedanken an Paradies und Hölle. Diese beiden Bilder kehren im religiösen Denken oder besser Phantasieren Muhammeds immer wieder. Wir können aus Sure 4, 7, 9, 10, 11, 14, 15, 17, 39, 44, 46, 47, 50, 52, 55, 56 etc. das Paradies- wie das Höllensbild immer wieder hervorholen, wollen aber in der Hauptsache nur einige ausgedehntere Ausmalungen anführen und daran die wesentlichen Momente hervorheben. Wir lesen in der 47. Sure: „Wahrlich, die so da glauben und rechtschaffen handeln, wird Gott in Gärten führen, welche Wasserbäche durchströmen; den Ungläubigen aber, denen, die sich ihrer Gelüste freuen und geniessen, wie das Vieh geniesst, soll das Höllenfeuer zum Aufenthalt dienen . . . Soll denn auch wohl der, der da folgt der deutlichen Belehrung, gleich dem sein, dessen böse Werke ihm vom Satan bereitet und ausgeschmückt werden? — oder gleich denen, die nur ihren Begierden folgen! Folgendes ist die Beschreibung des Paradieses, das den Gottesfürchtigen verheissen ist. In demselben befinden sich Ströme von Wasser, welches nie verdirbt, Ströme von Milch, deren Geschmack sich nicht ändert, Ströme von Wein, lieblich für die Trinkenden und Ströme von geläutertem Honig. Dort werden sie erhalten alle Art von Früchten und Vergabung von ihrem Herrn. Gleichen diese wohl dem, der ewig im Feuer wohnen muss und denen, die siedendheisses Wasser trinken müssen, sodass ihnen die Eingeweide bersten?“ Noch deutlicher spricht sich Sure 52 aus: „Wehe an diesem Tage denen, welche die Gesandten des Betrugs beschuldigen, denen, die sich an eitlen Wortstreite ergötzen. An diesem Tage werden sie in das Höllenfeuer hinabgestossen mit den Worten: Das ist nun das Feuer, so ihr gelehnet habt, Ist dies wohl eine Täu-

schung? Oder seht ihr es nicht, brennt nur darin! Ihr möget seine Pein geduldig oder ungeduldig tragen, das steht sich gleich, ihr erhaltet den Lohn eures Tuns! Die Gottesfürchtigen werden aber wohnen in Gärten und in Wollust, sich ergötzend an dem, was ihr Herr ihnen gibt, und ihr Herr wird sie befreien von der Höllenqual. Gesagt wird zu ihnen: Esset und trinket und freut euch ob dem, was ihr getan, und sitzet auf in Reihen geordneten Ruhekissen, und vermählen werden wir sie mit Jungfrauen, begabt mit grossen, schwarzen Augen . . . , und wir geben ihnen, wie sie es nur wünschen, Obst und Fleisch im Ueberfluss. Sie reichen sich dort einander die Becher. . . . Ein Kreis von Jünglingen, so schön wie Perlen in ihren Muscheln eingeschlossen, wird sie umgeben.“

Sure 55 lässt sich folgendermassen aus: „An jenem Tage werden Menschen und Geister über ihr Vergehen nicht erst befragt werden müssen. Welche von den Wohltaten des Herrn wollt ihr wohl leugnen? Die Frevler wird man an ihren Merkmalen erkennen, und an den Haaren und Flüssen wird man sie ergreifen. Welche von . . . ? Dies ist nun die Hölle, welche die Frevler geleugnet, und sie sollen zwischen ihr und heiss siedendem Wasser hin- und herwandern. Welche von . . . ? Für den aber, der die Gegenwart seines Herrn gefürchtet, sind 2 Gärten bestimmt. . . . Ausgeschmückt mit Bäumen weit ausgebreiteter Zweige. . . . In beiden befinden sich 2 fliessende Quellen. . . . Ruhen sollen sie auf Polsterkissen, deren Inneres mit Seide und Gold durchwirkt ist, und die Früchte der beiden Gärten sollen ihnen nahe zur Hand sein. . . . In den beiden Gärten befinden sich auch Jungfrauen mit keusch niedergesenkten Blicken, die vorher weder Menschen noch Dschinnen berührt haben. . . . Schön sind sie wie Rubinen und Jacinthen. . . . Ausser jenen Gärten sind noch 2 Gärten bereit, beschattet mit dunklem Grün. . . . In ihnen sind 2 Quellen, welche stets wasserreich strömen. . . . In beiden

befinden sich Obst, Palmen und Granatäpfel. . . . Auch die herrlichsten der schönsten Mädchen, mit grossen, schwarzen Augen in Zelten für euch aufbewahrt. . . . Von Menschen und Dschinnen vorher nicht berührt. . . . Dort ruht man auf Kissen und herrlichen Teppichen.“ Noch die Sure 56 wollen wir anführen, weil sie gerade für den Vergleich mit der jüdischen Auffassung so besonders charakteristisch ist. „Wenn der Unvermeidliche (Gerichtstag) eintreffen wird, . . . dann werdet ihr in 3 Klassen geteilt: Gefährten der rechten Hand, Gefährten der linken Hand, und die, welche anderen im Guten vorangegangen sind. Diese werden Gott am nächsten sein und in wonnevollen Gärten wohnen. Sie werden ruhen auf Kissen, mit Gold und edlen Steinen ausgeschmückt, auf denselben einander gegenüber sitzend. Jünglinge in ewiger Jugendblüte werden, ihnen aufzuwarten, um sie herumgehen mit Bechern, Kelchen und Schalen fliessenden Weines, . . . und mit Früchten, von welchen sie auswählen, und mit Fleisch und Vögeln, wie sie es nur wünschen können. Und Jungfrauen mit grossen, schwarzen Augen gleich Perlen, die noch in ihren Muscheln verborgen, werden ihnen zum Lohn ihres Tuns. Weder eitles Geschwätz noch irgend eine Anklage wegen Sünden werden sie dort hören, sondern nur den Ruf: Friede, Friede! Und die Gefährten der rechten Hand werden wohnen bei dornenlosen Lotusbäumen und bei schön geordneten Talhabäumen, unter ausgebreitetem Schatten, bei einem immer fliessenden Wasser und bei Früchten im Ueberfluss, die nie vermindert und verboten werden. Wohnen werden sie bei Jungfrauen, gelagert auf hohen Kissen, die wir durch eine besondere Schöpfung geschaffen, wir machten sie zu Jungfrauen, von ihren Gatten, welche in gleichem Alter mit ihnen, stets gleich geliebt. . . . Die Gefährten der linken Hand aber werden wohnen im brennenden Winde (Samum) und siedend heissem Wasser und unter dem

Schatten eines schwarzen Rauches, der weder kühl noch angenehm ist. Denn sie haben sich vor diesem der Lust dieser Welt gefreut und beharrten hartnäckig in ruchlosem Frevelmuth und sagten: Sollten wir wohl wieder auferstehen? Dann werdet ihr, die ihr euch dem Irrthum hingegeben und die Auferstehung geleugnet habt, von den Früchten des Baumes Zaccum essen und euren Bauch damit anfüllen und darauf siedend heisses Wasser trinken müssen, so wie ein durstiges Kameel zu trinken pflegt.“

Wir haben diese Proben zusammengestellt, damit sich der Leser selbst ein Urtheil über den ganzen Charakter dieser islamitischen Vorstellungen bilden und auch die wichtigsten Momente derselben gleich überschauen kann. Mit orientalischer Breite und Plastik sind die Bilder des Paradieses und der Hölle ausgeführt. Das Paradies! Nicht nur orientalische Breite, orientalische Pracht und üppige Sinnlichkeit charakterisiert dieses Bild. Es schimmert und blitzt alles von Schönheit und Glanz, Gold, Silber, Edelsteinen, Perlen, Muscheln, Sammt, Seide (vergl. Ezech. 22, 27). Das Auge muss schon trunken werden vor lauter Sehen, und wie werden erst die übrigen Sinne gereizt durch Wasser, Wein, Milch, Honig, Bäume, Früchte, und nicht zuletzt durch die schwarzfunkelnden Augen der keuschen Jungfrauen, wie Perlen verborgen in Muscheln! Hier ist ein bezeichnender Zug des Paradieslebens! Die ganze sinnliche Natur des Menschen, besonders die starke erotische Neigung wird wachgerufen, um dieses Bild zum Anreiz für die Menschen zu machen. Der Koran kann nicht genug schwelgen in der Ausmalung solcher Sinnesreize. Das Leben des Paradieses ist ein berauschendes Genussleben, das in dieser Form sehr an das indische Nirvana, griechische Nektar und Ambrosia, germanische Walhalla, das Schlaraffenleben des deutschen Märchens erinnert. Freilich gibt es auch höhere Gesichtspunkte! Das Paradies ist der Lohn für die

Gottesfürchtigen, die nur einen Gott verehren, an ein Jenseits, ein Wiederauferstehen (Sure 56), an die Heiligkeit des Korans (52) glauben, für die Wohltäter und Edlen, die Geduldigen, Betenden und Fastenden (39). Freilich rufen die im Paradiese Wohnenden auch aus: Friede, Friede, „sitzen dabei auch auf übergeordneten Reihen, ein Bild, das wir aus dem Talmud gut kennen, aber solche Züge sind wie verlorene Lichtstreifen in dem sonst so grotesk gemalten, sinnlich schwelgenden Paradiese. Um es hier gleich zu sagen, manche jüdische Anklänge weist der Koran bei der Zeichnung des Paradieses auf, wie die übergeordneten Reihen, so der Ausruf: „Lob und Preis Gott, der uns zu dieser Glückseligkeit geführt“ (Sure 7), so auch die Einteilung in die 3 Klassen (Sure 56), die in Rosch hasch. 16b ihr Vorbild hat: *גַּם כְּתוּבָה הֵן לַיּוֹם הַזֶּה אַחַת* של צדיקים גמורים אחת של רשעים גמורים ואחת של בנינונים, worauf Geiger merkwürdigerweise nicht einmal aufmerksam macht, so auch die Darstellung des Zwischenraumes zwischen Paradies und Hölle (Sure 7), aber wie grobsinnlich gestalten sich alle diese Züge im Weiteren im Koran aus! Der Talmud sagt von den צדיקים גמורים (R. H. ibidem) kurz: *נִכְתָּבִין וְנִחְסְבִין לְאֵלֵיהֶן עוֹלָם*! Keine Schilderung der künftigen Freuden, ein zartes, hinhauchendes Hinweisen auf einen jenseitigen Lohn, der bekanntlich in reingeistiger Labung und Beseligung bestehen wird. Wie steht der so sinnlichen Ausmalung der Genüsse der Paradiesbewohner im Koran der Satz des Raw schroff gegenüber: *מִדְּנֵלֵא דְפוֹסֵי דְרַבִּי לֹא כְּעוֹלָם הוּא הָעוֹלָם הַבֵּא אִין בּוֹ לֹא אִכּוּלָה* . . . אלא צדיקים יושבים ועמדותיהם בראשותם . . . Es muss das immer wieder hervorgehoben werden, denn Geigers gründliche Arbeit hat wohl auch auf die differierenden Punkte aufmerksam gemacht, aber der Wesensunterschied ist zu tiefgreifend, als dass er nur beifällig bemerkt werden sollte. Darin hat eben Jost vollständig

Recht (Gesch. d. Judent. Leipzig 1858, S. 733), dass Geiger die Beziehungen beider Religionen rein äusserlich behandelt hat. Es ist wohl auch diesem Umstande mit zu verdanken, dass der Uebersetzer und Glossator des Korans, Ullmann (Der Koran, Bielefeld 1844) vielfach auf Geiger und die von ihm gefundene Gemeinsamkeit der Ideen hinweist. Auch Kremer (Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Leipzig 1868) bemüht sich immer wieder, den Islam mit dem Judentume zu identifizieren, so Seite 276 bezügl. des תחת הכתרים, so will er auch S. 287 die jüdische Darstellung: „Die Gerechten sitzen da mit Kronen auf ihren Häuptern und laben sich an dem Glanze der Majestät“ vergleichen mit dem eben gezeichneten Bilde im Koran. Ein solcher Vergleich kann nur das alleräusserlichste Moment des Sitzens treffen. (Vergl. Rüling, S. 37). Alles Weitere ist so grundverschieden von dem jüdischen Charakter der eschatologischen Vorstellung, dass es fast gefährlich erscheint, von einer Gemeinsamkeit dieser beiden Vorstellungswelten zu sprechen. Die jüdische Vorstellung ist beim Paradiese immer die von einem reingeistigen Fortleben und Fortspinnen der heiligen Lehr- und Sittengedanken des Erdenlebens, das Paradies ist eigentlich das verklärte, vergeistigte Diesseits in höchster Potenz. Im Koran dagegen ist das Paradies das sinnreizende und sinnberauschende Trieb- und Genussleben des Diesseits in allerhöchster Potenz. Es kann auch, wie schon gesagt, in aggadischer Form zum Bilde der Freudenfülle des jüdischen Paradieses ein Garten, eine Mahlzeit unter dem Felle des Levjatan, 7 Baldachine, oder sogar nach Jalkut I, 20 anlehnend an das Schöpfungsparadies 4 Ströme (Wein, Milch, Honig, Balsam), Kronen aus Gold und Edelstein, gefunden werden, aber über diese äusseren, noch dazu bibelexegetisch geformten Conturen einer himmlischen Seligkeit geht diese Malerei nie hinaus, sie

steigt niemals in die niederste Sphäre maass- und zügelloser Sinnenlust hinab. Gerade diese Darstellung im Jalkut ist besonders geeignet, die Eigenart jüdischen Denkens gegenüber dem islamitischen zu beleuchten. Gewiss haben Sure 47 und Midrasch die Gemeinsamkeit der Zeichnung der 4 Ströme von Wein *لذة خمر*, Milch *لبين*, Honig

ماء غير آسن (Balsam) gesundem Wasser *عسل مصفى*, und ist auch hier wieder eine gemeinsame Quelle beiden geflossen, doch tiefgreifend ist der Wesensunterschied zwischen beiden. Der Midrasch schwelgt allerdings auch in der sonnigsten Ausmalung des paradiesischen Glückes, das Auge kann auch da trinken werden von den Bildern strahlenden Glanzes der Baldachine, der Smaragden und Edelsteine, und das Herz entzückt von der Wonne des Genusses des Brotes, der Früchte, des Duftes der Rosen und Myrthen, doch näher betrachtet, erscheint alle Malerei als willkommene symbolische Ausdeutung biblischer Verse mit metaphysischem Inhalt, und am Ende löst sich doch die ganze schimmernde Plastik als ein reingeistiges, seelisches Entzücken aller 7 Reihen der Gerechten an der göttlichen Lehre und den ethischen Idealen auf. Freilich scheint mir die Kunst der Malerei die Blüte des Parsismus etwas zu verraten!

Das Höllenbild! Aus den angeführten Stellen lässt sich das Höllenbild schon etwas herausmalen. Das Verbrennen in der Hölle ist die wichtigste Angelegenheit derselben. Dazu werden die Körper der Verurteilten hinabgeworfen, gestossen, an Haaren und Haut hinabgerissen. Zum Verbrennen dient Feuer, siedendheisses Wasser, der heisse Samumwind, zum inneren Verbrennen der heisse, quälende Durst nach dem Genusse der Frucht des Zaccumbaumes und das Trinken des siedendheissen Wassers, sodass die Leiber bersten! Die Strafe erhalten die Ungläubigen, Hartnäckigen, Uebel-

täter, Ruchlosen und Zweifler an Gott, Koran und Jenseits (Sure 5). Die Verurteilten aber verbrennen nicht und vergehen nicht, ihre Strafe ist ein dauerndes Leiden, eine ewige Qual. Sehr bezeichnend dafür ist Sure 14: „Vor ihnen liegt die Hölle, dort sollen sie trinken unflätiges Wasser, das sie langsam schlürfen, weil der Ekel es nicht durch die Kehle lässt, der Tod kommt von allen Seiten zu ihnen, und doch können sie nicht sterben. Grosse Qualen warten ihrer.“ Hier haben wir ein Bild höchster, ekelhaftester Qualen, eine beständige Folterung und Marterung der Gepeinigten. Diese Zeichnung zeigt übrigens noch einen anderen markanten Zug. Es ist das freudige Gefallen an solchen Darstellungen der furchtbaren Menschenpein. Wie diese Sure schwelgt fast jede bei der Ausmalung der Höllenqual vor lauter innerem Wohlbehagen. Diese innere Genugtuung über die endlich den Frevlern zuteil gewordene Strafe wirkt, je mehr man solche Darstellungen liest, wie ein ungesättigtes Verlangen nach grausamer, roher Inquisition, nach Befriedigung der eigenen cynischen Lust. Sicherlich ist der rohe Ausdruck der Schadenfreude ein Abdruck der ganz wilden und leidenschaftlich ungebändigten Kampf- und Rachelust Muhammeds selbst. Dieser cynische Charakter geht der jüdischen Auffassung des Höllenlebens vollständig ab. Und dieses Moment bleibt abgesehen von allen anderen wesentlichen Verschiedenheiten der gravierendste Unterschied zwischen den Vorstellungen beider Religionen, der Gemütsstandpunkt, mit dem beide an das Höllenbild herantreten. Das islamische Gemüt des Korans empfindet kein Mitleid und Mitgefühl, auch lebt in ihm eigentlich nicht das Gefühl der gerechten Sühne, nur ein teuflisches Lachen und Grinsen über den guten Fang kennzeichnet sein wahres Fühlen. Das jüdische Empfinden kennt ein solches dämonisches Schmunzeln nicht! Wenn Geiger auch mit Recht einige gemeinsame

Züge der beiden Vorstellungen aufgedeckt hat, so beziehen sich dieselben auf die rein äusserliche Struktur, auf die 7 Stufen der Bestrafung, die 7 Wohnungen und die 7 Eingänge der Hölle (S. 68). Das Wesen derselben bleibt aber grundverschieden, und am allerverschiedensten die seelische Erfassung der Höllenstrafe¹⁾. Im tieferen Grunde ist eben die Hölle des Muhammed die Wirkungsstätte eines Dämons, jenes Satans, der immer wieder in der Hölle selbst erscheint, um seine planmässig verfolgten Opfer siegesbewusst dort einzubringen. Sure 14 heisst es:

¹⁾ Bezeichnend für diesen Unterschied ist auch der Vergleich der midraschischen Darstellung Schocher tow (Ps. 31,2) mit der entsprechenden Auffassung im Koran. Nach der im Midrasch recipierten Ansicht des R. Josua b. Levi lässt Gott die Frevler das Paradies und die Gerechten die Hölle schauen. Den Frevlern zeigt er den im Paradies für sie noch freien Raum, den sie einnehmen dürfen, falls sie Busse tun, den Gerechten zeigt er den in der Hölle noch freien Raum, den sie erlangen, falls sie bei ihrer Lohnbeglückung zu übermütig werden sollten: **אלא הרשעים ירשו גיהנום: שלכם ושלדם:** Wie steht es dagegen mit dem Lohne der einmal Verurteilten im Korane? Sure 7 lesen wir: Werden wir (die Frevler) nun einen Vermittler finden, der uns vertreten wird, oder werden wir nochmals in die Welt geschickt, um andere Werke zu vollbringen? Sure 33: Wenn ich (die böse Seele) nur noch einmal in die Welt zurückkehren könnte, dann wollte ich gern rechtschaffen sein. Aber Gott wird antworten: Meine Zeichen sind dir geworden, und du hast sie des Betrugs beschuldigt — — und warst ein Ungläubiger! — —. Das Judentum moralisiert und ethisiert noch bis zum denkbar letzten Augenblicke, hier will es noch retten, dort vor Ueberhebung warnen, ganz in dem Sinne der von R. Simon bt Jochai (Kidduschin 40 b) vertretenen Anschauung: **אפילו צדיק נטור כל מין ומין באחרונה איבוד את הראשונה ואפילו רשע כל ימיו ועשה** **טוב ומרד באחרונה אינו מוכרין לו שוב רשעו:** eine Lehre, die schon der Vers Ezech. 33,12 zugrunde legt. Im Koran dagegen ist der einmal Verurteilte unrettbar verloren, der Gerechte jedoch schwelgt vor Entzücken unbeschränkten Geniessens. Die spätere orthodoxe Richtung, besonders Ghazali in seinem Ihja hat allerdings Aussprüche Muhammeds citiert, nach denen die Befreiung aus der Hölle durch Busse, Fürsprache der Propheten, der Gottesgelehrten, der Märtyrer, überhaupt aller Gläubigen erlangt wird. (Vergl. H. Bauer, Die Dogm. Al Ghaz. S. 15, Rölling, Beitr. z. Eschatologie d. Isl. S. 61).

„Dann nach gesprochenem Urteil wird der Satan sagen: Gott hatte euch eine wahrhafte Verheissung gegeben, aber durch meine Verheissung täuschte ich euch.“ Sure 50 lesen wir: „Und sein Gefährte (der Satan) wird sagen: O, unser Herr, nicht ich habe ihn verführt, sondern er ist selbst in den grossen Irrtum verfallen. Und Gott wird sprechen: Streitet nicht in meiner Gegenwart, da ich ja schon früher meine Drohungen euch habe werden lassen.“ Der Satan ist im Koran dazu von Gott bestimmt, seine Opfer sich auf Erden für die Höllenstrafe auszusuchen. Immer kehrt jener bezeichnende Zug wieder, dass dem Satan bis zum Tage des Gerichts der göttliche Fluch der Verführung der Menschheit nachgeht, weil er sich vor dem aus Staub geschaffenen Menschen nicht beugen will. In Sure 15 lesen wir: „Satan, was ist dir, dass du nicht mit den Ehrfurchtsbezeugenden sein willst? Er antwortete: Ich werde mich nimmer bücken vor einem Menschen, den du aus trockenem Ton und schwarzem Lehm geschaffen. Da sagte Gott: Nun, so gehe hinweg von hier, mit Steinen sollst du vertrieben werden, und der Fluch soll auf dir ruhen bis zum Tage des Gerichtes. Er aber sagte: O Herr, sieh mir nach bis zum Tage der Auferstehung, und Gott sagte: Ich will dir Ausstand geben bis zu jener bestimmten Zeit. Da sagte der Satan: Da du mich, o Herr, zur Verführung bestimmt, so will ich denn auf der Erde die Sünden reizend ausschmücken und sie allesamt verführen, nur die nicht, welche dir aufrichtig dienen. Gott antwortete: So ist's die rechte Weise, über meine Diener sollst du keine Gewalt haben, sondern nur über die, welche dir folgen und sich verführen lassen. Diesen allesamt ist die Hölle verheissen, so da hat 7 Tore, und jedes soll einen gewissen Teil von ihnen aufnehmen.“ Ähnlich sagt Sure 38: „Darauf sagte der Satan: Bei deiner Macht geschworen, ich werde sie alle mit Ausnahme deiner aufrichtigen Diener verführen. Gott aber er-

widerte: Bei der Wahrheit, ich werde in Erfüllung bringen das Wort: Füllen will ich die Hölle mit dir und allen denen, die dir folgen.“ Hölle und Satan sind somit ganz in Nachahmung der christlichen Auffassung im Koran eine Gedankeneinheit, und die Grausamkeit der Hölle ist nichts anderes als die Auswirkung der satanischen Lust. So liegt's im Judentume nicht. Die Hölle gilt wohl als Straf- und Abbüßungsplatz für die Schuld der Sünder, aber ein Teufelsspuk füllt sie nicht aus. Gewiss erscheint an einer einzigen Stelle im Talmud (Arachin 15a) der Höllenfürst, aber wir hören von ihm weiter nichts, als dass er mit Gott zusammen richtet. Allegorische und symbolische Malerei des göttlichen Gerichtes, angeknüpft an einen Bibelvers! Wir hören auch aus *אמיתות דר' עקיבא* 8,1 dass der Höllenfürst täglich sagt: „Gib mir Speise zur Genüge“, ein Gedanke, der tatsächlich mit dem in Sure 50, 29 ausgesprochenen „Einst werden wir zur Hölle sagen: Bist du gefüllt?, sie aber sagt: Ist noch Zuschuss da? . .“ übereinstimmt. Zugegeben, dass diese Darstellung wirklich aus jüdischer Quelle stammen sollte, was mir einer Untersuchung wert erscheint, Anlass zu solcher Darstellung hat nur die exegetische Lust gegeben, die den Bibelvers Jesaja 5,14 drastisch deuten wollte. Der Talmud führt diesen Vers auch 2 mal an (Sota 48b und Sanhedrin 111a), aber seine Exegese und die der Bibelerklärer weiss nichts von einer solchen Auslegung.

Der Satan. Das Wesen des Satan ist durch das Gesagte schon ziemlich genau gekennzeichnet. Eine noch genauere Charakterisierung gibt die Sure 7. Auch dort ist von dem Aufschub die Rede, den Gott dem Satan bis zum Tage der Auferstehung gibt. Dann fährt sie fort: Darauf sagte der Satan: „Weil du mich in die Irre gejagt, darum will ich den Menschen auf dem richtigen Wege auflauern und sie überfallen von vorn und von hinten, von der rechten und von der linken Seite, dass du den

grössten Teil derselben undankbar finden sollst.“ Der Satan aber flüsterte ihnen zu, dass er ihnen (Adam und Eva) entdecken wollte, was ihnen verborgen.“ Hier ist die Tätigkeit des Satans klar gekennzeichnet. Der Satan ist eben der auflauernde und überfallende Jäger oder auch Wegelagerer, der den Menschen plötzlich auf seinem besten Wege (صراط مستقيم) überrascht. Ahnungslos und heimtückisch tritt er ihn an, erfasst ihn, versucht ihn, raunt ihm in die Ohren mit Schlangenlist und flüstert ihm ein. Er ist eben der böse, diabolische Geist, (أبليس) der den Menschen stets umkreist und ihn ganz nach seiner Laune gefangen nimmt, umgarnt und verwirrt. . . . Das Arabische nennt ihn deshalb auch bezeichnender Weise وسواس, den Einflüsterer, Einrauner, Suggestierenden. So erscheint er stets im Koran als der dem Menschen geschaffene „offene Feind“ عدو مبين, der ihn erbarmungslos in seine Kreise zwingt. Das Dämonische, Mephistophelische kommt bei ihm immer wieder zum Ausdruck. Wo auch der Koran von dem sündigen Menschen spricht, der allgewaltige Satan hat ihn zur Sünde verleitet, so hat er den Adam und Eva, den Bileam, den Mose, den Salomon, den Hiob verführt. Im Koranstil heisst das: „Der Satan hatte mit dem, was sie taten, sie ausgerüstet.“ Freilich will der Satan wohl im Grunde genommen auch im Koran nichts anderes als die Personifizierung des bösen Geistes und Triebes im Menschen sein, aber er ist doch viel zu körperhaft, zu leibhaftig, zu grotesk gezeichnet, als dass er als solche anzusprechen wäre. Er ist zu sehr der unvermeidliche Gesellschafter des Menschen, so dass man ihn immer vor Augen hat und seine Teufelsklauen fühlt. Der Koran trieft ja ordentlich von der sattsamen Vorführung dieses Unholdes „unter den Geistern, die Allah geschaffen hat.“ Im Judentume erscheint der

Satan an den Stellen, die ethisch bedeutsame Vorgänge anzeigen. Die sittliche Schwäche des Menschen, seine Schuld, seine Gewissenspein, seine Strafbarkeit sollen im Bilde des Satans dargestellt werden. Auch der ausschmückende Midrasch und Talmud verbindet die Gestalt des Satans mit geschichtlich bedeutsamen Momenten (Abraham, Esau, Mose, Bileam und Hiob). Selbst die mystischen Ausgestaltungen des satanischen Wirkens für sich und im Kreise der Geisterwelt zeigen niemals das Gefallen am rohen Cynismus. Die wenigen Stellen, in denen der Satan in Person auftritt, auch satanische Gebärden annimmt, illustrieren wohl die höhere, unsichtbare, geheimnisvolle Gewalt dieses Geistes, aber diese Gewalt hat nichts Bedrohliches für die menschliche Willensfreiheit, nichts Beklemmendes und Lähmendes. Bei allem Dräuen erscheint der Satan mehr wie eine legendäre Figur, wie die Schöpfung einer freien, naiven Phantasie, und den freiesten, oft kindlichen und burlesken Formen seiner Haltung entnimmt man nur die darin verborgene tiefere Idee. So hat auch der grosse Nachtdämonenkult für das liturgische Judentum nichts Düsteres und Gespenstisches. Das ganze Dämonentum ist im Nachtgebete rein textlich genommen zu einer kurzen Reminiscenz zusammengeschmolzen. Das zeigt so recht die Bitte: *וְהוֹסֵר שָׁטָן מִלְּפָנֶיךָ וּמֵאַחֲרֶיךָ*. Das Bild, das so viel Aehnliches

¹⁾ Die jüdische Gebetswendung findet im Talmud keine Erwähnung, dagegen scheint sie dem Maimonides (*Jad chasaka כל השנה סדר תפלות כל השנה*) vorgelegen zu haben. Die Lesart ist in der sphardäischen Tefillah (*בית סדר רב עמודים ושבור והסר שטן*) erweitert: *תפלה ק"ק ספרדים ליוזנט* *ושבור שטן מלפניך ואחרינו*. Diese Lesart erweckt den Anschein, wie wenn das Bild auffällig gewesen wäre, und man dafür das im Judentume bekanntere des „Stehens zur Rechten Gottes“ (*Zachar, 3,1*) vorgezogen hätte. Allerdings bleibt das folgende *ואחרינו* dann wieder dunkel. Die Uebersetzer verstehen es gewöhnlich lokal: *K r o n e r*, *תורה ותפלה* Hannover-Linden: „den Ankläger von vorn und von hinten“, ähnlich auch *Bleichrode*, Berlin 1912 (im Angesicht und

mit dem im Koran, Sure 7 gezeichneten zeigt, das wohl auch aus derselben gemeinsamen Quelle geflossen sein mag, ist wie ein leiser Hauch, wie ein verblasster Schein von jener gröberen und breiteren Plastik früherer Zeiten. Der gesättigten Darstellung des Korans gegenüber nimmt sich die jüdische Zeichnung wie eine aphoristische oder apostrophierte Andeutung der satanischen Existenz aus. Und fürwahr, jeder betende Jude spricht die Worte aus, aber an den Satan denkt er nicht, sondern an die kurzskizzierte Symbolik des „widrigen Geschickes“, wie es auch in den alten Privatgebeten (Berachot 16b und besser noch 46a) gezeichnet ist.

Ergebnis.

Paradies, Hölle und Satan sind im Koran mit sichtlichem Wohlgefallen geschildert. Sie erscheinen dort im Rücken). R. Hirsch, Frkf., versteht es dagegen zeitlich (in Gegenwart u. Zukunft). Eine Hirsch ähnliche Erklärung bringt Beidhawi, der Erklärer des Korans, zur angeführten Stelle. Nach seiner eigenen vorangehenden Commentierung als peripherischen Umkreisung des Menschen gibt er eine Erklärung im Namen des Ibn 'Abbas (vergl. Seite 108), die das „Vorne“ auf die jenseitige *فى الآخرة*, das „Hinten“ auf die diesseitige Welt *فى الدنيا* bezieht. Fast dieselbe Wendung in Sure 41, 42, auf die Professor Goldziher mich aufmerksam machte, *لا يأتبه الباطل من بين يديه ولا من خلفه*. „Ihm (dem Koran kommt keine Eitelkeit an weder von vorne noch von hinten“ erklärt Beidhawi einmal in wörtlichem Sinne „von keiner Seite“, und im übertragenen Sinne „weder von vergangenen noch kommenden Berichten“. Natürliche und symbolische Deutung der genannten Wendung finden sich also schon in den frühesten Zeiten der Koranexegese. Wie auch die Erklärung so i die Tatsache der plastischen Darstellung der Tätigkeit des Satans bleibt bestehen, und die der Uebereinstimmung der beiden Bilder im jüdischen Gebete wie im Koran. Wenn wir auch mit Goldziher zugeben wollen, dass beide Bilder nichts anderes als die „Allseitigkeit der Gefahr für den Menschen“ besagen wollen, so ist die Frage nach den gemeinsamen Beziehungen beider Bilder damit nicht endgültig gelöst.

nicht so sehr als Symbole des Lohnes und der Strafe im Jenseits, sondern Paradies und Hölle sind greifbare Lebensformen, vom Jenseits in das Diesseits projiziert. Nicht Fernziele des Denkens erscheinen sie so sehr als wie immer wieder geschaut Tummelplätze der Lust und des Schreckens. Und wenn sie noch von Zeit zu Zeit das religiöse Denken gefangen nehmen würden! Der Koran ist überschwemmt von solchen Bildern, sie erdrücken förmlich den Leser und Hörer mit ihrer epischen Breite. Der Muselman ist umflossen von Paradies, Hölle und Satan, und es ist kein Wunder, dass seine Naturanlage zur Mystik dadurch die gewaltigste Anreizung und Förderung erhalten musste. Das Leben der Erde wird im Koran zum Nichts, alles Denken und Wollen geht auf in dem ewigen Hinschauen auf ein späteres Kommen und Bezwecken. So lässt der verhängnisvolle, fatalistische Zug des arabischen Denkens sich leicht verstehen, er erhält die stärkste Nahrung durch die Art seiner eschatologischen Vorstellungen. Diese mystisch-fatalistischen Züge sind dem Judentume bei der Gestaltung seiner Eschatologie eigentlich ganz fremd, ein solcher Zug kann wohl einmal von der Ferne grüssen, aber er hat kein bleibendes Sein, das Judentum ist viel zu erdenhaft, zu lebensfroh. Recht bezeichnend für die auch schon vorislamische mystische Schau des Arabers und für seine diesbezügliche Begegnung mit dem Judentume dürfte jene Erzählung des dafür etwas empfänglichen Reisenden R. bar Chana sein, die uns der Talmud mitteilt (Baba b. 74a und Sanhedrin 110a auch Midr. r. IV, 18). Der Araber kennt die Stelle, an der Korach und seine Rotte verschwunden ist, er zeigt sie dem R. b. b. Chana. An dieser Stelle steigt aus 2 Erdspalten Rauch auf, der Araber nimmt wassergetränkte Wolle, steckt sie auf seine Lanze, stösst damit in den Spalt hinein, die Wolle verbrennt, und der Araber sagt

jetzt: Merk auf, was du hörst! R. b. b. Chana hört die die Worte: „Mose und seine Lehre sind Wahrheit, jene aber sind Verleumder.“ Der Araber sagt weiter: „Alle 30 Tage dreht das Geh. die Korachiden wie Fleisch in der Schüssel um, und dann vernimmt man an dieser Stelle die gleichen Worte.“ Hier zeigt uns der Talmud den vorislamischen Araber mit seinem Verständnis für die Mystik. Die Geografie der Hölle, die Kraft der Hölle, ihre Sprache, ihre Ordnung sind dem Araber ganz geläufige Dinge. Eine kleine talmudische Erzählung, aber voll typischer Züge für das gewohnheitsmässige mystificierende Arabertum! Freilich weiss auch dort R. Meir zu erzählen, dass die Söhne Korachs einen bevorzugten Platz in der Hölle haben und Lieder singen, doch wie ätherisch nimmt sich diese Vorstellung aus gegenüber dem vorgeführten Gauklerkunststück des Arabers! Für das jüdische Empfinden und für den Zweck des Talmuds bleibt das Hauptinteresse die Ethik der Worte: **משה וחורו משה ורן בדאין**.

„Noch wesentlicher unterscheidet sich Islam und Judentum in einem anderen, wohl wichtigsten Punkte. Im Koran sind Paradies, Hölle und Satan nicht nur Lieblingsstoffe der Darstellung des Profeten, sondern im vollen Geist des Lehrbuches dieser Religion Bedingungen und Forderungen des Glaubens selbst. Muhammed verlangt den unbedingten Glauben an das Bestehen des Paradieses, der Hölle und des Satans. Der Gläubige ist zum grössten Teil deshalb gläubig, weil er an diese eschatologischen Dinge glaubt, der Ungläubige ungläubig, weil er sie leugnet. Die Suren wiederholen es immer wieder: Der Glaube an das Jenseits bringt Seligkeit, der Unglaube Verdammnis. Sure 4 sagt: „Die, welche nicht an Gott glauben und an den jüngsten Tag, haben den Satan zum Gefährten.“ Welche Seligkeit stünde ihnen bevor, so sie an Gott glauben und an den

jüngsten Tag.“ Sure 46: „An jenem Tage würden die Ungläubigen vor das Feuer gestellt, und es wird zu ihnen gesagt: Ist es nun nicht wahr geworden? Und Gott wird sagen: So kostet nun auch die Strafe, weil ihr Ungläubige gewesen.“ Sure 52: „Das ist nun das Feuer, das ihr ge-
leugnet habt.“ „Die eschatologischen Vorstellungen sind also ausgesprochene Dogmen im Islam, mit ihnen steht und fällt die Religion des Muhammed. Das Judentum hat in seiner Bibel den Glauben an das Jenseits weder formuliert noch postuliert. Auch das rabbinische Judentum hat Paradies, Hölle und Satan niemals zum Glaubensartikel erhoben. Nur die Belebung der Toten hat einzig und allein den Charakter einer gewissen Glaubensforderung im talmudischen Denken angenommen, da man sich dabei auf den einzigen das Jenseits berührenden Gedanken im Pentateuch Deut. 32, 39: „Ich töte und belebe“ berufen konnte. Aber sowenig wie diese Stelle dem Judentume eine unbedingte Glaubensverbindlichkeit gebracht hat, sondern mehr zarte, duftige Poesie geblieben, so wenig ist eine Unterwerfung unter jenen Glauben von dem religionsgesetzlichen Judentume jemals in verpflichtender Form verlangt worden. Allerdings hat wohl durch die Zeit gezwungen, Maimonides versucht, den Gedanken an eine künftige Vergeltung, den Messias und die Belebung der Toten zu dogmatisieren und war dabei vielleicht formell durch den Islam, besonders durch den dogmatisierenden Ghazali beeinflusst, doch sein Versuch blieb fast vereinzelt und erfuhr vielfach stärkste Verurteilung. Sehr bemerkenswert bleibt jedoch, dass Maimonides (Sanhedrin P. X) selbst die Belebung der Toten nicht als bindenden Glaubenssatz, sondern als grundlegenden Lehrsatz hingestellt wissen will: תחית המתים קאעדה טן קואעד שרעיה משה לא דין ולא ארחבאט באלמלה אליהודית לטן לא יעחקד דלך לכנהא ללפלא = היא יסוד טיסודי משה רבינו ע"ה ואין דת ולא דבקות

עבודת יהודית לטי שלא יאמין זה אבל הוא לצדיקים (י). Wir sehen, Maimonides macht einen feinen Unterschied zwischen קאדה und דין Stütze, Grundlage — und Gesetz. Sicherlich hat er seine Glaubenssätze mehr als „Stützen“ denn als „Verbindlichkeiten“ aufgefasst! Das Judentum ist nun einmal viel zu freiheitlich in der Aeusserung seiner Lehrmeinungen und möchte auch seinen Bekennern genug Bewegungsfreiheit lassen.

Der nachkoranische Islam steht noch ganz unter dem Eindruck des Wortes des Profeten. Gewiss macht sich auch mit der Zeit eine freiere Auffassung geltend, doch die orthodoxe, korantreue Partei versteht im Ganzen zu siegen. Die Mutakallimûn überragen darin die Mütaziliten. Zur wissenschaftlichen Aufgabe fast aller islamischen Denker gehörte das Studium der Eschatologie. Ganze Werke über die eschatologischen Dinge sind entstanden und sind Beweise für den wissenschaftlichen Ernst dieser Forschung. Ein Werk, das die eingehendsten Betrachtungen über das Jenseits anstellt, ist das von Rabbiner Wolff, Leipzig 1872 beschriebene *كتاب احوال القيمة* kitab ahwâlil kijamati, „Buch der Zustände der Auferstehung.“ Das Buch, dessen Verfasser und Abfassungszeit nicht bekannt ist, ist ein wahres Compendium der muhammedanischen Eschatologie und zählt unter den berufenen Traditionslehrern den Kâb alahbâr und den Ibn 'Abbas, den Vetter Muhammeds auf. Paradies, Hölle und Satan werden darin so phantastisch gezeichnet, dass selbst der Koran dagegen sich matt ausnimmt. Ein ebenso umfangreiches eschatologisches Werk ist das von R. Leszynsky herausgegebene und mit grossem wissenschaftlichen Fleisse bearbeitete *كتاب الزهد*, Kitab ezzuhd des nicht näher bekannten Asad

¹⁾ Holzer, Berlin 1901. M. Maimonides Einleitung zu Cholek, S. 16.

ibn Mūsā (749—829)¹⁾. Eigentlich „das Buch der Askese“, ein Titel, der insofern nicht unpassend ist, als die Nichtigkeit des Lebens dem Muselman den eigentlichen Anlass zur metaphysischen Schau gibt. Dieses Buch verbreitet sich eingehend über die Topografie, die einzelnen leichten und schweren Strafen der Hölle, über die Bedeutung der Höllenbrücke, dann auch über den Tag der Auferstehung, das göttliche Gericht, die Wage, die Fürbitte des Profeten, die Rechnungsablage und die Wiedervergeltung, alles Gedanken, mit denen die Phantasie des Moslem sich seit Muhammeds Tode so gern beschäftigt. Wenn auch die im Buche als Muhammeds Aussprüche angeführten Traditionen sich öfters als solche nicht erweisen konnten (cf. S. 9), so bleibt gerade die Methode jener Zeit bemerkenswert, die Grundlagen für die eschatologischen Ausmalungen immer wieder auf den Korangeist zurückführen zu wollen. Der bereits erwähnte Ibn 'Abbās findet auch in diesem Buche Erwähnung (S. 25), und auf den obengenannten zum Islam übergetretenen Rabbiner Kab weiss der gelehrte Verfasser die Tradition von den 4 Bergen am Tage der Auferstehung zurückzuleiten (S. 46)²⁾. — Von besonderer Be-

¹⁾ Muhammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. R. Leszynsky. Kirohhaïn 1909.

²⁾ Bezeichnend für die Geistesrichtung jener Zeit, aber auch für das Verhältnis, in dem der grosse Koranexeget Ibn Abbas zu seinem Lehrer, dem zum Islam übergetretenen Rabbiner (ahbar) Kab stand, ist eine bei Talabi, Geschichte der Profeten, (cf. Sprenger, Das Leben u. die L. Muh., Berlin, 1865. III, S. 119) mitgeteilte Erzählung. Dem Ibn Abbas wurde einst berichtet, dass Kab den Ausspruch getan hätte „Sonne und Mond werden am Tage der Auferstehung wie 2 verwundete Stiere herangeschleppt und in die Hölle geworfen.“ Ibn 'Abbās war wütend über diese Worte und verwünschte den Rabbiner, der jüdische Lehren! in den Islam eintragen wollte! Es entbehrt das nicht einer gewissen Komik, da Ibn 'Abbās selbst wegen seiner Kenntnis der jüdischen Literatur und seiner Liebe zur Dialektik der arabische Hibr (Rabbiner) genannt wurde.

deutung für die Darstellung der islamischen Eschatologie wurde der heilige Ordensverband der Şufiten (şuf صوف härenes Gewand). Sie streben zwar eine mehr rationelle Auffassung der Koranlehren an, stehen aber sonst noch ganz im Banne des Formalismus des Korantextes. Einer ihrer gemässigten Anhänger war der berühmte Rechtslehrer, Theologe und Philosoph Ghazali (geb. 1058 in Tus, Chorāsān). Seine ethische Schrift: *ايجها الولد* *ajjuhā 'lwalad*, „O Kind“ behandelt das Problem der wahren Wissenschaft, unter der Ghazali die Betrachtung der Seele, die Abwendung von der Anhänglichkeit an die Welt und an die profane Wissenschaft versteht. Neben ethisch wertvollen Gedanken ist vor allem die Predigt der Askese der Hauptinhalt des Werkes, einer Askese, die allerdings die Uebertreibungen der Stocksufiten meiden soll. Dieses Buch ist durchtränkt von Hinweisen auf das künftige Leben, Paradies, Hölle und Satan. Alle Belehrungen für „das Kind“ weiss Ghazali mit dem Lohne des Paradieses oder der Strafe der Hölle abzuschliessen, immer wieder die betreffenden Koranstellen als Belege anführend. Absatz 17 sagt Ghazali: „Handle für deinen Vorteil in der Welt nach deiner Stellung in derselben, und handle für die künftige Welt nach der Dauer derselben, und handle für das Feuer in der Hölle nach Massgabe deiner Geduld, dasselbe zu ertragen (*واعمل للنار بقدر صبرك عليها*). Absatz 13 lesen wir: „O Kind, ich rate dir 8 Dinge, nimm dieselben an von mir, vielleicht hilft dir deine Wissenschaft am Tage des Gerichts.“ Absatz 23 heisst es: „Hüte dich, dass du nicht verführt wirst durch die Lusteinflössung des Satans, . . . der Verfluchte, der Satan hat schon die Nacken Vieler abgeschnitten mit dieser Einflüsterung, wie wir dies erwähnt in der „Wiederbelebung der Wissenschaften.“ Das Stärkste ist wohl folgender

Rat an jeden Prediger (23): Wirf in ihre Herzen (der Zuhörer) Schrecken, jage ihnen Furcht ein und Behutsamkeit vor den fürchterlichen Dingen, die ihnen bevorstehen, vielleicht werden die Eigenschaften ihres Innern verändert“, . . . dieses ist der Weg des Rates und der Predigt, und jede Predigt, welche nicht so, ist Verderben für den, der sie sagt und hört, ja man sagt, ein solcher Prediger sei ein Wüstenteufel und Satan (بل قيل انه عول وشيطان), denn ein solcher Redner verdirbt mehr an ihrem Glauben als der Satan verderben kann. Wer da Macht und Ansehen besitzt, dessen Pflicht ist es, einen solchen Redner herunterzureissen von der Kanzel der Moslemin.“ So sieht die Ethik der islamischen Rechtsgelehrten und Philosophen aus, sie wimmelt noch ganz von den Koranvorstellungen und grotesken Phantasien, sie wimmelt auch von Dämonen und Dschinnen, die gerade Ghazali (Abs. 19) mit einer Anwandlung von Erleuchtung vernichtet haben möchte! Dabei nimmt sich diese Abhandlung noch weit mässiger in der eschatologischen Ausmalung aus als Ghazalis Hauptschrift: احياء علوم الدين

„Die Wiederbelebung der Wissenschaften.“ Was in dieser Ghazali an roher, sinnlicher Zeichnung von Paradies und Hölle (IV, 634—66) leistet, übertrifft noch die kühnen Phantasien des Korans, ja Ghazali kennt den Teufel viel genauer, er kennt seine Familienverhältnisse, seine Kinder und die einem jeden von ihnen zugewiesene Aufgabe¹). Trotz dieses kompendiösen, das Eschatologische zur Genüge behandelnden Werkes hat Ghazali noch ein der Eschatologie besonders gewidmetes Werk verfasst: الدرّة الفاخرة في كشف علوم الآخرة, Ad-Dourra al-fakhira, Die kostbare Perle²). Auch dieser Name ist

¹) Vergl. auch: Die Dogmatik Al-Ghazali's, Bauer, S. 15, 45 und 74.

²) Ad dourra al-fakhira, la perle précieuse de Ghazali par Lucien Gautier, Genève 1878.

insofern berechtigt, als die üppig wuchernde Phantasie Ghazälis grell blendende Bilder des Jenseits geschaffen hat. Im Mittelpunkt des Ganzen steht der Gerichtsthron Gottes, an den auf göttlichen Befehl sowohl das Paradies als auch die Hölle herangetragen wird. Das Paradies ist verhältnismässig kurz behandelt, dagegen die Hölle desto ausführlicher. An 70 000 Ketten wird sie gezogen, jede Kette hat 70 000 Ringe, an jedem Ringe sind 70 000 Dämonen. Alle wichtigen Personen erscheinen vor Gott, von Abraham an bis zur heiligen Maria, um der göttlichen Prüfung sich zu stellen. Mose muss aus der Thora, David aus dem Psalter, Mohammed aus dem Koran vorlesen. Ihre Stimme erscheint frisch und neu und wirkt begeisternd. Gegen David tritt Uria als Ankläger auf, doch allen hohen Geistern wird verziehen. Die Höllenmalerei und Unterhaltung liest sich wie das l'Inferno in der göttlichen Komödie von Dante. Dabei hat es Ghazali verstanden, in kunstvoller Weise die Koranverse und Korangestalten in das phantastische Gemälde hineinzuwoben. Wir würden aber Ghazali Unrecht tun, wenn wir glauben würden, dass er bei dieser Eschatologie stehen geblieben wäre. Es ist richtig, Ghazali greift seine diesbezüglichen Gegner, die Naturphilosophen in seinem *تهافت الفلاسفة* „Umstürzung der Philosophen“ S. 94 heftig an und weist ihre Ansicht zurück, dass Hölle, Paradies und Satan nur allegorisch zu fassen seien¹⁾, aber derselbe Ghazali deutet schon in seinem *Ihja* (siehe Bauer a. a. O. S. 45) eine höhere Art der Auffassung der eschatologischen Dinge an, die er als die Stufe der Erleuchtung bezeichnet. Ghazali hat sich im Laufe der Jahre noch weiter gewandelt (cf. Bauer, S. 33). In seinem *ميزان الأعمال*, das von M. Goldenthal (Leipz.-Paris 1839) hebr. ediert (סאונײ ציק) und

¹⁾ Uebrigens auch schon: Bauer, Die Dogmatik Al-Ghazälis, S. 75.

fälschlich mit einem ähnlich benannten Werke Ghazālīs القسطاس = המאונס identifiziert wurde, hat sich Ghazālī zu einer sehr geläuterten Auffassung der letzten Dinge emporgeschwungen. Dort erscheinen ihm Paradies und Hölle mehr als Aeusserungen göttlicher Gerechtigkeit. „Man soll freilich der Menge wie dem unreifen Kinde die Vorstellung von der Wirklichkeit des Paradieses und der Hölle lassen, aber dem höheren Geiste, wie ihn die Sufiten und Philosophen besitzen, sind beide nur Symbole für Tugend und Schuld. (S. 114).“ Ja sogar die geläuterte Auffassung, dass man die Tugend als Selbstzweck betrachten müsse, wird von Ghazālī dort vielfach ausgesprochen (S. 14 u. 113), auch er erwähnt jene fromme Frau (wohl auch die Rabiā-Adawijja, S. 110), die den Ausspruch getan hat: Wer Gott in der Hoffnung auf Lohn dient, ist ein Tor.“ Unzweifelhaft hat sich der spätere Ghazālī von den geläuterten griechisch-philosophischen Theorien, nicht weniger aber von den zeitgenössischen jüdisch-philosophischen Gedanken leiten lassen. Sein מאונס scheint ganz besonders von jüdischen Ideen inspiriert zu sein; es wird sogar S. 121 jener Erzählung des R. Akiba gedacht (cf. S. 73). Fast glaube ich, dass Ghazālī eben so sehr von Bachja ibn Pakuda beeinflusst war, wie dieser von ihm (vergl. Yahuda, Leiden 1912 S. 63). Es ist eben auch viel Wahres an dem, was Goldenthal in seiner Einleitung (S. 20) sagt: אינו הולך חסיד אחר דעה אחת אבל טראה עצמו כאלו נוטה פעם לאחת ופעם לאחרת וכן היה נראה במעשיו Ghazali hinkte auf 2 Stöcken! — Es waren tatsächlich die Philosophen, deren Name dem Islam nichts anderes als „Freidenker“ bedeutete, die eine erleuchtete Auffassung der eschatologischen Dinge brachten. Die griechische Philosophie des Plato und Aristoteles hatte auch hierin das arabische Denken befruchtet, und Männer wie Ġonaid, Ibn Atijah, Talabi aus

den ersten Jahrhunderten, vor allem aber die grossen Denker Ibn Sinā (Avicenna 1037) und Fārābi haben die Bilder des Jenseits in reingeistigem Sinne gedeutet (Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islams), Leipzig 1868, S. 276, 77). Wir müssen zugeben, dass es auch unter den arabischen Schriftstellern der nächsten Jahrhunderte eine Reihe von Männern gab, die eine hohe sittliche Auffassung von den Ideen des Paradieses und der Hölle hatten. Sätze wie: Gott hat das Paradies für den geschaffenen, der ihm gehorcht, selbst wenn es ein abessinischer (niedrigster) Sklave wäre, und die Hölle für den Widerspenstigen, selbst wenn es ein Edler aus dem Stamme Koraisch (aus dem Muham. stammt) wäre¹⁾. (Socin, Chrestomathie, Berlin 1889 S. 44), oder: Wenn jemand Sehnsucht nach dem Paradiese hat, so schlage er sich die sinnlichen Begierden aus dem Sinne“ (ibidem 100), oder: Das Paradies hat Sehnsucht nach 4 Arten von Leuten: Die ersten sind solche, welche einen Hungrigen gespeist haben, die Zweiten solche, welche einen Nackten gekleidet haben, die dritten solche, welche fasten im Monat Ramadan, die vierten solche, welche den Koran lesen (ibidem 102), oder auch: Der Gläubige rettet sich nicht vor der Strafe Gottes, bis er unterlässt 4 Dinge: Das Lügen, den Hochmut, den Geiz und das schlimme Denken“ (ibidem 102), sind Sätze, die trotz ihrer islamitischen Färbung hohes ethisches Erfassen des Jenseits zeigen und z. T. stark an die jüdische Auffassung anklingen. Manchmal aussert sich ein so freies Denken auch in witziger Form: Ich guckte in's Paradies, da fand ich, dass die meisten Bewohner desselben die Armen waren, ich guckte

ان الله خلق الجنة لمن اطاعه ولو كان عبداً^{١)}
حبشياً وخلق النار لمن عصاه ولو كان حراً قرشياً.

in's Höllenfeuer, da fand ich, dass die meisten Bewohner desselben die Weiber waren (ibidem 98, cf. Midr. r. I, 17). Dass übrigens bei einzelnen ganz gläubigen Seelen schon in der frühesten Zeit des Islam die ethische Seite der eschatologischen Vorstellungen alleinige Bedeutung gewann, zeigt uns die von S. Yahuda in seiner Edition: *Alhidaja ilä faraid alqulüb* des Bachja ibn Pakuda S 101 mitgeteilte Äusserung der frommen und bussfertigen Rabia al-'Adawijja (gest. 752): „Niemals habe ich Gott aus Furcht vor der Hölle oder aus Lust nach dem Paradiese gedient, ich würde ja sonst ein schlechter Sklave sein; ich diene ihm nur aus Liebe zu ihm und aus Sehnsucht nach ihm allein“, ein Gedanke, der sehr stark an die jüdische Ethik (Pirke Aboth I, 3) anlehnt.

Diese Darstellung der nachkoranischen Auffassung soll für unseren Zweck genügen, um Folgendes auszusprechen. Die rohe sinnliche Auffassung des Koran ist von der orthodoxen Richtung des Islam, deren Hauptvertreter neben Ibn 'Abbas, Kab, 'Asad ibn Musa, der ältere Ghazali ist, beibehalten worden. In der späteren Traditionsliteratur zeigen sich eine Reihe ethisch höher stehender Auffassungen, die zum Teil griechischen, zum Teil jüdischen Einfluss verraten. Aber eins wird doch bestehen bleiben müssen. Der offizielle Islam, das ist die muhammedanische Geistlichkeit, die 'Ulemas, eigentlich „Gesetzeslehrer“, das Chalifat, das seit Mōawija's Zeiten die kirchliche und die staatliche Macht vereinigte, und endlich das Sultanat, das seit dem XVI. Jahrhundert die Würde des Chalifats übernahm, blieb immer streng kirchlich, korantreu, schon um die Massen durch die Macht des nun einmal heilig gesprochenen Profetenwortes beherrschen zu können. So blieben auch die eschatologischen Vorstellungen für die Vertreter des Staates und der Kirche in ihrer ehrwürdigen Korankraft bestehen. Der Koran ist eben doch immer noch das einzige Lehr-

und Lebensbuch des Islam, der Sultan herrscht nur mit dem Koran, mit diesem einzigen und einzigartigen Geistesmittel, das alle Gläubigen wie mit einem Zauberbanne zu einer Einheit zusammenfügt, an dessen höhere Inspiration doch immer wieder die grosse dumpfe Masse der Millionen von Muhammedanern glaubt, der weitere Geistesentwickelungen fremd geblieben sind. Dass dies der Fall ist, dass die Massen immer wieder durch den Korangeist suggestiv gefangen genommen werden, und derselbe öffentlich vom Oberhaupte des Staates vertreten wird, zeigt deutlich unsere Fetwäproklamation. Alle grossen Glaubens- und Staatsaktionen im Geiste des Korans! Der Dschihad, der heilige Krieg, den der Koran mehr als einmal gepredigt (Sure 45 etc.), gibt dem Paradiese, der Hölle und dem Satan wieder, was vielleicht eine fortschreitende Zeit ihnen an Koranweihe geraubt hatten.

Wir würden nun aber zum Schlusse einer grossen Unterlassungssünde uns schuldig machen, wenn wir nicht kurz die Stellung der jüdischen Religionsphilosophen zu unseren eschatologischen Fragen streifen würden, der Philosophen, die durch den Islam irgendwie beeinflusst sein konnten. In erster Linie wäre Saadja ben Josef aus Fajjūm zu nennen. Er hat in seinem philosophischen Hauptwerke: Kitāb al-amanāt weal itiqādāt (דעות ואמונות) einen breiten Raum den eschatologischen Fragen gewidmet, K. V, VI u. IX. Seine Darsteller sind fast alle darüber einig, dass seine Art der Gedankengebung und Beweisführung ganz das arabische Musterbild des mutazilitischen Kalām's zeige (Rau, Die Ethik des R. Saadja, Monatsschrift 1911, Juli—August S. 399, Jost, Leipzig 1858, II. S. 285, Karpeles, Gesch. d. jüd. Literatur I, 430). Jost betont aber mit allem Nachdruck, dass Saadjah's Deduktion durchaus jüdische Auffassung ver-

rate. Darin hat auch Jost in einem gewissen Sinne Recht. Saadjah's Darstellungsform hat allerdings den äusseren Duktus des Kalams, aber seine Folgerungen bewegen sich immerhin in den von Bibel, Talmud und Midrasch gegebenen und gezogenen Gedankenkreisen. Das Paradies ist ihm lichterfüllt, lichtumflossen, die Hölle ist ihm voller Glut. Diese beiden metaphysischen Realitäten hält er mit Zähigkeit fest und sucht sie durch die Eigenart seiner Bibelexegese immer wieder festzustellen. Das Islami-sche in ihm ist schliesslich das allzulaute Verlangen nach einer sinnlichen Erfassung des Jenseits. Zu diesem Ende sucht er krampfhaft nach passenden Bibelversen, deutet sie rein realistisch und ordnet sie so, wie es seinem zu-rechtgelegten eschatologischen System entspricht. So entstehen ihm beispielsweise die 7 verschiedenen Höllen-straßen aus der Aufreihung von 7 das Bild der Qual aus-malenden Bibelversen (Kap. IX)¹⁾.

¹⁾ Auch die Psalmenerklärung Saadjah's (שתי הקדמות רב סעדיה) Simon Eppenstein, Brisen 1908, Jubelschrift für Harkawy) zeigt seine Tendenz zur eschatologischen Deutung. Bei der Erklärung des Ps. I, 6 (Seite 21) schwebt ihm die lokale Scheidung im Jenseits zwischen Gerechten und Frevlern vor. Er sagt: **אנחם לא יצלון** „Die Frevler gelangen nicht auf ihre Rangstufe, sondern sie werden verstossen und geknechtet“. Auch kennt er im Jenseits den Sonderraum für die Gerechten, in dem sie Gottes Worte weiter erfüllen: **אן אלצאלחין ועלי אן אלמכרה להם דאר גוא פהם**: פיהא מטיעין. Der Sonderraum, der in **אמונות ודעות** K. IX so ausführlich behandelt wird, gemahnt an islamische Vorstellung. Uebrigens weiss auch der Midrasch Schocher tow (Warschau 1873 S. 7.) zu diesem Verse eine Plauderei aus der Hölle zu berichten. **אמר רבי יוחנן**. Die Frevler beschwerten sich bei Gott über die ungerechte Bestrafung, die nach Willkür gehandhabt würde. Gott erwidert: **לא בקשתי לפרסם אתכם**: „ich habe nicht die Absicht, es euch bekannt zu geben“. Darauf lässt Gott das **אלוגין** = elogium „das Sündenregister“ kommen, und die Frevler fahren hinab in die Hölle!“ Die Quelle dieser Darstellung wäre noch aufzudecken!

Sein Zeitgenosse Isaak b. Salomo Israeli (855—955) hat entschieden eine höhere Auffassung von Paradies und Hölle. In seinem ספר היסודות (Fried, Drohobycz 1900, S. 38), das in seinem philosophischen Werte noch nicht genügend gewürdigt ist, zeigt er den starken Einschlag griechischer Schulung. Bei ihm ist Paradies nur ein Bild für die höchste Erkenntnisstufe Gott gegenüber, es ist die innigste Verbindung der in's Höchste gesteigerten geistigen Potenz der anima alta mit dem Schöpfer selbst. Die Hölle ist demgemäss das Sinnbild des Fernbleibens von dieser göttlichen Erkenntnis. Israeli hat vom Arabertum selbst nichts übernommen, nur aus seiner Literatur die Verwendung neuplatonischer Ideen, die mit den jüdischen viel Gemeinsames haben.

Inniger hat sich dagegen Bachjah ibn Pakuda (1040) an den formalen Islam angelehnt. Seine „Herzensepflichten“, richtiger „Anleitung zu den Herzensepflichten“ *alhidāja ilā farāid alqulūb* zeigen die äussere Anlage des arabischen Kalām und die innere Zuneigung zur aketischen Beschau, die an dem arabischen Sufismus der lauterer Brüder zu Basra etwas herangebildet ist. Doch nur das ist arabisch, der Zug zum transcendentalen Blicken, seine so oft vorgetragene Vergeltungslehre. Der Inhalt der Schau ist echt jüdisch, immer aus der Bibel sich die Belehrung holend, sie ist reingeistig, nie erniedrigt sie sich zur sinnlichen Ausmalung. Paradies und Hölle werden angedeutet, doch niemals genannt, nur Lohn und Strafe sind die Instanzen der Darlegungen Bachjahs. Er spricht von grossem, herrlichem Lohne (جنيل الثواب في الآخرة), wie bei Pinchas, von schwerer, qualvoller Strafe, wie bei Korach (عذاب اليم) III, 6, aber eine genauere Gestalt des Lohnes oder der Strafe zeichnet er niemals. Wie oft spricht er es aus, dass gerade

diese Gestaltungen dem Menschen verborgen blieben, und er nur aus den Bibelversen die Hoffnung auf Lohn und die Erwartung einer Strafe erschliessen könne (IV, 6). Wiederholt sagt er z. B. von dem Lohne der Frommen, dass er in dem Lichte bestände, das gesät sei für den Gerechten (אור זרוע לצדיק), in der Verbindung mit dem höheren Lichte (siehe Israeli), das man aber nicht beschreiben könne und nicht darstellen dürfe: III, 3 **ونوابه في**

الآخرة الاتصال بالنور الاعلى الذي لا يوصف لنا وصفه ولا يسوغ لنا تمثيله (S. Yahuda, Leiden 1912 S. 138). Bachjah

spricht hier 2 echtjüdische Gedanken aus, die vollständige geistige Unfähigkeit und die religiöse Scheu der näheren Darstellung der Bilder des Jenseits. Bachjah's Denken und Empfinden ist eben grundjüdisch: **עין לא ראתה אלהים וזלחה יעשה למחכה לו** (Jes. 64,3).

In den frommen Bahnen Bachjah's wandelte auch Abul ḥasan Jehuda Halevi (1085 bis 1140), zugleich auch eine polemische Natur, welche die verführerische Macht der griechischen wie arabischen Philosophie zu brechen ernstlich unternimmt. Seine Schrift: *Kitab alḥuḡat waddalil fi nuṣrat addīni addālil* „Buch des Beweises und des Argumentes zur Verteidigung des gering geschätzten Glaubens“, vom hebräischen Uebersetzer Jeh. ibn Tibbon nach der historischen Entstehung Al-Kosri (Alchazari) genannt, zeigt ihn als mutigen und begeisterten Verfechter der jüdischen Grundanschauungen. Schon am Ende des I. Kapitels nimmt Halevi Gelegenheit, bei der Diskussion über die göttlichen Verheissungen versteckt und offen gegen den Islam Stellung zu nehmen. Der Islam zaubere schöne Gärten und Genüsse zum Lohne vor, in der Thora heisse es aber: Ihr sollt mir ein besonderes Volk sein, und ich will euch zum

Gotte sein¹⁾). Bezeichnend für den jüdischen Denker, der die Erdenmission des Guten für viel wertvoller hält als die traumhafte Spekulation auf ein Jenseits! Ihm sind Paradies und Hölle bloß Schulnamen ohne tieferen Inhalt, über die er gern hinweggeht, oder auch nur rein geografische Begriffe, die in der Schöpfungsgeschichte und in der Tempelanlage der Bibel begründet sind (Ende des I. Kapitels). Eigentlich gilt ihm das Paradies als die höchste Stufe, die der gottesfürchtige Mensch erreichen soll, und die Hölle gewiss als das Gegenteil (ibidem). In Halevi war eben schon viel zu sehr der Gedanke eines sittlichen Selbst lebendig. Die Willensfreiheit, die er im V. Kapitel mit aller Dringlichkeit postuliert, und die er durch die Annahme von Mittelursachen verständlich machen will, stellt ihn deshalb auch in den schärfsten Gegensatz zu der Fatalitätslehre des Islam, die er sichtlich zu bekämpfen sucht.

Einen noch schärferen Protest gegen die islamitische Eschatologie erhebt Maimonides (1035—1104). In seinem *Jad chasakah*, Hilch. Teschubah, 8,6 geißelt er in starken Worten die sinnliche arabische Auffassung vom Paradiese: שמא תקל בעיניך טובה זו ותדמה שאין שמר מצות . . . ולא להוותו אוכל ושותה מאכלות טובות ובעל צורות נאות ולבוש בנדי שיש ורקמה ושוכן באהלו שן ומשתמש בכלי כסף וזהב ודברים הדומים לאלו כמו שמדמיין אילו הערביים הטפשים האוילים השטופים בומה אבל החכמים ובעלי דעה ידעו שכל הדברים האלו דברי הבאי והבל הם: Interessant ist dabei das Wort „צורות“, das eine sehr allgemeine Bezeichnung für die *حور عين* „schwarzäugigen Jungfrauen“ ist. Da man nicht an eine Verwechslung mit *חורות* (= *حور*) denken kann, so liegt es nahe, die Charakterisierung des Ibn 'Abbas zugrunde zu legen. Ibn 'Abbas (Wolff, *كتاب احوال القبيمة* S. 200) schildert die *Huris* als „Puppen“.

¹⁾ Das Buch Alchazari, H. Hirschfeld, Breslau 1885, S. 48.

die aus Moschus, Kampfer, Ambra und Safran geschaffen sind. In dem Satze des Maimonides offenbart sich der gute Kenner des Koran und seiner Paradiesausmalung, aber auch der gute Kenner der arabischen Intelligenz und der Anlage zur Erotik. Es sind eigentlich äusserst geharnischte Worte, die hier Maimonides für die Araber findet, von deren Geist er soviel Anregung erhalten, doch ihre Eschatologie scheint ihm die tiefste Stufe ihrer geistigen Produktion darzustellen. „Der Araber projiziert seine irdische Sinnenlust in das Jenseits hinein“, führt Maimonides dort weiter aus. Maimonides fasst Paradies und Hölle im Grunde als Symbole auf (ibidem 5: וזה האכזר הוא שקוראין אותו הנביאים דרך משל באר שחת ואכזר ותפתה ועלוקה וכל לשון בלייה והשחתה קוראין לו), das Paradies als Symbol für das reingeistige Geniessen, die höchste Stufe der schon hinieden erprobten und dann weiter geläuterten geistigen und sittlichen Vollkommenheit, die Hölle (פרו עבאר) für die völlige Ermangelung einer solchen von der Erde aus zu erzielenden ethischen Höhe (Sanhedrin P. X). Freilich sind nach Maimonides solche Auffassungen nur verständlich für den geistig Hochstehenden, der das Bewusstsein des Sittlichen besitzt, der Masse, dem volgus profanum, soll man die Vorstellung von materiellem Lohn und Strafe ruhig lassen, denn für sie sind sie eine unentbehrliche pädagogische Stimulanz, die bezwecken soll: אן יקרוו עלי אעתיקאדהם „ein Festhalten an dem Glauben selbst“¹⁾ (ibidem). So lässt sich das eigentlich etwas Widerspruchsvolle bei Maimonides verstehen, dass er Paradies und Hölle bald als mögliche Daseinsform des Jen-

¹⁾ Was allerdings schon Bachjah (alhidaja ila . . . IV, 4) und wie Holzer (Zur Geschichte der Dogmenlehre, Berlin 1901) nachweist, ihm zuvor Gazali, Mizan alamal = מִזְאֵן אֱמִנִי צֶדֶק II (Goldenthal 1889) ähnlich ausgesprochen hat.

seits hinstellt¹⁾, bald ein überlegenes Lächeln für sie hat und sie in einen reinen Intellektualismus auflöst (Sanhedrin ibidem²⁾). Das Eine ist nach ihm für den mittel-mässigen Durchschnittsmenschen opportun, das Andere ist für den hochragenden Denker religionsphilosophisches Bedürfnis! Seine wahre Ueberzeugung war selbstredend die: Es gibt ein Jenseits, dessen geistiges Glück nur der ethisch Reife geniessen kann, für das aber der Unreife bereits auf Erden abgestorben ist (Sanhedrin, ibidem). Paradies und Hölle sind nur Namen für diese beiden kontrastierenden Entwicklungsformen des Ethos im Menschen, sie können zur vollen Utopie werden, wenn man sie materiell auszugestalten sich immer wieder bemüht, wie auch die Gestalt des Satans oder des Sammaels nur ein Ausdruck der geistigen Schwäche, des menschlichen Unverstandes ist (Moreh Nebuchim II, 30). Wie denn auch Maimonides über שדים denkt, illustriert wohl am besten das tiefe Schweigen, in das sich derselbe Hilchot Geruschin XIII, 23 diesbezüglich hüllt, das den Erklärern allerdings ganz unverständlich erscheint.

Mit Maimonides schliesst die Reihe der arabisch-jüdischen Philosophen ab. Bis auf Saadjah, der noch stark im Banne islamischer Sinnlichkeit steht, haben sie alle den Charakter der arabischen eschatologischen Vorstellung auf das Bestimmteste abgewiesen. Die Einen haben ihre Opposition nur allgemein ausgesprochen, sie haben die griechische, auch karäische und islamische Vorstellungswelt in gleicher Weise bekämpft, die anderen, Jehuda Halevi und Maimonides haben ihre Gegnerschaft

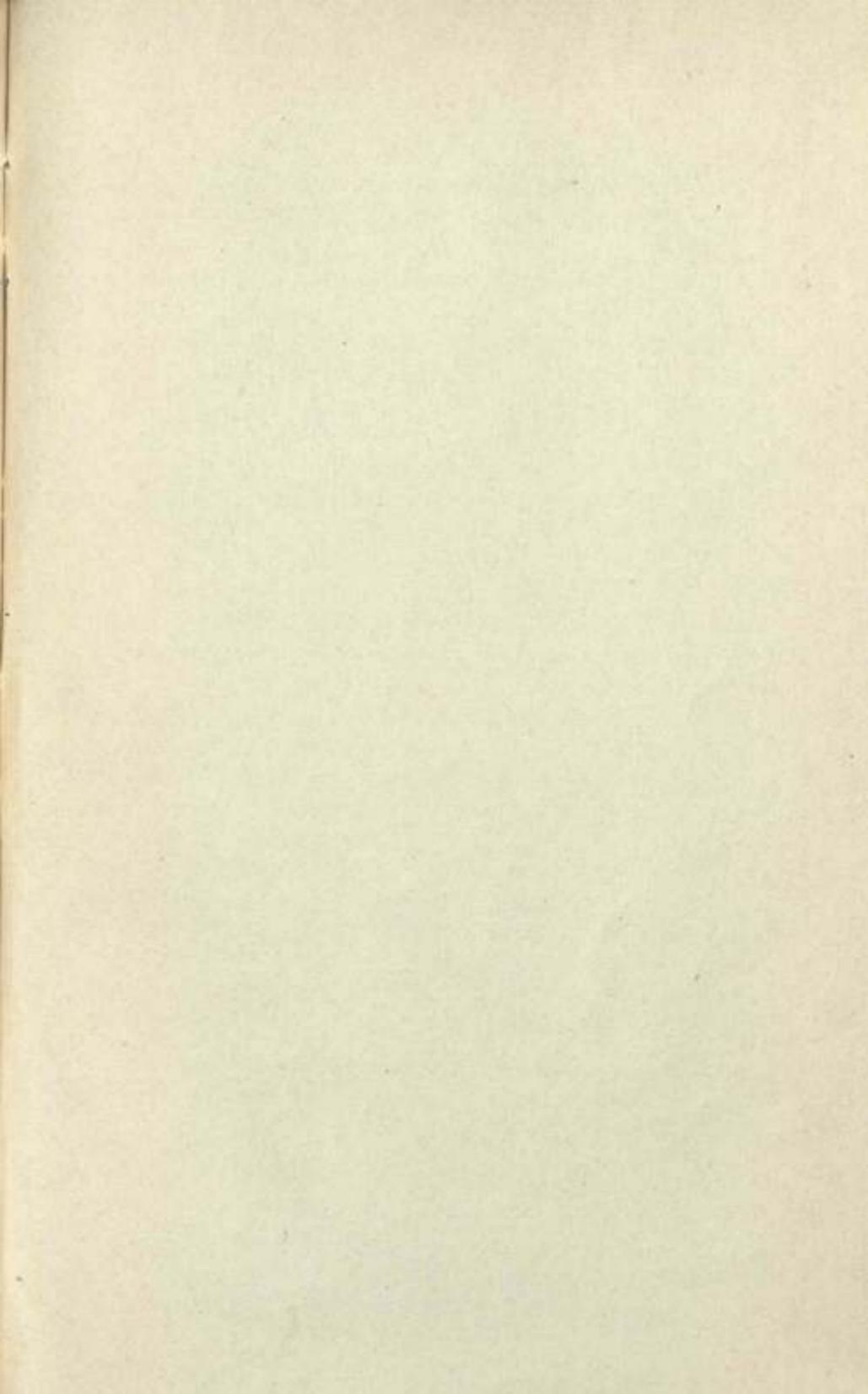
וכל זה אינו מן הנסגף ולא רחוק אבל רחוק קרוב לחיות = והוא י) כלה נר מסתועף ולא בעיד כל קרוב אלמכאן

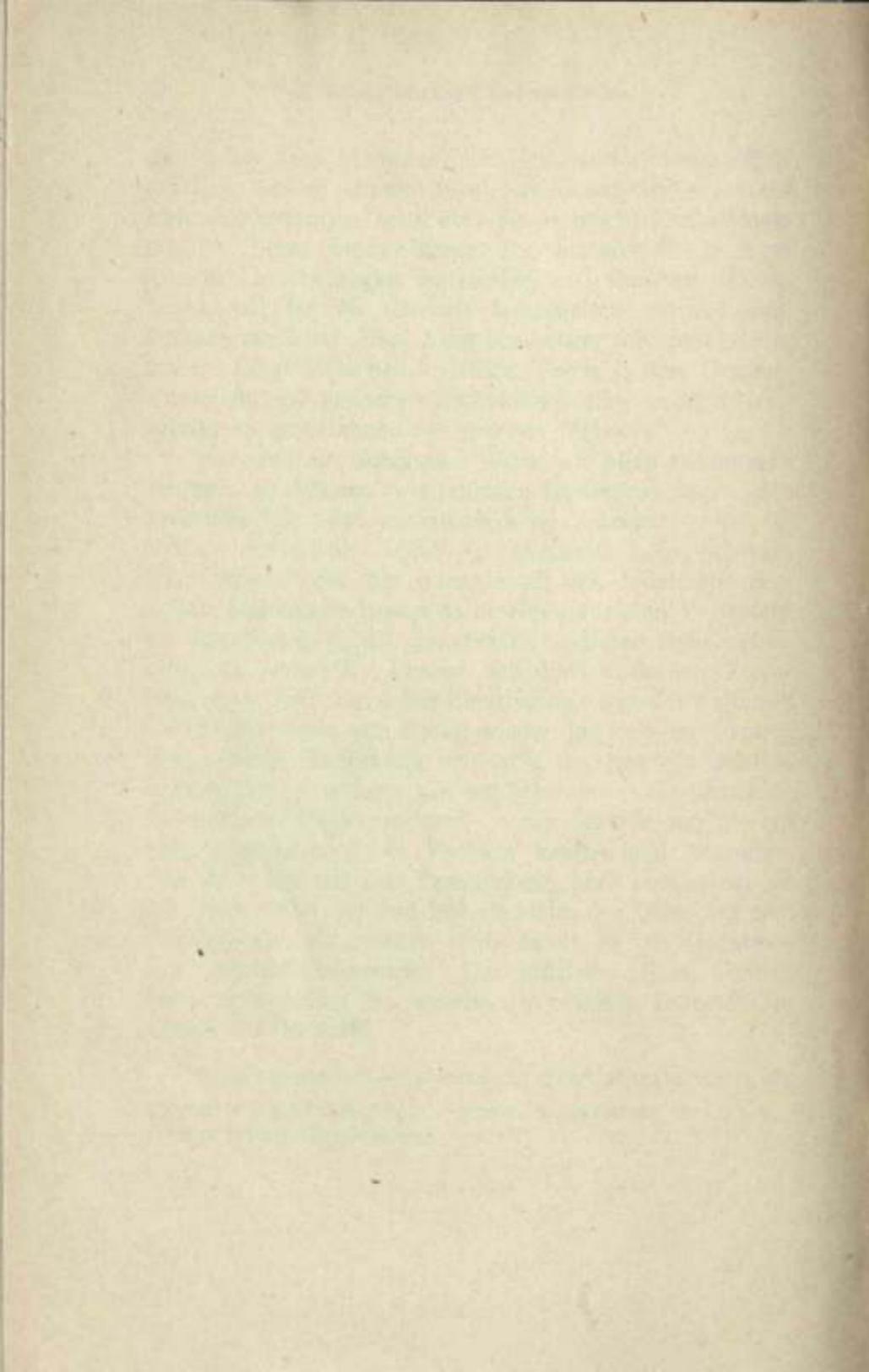
*) Dieser Intellektualismus ist von Schom tob und den französisch-spanischen Zeitgenossen des Maimonides stark angegriffen worden: Nachmanides fand sich als sein Verteidiger (החקירה), Josua Heschel, Breslau 1847 S. 51 a).

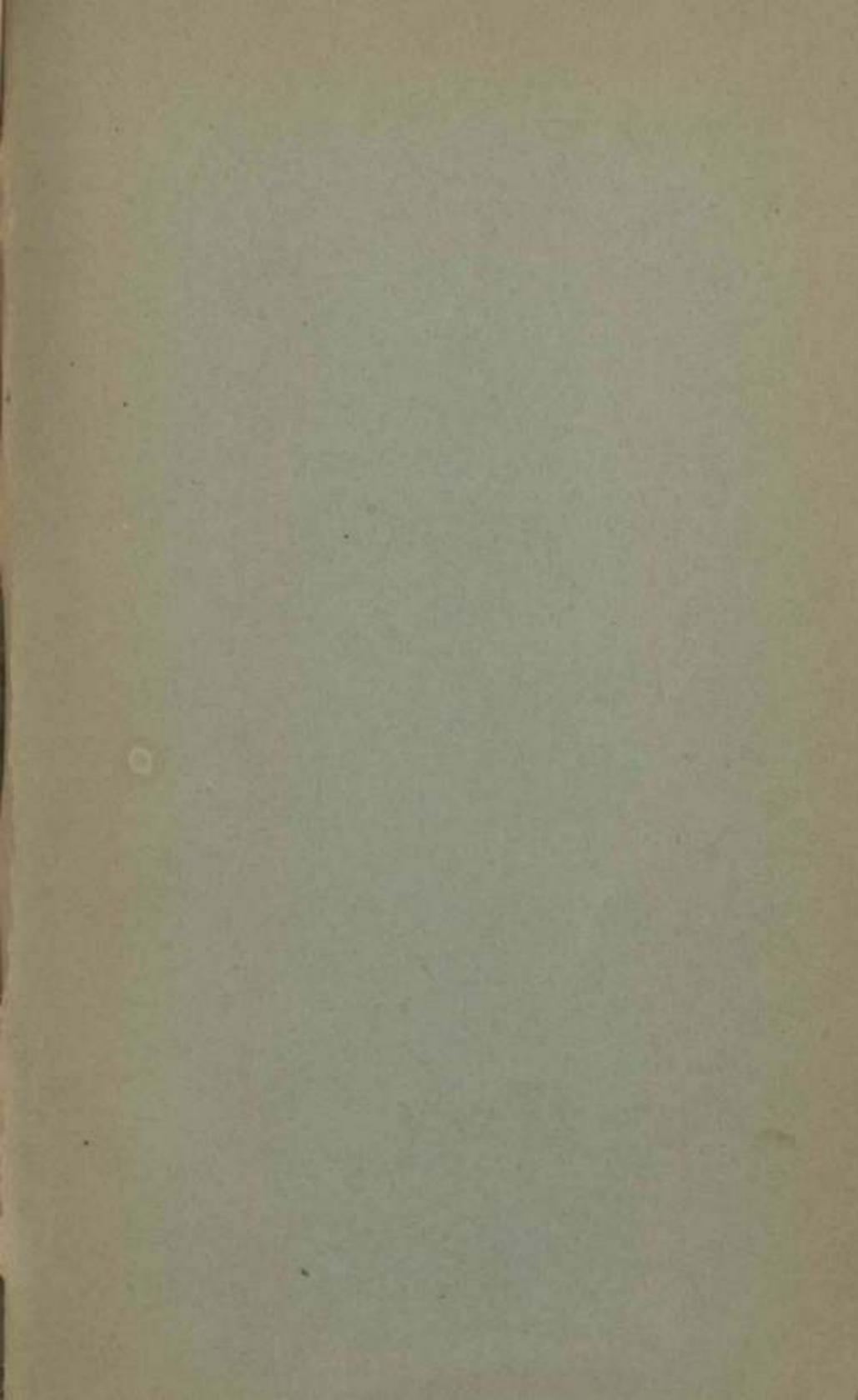
zum Islam ganz besonders scharf gekennzeichnet. Maimonides hat bei seinem impulsiven Charakter sogar ein ganz vernichtendes Urteil über die arabische Eschatologie gefällt! Seine Vergeistigung des Jenseits ist trotz so mancher Anfeindungen von Rabed und Ramban (Hilch. Tesch. 8.6) für die Zukunft festgehalten worden, und Männer wie Josef Albo, Josef ben schem tob, Josef Karo, der im Kesef Mischneh zu Hilch. Tesch. 8 eine Gesamtdarstellung der jüdischen Eschatologie gibt, wandeln vollständig in den Bahnen des grossen Meisters.

Wir sind am Schlusse. Wenn wir alles zusammennehmen, so können wir ruhigen Gewissens sagen, das Judentum hat wohl eschatologische Gedanken, aber sie bleiben ausserhalb seiner praktischen Lehrgedanken. Denn einmal gilt die ganze Kraft des Judentums dem Leben, andererseits besitzt es in seinen edelsten Vertretern die angeborene Scheu, den Schleier tieferer Geheimnisse lüften zu wollen¹⁾. Finden sich doch materielle Zeichnungen, so sind sie sicher Eindringlinge fremder Kulturen. Im Prinzip wehrt sich immer wieder das jüdische Denken gegen solche Sinnlichkeit und sucht sie stets in's Geistige umzusetzen, es möchte gar am liebsten — wie das seine vornehmsten Denker zeigen — das Jenseits nur als ein religionsphilosophisches Problem kennen und begreifen. Das Judentum hat eine Eschatologie, aber man denkt sie nur, man lehrt sie und lebt sie nicht, der Islam hat eine Eschatologie, die gelehrt wird, damit sie die Gedanken des Lebenden beherrsche. Der offizielle Islam wandelt hierin im Schatten des Jenseits, das offizielle Judentum im Lichte des Diesseits.

¹⁾ Auch Maimonides sagt Sanhedrin X: פקט וקד בין אלנבי אן העולם הבא לים ידרך כאלאחואם אלנסמאניה = וכבר ביאר הנביא ע"ה שהעולם הבא אינו מושג בחושים הנפשיים.







UNIVERSITY OF LONDON
WARBURG INSTITUTE

