Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 9 (1953)

Artikel: Einige Beobachtungen zum Verständnis des Logosbegriffes im frührabbinischen Schrifttum

Autor: Schubert, Kurt

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960913

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.09.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

EINIGE BEOBACHTUNGEN ZUM VERSTÄNDNIS DES LOGOSBEGRIFFES IM FRÜHRABBINISCHEN SCHRIFTTUM

von Doz. Dr. Kurt Schubert, Wien

Es ist bereits hinlänglich bekannt, daß über den Umweg der arabischen Philosophie die Logoslehre zum geistigen Gut einiger mittelalterlicher jüdischer Philosophen gehörte. Leider gibt es bis heute noch kein einziges Werk eines guten Kenners der spätantiken und mittelalterlichen Philosophie, der klassischen und christlichen wie der arabischen und jüdischen, der die gegenseitige Abhängigkeit der einen von der anderen oder auch eine zufällige Gleichzeitigkeit von Gedanken und Motiven hätte feststellen und glaubwürdig beweisen können. Die Ursache dieses Mißstandes ist, daß der Orientalist über zu wenig klassische Bildung verfügt, die ihm gestatten würde, an ein derartiges Werk heranzugehen, und der klassische Philologe in bezug auf arabische und jüdische Philosophen auf nicht immer gute Übersetzungen angewiesen ist, und, da ihm die notwendige orientalistische Vorbildung fehlt, die orientalischen Quellen der hellenistischen Synthese entweder überhaupt nicht wahrnimmt oder zumindestens nicht richtig einschätzen kann.

In den vorliegenden Zeilen glaubt der Verfasser keineswegs, schon einen wirklichen Schritt zur Überwindung dieses Mißstandes getan zu haben, da er selbst zwar vieles schon erahnen, aber nur wenig wissenschaftlich beweisen kann, und da zahlreiche Verbindungen infolge der Größe und Weite des Stoffes auch ihm noch unbekannt sind. Dennoch soll dieser stiefmütterlich behandelte, aber überaus wichtige Ausschnitt Geistesgeschichte, zeitlich auf die Hoch- und Spätantike begrenzt, Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein und den Blick auf ein wissenschaftliches Betätigungsfeld lenken, dessen Erforschung für das richtige Verständnis der gegenseitigen Beziehungen von Christentum und Judentum von eminenter Bedeutung ist.

Schon mehrfach wurde darauf hingewiesen, daß hellenistische Interpretation jüdischer Voraussetzungen in einer ersten großen

Synthese in den Werken Philos vorliegt. Außerdem ist die Tatsache bekannt, daß Philo ohne Logosbegriff diese Synthese niemals gelungen wäre. Andererseits aber wurde das Schweigen der Rabbinen, die Philos Namen nicht einmal erwähnen, so gedeutet, daß mit Ausnahme von vielleicht einigen Vorstellungen aus Philos Buch über die Weltschöpfung die rabbinische Schule von «Philonismen» vollkommen unberührt sei. Obwohl, wie die Anmerkungen beweisen, gewisse Übereinstimmungen zwischen philonischer und rabbinischer Exegese fast allen Bearbeitern des philonischen Schrifttums aufgefallen sind, wurde an dieser These festgehalten. Bei der Lektüre des Talmuds und der Midraschim aber stößt der Leser öfters auf Stellen, die ohne philonischen Einfluß oder den aus einer anderen hellenistischen Quelle kaum verständlich sind, wenn man nicht von vornherein annehmen will, daß die hellenistische Popularphilosophie ebenso auf das palästinensische und babylonische Judentum eingewirkt hat — wenn auch in bescheidenerem Ausmaß als auf Philo —, wie platonische, stoische und pythagoräische Gedanken für Philo die Voraussetzung zum Verständnis jüdischen Traditionsguts waren. Nur jemand, dem Wesen und innerer Aufbau der rabbinischen Literatur völlig fremd sind, würde in ihr ein philosophisch genau so geordnetes Weltbild, wie es bei Philo vorliegt, erwarten. Wer aber die zahllosen, oft aus einem längeren Zusammenhang herausgerissenen und in knappen Worten gehaltenen Aussprüche mancher Rabbinen in den Rahmen des spätantiken Weltbildes einzuordnen unternimmt, der wird im selben Maße, wie er auf neue Parallelen stößt, immer mehr zum Schluß kommen, daß auch das frührabbinische Schrifttum ein Kind geistiger Berührung zwischen — in diesem Fall jüdischen — orientalischen Voraussetzungen und griechischem Denken ist. Wer mit dem Verfasser glaubt, daß es keinesfalls reiner Zufall ist, daß dieselben Stellen des Alten Testaments, die von der patristischen Exegese herangezogen werden, um die Präexistenz des Logos Christus zu beweisen, von der jüdischen Exegese dazu benützt werden, um die Präexistenz der Tora zu beweisen, und dies fast in denselben Worten, der wird wohl zugeben, daß solche die Tora betreffende Erklärungen ohne philonisches Logosverständnis, das die Wurzel beider ist, kaum denkbar wären.

Schon im vorphilonischen Judentum bestand die Vorstellung, daß

die Weisheit Gottes als eine aus Gott herausgetretene Kraft vor der Schöpfung der Welt vorhanden und bei ihrer Erschaffung zugegen war (Prov. 8/23—30). In dem wahrscheinlich nachträglich in das Jobbuch aufgenommenen Gedicht Job 28 wird die Weisheit als eine selbständig neben Gott vorhandene Größe geschildert, die keinen Ort auf Erden oder in der Unterwelt hat und die niemand außer Gott, der die Welt schuf, zugänglich ist. Als Gott die Ordnung für den Kosmos festlegte, «stellte Er sie fest und erforschte sie» (28/27). Die Identifikation der Weisheit mit der Tora wurde zum ersten Male vom Verfasser des Sirachbuches vorgenommen (Sir. 24/5—19). Die Weisheit ging darnach aus dem Munde des Höchsten hervor und bedeckte die Erde wie ein Nebel (24/3), bot sich den Völkern an, wurde aber von diesen abgewiesen (24/6). Darauf wurde sie vom Herrn, der sie geschaffen hatte, zum Volke Israel gewiesen, wo sie Ruhe fand. Sie, die von Urzeit an existiert, von Anfang an erschaffen war, und bis in alle Ewigkeit nicht vergehen wird, fand also Ruhe in Jerusalem (24/9—11). Dies sind die Voraussetzungen für Philo, an die er seinen Logosbegriff leicht anpassen konnte, sind aber von sich aus noch etwas anderes als der philonische Logos. Ebenso sind auch die targumischen Ausdrücke memra, schechinta und jeqara nur Umschreibungen des Gottesnamens und haben mit der Logosidee nichts zu tun[1]. Es gilt nun, den philonischen Logos in seinen Quellen und Ausformungen zu untersuchen und dabei die entsprechenden Vorstellungen in der rabbinischen Literatur aufzuzeigen[2]. Da aber

---

[1] Vgl. *L. Treitel* in Judaica, Festschrift zu Hermann Cohens 70. Geburtstag, Berlin 1912, S. 179. Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872, S. 296.

[2] Einer der wichtigsten Gewährsmänner für Philos griechische Bildung scheint Poseidonius gewesen zu sein. Vgl. *I. Heinemann*, Poseidonios' metaphysische Schriften, 2. Bd., Breslau 1928. Ders., Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau, 1932. Unter der Fülle an Untersuchungen über den Logosbegriff seien hervorgehoben: *Leopold Cohn*, Zur Lehre vom Logos bei Philo, Judaica, Berlin 1912, S. 303ff. *Engelbert Krebs*, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1910. *Gerhard Kittel*, Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 4, Stuttgart 1938, Abschnitt Logos. Leisegang in *Pauly-Wissowas* Realencyclopädie Bd. 13/1, Sp. 1035ff. Abschn. Logos und Bd. 20/1, Sp. 1ff. Abschn. Philo. Ferner die in Anm. 1 genannten Arbeiten.

für die Kirchenväter noch viel mehr als für das Judentum Philo der theologische Lehrmeister war, wird auch noch auf das in Anlehnung an das philonische gebildete christliche Logosverständnis in seinem Verhältnis zum jüdischen einzugehen sein.

Die Stoa war diejenige Philosophie, der Philo in erster Linie die Grundzüge seines Weltbildes verdankte. Nach ihrer Lehre entspricht der menschliche Organismus seinem Wesen und seinem inneren Leben nach genau dem Organismus des gesamten Kosmos. Daher ist die höchste Stufe des Menschseins die des Kosmopoliten, der von der Betrachtung des Geordnetseins des Weltalls seine eigene Lebenshaltung her ableitet, für den Welterfahrung und Lebenserfahrung ein und dasselbe Phänomen sind. In diesem Sinne formulierte Cicero in de natura deorum II/14, 37 die Aufgabe des Menschen in folgenden Worten: Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum. Der Mensch hat durch den ihm innewohnenden Geist teil an der Wirkkraft des All. Nur dadurch kann er die ihm von Cicero gestellte Aufgabe erfüllen, weil er so wie das All als Ganzes auch als einzelnes Wesen Träger dieser göttlichen Wirkkraft, des Logos, ist, die die Korrespondenz von Welt und Mensch erst möglich macht. Daher muß für den vollkommenen Menschen der Geist im Menschen genau dasselbe sein, was Gott in der Welt ist. So heißt es bei Seneca ep. 65/24: Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus. Dementsprechend erklärt Philo schon zu Beginn seines Werkes über die Weltschöpfung, daß sowohl die Welt mit dem Gesetz als auch das Gesetz mit der Welt in Einklang steht. Diese aus der Stoa übernommene Lehre gibt Philo die Möglichkeit, das jüdische Gesetz, die Vorschriften der Tora, mit dem in der Welt wirkenden Gesetz zu vergleichen, es gleichsam als den für den Menschen bestimmten Niederschlag der das All regierenden Ordnung zu bezeichnen, denn er erklärt anschließend an die erwähnte Feststellung, ohne einen weiteren Grund dafür anzugeben, daß der gesetzestreue Mann eo ipso ein Weltbürger ist, da er seine Handlungsweise nach dem Willen der Natur regelt, nach dem auch die ganze Welt gelenkt wird. Somit unterschied Philo als erster zwischen der Idee der Tora als kosmisches Prinzip und zwischen ihrer Vermaterialisierung in den einzelnen Geboten. Diese Vorstellung wurde unter dem Einfluß von gnostischen und neuplatonischen Elementen dann zu

einem Grundlehrsatz der jüdischen Mystik. Als Symbole für diese Tatsache erklärten die Mystiker entweder, daß die ganze Tora eigentlich nur aus Gottesnamen, d. h. aus schöpferischen Hypostasen Gottes, bestehe und die Gebote der Vermaterialisierung der den Gottesnamen innewohnenden Ordnung entsprechen[3], oder sie unterschieden zwischen der Tora als rein geistige Potenz, die zur Weltordnung des Baumes des Lebens gehört und durch den Sündenfall erst die Form von 613 Geboten und Verboten annahm, was der Weltordnung des Baumes der Erkenntnis gleichkommt[4]. Nach der Vorstellung der letzteren wird im Reiche des Messias die Tora wieder unter die Herrschaft des Lebensbaumes zurückkehren, d. h. sie wird nur mehr als Prinzip der kosmischen Ordnung, was ihre eigentliche und ursprüngliche Funktion ist, weiterbestehen. Es ist richtig, daß diese Anschauungen vom neuplatonischen Weltbild nicht unbeeinflußt sind, nach dem die Vielheit wieder zur ursprünglichen Einheit zurückstrebt, die Idee der Einheit, die der Einheit innewohnende Kraft, aber auch die Vielheit durchwaltet und Ursache ihres Bestandes ist. Ganz fremd sind diese Gedanken Philo auch nicht gewesen, nur lag seiner Kosmogonie in de opificio mundi nicht das neuplatonische, sondern das durch platonische Elemente ergänzte stoische Weltbild zugrunde. Die jüdische Berührung mit der griechischen Philosophie hat eben in Philo den ersten sichtbaren Vertreter, während die Spuren davon und die Fortsetzung dieses geistigen Kontaktes durch die ganze rabbinische Literatur festzustellen sind. Für Philo ist die Ideenwelt, die gedachte Welt (kosmos noetos), identisch mit der göttlichen Vernunft, dem Logos des All. «Der Weltbildner ist die Gottheit, die göttliche Vernunft ist das Werkzeug (organon), mit dem die Welt hervorgebracht wurde, das Urbild, nach dem sie gestaltet wurde. Danach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß überall, wo der Logos von Philo in Verbindung mit der Weltschöpfung genannt wird, nur die göttliche Vernunft verstanden

---

[3] Nachmanides (13. Jh.) erklärte in der Einleitung zu seinem Torakommentar: Die ganze Tora besteht nur aus Namen des Heiligen, gesegnet sei Er... Man kann sie diesen Namen entsprechend lesen und auch entsprechend ihrem geläufigen Sinn von Weisung und Gebot. Vgl. dazu Zohar II. 162b.

[4] Vgl. *G. Scholem*, Ra'jon hagge'ula baabbala. Jerusalem 1946, S. 15.

werden kann»[5]. Schon im Midrasch ber. r. par. 1 nimmt die Tora ganz dieselbe Stellung ein wie der Logos bei Philo. Auch dort ist sie die göttliche Vernunft, der sich der Schöpfer bei der Erschaffung der Welt bediente, denn Gott blickte in die Tora und erschuf die Welt.

Seneca faßte die stoische Lehre von formgebender Wirkursache und leidender Materie Epistula III (65/2) zusammen; Dicunt, ut scis, Stoici nostri: duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat. causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat. Hoc causa est, illud materia. Ganz genau so heißt es bei Philo in de opificio mundi 8f.: Moses aber ... erkannte sehr wohl, daß in den existierenden Dingen das eine die wirkende Ursache, das andere ein leidendes sein muß, und daß jedes Wirkende der Geist des Weltganzen sein muß... daß das Leidende an und für sich unbeseelt und unbeweglich ist, nachdem es aber vom Geist belebt, gestaltet und beseelt wurde, in das vollendetste Werk, in diese (sichtbare) Welt sich verwandelte. Anschließend an den Text der Genesis, wo es nicht heißt «Es war Abend und es war Morgen, der erste Tag», sondern «Tag eins», erklärte Philo, daß an diesem Tag die gedachte Welt geschaffen wurde, die geistige Welt, die das ideale Urbild der körperlichen Welt ist[6]. Hier folgte Philo, der erklärte, daß eine schöne Nachahmung niemals ohne ein schönes Vorbild entstehen kann und daß keines von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen tadellos sein würde, das nicht einem Urbild und einer geistigen Idee nachgebildet wäre, platonischen Gedankengängen, verläßt sie aber bald wieder mit der Aussage: Wir dürfen jedoch weder sagen noch denken, daß die aus den Ideen zusammengesetzte Welt sich an irgend einem Ort befindet. Um dies zu beweisen, bringt Philo sein bekanntes Baumeistergleichnis. So wie der gute Baumeister die gedachten in seiner Seele eingeprägten Urbilder des Planes einer Stadt beim Bau derselben in die Tat umsetzt, wobei er sich der einzelnen Baustoffe, denen er dabei die ihnen zukommende Form gibt, bedient, so haben wir uns die Sache auch

---

[6] De opific. mundi 15ff. (Bes. Abschn. 16 im Anschluß an Platons Timaios.)

[5] *Cohn*, Judaica, S. 325.

bei Gott zu denken, der zuerst im Geist die Formen schuf, aus denen er eine gedachte Welt zusammensetzte und dann mit Benutzung jenes Musterbildes die sinnlich wahrnehmbare hervorbrachte. Diese Ideenwelt hat aber keinen Ort außerhalb von Gott, sondern ist der göttliche Logos schlechthin, der Gedanke des Weltbaumeisters, denn Philo sagte ausdrücklich: Gleichwie nun die in dem Baumeister zuvor entworfene Stadt nicht außerhalb eine Stätte hatte, sondern nur in der Seele des Künstlers eingeprägt war, ebenso hat auch die aus den Ideen bestehende Welt keinen anderen Ort als die göttliche Vernunft, die dieses alles geordnet hat. Dadurch gelang Philo wieder der Ausgleich mit seinem in den Grundzügen stoisch beeinflußten Weltbild, indem er die gedachte Welt, den Kosmos noetos, mit der nach stoischer Lehre immanenten Weltvernunft, die die Welt gebildet hat, identifizierte und andererseits doch an der konkreten Schöpfertätigkeit Gottes, welche Denkweise ihm aus dem Judentum her geboten war, festhalten konnte. Der philonische Gott ist zwar nicht so lebendig wie der des Alten Testaments, weil er zu eigenschaftslos ist und weil man sein Wesen nicht bezeichnen kann. Knapp nach Beginn seines Buches de mutatione nominum sagte Philo wörtlich: Laß es dir ja nicht einfallen, daß jenes Sein, das das wahre Sein ist, von irgend einem Menschen erfaßt werden kann. Wir haben nämlich nichts in uns, wodurch wir es wahrnehmen könnten, keinen Sinn, da es jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren steht, keine Fakultät, usw. . . . [7].

Der erste Schöpfungstag ist somit für Philo das Werkzeug, mit dem Gott die übrige Schöpfung gestaltete. Er ist das Urbild, die Idee, die weiterwirkend in der Schöpfung diese formt und erhält, er ist der Ort des göttlichen Logos und als solcher Gott innewohnend. Schon bei Philo tritt öfters die Weisheit (sophia) an Stelle des Logos. So heißt es in quis res. div. heres 199: Die göttliche Sophia ist die, die den Kosmos gestaltet; und in de legum alleg I/65: Ein Fluß geht von Eden, aus um den Garten zu tränken. Der Fluß ist die Tugend im allgemeinen, das Gutsein; sie geht aus von Eden, der göttlichen Weisheit (*τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας*); diese aber ist die göttliche Vernunft (Logos),

---

[7] Vgl. dazu De leg. alleg. III/207: Niemand kann eine Kenntnis von Gottes Wesen haben außer ihm selbst.

denn durch diese ist die allgemeine Tugend geschaffen worden. Im selben Sinn ist der Beginn von Targum Jeruschalmi zu verstehen, wo es heißt: Mit der Weisheit erschuf Gott, anstelle von: Am Anfang erschuf Gott[8]. Die Identifikation der Weisheit mit der Tora, und zwar ganz im philonischen Sinne, liegt im Midrasch ber. r. Par. 1 vor, wo sogar das philonische Baumeistergleichnis nicht fehlt: «Die Tora spricht: Ich war das Werkzeug von Gottes Kunstwerk. Wenn in der Welt ein König von Fleisch und Blut einen Palast baut, so baut er ihn nicht nach eigenem Gutdünken, sondern nach dem eines Baumeisters. Auch der Baumeister wieder baut ihn nicht ohne Überlegung, sondern benützt Papiere und Tafeln, um zu ersehen, wie er die Einteilung der Zimmer und übrigen Räumlichkeiten vornehmen soll. So blickte auch der Heilige, gesegnet sei Er, in die Tora und erschuf erst dann die Welt. So heißt es in der Tora: *Mit* dem Anfang erschuf Gott die Welt. Es gibt aber keinen anderen Anfang als die Tora selbst.»

Die gedachte Welt ist also nach Philo de opific. mundi 24 die Vernunft Gottes. Erinnernd an Philos Darstellung vom Wesen des ersten Schöpfungstages (29): «Zuerst also erschuf der Schöpfer einen unkörperlichen Himmel und eine unsichtbare Erde und die Idee der Luft und die Idee des leeren Raumes; von den beiden letzteren nannte er die eine Finsternis, da der Luftraum seiner Natur nach dunkel ist, die andere Abgrund, denn der leere Raum ist sehr tief und weit ausgedehnt. Dann schuf er die unkörperliche Substanz des Wassers und des Lufthauches und zu allen diesen Dingen als siebentes die Idee des Lichtes, das gleichfalls unkörperlich war, das gedachte Musterbild der Sonne und aller Licht spendenden Gestirne, die am Himmel erstehen sollten» heißt es b. Chag. 12a: «Es sagte R. Jehuda im Namen Rabs: Zehn Dinge wurden am ersten Tage erschaffen. Sie sind: Himmel und Erde, Tohu und Bohu, Licht und Finsternis, Wind und Wasser, der Begriff des Tages und der Begriff der Nacht[9] .....Es sagte R. Eleazar: Im Lichte, das Gott am ersten Tage erschaffen hatte, könnte der Mensch von einem Ende der Welt bis

[8] Vgl. dazu Midrasch Tanchuma: Bereschith.

[9] Vgl. dazu die von Aristoteles bei der Schilderung der pytagoräischen Philosophie angeführten 10 Gegensatzpaare als Voraussetzung für die Weltschöpfung. Metaphysik I/5/3.

zum anderen sehen. Als aber der Heilige, gesegnet sei Er, auf die Generation der Sintflut und die Generation der Sprachenverwirrung in Babel blickte und sah, daß ihre Taten verkehrt sein werden, stand Er auf und verbarg es vor ihnen ..... Für wen verbarg er es? Für diejenigen, die in der Zukunft Bewährte (Ṣaddiqim) sein werden.» Hier ist in der Sprache und Ausdrucksweise der Rabbinen ausgesagt, daß der Idee nach die Dinge, die später in Erscheinung treten, am ersten Schöpfungstag erschaffen wurden, und daß das an diesem Tage geschaffene Licht die vollkommene Erkenntnis ist und diese auch dem zu vermitteln vermag, der durch sein Leben nach den Gesetzen der Tora und sein Streben nach ihrem inneren Sinn ein Bewährter, ein Ṣaddiq, ist. Somit wird niemand die Tatsache in Erstaunen setzen, daß Philo das Licht des ersten Schöpfungstages mit dem Logos schlechthin oder mit seinem Abbild identifizierte. De opific. mundi 31: «Jenes unsichtbare und gedachte Licht aber ist ein Abbild der göttlichen Vernunft, die seine Entstehung erklärt»; und in de somniis 1/75 setzt er es direkt mit dem Logos und in de migr. Abrahami 40 mit der Sophia gleich. Weiter liegt in derselben Entwicklungslinie eine aus dem Kreise der Chassidim um den Baʿal schem tow im Anschluß an die erwähnte Stelle Chag. 12a, wo vom verborgenen Licht die Rede ist, erhaltene Tradition, wo es heißt: «Da fragten die Chassidim: Wo hat Er es verborgen? Und man gab ihnen zur Antwort: In der Tora. Da fragten sie weiter: Können also die Ṣaddiqim etwas von dem verborgenen Licht finden, wenn sie die Tora studieren? Und man antwortete ihnen: Sicherlich können sie finden. Und auf die Frage, was denn, wenn es sich so verhält, die Ṣaddiqim tun, wenn sie etwas vom verborgenen Licht in der Tora finden, war die Antwort: Sie tun es kund in ihrem Lebenswandel[10]. Wiederum schließt sich der Kreis, daß derjenige, der die Tradition befolgt und von der ihr innewohnenden Sinngebung weiß, der wahre Kosmopolit ist, der seinen Wandel auf Erden nach dem Willen der Natur und ihrer Gesetzlichkeit, dem Logos, regelt, dem schöpferischen Prinzip, das das verborgene Licht ist.

Neben dem obersten Logos, der Wirkursache in Gott schlechthin, kannte auch Philo im Anschluß an die platonische Ideenlehre und

---

[10] *Martin Buber*, Ha'or hagganuz. Jerusalem 1946, S. 5.

die stoische Lehre von den wirkenden Kräften in der Natur, den Logoi spermatikoi, dem Logos untergeordnete Kräfte und Wirkursachen, die ihrem Wesen nach an ihm Teil haben und von ihm ihre Wirkkraft empfangen. Daher nannte er sie «göttliche Kräfte» (*δυνάμεις θεοῦ*) oder «göttliche Logoi» (*λόγοι θεοῦ*). Diese göttlichen Kräfte oder Logoi, die Philo also auch mit den platonischen Ideen gleichgesetzt hatte, sind für ihn mit den in der Bibel genannten Engeln identisch. Die Engel sind die Wirkkräfte und Erscheinungen Gottes, mittels deren Er mit der Schöpfung verkehrt, sowie er durch den Logos diese geschaffen hat. Somit ist der Logos der Anführer der Kräfte, auf den hin sie alle ausgerichtet sind und der ihnen allen innewohnt, oder mit einer anderen Bezeichnung der älteste und vornehmste aller Engel, der der Potenz nach alle anderen Engel in sich schließt[11]. Somit kann es auch nicht befremden, wenn Philo in de confus. ling. 172 die Gesamtheit der Kräfte, die ja nichts anderes als der Logos sind, als Mittler bei der Weltschöpfung nennt: Aus sämtlichen Kräften zusammen entstand die körperlose und gedachte Welt, das Urbild des Phänomens, dessen Teile die unsichtbaren Ideen sind. Auch in der rabbinischen Literatur sind nebeneinander Traditionen zu finden, wo das gleiche Phänomen auf die Tora als Ganzes oder auf die Engel im allgemeinen gedeutet wurde. Im Midrasch Jalqut zu Gen. I/26 heißt es: Zur Tora sprach Gott: Wir wollen den Menschen machen. Entsprechend einer im Zohar I 134b tradierten Überlieferung wollte die Tora Gott an der Erschaffung der Menschen verhindern, da diese doch nur sündigen werden und daher bestraft werden müssen. Doch beruhigte Gott die Tora mit dem Hinweis, daß Er auch die Potenz zur Umkehr noch vor der Welt erschaffen habe. Hier wie in der zitierten Stelle Midr. ber. r. par. 1, wo es heißt, daß Gott in die Tora geblickt hatte und erst dann die Welt schuf, ist die Tora identisch mit dem Logos Gottes, der in der Schöpfung waltet, sie erhält und regiert. Sie ist das zweite Ich Gottes, das aus Ihm herausgetreten ist, aber dennoch mit Ihm eine Einheit bildet[12], nach

---

[11] Vgl. u. a. De leg. alleg. III/175 (im Anschluß an das Mannawunder): So ist auch die Vernunft Gottes über alle Dinge in der Welt erhaben und das Älteste und Allgemeinste von Allem was es gibt.

[12] In Justins Dialog mit Tryphon 56/11 schildert Justin die Wesenseinheit

deren Ebenbild der Mensch geschaffen wurde, wie es auch bei Philo in de spec. leg. III/207 heißt: Göttlich ist ja der Menschengeist, da er nach der höchsten Vernunft als seinem Urbilde geformt wurde. Eben dieses «Wir» in «Wir wollen den Menschen schaffen nach unserem Ebenbild und Gleichnis», das der Midrasch Jalqut auf die Tora und analog dazu das Targum Jonathan zu Gen. I/26 auf die Engel deutet[13], die vor Ihm Dienst tun, deutete Justin auf den Logos Christus[14].

Da für Philo der Logos einerseits aus Gott herausgetreten ist und andererseits alle anderen Wirkkräfte in sich umfaßt, wird er sowohl Sohn Gottes, als Sophia auch Tochter Gottes, als auch Vater der heiligen Logoi, Anführer der Engel, das «Älteste und Allgemeinste von Allem, was es gibt», etc., genannt. Mit der letzteren Eigenschaft haben wir uns eben auseinandergesetzt und gesehen, daß die Tora und die Engel in der rabbinischen Theologie[15] etwa dieselbe Funktion einnehmen wie der Logos, die Wirkkräfte, Logoi und Engel bei Philo. Aber auch bezüglich der ersteren Beziehung gibt es Parallelen in der rabbinischen Literatur, die meines Erachtens mehr sind als bloße Zufälligkeiten in der Wahl gleicher Bilder. Es ist wohl selbstverständlich, daß Vorstellungen von der Tora als Tochter Gottes nicht unbedingt infolge der Gleichheit des Ausdrucks allein schon mit der philonischen und dann christlichen Gottessohnschaft des Logos gleichzusetzen sind, andererseits ist es aber auffällig, daß die zahlreichen Traditionen von der Präexistenz der Tora in der rabbinischen Literatur und ihrer Funktion bei der Erschaffung der Welt mit dem philonischen Weltbild so gut übereinstimmen. Es scheint daher, daß die Rabbinen aus philonischen und anderen Quellen vieles unbewußt in ihr Denken und ihre Vergleichsbilder übernommen

---

des Logos Christus mit Gott Vater mit den Worten: Ein Anderer der Zahl nach, nicht im Denken.

[13] Die Engel tun vor Gott Dienst, d. h. sie treten auf seinen Auftrag hin als Wirkkräfte in Erscheinung. Durch den Nachsatz: «Die Dienstengel, die am zweiten Tag erschaffen wurden» ist der Sinn hier etwas verwirrt worden. Es treffen hier zwei Traditionen aufeinander und werden vermengt: Die Lehre von den Engeln als Gottes Helfer und Seine Wirkkräfte wie bei Philo und eine der verbreiteten Traditionen vom Ursprung der Engel und Dämonen.

[14] Dialog mit Trypho 62/1.

[15] Dieses Wort ist hier nur mit größter Vorsicht gebraucht.

und auf diese Weise zu ihrem eigenen geistigen Gut gemacht haben. Es ist daher vollkommen legitim, den Spuren derartigen Denkens in der rabbinischen Literatur nachzugehen, wenn man beweisen will, daß auch diese ein Kind der Berührung orientalisch-hebräischer Voraussetzungen mit der hellenistischen Popularphilosophie darstellt, deren repräsentativster jüdischer Vertreter eben Philo war.

In de agricultura 51 bezeichnete Philo den Logos als den erstgeborenen Sohn des Hirten und Gottkönigs und in de fuga et inventione 50 nannte er die Weisheit Tochter Gottes. So wird auch die Tora in Midr. Lev. r. par. 20 (gegen Ende: bitti zu hattora) genannt. Nachmanides setzt in der Einleitung zu seinem Torakommentar die Präexistenz der Tora als eine Selbstverständlichkeit voraus, die nicht erst bewiesen werden muß, als eine Tatsache, auf die er in seinen weiteren Ausführungen aufbauen kann. Dabei steht er auf dem Boden guter jüdischer Tradition. Bereits in den Sprüchen der Väter 6/10 wird unter Berufung auf Prov. 8/22 auf die Präexistenz der Tora angespielt. Noch deutlicher erscheint unter Berufung auf denselben Passus im Proverbienbuch (8/30) die präexistente Tora als Werkzeug Gottes bei der Weltschöpfung in der zitierten Stelle Midr. Ber. r. par. 1. Wiederum mit Bezugnahme auf Prov. 8/30 wird im Zohar I/134a dieser Gedanke aufgegriffen und noch deutlicher formuliert: Es sprach R. Chijja ..... Komm und merk auf: Als der Heilige, gesegnet sei Er, die Welt erschaffen wollte, da blickte Er in die Tora und schuf sie; und bei jeder einzelnen Tat, die der Heilige, gesegnet sei Er, in der Welt schöpferisch vollbringt, blickt Er zuerst in die Tora und erst dann schafft Er sie[16]. R. Schim'on ben Lakisch war der Meinung, daß die Tora 2000 Jahre vor der Weltschöpfung schon vorhanden war, daher weiß sie allein, was von der Weltschöpfung war[17]. Ferner gab es noch eine Tradition, nach der die Tora bereits 1000 Generationen vor Mose geschaffen wurde[18]. All

---

[16] Die Abfassungszeit ist gegen Ende des 13. Jahrhunderts anzusetzen. Die meisten Bestandteile des Zohar sind wohl ein Werk des berühmten spanischen Kabbalisten R. Mosche di Leon.

[17] Midr. ber. r. par. 8.

[18] S. Zebachim 116a und bei Schabbath 88b. Die Tora wurde 974 Generationen vor Erschaffung der Welt geschaffen: 1000 – 26 = 974. 26 Generationen sind von Adam bis Mose.

diese Überlieferungen scheinen mir keine bloßen Zufälle zu sein, sondern es liegt hier wohl ein ähnliches Phänomen vor wie bei Philo, Berührung und Zusammenklang jüdischer Motive mit nicht-jüdisch griechischer Bildung. Was Philo bewußt tat, taten die Rabbinen unbewußt. Während Philo mehr im Spekulativen und Allegorischen weilte, suchten die Rabbinen ihrem Wesen nach Handgreiflicheres und versuchten daher auch die Präexistenz der Tora chronologisch genau zu bestimmen. Gerade der Umstand aber, daß die Übernahme griechischer Bildung bei den Rabbinen eine unbewußte und ungewollte war, zeigt auch, wie stark der Eindruck der Berührung mit dem Griechentum im Orient war. Ein fundamentaler Unterschied besteht dennoch zwischen der philonischen und der rabbinischen griechisch-jüdischen Synthese. Philo war bereits soweit Grieche geworden, soweit assimiliert, daß es den Anschein hat, daß ihm selbst die Bibel erst verständlich wurde, als er sie mit dem Gewand der griechischen Philosophie bekleidete. Er war mehr Grieche als Jude, was dem Schicksal der assimilierten Juden aller Zeiten entspricht. Die Rabbinen waren entschieden mehr Juden als Griechen. Die griechische Philosophie bedeutete für sie kein Problem. Sie lebten sicher und zufrieden in ihrer eigenen Tradition, atmeten aber trotzdem die Luft der Antike und waren bewußt oder unbewußt vertraut mit ihrer geistigen Atmosphäre. Sie verstanden im Gegensatz zu Philo die antike Philosophie erst, als sie ihnen im Gewande ihrer eigenen Tradition und in den Begriffen ihrer eigenen Sprache gegenständlich wurde. Dadurch konnten sie jüdisch bleiben, auch wenn sie dann und wann griechisch dachten. Durch die Übernahme und Judaisierung antiker Voraussetzungen, die dann unter dem Eindruck der arabischen Philosophie im jüdischen Mittelalter neuerlich lebendig und für lange Zeit fruchtbar wurden, schuf der Rabbinismus die Lebensbasis für das orthodoxe Judentum, die bis zur modernen Assimilations- und Emanzipationsbewegung den Bestand des Judentums garantierte. Bei Philo liegt der Fall umgekehrt. Er schrieb im wesentlichen für Heiden, weil er selbst dachte wie ein Heide. Er wollte die jüdische Tradition dem Heidentum oder dem assimilierten Judentum, was schon damals dem Heidentum gleichkam, verständlich machen. Darin liegt der fundamentale und nicht zu übersehende Unterschied zwischen Philo und dem Rabbinismus, der auch erklärt,

warum die rabbinische Synthese eine jüdische und die philonische Synthese eine heidnische war. Heinemann nannte sein Buch treffend: Philons griechische und jüdische Bildung. Bei den Rabbinen wäre es ein Unding, nur von ihrer jüdischen «Bildung» sprechen zu wollen. Bei Philo ist die jüdische Bildung etwas Hinzugekommenes, bei den Rabbinen ist ihr jüdisches Empfinden etwas ursprünglich Vorhandenes, der Ausgangspunkt ihres Denkens.

Es war also das Hauptverdienst der Rabbinen, jüdisches Empfinden und jüdische Voraussetzungen dadurch der Nachwelt zu erhalten, daß sie sie bisweilen griechisch verstehen konnten. Nur in diesem Sinne scheint mir die im Talmud mehrfach belegte entschiedene Feindschaft gegen den Proselyten, den Ger, verständlich. So heißt es b. Jebam. 47b: Es sprach der Meister: Wenn jemand Proselyt werden will, so sage man zu ihm: Warum willst du unbedingt ein Proselyt werden? Dann soll man ihm ein paar von den leichten und ein paar von den schweren Geboten mitteilen. Warum denn? Denn wenn er dann weggehen will, so soll er ruhig weggehen. Dazu sagte R. Chelbo: Proselyten (Gerim) sind für Israel gleich schwer wie ein Flechtenausschlag. Im selben Sinn heißt es b. Nidda 13b: Die Proselyten halten den Messias zurück. An diese Aussage schließt sich nochmals der zitierte Ausspruch des R. Chelbo. Raschi traf in seinem Kommentar zu dem schweren Worte des R. Chelbo das Richtige, wenn er sagte: Die Proselyten sind deswegen für Israel wie ein Flechtenausschlag, weil sie in der genauen Ausübung der Gebote nicht genug bewandert sind. Und als guter Psychologe fügt Raschi hinzu: «So könnten noch die übrigen Israeliten von ihren Taten (schlechtes) lernen.» Die Tora ist der göttliche Schöpfungsplan und als solcher die göttliche Schöpfungsordnung, die die Welt erhält und ihre Erfüllung im messianischen Zeitalter gewährleistet. Die Gebote der Tora sind vermaterialisierte Ausdrucksformen dieser Schöpfungsordnung, die griechisch eben Logos heißt. Daher lebt nur derjenige recht und vernunftgemäß und erfüllt als Kosmopolit eine wirkliche Aufgabe, der die Gebote der Tora genau einhält, weil nur er ein der Tora als schöpferische Potenz, d. h. dem Logos, gemäßes Leben führt. Der Proselyt hingegen kennt die Gebote zu wenig und hat nur eine ungenaue Ahnung von ihnen. Jeder Fehler aber, den er in der Ausübung der Gebote macht, hat Rückwirkungen auf die Gesamt-

heit der Schöpfung, er verletzt die Schöpfungsordnung, daher halten die Proselyten den Messias zurück. Eine solche Einstellung wäre ohne Berührung mit der griechischen Philosophie undenkbar, sie widerspricht sogar dem Alten Testament.

So wie sich die rabbinische Exegese auf Prov. 8/22—30 beruft, um die Präexistenz der Tora zu beweisen, stützt sich Justin in seinem Dialog mit Tryphon (61/3) auf dieselbe Stelle, um die Präexistenz des Logos Christus seinem jüdischen Gesprächspartner glaubhaft zu machen: «Zeuge soll sein das Wort der Weisheit, welches selbst Gott ist, vom Vater des Weltalls erzeugt, welches Logos, Weisheit, Kraft und Herrlichkeit des Erzeugers ist. Durch Salomo sprach er die Worte (Prov. 8/21—26) ..... Der Herr schuf mich als Anfang seiner Wege für seine Werke. Vor der Zeit, ehe er die Welt schuf ..... erzeugte er mich.» Für Justin ist dieser Anfang Christus und es ist noch erinnerlich, daß es im Midr. ber. r. par. 1 hieß: 'En re'šith 'ella' tora, «Und es gibt keinen anderen Anfang außer der Tora». Daß Justin das «Wir» in Gen. 1/26 auf Christus und der Midr. Jalqut dieses «Wir» auf die Tora als Gesprächspartnerin Gottes bei und vor der Weltschöpfung deutete, wurde bereits hervorgehoben. Es ließe sich noch eine Fülle von ähnlichen Übereinstimmungen anführen, ich will es aber bei dem Obigen und nur noch einem Weiteren bewenden lassen, das infolge der fast wörtlichen Identität im Vergleichsbild eine besonders interessante Parallele bietet. Um dem Tryphon die Möglichkeit eines Logos als solchem zu beweisen, gebraucht Justin 61/2 folgendes Bild: «So sehen wir auch, daß ein Feuer, wenn an ihm ein anderes entsteht, nicht deshalb, weil an ihm etwas angezündet worden ist, verringert wird, daß es vielmehr ein und dasselbe bleibt; das an ihm entzündete Feuer erscheint jenem gleich, doch hat es jenes nicht verringert, an dem es entzündet wurde.» Die gleichen Gedanken finden sich wieder bei Justins Schüler Tatian in seiner Rede «die Bekenner des Griechentums», 5/4f., und — so sonderbar es auch scheinen mag — bei R. Asriel von Gerona, einem Kabbalisten aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. «Wenn vom Heiligen Geist der Prozeß der Emanation und Vermehrung ausgeht, so verhält es sich nicht anders, als ob man eine Leuchte durch eine bereits brennende Leuchte entzünden würde. Auch wenn man von ihr unzählige Leuchten entzünden würde, würde ihr Licht hinsichtlich der ihm

innewohnenden Leuchtkraft nicht abnehmen.» Ähnlich heißt es an einer Stelle in einem einige Jahrzehnte nach Abschluß des Hauptteiles des Zohar diesem angeschlossenem Werke (Tiqqune Zohar. Tiqqun 19): «Es ist so, als ob jemand ein Licht von einem anderen entzünden würde. Das zweite hat dabei nicht weniger Leuchtkraft als das erste»[19].

Welchen Wert hat der soeben gezeigte philosophiegeschichtliche Abriß für das Verständnis des gegenseitigen Verhältnisses von Kirche und Synagoge? Einerseits tritt durch die phänomenologische Gleichsetzung von Tora und Logos die überaus große Bedeutung der Tora für das Judentum klar zu Tage. Solange es noch eine Welt gibt, äußert sich die Tora in Form von Geboten und Verboten. Nur wer den Geboten gemäß lebt, lebt auch der Tora, dem Logos, gemäß, ist Kosmopolit. Wenn aber die Tora bereits der Logos ist, dann kann nicht Christus auch der Logos sein. Nach dem Prooemium zum Johannesevangelium wird das Judentum auch nicht getadelt, weil es etwa keine Vorstellung vom Logos hatte, sondern weil es den konkret Fleisch gewordenen Logos, der unter ihm geweilt hatte, verstieß. Für den Juden, der in seinem Gesetz die Ausdrucksform des Logos sah, mußte der Logos, in dem das Gesetz schon hiernieden erfüllt ist, ein Ärgernis werden, ein Widerspruch, der spekulativ nicht zu entwirren ist. Für den Heiden, der in ihm pantheistisch so etwas wie die Weltvernunft, die ordnende und Keimkraft spendende Potenz im All, erblickte, mußte er unverständlich und unverstanden eine Torheit bleiben[20]. Die einzige Brücke über Ärgernis und Torheit hinweg ist der Glaube.

---

[19] Während Justin nur darum das Bild von den Leuchten gebrauchte, um die Wesensgleicheit von Schöpfergott und Logos zu beweisen, steht es bei Asriel von Gerona und im Zohar im Dienste einer ausgesprochenen Emanationslehre.

[20] Vgl. 1 Kor. 1/23.