

Goldziher 187

FESTSCHRIFT
IMMANUEL LÖW
ZUM
80. GEBURTSTAGE

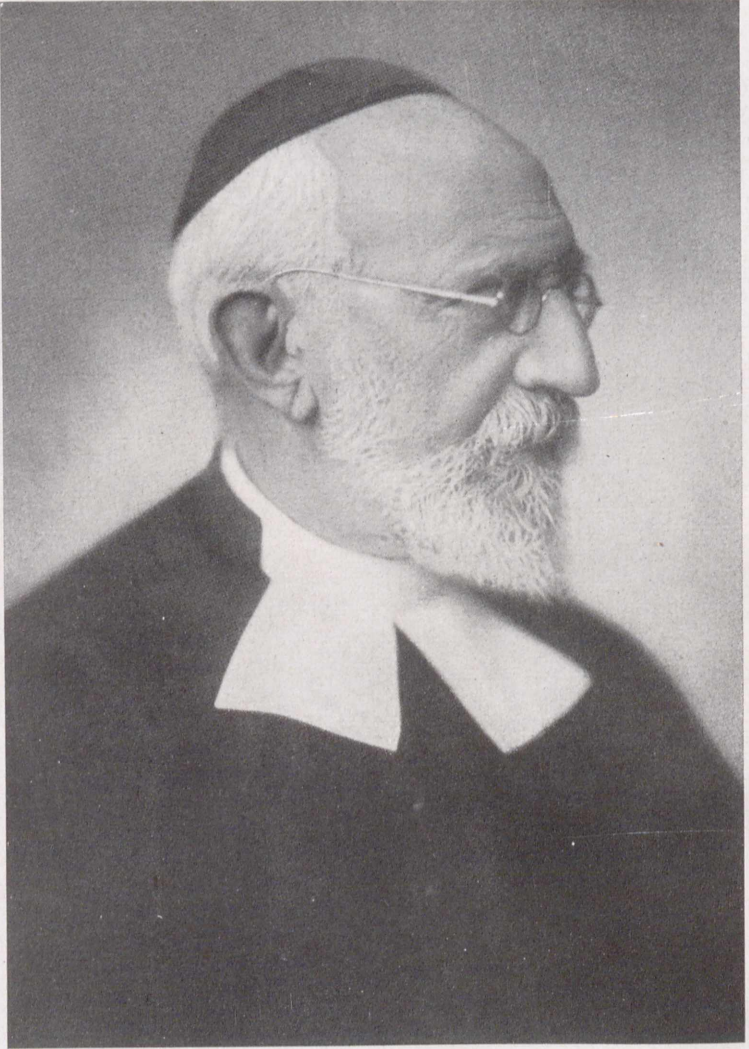
1934

M. & H. MARCUS / Breslau

**Gesellschaft zur Förderung
der Wissenschaft des Judentums, E. V.**

Berlin-Schöneberg

Belziger Str. 46, II. 2 (Nathan)



James E. Smith

Immanuel Löw,

dem hochverdienten Erforscher der Sprachen
und der Kulturgeschichte des Judentums,
widmen die Gesellschaft zur Förderung der
Wissenschaft des Judentums und die Schrift-
leitung der Monatsschrift für Geschichte und
Wissenschaft des Judentums dieses Heft als
Festgabe zu seinem 80. Geburtstage.

Das Erscheinen dieses Hefes im vorliegenden
Umfang ist durch hochherzige Spenden
der Ungarischen Israelitischen Landeskanzlei
und der Gemeinde Szeged sowie durch
einen Zuschuß der Alexander-Kohut-
Gedächtnis-Stiftung ermöglicht worden.

FESTSCHRIFT
IMMANUEL LÖW
ZUM
80. GEBURTSTAGE

1934

M. & H. MARCUS / BRESLAU

Inhalts=Verzeichnis

	Seite
Ludwig Köhler: Vom alttestamentlichen Wörterbuch	1
J.=J. Heß: Was bedeutet נָבִיא Jesaias 1 ₂₂ ?	6
Louis Ginzberg: Beiträge zur Lexikographie des Jüdisch=	
Aramäischen	9
I. Elbogen: Bemerkungen Ignaz Goldziher's zu Levys	
Neuhebräischem Wörterbuch	34
Bernhard Heller: Tierschätzung im Bibelwörterbuch	41
Ed. Mahler: Zur Chronologie der Könige Judas und	
Israels	55
Samuel Krauß: Die Landschaft im biblischen Hohenliede	81
J. N. Epstein: Die Zeiten des Holzopfers	97
I. Heinemann: Die Sektenfrömmigkeit der Therapeuten	104
Ignaz Goldziher: Erklärung einer Stelle in der Tefillah	117
Ludwig Blau: Ein Prinzip der Mischnaredaktion	119
A. Büchler: Familienreinheit und Sittlichkeit in Sepphoris	
im 2. Jahrhundert	126
S. Klein: Aus den Lehrhäusern Erez Israels im 2.—3.	
Jahrhundert	164
Chanoch Albeck: Einiges über Bereschit Rabba	172
Michael Guttman: Berührungspunkte zwischen talmu=	
dischem und umweltlichem Denken	180
A. Marmorstein: Das Motiv vom veruntreuten Depo=	
situm in der jüdischen Volkskunde	183
Simon Rawidowicz: Mendelsohns handschriftliche	
Glossen zum More Nebukim	195
Eugen Mittwoch: Aus Briefen von W. Gesenius u. a.	
an Fr. S. Benary	203
G. A. Kohut: Die Kohut=Löw=Steinschneider=Korre=	
spondenz	211
S. Jávorka: Vorgänger der „Flora der Juden“	232
Eugen Frenkel: Bibliographie der Schriften Immanuel	
Löws	236
J. N. Epstein: Nachtrag zu S. 100	255
Zeitschriftenschau	256

Vom alttestamentlichen Wörterbuch.

Von Ludwig Köhler.

Den einzigen und unübertrefflichen J. J. Hess, unsern gemeinsamen Freund, ausgenommen, sind Sie, hochverehrter Herr Jubilar, derjenige, der mit der größten Treue und mit der liebevollsten Aufmerksamkeit sich darum kümmert, wie meine Arbeiten an einer neuen Ausgabe des Lexikons, das einst Gesenius begründet hat, vorwärts rücken. Darum liegt es am Wege, wenn ich, eingeladen, mich an dieser Ehrung zu Ihrem 80. Geburtstag, zu welchem wir alle Gott danken und Ihnen Segen wünschen, zu beteiligen, Ihnen einiges von meinen Arbeiten und davon sage, wie die neue Ausgabe aussehen wird.

Sie wird kürzer gefaßt sein. Wenn ich statt „לְפִירוֹת — n. pr. des Mannes der Debora Ri 4₄*“ schreibe: „לְפִירוֹת: PN (Noth 39) Ri 4₄*“, so gewinne ich eine Zeile und der Benutzer den wertvollen Hinweis auf Martin Noth, die israelitischen Personennamen usw., 1928, S. 39. Wenn ich statt Jes, Jer, Neh, Hgg usw. die ebenso genau von einander verschiedenen und ebenso sicher auflösbaren Abkürzungen Js, Jr, Ne, Hg usw. wähle, so spare ich auf einer Halbseite bis zu 30 Buchstaben, das ist etwa eine Zeile. So können rund 60 bis 70 Halbseiten erspart werden; und das Buch wird dadurch kürzer, durchsichtiger und billiger.

Aber die Kürzung, verbunden mit einer Steigerung des Wertes, kann noch nach zwei Richtungen gehoben werden. Vieles von der in der heutigen Ausgabe angegebenen Literatur ist veraltet; es wird gestrichen. Gar oft entsteht bei der Prüfung dieser Literatur der Eindruck, daß von Auflage zu Auflage der alten Form die neue Literatur einfach nachgetragen und hinzugefügt, aber nicht die Frage aufgeworfen wurde, was vom Früheren nun getilgt werden könne. Stellt man diese Frage unerbittlich und gibt man von der Literatur nur das Beste und Vollständigste, von diesem wiederum nur dasjenige, was am leichtesten zugänglich ist und von wo aus der Wißbegierige zu dem Übrigen den Weg dann schon finden wird, so ermöglichen sich neue, die Übersichtlichkeit fördernde Kürzungen.

Gesenius-Buhl gibt von sehr vielen Wörtern alle Stellen. Das soll bleiben, ja es sollen in allen Fällen, wo zur Vollständigkeit nur wenige Stellen fehlen, diese hinzugetan werden. In Fällen, wo dies nicht möglich ist, soll doch, ähnlich dem englischen Wörterbuch von Briggs, Brown und Driver (Oxford 1907), allerlei Statistisches geboten werden, so über die Verbreitung von צָבָה oder daß sich לָב 599 und לָבָב 251 mal findet. Dagegen sollen die Artikel der Wörter, deren Belege nicht alle mitgeteilt werden können, durchgehends gekürzt werden. Dies liegt im Interesse aller Benutzer. Denn, wo die Vollständigkeit fehlt, haben zufällige Fälle keinen Sinn und wird Kürze Wohltat.

Dieser Grundsatz und all mein Drängen auf sparsame Knappheit hat aber eine sichere und immer beachtete Schranke. Die neue Ausgabe darf und wird nichts von der Substanz der Vorgänger preisgeben. Sie wird wohl nicht mehr mitteilen, daß syrisch lampid einer Kreuzung von hebräisch *lappid* mit griechisch *lampas* entstammt, oder daß italienisch *meschino* und französisch *mesquin* mit מִסְכֵּן zusammenhängen usw. — wer sucht dergleichen in einem hebräischen Wörterbuch, und welcher Semitist wüßte das nicht? Aber die wirklich zum Hebräischen gehörende Substanz des Wissens wird unvermindert bleiben.

Sie wird noch zunehmen. Es bedeutet eine fast unüberwindliche Lockung, hier ausführlich zu belegen, wie gerade Ihre Forschungen erlauben, den hebräischen Pflanzennamen die genaue botanische Bestimmung beizufügen. Wenn ich dann dazu den Verweis auf Ihre fabelhafte Flora der Juden hinzuschreibe, kann wiederum in manchen Fällen Raum gespart werden. In ähnlicher Weise bedeuten die genauen Bestimmungen, mit denen J. J. Hess für die Tierwelt und manche Steinnamen die gelehrte Welt beschenkt, eine Mehrung der Substanz. Und daß der von Ihnen so genial aufgewiesene עֵמֶלֶק „Haifisch“ (Ps. 74₁₄ לְעֵמֶלֶץ יָם) für לָעָם לְצִיָּים) nicht fehlen wird, dessen dürfen Sie gewiß sein. Genau so ist es mit נָכוֹךְ „Stoß“, welches, von נָכָה abzuleiten, schon Schultens zu Hi 12₅ annahm, dem Budde, Steuernagel und mein verehrter Fakultätskollege J. Hausheer (in der nicht genug zu rühmenden neuen „Zürcher Bibel“ von 1931) folgen, während Peters und König nicht meinen, beipflichten zu können. Wie schwer die Entscheidung manchmal scheinen kann, mag

מְרוּרָה Js 30₃₃ Hs 27₉ zeigen. An sich, darüber ist kein Streit, bedeutet es etwas kreisförmig Angebrachtes oder Hergestelltes. Gesenius-Buhl sagt: „wahrscheinlich die runde Vertiefung des Alters, worin (!) das Holz gelegt war“. Das geht auf Buhl, der (Jesaja übersat, 2. A. 2912, S. 416) erklärt: „som sikkert ikke betyder Braendestabel, men den runde Fordybning, hvori Baalet og Ofret anbragdes“. Wenn Buhl nur einen Grund für sein „sikkert“ angäbe! Brennt es denn in Vertiefungen und Löchern besser? Gewiß ist nur „Holzstoß“, die richtige Wiedergabe.

Aber ich wollte von der Mehrung der Substanz des Wörterbuches sprechen. Schon jetzt ist vielfach bei einem Worte angegeben, daß statt seiner ein anderes zu lesen sei, und unter diesem andern ist dann darauf zurückverwiesen. Man erfährt also in solchen Fällen, daß es für ein Wort nicht nur masorethische Belege, sondern auch weitere durch Konjektur gewonnene gibt. Ich weiß, daß Sie von Konjekturen nicht viel halten; und Sie tun recht daran. Mit jedem Hundert von Konjekturen, das ich gesichtet habe — und dieser Hunderte sind viele — bin ich Ihrer strengen und vorsichtigen Zurückhaltung nähergekommen. Aber schließlich: es geschieht kein Harm und entsteht kein Substanzverlust, wenn von den ernstlich erwägungswerten Konjekturen möglichst viele gebucht werden. Vielmehr entsteht eine Förderung des Wörterbuches, wenn der Benutzer unter einem Worte alle masorethischen Belege gebucht findet und dazu — natürlich durch das Zeichen cj kenntlich gemacht — noch die durch gute und triftige Konjektur gewonnenen.

Daß es solche gibt, zeigt Ihr oben genanntes עֲמָלָק. Darf ich hier noch einige anführen, die sich mir im Lauf der Jahre und ganz beiläufig ergeben haben?

Ps 58₁₁ בְּעָמְיוֹ יֵרַחַץ. Bertholet: „Seine Tritte wäscht er“; das ist wortwörtlich, aber kann man Tritte waschen? König: „seine Füße“. Heißt פְּעָמַי Fuß? Wutz: G S habe für עָמְיוֹ die „entschieden ältere“ Lesung כְּפָיו und פֶּט sei „innere Dittographie“ für כֹּ. Die Lösung des Rätsels ist einfach: lies עָמְיוֹ כָּף „seine Fußsohlen“ wie 2 Kö 19₂₄ Js 37₂₅ כָּף עָמְיוֹ.

Ps 72₇ „In seinen Tagen blüht das Recht (צֶדֶק) und reiches Glück, bis der Mond nicht mehr ist“, so Hausheer und mit ihm im für uns Wesentlichen übereinstimmend alle. Nur Wutz ändert.

Er allein hat an ער-בלי ירה Anstoß genommen und mit Recht, denn warum soll gerade der Mond einmal nicht mehr sein? Wutz liest חק für ירה; aber er hat dafür weder eine äußere Stütze, noch erklärt sich die von ihm angenommene Verderbnis leicht. Doch gibst seine Übersetzung „bis ins Endlose“ guten Sinn. Man lese mit Ma 3₁₀ ער-בלי דן „ohne Maß“. י ist dittographiert, ד mit ר verwechselt worden.

Pr 26₂₈ „Eine lügnerische Zunge haßt, die von ihr zermalmt sind“, übersetzt Hausheer; „die von ihr Geknickten“, sagt Steuernagel für דקיו mit dem Bemerkten, daß dieser Text zweifelhaft sei. Toy bei Oesterley bessert, indem er unverzeihlich kühn דקיו für דקיו ושנא דקיו שפך liest. Ich lese für דקיו einfach נקהה „Geradheit“.

Hs 26₁₆ הקרות ילקשו ist unmöglich, und der Plural des Nomens begegnet nur hier. Freilich, die Änderung im הקרות, welche Herrmann und Kittels Bibel vorschlagen, ist graphisch und — trotz der Anrufung von Js 50₃ — sachlich ebenso sehr unmöglich. Man lese הקרות: für ihre Prachtkleider müssen die Fürsten Schürze anlegen.

Doch genug von Konjekturen! Es wird in höherem Maße Ihre Aufmerksamkeit erhoffen dürfen, wenn ich ein Wort darüber sage, ob und wiefern es gelingt, da und dort eine Bedeutung neu oder auch nur genauer zu bestimmen. Dafür ein paar Beispiele.

1. יתום, Gesenius-Buhl: Waise oder wohl . . . vaterloses Kind; König: Waise; Briggs-Brown-Driver: orphan i. e. fatherless (in no case clear that both parents are dead). Sicher ist die Vaterlosigkeit das Entscheidende, aber an dem Begriff ist ebenso wichtig, daß er nur vom Knaben, nicht auch vom Mädchen gebildet wird. Ist die Mutter tot, so ändert das soziologisch und rechtlich für die Kinder nichts; andere Frauen sind im Haushalt, die an ihre Stelle treten. Stirbt einem Mädchen der Vater, so ändert sich auch nichts in entscheidender Weise. Wohl aber, wenn dem Knaben, der noch nicht mündig ist, der Vater stirbt; deshalb ja wird er immer neben dem Schutzbürger und der Witwe als schutzlos genannt. Also יתום = der noch unmündige väterlicherseits Verwaiste.

2. יתום Jr 5₈. Der Zusammenhang wie Septuaginta führen auf „brünstig“. Gesenius-Buhl führt nach Schultens arabisch *uazana* an: „Jedenfalls ist dem Zusammenhang nach geil ge-

meint“. König: syrisch *nûn* speisen, also „genährt kat' exochen: geil“. Die Engländer, unter יין: „furnished with weights i. e. testicles (unter Berufung auf Schultens), buat sense remote and very uncertain“. Hier weiß, wie so oft, J. J. Hess Rat. Er zieht *nazā* Lane 3032 b, Dozy II 664 a heran (daß Lane und Dozy an die Stelle von Freytag zu treten haben, sollte für jeden selbstverständlich sein) und zitiert überdies noch Joseph J. Habeiche, Dictionaire Français-arabe, *Le Caïre* 1890, wo *nazon* = „Brunst“. Also hebräisch יין = arabisch *nazā* mit Metathese.

3. הַלְמוֹת ist dem Zusammenhang nach sicher ein Schlagwerkzeug. Die drei Wörterbücher leiten es von הַלֵּם ab, und nur Gesenius-Buhl ist gewissenhaft genug, um die Abstraktendung — üth bedenklich zu finden, während König damit durch die Worte „Gehämmer als abstractum pro concreto: „Hammer“ behend fertig wird. Aber geht das so leicht?

Auch hier weiß J. J. Hess Rat. Er liefert mir eine Reihe arabischer Werkzeugbenennungen von dem Typus קַדְדוּם: *qaddûm*, *dabbûrah*, *dabbûs*, *nabbût*. Dann wäre הַלְמוֹת die (vielleicht unter dem Einfluß von הַלֵּם = „schlagen“ geschehene) Auflösung einer Verdoppelung: הַמּוֹת. Daß *hamata* = *habata* (welches = *daraba*), steht bei Tâg 1, 595, Zeile 9; und Lisân 2, 407 steht: „*al-habt* ist das Schlagen (*ad-darb*) mit dem Schwert“. Auch diese Belege danke ich J. J. Hess, der noch akkadisch *amittu* = „Klöpffel (eines Mörsers)“ bei Bezold 43 b heranzieht. Also הַלְמוֹת (unter Einfluß von הַלֵּם aus הַמּוֹת von הַמַּת = arabisch *hamata*: schlagen): Hammer.

4. צָפָה הַצְּפִית Js 21₅ in der Schilderung eines Gelages. Was צְפִית ist, weiß Gesenius-Buhl nicht (Wache? Decke?); König, unter Ablehnung von „Wache“, „Decke“ (im Kommentar: „man breitet den Teppich aus“; Brown-Briggs-Driver: rug, carpet („so now most“)). Beachtet man, daß arabische Verba צִיט häufig hebräischen Verbis לִיה entsprechen (und umgekehrt), so stellt sich die Lösung sofort ein. Denn arabisch *şaff* ist „a rank, row or line“, Lane 1693 c. Also צְפִית „Sitzreihe“, das Ganze: „Ordnet die Sitzreihen“.

Der Raum, nicht der Stoff gebietet hier Halt. Sonst wäre es verlockend gewesen zu zeigen — und haben nicht gerade Ihre Forschungen es dargetan? —, wie zur Philologie die Kenntnis

der Sachen herangezogen werden muß. Gerade J. J. Hess ist neben Ihnen ein Meister darin. Deshalb habe ich schon vor Jahren mit Julian Morgenstern den Plan besprochen, wie neben das alphabetische Wörterbuch ein solches der Sachen treten muß, in dem jedes Wort, jede Sache und jeder Begriff durch die Zusammenstellung mit ihren Verwandten erst ihre volle Beleuchtung und Klärung finden. Indem ich Wort vor Wort vorrückte, habe ich den Stoff dafür schon zusammengestellt. Was dabei herauskommen kann, mag andeuten, daß ich, wiewohl mit dieser Arbeit arg im Verzug, von folgenden Gruppen z. B. schon mehr als 100 Wörter zusammengestellt habe, und zwar: Bauen, Bauwerk, Bauteile 340; Bewegung 125; Ehre und Unehre 128; Erkennen, Suchen 104; feindlicher Verkehr 122; Feuer 96; Frau 168; freundlicher Verkehr 109; Gemeinschaft 103; Hirt und Herde 111; Kampf und Kampfgerät 173; Kleidung und Ausrüstung 184; Körper und Körperliches 338; Krankheit 166; Kult 276; Landwirtschaft 191; Liebesleben 155; Maß und Gewicht 103; Nahrung und ihre Bereitung 223; Pflanzen und ihr Leben 316; Recht 482; Sagen, Sprechen 148; Soziologisches 158; Stoffe 108; Tag und Tageszeit 147; Topographisches 254; Verwandtschaftsbezeichnungen 94; Vieh und Viehhaltung 118; Vogelwelt 126; Wandern, Reisen 108; Wasser und sein Leben 189; Wein 97; Wetter und Witterung 217; Zeit 229.

All diese Zahlen sind noch zufällig und unverbindlich; aber eines zeigen sie deutlich: daß noch viel Arbeit getan werden kann und getan werden muß. Wer darüber müde werden möchte, kann sich, hochverehrter Jubilar, an Ihrem Bilde aufrichten, dort lernend, was Treue am Werk, Liebe zur Wissenschaft und für solche Treue und Liebe der Segen Gottes ist, der Kraft und Gedeihen schenkt.

Was bedeutet כֶּבֶד Jesaias 1₂₂?

Von J.-J. Heß.

Im hebräischen und aramäischen Handwörterbuch von Gesenius¹⁷ wird das nur einmal vorkommende כֶּבֶד* als „edler Wein“ erklärt, wohl auf Grund der griechischen Übersetzung οἶνος und der entsprechenden arabischen Wörter سبأ, سبأ und

سَبِيحَة (Lisân al-'Arab I, 86, 5 v. u., 87, 2, Tâg al-'arûs I, 76, 3 ff.), die nach den Lexx. „Wein“ bedeuten (so auch Lane, IV, 1287). Dem kritischen Bearbeiter des hebr. Wortschatzes muß es indeß auffallen, daß neben dem in mehreren semit., indo-europ. und kaukasischen Sprachen vorkommenden כַּבֵּב noch ein zweites Wort für Wein da sein sollte. Bei näherem Zusehen findet man denn auch, daß οἶνος nicht immer „Wein“ bedeuten muß (vgl. z. B. Herodot II, 77: οἶνος ἐκ χρυθῆς) und daß die oben angeführten arab. Worte gar nicht den Wein, sondern das Bier bezeichnen.

Alle arabischen Originallexx. (s. z. B. die oben angeführten Stellen) erklären *sibâ'* u. s. w. als خَمْرٌ d. i. 'intoxicating expressed juice of anything' (so Lane II, 808 nach Tâg III 186 3 v. u.), welches Wort auch heute noch nicht „Wein“ sondern „berauschendes Getränk im allgemeinen“ bedeutet¹.

In solchen nicht seltenen Fällen, wo sich die Originallexx. bei der Erklärung eines Wortes mit einem allgemeinen oder unbestimmten Ausdrucke oder gar mit beigeseztem مَعْرُوف „ist bekannt“ begnügen, müssen wir die Bedeutung des betreffenden Wortes aus der noch lebenden Nachfolge desselben bestimmen, wie dies gerade Lane oft getan hat. Unser *sibâ'*, *sabî'ah* hat sich nun unter der Form *sûbjeħ* in Mekka, Aegypten, im Süden von Algerien und in Persien erhalten, so daß wir — wie die folgenden Stellen beweisen — mit Sicherheit sagen können, daß es ein Bier bezeichnete.

Burckhardt, Travels in Arabia, London 1829, 117 (deutsche Übers. S. 171): In zwei Laden werden in Mekka öffentlich berauscheude Getränke verkauft das eine ‚is a sort of *bouza* [i. *bûzah* oder *bûzah*]², mixed with spices, and called *soubye*. This

¹ Nach dem *Şahîh* von *al-Buhârî* (starb 870) Abschnitt 74 (*kitâb al-ašribah*) Kap. 5 (franz. Übersetzung IV 37) wird der *ħamr* aus fünf (Dingen) gemacht, aus getrockneten Weinbeeren, Datteln, Weizen, Gerste und Honig.

² Die Zubereitung der *bûzah* aus Gersten- und Weizenbrot ist beschrieben in der unten angeführten Seite aus de Sacy und in Lanes *Manners and Customs of the modern Egyptians*, London 1842, S. 134.

beverage is known (although not made so strong) at Cairo'. Von einem ‚spirituous water‘ in el-Higâz, dessen Name *subia* ist und das ‚by letting boiled rice ferment‘ hergestellt wird, spricht auch Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, II, 169¹.

Über die Herstellung der ägyptischen *sūbjeh* unterrichtet am besten de Sacy, *Relation de l'Égypte par Abd-allatif*, Paris 1810, 572: On fait en Egypte une boisson appelée سوبيه². Sa préparation consiste à faire bouillir du riz dans de l'eau, jusq' à ce qu'il soit réduit en crème: on verse ensuite sur cette crème assez d'eau pour rendre le mélange liquide, puis on y ajoute du sucre et du miel. Tant que cette liqueur n'a pas fermenté, elle est réputée légitime; mais après la fermentation, elle rentre dans la classe des boissons prohibées. On substitue souvent le froment au riz.

Im Süden von Algier ist nach Beaussier, *Dictionnaire pratique arabe français*², Alger 1931, 500 سوبيه, boisson faite avec de l'orge moulue, des dattes en pâte et de l'eau' und im *Persian-English Dictionary* von Steingaß, S. 706 wird *sūbiyat* definiert als ‚wine made from wheat‘.

Unser Wort läßt sich aber noch außerhalb des Bereiches der semit. Sprachen verfolgen. Ammianus Marcellinus (um 390 n. Chr.) 26, 8, 2 sagt: est autem sabaia ex ordeo et frumento in lignorum conversis paupertinus in Illyrico potus und ähnlich drückt sich der aus derselben Gegend stammende hl. Hieronymus (starb 420) in *Comment. 7 in Isaiae cap. 19* aus: sabajum sei in Dalmatien und Pannonien der Name eines ‚genus potionis ex frugibus aquaque confectum‘³.

Wenn wir noch zufügen, daß das Gerstenbier (*henket*) bei

¹ Die Darstellungen Burckhardt's u. Doughty's wurden mir bestätigt vom Großscherif von Mekka 'Ali el-'Abdeli.

² *sūbjeh* mit ص ist fehlerhaft und beruht darauf, daß die Ägypter vor und nach gutturalen Vokalen *sin* wie *sād* aussprechen (s. Willmore, *The spoken Arabic of Egypt* London 1905, 13 seq.). Das auffallende *ā* (statt *u*) möchte ich auf türkischen Einfluß resp. Orthographie zurückführen; daß *sūbjeh* trotz dieser Anomalie auf class. *sibā'* oder *sabī'ah* zurückgeht, hat schon Zenker, *Türk.-arab.-pers. Handwörterbuch* s. v. gesehen.

³ Vgl. Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere*⁸ Berlin 1911, S. 148.

den Aegyptern¹ seit der Pyramidenzeit und das Emmerbier (*ulušinnu*, *ulušinmahhu*) und andere Biere bei den Babyloniern² schon im Anfang des 3. Jahrtausends v. Chr. nachgewiesen sind, daß die Aegypter zur Zeit der 19. Dynastie aus *Kdj* im nord-westlichen Syrien Bier einführten³, und es also an und für sich wahrscheinlich ist, daß man dasselbe auch in Palästina kannte, so wird man nicht zweifeln, daß mit diesen Zeilen die Bedeutung von כֶּבֶד als eine Art von Bier nachgewiesen ist, und es bleibt nur noch die Stelle Jes. 1₂₂ zu übertragen. Sie lautet: Dein Bier ist unschmackhaft gemacht durch Wasser. Das nur hier sich findende כֶּבֶד־הוּא ist part. pass. von einem Verbum, das dem arab. مَهَّن⁴ entspricht und die Bedeutung des arab. مَهَّيْن hat, welches Tâg IX, 355, mit الآجِن طَعْمُهُ, altered for the worse in taste and colour' (so Lane s. v. *âgin*) erklärt wird.

Beiträge

zur Lexikographie des Jüdisch-Aramäischen.

Von Louis Ginzberg.

II.*

Die vorliegenden Notizen schrieb ich vor zwanzig Jahren für die zu Löws sechzigsten Geburtstag geplante Festschrift.

So groß damals die Enttäuschung der Freunde Löws über das Nichterscheinen des Werkes (infolge des Weltkrieges) war, so ist doch jetzt ihre Freude größer, dem Achtzigjährigen Zeichen ihrer Hochachtung und Verehrung darbringen zu können. ער מאה שנים

¹ Vgl. Erman-Grapow, Wörterbuch der ägypt. Sprache III, 169 und Erman-Rauke, Ägypten, S. 225, auch Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II, 1² (1928), S. 17, Anm.

² Vgl. Hrozny, Das Getreide im alten Babylonien, Wien 1913, S. 140 ff.

³ W. Max Müller, Asien und Europa nach altägypt. Denkmälern, Leipzig 1893, S. 246. Erman-Grapow a. O.

⁴ Für den sowohl zwischen den semit. Sprachen als innerhalb der arab. Dialekte häufigen Wechsel von endständigem *l* mit *n* vgl. Růžička, Konsonantische Dissimilation in den semitischen Sprachen, S. 56 f.

* Der erste Teil dieser Untersuchungen ist in der Schwarz-Festschrift erschienen.

כאר in M. BK. 9,4 kann nicht einfach „häßlich“ bedeuten. Geschmacklosigkeit mag ein Verbrechen sein, aber das Gericht ist ihr gegenüber machtlos, und diese Mischnah spricht vom Schadenersatz, den der Färber für das Färben כאר zu bezahlen hat. Der Talmud z. St. 100b—101a erklärt demnach, daß an dieser Stelle כאר „Kleckse“, „schmutzige Streifen“ bedeuten, die ihr Dasein der Verwendung schlechter Farbe verdanken, und für die daher der Färber verantwortlich sei. Diese Erklärung¹ des Talmuds geht von der Voraussetzung aus, daß die Grundbedeutung der Wurzel כאר sei „von schmutziger, schwarzer Farbe sein“. Diese GB. liegt vor in BR. 22,6 (S. 209), wo Theodor gegen die überwiegende Mehrzahl der Hss. כאר liest, während כאר, bzw. כאר, die allein richtige LA. ist; denn die haggadische Aussage² beruht auf der Deutung ופל = ופל, „und wurde dunkel“, und ferner wird diese GB. vorausgesetzt in der häufigen Zusammenstellung von כאר mit שור „schwarz“, bzw. מפותם³ „pechschwarz“, zur Bezeichnung der Neger. Im syrischen כאר „schwarze, dicke Wolke“ hat sich die GB. dieser Wurzel erhalten, von der die übliche „anklagen, schelten“ eine sekundäre Entwicklung ist. Schultheß HW. 77 leugnet zwar einen solchen Übergang für das Syrische, aber כאא „schelten“ kann trotz Joüon und anderer (vgl. Gesen. HWB 17 s. v. כרה) nicht gut vom hbr. כרה getrennt werden, das „dunkel ein“ und „schelten“ bedeutet. Die Annahme ist demnach berechtigt, daß כאר, oder genauer gesagt,

¹ Diese Talmudstelle ist allerdings von den späteren Kommentatoren und den modernen Lexikographen arg mißverstanden worden, obwohl die geonäische Tradition dieselbe so deutlich erklärt, daß es einen Wunder nimmt, wie das geschehen konnte. Nach dieser Erklärung waren im Volksmunde zwei Bezeichnungen für solche Kleckse im Gebrauch, כלבוס „Zange“ (eigentlich „Hündchen“; vgl. Löw zu Krauß, 288) und כפרא דורי Wischlappen; vgl. R. Bezalel Aschenazi, שיטה מקי z. St. — etwas kräftige Ausdrücke, aber an Deutlichkeit und Verständlichkeit lassen sie nichts zu wünschen übrig.

² Theodor sah sich, um der falschen Lesart gerecht zu werden, gezwungen, die Worte וחר לקין hinzuzufügen, da כאר nur mit וחר zusammenhängen kann.

³ Vgl. z. B. BR. 36,7; 341 und 40,4; 384. An der ersten Stelle hat eine Handschrift: כאר כפחם, „pechschwarz“!

die ursprüngliche Form dieser Wurzel¹ כטר Metathese von עטר sei und als GB. „die helle Farbe trüben“ anzusetzen sei, das nicht allein in כטר, wie wir gesehen haben, sich erhalten hat, sondern auch in עטר, besonders im Nhbr. wo es am häufigsten „trüben der Farbe des klaren Weines“ bedeutet².

כובסא in der Bedeutung *testiculus* ist aus den WBB zu streichen, denn nach der geonäischen Tradition heißt כובסא in dem bekannten Sprichworte BM. 101b und Schebu. 41a nicht *testiculus*, von כ „Dattelbaum“, sondern „Hemd“, d. h. „Leibwäsche“, von כבס „waschen“; vgl. „Geonica“ II, 191 und 201. Die von Raschi und anderen Kommentatoren gegebene Erklärung, wonach כ *testiculus* ist, verdankt ihr Dasein der falschen LA. ממבושיה für כלבושיה in dem von mir a. a. O. mitgeteilten Responsum.

כל Obwohl im Syrischen im Gegensatz zum JA. nur Af. von קל „messen“ gebraucht wird, zeigen die Nomina, כילא, כילחא, כילא, die alle zum Kal gehören, daß ursprünglich auch im Syrischen קל gebraucht wurde. Wäre es zu gewagt, mit Rücksicht auf das lateinische *modo*, wörtlich „nach Maß“, anzunehmen, daß כיל in הכיל und מכיל nichts Anderes sei als das part. pass. von קל „messen“? Die traditionelle Erklärung wird mit Recht von Barth E. S. 17 verworfen, aber die von ihm gegebene, wonach es = כען wäre, ist noch weniger annehmbar.

כלי ים In der unverständlichen Stelle der Mekilta Mischpatim 15, 91a כלים להביא כלים [או] כלים ist für das zweite כלים, nach Mek. RS. 22,6; 142 כלים ים zu lesen, und zwar bedeutet es „Muscheln“ = כלי הנעשה מרבר הנדל בים; in Jer. Scheb. 6,1 Anfang steht dafür חרם.

¹ Die erweichte Orthographie mit א — wohl durch die Nähe des gutturalen ר veranlaßt — ist seltener als die mit ע und in Handschriften sowie bei alten Autoren noch viel seltener; vgl. Rabinovicz, BK. 100b, Anm. 30. In Cod. Mon. kommt die erste Form nur einmal in der Mischnah vor, die zweite viermal (Ned. 9,10 כעור, neben כאור; BK. 9,4; Arak. 3,1 und 3). Im Syrischen ist die Form mit ע ganz verschwunden und כאר weiter erweicht zu קר, wobei es mit anderen homonymen Wurzeln vermengt wurde, sodaß es häufig schwer zu entscheiden ist, welche Wurzel vorliegt. Ich möchte z. B. אתאר „schwül s.“ zu כמר stellen, und die Verwendung von כר erinnert häufig an ass. Kuru „Not“, „Elend“.

² Vgl. die WB., s. v., wo Belege für den Gebrauch von עטר mit Bezug auf das Trüben von Wein, Wasser u. a. Flüssigkeiten gegeben sind.

כול מום Der Irrtum der älteren Lexikographen, כולם als aus כול מום, bezw. כול מאומה, zusammengesetzt zu betrachten, ist verzeihlicher als der mancher neueren Grammatiker (z. B. Segal, Mishnaic Hebrew 210), es zu arab. *كلم* „Wort“ zu stellen. Jetzt kennen wir nicht allein assyr. Kalāmu, Kalāma, Kalāmi, Kalāme (= Kalutma) sondern auch palm. כלמא (vgl. Reckendorf, ZDMG 42, 401), sodaß die zuerst von Schwally, *Idiotikon* 77 vorgeschlagene Erklärung, wonach כלום = כל מה, über jeden Zweifel erhaben ist. Es sei noch bemerkt, daß die Form כלום¹ nicht allein im Christl.-Pal. vorkommt, sondern vereinzelt auch im Jüdischen, vgl. das Midraschfragment in ננוי שטכטער I, 42 Z. 2.

קלירום, קלירום Zu den häufig korrumpierten Fremdwörtern gehört קלירום *κλῆρος*, wie man aus Krauß s. v. ersehen kann, und es scheint, daß auch die Formen כלירום oder כלירים vorkommen. Der in Pes. 113b g. u. sich findende Satz מיין שאין שואלין בכלדיים lautete im Sifre der Tosafisten Schabb. 156b oben: מ' ש' ש' בנורלות, und die Annahme ist wohl berechtigt, daß in Babli das Fremdwort כלירים zu בכלדיים geworden ist — die Verwechslungen von ר mit ד und ם mit ם brauchen nicht belegt zu werden, — während im Sifre der Tosafisten es durch das hebräische בנורלות ersetzt wurde. In unseren Texten des Sifre findet sich der Satz nicht, wohl aber im Midrasch Tann. 110, jedoch in der von Babli gegebenen Fassung, und der Verdacht ist begründet, daß der Verfasser des MHG. es aus Babli zitierte. Für die Annahme, daß es ursprünglich בכלדיים lautete, spricht die Konstruktion von שאל, mit ב, das nie „eine Person fragen“ sondern nur „ein Orakel u. dgl. befragen“ bedeuten kann. R. Hananel z. St. sowie MHG a. a. O. lesen לכלראין, was aber angesichts der Übereinstimmung der Hss. und gedruckten Texte wohl spätere „Korrektur“ ist. Vgl. auch Finkelstein, Proceedings Am. Acad. Jewish Res. 1932, S. 36, dessen Ausführung nach dem Obigen zu berichtigen ist.

¹ Als Urform ist wohl כולם anzusetzen, woraus das gewöhnliche כלום, wie aus ברם nicht ברם entstand, als auch die besonders in Christpal. gebrauchten כולם, כולם, כולם. Ich fand in einigen alten Jeruschalmi-Fragmenten כולם, was nicht eine falsche Lesart ist, sondern die alte Orthographie.

כמלנית kann nicht gut *χμαιλέων* sein¹; denn abgesehen davon, daß man dann **כמילנית**, oder höchstens **כמילנית**, erwarten würde, ist es kaum denkbar, daß dies verhältnismäßig harmlose Reptil von der Sage in ein blutdürstiges Geschöpf verwandelt wurde, das unter Menschen wie Tieren großes Unheil anstiftete, wie der Midrasch (Tehill. 78, 350, die einzige Stelle, wo dies Tier erwähnt wird) besonders hervorhebt. Zunächst sei bemerkt, daß weder Jalkut noch Makiri noch der gedruckte Text von Tehil. den Satz über **כמלנית** enthält, der wohl später Zusatz — auf Grund von Dibre Haj. schel Mosche in BHM. 2,9 g. E. und Jaschar **בא** ed. Venedig 144a — ist. Die **סילונית** — zunächst in der einen Hs. des Tehill. in **סלמנית** verderbt, das dann leicht zu **כלמנית** wurde — wird in Jaschar² als ein zehn Ellen langer Fisch beschrieben, der das Gewölbe der Häuser sowie die hölzernen Türen zerschnitt, sodaß die wilden Tiere eindringen konnten, vor denen die Ägypter sich in den Häusern zu schützen suchten. Diese Beschreibung paßt vorzüglich auf den Schwertfisch, der zehn bis fünfzehn Fuß lang ist, und der manchmal wirklich den Holzboden der Schiffe „durchsägt“; daß er aber in der Legende auch aufs Dach steigt, ist natürlich; Jaschar ist kein Lehrbuch der Ichthyologie. Aber³ **סילונית** — in Dibr. Haj. **סילוני**, so schon in ed. princ. — **סולג** ist nicht „Schwertfisch“ sondern „Messerschneidefisch“, worauf die obige Beschreibung weniger gut paßt; jedoch muß man auch damit rechnen, daß ein späterer Legendensammler den einen Fisch mit dem andern verwechseln konnte.

כמלנית könnte natürlich ganz gut eine Nebenform von **כלמנית** sein, das zu aram. **כלמתא**, bezw. **קלמתא**, — arab. **قمل**, wo gleich-

¹ Löw bei Krauß, s. v., ist gegen diese Identifizierung, weil **חיה** nicht gut zu Chamäleon paßt, und dieser Einwand wäre dann auch gegen die von mir vorgeschlagene Lesung **סילונית**, ein Fisch. Aber **חיה** wird direkt nur in Bezug auf **פנתרין** „Panther“ gebraucht und nur indirekt auch auf **כמלנית**, was ganz in Ordnung ist; vgl. folgende Anmerkung. Für **הביא** nach **כמי שמה** l. **והביאה** und vgl. Makiri z. St.

² In Dib. Haj. etwas gekürzt und anstatt **סילי אשר בים** des Jaschar hat es **סילוני שמה האדמה**, in welchem Satze **האדמה** vielleicht falsche Lesart für **חיה**; ein solches Ungeheuer kann ohne weiteres als **חיה** bezeichnet werden. Falls **האדמה** richtig überliefert ist, dann ist **סילי** ein unterirdisches Tier.

³ Zu den auf **ני** gebildeten Fischnamen vgl. Löw, Orient-Stud. I, 551.

falls ל' auf מ' folgt — gehört, und etwa eine Art Mücke bezeichnen würde. Es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß der Midrasch bei der vierten Plage das Tier eine bedeutende Rolle spielen läßt, welches, bezw. ein ihm ähnliches, die dritte Plage kennzeichnet, obwohl zugegeben werden muß, daß nach der Übersetzung der LXX der Unterschied zwischen diesen beiden Plagen kein großer war; die dritte war die Mücke und die vierte die Hundsfliege, sodaß קלמחא oder כלמחא = קנם und כמלחא = טרוב wäre. In Seder El. 8,41 g. u. werden in einer sprachlich wie sachlich interessanten Stelle¹ vierzehn verschiedene Arten von Ungeziefer mit Namen aufgezählt; כמלחא ist jedoch nicht unter ihnen.

— **כמצורא** Wie im Hebräischen die Bezeichnungen verschiedener Heuschreckenarten zugleich als Eigennamen verwendet werden — נום, הנכ, נום und vgl. ferner die Städtenamen ארב und נוב — so haben wir auch im JA. den Personennamen קמצא, das sicher nicht von קמצא „Heuschreck“ zu trennen ist, und auch der Name קמצר ist zu diesem קמצא zu stellen, denn nach der geonäischen Tradition (ננוי שעכטער II, 171) ist in Jeb 121b nicht קמצא sondern כמצורה — der Gaon schreibt auch כמצי mit כ' und nicht mit ק² — zu lesen. Ob wir ein Quadrilit. כמצור oder כמצא mit der spätgriechischen Endung *apros* vor uns haben, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen; die Verwendung des griechischen Suffixes ist zwar selten in JA., aber נחתומר zeigt, daß es auch an rein semitische Wörter angehängt werden kann, allerdings scheint es immer bei Berufswörtern gebraucht zu werden, wie נחתומר „Bäcker“ עלפרא „Schiffer“ u. a. m.

— **כנן** Die Wbb. belegen כנה Basis „Stamm“ aus Babli, es kommt aber auch in Jer. an zwei Stellen vor, wo es freilich in בנה

¹ Die drei letzten Namen sind aramäisch, die übrigen hebräisch, und ferner ist in der Hs. ירקונין wiederholt. Vielleicht ist die Liste von zehn auf vierzehn, eine ungewöhnliche Zahl, dadurch gewachsen, daß יד, d. h. zehn, als י"ד gelesen wurde. Für ירקונין l. ירקונין „die Tänzer“ — vgl. Löw in Hoffmann-Festschrift 124 — und für קפוזין ist wahrscheinlich קפוזין die „Springer“ zu lesen, wie das folgende קפוזות zeigt; כפונין sind „die Hungrigen“, aber das folgende כפזרין wohl korrumpiert. Das ש in עכשים ist ein Sin = עכשים, eine Nbf. von עקצים „Stecker“; בוקי = aram. בקא „Mücke“, und ביילי ist vielleicht syr. פלא „Motte“.

² Vgl. auch ja. כומצא und קומצא = hbr. גומץ „Grube“.

korrumpiert worden ist. Jer. Terumah 7,44d und Kidd. 4.66a entspricht **חללה מבנה** genau dem im selben Sinne von Babli gebrauchten Ausdruck **ניורת מבנה**, worauf ich schon in Geonica II, 177 aufmerksam machte. Ker. 3b liest Aruk s. v. **כּן** IV, 252 **כּנהיהון**, das aber eine Unform ist, denn es müßte entweder **כּנהיון** oder **כּנהיהון** lauten und ist daher mit Ms. M. und Aschkenazi, **שיטה מקוב**, z. St. **בכּונהיהון** zu lesen. **כּונכא** läßt sich zwar sonst im Talmud nicht nachweisen, es kommt aber im Syrischen, Mandäischen und bei den Geonen vor (vgl. Epstein **פרוהנאיים** 77, 19), sodaß es wohl reiner Zufall ist, daß es sonst aus dem Talmud nicht zu belegen ist.

כּנדיקון Löw, Flora I, 752, hat seine frühere Identifizierung von **כּנדיקא** Hul. 49b mit dem später oft gebrauchten **קנר** „Kandiszucker“ zurückgenommen, denn der Zucker kam erst gegen gegen 500 nach Persien. Da die LA. an dieser Talmudstelle ganz unsicher¹ ist, wie aus Rabbinovicz z. St. zu ersehen ist, so läßt sich aus derselben die Erwähnung des Zuckers im Talmud nicht beweisen; jedoch ist darauf hinzuweisen, daß in einer tannaitischen Quelle in MHG zu Deut. 26, die Hoffmann mit Recht in Midrasch Tannaim (S. 174) aufnahm, gleichfalls von **כּנדיקין** — die Hss. schwanken zwischen **כּנדיקין**, **כּנדיקי** und **כּנדיקין** — die Rede ist. Hoffmann freilich korrigiert: **כּנדישון**, aber abgesehen davon, daß sechs Hss. die mir vorlagen, in der Lesung übereinstimmen und nur mit Bezug auf die Vokale **י** und **ו** differieren, und daß ferner **קונדישון**, das sehr häufig in den talmudisch-midraschischen Schriften vorkommt, nie anders als mit **ק** vorkommt, was auch im Syrischen und Arabischen der Fall ist, so paßt im Zusammenhang „Rohrzucker“ vorzüglich, aber nicht „gewürzter Wein“, was ja **קונדישון** ist. Aus der Mischung von Trauben — nicht Wein, sondern **ענבים מן הנפץ** — Honig und Bohnen entsteht eine süßliche, feste Masse, die wohl dem Rohrzucker ähnlich ist, aber nicht dem gewürzten Wein. Es scheint demnach, daß spätestens gegen Mitte des zweiten

¹ Rabbinovicz verzeichnet vier Varianten und in Rücksicht darauf, daß auch sonst **כּונגר** „Tafelmeister“ als **כּונדק** verderbt erscheint (vgl. Aruk, s. v. **כּונגר** IV, 205; Ms. M. liest Ket. 61a, unten richtig: **כּונגר**) so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß auch an dieser Stelle **כּונגר** zu lesen sei.

Jahrhunderts — Ben Batira, der dies Wort gebraucht, ist wohl der bekannte Tanna dieses Namens, der in Nisibis um diese Zeit blühte — die Juden Babyloniens den Rohrzucker mindestens dem Namen nach kannten.

כפים. Zu diesem hap. leg. in der hebräischen Bibel gehört auch die Stelle Mid. Tann. 20₉, 20₂₀, wo die richtige LA. כפים ist und nicht כפיים, wie Hoffmann hat, das nur in einer nicht besonders zuverlässigen Handschrift sich findet, während vier andere Hss., die ich vor mir hatte, כפים bieten¹, und da auch sonst כפים של ברזל „eiserne Kelle“ vorkommt (Middot 3₄), so ist zweifelsohne an dieser Stelle von כפים וכשיל של ברזל von eiserner Kelle und eisernem Hammer die Rede. An כפף „wölben“ zu denken, ist ganz ausgeschlossen; denn כפיים — ein Dual! — kann doch unmöglich „bogenförmig“ bedeuten, wie Hoffmann behauptet.

לבב liest MHG in einer Mid. Tehill. 19, Ende, ähnlichen Stelle anstatt לסבב unserer Texte, und man wäre geneigt, dies zu לכבתי Hohel 4₉ zu stellen, wonach dieser biblische Vers zu übersetzen wäre „du hast mich verführt“², was sehr ansprechend wäre. Aber die älteren von Mid. Tehill. benutzten Quellen, Talmud und Waj. R., haben für לסבב das aram. Äquivalent חסר — vgl. w. u. zu סחר —, sodaß ללבב in MHG, obwohl es in allen fünf von mir untersuchten Hss. vorkommt, doch als falsche LA. für לסבב sich erweist.

לברתו, לברת. Während Lilith nicht allein in der Schrift erwähnt ist, sondern auch ziemlich häufig in der nach-biblischen

¹ In einer Hs. steht כפיים im Texte, während am Rande — von einer anderen Hand? — die Variante כפיים oder כפיים, die Buchstaben ס und ם sind schwer zu unterscheiden, gegeben wird. In einer anderen Hs. steht יקפין — wie es scheint stand früher ein anderes Wort, das aber ausradiert wurde — eine Korrektur (!) nach Mischnah Sotah 8,6 mit der Raschi 44a entnommenen Erklärung am Rande. Nebenbei sei bemerkt, daß es ein aram. כפס „binden“ nicht gibt; Targ. Esther 1,6 ist כפיס durch das un-mittelbar vorangehende Wort יכסף veranlaßt und sicher aus כפיתן verschrieben, syr. כפס ist gemeinaram. קפץ und bedeutet nicht „binden“ sondern „beim Springen die Füße zusammenziehen“!

² Eigentlich „des Verstandes beraubt“, was auch die traditionelle Erklärung von לכבתי ist, obwohl im Nhbr. לבב „ermutigen“, „beherzt machen“ bedeutet. Möglich ist, daß לבב an dieser biblischen Stelle nur Nbf. von לבר „anfachen“ ist, das im Nhbr. ziemlich häufig ist.

Literatur vorkommt, hat sich der Name ihrer Kollegin Labartu nur an einer einzigen Stelle erhalten, die aber arg korrumpiert wurde, so daß man es leicht übersah¹. Bei Abba Gorion 6, 39 ist sicher לברת לילית anstatt לברק לילית zu lesen, das schlechterdings gar keinen Sinn gibt. Das königliche Gewand, behauptet die Sage, war dämonischer Herkunft, gewoben von Labrat - Lilith. Da man aber später Labartu nicht mehr kannte, so wurde für לברת ein Verbum לברק und für לילית das bekannte לילית gesetzt; „sie wob es, die Nächte zu beleuchten“ ist aber weder sprachlich noch sachlich befriedigend. Paël von ברק kommt meines Wissens in keiner semitischen Sprache vor, und man fragt vergebens, wer die weibliche Person sei, die das Kleid gewoben hat. Nach der Angabe² Bubers haben die Hss. bis auf eine לילית und nicht לילית, aber gerade in dieser einen Hs. ist sicher לילית zu lesen; denn שארנתו לילית לברק בחשך („welches — Kleid — Lilith wob, um im Dunkeln zu blitzen“), wenn auch nicht die ursprüngliche LA., sondern aus שארנתו לילית לברת entstanden — בחשך ist nach der „Korrektur“ von לברת zu לברק hinzugefügt! — ist verständlich aber nicht שארנתו לילית, das vor לברק ganz angeschlossen ist. Die Verderbnis des Textes ist in Aggadat Ester 62 weiter vorgeschritten, wo derselbe lautet: חלילות בהרי חשך³; שארנתו בורק בורק³; Lilith ist in הלילית — wie für חלילות zu lesen ist, das wohl Druckfehler ist — noch zu erkennen, aber Labartu ist beinahe ganz verschwunden, denn nur wenige würden sie in בורק בורק erkennen! Zu בורק vgl. meine Abhandlung Tamid in Journal of Jewish Lore I, 202—203.

לנא hat nichts Entsprechendes im Aramäischen, denn ja. לנא ist natürlich hebräisches Fremdwort, und syr. לנקא „Schüssel“, worauf in den hebr. WBB verwiesen wird, ist wohl nichts anderes als λεκάνη, etwas aramäisiert, während es in לקנא — ja, wie syr. — die griechische Form behielt. Für diese Annahme spricht לנא „Kuchen“ = hbr. רקיק, d. h. ein der לקנא ähnliches Gebäck, wie auch hebr. צפחית „bauchiger Kuchen“ zu צפחת = לקנא „bauchiger Krug“

¹ Vgl. die kurze Bemerkung über diese Midraschstelle; die Perles aus meinem Briefe an ihn in OLZ. 18, 180 veröffentlichte.

² Seine Behauptung jedoch, daß auch der gedruckte Text — BHM. I. 16 — לילית liest, beruht auf einem Irrtum; es steht ganz deutlich לילית,

³ Wie paßt aber m. בורק zu אריגה, das f. ist?!

gehört. Wie in diesem Worte für „Schüssel“, so hat das Syr. auch in dem ähnlich lautenden Worte für „Streifen eines Saatefeldes“ das נ ausfallen lassen, während Ja. wie Nhb. das נ beihielten, לננה, aber syr. לנתא. Zur Etymologie von לננה vgl. Gesenius, Wb. 17 s. v. נל und Brockelmann 2, s. v. לנתא sowie Smend in seinem Kommentar zu Sirach 38₂₆.

לילית ist, wie wir jetzt wissen, kein „Sturmdämon“¹ und hat nichts mit ליל „Nacht“ zu tun, und da diese richtige Vorstellung von der Lilith noch unter den Juden des dreizehnten Jahrhunderts bekannt war, wie aus Parḥon, s. v. ליל zu ersehen ist, so liegt kein Grund vor, Lilith in der midraschisch-talmudischen Literatur als Nachtgespenst aufzufassen. Nachtgespenster sind in JA, Erub. 18a sowie im Syrischen — z. B. II Baruch 10₈ — לילין und nicht לילתא, wie ja zu erwarten wäre, falls Lilith das Nachtgespenst par excellence wäre. Die Warnung gegen das Schlafen in einem alleinstehenden Hause², damit man nicht von der Lilith ergriffen werde, beweist nichts für die Identifizierung derselben mit einem Nachtgespenst, da von Nacht an dieser Stelle gar keine Rede ist. Alleinstehende Häuser sind natürlich den Sturmdämonen ausgesetzt und sind für den darin Schlafenden besonders gefährlich.

לתא heißt an all den Stellen, an denen es vorkommt, nichts anderes als „Ursache“ und ist als sekundäre Wurzel zu erklären, entstanden nach Abwerfung des anlautenden ט und Verwendung des auslautenden fem. ה als radikalen Buchstaben aus טלתא, das ja zwar nur „Vorwand“ bedeutet, aber syr. auch „Ursache“, und zwar so schon³ in der Übersetzung des NT, vgl. z. B. Math 19₃.

¹ Kohuts sehr verdienstvolle Untersuchungen über Angelologie und Dämonologie — die Lilith betreffende Stelle befindet sich S. 86—88 — sind im Lichte der neuen Entdeckungen in Babylonien zu ergänzen und zu berichtigen.

² Dies bedeutet בית יחיד und nicht „allein in einem Hause“, was בית יחיד wäre, wie Pes. 111a g. u. zeigt, wo וקל יחיד nur eine alleinstehende Palme bedeuten kann, da ausdrücklich hervorgehoben wird, daß, falls der Schatten einer anderen Palme auf den Schlafenden fällt, die Gefahr, unter dem וקל יחיד zu schlafen, nicht existiert. Zohar I, 19b hat die Talmudstelle Schab. 151b mißverstanden und daher die Warnung gegen das „allein“ Schlafen גימין יחידאן stark eingeschärft.

³ Der Übergang von „Vorwand“ zu „Ursache“ — vgl. סקרה hebr. „Vorwand“, arab. „Ursache“ — ist ein so natürlicher, daß möglicherweise

Der Ausfall des anlautenden ט im Aramäischen ist keine so seltene Erscheinung, man denke an תן = hebr. עשן, טמא¹ = hebr. עצם, und die Verwendung des fem. ת als radikalen Bestandteil sekundärer Wurzeln ist gemeinsemitisch.

מלל in Mid. Tann. 129, und zwar sicher aus einer tannaistischen Quelle stammend, gehört nicht zu מלל „zerreiben“, b. hebr. auch sehr häufig im Mischnischen, sondern zu מלל = מול „abschneiden“, „abpflücken“. An dieser Stelle wird es genau im Sinne von nhebr. und ja. מלוג gebraucht, „die Nutznießung des Mannes am Besitze seiner Frau“. Nach Delitzsch ist dieser technische Ausdruck das assyrische *muligu*; das hindert jedoch nicht die Volksethymologie, es zu aram. מלג „pflücken“ zu stellen (Jer. Jebam. VII, 8a) und daher die Verwendung von מלל = מול als Verbum zu diesem Nomen, מלוג „Abgepflückte“.

מיומם BR. 45, 2. 448 ist, wie man aus dem kritischen Apparat bei Theodor ersehen kann, entschieden die bestbezeugte LA. und, wenn richtig gedeutet, bietet sie keine Schwierigkeit; diese Midraschstelle lautet: „Sarah sprach, ich weiß, woher mein Schlag — Kinderlosigkeit — kommt; mir geht es nicht wie den anderen kinderlosen Frauen, von denen man nur sagen kann, sie braucht einen „Becher“ — d. h. Medizin² —, oder sie braucht מיומם; was aber mich anbetrifft, so hat Gott mir Kinder versagt“. Die Worte Gen 16₂ werden im Midrasch so gedeutet, daß Sarah wußte, daß kein ärztliches Mittel ihr helfen werde, weil Gott ihre Kinderlosigkeit beschlossen hat. Löw wird uns wohl gelegentlich belehren, ob das hier erwähnte Heilmittel מִיּוֹמִים „Bärwurzel“ oder *amonum* ist; eins von diesen beiden ist מיומם sicher.

arab. علة unabhängig von syr. עלתא ist, vgl. Schultheß, HW. 44 und meine Bemerkung im Nachtrag zu Efros, *Phil. Term. in the Moreh*, s. v. עלת; die dort von mir aufgestellte Behauptung ist dahin zu berichtigen, daß schon die Geonim und die alten Karäer עֲלָה im Sinne von „Ursache“ gebrauchten, vgl. גנוי שעכטער II, 87 und 455.

¹ Auch christl.-pal. und in alt-aramäischen Inschriften. Seltener ist der Ausfall des anlautenden ה, vgl. jedoch פירא = הפירה in גנוי שעכטער II, 356 und 'Aruch s. v.

² Über קבוע, hebr. קובעת, aber assyr. qabutu „Becher“, handle ich ausführlich im dritten Teile meiner Abhandlung.

מניומי. Daß מניומי, מנימין und ähnliche Personennamen gut semitisch sind und nichts mit *Mónημος* zu tun haben, hat Löw bei Krauss s. v. schon bemerkt; es sei hier noch darauf hingewiesen, daß in den assyr. Inschriften die Formen *Minjamêni*, *Minjamê* (= מניומי) und *Minjamen* sich finden; vgl. Gesenius HWB 17 s. v. מנימין. Zu מנימין = בנימין vgl. auch meine Bemerkung bei Moore, *Judaism* III 23 unten.

מרצוף. An der Identität von מרצוף mit *μύρσι(υ)πος* ist natürlich nicht zu zweifeln; fraglich ist mir jedoch, ob nicht die Entlehnung auf Seiten des Griechischen liegt. Die Wurzel רצף — hebr., aram., assyr. und arab. — gibt eine befriedigende Etymologie für מרצוף „Sack“ — die GB. ist „zusammenheften“ — dagegen bietet weder das Griechische noch das Lateinische eine annehmbare Ableitung. Auch die durchgängige Schreibung mit צ wäre bei einem Lehnwort aus dem Griechischen sehr auffällig. Wohl ist Assimilation des ס vor פ auch sonst nachweisbar, wie z. B. bei פרצוף *πρόσωπον* und קופיץ *κόπις*, aber daneben auch פרסוף und קופים, während es ein מרסוף nicht gibt.

מתן in den WBB. ziemlich reichlich belegt, von der Mischnah — gute Texte haben יִמְתִּינִי und nicht יִמְתִּינִי —, Tosefta und dem babyl. Talmud in der Bedeutung „feucht machen“, „f. bleiben“; die Wurzel ist auch dem palästinensischen Aramäisch nicht unbekannt. Die arg verderbte Stelle Jer. Pes. 3. 1, 30a oben מיתן טרטון דמי בנין מורייה ומתלנה וכו' die von den Kommentatoren daher gänzlich mißverstanden wurde, lautet in dem von mir veröffentlichten GF. S. 106, 25: מיתן טרטון דמי נו מורייה ומתנונה, d. h. ein Viertel — טרטון *tétrarton*, nicht טרטון, das nirgends vorkommt — Wasser für je einen Modius Getreide darf zum Anfeuchten — Objekt in מתנונה ist מורייה — gebraucht wurden, jedoch so, daß das Wasser nicht auf einmal hineingegossen wurde, sondern in vier Absätzen. In dieser Stelle beschreibt מתן den sonst als לתיתה „Anfeuchten“ bekannten Prozeß, und schon diese Stelle würde genügen, jeden Zusammenhang zwischen diesem מתן — wie schon oben bemerkt, nicht המתין — und המתין „abwarten“ unwahrscheinlich zu machen und noch weniger ist die Zusammenstellung möglich mit טן aus טין — „mit feuchtem Lehm oder ähnlichen Gegenständen belegen“ — das in der nächsten Zeile im Jeruschalmi ausdrücklich von מתן unterschieden wird. Dies

מתן ist vielmehr eine sekundäre Wurzel mit vorgesetztem ¹ מ und gehört zu קן *minxit*, das zwar im JA. durch das hebr. השתין verdrängt wurde, aber nicht allein im Syrischen, sondern auch in ja. מתניא sich erhalten hat, das BB. 18a *urina* bedeutet, und von diesem מתון bildete man das Verbum מתן „benetzen“, „anfeuchten“. In Pes. 111b g. E. lesen die alten Autoren und Mss. ארמייתניא = עד דמתינא, part. pass. von מתן, und das י nach dem מ ist Hilfsvokal, das durch die Zusammenziehung von אר mit מתינא nötig wurde, ארמייתניא der Ausgaben ist eine Uniform!

נק findet sich einige hundert Mal in den talmudisch-midrassischen Schriften, in ihren hebräischen wie aramäischen Bestandteilen, aber nie im Qal², und man darf daher mit Sicherheit daraus schließen, daß dies Verbum von ניק (schon biblisch) denominiert ist, und daher hauptsächlich in Af. gebraucht wird; אוק heißt soviel als „jemanden einen נוק antun“. Darf man es vielleicht daher zu arab. زنف „pressen“, „schnüren“, stellen? Weniger wahrscheinlich ist ein Zusammenhang mit נק „stechen“.

נכרי heißt nicht allein „Fremder“, d. h. „Nichtjude“, sondern auch „fremder“ Jude, sei es im Gegensatz zu קרוב „Verwandten“ oder zu einem einheimischen; Tosefta Jeb. 6, 1 und 3 wird es im ersten Sinne gebraucht und in Hullin 19, 6 im zweiten. In dieser Talmudstelle heißt נכרי נכרי: du Ausländer — R. Elazar war bekanntlich ein Babylonier — hast eine fremdartige Anschauung; daß ein so hervorragender Gesetzeslehrer wie R. Elazar von R. Johanan „Nichtjude“ genannt wurde, ist m. E. ganz ausgeschlossen. Wie ich an einer anderen Stelle (Compte Rendu des Mélanges Is. Lewy 6) nachgewiesen habe, zeigte R. Johanan eine große Vorliebe für Wortspiele, die er häufig in Gesprächen mit seinen Schülern anwandte. Über נכרי „auswärtiger Jude“ bei den mittelalterlichen Schriftstellen vgl. Löw, Monatsschr. 56, 109; vgl. ferner Mordechai, Jeb. 12: הגדה נכרית, eine von fremder Hand herrührende Glosse.

¹ Solche sekundäre Wurzeln sind gewöhnlich vom Substantiven mit praefigiertem מ denominiert, und auch מתן dürfte wohl direkt zu מהונא „Urin“ gestellt werden, das regelrecht von קן gebildet ist.

² Die Belege zum Qal bei Lewy, TWB. scheinen mir nicht ganz zuverlässig zu sein, und ננוק in Dan. ist wohl ein Nifal.

נצר das gemein aram. „zwitschern“ ist, hat im Syrischen die Bedeutung „singen“, „ein Gedicht deklamieren“ angenommen, diese Bedeutung liegt wohl auch in Jer. Ma'as. 3, 10, 51a vor, wo die rätselhaften Worte¹ אוּל צוּר צוּר דוּקִינְתָךְ דְּהוּא טַבָּא וּכְו' zu übersetzen wären: fahre fort und deklamiere immerzu deine Frage — wörtlich dein דוּקִי, worüber R. Zeira von seinem Schüler R. Jeremiah befragt wurde —, es ist besser als nichts; kurz vorher hatte R. Zeira haggadische Deutungen als „nichts“ bezeichnet, und obwohl die an ihn gestellte Frage etwas lächerlich war², so bezeichnete er sie als „besser als nichts“, d. h. eine lächerliche halakische Frage ist immerhin noch besser als eine haggadische Deutung. Vielleicht hat Jer 31₆ schon diese Bedeutung; „Sänger“, „Herolde“ paßt hier vorzüglich, aber nicht „Wächter“, und es sei noch darauf hingewiesen, daß nach Bik. 3, 2 der Leiter der Wallfahrt beim Antreten des Marsches den Wallfahrenden die erwähnten Worte aus Jer zurief: „Lasset uns aufbrechen“ usw.

נצרפי. In der Jewish Enc. II, 610 verwies ich zur Erklärung des Ortsnamens כּי נצרפי, das einige Male im Talmud erwähnt wird, auf assyr. *našarptu* „Schmelztiegel“, also eine ähnliche Benennung eines Ortes wie בא פחארי. Jaḳut I, 474, 21 = כּי פחרי „Töpferhausen“. Indessen hat Ms. M. Ab. Z. 48a נצרפן entspr.

¹ Zum Texte sei Folgendes bemerkt: Ms. R. liest לצור צור — sicher Dittographie des ל im vorhergehenden אוּל — und דוּקִינְתָךְ, das besser ist als דוּקִינְתָךְ als Widergabe des gr. *ὀξελλα*. Makiri Tehill. 76.9 verderbt דוּקִינְתָךְ teilweise vielleicht auf eine Verwechslung von דוּקִינְתָךְ mit דוּקִינְתָךְ, זיל דוּקִינְתָךְ zurückgehend. Sefer Ḥasidim 450 weicht von Ausgaben nur in דוּקִינְתָךְ, das besser ist als דוּקִינְתָךְ und דוּקִינְתָךְ, was ebenso gut wie דוּקִינְתָךְ ist. Ratner z. St. bietet nur die Variante דוּקִינְתָךְ, was wohl eine „Korrektur“ von Sirlev ist, dem דוּקִינְתָךְ unbekannt war, aber nicht das häufig gebrauchte דוּקִינְתָךְ; Löw bei Krauß, s. v. דוּקִינְתָךְ, ist nach dem Obigen zu berichtigen.

² Dieser Humorist unter den Amoräern liebt es bekanntlich, manchmal spaßige Fragen aufzuwerfen wie die an unserer Stelle, ob die mit einer zweizackigen Gabel oder Hacke abgepflückten zwei Feigen als eine einzige zu betrachten seien, weil sie gleichzeitig vom Baum abgenommen wurden! Den Einfall R. Eliah Fuldas, wonach דוּקִינְתָךְ ein Bart ist — die Feigen verwickelten sich am Bart und fielen ab bei der Bewegung desselben!! — hätte Löw bei Krauß, s. v. דוּקִינְתָךְ, nicht erwähnen sollen. Dies ist nicht allein sachlich ausgeschlossen, sondern auch sprachlich, denn דוּקִינְתָךְ ist doch zweifelsohne dasselbe wie דוּקִינְתָךְ, und wir hätten hier einen „weiblichen“ Bart, wo doch ד' immer masc. ist!

persischem *nā gari panah* „Zuflucht der Hilflosigkeit“. Da **בי נצרפי** sicher ein persisches Heiligtum war, das unter der Leitung eines persischen Priesters stand, wie aus dieser Talmudstelle hervorgeht, so wäre ein solcher Name ein sehr passender. Man müßte dann annehmen, daß **נצרפן** aus **נצרי פנה** verkürzt ist; es gibt für solche Abkürzungen reichliche Beispiele.

נקב. Der Ausdruck **קוב כיסך** Tanna. 13, 10, 66 bedeutet „spare nichts“, wörtlich „mache ein Loch in deinen Beutel“, eine idiomatische Redensart, die dem hebr. **צורר נקוב** im Hagg. 1. 6 sehr nahe kommt. Im Englischen „to make a hole in one's pocket“ heißt „große Ausgaben verursachen“. Der Midrasch deutet **עלוי** in **לא תחמל עליו** im Sinne von „seinetwegen“, d. h. schone keine Ausgaben, wenn es sich darum handelt, den Schuldigen zu bestrafen. Die von Hoffmann gegebene Erklärung ist ganz ausgeschlossen, in Jer. Schab. 6. 2. 8c ist **כיסא** Druckfehler für **קיסא**, welche LA. auch wirklich bei Meiri Schab. 156a sich findet; man ist nicht berechtigt, auf Grund eines Druckfehlers eine sonst unnachweisbare Form **כיסא** für **קיסא** anzunehmen. Übrigens bedeutet **קיסא** im JA. „Baum“ oder „Brennholz“¹, daher häufig „Späne“, aber man schlägt niemanden mit einem Baum, noch mit Spänen. Ferner heißt **נקף**, wozu Hof. **קוב** stellt, nicht „schlagen“, sondern „abschlagen“ oder „ausschlagen“ und im übertragenen Sinne „beunruhigen“, dann aber mit direktem Objekt, sodaß **קוב כיסך** höchstens heißen könnte „schlage dein Holz!“ Was für einen Sinn hätte es ferner hervorzuheben, daß man mit einem Holz jemanden schlagen soll, dessen Hinrichtung in der Schrift verordnet ist.

נקם. Als Eigenname ist **נקיסא** nicht mit Sicherheit zu belegen, denn in der Verbindung **ר' יהודה בן נקוסא** kann es „Metzger“ bedeuten, wie ein anderer Tanna **ר' זכריה בן הקצב** benannt wird. Daß neben **נקם** „schlachten“ es auch eine Nebenform **נכם** gibt, hat Löw bei Krauss, II, 366, nachgewiesen.

סכר. Zu Schulthess' Ausführungen HW 40—41 möchte ich bemerken: **סכרא** ist nicht „Scharfsinn“, noch ist **סכורא** „scharf-

¹ Gemeinaramäisch ist **קיסא** „Galgen“ = hebr. **עץ** und vielleicht demselben nachgebildet. Aber man schlägt nicht den Verbrecher mit dem Galgen!

sinnig“, und סבר „zur Ader lassen“ gibt es nicht. Die Meinung, die man von einer Sache sich bildet, ob auf scharfsinniger Kombination oder blödsinnigen Einfällen beruhend, ist סברא, und daher in der Schulterminologie des babylonischen Talmuds סברא die „Begründung“, die „Meinung“¹, die man von einer נמרא „Überlieferung“ hat; vgl. Bacher, Terminologie II, s. v. סבר und vgl. besonders die Regel: לינמר אינש ודרר לסבר man eigne sich erst den überlieferten Lehrstoff an, und dann versuche man sich denselben zu erklären, Schab. 63a, eine allgemeine Regel für den Scharfsinnigen und erst recht für den, dem Scharfsinn versagt ist. Der an zwei Stellen des palästinensischen Talmuds erwähnte Sabora ist einer, der nicht ausschließlich auf die Tradition sich verläßt — paläst. יולפנא = bab. נמרא —, sondern auch seine eigene Meinung befragt, während „scharfsinnig“ nie anders als הריק ist. Aber wenn auch סברא die von Schulthess angenommene Bedeutung hätte, so könnte es nicht von der GB. סבר „stechen“, „zur Ader lassen“ abgeleitet werden, denn ein סבר „zur Ader lassen“ gibt es nicht. Aruk VI, 12 liest zwar Ned. 54b = Meilah 20b סבר und ebenso R. Nissim z. St., aber nicht allein haben die Ausgaben דמסוכר, was natürlich aus דמסוכר verschrieben ist, wie Ms. M. richtig liest, sondern Aruk selbst belegt מסוכר viermal, und es wäre doch höchst unwahrscheinlich, wenn סבר und סוכר dieselbe Bedeutung hätten. Was aber das letztere anbetrifft, so bedarf es keiner weithergeholten Ableitungen, es ist nichts anderes, als das übliche סוכר „pflegen“, „besorgen“; denn bei den Alten war eben das „Aderlassen“ die „Pflege“ der Gesundheit *par excellence*, und Targ. Ezek 34₈ übersetzt החולה אחזק durch ולמרטיא אסוכר „und die Kranken werde ich pflegen“. Von einem anzusetzenden מכוברא, die „Lanzette“, die zum Aderlassen gebraucht wird, ist² מסוכרייא die Öffnung, die durch dieselbe gemacht wird, abzuleiten, das aber im Talmud nur in übertragenem Sinne gebraucht wird von der kleinen Öffnung an einem Weinfasse, die gemacht

¹ Häufig, vgl. besonders den Gebrauch von סבור und סבורה „eine irrije, falsche Meinung“ haben, Bacher, Terminologie II, 130—131.

² Die Orthographie schwankt zwischen מסוכרייא und מסוכריא; vgl. Responsensammlung, שערי תשובה 228 — nicht שערי צדק wie Kohut l. c. hat — R. Hananel zu Schab. 111a, מסוכרא in Kohut Anm. 6 ist ein Druckfehler für מסוכרייא.

wird, um den Wein ausströmen zu lassen¹. Fraenkel, Fremdw. 261 ist demnach im Rechte, wenn er **מסביר** als ein Lehnwort aus dem Aramäischen erklärt, nur irrt er, wenn er glaubt, daß es ein aram. **מסביר** gab, was nicht der Fall ist, sondern die Araber gaben dem ausländischen **מסוכר** eine einheimische Form. Wenn Schulthess ferner auf **סביר** „Morgenkühle“ sich beruft, um die GB. von **סבר** als „stechen“ zu beweisen, das nach seiner Ansicht dieselbe Entwicklung durchmacht wie ja. und christ-pal. **קריצא**, das zu **קרץ** „zwicken“ gehört, so ist darauf hinzuweisen, daß nach geonäischer Tradition **קרץ** ein runder Kuchen sei (Epstein, Gaonäischer Kommentar 17 zu Kelim 8, 6), so daß **קריצא** die frühe Morgenstunde vielleicht nach der um diese Zeit am Horizont sichtbar werdenden „Sonnenkugel“ benannt wurde; die Bezeichnung der Sonnenkugel als runder Kuchen hat nichts Auffälliges. Im Syrischen heißt zwar **קרצנא** „Frost“, jedoch die Morgenstunde ist die Zeit der Kühle aber nicht die des Frostes. Über die Entwicklung von „stechen“ zu „frieren“ vgl. die Bemerkung in dem ersten Teile dieser Abhandlung in der Schwarz-Festschrift, 357, Anm. 1, s. v. **חרף**.

סני. Die Schulterterminologie des babylonischen Talmuds kennt den Ausdruck **סוניא** der „Gang“ einer Diskussion — nicht Entscheidung, wie Levy s. v.; die von ihm zitierte Stelle beweist gerade das Gegenteil, daß es nicht Entscheidung ist! — setzt voraus den entsprechenden Gebrauch des Verbum **סני** — vgl. BB. 22a das Synonym **רהט** „den Lehrstoff durchgehen“ — im Sinne von „diskutieren“. Es ist nun sehr interessant zu bemerken, daß dies **סני** in einer palästinensischen Quelle sich erhalten hat, obwohl **סוניא** sich nur im Babli nachweisen läßt. In BR. 36. 2, 328 ist die von Ms. **כ** gegebene LA. **מסנן חרא שמערתא**, die Theodor mit einem Fragezeichen versah, die allein richtige, die jedoch in den Ausgaben, Hss. und Parallelstellen, durch die üblichen **תניין** bzw. **פשטין** ersetzt wurde.

סחר, das im Syrischen — besonders in der Form **סחורא** — und im Christl.-Pal. „betteln“ bedeutet, heißt zwar gewöhnlich im Jüdischen „herumgehen“, und daraus erst entwickelt „hausieren“,

¹ Dies ist die geonäische Beschreibung der **מסוכרייא**, vgl. die in der vorhergehenden Anm. zitierten Autoren.

dann überhaupt „handeln“, aber an einigen Stellen des Talmuds wie des — palästinensischen — Midrasch findet sich der aus den anderen Dialekten bekannte Gebrauch. San. 107a wird mit Bezug auf Ps 19₁₃₋₁₄ bemerkt, daß David einem סוחר כותי gleich handelte, was nicht wie Raschi und Aruk irrtümlich haben: „ein samaritanischer Kaufmann“ bedeutet — ein Kaufmann läßt allmählich mehr und mehr von dem zuerst verlangten Preise herunter, während David im Gegenteil allmählich mehr und mehr verlangte; erst bat er um die Verzeihung der unbeabsichtigten Sünden, שניאוה, und dann um die seiner frevelhaften Taten, מודים, also ein Verfahren, das gerade das Gegenteil dessen ist, was von einem geschickten Kaufmann zu erwarten wäre. Die Parallelstellen, die das Verfahren des Samaritaners näher beschreiben, lassen darüber keinen Zweifel, daß hier von einem samaritanischen „Bettler“ die Rede ist, der zuerst um einen Schluck Wasser bittet; wenn er es erhalten hat, bittet er weiter um eine Zwiebel, und wenn er endlich auch diese bekommen hat, bittet er weiter um ein Stückchen Brot. In Sanhed. ist demnach סוחר „Bettler“ = Syr. סחורא, wie es ausdrücklich in Midrasch Tehill. 19, 172 heißt: הכותים הללו יודעין לסבב על הפתחים „diese Samaritaner verstehen sich auf's Betteln“. Für das nhebr. יודעין לסבב hat Waj. R. V, 8 הכימין למיחסרה und soll nach den Kommentatoren מיחסר „betteln“ bedeuten, d. h. um eine Tat der Milde und Wohltätigkeit חסר erbitten, aber man würde dann die Bedeutung „eine Wohltätigkeit ausüben“ für מחסר erwarten und nicht „eine solche empfangen“. Viel wahrscheinlicher ist es, daß למיחסרה aus למיסחרה verschrieben ist, die Abschreiber kannten חסר Wohltat, aber nicht סחר „betteln“. Ferner liegt סחר „betteln“ in BK. 87 b vor, wo סחר ואכול von Raschi richtig erklärt wird: „bettle und ernähre dich“; Jer. Ket. 5; 30, 25 entspricht ויתפרנס בצדקה „sich von Almosen ernähren“ den Worten סחר des Babli; die LA. טרה für סחר bei Rabbinovicz ist daher entschieden falsch. Vgl. oben, s. v. לכב.

Syrisch סחרתא = bhebr. ארמון soll assyrischen Ursprungs sein (vgl. Brockelmann, ZA 17, 225 und Schultheß, HW 42) und indirekt auf סחר „umgehen“ zurückgehen, was ja möglich, aber nicht ganz sicher ist. Dagegen halte ich ein syrisches סחרתא „Talmulde“, die Schultheß 43 aus Jaballaha² 178, 4 belegt, als äußerst

zweifelhaft. An der betreffenden Stelle ist es wohl = nhebr. סהר oder סהר „Hürde“, vielfach aus der Mischna und Tosefta zu belegen; vgl. Vogelstein, Landwirtschaft 20. Im Assyrischen ist *supuru* (vgl. weiter unten zu ספר) „Mauer“ und „Hürde“, so daß schließlich auch dies סהר zu סהר „umgeben“ gehört.

סכר. Das zu dieser Wurzel gehörige Nomen סוכרא „Schloß“, „Riegel“ kommt äußerst selten in Ja. vor, obwohl es im Syr. ganz gewöhnlich ist und hatte das Malheur, an der einzigen Stelle, wo es mit Sicherheit vorkommt¹, von den Kommentatoren und den Lexikographen in סוכרא korrigiert zu werden. Jer. Taanit 4₅, 68b ist natürlich סוכרא ganz richtig, und ס' דקיסא טרר ist zu übersetzen: „ein Holzriegel schließt“. Der Text der Mischna wurde verschieden überliefert; die einen lasen in 5^a מוסף... נעילה... עצים... מנחה und in 5b נעילה... עצים... מנחה... מוסף die andern umgekehrt. Diese Unsicherheit der Überlieferung findet sich auch in den Handschriften und Ausgaben der Mischna im babylonischen Talmud, vgl. das reichhaltige Material bei Malter z. St. Im Jer. wird zuerst auf die von unserem Texte abweichende Version mit den Worten hingewiesen סכר אית תני תני ומחלה und dann die Ansicht des R. Aḥa angeführt, der für den überlieferten Text sich erklärt: כמתניתין, und zum Schluß gibt R. Judan ein „mnemotechnisches Zeichen“ — ליש יודן סימן — für den korrekten Text: סוכרא דקיסא טרר „ein hölzerner Verschuß schließt“, d. h. der Schluß der Mischna — 5b — hat עצים „Holz“ und נעילה „Verschuß“. Für Kenner des Jeruschalmi bedarf es keiner weiterer Beweise für den Gebrauch solcher סמנים, und es sei hier nur auf Kil. 6, 4, 30c und Pes. 3, Ende verwiesen, wo genau dieselben Ausdrücke von denselben Autoren wie in Taanit gebraucht werden; nur ist, wie schon bemerkt, an unserer Stelle רבי יודן סימן רבי סימן aus רבי יודן סימן geworden.

סן. Ein סנים *σανίς* „Brett“ gibt es nicht, wohl aber סן, pl. סנים; auch סין und סנים, geschrieben, was aber „Zapfen“ bedeutet; vgl. Löw bei Krauß, 612 und Friedmann, בר' דמלאכת המשכן 14—15. Arab سنى paßt zwar sachlich aber nicht sprachlich,

¹ Men. 64, Ende lesen drei Hss. סוכרא = Shekal. 51, 48d, und bedeutet es wohl auch hier „Riegel“, „Schluß“; ganz sicher ist es jedoch nicht, vgl. Tosafot ad loc.

denn dies entspricht hebr. und aram. שן „Zahn“, wie schon Löw l. c. bemerkte. Ms. Epstein der erwähnten Baraita hat nach der Angabe Friedmanns l. c. סינין קוצים für קוצים, wonach es sehr nahe liegt, es mit bhebr. צנים = קוצים „Dornen“ zu identifizieren. Ferner gehört bhebr. צנות „Fischerhaken“ hierzu; diese, wie die spitzen Zapfen, heißen „Dornen“ wegen ihrer dornenartigen Spitzen; die Verwandlung des צ in ס ist wohl durch die Liquida : veranlaßt; vgl. Barth, ES. 53. Zu סנים = קוצים vgl. Aruk VI, 80: הסנין כמין סיכי; Nägel und Dornen sind wesentlich identisch.

סנדטור. In der jüdischen Ödipussage, die spätere Autoren aus einem verloren gegangenen Midrasch zitieren (vgl. meine Legends VI, 169, Anm. 2), heißt es, daß der junge Joschua, der aus dem Bauche eines Fisches lebendig herausgezogen wurde, am königlichen Hofe erzogen wurde und vom König später als סנדטור eingesetzt wurde und als solcher dann, ohne es zu wissen, seinen eigenen Vater hinrichtete. Ich habe a. d. a. St. סנדטור als aus קוסטינר verschrieben erklärt. Es ist jedoch nicht gerade wahrscheinlich, daß ein so häufiges Wort wie קוסטינר zwei Mal falsch gelesen wurde. Vielleicht ist סנדטור nichts anderes als σσνδαίτωρ „Tafelgenosse“, und die Legende will nur sagen, daß Joschua vom König zu seinem Tafelgenossen gemacht wurde, wobei er ihm dann bei einer Gelegenheit den Auftrag gab, seinen Vater hinzurichten, der sich gegen den König verschuldet hatte.

ספה. Tosefta BK. 11, 13: „Die Bettunterlage, die mit Werg, das Kissen, כסה, das mit מספחות „Häcksel“(?) gefüllt“¹. Demnach ist Ezek. 13₁₈ מספחות neben כסות nicht in מטפחות zu ändern² und noch weniger כסות nach dem Assyrischen als „Zauberbinden“ zu erklären. Das Wort muß im Bewusstsein der Sprache noch zur Zeit der Tannaim lebendig gewesen sein; diese hätten sicher nicht in Beschreibung des alltäglichen Lebens einen Ausdruck gebraucht, der einer dunkeln Bibelstelle entnommen ist. Eine sichere Etymologie für מספחות kenne ich nicht, man darf aber an

¹ In Ms. Erfurt infolge eines Homoteleutons ausgefallen!

² Diese Emendation wird in Ges., HWB. 17, s. v. Graetz zugeschrieben, der auf LXX sich beruft, die מספחות durch ἐπιβόλαια wiedergeben. Aber Kimḥi, der unseren Text vor sich hatte, bemerkt מספחות כמו מטפחות und genau so werden die alten Übersetzer nur geraten haben.

arab. ^{سَفْع} — vgl. Dozy, s. v. — erinnern, das „dürres Getreide“ bezeichnet, und etwas Ähnliches war wohl ^{מספחות}, womit man die Kissen füllte. Ein Zusammenhang zwischen ^{ספה} und ^{צפה} „platt drücken“ ist übrigens ganz gut möglich, so daß „die Häuflein Gerste und Brotkrumen“, von denen Ezeziel im folgenden Verse spricht, eine nähere Beschreibung der ^{מספחות} ist, die mit diesen Dingen gefüllt waren.

Eine interessante Parallele zu dieser Ezezielstelle bietet Pes 110b, oben, wo in einem Spruch gegen „zauberische Weiber“ (= „die Töchter deines Volkes“ beim Propheten) folgendes empfohlen wird: Euere kahlen Köpfe mögen sichtbar werden, euere Brotkrumen verwehen, euere Gewürze zerstreut usw. Die Zauberinnen verwandten demnach Brotkrumen¹ als Zaubermittel, und ferner mußten sie, um den Zauber wirksam zu machen, ihre Köpfe bedeckt haben, genau so wie zur Zeit Ezeziels. RSBM. in seinem Kommentar z. St. und RJBS. in seiner Responsensammlung, N. 92, weisen schon auf die Verwandtschaft zwischen der Talmudstelle und der in Ezeziel. Moderne Bibelerklärer scheinen jedoch dem Grundsatz zu folg n: *Hebraica sunt, non leguntur!*

^{ספר}. Gemeinaram. ^{סִפָּר} „Ufer“ und ja. ^{ספר} „Grenzstadt“ gehören wohl zu einer Wurzel ^{ספר} „umgeben“, das Ufer ist die Umschließung des Flusses, wie die Grenzstadt das Land umschließt. Zu dieser Wurzel, die im Assyrischen ziemlich weit entwickelt ist — *saparu* „umgeben“, *supuru* „Umschließung“, — gehört wohl auch nhebr. und ja. ^{ספיר}, die den Embryo umschließende Hautblase, wonach es nicht als ^ש, sondern als ^ש zu sprechen wäre, denn ^{סִפָּר}, wie Nöldeke ZDMG. 54, 160 schon bemerkt hatte, entspricht im Arabischen ^{شَفِير} „Rand“. Nöldeke allerdings sah in diesem ^{ספר} nur eine Nbf. von ^{שפתא} „Lippe“, was aber angesichts des assyr. *saparu* wohl ausgeschlossen ist. Es ist mir auch sehr zweifelhaft, ob die von Nöldeke vorgenommene Trennung des gemeinaram. ^{ספר} „barbieren“ und arab. ^{سفرة}

¹ Vgl. Erubin 64b unten, wo gleichfalls auf Ezeziel verwiesen wird für die Verwendung von Brotkrumen für Zaubierzwecke. Allerdings wird daselbst eine Ansicht angeführt, wonach nur ganze Brote für diesen Zweck gebraucht werden. Blau, Zauberesen 78 ist demnach zu berichtigen.

„Schneide“ berechtigt sei. Das Verbum ספר ist sicher denominativ und daher in Qal nicht gebraucht und mag ursprünglich ein rundes, etwa einer Tonsur ähnliches Haarschneiden bezeichnet haben und erst allmählich die allgemeine Bedeutung „barbieren“ angenommen haben. Falls die GB. von ספר „schneiden“ wäre, könnte man auch ספך aus ספר erklären (vgl. den ersten Teil dieser Arbeit, s. v. גודא), aber eine solche Annahme läßt sich nicht beweisen.

סקד. Es sind zu unterscheiden 1. סקד = syr. זקת „anstacheln“ — Löw bei Krauss, s. v. מסקיד — und „überrascht werden“, d. h. plötzlich, wie das Tier, mit dem Ochsenstachel וקתא einen Schlag erhalten. So ist EKah R. zu 1, 14 סקודה mit der Handschrift bei Buber 77 zu lesen und nicht שקודה, wie die Ausgaben bieten; denn es bedeutet hier „überrascht“ und nicht „beschleunigt“; es gehört daher zu סקד und nicht שקד.

2. In BK. 22a lasen die Geonim Saadia und Hai¹ סקדי, bez. סקדא, „Tänze“, „Tanz“ für וקירא der Ausgaben. Das Entstehen der falschen LA. läßt sich noch verfolgen; zuerst wurde das ד in סקירא als ר verlesen und daher סקירא bei R. Hananel, Aruk und Alfassi, waraus dann וקירא entstanden ist; denn וקר ist das gewöhnliche Verbum für das Springen der Ziege, wovon an dieser Talmudstelle die Rede ist. Was die Abkunft von סקד anbetrifft, so halte ich es für eine sekundäre Bildung, entstanden aus dem Schafel zu עקר „binden“, daher סקר „die Füße aneinander eng anschließen zum Springen“.

סקף kommt nur im Ja., besonders in dem Targumim und im Nhebr. vor, und zwar scheint die GB. „auf jemanden sich lostürzen“ zu sein, woraus die verschiedenen Bedeutungen dieser Wurzel, wie z. B. das häufige תסקיפא „falscher Vorwand“, „Beschuldigung“ u. dgl. m., sich leicht erklären lassen. Obwohl der Wechsel von ח mit ק nicht häufig ist — aber nicht beispiellos, vgl. die Literatur darüber bei Gesen. HWB. 17 zu ח — so ist doch höchst wahrscheinlich סקף nur eine Nebenform von der sehr weit verbreiteten Wurzel סתף „niederwerfen“. Es sei hier nur bemerkt, daß in den tannaitischen Midraschim סקף und זקף — Erweichung des ס vor ק! — vorkommt; vgl. Sifre D. 242 und 349

¹ Vgl. ז' מלים בודדות ed. Wertheimer n. 75 und Kimhi שרשים s. v. שקד, wie auch Parhon, s. v.

an beiden Stellen mit ם, aber Midrasch Tanna. 22, 14, 139: מודקה לה „sie falsch zu beschuldigen suchte“.

סרב, סרהב. In den bhebr. WBB. wird gewöhnlich zu סרב „widerspenstig s.“ auf talmud. סרב „sich weigern“ verwiesen. Das Wort hat jedoch im Talmud nie die letztere Bedeutung — סרבן ist natürlich „widerspenstig!“ — und bedeutet sonst nichts anderes als „sich zieren“, „sich bitten lassen“. Es ist höchst wahrscheinlich eine Schafelbildung von רב „Meister, Herr“, d. h. „den vornehmen Herrn spielen“, und daher im Syrischen „schwätzen und lügen“; denn jede „Ziererei“ ist im Grunde genommen ein Geschwätz und eine Lüge, der sich Zierende meint es ja niemals ernst. Ähnlich ist der Übergang im talmudischen סרב „in jemanden dringen“, „jemanden zu überreden suchen“ unter Aufwand vieler, häufig nicht ernst gemeinter Worte. Weniger wahrscheinlich ist die Annahme, daß סרב in dieser Bedeutung von סרהב (= bhebr. רהב „auf jemanden losgehen“¹), verkürzt sei oder gar falsch LA. für סרהב wäre. Der Übergang von רהב, das nur im feindlichen Sinne gebraucht wird, zu סרב, bzw. סרהב, im freundlichen Sinne wäre doch höchst auffällig. Mit Sicherheit läßt sich סרהב nur in der Bedeutung „beschleunigen“, „sich beeilen“ nachweisen, und wo unsere Texte סרהב bieten, haben die Hss² סרב; vgl. z. B. Hullin 94a, wo für מסרהב der Ausgaben zwei Hss. מסרב haben, welche LA. die allein richtige ist, wie aus den Parallelstellen Tosefta BK. 7, 8 und BB. 6, 14, Mek. Mischp. 13, Jer. Demai 4, 4, 24c und DER. 8 zu ersehen ist, die alle מסרב haben. In Targum Jer. II, Gen 26₃₅ haben die Ausgaben סרהובנין, aber Aruk, s. v. רפה, liest richtig סרבנין — eigentlich sollte das fem. סרבנין hier stehen —; denn die Übersetzung beruht auf der Auffassung, daß Tw. מרת soviel wie מרת — von מרה „widerspenstig s.“ — sei.

סרגל, סרג. Zu bhebr. שרג „flechten“ gehört סרגל „liniieren“; die Linien umflechten die zwischen denselben sich befindenden Schriftzeichen, eine äußerst markante Bezeichnung für das Verhältnis der Linien zu der Schrift. Man denke auch daran, daß „weben“ zur Bezeichnung einer schriftlichen oder münd-

¹ Daß סרהב „sich beeilen“ zu bhebr. רהב gehört, hat Schultheß HW. 67 nachgewiesen.

² Dagegen ist מסרהב der Ausgaben BK. 32 g. E. gegen מסרב des M. Hs. zu behalten, denn es bedeutet hier „beeilen“.

lichen Komposition gebraucht wird, nicht allein in nhebr. מסכה „Traktat“ und ארנ את ההלכה, sondern auch im lateinischen „textus“, eigentlich „Gewebe“. Im Syr. סורנדא „Linie“ — und daraus, aber äußerst selten, סרנד „schreiben“ — fand ein Übergang des ל in ד statt, das bekanntlich auch sonst vorkommt, vgl. Barth, ES. 45—46. Veranlaßt ist dieser Übergang vielleicht durch die synonyme Wurzel סרד, das hebr. zwar nur in שרד vorliegt, aber im ja. ziemlich häufig ist, so daß es wohl auch im Syrischen existiert haben muß. Auch in ja. סרניד „Zahn im Schloß“ fand ein Zusammenfließen der beiden synonymen Wurzeln סרנ und שרד statt, denn es bedeutet sicher das Gitterwerk, Geflecht im Schloß.

Die Zusammenstellung von סרנל mit רנל oder gar *regula* kommt nicht ernstlich in Betracht und ebensowenig die von Perles, Schwarz - Festschrift 303 vorgeschlagene Ableitung von στρίγγλα „Striegel“. Dieses, dem Lateinischen entnommene Wort (*strigilis*) kommt erst im Byzantinischen vor, das ältere Griechisch hat dafür σλεγγίς, welches im Syr. in der Form מלנירא erscheint (Nöldeke bei Fränkel FW. 43), und es wäre doch höchst auffällig, daß in den jüngeren syrischen Quellen das alte σλεγγίς sich erhalten hätte, dagegen in den alten jüdischen Quellen — סרנל ist tannaitisch — das später στρίγγλα! Die Entwicklung von „Striegel“ zu „Linie“ ist ferner kaum denkbar, denn wenn auch Plutarchs Angabe wahr sein sollte, daß die Spartaner Rohr als Striegel gebrauchten, so ist es doch nicht verständlich, wie das letztere Wort die Bedeutung „Linie“ erhielt, wenn es auch sicher richtig ist, daß die Juden Rohr als Lineal verwandten. Höchstens könnte es das Wort für „Lineal“ geben, aber סרנול „Lineal“ ist, wie die Form zeigt, aus סרנל „liniieren“ gebildet und nicht umgekehrt סרנל von סרנול.

Zu סרנ „flechten“ gehört bekanntlich auch das gemeinaram. סרנא „Sattel“, und es sei hier noch bemerkt, daß BB. 73a סרנין הון = „standen gesattelt“ bedeutet und nicht, wie Levy, s. v. סרנ, hat: „mit Unterbrechung“. Zu סרנא „Sattel“ gehört das geonäisch סרנל in Responsensammlung Lyck 69, wo zu lesen ist: והוא מרכב, d. h., das aram. סרנל ist bhebr. מרכב.

סרח. Es sind zu unterscheiden 1. סרח „langgestreckt“, „herabhängend“ — von Gliedern des Körpers — gehört zu bhebr. סרח „herabhängen“ und arab. شرح „frei werden“. 2. סרח ja. und

syrisch „schneiden“ = arab. *سرح* und daraus „verwunden“, „verunstalten“, daher מורחא ja. wie syr. „Sünde“, „etwas Häßliches“, „Verdorbenes“. In der Verwendung von סרה im Ja. mit Bezug auf Speisen und Getränke heißt es wohl „verwest“, und ist סרה „stinken“ kaum nachweisbar, da an all den vielen Stellen, wo man so übersetzt, es ebensogut „verderben“, „verwesen“ heißen kann. Falls aber es wirklich ein סרה „stinken“ gibt, dann ist es wohl eine Nbf. von סרי, das gemeinaramäisch ist, und ist dann מורחא „Sünde“ dazu zu stellen. In Sanhedrin 22a ist nach geonäischer Tradition in Responsensammlung Harkavy 144, N. 295, R. Hananel z. St. und Aruk s. v. סר VI, 126 סרי חר zu lesen — סר der Ausgaben ist besser! — und סרי hat hier dieselbe Bedeutung wie סרה „verderben“, im übertragenen Sinne „untauglich“, so daß diese beiden Wurzeln im identischen Sinne gebraucht werden. Da nun aram. סרי „stinken“ kaum von arab. *تسر* „böse sein“ getrennt werden kann, — man denke nur an hebr. באש, das bhebr. „stinken“ = gemeinaram. באש „schlecht“ — so gehört סרהנותא „Geruch“ wohl zu סרה = סרי und nicht zu בסרה. Wie dem auch sei, bhebr. נסרה in Jerem 49, — zu diesem Ausdrucke vgl. Sanh. 97a חכמת הסופרים תסרה als Parallelismus zu ימאסו — ist wohl spätere Orthographie für נשרה; denn sowohl בסרה als eventuell צסרה verlangt ein ש im Hebräischen.

סרט. In Mekilta R Sch.¹ 14, 21, 40 hat unser Text. וטשה להם דרך סרט, was nach dem Herausgeber heißen soll: „Und er macht für sie den krummen Weg zu einer Ebene“. Aber סרט heißt nie anders als „einschneiden“, „einsetzen“, und zwar nur mit Bezug auf weiches Material, wie die menschliche Haut oder Papier u. dgl., und kann daher kaum von der Landstraße gebraucht werden. In der Parallelstelle, Tosefta Sota 4₂ S. 299 oben, lesen Ausgabe und Ms. Wien²: דרך סרט מושך והולך, was zu übersetzen ist: „ein Weg, der gradlinig sich hinzieht“, denn es gehört zu סרט linieren = syr. סרטא „Linie“. Die Emendation R. El. Wilnas: סרטא Stratum ist demnach überflüssig, denn wenn es auch ein סרט gegeben haben muß, wie Arab. *سراط* zeigt, so paßt מושך והולך viel besser zu einer „Linie“ als zu einer „Straße“.

¹ Der ganze Paragraph auch in מרות לִיב des MHG. (bei Schechter XXI), wo jedoch סרטא steht. Die Striche sollen vielleicht andeuten, daß das ו zu streichen sei, oder daß es zu folgendem Worte מישור gehört: דרך סרט ומישור.

² In Ms. E. infolge eines Homoteleutons ausgefallen.

Bemerkungen Ignaz Goldzihers zu Levys Neuhebräischem Wörterbuch.

Von I. Elbogen.

Ignaz Goldziher stand, seitdem er als Student in Breslau gewesen war, in freundschaftlicher Verbindung mit Jacob Levy. Als dieser 1892 gestorben war, übergaben seine Töchter seinen vorhandenen wissenschaftlichen Briefwechsel an Goldziher, der selbst in diesem stark vertreten war. Als dann Goldzihers Bibliothek aufgelöst wurde, stellte sein Sohn, Prof. Dr. Karl Goldziher in Budapest, mit Ausnahme einiger Briefe seines Vaters — der gesamte Briefwechsel ist jetzt im Besitz der Ungarischen Akademie der Wissenschaften — meiner Kusine Selma Levy, der treuen Mitarbeiterin ihres Vaters, die übrigens gerade jetzt ebenfalls das achtzigste Lebensjahr vollendet, den Nachlaß zur Verfügung, und diese überließ ihn mir.

Neben den Briefen enthielt dieser Nachlaß vier Bogenseiten von Ignaz Goldzihers Hand mit Bemerkungen zum Anfang des Neuhebräischen und Chaldäischen Wörterbuchs, dessen erste Lieferung 1875 erschien. Die Bemerkungen scheinen zur Veröffentlichung bestimmt gewesen zu sein, sind aber, soweit ich sehe, nicht gedruckt. Als Bemerkungen an den Verfasser sind sie stellenweise zu scharf¹. Mit Erlaubnis des Herrn Prof. Dr. Karl Goldziher übergebe ich hiermit diese Bemerkungen der Öffentlichkeit — als Ehrung für den Gelehrten, der als Freund und Mitforscher Goldzihers sich um dieses Gebiet so sehr verdient gemacht hat. Die Bemerkungen zeigen gleichzeitig, wie tief Goldziher sich damals in talmudische Studien versenkt hat.

S. 1 a. — \aleph . Wozu \aleph für ν und mit ν in Verbindung bringen? Viel näher liegt doch \aleph aus \aleph abgekürzt sein zu lassen, da \aleph doch im Hebräischen die Bedeutung „an“ und „bei“ hat. Siehe Gesenius Handwörterbuch unter \aleph B.²

S. 3 b. \aleph III. Die Erklärung der Stelle Pess. 4 a und M K 20 b stimmt nicht mit der in Tossaf. und Aruch angeführten

¹ Ein Teil scheint, wie die Berichtigungen und Zusätze zu Bd. I zeigen, Levy vorgelegen zu haben.

² In den neueren Auflagen von Gesenius, Wörterbuch als Anm. am Schluß des Art. \aleph .

Auffassung überein. Es muß aber diese umsomehr beibehalten werden als diese L. A. doch von ר"ח herrührt. Außerdem ist dieselbe auch einleuchtender. R. Chija fragte: lebt mein Vater, und Rab, der nicht gerne Trauerbotschafter sein möchte, antwortete: mein Vater lebt. Dasselbe geschieht auch in Betreff der Mutter. Hiermit erfuhr R. Ch., daß seine Eltern nicht mehr lebten¹. Über אבא אבא Meg. 12 b. ist bereits meine Bemerkung bekannt².

S. 4 a. אָבא I — מיניה וביה אבא ניויל ביה muß übersetzt werden: „durch den Wald selbst fährt die Axt in ihn hinein, d. h. dadurch, daß er derselben den Stil zu ihrer Handhabung verabreicht.“

S. 6 a. אָבד, verlieren u. s. w. 1. fällt mit 2. zusammen und die 3 angeführten Beispiele (besonders אָבד את זכותו, wo את deutlich dafür spricht) beweisen vielmehr, daß אָבד kausativ, aufzufassen ist, „vernichten“, „zerstören“.

S. 7 b. אבהנום — In der Krakauer Ausgabe des ירוש' steht j. Kil. 31 c אבהנום, sicher verstümmelt aus אמבטים wie in der Parallelstelle j. Schabb. 7 b steht³. Demnach existiert das Wort אבהנום gar nicht, und ist nur in טרוך vorhanden. Eine Zusammensetzung aus dem aram. אבא und dem gr. ἄβος ist überhaupt nicht gut denkbar. Es hätte sonst אבא הנום heißen müssen.

S. 8 b. אבמינא — die aus j. Schabb. zitierten Worte ואוקמיה מאחוריה müssen übersetzt werden: drängte (stellte) ihr hinter sich.

S. 12 b. אָבן — אבנים תושבות sind nicht, wie angegeben, „Steine, die sich eingebürgert“ — d. h. die von anderswoher gebracht wurden, sondern „Steine, die in der Erde fest sitzen“, aber nur so, daß schon der Pflug, der an sie stößt, sie zu lockern vermag.

¹ Die Erklärung des R. Chananel, die wir jetzt in der Wilnaer Talmudausg. zu Pess. 4 a lesen, ist von Levy in „Einige Berichtigungen und Zusätze“ am Schluß von Bd. I S. 565 angeführt, aber abgelehnt.

² Weder Prof. Dr. S. Krauß-Wien noch Prof. Dr. B. Heller-Budapest, der Verf. der Goldziher-Bibliographie, konnten mir darüber Auskunft geben, wo diese Bemerkung zu finden ist. Prof. Heller meint, daß sie vielleicht mündlich bekannt geworden sei, aber das entspricht nicht dem Texte.

³ Danach auch bei Levy s. v. I 43 a, richtig erklärt: Bespringer, Beschäler. Vgl. auch Dalman, Aram.-Neuhebr. Wörterbuch s. v. אבהנום (der Lesart von j. Kil. VIII 3 in Ms. Leiden), wo auf אמבטים (22 a) verwiesen ist. Vgl. auch I. Löw zu Krauß' Lehnwörter III 4 a. b u. 60.

Gegensatz: **אבנים תלושות** ganz festsitzende Steine und losgelöste Steine.

S. 12 b. **אָקָן** nur Dual. **אָקָנִים** heißt nur Gebärstuhl und nicht Gebärmutter. Alle aus Exod. r. angeführten Deutungen beziehen sich sicherlich auf den Gebärstuhl: **מקום שהולך בו נפנה בו** (so in der Frankfurter Ausgabe), der Ort, wo das Kind sich hinwendet. (**פנה** also verw. mit **פנה**); **שהקב"ה נושה אברים של אשה** weil Gott die Glieder der Frau hart wie Steine macht zur Zeit, da sie auf dem Gebärstuhl sitzt; **אין אבנים אלא סדן וכו'** der Gebärstuhl besteht aus einem Block, dessen Holz so hart wie Stein ist¹, weshalb auch des Töpfers Sitz und Scheibe, ebenfalls aus solchem Block bestehend, **אבנים** heißt (Jer 18₃).

S. 13 a. **אבנתא, אבנתא** — eigentlich Kammer. Übertr. Meg 24 b die Lichtstrahlen des Auges usw. der ganze Art. falsch. Der aus Meg. zitierte Satz steht dort nicht; es findet sich aber die Stelle **התם באבנתא דליבא דליא מלתא ודהא קא מיבון וירע** d. h. dort, wo Blinde über die Waltung Gottes in der Natur (**מרכבה**) nachgedacht haben, hängt die Sache ab von dem Verstande des Herzens, und auch der Blinde kann sich vorstellen und begreifen, was ihm andere mitteilen; **אבנתא** hängt also zusammen mit der **רד**. **בין** und **בין**. In Ab. sar. 28 b steht jener Satz **שוריניי דעינא באבנתא דליבא דליא**. Aber auch dort ist sicherlich die Auffassung der **תוספות** richtig. Das Schauen (v. **שור**) des Auges hängt zusammen mit dem Verständnis des Herzens, d. h. der Sehende kann viel klarer denken (weil die Anschauung das Denken sicherer macht) und deshalb ist eine Augenkrankheit als hohe Gefahr anzusehen und die Zubereitung von Heilmitteln für dieselbe erlaubt.

S. 13 b. **איבום של קרקע** und **איבום של כלי** — **איבום** sind nicht richtig erklärt. Ersteres heißt vielmehr eine Krippe, die aus einem Gefäß besteht; letzteres eine Krippe, die auf der Erde gemacht wird, indem von beiden Seiten eine kleine Wand gezogen und dazwischen das Futter hingelegt wird. Siehe Raschi z. St.².

¹ Krauß, Talmud. Archaeologie II 6 f. u. 429 Anm. 53, der das talmud. **אבנים** nur als „Gebärstuhl“ auffaßt, beschreibt diesen als „aus zwei Stein- oder Ziegelstellen, vielleicht auch aus Lattenwerk geformt“. Zu **אבנים** in der Bedeutung Töpferscheibe das. 274 u. 637 Anm. 187.

² Zur Krippe vgl. Krauß das. II 132 u. 520 Anm. 936 f. Die hier hervorgehobene Unterscheidung ist dort nicht beachtet.

S. 14 a. אָבֶק — die aus Genes. r. angeführte Stelle לא נתאבקו רגליו וכו' ist nicht richtig übersetzt. Es muß heißen (nach der klaren Auffassung von מתנות כהונה): Seine Füße waren nicht bestäubt, sondern so wie Einer, der von seinem Hause ins Gotteshaus geht (dessen Füße rein vom Staub sein müssen¹).

S. 14 b. אָבֶיק Canal, Rinne. — Alle Erklärer der betreffenden משנה (Mikw. 6, 10) fassen אבֶיק als „Becken“ auf und nur diese Auffassung vermag der משנה einen rechten Sinn zu geben².

S. 16 a. אֵיבְרָא Fährmann, — dieses Wort existiert nicht. In der aus j. M. kat. 82 b angeführten Stelle ist sicherlich zu lesen אֵיבְרֵי seine Feldarbeiter, wie auch פני משה und ערה קרבן lesen.

S. 16 a. אֶבְרִי Die Ableitung vom Griechischen ist gezwungen und auch nicht ausreichend. Ich halte das Wort für ächt hebr., abgel. von ברר (aph.) in der Bedeutung „Feststellung“, „Ausgleichung“, wie ברור אבילתך (B. Batr. 159 b) und in dem bekannten כרי ושמא כרי באברורי הוא מנחי heißt also: zur Ausgleichung oder Sicherung (der Last, daß sie, durch das Übergewicht der einen Seite nicht abgleite) liegen die kleinen Fäßchen bei den großen Fässern.

S. 16 b. אֶבְרִיָּא Beide angegebenen Bedeutungen halte ich für unbegründet. Die für die erste Bedeutung „Balken“ angeführte Stelle (Cant. r.) פסחא בביתא והלילא מתברא אבראיא ist sicherlich zu übertragen: Ist das Pessach im Hause, so dringt (מתברא von ברא wie Chull. 43 b אין חוששין שמא הבריא) der Jubelgesang nach außen, (auf die Straße) אבריא also die Straße im Sinne der vorhergehenden Adj. אבראי. Die für die zweite Bedeutung „Dorf“, „Landgut“ angeführte Stelle aus j. Ber. VI ist noch unsicherer. Die Stelle דאנן חמיין רבנן רברביא עלון לאברייא ונסבין תורמוסין ומכרכין עליהן פרי הארמה kann nur übersetzt werden: Wir sehen achtbare Rabbinen zur Mahlzeit gehen u. Bohnen zu sich nehmen, über welche sie בפהא sprechen. „Aufs Land gehen“ wäre sinnlos

¹ Schulchan Aruch Orach Chajim 151, 8. Ber. rab. ed. Theodor S. 419 liest רגליהן, was sich auf Abraham und seine Leute beziehen müßte, aber die obige Erklärung zuläßt.

² Vgl. zu אבקתא Krauß I 338 Anm. 494 und J. N. Epstein, פני הגאונים S. 120. Vgl. auch Fleischer bei Levy I 277 b.

u. müßte es dann auch heißen עלון נפקין (von ברה) heißt Mahlzeit wie das talm. הבראה¹.

S. 16 b. אָבְרַי m. Vogel. Sollte dieses Wort nicht aus אָבְרַי, אָבְרַי Schwinge, Schwungfeder, gebildet sein? אָבְרַי also ein beschwingtes, beflügeltes Tier, poetisch für Vogel, wie בעל קָנָף Spr. 11¹⁷.

S. 17 a. מְשֻׁבְּאִישׁוֹ — אֹבֶשִׁין heißt nicht „den dritten Teil der völligen Reife erlangen“, sondern, wie alle Kommentatoren, nach ירושלמי z. St. erklären, „wenn schon die Körner von außen gesehen werden“², S. מַעֲשֵׂר פֶּנֶׁ הִיא.

S. 18 a. אֹנֶבִין — Das griechische ἀγγεῖον Gefäß, Behältnis dürfte vielleicht diesem Worte zugrunde liegen³.

S. 19 b. אָבְרַי (nicht אָבְרַי) — באגדה, דַּסְבֵּךְ Warum „in dem Gerede, Geschwätz?“ Warum nicht, in agadaartiger (dunkeln) Redeweise deines Großvaters?

S. 20 a. אָנֹפָה. Das Wort existiert nicht und noch weniger in der angegebenen Bedeutung „das Wesen“, „das Wesentliche“. In der Auffassung der aus j. Git. 48 d angeführten Stelle waltet ein gewaltiger Irrtum ob. Die Worte לַשִּׁיר לֹא אֹנֹפָה beziehen sich nicht auf ein G r u n d s t ü c k, sondern auf eine Frau, die einen נט erhalten hat, in welchem es steht מֵהַיּוֹם וְלֵאחֶר מִיָּתָהּ, und לַשִּׁיר לֹא heißt „sich an ihrer (der Frau) Person etwas zurückbehalten“. Das vorgesetzte א ist hier Präposition.

S. 20 b. אָנֹז — אֲנֹזֵי פֶרֶךְ. Die meisten Erklärer verstehen unter פֶּרֶךְ einen Ortsnamen⁴. Jedenfalls hätte gesagt werden müssen, daß hiermit Nüsse vorzüglich (חֲשׂוּבִים) bezeichnet werden.

S. 22 a. אֲנִסְטוֹן — Die Worte אֲנִי בְחוּכֹי אֲנִי stimmen nicht mit der gegebenen Auffassung des Wortes, und so lange man nichts besseres gefunden, ist sicherlich die von Sachs⁵ gegebene Erklärung vorzuziehen.

¹ Vgl. Levys „Berichtigungen und Zusätze“ zu 16 b.

² Zu אֹבֶשִׁין vgl. I. Löw, Die Flora der Juden I 77 f.

³ ἀγγεῖα sind Schläuche zum Fischfang, s. Krauß II 146, und gehören schwerlich hierher.

⁴ Nach Löw, Flora II 41 handelt es sich nicht um einen Ortsnamen, sondern um dünnschalige, mit dem Finger knackbare Nüsse.

⁵ Sachs, Beiträge (bei Levy zitiert) leitet das Wort von agistare ab; richtiger wohl Krauß, Lehnwörter II 10 a von aguston gr. ἀγίστωνος: Pächter, vgl. auch Archäologie II 111.

S. 23 a. אָנוּף אָנף — 2, übertragen usw. An den angeführten Stellen bezeichnet das betreffende Wort nicht Türflügel, sondern Türschwelle, an die die Tür anschlägt oder anstößt. Das Wort heißt אָנף und אָנוּף¹ abgel. von נָנף „stoßen“, „schlagen“.

Dasselbst — 4 — ימילנו מבין הָאֲרָמִים heißt nicht „zwischen den Armen (Schultern) durchbohren“, sondern „ihn (den Kopf) bis zwischen den Schultern abstoßen oder abschlagen“².

S. 24 a. אָנר III — B. mez. 68 b פּלנא באנר ופּלנא בהפסד „die eine Hälfte als Lohn und die andere Hälfte als Schadenersatz“ ist falsch und sinnlos übersetzt. Richtig ist: die Hälfte vom Gewinn (erhalten) und die Hälfte zum Schaden (geben), nämlich bei einem Geschäft (עִסְקָא), wozu der eine das Geld gibt und der andere den Betrieb allein besorgt. Kurz gefaßt heißt es: zur Hälfte beteiligt sein, bei Gewinn und Verlust. עִשׂ³. Ferner ist אַנרא וקרנא (j. M. kat. 81 b) „der Lohn und das Grundkapital“ wiederum falsch übersetzt. Richtig ist: Gewinn und Einkaufspreis. עִשׂ!

S. 24 b. אֵינְרַת — אֵינְרַת בִּיקוּרַת „ein Dokument, das der Gerichtshof, nach erfolgter Licitation über die festgesetzte Taxe ausstellt“. Diese Bezeichnung trifft nicht zu. Richtig ist: Ein gerichtliches Schriftstück, durch welches eine gerichtliche Licitation öffentlich bekanntgemacht wird. S. כתובות פִּיא מִזֵּי und רשׁי zur Stelle⁴.

S. 24 b. אֵינְרַא — j. Sota 24 a תּלַת אֵינְרַן die drei Edikte usw. So nach der Auffassung des פּנִי מִשָּׁה, die sehr gezwungen und höchst unwahrscheinlich ist. Richtig ist die Erklärung des קרבן עֵדָה: drei gerichtliche Aufforderungen an den Beklagten, sich vor Gericht zu stellen.

S. 25. אַנְרָמָא. Eine richtige Auffassung der aus j. Git. 47 b angeführten Stellen ergibt mit voller Sicherheit, daß אַנְרָמָא nichts anderes ist als das lat. Groma, der Maßstab, wie das folgende קרקע דינר אַנְרָמָא⁵. Die hier gegebene Übersetzung der Worte

¹ Vgl. dazu אָנף bei Krauß, Archäologie I 38 u. 337 Anm. 487.

² Offenbar bezieht sich diese Andeutung auf den j. Sanh VII 3 (auch bei Levy I 449 a) angeführten Analogieschluß.

³ So auch „Berichtigungen und Zusätze“ zu 24 a.

⁴ So auch Levy das. zu 24 b.

⁵ So auch von Levy das. zu 25 b vermerkt. Krauß, Lehnwörter II 11 b hält Groma für fraglich. Zu der Stelle j. Gittin V 47 b vgl. Elbogen in MGWJ ILXX, 1915, 257 Anm. 1, jetzt auch Tarbiz V, Heft 1, S. 26.

רביע מעות טרימיסין (wenn Jem. von dem Sekarier ein Grundstück für einen Denar gekauft hat, so gibt er dem Eigentümer einen Skrupel, den vierten Teil des Kaufgeldes, nämli. einen Tremissis) ist ganz sinnlos. Richtig ist, daß hier ר' יוסי בר רבי בון dasselbe sagt, was שמואל dem רב gegenüber in Babli Git. 58 b aufstellt רביע מעות וירושלמי sind zu übersetzen: Gibt der Käufer eines Feldes von einem Sekarier dem früheren Besitzer das nach der משנה ihm zustehende רביע (Viertel) vom Acker selbst (קרקע), ist der Maßstab (אנרמא) der Denar (als Viertel des Sela) nämlich ein Viertel, gibt er ihm Geld (מעות), ist der Maßstab der Tremissis (das Drittel) ע"ש בירוש'. S. 26. אנרמא — Schluß weder in Snh. 49 a noch in Sota (53 existiert nicht)² steht im Gegensatz zu נכרא רבה. S. 26 b. אר — Genes. R. אר שהוא שובר אירן שלבעלי שערין. Die gegebene Übersetzung trifft nicht zu und hier אירן nur mit אר „Hand“, „Macht“ in Verbindung zu bringen, wofür deutlich שובר spricht. Die Wolke bricht oder beugt die Macht der Marktverteuerer, entsprechend dem Psalmenworte שבר זרוע רשע Ps. 10¹⁵. Vgl. den Kommentar משה פני.

S. 27 a. ארדי — ארדי תנא (jene Borajtha) ist falsch übersetzt. Es muß heißen: ob es jener Tana (Mischnahlehrer) ע"ש.

S. 27 a. ארי — Dieser Stamm existiert nicht. Die angeführten Stellen ארדיה למיניה ו ארדיה ארדיה sind Afel — Formen von ארד (sich bewegen) trans. „stoßen“, „schwingen“, „werfen“. Vergl. hebr. ארד Piel in מנדיקם, מנדיקם Jes 66₅. Amos 6₃. Verwandt ist das hebr. Hifil.

Daselbst ארי — dieses Wort ist Af. von ארד oder ארד (hebr. ארד werfen, Jer 50₁₄). Die aus j. B. kam. 4 d angeführte Stelle ist falsch aufgefaßt und daher mit unnötiger Korrektur ver-

Die dort versuchte Ableitung des Wortes סיקריקין von סקרקא, so daß סקריקין zu lesen und = אטקא עטס d. h. durch Versteigerung (erworbenes Gut) zu erklären wäre, ist zu neuartig, um ohne weiteres einzuleuchten.¹ Bei Levy I 566 a berichtigt: „st. Sota lies Pesachim“. Gemeint ist viell. b. Pes. 57 a, wo allerdings בעלי זרועות und בעלי מאגרות steht; das erstere auch Mi. Sota Ende, j. 23 b.

² Von Levy in Berichtigungen u. zw. I 566 a abgelehnt. Zur Stelle in Ber. z. vgl. auch Theodor S. 121.

³ Ein wenig scheint diese Auffassung bei Levy III 342 a berücksichtigt zu sein.

sehen worden. לא לרין בעית אידי ליקומד heißt: Willst du nicht von diesem (der Geburt וולד) fordern, ich werfe es vor dich hin d. h. nimm dir die tote Geburt. S. den Kommentar פני משה z. St. S. 28 a. אֵיךְ — אֵיךְ תִּנָּא heißt nicht „ein anderer (Autor) lehrt“: wie würde das f. תִּנָּא zu rechtfertigen sein? Es heißt aber: eine andere (Borajtha) lehrt, und es ist zu lesen: אֵיךְ¹. S. 28 a. אֵיךְ — Die Übersetzung der aus B. bathra 3 a angeführten Worte טפח יתרא לביני ארכי „Die Zugabe von der Länge einer Faust zwischen den Schichten“ — ist falsch. Es muß heißen: eine Faust (Länge) mehr ist nötig für den Raum zwischen den Schichten.

Tierschätzung im Bibelwörterbuch.²

Von Bernhard Heller, Budapest.

Über die Art, wie die Bibel vom Tiere spricht, äußert sich sowohl Voltaire, wie Schopenhauer. Ihre Äußerungen widersprechen einander aufs Schärfste. Voltaire stößt sich daran, daß die Juden den Tieren Vernunft zumuten³. Ihm fällt die Wendung auf (Gen 9₅) מִיד כַּלְחִיה אֲרֻשָּׁנו „une main au lieu d'une griffe“, „Quant aux mains que ce texte donne aux bêtes il entend leurs griffes“, wenn der Bibeltext von den Händen der wilden Tiere spricht, meint er damit ihre Tatzen. Voltaire beobachtet also, sehr richtig, daß die Bibel das Tier vermenschlicht. Ganz anders Schopenhauer. In seiner „Preisschrift über die Grundlage der Moral“ (§ 19, 7) rügt er die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutschen, daß sie „für das Essen, Trinken, Schwangersein, Gebären, Steiben und den Leichnam der Tiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müssen, welche jene Akte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken.“ „Man muß wahrlich an allen Sinnen blind, oder vom foetor

¹ So auch bei Dalman s. v.

² Fruchtbare Anregungen zur Vertiefung der Frage verdanke ich Herrn Prof. Heinemann, mannigfache Belehrung dem Herrn Prof. Otto Steinprag, sowie der Gelehrsamkeit meines ehemaligen Hörers Herrn Dr. Telegdi.

³ S. die vorzügliche Zusammenstellung von Hanna Emmrich, Das Judentum bei Voltaire, 1930, S. 106 f.

Judaicus total chloroformirt sein um nicht zu erkennen, daß das Wesentliche und Hauptsächliche im Thiere und im Menschen das Selbe ist.“ „So einem occidentalischen, judaisirten Thierverächter und Vernunftidolater muß man in Erinnerung bringen, daß, wie Er von seiner Mutter, so auch der Hund von der seinigen gesäugt worden ist.“ Diese Eigenart der Sprache, als Begleiterscheinung der Unbilligkeit gegen das Tier leitet Schopenhauer also vom Judentum ab. Viel schärfer noch faßt er diese Beschuldigung in seinen Gedanken „über Religion“ (Parerga XV, § 177): Er rechnet es dem Juden-Christentum als Grundfehler an, daß es die Tiere geradezu als Sachen betrachtet: „Jenen Grundfehler zu beschönigen, wirklich aber ihn vergrößern, finden wir den so erbärmlichen wie unverschämten . . . Kunstgriff, alle die natürlichen Verrichtungen, welche die Tiere mit uns gemein haben, welche die Identität unserer Natur mit der ihrigen zunächst bezeugen, wie Essen, Trinken, Schwangerschaft, Geburt, Tod, Leichnam u. a. m. an ihnen durch ganz andere Worte zu bezeichnen, als bei Menschen. Dies ist wirklich ein niederträchtiger Kniff. Der besagte Grundfehler nun aber ist eine Folge der Schöpfung aus Nichts, nach welcher der Schöpfer, Kap. 1 u. 9 der Genesis, sämtliche Tiere, ganz wie Sachen und ohne alle Empfehlung zu guter Behandlung, wie sie doch meistens selbst ein Hundeverkäufer, wenn er sich von seinem Zöglinge trennt, hinzufügt, dem Menschen übergiebt, damit er über sie herrsche, also mit ihnen tue was ihm beliebt; worauf er ihn im II. Kap. noch dazu zum ersten Professor der Zoologie bestellt, durch den Auftrag, ihnen Namen zu geben, die sie fortan führen sollen; welches eben wieder nur ein Symbol ihrer gänzlichen Abhängigkeit von ihm, d. h. ihrer Rechtlosigkeit ist.“

Während also Voltaire richtig beobachtet, daß die Bibel das Tier vermenschlicht, beschuldigt sie Schopenhauer, daß sie das Tier zur Sache erniedrigt. Um über Recht oder Unrecht seiner Anklage zu entscheiden, wollen wir nun das Wörterbuch der Bibel befragen, wie die einzelnen Begriffe der von Schopenhauer aufgestellten Gruppen bezeichnet werden. Allgemein wenden wir uns an den Wortschatz der Bibel, da ja Schopenhauers Beschuldigung von der Bibel ausgeht; doch wo die Schranken des biblischen Wörterbuchs uns stark hemmen,

ziehen wir auch das Nachbiblische heran. Das Recht dazu wird Immanuel Löw nicht müde geltend zu machen, auch mit Berufung auf Nöldekes Satz (Litter. Zentralblatt, 1881, Nr. 22), daß sich in tannaitischen Quellen ziemlich viel althebräisches Sprachgut erhalten, das nur zufällig in der Bibel nicht vorkommt (Löw: Flora IV, 52; s. auch I, 599, II, 132, III, 325).

I. Geburt. Der Segen der Vermehrung פרו ורבו gilt allen Lebewesen, erst den Tieren, dann dem Menschen (Gn 1_{22, 23}). Der Segen וידנו (Gen 48₁₆) wird vom Fisch auf den Menschen übertragen. Gebären und geboren werden, ob vom Tier oder vom Menschen, heißt ילד הַיָּלֵד (Gen 30₃₉, Lev 22₂₇; von der Hindin Jer 14₅, von de Gemse, Hi 39_{1, 2}) selbst vom Vogel (Jer 17₁₁). Auch die Synonyma werden gemeinsam angewendet. מלט, המליט, vom Tier Jes 34₁₅, vom Menschen Jes 66₇, wozu auch פלט Hi 21₁₀ von der Kuh. Zum ersten Mal gebären wird durch die Wurzel בבר ausgedrückt, vom Tiere (Lev 27₂₆), vom Menschen (Jer 4₃₁). Betrachten wir auch das, was der Geburt vorausgeht oder sie begleitet. Beischlaf auch beim Tiere שכבתך (Lv 18₂₃), doch dabei noch לרבעה (Lv 18₂₃) „sich begatten lassen“, חרביע (Lv 19₁₉) „begatten lassen“¹. Empfangen יהם von Tieren (Gn 30_{38, 39, 41; 31}), auch vom Menschen (Ps 51₇). Befruchten עבר (Hi 21₁₀) vom Tiere, doch dem Nachbiblischen ist מטוברת ge-läufig für Tier und Mensch; מלא voll sein, schwanger gehen, von Hindinnen (Hi 39₂), vom Weibe (Koh 11₅). Nur vom Tiere מטבלים (Ps 144₄). Geburtswehen: gewöhnlich היל, auch von Hindinnen (Ps 29₉, strittig; Hi 39₁); חבל von Menschen (Ps 7₁₅ Hhl. 8₅), das Hauptwort vielleicht (der Text ist nicht unbezweifelt) auch von der Gemse (Hi 39₁). כרע von der Hindin (Hi 39₃), vom Menschen (I Sam 4₁₉).

Das Geborene wird bei Tier und Mensch als Frucht bezeichnet z. B. כפרי בטנך וכפרי בהמתך (Dt 28₁₁), — ורע Samen, Nachkommenschaft, auch vom Tiere (Gn 7₃), — ein dem Pflanzen-

¹ Prof. Heinemann hebt (brieflich) hervor, daß vom Tiere häufig das nachbiblische (את מטרו) שימש gebraucht wird, doch niemals der biblische Euphemismus ידע, obzwar ידע Jes 1₃, Jerem 8₇ eben vom Tiere rühmlich ausgesagt ist. „Der Sprachgeist meint offenbar, daß dieser Akt seelisch für den Menschen etwas anderes bedeutet, als für das Tier.“

leben entlehntes Bild gleichwie פרי und צאצאים. Für das Säugen haben wir nebst dem häufigen ינק (יונק, מינקת) das seltenere עלל u. z. עלות milchende Tiere (Gn 33₁₃ Jes 40₁₁), Säugling (Js 49₁₅; 65₂₀), עלל Kindlein. Das Aufziehen der Kinder נדל im Nachbiblischen oft von der Züchtung des Rindes, Kleinviehs, Schweines usw. Auch die Kinderlosigkeit wird bei Tier und Mensch mit denselben Wurzeln bezeichnet: עקר, עקרה für Unfruchtbarkeit (Dt 7₁₄), שכל für Kinderlosigkeit, Kinderverlust. נפל Fehlgeburt in der Bibel vom Menschen, später ebenso vom Tier.

Eine einzige Wendung gilt nur vom Tier שר אלפיד ושחרות שר (Dt 7₁₃; 28, 4, 18, 51) der Wurf des Viehes und der Zuwachs an Kleinvieh.

II. Tod. Sterben heißt, gleichviel von welchem Lebewesen, meist מות. Selbst wo ein Beispiel von Mißachtung gesucht wird, heißt es מות מות (I Sam 24₁₅, II Sam 16₉, toter Hund), ebenso toter Löwe (Koh 9₄) und auch sonst. Für הרג המית, הרג ההכה ist das Tier sowohl Subjekt, als auch Objekt. Für הנק erwürgen sowohl Tiere (Nach 2₁₃) wie einen Menschen (I S 17₂₃, Hi 7₁₅). הרם, ההרים Vernichtungsbann erstreckt sich auf alles. Fraglich ist יתפרדו (Hi 4₁₄) vom Jungleuen, ob im Sinne von „sich auflösen“, zu sein aufhören. Derselbe Ausdruck findet sich auch auf Menschen angewendet (Ps 92₁₀). Selbst das euphemistisch gefärbte גוה „verscheiden“ wird von allen Lebewesen gesagt (Gn 6₁₇; 7₂₁, Ps 104₂₉, Hi 34₁₅). Der Leichnam heißt הלל גויה, הלל gleichermaßen für Tier und Mensch. נופה für גויה (I Chr 10₁₂) bezeichnet eigentlich allgemein den „Leib“. — באש Leichenmoder von der Heuschrecke (Joel 2₂₀), vom Menschen (Jes 34₃, Amos 4₁₀). Nur vom Tier מפלה (Jud 14₈) Gefallenes, Kadaver, dagegen wird פגר dem sich später ein niederer Beigeschmack zugesellt, in der Bibel einmal von Tieren (Gen 15₁₁), oft von Menschen ausgesagt. — Auch das Zeitwort חלה krank sein mit seinen Mittelwörtern wird auf das Tier angewendet (Ez 34₄, 16₂₁, Mal 1₈, 13). — In dieser Gruppe ist es also das einzige מפלה von Simsons Löwen, das nicht auch auf Menschen angewendet wird.

III. Familie, Verwandtschaft. Die Bibel nimmt keine Gelegenheit, das Familienleben der Tiere zu beschreiben. Sie spricht von den Arten der Tiere (מין Gen 1₂₁, 25), vom Volk עם

der Ameisen und Klippdachse (Prov 30_{25, 26})¹. Doch mit Noe zieht aus der Arche alles Getier למשפחותיהם nach ihren Familien (Gen 8₁₉). Die Beziehungen der Tiere zu einander werden vermenschlicht. Das Muttertier heißt einfach אם „Mutter“. Aber auch das junge Tier heißt Kind, Sohn, Tochter. Wohl gibt es besondere Bezeichnungen zuweilen mit reicher Synonymik, für Lamm, Zicklein, Kalb, Füllen, Küchlein, Jungleuen, Straußenjungen, doch können alle auch mit בן, בני bez. בת, בנות benannt werden. Rind und Schaf schlachte nicht mit seinem Kind an einem Tag (Lev 22₂₈). Aus dem Vogelnest dürfen nicht Mutter samt Kindern ausgehoben werden, entlasse die Mutter, die Kinder darfst du dir nehmen (Dt 22_{6, 7}), Kalb heißt oft „Kind des Rindes“ בקר, בן בקר, auch (Lev 9₂) עגל בן בקר, aramäisch בני חורין (Esra 6₉); Lamm und Kalb heißt בני צאן ובקר (Jer 31₁₂); das Eselsfüllen „Kind der Eselin“ (Gen 49₁₁, Sach 9₉); Jungleuen בני לביא (Hi 4₁₁, Kinder der Löwin); die jungen Tauben häufig בני יונה, Kinder der Taube, die Rabenjungen בני ערב (Ps 147₉). Das Erstgeborene bei Mensch und Tier heißt בכור. — Nicht nur die Abstammung wird menschlich bezeichnet. Das Tier kann auch einen Bruder oder Gefährten haben. Hiob nennt sich Bruder der Schakale und Gefährten der Straußvögel (Hi 30₂₉). In der vom Propheten preisgegebenen Herde verzehrt das eine Tier seine Gefährten אשה את בשר רעותה (Sach 11₉). In der Einöde begegnen wilde Tiere und Vögel ihren Gefährten (Jes 34₁₄₋₁₆). Noch weiter geht die Vermenschlichung, wenn in Noes Arche die reinen Tiere paarweise einziehen איש ואשתו je ein Mann mit seinem Weib (Gen 7₂). Dies scheint dem Samaritaner zuviel. Er hat statt dessen זכר ונקבה „Männchen und Weibchen“. Kurz, die Beziehungen der Tiere zu einander werden ganz so ausgedrückt, wie die der Menschen².

¹ Unklar לעם לציים (Ps. 74, 14) wo I. Löw nach Perles (oben Jg. 1924, 161) לעמלציים „die Glaten des Meeres“, Haifische vermutet.

² Soeben ist von Dr. Zobel eine sorgfältige Arbeit erschienen: Der bildliche Gebrauch der Verwandtschaftsnamen im Hebräischen mit Berücksichtigung der übrigen semitischen Sprachen. Halle 1933. Zobel (S. 26) verweist auf den aramäischen und späthebräischen Sprachgebrauch: בני לביא, בני חורין, בני ערב, האם על הבנים (Esra 6₉). Hingegen für die von Tieren gebrauchten biblischen Wendungen wie בני ערב, בני חורין, בני לביא, בני יונה, בני ערב, האם על הבנים führt er keine Parallelen aus den übrigen semitischen Sprachen an.

IV. Ernährung. Für Essen, Trinken, Tränken, Säugen werden von Tier und Mensch **יָנַק, הִינִיק, יָנַק, הִינִיק** allgemein gebraucht, dazu noch **טָעַם** (Jona 3₇) „genießen“ „לָחַק“ „lecken, verzehren“ wird vom Rind auf den Menschen übertragen (Num 22₄), **לָקַק** lecken, läppern vom Hund auf Gideons Krieger (Jud 7₆ f.), **לָטַע** schlürfen von Adlern (Hi 39₃₀), auf Menschen (Ob 16); **גָּמַא** schlürfen (Gen 24₁₇) ganz metaphorisch vom Streitroß (Hi 39₂₄), **הִסִּיל** aufzehren, vertilgen nur von der Heuschrecke (Deut 28₃₉), daher eine ihrer Arten **הִסִּיל**. Gierig verschlingen **בָּלַע** von Menschen und Tieren (Jer 51₃₄ Nebukadnezar und Drache, Jona 2₁ Jonas Wal.) — **לָטַע** gierig verschlingen nur einmal (Gen 25₃₀) von Esau, im Nachbiblischen vom Tiere gebräuchlich. Besonders beachtenswert, daß es wohl verächtliche Bezeichnungen für Schlemmen, Prassen, Fressen, Saufen der Menschen gibt **זָלַל וּסְבָא** (Dt 21₂₀, Prov 23₂₀ f. 28₇) doch auf Tiere werden sie nicht angewendet.

Auch die Hauptwörter für Nahrung und Speise **אָכַל, מֵאֲכָל** sind Tieren und Menschen gemeinsam; **מוֹזֵן** eher vom Menschen, doch aramäisch auch von Tieren (Dn 4₉, 8) mit dem Zeitwort **יָתוּן** (4₉), welches vielleicht auch in **סוֹסִים מִיוֹנִים** (Jer 5₈) vorliegt. „Brot“ im Sinne von Nahrung wird auch auf die Schlange (Jes 65₂₅) und auf alles Getier (Ps 147₉) übertragen. Umgekehrt wieder **טָרַף**, eigentlich wohl Raub, Beute, auch von menschlicher Nahrung (Ps 111₅, Prv 31₁₅, Hi 22₆), sogar von priesterlicher, göttlicher Speise (Mal 3₁₀). Hingegen liegt es im Wesen der Sache, daß mancher Ausdruck nur beim Tier Anwendung findet: **מִסְפּוֹא** „Futter“, **מַעֲלָה נְרָה** „wiederkäuend“.

Hier sei auch der Ausdrücke für Entleerung gedacht. **מִשְׁתֵּן** durfte sowohl den Mann, als das männliche Tier bezeichnen. **קָא** Auswurf vom Hunde (Prv 26₁₁), öfters vom Menschen. Die Wurzel **חָרַא** von Tauben (II Kön 6₂₅)¹, von Menschen (II Kön 18₂₇, Jes 36₁₂). Ezeziel macht einen Unterschied zwischen **גָּלְלִי צֵאת הָאָדָם** und zwischen **צִפְיֵי הַבֶּקֶר** (Ez 4₁₂, 8) zu Ungunsten des Menschlichen.

V. Tierstimmen. **קוֹל** bezeichnet allgemein jeden Schall und Ton: die Stimme Gottes, des Menschen, des Tieres, das Vogel-

¹ Siehe Löw, Flora IV, 511, über **הַרְיוֹנִים, דְּבִיּוֹנִים**.

gezwitscher und anderes. Natürlich beobachtete das alte Israel, das am Schoß der Natur aufwuchs, die Laute der einzelnen Tiere und unterschied sie in der Benennung. (Zu beachten bleibt, daß auch hier Menschliches aufs Tier, Tierisches auf den Menschen übertragen wird.) **האנה** Stöhnen vom Vieh nach dem massoretischen Text Joel 1₁₈ (wohl aber **נִיחָה בְהֵמָה** zu lesen). Zweifelhafte scheint, ob **לל** die Grundbedeutung Seufzen hat und Deut 32₁₀ **ובחרו לל ושימון** bildlich auf das Heulen der Steppentiere übertragen ist. (Möglich ist **ובחרו לל ושימון** zu lesen.) In anderen Fällen ist der Tierlaut wahrscheinlich das Ursprüngliche. **הנה** Summen, Girren der Taube, Knurren des Löwen, dann menschliches Sinnen und Seufzen. — **המה** Rauschen der Wellen, Girren der Taube (Jer 48₃₆, Ez 7₁₆) Knurren des Hundes (Ps 59_{7, 15}), Brummen des Bären (Jes 59₁₁), menschliche Erregung. — **נהק** Schrei des hungrigen Esels (Hi 6₅), hungriger Menschen (Hi 3₇). Damit dürfte zusammenhängen **אנק, האנק, אנקה** seufzen, stöhnen, vielleicht auch **מנהמת** Nach 2₃ im selben Sinne. — **פסה** ursprünglich vielleicht das Zischen, Schnauben der Schlange **אפסה**, dann das Keuchen (Jes 42₁₄). — **צפצה** Zwitschern der Schwalbe, des Kranichs verglichen mit dem gestammelten Gebet (Jes 38₁₄). — **שאנה**, auch vom leidenden Menschen **לבי שאנתי מנהמת** (Ps 38₉), „ich brüllte stärker als die Löwin knurrt“. Das Hauptwort **שאנה** von seufzenden Gebet (Ps 22₂; 33₂, Hi 3₂₄). Also auch in der Benennung der Töne schwanken die Grenzen zwischen Tier und Mensch.

VI. Von den zahlreichen Bewegungen, Tätigkeiten, welche vom Tiere ebenso ausgesagt werden wie vom Menschen, seien bloß zwei hervorgehoben. **שבה** gefangen nehmen, **שבי** Gefangenschaft wird auch von Pferden (Am 4₁₀), vom Vieh (Num 31₂₆, I Ch 5₂₁ II Chr 14₁₄) gebraucht. Anscheinend verächtlich klingt die Wendung **לא ירחק כלב לשנו** kein Hund spitzt seine Zunge (Ez 11₇) und dennoch begegnet derselbe Ausdruck auch von Menschen (Jos 10₂₁).

VII. Körperbau, Gliedmaßen. Allgemein werden die Tieren und Menschen gemeinsamen Glieder mit demselben Namen bezeichnet: **גשם** „Körper“ (aramäisch), **ראש** „Kopf“, **אזנים** „Ohren“, **עינים** „Augen“, **אף** „Nase“, **פנים** „Gesicht“, **לחי** „Kinn“, **פה** „Mund“, **שנים** „Zähne“, **מלתעות, מלתעות** „Gebiß“, **צוואר** „Hals“,

„Nacken“, כתף „Schulter“, בטן „Leib“, קרב. מעים „Inneres“, „Herz“, כליות „Nieren“, כבד „Leber“, שד „Mutterbrust“ (Thrn 4₈ vom Drachen), רחם „Mutterleib“, מתנים „Lenden“, „Hüfte, Kreuz“, יד „Hand“, כף „Hand, Tatze“ (Lv 11₂₇) זרוע „Arm, Bug“, קֶסֶף aramäisch „Nagel, Klaue“, (entsprechend heb. רגל צפרן „Fuß“, שוק „Keule, Schenkel“, כרשם „Knie, Unterschenkel“, „Springfüße der Heuschrecke“ (Lv 11₂₁), כף הירך „Hüftpfanne“. פחד Hi 40₁₇ „testiculi oder Keule“, nach Pedersen (Eid, bei den Semiten 151) auch Gen 31₄₂ so zu deuten. — Besonders zu beachten scheint פה als einzige Bezeichnung für all das, was Mund, Maul, Rachen, Schlund, Schnabel heißt, — ganz besonders יד, dessen Anwendung im Sinne von Tatze bereits Voltaire aufgefallen ist; in talmudischen Schriften bezeichnet ידים die Vorderfüße, רגלים die Hinterfüße.

Gemeinsam bei Tier und Mensch ferner: עור „Haut“, בשר „Fleisch“, עצם „Knochen“, ניד „Sehne, Ader“, שער „Haar“, דם „Blut“, חֶלֶב „Fett“, חֶלֶב „Milch. Äußerst kühn die Gleichsetzung tierischer mit menschlicher Geilheit bei Jechezkeel (23₂₀) אשר בשר חמורים „Bשרם וורמת סוסים ורמתם.

Manches findet sich in der Bibel nur vom Menschen, doch im Nachbiblischen auch vom Tiere: נלגלת „Schädel“, מצח „Stirne“, שפתיים „Lippen“, לֶע „Kinnbacken“, מוח „Hirn“ (Hi 21₂₄), גרון „Kehle“, Hals, Kehle, כרש (= כרם) „Bauch“ (Jer 51₃₄), מרה (= מרה) „Galle“, אשך „Hode“, קרסלים „Knöchel“ (S 22₃₇, B 18₃₇, neuheb. auch קרצולה „Knie (aram. Dn 5₈), ריר „Saft, Schleim“, רוק „Speichel“.

Seltener ist ein Körperteil in der Bibel nur beim Tiere genannt, im Nachbiblischen auch vom Menschen z. B. נחורים (Hi 41₁₂) „Nüstern, Nase“. Hier sei auch עמישה erwähnt, das Niesen, welches Hi 41₁₀ beim Krokodil schildert; im Nachbiblischen ist עמש, von Tier und Mensch gebräuchlich. Auch חזה „Brust“ findet sich nur vom Opfertier ausgesagt.

Anders verhält es sich natürlich mit den Körperteilen, die dem Tiere eigen sind; diese können dem Menschen überhaupt nicht oder nur bildlich zugeschrieben werden: קרן „das Horn“ (beliebtes Bild auch für menschliche Macht), זנב „der Schweif“ (Bild für Niedrigkeit, das Denominativum זניב für hinterhältigen Angriff), כנף „Flügel“, אבר „Fittige“ (Bild für göttlichen Schutz).

Nur vom Tiere: **אליה** Fettschwanz, **עצה** Fettschwanzwirbel, **פרסה** gespaltene Klaue, Huf, **מראה** Kropf (Lv 1₁₆), — wohl auch **נחון** (Gn 3₁₄ Lv 11₄₂) Kriechbauch (Güntert, 26 f.).

תמים fehlerfrei heißt Tier und Mensch ohne körperliche Gebrechen. Die Leibesfehler beim Tier werden so bezeichnet wie beim Menschen: **עור** blind, **אלם** stumm, **חרש** taub (von der Giftschlange, die auf den Beschwörer nicht hört (Ps 58₅), **פסח** lahm, **צולע** hinkend, **שרוט** mit langem Gliede; dagegen **קלוט** (Lv 22₂₃) unentwickelt, in der Bibel nur vom Tiere, nachbiblisch auch vom Menschen (Levy, Nh W b IV 309 ab). Das ohnmächtige Hinsinken wird bei der Antilope mit demselben Zeitwort **עלה** ausgedrückt wie vom Menschen (Jes 51₂₀). Die Übereinstimmung der Ausdrücke läßt sich augenfällig beobachten in den Abschnitten über die Leibesfehler der Priester (Lev 21₁₈₋₂₀) und der Opfertiere (Lv 22_{21, 22}) sowie in den entsprechenden VI. u. VII. Perek des Traktates Bechoroth. und im dritten Perek des Traktates Chulin.

Schlußfolgerungen.

Hunderte von biblischen Bezeichnungen, welche für die von Schopenhauer aufgestellten Begriffsgruppen angeführt werden können, bezeugen, daß die Bibel von den körperlichen Erscheinungen beim Tiere ebenso spricht, wie von den menschlichen. Für eine Herabsetzung des Ausdruckes kenne ich bloß folgende Beispiele: **שגר אלפיך ועשתרות צאנך** der Wurf des Rindes, **מפלת** das Gefallene, als Bezeichnung des Tierleichnams, **תאונה** (Jer 2₂₄) für tierische Brunst, wofür aber **תאווה** oder **אווה** vorgeschlagen wird, also ein Ausdruck auch für menschliche Begierde.

Hundertfach widerlegt erscheint also Schopenhauers Satz, daß die neueren Sprachen von der Bibel erlernt hätten die natürlichen Tätigkeiten des Tieres durch verächtlichen Ausdruck herabzusetzen. Einen weiteren Irrtum Schopenhauers hat Ignaz Ziegler (Die sittliche Welt des Judentums, I. 242 f.) treffend berichtet. Schopenhauer erbost sich förmlich über Prov. 12, 10, welches er mit Luther übersetzt: Der Gerechte erbarmt sich seines Viehes. „Erbarmt!“ welch' ein Ausdruck! . . . Nicht Erbarmen, sondern Gerechtigkeit ist man dem Tiere schuldig, in Europa, diesem Weltteil, der vom Foetor Judaicus so durchzogen ist, daß die augenfällige simple Wahrheit: „Das Tier ist im Wesent-

lichen dasselbe wie der Mensch“ ein anstößiges Paradoxon ist (Parerga XV, § 177). Ziegler stellt glücklich den Satz יודע ואתם ידעתם את נפש הבהמה Prov. 12, 10 mit Ex. 22, 20 zusammen: Der Gerechte weiß, wie es seinem Tiere zumute ist, — ihr wisset, wie es dem Fremdling zumute ist. Vom Tiere also auch heißt es hier נפש wie auch sonst רוח, נפש, נשמה¹. Allgemein bezeichnet also die Bibel bei Tier und Mensch Gemeinsames mit demselben Ausdruck. Doch Prof. Heinemann wirft (brieflich) die Frage auf: „Liegt in der Gleichheit der Bezeichnungen für Mensch und Tier eine Eigentümlichkeit des Hebräischen? Ist nicht vielmehr die Unterscheidung der Bezeichnungen für die deutsche Sprache der Zeit nach Luther kennzeichnend?“ Schon in seinen feinen Ausführungen „Über Tierschutz nach jüdischer und griechischer Anschauung“ (Jeschurun 1915, 137 bis 140) suchte Heinemann diese Frage zu beantworten: „Seit der Zeit des Humanismus zeigt sich die Verachtung des Tieres . . . in dem Bedeutungswandel mancher Worte“ (S. 140), (Fell, Maul, Futter, Fressen). Heinemann hat Recht, daß Neuhochdeutsch in der Differenzierung weiter geht als z. B. Französisch oder vollends Englisch (dem Englischen stellt schon Schopenhauer ein lobendes Zeugnis aus). Doch ist diese herabsetzende Unterscheidung auch dem Französischen nicht fremd (crever, mettre bas) und ein moderner Erzähler schildert einen Franzosen, der das Zeitwort mourir von einem anderen, als einem gutgläubigen Christen nicht über seine Lippen brachte. —

Eine eingehende Vergleichung der semitischen Synonyma bleibt von I. Löw zu erhoffen.

Besonders begierig dürfte man sein, wie sich die Sprache des Buddhismus (den Schopenhauer hoch über die Bibel stellt) zu diesen Erscheinungen verhält. Nun, das Pāli, die Sprache des buddhistischen Kanons scheint in der Unterscheidung zu Ungunsten des Tieres — wie mich Herr Prof. Otto Stein-Prag gütigst belehrt — weiter zu gehen als die Bibel, denn obzwar im Sanskrit die Wurzel su (sū) „zeugen“, „gebären“ gleicherweise von Tier und Mensch gebraucht wird, — heißen die Tierjungen potaka

¹ Über רוח, נשמה, נפש, נשמה beim Tiere s. Wohlgemuth, Das Tier, S. 14 ff. Auf Schopenhauers Übersetzungsfehler weist schon Isaak Unna hin, Tierschutz im Judentum, 1928, S. 9.

(Sanskrit), pota (Pāli), hingegen Kinder der Menschen suta (Sohn) sutā (Tochter). Das Essen wird vom Tiere mit dem Zeitwort khādati (zerreißen, kauen) ausgesagt, oder auch mit Formen aus dem Wortstamm ghas (Grünert S. 9), Unterschiede, die das Biblische nicht macht.

Nebst dem Buddhismus wird der Parsismus ob seiner Tierfreundschaft gepriesen. Auf die Unterscheidung zwischen Tierischem und Menschlichem im Altpersischen des Avesta fällt reiches, helles Licht durch die Untersuchungen von Herrmann Güntert: Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta (Sitzungsber. Heidelberg Phil. Hist. Kl. 1914, XIII, Heidelberg, 1914). Der Zoroastrismus spaltet nicht nur das All entzwei in eine Welt des Guten und eine des Bösen, sondern schafft auch ein besonderes Wörterbuch für jede dieser beiden Welten. Derselbe Begriff, dieselbe Tätigkeit wird anders ausgesagt von einem Anhänger Ahura Mazdāhs, anders von einem Angra Mainyu's¹.

Vor Güntert hatte Leo J. Frachtenberg (Spiegel Memorial Volume, Bombay, 1908, S. 269—289) versucht diese Zweiteilung des Awesta-Wörterbuchs zu erklären: Diese fraglichen Doppelausdrücke der Awesta-Sprache seien ursprünglich einerseits auf Menschen, andererseits auf Tiere bezogen, also schon von jeher scharf geschieden gewesen, dann aber habe man die so differenzierten Synonyme nach jenem neuen Gesichtspunkt verteilt: sie hätten später eine „religiöse Färbung“ erhalten. Güntert bestreitet diese These, er betrachtet die Differenzierung zwischen Ausdrücken von Tier und von Mensch bloß als „gute Parallele für solch paarweise Bedeutungsdifferenzierung“. Güntert scheidet

¹ Günterts erste Anmerkung weist auch auf einige Beispiele aus Homer und Homeriden für Unterschiede in Götter- und Menschensprache, z. B. Xanthos bei Göttern, heißt bei Menschen Skamandros; ἵχθυρ Blut der Götter, αἶμα der Menschen, — Prof. Goldziher: Himmlische und irdische Namen (E. G. Browne-Festschrift, Cambridge, 1922, 157—162), weist auch auf die Doppelbenennung Briareus und Aigaiōn Ilias, I, 403, 404 hin und führt zahlreiche Beispiele für mehrfache Benennungen im Islam an. Fügen wir noch diese Zeilen aus Heine hinzu:

Die Engel, die nennen es Himmelsfreud',

Die Teufel, die nennen es Höllenleid,

Die Menschen, die nennen es — Liebe! (Traumbilder 8)

allgemeiner edle Worte für die Welt Ahura Mazdähs, niedrige, verächtliche für die Welt Ahrimans. Doch die Differenzierung im Awesta für Tier und Mensch erkennt auch er an, indem er zugibt, daß häufig die unedlen Ausdrücke vom Tiere auf die Daëva-Wesen übertragen werden, — so ergeben sich unedlere Synonyma für Kopf, Schädel (S. 6, 7, S. 13), Mund (8, 9), Auge, Ohr (13, 21, 22), Hand (22), Hals, Nacken (23), After (24), Geruch (25), Bauch (26), Sohn (22), sterben (7), dahinschreiten (7), essen (9), gebären (22). Die Beobachtung also, von welcher Frachtenberg ausgeht, daß nämlich Awesta-Persisch auf weitem Gebiet eine Scheidung zwischen Ausdrücken für Tier und Mensch vornahm, ist durch Günterts Forschung bestätigt, ja nicht nur auf Altpersisch beschränkt, sondern zuweilen auf Altindisches ausgedehnt.

Wenn nun aber die unterschiedliche Bezeichnung für Tierisches und Menschliches bereits im alten Morgenland und eben im tierfreundlichen Indien und Iran nachgewiesen wird, wohingegen sie der Bibel sowie dem alten Hellas abgeht, ist damit bereits ein Werturteil erbracht? Prof. Heinemann findet „die psychologische Voraussetzung, daß die Differenzierung der Ausdrücke eine Abwertung, die Einheitlichkeit der Ausdrücke eine Vermenschlichung und Hochschätzung beweise, sehr anfechtbar“. Die reichere Differenzierung (Mund: Maul, Schnabel, Schnauze, Rüssel, Rachen, Schlund; Hand: Pfote, Klaue, Tatze, Pranke, Krallen usw.) mag auch einer liebevolleren und deshalb genaueren Beobachtung entstammen. Wenn das Liebevollste schon nicht bei der Jägersprache anzunehmen ist, so doch gewiß bei der Hirten-sprache. Diese Bedenken müssen jedem einleuchten, ja jedem kommen, der diesen Fragen nähertritt. Schärfer gefaßt: Mangel an Unterscheidung kann auch der Gleichgültigkeit fürs Tier, genaue Unterscheidung dem Mitleben mit dem Tiere entspringen. Bedeutet nun die sprachliche Gleichheit in der Bibel Gleichgültigkeit oder Schätzung?

Obzwar wir in unserer Untersuchung bestrebt waren, möglichst nur die sprachlichen Tatsachen sprechen zu lassen, läuft es an diesem Punkt nun einmal ohne Hypothese nicht ab. Wir können in teilweiser Übereinstimmung mit Wohlgemuth (S. 88, 89) drei Abstufungen im Verhalten des Menschen zum Tiere annehmen:

1. Der Mensch sieht im Tiere ein geheimnisvolles, zuweilen magisches totemistisches Wesen, demgegenüber er Scheu, Furcht, auch Anbetung empfindet. 2. Der Mensch überhebt sich über das Tier, quält und verachtet es. 3. Der Mensch erkennt im Tier das lebende, fühlende, verwandte Wesen, erhebt sich zu Verständnis und Mitgefühl.

Auf welcher Stufe steht nun Bibel und altes Judentum? Ein Satz wie „Der Gerechte weiß, wie es seinem Tiere zumute ist“ (Prov 12₁₀) weist auf die Stufe des Verständnisses und Mitgeföhles hin. Schopenhauer („Grundlage der Moral § 19, 7) lehrt, das Tier habe Willen wie der Mensch, nur die Vernunft, das minderwertige Lebensprinzip gehe ihm ab. Dagegen schreibt Judentum und Griechentum dem Tiere Vernunft, ja sogar Sittlichkeit, selbst sittliche Verantwortung zu¹. Bezeichnend der Midrasch-Spruch ולא האמר בכני אדם אלא אפילו כחיה וכבהמה נתן בהם הקב"ה חכמה Nicht nur dem Menschen, sondern auch dem Wild und Vieh hat Gott Weisheit verliehen (Tanchuma ויקהל 4). Vollkommen im Sinne Schopenhauers mahnt der Midrasch vor Vernunftsdünkel und Übermut: גם במרעך מלך אל תקלל (קהלת י' כ') א"ר יהודה בר' סימון, אומר: הקב"ה לאדם: בשביל שנתתי לך מדע יותר מן הבהמה ומן החיה ומן העופות אתה מחרף ומנרף לפני? עשיתי לך עינים ולה עינים, לך אזנים ולה אזנים, לך ידים ולה ידים, לך פה ולה פה. Mit der Vernunft, die du vor Vieh, Wild und Vogel voraus hast, lästere nicht Gott. Dir habe ich Augen geschaffen, ihnen auch Augen; dir Ohren, ihnen Ohren; dir Hände, ihnen Hände; dir Füße, ihnen Füße; dir Mund, ihnen Mund (Koheleth R. X, 20, minder vollständig Lev. R. XXXII, 2). Beachten wir in dieser Kette besonders ein Glied: לך ידים ולה ידים dir Hände und dem Tier Hände. Hier läßt sich Gleichgültigkeit oder Bequemlichkeit nicht annehmen. Vorder- und Hinterfüße gleicherweise mit רגלים zu bezeichnen, wäre bequemer als ידים von רגלים zu unterscheiden. Hierüber bietet uns Bocharts Hierozoicon höchst beachtenswerte Belehrung. Er geht von den biblischen Worten

¹ Über die sittliche Verantwortlichkeit des Tieres s. den aufschlußreichen Abschnitt „Tierhölle und Tierhimmel“ in Boltes „Quellenstudien zu Georg Rollenhagen“ (Sitzungsb. Berlin, Phil. Hist. Kl. 1929 XXXI. 15—24), mit zahlreichen Hinweisen auch auf Jüdisches und Islamisches und mit Benützung auch von Aptowitzers The rewarding and punishing of animals in HUCA III, 139, Cincinnati 1926.

Dauids aus: *ה' אשר הצילני מיד הארי ומיד הרב* (I Sam 17₃₇) und von *די שויב לדניאל מן־יד אריותא* (Dan 6₂₈). Bochart führt aus, daß auch das Arabische häufig und das Griechische zuweilen die Vorderfüße des Löwen „Hände“ nennt (Hierozy. Lib. III, Kap. II). Noch viel eingehender behandelt er diesen Gegenstand im Abschnitt *De Ursis*, wo er auch Aristoteles anführt, „das Seekalb hat Füße den Händen ähnlich, wie der Bär“. Die Vorderfüße des Bären gleichen eher Händen, wofür Bochart griechische, lateinische, arabische Belegstellen anführt (Lib. III, Kap. IX). Doch das Arabische macht hier eine weitere Differenzierung indem es *قَدَم* „Fuß“ nur vom menschlichen Fuß sagt, niemals vom Tierfuß (Nöldeke, Brief an Goldziher 5. Mai 1922). — Das *ידים* des Midrasch, aber überhaupt sein ganzer Gedankengang verkündet *bewußterweise* die Wesensähnlichkeit von Tier und Mensch.

I. Löw hat MGWJ 1931, LXXXV, 392 f., Ernst Heilborns dichterisch schönes Büchlein „Das Tier Jehovas“ (Berlin 1905) und Joseph Wohlgemuths inhaltsreiches Werk „Das Tier und seine Wertung im alten Judentum“ (Frankfurt a. M. 1930) voll gewürdigt. Heilborn dringt tief in die Anschauungen der Bibel ein und kommt zu dem kühnen Satz: In Gottes Augen sind Mensch und Tier eines (S. 39) und zu dem noch kühneren: Sie (die Tiere) stehen Gott näher als der Mensch (S. 52 f.). Wohlgemuth weist, worin ihm Heinemann (Jeschurun 1915, 140) vorausgegangen ist, zutreffend auch auf ein „sprachpsychologisches Moment“ hin: „Bezeichnend, daß es auch für das Essen, Trinken, Sterben der Tiere keine besonderen herabsetzenden Ausdrücke gibt“ (S. 16, 146). Mir selbst ist diese Anschauung, welche den vorausgehenden Ausführungen zu Grunde liegt, beim Bibelvortrag längst aufgegangen und ich habe sie seit Jahren im Unterricht zur Geltung gebracht. Zur ausführlichen Darlegung bietet mir nun I. Löws Jubelfeier Anlaß. Denn diese Menge für Tier und Mensch gemeinsamer Bezeichnungen von Entstehen und Vergehen, von Ernährung, Bewegung, von Tätigkeit und Lebensäußerung, von Körperbau und Gliedmaßen, all dies wird ja seine richtige Beleuchtung erst finden, wenn der biblische Sprachgebrauch mit den entsprechenden Erscheinungen in anderen

Sprachen, vorzüglich in den semitischen, von Punkt zu Punkt verglichen wird. Diese Vergleiche können wir von I. Löw erhoffen. Seine Einleitung zum Schlußband seiner Flora schließt er mit der Zusage: „Will's Gott, so hoffe ich Fauna und Mineralien der Juden den Fachgenossen noch vorlegen zu können“. Wie in seiner Flora, wird er voraussichtlich auch in seiner Fauna Sprachliches mit Sachlichem zu höherer Einheit verschmelzen. Dort dürften die hier flüchtig vorgeführten Spracherscheinungen Sinn, Leben und Bedeutung gewinnen. Möge es ihm, möge es uns, möge es der Wissenschaft, möge es dem Judentum gegönnt sein, daß er dieses Vorhaben mit göttlich gnädigem Beistand zu glücklicher und ihn selbst beglückender Verwirklichung ausführe.

Zur Chronologie der Könige Judas und Israels.

Von E. d. Mahler, Budapest.

Es läßt sich nicht leugnen, daß wir auf dem Gebiete der Bibelkritik und der Bibelforschung ungeheure Fortschritte erzielt haben und daß auch die biblische Chronologie zufolge der auf dem altorientalischen Forschungsgebiete zu Tage geförderten Resultate festeren Boden gewonnen hat. Die Entzifferung des auf dem Boden der einstigen Weltreiche Babylonien und Assyrien ans Tageslicht gebrachten inschriftlichen Materials hat zur Klärung so mancher dunklen Stelle des biblischen Schrifttums beigetragen und das gar nicht leichte Studium der biblischen Chronologie in wesentlicher Weise gefördert.

Doch nicht immer wurde hier mit nüchternem und kritischem Blicke operiert; gar oft wurde in dem Falle, da der Bibeltext in vermeintlicher Weise mit dem Inhalte des keilinschriftlichen Berichtes nicht in Übereinstimmung zu sein schien, der Bibeltext einfach für korrupt erklärt.

Allerdings läßt sich nicht leugnen, daß hier gerade in chronologischer Beziehung nicht alles ganz klar ausgedrückt und daher auch nicht zu stimmen scheint.

Vergleichen wir einmal II Kön 16₁ f. mit 18₁ f. Nach 16₁₋₂ war Ahas 20 Jahre alt, als er zur Regierung kam und regierte 16 Jahre. Sein Sohn und Nachfolger Hiskia war (vgl. 18₂) 25 Jahre alt, als er König wurde; Hiskia hätte also im elften Lebensjahre

seines Vaters Ahas das Licht der Welt erblickt. Allerdings scheint es in Israel und Juda nicht zu den Seltenheiten gehört zu haben, daß Ehen schon im frühen Jünglingsalter geschlossen wurden. So ist z. B. Jehojakim (Bruder des Königs Jehoahas und Sohn des Königs Josia) geboren worden, da sein Vater 14 Lebensjahre zählte (vgl. II Kön 22₁ und 23₃₆). Aber da hatte Josia doch schon sein 13. Lebensjahr, also jenes Lebensalter überschritten, in dem er — wie wir zu beweisen Gelegenheit haben werden — seine Großjährigkeit erreicht hatte.

Oder vergleichen wir II Kön 18₉₋₁₀ mit 18₁₃! Wir wissen heute, daß Sömron im letzten Regierungsjahre Salmanassars IV., und zwar im Anfange der Regierung seines Nachfolgers Sargon, d. i. 722 v. Chr. erobert wurde. Zufolge II Kön 18₁₀ war dies das 6. Regierungsjahr Hiskias = 9. Regierungsjahr Hoseas. Sonach wäre Hiskia im Jahre 728 zur Regierung gekommen. Sein 14. Regierungsjahr, in welchem der Assyrerkönig Sanherib das Reich Juda bedrängt haben soll (vgl. II Kön 18₁₃ ff.), fiel also ins Jahr 714 v. Chr.; zu dieser Zeit kann aber Sanherib unmöglich gegen das Reich Juda gezogen sein, da er erst im Jahre 705 (12. Ab) zur Regierung kam.

Allerdings ließe sich dieses Bedenken durch eine kleine, im ersten Moment sogar sehr plausibel scheinende Revision des Bibeltextes beheben; man brauchte nur zu der Vermutung Zuflucht zu nehmen, daß es an der betreffenden Bibelstelle (II Kön 18₁₃) statt *ובארבע ועשרים שנה* heißen müsse . . . *ובארבע עשרה שנה למלך חזקיהו*; eine Voraussetzung, die ja gut möglich wäre. Aber abgesehen davon, daß auch Jes 36₁ die Zahl *עשרה שנה* nennt, entspräche diese Interpretierung in keiner Weise den Denkmälerberichten, da in diesen der Feldzug Sanheribs gegen Juda und dessen Bundesgenossen als der 3. Feldzug Sanheribs angeführt wird und somit keineswegs vor 702 stattgefunden haben konnte.

Oder vergleichen wir II Kön 15₂₇ und 15₃₀ mit 16₁ und 17₁: gemäß 15₂₇ regierte Pekah 20 Jahre und wurde (vgl. 15₃₀) im 20. Regierungsjahre Jothams von Hosea getötet; gemäß 17₁ war dies das 12. Regierungsjahr des Ahas; also war Pekah 20 = Ahas 12, somit Regierungsantritt des Ahas = Pekah 8, während dies gemäß 16₁ im 17. Regierungsjahre des Pekah war. Allerdings könnte man die Stelle II Kön 17₁ eventuell dahin deuten, daß das 12. Jahr des

Ahas = 9. Regierungsjahr des Hosea zu setzen wäre. Aber dann wird die Sache noch komplizierter. Denn nachdem gemäß 18₁₀ Hosea 9 = Hiskia 6 ist, müßte dann auch Ahas 12 = Hiskia 6 sein; mit anderen Worten: es wäre dann mit Rücksicht II Kön 16₂ und 18₂ zur Zeit, da Ahas 20 + 12 = 32 Lebensjahre zählte, sein Sohn Hiskia bereits 25 + 6 = 31 Jahre alt gewesen.

Erwähnenswert ist auch folgender Fall: II Kön 22₁—23₂₃ und ebenso in II Chron 34₈—35₁₉ wird von der Tempelrestaurierung erzählt, die unter König Josia im 18. Jahre seiner Regierung statt hatte und von dem bei diesem Anlasse gefundenen Deuteronomium Bericht erstattet. Hierauf — und zwar gleichfalls im 18. Regierungsjahre Josias — wurde das Passahfest gefeiert, und zwar — wie II Chron 35₁ berichtet — wurde das Passah עֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן geschlachtet. Nachdem aber das bürgerliche Jahr am 1. Nisan seinen Anfang nahm, ist dies nur so möglich gewesen, daß entweder die Regierungsjahre unabhängig vom bürgerlichen Jahre gezählt wurden, oder daß der Verfasser jener Bibelstelle zu einer Zeit lebte, da das bürgerliche Jahr nicht mehr mit 1. Nisan, sondern bereits mit 1. Tišri seinen Anfang nahm. Nur so ist es möglich, daß beide Ereignisse in einem und demselben Jahre (im 18. Regierungsjahre Josias) statthatten. Ist dies nicht der Fall gewesen und sind die Regierungsjahre ebenso wie die bürgerlichen Jahre vom 1. Nisan gezählt worden, dann muß das betreffende Passahfest bereits im 19. Jahre Josias stattgefunden haben und die damit in Verbindung erwähnte Jahreszahl 18 auf einem Irrtum beruhen, der ja auch leicht erklärbar wäre.

Welche Vorsicht beim Interpretieren biblisch-chronologischer Texte erforderlich ist, lehrt auch folgender Fall:

Das Buch Amos beginnt mit den Worten: דְּבַר־יְהוָה אֲשֶׁר-הָיָה בְּיַמֵּי יְרֵבְעָם בֶּן-יִזְבָּבֵאל בְּנוֹקְדִים מִתְקִיעַ אֲשֶׁר חָזָה עַל-יִשְׂרָאֵל בְּיַמֵּי עֲזִיָּה מֶלֶךְ יְהוּדָה וּבְיַמֵּי יְרֵבְעָם בֶּן-יִזְבָּבֵאל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל שְׁנַת־חֲמִישִׁית לְפָנָיו הָרֵעֵשׁ. Es ist also die Zeit, in der Amos wirkte, genügend präzisiert; es ist die Zeit, in der Usia in Juda und Jerobeam in Israel regierten. Und da scheint es denn doch sehr bedenklich, der Meinung Ausdruck geben zu können, daß Amos „unter Ahas und in dessem Sinne tätig gewesen“ und daher keineswegs vor 738 v. Chr. gewirkt haben konnte (so beispielsweise Winckler in Helmolts Weltgeschichte III 211 und auch andere).

Man sollte doch meinen, daß im Rahmen einer **b i b l i s c h e n** **C h r o n o l o g i e** — wenigstens so lange als tunlich — der biblische Bericht zur Richtschnur unserer Untersuchungen genommen werden sollte. Und da scheint es mir nicht ganz logisch, wie man die Worte des Amos mit der Zeit des Ahas verquicken kann. Wäre dies der Fall gewesen, dann wäre doch dies gleich in der Einleitung hervorgehoben worden, wie dies beispielsweise im Buche „Hosea“ geschieht, das neben den Tagen Usias auch die des Jotham, Ahas und Hiskia nennt. Dort, wo man die Zeitangabe noch durch die Worte **שנתים לפני הרעש** („2 Jahre vor dem Erdbeben“) näher präzisiert, ist es wohl unmöglich vorauszusetzen, daß man die des Jotham und Ahas nicht angeführt hätte, wenn das Auftreten des Amos tatsächlich damals stattgefunden hätte!

Übrigens bietet uns Amos selber ein Mittel, um die Zeit seines Wirkens **chronologisch** bestimmen und damit zugleich den Nachweis liefern zu können, daß die Worte, denen zufolge er zur Zeit wirkte, da Usia in Juda und Jerobeam II. in Israel regierte, auch ganz begründet sind. Es ist dies die Stelle Amos 8₉₋₁₀:
והיה ביום ההוא נאם אדני יהוה והבאתי השמש בצהררים והחשכתי לארץ ביום אור והפכתי חניכם לאבל . . . Diese Stelle bildete schon mehrfach als Ausgangspunkt wissenschaftlicher Untersuchungen, denn man vermutete — und nicht mit Unrecht — in ihr einen deutlichen Hinweis auf eine zur Zeit des Amos stattgehabte bedeutende Sonnenfinsternis zu erblicken, deren Bestimmung also vom astronomischen Standpunkte aus sehr wünschenswert erschien, aber auch in historischer und bibelkritischer Hinsicht von nicht geringer Bedeutung zu sein versprach. Wäre doch damit ein Ausgangspunkt zur näheren Bestimmung der Zeit gegeben, in der Amos wirkte und damit den Bibelforschern die Möglichkeit geboten, der biblischen Chronologie eine rationelle Unterlage zu bieten. Auch für die exakte Naturforschung schien die Rekonstruierung dieser Sonnenfinsternis von nicht geringer Bedeutung, denn das Auftreten des Propheten geschah (siehe Amos 1₁): **שנתים לפני הרעש** = „zwei Jahre vor dem Erdbeben“. Sonach wäre auch ein Anhaltspunkt zur näheren Datierung dieses Naturereignisses gegeben, was vielleicht von nicht ganz untergeordneter Bedeutung für die Geschichte der Erdbebenkunde sein mag.

Leider aber wird gerade bei Erörterung solcher Berichte, deren

wissenschaftliche Ergründung nicht allein ein gewisses Maß astronomischen Fachwissens voraussetzt, sondern auch ein Vertrautsein mit den nötigen Methoden und Hilfsmitteln der bibelkritischen Forschung, nicht immer die nötige strenge Kritik innegehalten, selbst von seiten solcher Forscher nicht, welche die von ihnen behandelten Probleme sonst mit einer in die kleinsten Details sich erstreckenden Akribie zu behandeln gewohnt sind. Hier ein Beispiel: In dem von Neugebauer herausgegebenen „Neudruck der im Selbstverlag von C. Schöch erschienenen Schriften“ (Astron. Abhandlungen, Ergänzungshefte zu den Astronom. Nachrichten Bd. 8, Nr. 2, Kiel 1930) sind auf S. B3 die für die Mondtheorie höchst wichtigen und von Schöch in lobenswerter Weise genau berechneten Sonnenfinsternisse in einer Tabelle zusammengefaßt, und da ist die am 15. August des Jahres 831 v. Chr. stattgehabte Sonnenfinsternis, deren größte Phase für Jerusalem 11"6 betrug, daher für Jerusalem fast total war (12" = total), als Amos-Finsternis, also als die in Amos 8, erwähnte Finsternis hervorgehoben.

So viel ist sicher, daß, wenn der betreffende Bibeltext auf eine Sonnenfinsternis Bezug hat, diese jedenfalls eine ganz bedeutende gewesen sein mußte und ihre größte Phase zu einer Tageszeit stattgefunden hatte, die dem Ausdrucke כְּצַהֲרִים entsprach, d. h. eine Tageszeit, zu der die Sonne, wenn auch nicht im Zenith, so doch hoch über dem Horizont sich befunden haben mußte. Diesen Bedingungen entspricht allerdings die Sonnenfinsternis vom 15. August 831 v. Chr., und dies mag auch wohl der Grund gewesen sein, warum Schöch sich für diese Finsternis entschieden hat; dennoch ist es unmöglich, sie mit der in Amos 8, erwähnten zu identifizieren. Der Prophet kündigt nämlich als direkte Folge dieser Himmelserscheinung „die Umwandlung der Festesfreude in Trauer“ an (וְהַפַּחְתִּי חֲגֵי יִמְכֶם לְאֵכֶל). Nun gibt es aber nur drei Festtage, die in der Bibel mit חַג bezeichnet werden, es sind dies: das am 15. Nisan beginnende חַג הַפֶּסַח = חַג הַמִּצּוֹת, das sieben Wochen später (am 6. Sivan) stattfindende חַג הַבִּכּוּרִים = חַג הַשִּׁבּוּעוֹת und das am 15. Tischri beginnende חַג הַחֻטִּית. Es mußte also kurz auf die in Rede stehende Finsternis einer dieser Tage gefolgt sein. Dieser Anforderung entspricht aber durchaus nicht das Datum 15. August 831 v. Chr., denn keines der als חַג be-

zeichneten Feste findet in unmittelbarer Nähe dieses Datums statt; der 15. August kann wohl dem 1. Elul, nicht aber dem 1. Tischri und noch weniger dem 1. Nisan oder dem 1. Sivan entsprochen haben, abgesehen davon, daß das Jahr 831 v. Chr. weder der Regierungszeit des Usia noch der des Jerobeam II. entsprochen haben konnte. So viel ist sicher, daß die betreffende Finsternis mindestens eine 10-zöllige gewesen sein mußte (d. h. eine solche, bei der mindestens $\frac{10}{12}$ der Sonnenscheibe durch den Mond verdunkelt war), da sonst der Ausdruck והחשכתי לארץ ביום אור keinen rechten Sinn hätte. Und da kommen innerhalb 800—743 v. Chr. für Jerusalem nur folgende Finsternisse in Betracht: 791 v. Chr. VI 24, 765 II 10 und 763 VI 15. Von diesen ist die des Jahres 791 — weil 12-zöllig — die bedeutendste, doch entspricht die Zeit ihrer größten Phase einem Stundenwinkel = 108° d. i. 7h12m nach wahren Mittag, was zu dem Begriffe בצהרים und den Worten והחשכתי לארץ ביום אור nicht gut paßt. Die Finsternis des Jahres 765 kann nicht in Betracht kommen, da die Monatsangabe II. 10 (= Febr. 10) mit keinem der drei in Betracht kommenden היום übereinstimmt. Es bleibt also bloß die Finsternis mit dem Datum 763 v. Chr. VI. 15 in Erwägung zu ziehen. Das Datum VI. 15 (= 1. Sivan) würde ganz gut passen, nur dürften wir das Wort בצהרים nicht im wörtlichen Sinne nehmen, sondern nur dahin deutend, daß die Sonne zur Zeit des erwähnten Ereignisses ziemlich hoch über dem Horizont stand, da die Zeit der größten Phase einem Stundenwinkel = -33° entsprach, d. i. 2h12m vor dem wahren Mittag, wo die Sonne am 15. Juni schon sehr hoch über dem Horizont sich befindet.

Und so könnten wir diese Finsternis in der Tat in Erwägung ziehen, um so mehr, als es gerade diese Finsternis ist, die wir im assyrischen Eponymenkanon bei dem Namen des Eponymen *Pur-an-sa-gal-e* verzeichnet finden. Diese Finsternis wird hier mit den Worten *ina arah Simani a-ta-lâ istakan* (d. i. „im Monate Sivan fand eine Sonnenfinsternis statt“) hervorgehoben und betrug für Ninive 11'6, war daher fast total. Bosanquet (*Synchronous History of Assyria and Judea*, *Transact. of the Soc. of Bibl. Archeologie* Vol. III) hat diese Finsternis in der Tat mit der in Amos 8, erwähnten identifiziert.

Ist nun dies der Fall, dann ist es unmöglich, daß Amos —

wie manche Bibelkritiker behaupten — „unter Ahas und in dessen Sinne tätig gewesen und daher keineswegs vor 738 gewirkt haben konnte“.

Aber es gibt im Bibeltex te selber noch eine ganze Reihe von Daten, die unter einander in Widerspruch zu stehen scheinen.

Nach II Kön 12₂ regierte Joasch, Sohn des Ahasjahu, König von Juda, 40 Jahre. Gemäß II Kön 13₁ wurde im 23. Regierungsjahr dieses Königs Jehoabas ben Jehu König von Israel und regierte 17 Jahre. Im 37. Jahre des Joasch von Juda kam aber (vgl. II Kön 13₁₀) Joasch ben Jehoahas auf den Thron Israels. Und da klappt die Rechnung nicht; denn wenn das 23. Regierungsjahr des Joasch von Juda der Regierungsantritt des Jehoahas von Israel war, dann war dessen 17. Regierungsjahr das 40. Regierungsjahr des Joasch von Juda und nicht dessen 37. Jahr, wie dies II Kön 13₁₀ verlangt.

Ebenso steht II Kön 14₂ in Widerspruch mit 14₂₃ und 15₁. Denn nach 14₂₃ ist Amazjah 15 = Regierungsantritt Jerobeams II. und nach 15₁ ist Regierungsantritt des Uzias, Sohnes und Nachfolgers des Amazjah = 27. Jahr des Jerobeam II.; diesen zufolge würde also Amazjah 15 + 27 = 42 Jahre regiert haben, während gemäß 14₂ die Regierungsdauer Amazjahs nur 29 Jahre betrug.

Noch krasser ist folgender Fall:

Zufolge II Kön 15₁ ist Jerobeam II. 27 = Regierungsantritt Uzias; zufolge 14₂₃ regierte Jerobeam 41 Jahre, also ist Jerobeam 41 = Uzias 14. Somit kam Secharja, Sohn Jerobeams im 14. Jahre Uzias zur Regierung, während dies nach II Kön 15₈ im 38. Regierungsjahre Uzias der Fall gewesen sein soll.

Also, wie immer wir die Sache nehmen, ist es nicht leicht, die biblischen Daten zum nackten Ausgangspunkte einer chronologischen Forschung zu nehmen. Aber ebenso unwissenschaftlich muß es erscheinen, wenn wir gleich die Flinte ins Korn werfen und die biblischen Daten einfach als wertlos erklären. Aufgabe der Forschung muß es sein, nachzuprüfen, ob es durchaus unmöglich ist, jene scheinbaren Widersprüche wissenschaftlich in Einklang zu bringen.

Und unter den hier geschilderten Verhältnissen dürfte es auch gar nicht zwecklos sein, die hier aufgetauchten Fragen vom wissen-

schaftlich chronologischen Standpunkte aus einer neueren eingehenden Erwägung zu unterziehen und dabei zu prüfen, ob denn die hier geschilderten Widersprüche tatsächlich keiner Lösung zugeführt werden können.

Diesen Zwecken mögen die folgenden Spalten dienen. Ich versuche jedoch bloß die trockenen Ergebnisse der hier geführten Untersuchung wiederzugeben, ohne mich in eine kritische Auseinandersetzung mit den zahlreichen bisher auf diesem Gebiete der Forschung erschienenen Arbeiten einzulassen. Dies hätte meines Dafürhaltens nur den äußeren Rahmen dieser Arbeit erweitert, ohne den wissenschaftlichen Kern des hier behandelten Problems irgendwie zu fördern.

*

So schwierig aber dieses Problem anfangs auch scheinen mag, so glaube ich doch zeigen zu können, daß der größte Teil der in den biblisch überlieferten Zahlen auftretenden Widersprüche sich ausgleichen läßt und mit den anderweitig berichteten historischen Daten in Einklang gebracht werden kann. Wir müssen uns in der Untersuchung der Chronologie gewisse Grundsätze vor Augen halten, deren wichtigster — den mathematischen Grundlehren sich anschließend — also formuliert werden muß: um ein unbekanntes Datum finden zu können, müssen wir von bekannten feststehenden Daten ausgehen und von diesen aus die unbekanntes suchen.

Feststehende Daten sind für die hier in Betracht kommende Geschichtsepoche vor allem die Regierungszeiten der assyrischen und babylonischen Könige seit Tiglatpilesar III. Ebenso ist es historisch sichergestellt, daß der Fall Somrons, wiewohl die Belagerung dieser Stadt von Salmanassar IV. in Angriff genommen ward, doch erst im Anfang der Regierung Sargons II. erfolgte, wodurch wir also auf Grund II Kön 17₆ einen Anhaltspunkt zur Bestimmung des Regierungsantrittes Hoseas gewinnen. Und ebenso zweifellos ist das Jahr, in dem Sanherib gegen Jerusalem zog, es belagerte, aber gezwungen war, die Belagerung aufzuheben. Und dadurch ist wieder ein fester Anhaltspunkt für die Regierungszeit des Königs Hiskia gewonnen, denn dem Bibelwort (II Kön 18₁₃; Jesaja 36₁) zufolge war dies das 14. Regierungsjahr Hiskias, sonach ist auch dessen erstes Regierungsjahr leicht bestimmbar. Auf

Grund des keilinschriftlichen Materials hat auch der in II Kön 16, gegebene Bericht über das von seiten des Ahas an Tiglatpilesar III. gestellte Ansuchen um Hilfe gegen Rezin von Damaskus und Pekah von Israel Bestätigung und chronologische Festsetzung gefunden.

Und hierauf stützend dürfte es nicht schwer fallen, auch die übrigen biblisch-chronologischen Daten trotz mancher scheinbaren Widersprüche in Einklang zu bringen, um so mehr, da uns auch solche Bibeltexte zur Verfügung stehen, die — richtig gedeutet — an astronomische Erscheinungen anknüpfen, die, in realer Weise rekonstruiert, einen wichtigen Anhaltspunkt zur Lösung der aufgeworfenen Fragen bieten.

Einen solchen Bericht haben wir in II Kön 20 und Jes 38.

Nachdem in den vorhergehenden Kapiteln von dem Zuge Sanheribs gegen Jerusalem berichtet wird, erzählt II Kön 20 bzw. Jes 38 von der schweren Erkrankung Hiskias und seiner Genesung. Und da wird als Zeichen seiner bevorstehenden Genesung folgendes berichtet:

Als ihm Jesaia die Mitteilung machte, daß er genesen werde und als Vorzeichen seiner Wiedergenesung an ihn die Frage richtete: נקל לצל ושר מעלות הלך הצל עשר מעלות אבישוב עשר מעלות antwortete Hiskia: וישב את-הצל במעלות אשר ירדה במעלות אהו אחרנית עשר מעלות und siehe: לנמות עשר מעלות לא כי ישוב הצל אחרנית עשר מעלות. Allgemein wird diese Stelle so interpretiert: Jesaia fragte: „Der Schatten ist förder gegangen zehn Stufen; soll er zurückgehen zehn Stufen?“ Hiskia antwortete: „Es ist leicht dem Schatten, daß er zehn Stufen niederwärts gehe; nein, der Schatten soll hinterwärts zurückkehren zehn Stufen“. Und über Fürbitte des Propheten „kehrte der Schatten an den Stufen, die er an dem „Zeiger des Ahaz“ zehn Stufen niederwärts gegangen war, wieder zehn Stufen zurück“.

Im Buche Jesaia 38₈ lautet die betreffende Stelle also: הנני משיב את צל המעלות אשר ירדה במעלות אהו בשמש אחרנית עשר מעלות ותשב השמש עשר מעלות במעלות אשר ירדה und wird allgemein so interpretiert: „siehe, ich lasse zurückkehren den Schatten der Stufen, der am ‚Sonnenzeiger des Ahas‘ zehn Stufen niederwärts gegangen ist; und die Sonne kehrte zurück zehn Stufen an dem ‚Zeiger‘, die sie niederwärts gegangen war“.

Vor allem glaube ich an dieser üblichen Übersetzung eine kritische Bemerkung machen zu müssen. Was sollen die „Stufen“ an den *מעלות אהז*, zu bedeuten haben und womit ist die Übersetzung des Ausdruckes *במעלות אהז*, „am Sonnenzeiger des Ahaz“ begründet? Sollte nicht etwa ein im Rahmen des königlichen Palastes angebrachter terrassenartiger Bau — etwa nach Art des im Palastraume der Assyrerkönige aufgeführten stufenförmigen Turmes, also eine Art „Zikurat“ — darunter zu verstehen sein, der gleichsam zufolge der Richtung und Größe des hierauf beobachteten Sonnenschattens als eine Art Sonnenuhr gedient haben mag? Die Bibelstelle II Kön 23₁₂: *ואת-המזבחות אשר על-הגג עליית אהז* . . . *נחץ המלך* spricht sehr dafür.

Ich möchte sogar in diesem Belange einen Schritt weiter gehen: *מעלות* ist gewiß der Plural von *מעלה*; dies bedeutet jedoch nicht nur „Stufe“, sondern ist auch der Ausdruck für einen stufenartig aufgeführten Turm, wie solche — wie bereits erwähnt — in den assyrischen Palästen vorkamen und dem Götterdienste gewidmet waren. Im Palastraume des Ahas mögen mehrere solcher *מעלה*, die — wie die erwähnte Bibelstelle II Kön 23₁₂ am klarsten lehrt — dem Götzendienste gedient haben. Demnach lautet die Stelle in Jes 38₈ also:

„Siehe! ich lasse den Schatten der Stufen, der an den *מעלות* (den stufenartig aufgeführten Türmen) des Ahas in der Sonne 10 Stufen niederwärts gegangen ist, zurückkehren; und die Sonne kehrte zurück 10 Stufen an den *מעלות*, die sie niederwärts gegangen ist.“

Dann ist aber auch die Interpretierung der angeführten Bibelstelle als Voraussage einer für Jerusalem eingetretenen Sonnenfinsternis — wie dies bis nun allgemein üblich war — begründet.

Zufolge der eingetretenen Sonnenfinsternis ist der Schatten an den einzelnen Stufen dieses Baues (der *מעלות*) verschwunden, und nach Ablauf der Finsternis wieder zurückgekehrt.

Zugleich haben wir aber damit eine beachtenswerte Stütze für unsere chronologischen Betrachtungen gewonnen.

Sanherib regierte vom 12. Ab 705 bis 20. Tebet 681. Innerhalb dieses Zeitraumes kommen für Jerusalem folgende Sonnenfinsternisse in Betracht:

Datum der Finsternis	Größe der Finsternis Zoll	wahre jerusalem. Zeit zur Zeit der größten Phase
—701 III 5	9.0	1h 28m vor wahrem Mittag
—699 VIII 6	9.5	6h 24m nach „ „
—690 VII 28	9.3	5h 56m „ „ „
—689 VII 18	5.4	3h 20m vor „ „
—688 I 11	10.4	0h 8m nach „ „
—686 XI 10	4.5	4h 24m vor „ „
—682 VIII 28	2.2	1h 40m nach „ „

(Ein Zoll = $\frac{1}{12}$ des Sonnendurchmessers.)

Die Finsternisse der Jahre -689, -686 und -682 können wegen ihrer minimalen Größe nicht in Betracht kommen. Die der Jahre -699, -690 können nicht in Erwägung gezogen werden wegen der vorgerückten Tageszeit, in der die größte Phase dieser Finsternisse statthatte. Aber auch dieses Jahres -688 kann hier (gegen Bosanquet)¹ nicht in Betracht kommen; denn dem Bibeltex te zufolge soll diese mit der im 14. Regierungsjahre Hiskias erfolgten Belagerung Jerusalems durch Sanherib in engerer Beziehung stehen, die aber allen unseren historischen Überlieferungen zufolge in einer der ersten Regierungsjahre Sanheribs statthatte. Dieser Anforderung entspricht nur die Finsternis des Jahres -701 = 702 v. Chr. Deren Größe betrug zur Zeit der größten Phase 9 Zoll (d. h. $\frac{9}{12}$ = $\frac{3}{4}$ des Sonnendurchmessers war zur Zeit der größten Phase vom Monde bedeckt), war also groß genug, um beachtet werden zu können, und die Zeit der größten Phase trat ein 1h 28m vor dem wahren Mittag, also 10h 32m Vormittag wahre Zeit Jerusalems, was den *עשר מעלות במעלות אהו* wohl auch genügend entsprechen mag.

Damit wäre ein Anknüpfungspunkt zur Bestimmung des 14. Regierungsjahres Hiskias gegeben: das Datum —701 III 5 d. i. der 5. März d. J. 702 v. Chr. entspricht dem 1. Adar d. J. 702, und insofern die Regierungsjahre der Könige Judas und Israels im allgemeinen vom 1. Nisan an gezählt wurden, würden wir unter Zugrundelegung des in II Kön 20 und Jes 38 geschilderten Er-

¹ Vgl. dessen Aufsatz: „Synchronous history of Assyria and Judea“ in Transactions of the Society of Biblical Archaeology, Vol. III.

eignisses, das allgemein mit einer Sonnenfinsternis identifiziert wird, für das 14. Regierungsjahr Hiskias die Zeit vom 1. Nisan 703 bis letzten Adar d. J. 702 v. Chr. erhalten. Seine Genesung erfolgte also vor Ablauf seines 14. Regierungsjahres, oder — was dasselbe ist — einen Monat vor Beginn seines 15. Regierungsjahres, was auch mit dem Bibeltexthe II Kön 20₆ ziemlich gut übereinstimmt.

Und damit findet auch zugleich eine andere Frage ihre natürliche Lösung. II Kön 20₁₂ wird in Verbindung mit der geschilderten Erkrankung und Genesung Hiskias erzählt, daß der Babylonierkönig Berodach Baladan ben Baladan, als er erfuhr, daß Hiskia erkrankt sei, diesem Briefe und Geschenke habe zukommen lassen. Allgemein wird in diesem Namen der des Babylonierkönigs Merodach-Baladan erkannt, der dem Kanon des Ptolemaeus zufolge in den 12 Jahren 721—709 (also vom 1. Nisan 721 bis Ende Adar 709) in Babylonien regierte, und so soll die in II Kön 20₁₂ erzählte Gesandtschaft Merodach-Baladans an Hiskia noch vor dem Eintreffen Sanheribs vor Jerusalem erfolgt sein. „Sie gehört — sagt Tiele — in die späteren Jahre der ersten Regierung Mardukbaliddins zu Babel“, also in eine Zeit, da Sanherib überhaupt noch nicht regierte. Da nämlich der Name Merodach-Baladan in der sogenannten babylonischen Königsliste Col. IV zweimal vorkommt (zum erstenmale in Z. 10 als „Maruduk-baliddin, Dynastie des Meerlandes“ mit der Regierungsdauer von 12 Jahren und dann in Z. 14 als „Maruduk-baliddin, von Habi(gal)“ mit einer Regierungsdauer von 6 Monaten), wurde das in II Kön 20₁₂ Geschilderte allgemein der Regierung des erstgenannten Merodach zugeschrieben. Es wurde da aber ein wichtiges Kriterium außer acht gelassen. Der in der Königsliste Z. 10 genannte Maruduk-baliddin führt die Bezeichnung „Dynastie des Meerlandes“, während der zweite Maruduk-baliddin einfach als „der von Chabi(gal)“ angeführt wird, d. i. als angehörend jener Familie, der gemäß der Liste auch Sinacheirba und auch Ašurnadinšum angehörten. Da ist es doch auffallend, daß auch der in II Kön 20₁₂ genannte Merodachbaladan nicht nur einfach als בראדך בלאדן angeführt wird, sondern als Berodachbaladan Sohn (oder Nachkomme) des Baladan. Und da in der Königsliste als Nachfolger des zweiten Merodach-Baliddin ein König namens Belibni mit 3jähriger Regierungsdauer angeführt wird, auf den ein König namens Aššur-nadin-šum mit 6jähriger Regierungsdauer

folgt, was auch im Kanon des Ptolemäus der Fall ist, hier aber Belibni sein erstes volles Regierungsjahr mit 702 beginnt, und zwar als König von Babylon mit 1. Nisan d. J. 702, also zur gleichen Zeit, in der Hiskia sein 15. Regierungsjahr beginnt, so müssen wir wohl annehmen, daß der in der babylonischen Königsliste als Vorgänger des Belibni genannte Merodachbaliddin vollkommen identisch ist mit dem in der Bibel genannten ברארך בלארן בן בלארן, der Hiskia anlässlich dessen Genesung begrüßt hat. So würden die hier für die Regierungszeit Hiskias aufgestellten Daten nicht nur durch das mit der Sonnenfinsternis vom 5. März d. J. —701 (= 702 v. Chr.) identifizierte biblische Ereignis (II Kön 20₉₋₁₁) bekräftigt, sondern auch durch die Identifizierung des in II Kön 20₁₂ genannten ברארך בלארן mit dem in der babylonischen Königsliste Z. 14 genannten „Marduk-Baliddin“.

Ist aber 703/2 v. Chr. das 14. Regierungsjahr Hiskias, dann ist das Jahr 716/15 sein erstes Regierungsjahr und das Jahr 688/7 sein 29. Regierungsjahr. Daraus entsteht nun eine andere Frage:

Der Fall Šomrons ist — wie bereits erwähnt — im Anfange der Regierung Sargons II., d. i. 722 v. Chr. erfolgt; dem Bibeltext zufolge war dies das 9. Regierungsjahr Hoseas, zugleich aber auch das 6. Regierungsjahr Hiskias; denn nach II Kön 18₁ kam Hiskia im 3. Regierungsjahr Hoseas zur Regierung, gemäß II Kön 18₉ war sein 4. Regierungsjahr = Hosea 7 und gemäß II Kön 18₁₀ sein 6. Regierungsjahr = Hosea 9. War also dem Bibelworte gemäß 722 v. Chr. das 6. Regierungsjahr Hiskias, wie ist es dann möglich, daß das Jahr 716/5 sein erstes Regierungsjahr sei?

Dies zwingt uns zur Annahme, daß Hiskia, bevor er Alleinherrscher wurde, bereits mehrere Jahre hindurch Mitregent seines Vaters Ahas war, während die II Kön 18₂ erwähnten Daten, denen zufolge er in seinem 25. Lebensjahre König wurde und 29 Jahre als solcher regiert habe, auf die Jahre seiner Alleinherrschaft Bezug haben.

Wir haben auch genügende Anhaltspunkte um den Beginn und die Dauer dieser Mitregentschaft genau bestimmen zu können.

Denn da der Fall Šomrons im Jahre 722 erfolgte, das 9. Regierungsjahr Hoseas also = 723/2 war, so war Hoseas 1. Regierungsjahr = 731/0 und sein Regierungsantritt, der zufolge II Kön 15₃₀ im 20. Regierungsjahre Jothams und zufolge II Kön 17₁ im 12. Re-

gierungsjahre des Ahas erfolgte, mußte sonach ins Jahr 732/1 fallen, das also auch = Jotham 20 = Ahas 12 zu setzen war.

Und da Hiskias Regierungsantritt (als Mitregent) im Jahre 3 des Hosea (II Kön 18₁) erfolgte und sein 4. Jahr = Hosea 7 (siehe II Kön 18₉) und sein 6. Jahr = Hosea 9 (II Kön 18₁₀) gesetzt werden soll, haben wir genügende einander stützende Ausgangs- und Anhaltspunkte behufs genauer Bestimmung dieser Mitregentschaft Hiskias. Es war das Jahr 729/8 das 3. Jahr Hoseas und daher = Jahr des Regierungsantrittes Hiskias als Mitregent und das Jahr 728/7 = das 1. Jahr Hiskias als Mitregent. War aber 732/1 = 12. Jahr des Ahas, dann war 728/7 = 16. Jahr des Ahas, was dem Bibelworte vollkommen entspricht.

Indem aber Jotham 20 = Ahas 12 gesetzt ist, ist ein Beweis dafür gegeben, daß auch dieser vor Beginn seiner Alleinherrschaft Mitregent Jothams war, und zwar erfolgte seine Berufung zum Mitregenten im Jahre 8 des Jotham, denn nur dann ist: Jahr 9 des Jotham = Ahas 1, Jahr 10 des Jotham = Ahas 2, Jahr 20 des Jotham = Ahas 12.

Aber auch Jotham war Mitregent seines Vaters Asarjah; hierauf deutet schon das Bibelwort II Kön 15₅ hin; hier heißt es: *יָנַט ה' אֶת הַמֶּלֶךְ יוֹדִי מִצֶּרֶת עַד-יוֹם מָתוֹ וַיֵּשֶׁב בְּבֵית הַחֲפְשִׁית וַיּוֹתֵם בֶּן-הַמֶּלֶךְ* *עַל-הַבַּיִת שִׁפְט אֶת-עַם הָאָרֶץ*. Und nachdem wir in II Kön 15₃₃ lesen, er habe 16 Jahre zu Jerusalem regiert, während er gemäß II Kön 15₃₀ 20 Jahre regiert haben soll, müssen wir wohl annehmen, daß er die 16 Jahre als Vertreter seines Vaters Asarjah die Regentschaft führte, die anderen 4 Jahre aber als König des Landes. Im 8. Jahre seiner Regentschaft nahm er Ahas zum Mitregenten und in seinem 15. Regentenjahre, da Ahas ins 20. Lebensjahr trat, betraute er diesen mit der Alleinherrschaft, so daß dieser mit Beginn des 16. Regierungsjahres Jothams das Jahr 1 seiner Regierung als König zählen konnte (daher 16 Regierungsjahre Jothams in II Kön 15₃₃; und so erklärt es sich auch, warum wir das Jahr 20 des Jotham gleichgesetzt finden dem Jahre 12 des Ahas).

Das bis jetzt Gesagte gibt, tabellarisch zusammengefaßt, folgendes Resultat:

751/0 = Jotham 1
744/3 = „ 8 + Regierungsantritt Ahas als Mitregent

743/2	=	Jotham 9	=	Ahas I als Mitregent
740/39	=	„ 12	=	Jotham I als König (Asarjah gestorben)
737/6	=	„ 15	}	Ahas 7 als Mitregent + Ahas über- nimmt die Regentschaft
		„ IV		
736/5	=	„ 16	}	Ahas 8 = Ahas I
		„ V		
732/1	=	„ 20	}	Ahas 12 = Ahas V (= Hosea Re- gierungsantritt)
		„ IX		
731/0	=	Hosea 1		
729/8	=	Hosea 3	(Hiskia Mitregent)	
728/7	=	Ahas 16	=	Ahas IX = Hiskia I (= Hosea 4)
725/4	=	Ahas XII	=	Hiskia 4 (= Hosea 7)
723/2	=	Ahas XIV	=	Hiskia 6 (= Hosea 9)
				722 : Fall Samarias
717/6	=	Ahas XX	=	Hiskia 12 + Hiskia Regierungsantritt als Alleinherrscher
716/5		Hiskia I	als Alleinherrscher	
703/2		Hiskia XIV	als Alleinherrscher	
			= -701 = 702 v. Ch. III. 5 (= Adar 1) Sonnenfinsternis	
688/7	=	Hiskia XXIX		

Dabei tritt uns in diesen Regierungszahlen eine kulturhistorisch gar nicht unwichtige Erscheinung entgegen, die allerdings auch auf einen in den Zahlenangaben auftretenden neckischen Zufall beruhen mag.

Als Ahas 737/6 die Regentschaft übernahm, stand er (vgl. II Kön 16₂) im 20. Lebensjahre; somit war er im Jahre 743/2, zur Zeit, da sein Vater Jotham ins 9. Jahr, er aber ins 1. Jahr seiner Regierung als Mitregent trat, im 14. Lebensjahre, hatte also zur Zeit, da er im Jahre 8 seines Vaters Mitregent wurde, sein 14. Lebensjahr erreicht, also sein 13. Lebensjahr zurückgelegt.

Sein Sohn Hiskia stand zur Zeit, da er 717 Alleinherrscher wurde, im 25. Lebensjahre (vgl. II Kön 18₂); somit stand er im Jahre 728, da er Mitregent seines Vaters Ahas wurde, im 14. Lebensjahre, d. h. auch er hat die Würde eines Mitregenten erhalten, da er ins 14. Lebensjahr trat, also sein 13. Lebensjahr vollendet hatte.

Nun mag es ja ein neckischer Zufall sein, daß beide — sowohl Vater als Sohn — zur Mitregentschaft erhoben wurden, da sie ihr 13. Lebensjahr beendet hatten.

Aber merkwürdigerweise sehen wir dasselbe bei Jotham, dem Vater des Ahas. Er stand im 25. Lebensjahr (vgl. II Kön 15₃₃), als er nach dem Tode seines Vaters den Thron als König von Juda

bestieg. Nachdem aber das Jahr, in dem Hosea als König von Israel zur Regierung kam — d. i. 732/1 —, bereits das 20. Jahr der Regierung Jothams war (so II Kön 15₃₀), muß das 1. Jahr der Regierung Jothams dem Jahre 751/0 angehören. 751—740 ist aber = 11, d. h. Jotham stand im Jahre der Übernahme der Regentschaft seines Vaters im 25—11 = 14. Lebensjahre; er hatte also bei Übernahme der Regierung das 13. Lebensjahr überschritten.

Es standen also nicht nur Hiskia und Ahas, sondern auch Jotham im 14. Lebensjahre, hatten also kurz vorher das 13. Lebensjahr überschritten, als sie die Regentschaft beziehungsweise die Mitregentschaft mit ihrem Vater übernahmen.

Sollte dies bloß ein neckischer Zufall sein, oder ist darin eine jener kulturellen Einrichtungen zu erblicken, derzufolge noch heute jeder jüdische Jüngling, wenn er das 13. Lebensjahr überschreitet, von religiösem Standpunkte aus großjährig d. h. ein בר מצוה wird?

Würden nicht für den Regierungsantritt der Könige Jotham, Ahas und Hiskia im biblischen Schrifttum die Alterszahlen 25, 20 und 25 Jahre genannt sein, würden wir die soeben aufgestellte Vermutung als Tatsache hinstellen; aber wie stellen sich bei den biblischen Zahlenangaben die Altersdifferenzen zwischen Vater und Sohn? Zwischen Ahas und Hiskia beträgt die Altersdifferenz unter Zugrundelegung der hier gegebenen Interpretationen (Ahas 13 Jahre alt im Jahre 744/3, Hiskia 13 Jahre alt im Jahre 729/8): 15 Jahre; das gleiche Ergebnis zeigen die Daten: 737/6 = Ahas 20 Jahre alt bei Antritt als Alleinregent, 717/6 = Hiskia 25 Jahre alt bei Beginn seiner Alleinherrschaft. Aber nicht so günstig scheint die Sache im Altersverhältnis zwischen Jotham und Ahas zu stehen. Nach den kritiklos übernommenen Altersangaben der Bibel (Jotham 25 Jahre, Ahas 20 Jahre bei Regierungsantritt) wäre mit Rücksicht auf II Kön 15₃₀ und II Kön 7₁, wonach Jothams 20. Regierungsjahr = Ahas 12. Regierungsjahr, die Altersdifferenz zwischen Jotham und Ahas = 13 Jahre. Nach den hier von uns entworfenen Angaben wäre die Altersdifferenz zwischen Vater und Sohn sogar nur 8 Jahre. Zum Glücke gibt uns aber die Bibel selbst genügende Anhaltspunkte zur Lösung dieses Rätsels, indem wir bei kritischer Durchmusterung der sonstigen bei den einzelnen Königen vermerkten Angaben nachzuweisen in der Lage sind, daß Ahas nicht der Sohn, sondern ein Bruder des Jotham war.

Wenn wir die Bücher der Könige I und II kritisch durchmustern, ist es vor allem auffällig, daß wir bei jedem Könige Judas — mit Ausnahme Abiams und Assas — das Lebensalter vermerkt finden, in dem der Betreffende zur Regierung kam, während dies bei den Königen Israels überall fehlt. Ferner ist noch auffallend, daß bei jedem Könige von Juda — mit Ausnahme von Jehoram (dem Sohne Joschafats) und Ahas' — der Name der Mutter des Königs besonders hervorgehoben ist, während dies bei keinem der Könige Israels der Fall ist. Und dabei ist noch folgendes sehr beachtenswert, das für den chronologischen Ansatz der Regierung des Ahas besonders wichtig ist. Beim Könige Assa finden wir als dessen Mutter die **מעכה בת־אבישולם** genannt (vgl. I Kön 15₁₀), also dieselbe, die auch als Mutter seines Vorgängers Abiam genannt ist (vgl. I Kön 15₂). Abiam und dessen Nachfolger Assa waren also Brüder, und dennoch wird Assa (vgl. I Kön 15₃) als **סוהן** des Abiam hervorgehoben, denn es heißt hier: **וישכב אבים עם־אביתו . . . וימלך אסא בנו תחתיו**. Warum sollte also nicht auch in dem Satze II Kön 15₃₈ und in II Kön 16₁, woselbst Ahas als Sohn des Jotham genannt ist, ein Versehen sich eingeschlichen haben und statt des Wortes **אחיו** bzw. **אח** irrtümlich das Wort **בנו** bzw. **בן** genannt worden sein? Dann ist jede Schwierigkeit behoben und unser Ansatz, wonach die Altersdifferenz zwischen Jotham und Ahas bloß 8 Jahre beträgt, in jeder Beziehung vorwurfsfrei.

Derartige Fälle von Verwechslung des Verwandtschaftsgrades stehen übrigens nicht vereinzelt da. Einen ganz analogen Fall wie bei Assa und Abiam finden wir bei König Jehoram von Juda. Da wird seine Frau (vgl. II Kön 8₁₈) als eine Tochter des israelitischen Königs Ahab hervorgehoben; hier heißt es: **וילך בדרך מלכי־ישראל כאשר עשו בית־אחאב כי בת־אחאב היתה־לו לאשה**, während es heißen müßte: **כי אחות־אחאב היתה־לו לאשה**. Denn als Mutter des Ahasja, Sohnes des Jehoram wird (II Kön 8₂₆) **עתליהו בת־עמרי** **עַתְלִיָּהוּ בַת־עַמְרִי** genannt. Somit war **עַתְלִיָּהוּ בַת־עַמְרִי** die Frau des Jehoram; und da auch Ahab ein Sohn des Omri war, so war die Frau des Jehoram (d. i. Athalja) **n i c h t** eine T o c h t e r, sondern eine S c h w e s t e r des Ahab.

Es ist also kein vereinzelter Fall, daß im biblischen Schrifttum das Verwandtschaftsverhältnis nicht genügend klar ausgedrückt

erscheint und statt des Wortes אה das Wort בן, statt אהות das Wort בת gebraucht ist. Und so können wir wohl auch beim König Ahas mit gutem Recht annehmen, daß er ein Bruder oder irgend ein naher Verwandter und nicht ein Sohn des Königs Jotham war. Damit verschwindet jedes Bedenken bezüglich des geringen (nur 8jährigen) Altersunterschiedes zwischen Jotham und Ahas.

*
Indem ich aber den Versuch machte, die Daten der Bibel, so weit diese die Regierungen der 3 Könige: Jotham, Ahas und Hiskia betreffen, in Übereinstimmung zu bringen, konnte ich nicht umhin, auch die Daten, betreffend die Könige Israels, einer näheren Erwägung zu unterziehen. Da kommen zunächst die Könige Menahem, Pekahja und Pekah in Betracht. Allgemein ist man da der Meinung, daß mit Rücksicht auf das Annalenfragment III R. 9, No. 3, welches unter den Fürsten, die im Jahre 8 der Regierung Tiglatpilegars (= 738 v. Chr.) diesem Assyrenkönige Tribut entrichteten, neben Kustaspi von Kumuḥ, Rezon von Damaskus etc. auch *Mi-ni-ḥi-im-mi ir Sa-mi-ri-na-ai* (d. i. Menahem von Samaria) nennt, Menahem erst im Jahre 745 v. Chr. den Thron bestiegen habe. Es wird dies damit begründet, daß (II Kön 15₁₉₋₂₀) מלך אשור der ja kein anderer ist als der Poros der babylonischen Königsliste (also der Assyrenkönig Tiglatpilegar), als derjenige genannt wird, dem Menahem 1000 Talente Silber überreichte, „damit er es mit ihm halte und ihm das Königreich bekräftige“.

Tiele (Babyl.-Assyr. Gesch. I 232/3) meint zwar, daß es möglich sei, „daß die im Annalenfragment III R. 9, No 3, Zeile 50, auf 738 (das 8. Jahr) gesetzte Zinsliste in ein früheres Jahr gehört und von den Annalisten irrtümlich hier eingeschaltet worden ist. So wäre es also nicht nötig, daraus zu schließen, daß Menahem nach 738 König gewesen“. Und da ist in der Tat die Frage berechtigt: warum alle Irrtümer dem Bibelberichte zuschreiben? Warum sollte tatsächlich der Irrtum nicht vom Tafelschreiber begangen worden sein? Gewiß sind die Daten der Bibel nicht überall zutreffend; aber ebenso kann auch der Tafelschreiber geirrt haben! Und woher sind die Beweise dafür, daß der Bibelbericht (II Kön 15₁₉₋₂₀) auf das gleiche Ereignis Bezug habe, das in III R. 9, No 3 berichtet wird? Und welche Beweise haben wir dafür, daß der im Annalen-

bericht vorkommende Namen *Mi-ni-ḫi-im-mi ḫr Sa-mi-ri-na-ai* d. i. „Menahem von Samaria“ identisch ist mit dem Könige Menahem ben Gadi? Bezüglich des Asarja, der in den Annalenfragmenten des Königs Tiglatpileсар III unter dem Namen „Az-ri-ja-u mât Ja-u-di“ vorkommt, ist man allgemein der Ansicht, daß dieser Namen nichts mit dem des Königs Asarja von Juda gemein habe (vgl. da auch Schrader KAT³ 1902, S. 262); warum müßte also „Mîniḫimu ḫr Samarinaï“ auf den König Menahem ben Gadi Bezug haben? Welche Vorsicht hier bei der Deutung gewisser in den assyrischen Berichten auftretenden Namen am Platze ist, ersieht man auch aus anderen uns überlieferten Berichten.

In einer Inschrift Salmanassars II., die mit den Worten eingeleitet wird: *i-na li-mi Dajan-Ašur arah Airu um XIV* und sonach die Ereignisse des 6. Regierungsjahres Salmanassars II. d. i. des Jahres 854 v. Chr. aufzählt, wird von der Erstürmung der Stadt Karkar Nachricht gegeben, und unter den Verbündeten, die am Kampfe gegen Salmanassar beteiligt waren, werden genannt: *Dad'-id-ri ša mât Imiri-šu* und *A-ḫa-ab-bu mât Sir'-la-ai*. Allgemein wird in diesem Namen „Ahab, der Israelit“ also der biblische „Ahab“ erkannt, wiewohl die Bibel von dem ganzen in diesem assyrischen Berichte gegebenen Ereignis nichts zu erwähnen weiß. Und da die Schlacht bei Karkar dem assyrischen Berichte gemäß dem 6. Regierungsjahre Salmanassars II., also dem Jahre 854 v. Chr. angehört, wird dies als Ausgangspunkt zur näheren Bestimmung der Regierungszeit des Königs Ahab benützt. Und dabei ist es doch auffallend, daß wir nirgends in den assyrisch-babylonischen Inschriften das „Land Israel“ durch *mât Sir'-la-ai* bezeichnet finden; überall, wo auf den Denkmälern von Israel die Rede ist, wird dieses *mât Hu-um-ri-i* genannt. So in einem Fragment der Annalen Salmanassars II. (III R. 5, No 6, Z. 40—65), woselbst Jehu nicht als *Ja-u-a mât Sir'-la-ai*, sondern als *Ja-u-a habal Hu-um-ri-i* apostrophiert wird. Und während das Reich Juda mit *mât Ja-u-da-ai* benannt wird (so z. B. in der großen Prunkinschrift Tiglat-Pilesars III: *Ja-hu-ḫa-zi mât Ja-u-da-i*; auf dem sechsseitigen Tonprisma Taylors, welches die Taten Sanheribs anlässlich seines dritten Kriegszuges hervorhebt: *Ḫa-za-ki-ja-u mât Ja-u-da-ai* usw.), wird Israel als *mât Hu-um-ri-i* hervorgehoben. Nirgends kommt das Land Israel unter dem Namen *mât Sir'-la-ai* vor,

Die oben erwähnte Inschrift Salmanassars II. ist die einzige, in der der Name Ahab als *A-ḥa-ab-bu mât Sir'-la-ai* auftritt. Da müssen wir es denn doch für höchst sonderbar bezeichnen, daß derselbe König, der in seiner die Ereignisse vom 18. Regierungsjahre (= 842 v. Chr.) aufzählenden Inschrift den König Jehu, der, im Grunde genommen, ein Usurpator war, als *habal Hu-um-ri-i* = „Nachkomme (wörtlich „Sohn“) des „Omri“ bezeichnet, den Ahab aber, der ein Sohn und legitimer Nachfolger Omris war, „Ahab den Sir'liten“ nennt. Dies muß für uns ein deutlicher Fingerzeig sein, daß die allgemein angenommene Identifizierung des *A-ḥa-ab-bu- mât Sir'-la-ai* mit Ahab, dem Könige Israels, nicht richtig sein kann, da dieser gewiß als *habal Hu-um-ri-i* bezeichnet worden wäre.

So mag auch der Name *Mi-ni-ḥi-im-mi ir Sa-mi-ri-na-ai* in keinerlei Beziehung zum Könige „Menahem ben Gadi“ stehen.

Und der im II Kön 15₁₉₋₂₀ gegebene Bericht dürfte auf jene Zeit Bezug haben, da Tiglatpileasar III. noch nicht König von Assyrien, sondern ein Kriegsoberster der assyrischen Truppen war und als solcher im Namen seines Königs (Ašurnirâri II.) gegen Israel gezogen war, und zu dessen Händen Menahem, um sein Reich zu retten, 1000 Talente Silber als Lösegeld gegeben hat; als König hat er dann den Namen „Tiglatpileasar“ angenommen, daher פול מלך אשור = „Phul, der (nachmalige) König von Assur“ bedeutet. Wird doch auch heute, wenn von den Jugendjahren irgend eines Herrschers Erwähnung geschieht, dieser nicht Prinz N. N. genannt, sondern mit seinem Herrschertitel apostrophiert! Es kann also der in II Kön 15₁₉₋₂₀ gegebene Bericht auf eine frühere Epoche Bezug haben, in der Tiglatpileasar noch nicht König, sondern noch Oberbefehlshaber des assyrischen Heeres war und als solcher noch den Namen „Phul“ führte; den Namen „Tiglatpileasar“ mag er bei Übernahme der königlichen Gewalt angenommen haben. Und somit ist es durchaus nicht feststehend, daß Menahem — wie allgemein (so auch Wellhausen, Israelit. und jüd. Geschichte, 4. Ausgabe, S. 119) angenommen wird — erst 745 v. Chr. den Thron Israels bestiegen habe.) Menahems Regierung fällt (siehe beiliegende Tabelle) in die Zeit 754—744 v. Chr., d. i. gemäß II Kön 15₁₃₋₁₇: Uzias 39—49.

Allerdings müssen wir auch gewisse Emendationen bezüglich

einiger Regierungsangaben der Bibel vornehmen. So setzen wir für die Regierungsdauer des Pekaḥ statt der biblisch angeführten 20 Jahre bloß 10 Jahre, d. i. statt der עשרים שנה (so II Kön 15₂₇) die Zahl עשר ש, und zwar 742—732 v. Chr.; das II Kön 16₇ schilderte, wonach Ahas von Juda sich an Tiglatpilesar um Hilfe wendete gegen Rezin von Damaskus und Pekaḥ von Israel, gehört in das Jahr 734, d. i. das Jahr 3 des Ahas als Alleinregent.

*

Eine gründliche Erwägung erfordert die Regierungszeit Omris. Gemäß I Kön 16₁₅₋₂₂ wurde er im 27. Jahre des Assa von einem Teile des Volkes als Nachfolger des Simri, der nur 7 Tage den Thron innehatte, gewählt, während der andere Teil des Volkes Tibni zum König wählte. Nach 4 Jahren — im 31. Jahre des Assa (vgl. I Kön 16₂₃) — ward Omri Alleinherrscher über Israel und regierte nach dem Wortlaute des Bibeltextes 12 Jahre, zu Thirza 6 Jahre. Mit Rücksicht auf I Kön 16₂₉, demzufolge Ahab, Sohn des Omri, im 38. Jahre des Assa zur Regierung kam, müßte man annehmen, daß Omri überhaupt nur 12 Jahre regiert habe, und zwar 4 Jahre als Gegenkönig des Tibni und dann nach dessen Tode 8 Jahre als Alleinherrscher. Allerdings müßten dann sowohl das in I Kön 16₂₃ genannte 31. Jahr des Assa als auch das in I Kön 16₂₉ genannte 38. Jahr des Assa voll und ganz der Regierung Omris angehört haben. Und von diesen 12 Jahren habe er die ersten 6 Jahre in Thirza residiert. Und dennoch — so einfach diese Deutung im ersten Moment erscheinen mag — glaube ich eben aus anderen textlichen Widersprüchen folgern zu müssen, daß Omri nicht $4 + 8 = 12$ Jahre, sondern $12 + 6 = 18$ Jahre regiert habe, und zwar die ersten 6 Jahre in seiner ersten Residenz Thirza und die folgenden 12 Jahre in Schomron, woselbst er auch sein Leben beendete. Wir finden doch bei genauer Durchsicht der Bibeltexte eine ganze Reihe von Unstimmigkeiten und Widersprüchen in bezug auf die einzelnen Regierungsjahre der Könige vor. Hier nur einige Beispiele:

Nach der biblischen Schilderung (I Kön 11₄₃ und 12₁) kam sofort nach dem Tode Salomos sein Sohn Rehabeam auf den Thron Judas. Jerobeam kam gemäß der biblischen Schilderung erst nach seiner erfolgten Rückkehr aus seinem Exil, das er in Ägypten gefunden hatte, auf den Thron Israels. Und dennoch lesen wir

(I Kön 14₂₁₋₃₁), daß Rehabeam 17 Jahre regiert habe und ihm sein Sohn Abiam auf den Thron Judas gefolgt wäre, während dies gemäß I Kön 15₁ im 18. Regierungsjahre Jerobeams gewesen sei. Sicherlich sollte es auch hier heißen: „im 17. Jahre Jerobeams . . .“, denn dann entspricht es auch (siehe I Kön 15₉), daß nach 3jähriger Regierung des Abiam, im 20. Regierungsjahre des Jerobeam, Assa den Thron Judas bestieg. Und dem entspricht es dann auch, daß (vgl. I Kön 15₂₅) Nadab, der Sohn Jerobeams, im 2. Regierungsjahre des Assa zur Regierung kam.

Gemäß II Kön 8₂₅ kam Ahasjah ben Jehoram im Jahre 12 des Joram ben Ahab auf den Thron Judas, während dies nach II Kön 9₂₉ im 11. Jahre des Joram geschah.

Am auffallendsten sind folgende Daten: gemäß II Kön 14₂ regierte Amazja von Juda 29 Jahre. In dessen 15. Regierungsjahre kam (vgl. II Kön 14₂₃) Jerobeam II. auf den Thron Israels und soll 41 Jahre regiert haben. Somit stand Jerobeam II. im 29. Regierungsjahre des Amazjah, d. i. bei Thronbesteigung dessen Sohnes Azarjah (Uzia) im besten Falle im 15. Jahre seiner Regierung, während II Kön 15₁ das 27. Jahr hierfür nennt.

Noch krasser ist folgender Fall: Nach II Kön 15₁ ist Jerobeam II. 27 = Regierungsantritt des Uzias; also wäre das 41. Regierungsjahr Jerobeams, d. i. das Antrittsjahr seines Nachfolgers Secharjah = 14. Jahr des Uzias, während II Kön 15₈ hierfür das Jahr 38 des Uzias nennt.

Unter solchen Verhältnissen scheint die hier gegebene Deutung des Bibeltextes I Kön 16₂₃, wonach Omri 12 + 6 = 18 Jahre regiert habe, wohl genügend begründet zu sein.

*

Ebenso erfordert die Regierung Menasses, Sohnes und Nachfolgers des Königs Hiskia von Juda, eine nähere Erwägung. Viele Gründe sprechen dafür, daß er in seinen ersten Regierungsjahren Mitregent seines kränkenden Vaters Hiskia war, sein 1. Regierungsjahr also bereits dem Jahre 696 und sein letztes (55) Regierungsjahr dem Jahre 642 v. Chr. entspricht.

Hier dient uns das Jahr 609 v. Chr. — das Jahr der Schlacht bei Megiddo, in der Josia im 31. Jahre seiner Regierung fiel — als Ausgangspunkt.

Ist 609 v. Chr. = Todesjahr des Josia also = 31. Regierungsjahr des Josia, dann ist 639 v. Chr. = 1. Regierungsjahr des Josia, und wir haben sonach (die Regierungsjahre mit 1. Nisan beginnend):

639 v. Chr.	=	1. Reg.-Jahr Josias
640 „ „	=	2. „ „ Amons + Regierungsantritt Josias
641 „ „	=	1. „ „ „
642 „ „	=	55. „ „ Menasses = Reg.-Antritt Amons
688 „ „	=	9. „ „ „ = 29. Reg.-Jahr Hizkias
696 „ „	=	1. „ „ „ = 21. „ „ „
696 „ „	vor	1. Nisan dieses Jahres = 20. „ „ „

und zugleich Regierungsantritt Menasses als Mitregent seines Vaters.

Zugleich haben wir für das Jahr 622/1 folgende Ereignisse zu verzeichnen:

a) Zwischen Herbst 622 v. Chr. und Frühling 621, also in der zweiten Hälfte des mit 1. Nisan 622 beginnenden 18. Regierungsjahres des Königs Josia: Auffinden des Deuteronomiums.

b) Am 1. Nisan 621: Beginn des 19. Regierungsjahres des Josia (daß die Bibel an dieser Stelle irrtümlich noch das 18. Jahr des Josia nennt, ist sehr begreiflich, da die ganze Erzählung mit der Schilderung der Tempelreinigung beginnt, die im 18. Regierungsjahre statthatte und mit dem Passahfeste ihren Abschluß fand).

c) Am 14. Nisan selbigen Jahres: Passahfest.

War aber 609 v. Chr. das letzte Regierungsjahr des Josia, so ergibt sich für die weiteren Ereignisse folgende Chronologie:

609 v. Chr.:	31. Regierungsjahr des Josia + 3monatliche Regierung des Jehoahas + Regierungsantritt des Jehojakim.
608 „ „ :	1. Regierungsjahr des Jehojakim.
598 „ „ :	11. Regierungsjahr des Jehojakim + 3 Monate des Jehojachin + Regierungsantritt des Zidkia.
597 „ „ :	1. Jahr des Zidkia.
587 „ „ :	11. Jahr des Zidkia.

Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar.

Auf Grund dieser Auseinandersetzungen erhalten wir bei entsprechender Berücksichtigung der an den hier erörterten Daten

sich anschließenden biblisch vermerkten Regierungszahlen der einzelnen Könige Judas und Israels folgende chronologische Übersicht:

Übersicht der chronologischen Aufeinanderfolge der einzelnen Könige Judas und Israels.

A. Die Könige des Reiches Juda¹.

961 v. Chr.:	40.	Regierungsjahr Salom'o's +	Regierungsantritt Re-
			habeam's
960 „ „ :	1.	„	Rehabeam's
944 „ „ :	17.	„	Rehabeam's + Regierungsantritt
			Abiam's
943 „ „ :	1.	„	Abiam's
941 „ „ :	3.	„	Abiam's + Regierungsantritt Assa's
940 „ „ :	1.	„	Assa's
900 „ „ :	41.	„	Assa's + Regierungsantritt Joscha-
			fat's
899 „ „ :	1.	„	Joschafat's
877 „ „ :	23.	„	Joschafat's + Antritt der Mit-
			regentschaft Jehoram's
875 „ „ :	25.	„	Joschafat's = 2. Jahr der Regierung
			Jehoram's
874 „ „ :	3.	„	Jehoram's
869 „ „ :	8.	„	Jehoram's + Regierungsantritt
			Ahasjah's
868 „ „ :	1.	„	Ahasjah's + Regierungsantritt
			Athaljah's
867 „ „ :	1.	„	Athaljah's
862 „ „ :	6.	„	Athaljah's + Regierungsantritt des
			Joasch
861 „ „ :	1.	„	Joasch's
822 „ „ :	40.	„	Joasch's + Regierungsantritt des
			Amazja
821 „ „ :	1.	„	Amazja's

¹ Die einzelnen Regierungsjahre sind beginnend mit 1. Nisan der angeführten Jahre zu nehmen.

Zu bemerken wäre auch noch, daß, indem hier Königs Salomo 40. (also letztes) Regierungsjahr dem Jahre 961 v. Chr. angehörend gesetzt ist, dies keineswegs den Ausgangspunkt unserer chronologischen Ansätze bildete, sondern als das Resultat der oben erörterten Regierungen einzelner Könige (wie: Jotham, Ahas, Hiskia, Manasse . . . u. ebenso: Omri, Menahem bis Hosea) sich ergeben hat, und es gewiß nur natürlich ist, daß in der Zusammenstellung der chronologischen Aufeinanderfolge der einzelnen Könige damit begonnen wurde.

793 v. Chr.:	29. Regierungsjahr	A m a z j a's + Regierungsantritt des U s i a (= Asarjah)
792 „ „ :	1. „	U s i a's
753 „ „ :	40. „	U s i a's
752 „ „ :	41. „	U s i a's + J o t h a m's Regierungsantritt als Regent in Vertretung seines erkrankten Vaters
751 „ „ :	1. „	J o t h a m's als Regent in Vertretung seines Vaters
744 „ „ :	8. „	J o t h a m's als Regent + Regierungsantritt des A h a s als Mitregent
741 „ „ :	52. „	U s i a's; U s i a's Tod; J o t h a m wird König
740 „ „ :	1. „	J o t h a m's als König (25 Jahre alt)
736 „ „ :	16. „	J o t h a m's als Regent = Jahr 5 J o t h a m's als König
732 „ „ :	20. „	= 1. Jahr des A h a s als Alleinregent J o t h a m's als Regent = 12. Jahr des A h a s als Mitregent (Regierungsantritt des H o s e a als König von Israel) + Regierungsantritt des A h a s als alleinherrschender König
731 „ „ :	1. „	A h a s' als alleinherrschender König (= 1. Regierungsjahr H o s e a's in Israel)
729 „ „ :	3. „	A h a s'; H i s k i a wird Mitregent (= 3. Regierungsjahr H o s e a's in Israel)
728 „ „ :	4. „	A h a s' = 16. Jahr der Regentschaft des A h a s = 1. Jahr der Mitregentschaft H i s k i a's (= 4. Jahr des H o s e a in Israel)
722 „ „ :	Im Frühling dieses Jahres	(gegen Ende des IX. H o s e a's und VI. der Mitregentschaft H i s k i a's): F a l l Š o m r o n's
716 „ „ :	1. Regierungsjahr	d. H i s k i a als alleinherrschender König (= 16. Jahr der Alleinherrschaft des A h a s)
703/2 „ „ :	14. Regierungsjahr	d. H i s k i a als Alleinherrscher; im Frühling 702 v. Chr.: Zug S a n h e r i b's gegen Jerusalem; H i s k i a's Erkrankung und Genesung; 702 März 5 (= 1. Adar des 14. Regierungsjahres H i s k i a's): Sonnenfinsternis
702 „ „ :	15. Regierungsjahr	H i s k i a's
697 „ „ :	20. „	H i s k i a's; M e n a s s e wird Mitregent
696 „ „ :	21. „	H i s k i a's + 1. Jahr des M e n a s s e als Mitregent

688 v. Chr.:	29.	Regierungsjahr	Hiskia's + 9. Jahr des Menasse als Mitregent
687 „ „ :	10.	Jahr der Regierung	Menasse's
642 „ „ :	55.	„ „ „	Menasse's + Regierungsantritt Amon's
641 „ „ :	1.	„ „ „	Amon's
640 „ „ :	2.	„ „ „	Amon's + Regierungsantritt Josia's
639 „ „ :	1.	„ „ „	Josia's
622/1 „ „ :	18.	„ „ „	Josia's (Auffindung des Deuteronomium's)
609 „ „ :	31.	„ „ „	Josia's + 3 Mon. Jehoahas + Regierungsantritt Jehojakim's
609 „ „ :		Schlacht bei Megiddo	
608 „ „ :	1.	Jahr des	Jehojakim
598 „ „ :	11.	„ „ „	Jehojakim + 3 Mon. Jehojachin + Regierungsantritt Zidkia's
597 „ „ :	1.	„ „ „	Zidkia
587 „ „ :	11.	„ „ „	Zidkia; Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar

B. Die Könige des Reiches Israel.

961 v. Chr.:	40.	Regierungsjahr	Salomó's + Regierungsantritt Jerobeam's
960 „ „ :	1.	„ „ „	Jerobeam's
939 „ „ :	22.	„ „ „	Jerobeam's + Regierungsantritt Nadab's
938 „ „ :	1.	„ „ „	Nadab's
937 „ „ :	2.	„ „ „	Nadab's + Regierungsantritt Baëscha's
936 „ „ :	1.	„ „ „	Baëscha's
913 „ „ :	24.	„ „ „	Baëscha's + Regierungsantritt Ela's
912 „ „ :	1.	„ „ „	Ela's
911 „ „ :	2.	„ „ „	Ela's + Regierungsantritt Omri's u. Tibni's
910 „ „ :	1.	„ „ „	Omri's
907 „ „ :	4.	„ „ „	„
906 „ „ :	5.	„ „ „	„
905 „ „ :	6.	„ „ „	„
904 „ „ :	1.	„ „ „	„ mit Regierungssitz Šomron
893 „ „ :	12.	„ „ „	„ mit Regierungssitz Šomron + Regierungsantritt Ahab's
892 „ „ :	1.	„ „ „	Ahab's
871 „ „ :	22.	„ „ „	Ahab's + Regierungsantritt Ahasja's

870 v. Chr.:	1.	Regierungsjahr	Ahasja's
869 „ „ :	2.	„	Ashaja's + Regierungsantritt Jo- ram's
868 „ „ :	1.	„	Joram's
857 „ „ :	12.	„	Joram's + Regierungsantritt Jehu's
856 „ „ :	1.	„	Jehu's
829 „ „ :	28.	„	Jehu's + Regierungsantritt des Joacha's
828 „ „ :	1.	„	des Joachas
812 „ „ :	17.	„	des Joachas + Regierungsantritt des Joasch
811 „ „ :	1.	„	des Joasch
796 „ „ :	16.	„	des Joasch + Regierungsantritt des Jerobeam II.
795 „ „ :	1.	„	des Jerobeam II.
755 „ „ :	41.	„	des Jerobeam II. + Regierungsantritt des Secharja
754 „ „ :	Secharja +	Schallum +	Regierungsantritt des Menahem
753 „ „ :	1.	Regierungsjahr	des Menahem
744 „ „ :	10.	„	Menahem + Regierungsantritt des Pekachja
743 „ „ :	1.	„	des Pekachja
742 „ „ :	2.	„	des Pekachja + Regierungsantritt des Pekach
741 „ „ :	1.	„	des Pekach (= 52. Regierungsjahr des Usia von Juda)
732 „ „ :	10.	„	des Pekach + Regierungsantritt des Hosea
731 „ „ :	1.	„	des Hosea
722 „ „ :	Im Frühling dieses	Jahres (gegen Ende des 9. Regierungsj.	Hosea's) Eroberung Šomron's durch Sargon, König von Assyrien

Budapest 5693 Kislev 25
1932 Dezember 24

Die „Landschaft“ im biblischen Hohenliede.

Von Samuel Krauß.

Oft schon wurde von den Kommentatoren die Frage behandelt: Wo spielt sich die Handlung im biblischen HL ab? Mit Recht suchen alle Ausleger hinter dieses Geheimnis zu kommen, die einen, schon um der richtigen Auslegung willen, die anderen,

weil es ihrem dichterischen Geschmack gefällt, festzustellen, daß der Text etwas Ländliches und Idyllisches voraussetzt. Vom Weinberge ist die Rede, von Wohlgerüchen im Garten, von der Lilie Sarons usw. — wie ist das anders möglich als auf dem Lande? Und in der Tat, das Liebliche der Landschaft scheint allerorten hervorzuleuchten, aber eine Stelle (HL 4₈) steht dem wie ein ragendes Hindernis entgegen: „Mit mir, o Braut, vom Libanon her, mit mir komm' vom Libanon her, blick' her vom Gipfel des Amanah, vom Gipfel des S'nir und Hermon, von den Höhlen der Löwen, von den Bergen der Panther“. Diese „Berge“ des Hindernisses müssen zu allererst weggeräumt werden.

Es ist mir nicht möglich, hier auf die Ansichten der Ausleger einzugehen; meiner Ansicht nach gehen sie alle fehl. Den meisten Anklang hat noch das gefundene, was Paul Haupt (Biblische Liebeslieder, Lpz. 1907, S. 50) im Namen von J. (d. i. K. G. Jacob) vorträgt; es würde sich um eine Hochzeitssitte handeln, die noch heute sich unter den Beduinen erhalten hat. Haupt selbst macht dagegen Einwendungen; für ihn hat das Stück die Bedeutung: „Ich will dich schützen vor allen Gefahren“. Die Ausdrücke des Textes nimmt er wörtlich. Aber gerade das ist der Fehler. Nach der sogenannten *wasf*-Theorie (Wetzstein bei Delitzsch) sind Ausdrücke wie „König“, „Salomo“ und dgl. im HL nur angenommene Hochzeitsfiguren, ein König, ein Salomo des Hochzeitsspieles. Auch in 4₈, so glaube ich, liegt die Übertreibung des Hochzeitsspieles vor; die Braut vom jenseitigen Gehöfte, das vielleicht wirklich etwas höher gelegen war als das des Jünglings, möge von dieser „Höhe“ da, die scherzhaft „Libanon“, „Amanah“, S'nir und Hermon genannt wird, herüberblicken, herüber vom Gehöfte der feindlichen Brüder (vgl. HL 1_{6b}; 8₈ f.), das ihr und ihm als Löwen- und Leopardenhöhle erscheinen mag. Ich glaube, daß in dieser Auslegung gar kein exegetischer Zwang vorliegt.

Aber dem sei wie ihm wolle — in die ländlich blühende Landschaft werden wir versetzt nicht nur durch Stellen wie 2₁₁ ff., wo übrigens „mein Täubchen im Geklüft des Felsens“ mir nicht annahmender zu sein scheint als jene Löwen- und Leopardenhöhlen, sondern auch durch 7₁₂ „gehen wir auf's Feld“ usw. und auch durch „ich beschwöre euch . . . bei den Gazellen oder bei den

Hindinnen des Feldes“, das mit wenigen Abweichungen dreimal wiederkehrt (2₇; 3₅; 8₄). Alles zusammengenommen, kann es sich um eine gebirgige Landschaft handeln, wie es ja der ganze Süden Judas ist und wie es auch durch den Begriff כרם „Weinberg“ bedingt wird; wenn nun die Hütte der Brüder der Braut etwa an einer solchen Berglehne gelegen war, ist gleich ein Raum für jene scherzhafte Bezeichnung „Libanon“ und „Hermon“ usw.

In der freien Natur aufgewachsen, wollten wohl die Brautleute selbst ihr Hochzeitgemach im Freien haben; darauf geht wohl in unnachahmlicher zarter Poesie das Wort (1₁₆—1₇) „auch unser Brautbett¹ ist üppig grün; das Gebälk unserer Behausung (בתינו)² — mein und dein Haus — sind Zedern, unser Getäfel sind Zypressen“; das ist: auch wir sind Könige in unserer Art; wir bereiten unser Bett im weichen frischen Grün der Baumblätter, über uns wölben sich Zedern, ein Dom der Natur, der noch vertäfelt ist durch die dichten Kronen der Zypressen. Das Bild ist so schön und erhaben, daß es kaum begreiflich ist, wie die Ausleger da fehlgehen konnten³. Hier kann man zurückgreifen auf die vorhin angedeutete Beduinensitte, nach der tatsächlich die Ehe mit dem in die Berge entflohenen Mädchen im Freien vollzogen wird; J a c o b faßt tatsächlich die beiden Verse im

¹ ערש hat mehrere Bedeutungen; Löw (angeführt bei Gesenius¹⁶) gibt ihm die Bedeutung: Laubhütte, in der man schläft. Im HL liegt näher die Bedeutung: Brautbett, vergleichbar mit ערסא דגרא der Rabbinen (Talm. Arch. I, 65), das ein Ehebett ist (andere Fälle, wo ערש gebraucht wird, s. ib. im Wortregister); vgl. auch das Fremdwort פורי (ib.) und s. Komm. zu HL 3, אפריין.

² Dieses wird mit Unrecht singular gelesen; gemeint ist vielmehr das Haus beider, sowohl des Jünglings als des Mädchens. Zwei Bauernhäuser auf dem Lande sehen sich ähnlich; das Kind des einen Hauses weiß um die Beschaffenheit des andern. Auch Ehrlich hält den Plural, aber aus anderen Gründen. Vgl. übrigens פתחיו 7₁₄.

³ In seltsamer Verkennung des Stiles des HL-es meint hier Siegfried, der Ausdruck bezeichne prächtige Behausung, weil doch König und Königin gespielt werde. Derart auch Ehrlich und Kaminka. Bei Budde liest man die richtigen Worte: „Unser (gemeinsames) Lager ist grün“ verstände sich leicht vom Lager in grünen Grase, und er bringt einen entsprechenden Vers von Walter von der Vogelweide bei (mehr darüber bei P. Haupt S. 63 f.) — dennoch bleiben Budde und Haupt bei diesem Gedanken nicht!

HL in diesem Sinne auf. Auf diese, wenn man will, „freie“ Sitte, müssen wir noch später zurückkommen.

Das Liebliche des Bildes wird fortgesetzt durch „Ich bin die Lilie Sarons“ usw., womit sich die Braut in ihrer Ländlichkeit empfiehlt; auch diese Sprache paßt in das ländliche Milieu. Ein neuerer Kommentator¹ will demgegenüber es anmaßend finden, wenn sich die Braut selbst lobt; die zarte Poesie verkennend, will er in 1₁₆—17 gerade ein königliches Prachtgebäude sehen, womit der reiche Bewerber lockt; darauf das Mädchen: (Ich ziehe es vor) die Lilie Sarons, die Rose der Täler (zu besitzen oder unter denselben zu weilen). Auch nach dieser Auffassung wäre die Ländlichkeit wenigstens nach der einen Seite, nach der Seite des Mädchens gesichert. Aber der Text besagt nun einmal klipp und klar, daß das Mädchen spricht: „Ich bin die Lilie Sarons“ usw., und dagegen ist nichts einzuwenden. In wunderbarer Grazie vergleicht sich die Braut mit den köstlichen Gaben der Natur, der Natur, die ihr ganzes Sinnen und Trachten in ihrem Banne hält. Noch weiter unterstreicht der Liebhaber die Seligkeit dieses Idylls: „Wie eine Rose unter den Dornen — also ist meine Freundin unter den Töchtern“ . . . ein nahe liegender Vergleich, da sie doch, auf dem Felde! wirklich unter Dornen liegen. Wo sie liegen, das mag wirklich der Weingarten sein, entweder der des Jünglings oder der des Mädchens, und da gibt es in der Nähe auch Bäume, oder gar einen Wald, darunter oder darin auch einen Apfelbaum, und darum der nun folgende weitere Gedanke: „Wie ein Apfelbaum unter den Waldbäumen — so mein Geliebter unter den Jungens“. Den Apfelbaum bzw. seine Frucht symbolisch heranzuziehen, als Zeichen der Liebe, liegt gar keine Nötigung vor. Siegfried z. B. schreibt in seinem Kommentar: „Apfelbaum“ wegen seiner süßen Frucht, . . . aber indem sie sagt: „in seinem Schatten zu sitzen hat's mich gelüftet“ usw. meint sie doch den Baum selbst und seinen Schatten! Wenn Delitzsch sagt: „Der Schatten ist ein Bild des gewährten Schutzes und die Frucht ein Bild des gewährten Genusses“ — so steckt in dieser Symbolik weit mehr Realistik, als es die naiven

¹ A. Kamincka in seinem hebr. Komm. (Tel Aviv 5699) in der von A. Kahana herausgegebenen Serie.

Worte der Liebenden verlangen. Vorerst begehrt sie in seinem Schatten zu sitzen, vorerst lechzt sie nach seiner süßen Frucht (das sind wohl die Küsse seines Mundes, vgl. 1₂; 8₁; die Küsse der Braut 4₁₁; dies und nicht weiter). Die entscheidende Liebesszene folgt erst in Vers 5 (s. weiter unten).

Der Apfelbaum muß ein hervorstechendes Kennzeichen dieser Landschaft gewesen sein, denn auch in 8₅ wird seiner gedacht, und zwar im Tone der Erzählung, so daß nicht zu verkennen ist, daß etwas Tatsächliches gemeint sei. Dieser Apfelbaum stand, wie dort aus Vers 2 hervorgeht, nahe dem elterlichen Hause der Sulamit, was sich ja von selbst versteht. Dieser bestimmte Apfelbaum (התפוח)¹ spielt eine Rolle im Leben der Liebenden: „Unter dem Apfelbaum hatte ich dich erregt (d. i. deine Liebe geweckt; so spricht der Jüngling zum Mädchen; bekanntlich muß man hier durchgreifend ändern und weibliche Suffixformen annehmen; zum weiteren Sinn s. Gr. Ven., ferner LXX, andere Alten, und s. ed. Kittel); dort hatte mit dir gekreiset deine Mutter, dort gekreiset, die dich gebar“. Also war der Apfelbaum auch schon für die Mutter von hoher Bedeutung gewesen. Die Möglichkeit dieser beiden Aussagen ist nicht zu leugnen, und die Kommentatoren bringen genug Analogien bei²; sollte nun das für die Stelle 2₄—₅ nicht maßgebend sein?

¹ Die Angabe, „Sulamit“ sei unter einem Baume geboren, klingt gar nicht unwahrscheinlich. H. Ploss und M. Bartels (Das Weib in der Natur u. Völkerkunde 9. Aufl., Lpz. 1908, II, 33) haben ein Kapitel „Das Alleingebären im Freien“, ferner (37) „Die Geburtsüberraschung im Freien“. Ib. 35 ein Gedicht von Longfellow: „Unter Farren, unter Moosen / Unter Lilien auf der Wiese / In dem Schein des Mondes, der Sterne: / Da gebar Nakomis freudig / Eine wunderholde Tochter“. Vgl. ferner (ib. 38) was Avrieux von den Arabern und andere von den Basken berichten. Die wörtliche Auffassung vertritt auch Jacob zu 8₅ und verweist auf Koran 19₂₃. Mit Hinweis auf HL 8₅ behauptet auch die *Aggada*, die isr. Frauen in Ägypten hätten ihre zahlreichen Kinder auf dem Felde unter dem Apfelbaum geboren (b. Sota 11b, Exod. Rabba 1₆, Jalqut Ez. c. 354).

² Nur P. Haupt bildet eine Ausnahme; er gibt nämlich der Stelle einen ganz andern Sinn. Sodann sagt er (S. 80): Ein hervorragender neuerer Ausleger (1898) meint, daß unter dem Apfelbaum das Lieblingsplätzchen der jungen Frau gewesen sei, weil sie dort geboren wurde usw. Ohne zu wissen, wer dieser „hervorragende Ausleger“ ist, bekenne ich mich ganz zu seiner Ansicht.

Doch vorerst den Vers 2₅. Ich mag nicht wiederholen, was alles in diesen dunklen Vers hineininterpretiert wurde. Man ist sogar bis zum Wirtshauszeichen gekommen! Einen Sinn hat man damit nicht gewonnen. Siegfried schreibt: „Hier ist das Panier das lockende Liebeswerben des Bräutigams, dem die Braut ins Hochzeitgemach gefolgt ist“. Worte, sogar schöne Worte, sonst aber nichts! Nur das eine ist sicher, daß die Braut ins Hochzeitgemach gebracht wird, das ist: dorthin, was in diesem Falle das Hochzeitgemach darstellt, richtiger ersetzt¹; die Situation in Vers 6 (vgl. auch 8₃) sagt das genug deutlich. Ich stelle Vers 5 vor Vers 4 und erhalte damit einen logischen Zusammenhang. Vor dem entscheidenden Akte, dem Höhepunkt ihres Lebens, fühlt sich die Braut einer Ohnmacht nahe; sie schreit zur Umgebung: „Labet mich“ usw. Diese Umgebung ist wohl auf dem freien Felde nicht vorhanden; aber in der Regel ist sie da; man vergesse nicht, daß die Braut bis in die Brautkammer hinein vom Gefolge begleitet wird; die Situation aber ist imaginär, sowie vorhin im Punkte „Weinhaus“². Wem das als Phantasieren vorkommt, ohne jede Realistik, kann mit Hinweis auf jene Beduinensitte gedient werden; die Verwandten und Freundinnen der Braut kennen ihr Versteck und versorgen sie mit Lebensmitteln; sie können demnach in diskreter Weise auch noch das „Brautgemach“ belauschen. Die Braut fühlt sich auf's äußerste angespannt und schreit um Labung. So heißt es auch in 5₆, wo es sich allerdings um ein Traumgesicht handeln soll, „meine Seele entwich mir, als er sprach“, und einen gleichen Sinn kann man in 6₁₂ finden³. Nach „labet mich“ und „bettet mich“ — so ist רפרוּי aufzufassen —⁴ folgt je eine nähere An-

¹ Da wir doch angenommen haben, daß sich das Brautpaar im Freien befindet; „Brautgemach“ gehört also in eine Reihe mit König, Salomo, Jerusalem etc., von dem allen wir annehmen, daß sie nur imaginär sind.

² Ein anderes wäre, wenn man hier eine andere Situation annähme, d. h. daß es das Fragment eines andern Hochzeitsliedes ist.

³ Meine Auffassung dieses Verses ist mitgeteilt in Actes du XVIIIe Congrès International des Orientalistes, Leiden 1932, S. 184.

⁴ Man faßt gewöhnlich רפרוּ als synonym mit נמך auf. Aber Siegfried z. B. sieht sehr richtig, daß רפרו nur „betten“ heißen kann; vgl. Job 17₁₃; 41₂₃. Und so ist auch נמך im eigentlichen Sinne aufzufassen: „stützen“. Unter den Auslegern tut das, wie ich sehe, nur K a m i n k a:

gabe: באשישות und בתפוחים, und man hat das von jeher auf die M i t t e l bezogen, mit denen sie gelabt werden will, was bei „bettet mich — mit Äpfeln“ gleich nicht paßt, weshalb man denn für dieses Wort eine andere Bedeutung gesucht hat. Man hat aber auch nicht recht angeben können, weshalb sie gerade mit Äpfeln wollte gelabt sein, wenn ein Verspeisen von Äpfeln den Namen „laben“ überhaupt verdient. Noch weniger konnte man etwas mit dem Worte באשישות anfangen, denn dieses Wort, das Traubenkuchen bedeuten soll, löst erst recht die Frage aus, warum denn gerade mit Traubenkuchen und inwieferne ist das eine Labung? Daß sie nach Äpfeln verlangt, könnte man schließlich damit erklären, daß der Apfelbaum gerade zur Stelle stand, und das ist vorher auch gesagt worden; aber Traubenkuchen — wie kommen die daher und was ist das für eine Labung?

Wir müssen mit dem ganzen System der bisherigen Erklärungen brechen und in den zwei Hauptworten ganz was anderes suchen. Der Standort ist es, der hier angegeben wird. בתפוחים heißt: in dem Apfelbaumhain. Ist die Funktion des בִּי auch sonst so im Hebräischen (vgl. z. B. רעים במדבר „weiden in der Wüste“ Num 14₃₃), so vollends in unserem Buche, in HL, wo z. B. הרעים בשושנים 4₅ doch nur bedeuten kann, „die da weiden in Rosen“ d. i. auf einem Felde von Rosen; damit ist doch ohne weiteres der Standort der Rosen angegeben. Analog ist nun „in den Äpfeln“, d. i. an dem Orte, da Äpfel d. i. Apfelbäume wachsen (im Hebräischen gibt es nur ein Wort für beides), also im Apfelhain¹. Noch im späteren rabbinischen Schrifttum kommt „Apfelfeld“ wirklich vor, muß also in Palästina gut bekannt gewesen sein; ja „Feld“ des Bibeltextes wird, als

Stützt mich, denn ich wanke (angeblich von dem berausenden (?) Duft der Äpfel); auch sagt er ganz richtig, daß בִּי von באשישות nicht das Mittel sei, das zu etwas diene, sondern der Zustand — nach mir: der Ort, und so auch das בִּי von בתפוחים.

¹ C. Gebhardt, Das Lied der Lieder (Berlin 1931, Philo-Verlag), übersetzt „Stärket mich mit Traubenkuchen, bereitet mir das Lager in den Äpfeln“ (ohne Bemerkung!); auch LXX „bettet mich in Äpfeln“. Da ist wenigstens der zweite Satz richtig aufgefaßt worden. Aber statt in „Äpfeln“ ist richtig zu sagen: im Apfelhain. Auch אלק מרה Gen 12₆ wird von L u t h e r übersetzt: H a i n More; engl. Bibel vom J. 1611: the plain of Moreh; vgl. Targum u. Komm. z. St.

ob das selbstverständlich wäre, mit „Feld von Apfelbäumen“ gleichgesetzt¹. Die Liebenden befinden sich eben in einem Apfelhain, und nichts als ihren Standort will damit der Dichter angeben; ebenso gibt er an einer anderen Stelle (8₁₃) den Standort der Braut an mit den sehr deutlichen Worten: „die da sitzt in Gärten“; man achte auf das Wort **בגנים**, mit dessen Form unser **בתפוחים** völlig übereinstimmt.

Das inmitten derselben Gedankenreihe stehende Wort **באישות** muß etwas Ähnliches bedeuten. Bei „Traubenkuchen“ geht das freilich nicht. Ich lese dafür, mit einer kleinen Änderung, **בהשחוח** „im Röhricht“.

Dieses nun erfordert eine nähere Aussprache, und zwar nach dreifacher Richtung; es soll erst das Vorkommen des angenommenen Wortes im Hebräischen, und da nicht anders möglich, im Hebräischen der Mischna, nachgewiesen werden; sodann daß solche Felder zum Landschaftsbild Palästinas gehören; endlich, daß so ein Wald von Schilf tatsächlich den Ort abgab, wo Liebespaare zusammentrafen. Das alte Schrifttum reicht für solche weitgehende Nachweise nicht aus; wir müssen die ungleich reichere rabbinische Literatur zu Hilfe nehmen.

Im Neuhebräischen hat man neben **קנים קנה** *arundo* noch das Wort **אישה** oder **הישה**, welches auch mit jenem verbunden vorkommt, also **אישה קי** oder **הישה קי** (s. 'Arukh s. v. **חש** ed. Kohut III, 510); nach der Variante mit *alef* könnte man schließlich in HL noch mit geringerer Änderung **באישהות** lesen. Die Pluralbildung von **אשה** bzw. **השה** erfolgt ad normam **שקת, רלת, קסת** usw. In Talm. Arch. II, 200 schrieb ich: „Man spricht von Rohrgebüsch . . . in derselben Weise, wie von Holzgebüsch oder dem Gehölze; Schilf und Dornstrauch . . . , Binsenland (**אנם**) . . . und Wald (**יער**) gehen zusammen“. Wir erfahren daraus, daß in dem waldarmen Palästina so ein Schilffeld bereits als Wald galt. Vgl. übrigens **שמיר ושיה** „Dorn und Gestrüpp“ Jes 7₂₃ ff. als charakteristische Landschaft, in die man nur mit Bogen und Pfeil eindringen kann.

¹ Zu Gen 27₂₇ „Sieh, der Duft meines Sohnes — wie der Duft des Feldes“ wird in b. Ta'anit 29b bemerkt: **כריח שדה של תפוחים** „wie der Duft eines Feldes von Äpfeln“, indem jener Vers mit dem Verse HL 2₅ kombiniert wird. Die Tosafisten daselbst haben schon keinen rechten Sinn für diese „landschaftliche“ Bemerkung und sprechen von dem Ethrog-Duft.

An einer Stelle in Tosefta (Kilaim III, 15 p. 78) wird ausdrücklich gesagt, daß Schilf (קנין) zur Klasse der Bäume zu zählen sei und nicht etwa zu Grünzeug oder Gras; in diesem Punkte gerät Schilf in eine Reihe mit drei dort namentlich genannten Dorn- oder Gebüscharten (s. dazu Löw, Die Flora der Juden I, 669). Die Ausdrücke der palästinischen Landwirtschaft, die wir hauptsächlich aus Mischna und Tosefta kennen, erhielten sich im Lande so zäh, daß mehreres aus der Zeit dieser Schriften ohne weiteres auch für das Althebräische angenommen werden kann, weshalb wir denn das hier gefundene Wort und die Sache selbst mit allen ihren Eigenschaften auch für eine Stelle im HL verwenden können. Was speziell das Schilf anlangt, so muß dieses wahrscheinlich nicht selten Baumhöhe erreicht haben. Einmal heißt es im Midrasch zu unserem Buche I₁ (ed. Warschau 1887 folio 20b): „Vergleichbar einem Walde (הורשא)¹ von Schilf, in den kein Mensch eindringen konnte“ usw., bis er gerodet (כסה) wurde usw. Nach einer anderen Stelle (Gen Rabba 12₁) gibt es einen Schilfwald (הרישת קנין) so groß, daß man darin irre geht. In einem solchen „Walde“ konnten sich nicht nur Tiere verborgen aufhalten, sondern auch Menschen, und insbesondere konnte er politischen Flüchtlingen als Versteck dienen. Unter anderem verbirgt sich einmal Rabba bar Nahmani „unter Rohr“ (ביני קני) b. Baba M. 86a), eine Sache, die allerdings in Babylonien spielt. Der Name „Schilf“ oder „Wald“ wechselt hie und da ab mit אגם „Sumpf“ oder „Teich“, wie wir schon gesehen haben; das darf uns aber nicht abhalten, in all dem desselbe Gebilde zu sehen. So heißt es einmal (b. Ta'anith 22a), daß ein Feld, welches dem „Sumpf“ nahe, der Versteck von Wild (חיה) sein kann. Natürlich halten sich darin auch Frösche auf (vgl. Exod 8₁), doch ist mehr

¹ Aramäisch חורשא ist dasselbe was bh. *הרש (s. Wbr.). Für יער wird im Targum ה' gesetzt. Wenn nun הרישת קנין „Rohrgebüsch“ vorkommt, so liegt es nahe, darin dasselbe Wort zu sehen; doch macht Benjamin Mussafia (im 'Arukh III, 506) darauf aufmerksam, daß der Verf. des 'Arukh die La רחשת ק' hatte. Die Beschaffenheit der Texte bringt es mit sich, daß man hier zu keiner Sicherheit gelangen kann. Kohut zum 'Arukh a. O. führt bh. und aram. ה' auf arab *hr̄t* zurück, und dieses bedeutet sowohl Rohrgebüsch als Wald, und das Primäre scheint eben Rohrgebüsch zu sein. Auf alle Fälle aber ist erwiesen, daß den Alten Rohrgebüsch und Wald zusammenfielen.

zu beachten, daß von „allen Heuschrecken (חנבים), die in den Sümpfen sind“, gesprochen wird (b. 'Aboda Z. 38a). Es existiert ein Sumpf-Hahn und eine Sumpf-Henne, die sich in der Natur ihres tierischen Wesens unterscheiden (b. Hullin 62b; Nidda 50b).

Obzwar vom Gegenstande abführend, muß ich noch ein wenig bei der Natur des palästinischen Schilfes verweilen. Ich zitiere, nur der Kürze wegen, einige Sätze aus Talm. Arch. II, 200: „Nicht sowohl das Wasserrohr, als das stärkere Holzrohr (*arundo donax*) eignet sich in gespaltenem Zustande (קרומית של קנה) zu Messern, und eine gewisse Rohrart (סימונא דאנמא) wird sogar als zu Schlachtmessern tauglich bezeichnet. Ein Lehrer hebt mit Stolz hervor: „Selbst Rohr zu Pfeilen (קנים של חצים) fehlt in Palästina nicht“. Ferner zitiere ich aus Löw, Flora I, 667: „Mischnisch bedeutet 'agam Schilfdickicht, Röhricht. Es weiden darin Kühe . . . Kidd. 62b junger Trieb des Röhrichts, talmudisch . . . von בצל. Pl. Sabb. 11a: „Wenn alles Röhricht Schreibfedern wäre“ bedeutet auch nicht einzelne Schilfrohrhalme. Übertragen junger, dichter Palmsproß j Az. II 41 d Z. 68 אנם תמרים“. Ich glaube, diese Belege erweisen zur Genüge, daß in Palästina stark mit dem Schilf und Röhricht der Sümpfe gerechnet wurde, und naturgemäß sind mit diesen Belegen die Angaben des Talmud und Midrasch noch bei weitem nicht erschöpft. Nicht immer werden diese Angaben richtig verstanden, wie die nächsten zwei Bemerkungen erweisen werden.

Der Spruch „Wenn alles Röhricht Schreibfedern wäre“ (vgl. auch Elia Rabba, c. 31 S. 163) gehört in einen größeren Zusammenhang, den ich hier nicht behandeln kann¹. Nächst der volkskundlichen Seite hat dieser Spruch weitgehende Bedeutung auch für die Landeskunde Palästinas. Erst jüngst schrieb F. Perles² folgende Sätze nieder: „Daß נהל im alt-hebräischen an mehreren Stellen auch „Palme“ bedeutet (= arab. *nahl*) habe ich schon vor 33 Jahren gezeigt (folgt Anm.). Das Wort ist aber wenigstens einmal auch im Rabbinischen belegt und zwar in der bekannten, an verschiedenen Stellen wieder-

¹ Von mir behandelt in Leben Jesu nach j. Quellen S. 296, wo auch Literatur angegeben ist.

² MGWJ 76. Jg. 292 f. Perles ist leider im Okt. 1933 gestorben.

kehrenden Hyperbel für eine unzählbare oder unmeßbare Menge¹. Im Anhang zu Megillat Ta'anit lautet die Lesart des Ms. Parma: **אם היו כל הימים דיו וכל הנחלים קנים וכו'**, was nur bedeuten kann: „Wenn alle Meere Tinte wären und alle Palmen Schreibrohre“. Das ist nicht nur wegen des geraden Wuchses der Palme ein treffendes Bild, sondern paßt auch in seiner Grandiosität zu den parallelen Bildern vom Himmel und vom Meere. Für **נחלים** . . . wurde von Glossatoren . . . **אילנות** (Bäume) bzw. **יערות** (Wälder) gesetzt. Als letzter Ausläufer der **לא יערות** ist dann **כל הורשתא** in dem aramäischen Piut **מלין אקרמות** zu nennen². Andere Glossatoren nun, welche die hier vorliegende Bedeutung von **נחלים** nicht mehr kannten und es als Ströme auffaßten, suchten das wenig passende Bild dadurch verständlicher zu machen, daß sie dafür **אנמים** (im Sinne von „schilfbreiche Sümpfe“) setzten, woraus dann folgerichtiger **קנים** „Schilfrohre“ wurden“. Soweit **Perles**. Das läuft nun darauf hinaus, daß alle Texte, die **אנמים** haben, sekundär sind gegenüber dem einzigen, der **נחלים** hat. Das ist nun nicht richtig. Jenes Ms. Parma hat nur aus Purismus statt dem hier gangbaren Worte **אנמים** das mehr eindeutige **נחלים** gesetzt; darin nun, in den Bächen, wächst Schilf, und dieses **קנים** ist metonymisch gleich = Schilfrohr = Schreibrohr, wie noch heute **קנים** im Neuhebräischen in diesem Sinne gebraucht wird³.

¹ Vgl. Reinhold-Köhler, „Und wenn der Himmel wär' Papier“ in Benfey's Orient und Occident II, 546—599 (auch in Leben J. ib. angeführt; **Perles** verweist auf meine Ausführungen nicht).

² Das ist ein synagogales Gedicht, welches zur Thoralektion des 1. Pfingstfestes rezitiert zu werden pflegt. Dieses Gedicht baut aber seine Redeweise nicht auf einer falschen Glosse auf, wie **Perles** will, sondern auf Vorlagen, in denen das fragliche Wort zurecht dastand.

³ So auch in dem vorhin genannten Gedichte **קני הורשתא**. Sonst hat man allerdings **קלמוס** *calamus* dafür. Zu **קנה** = Lineal s. Talm. Arch. III, 164. Zur Charakterisierung Roms gehört auch, daß es (seine Edikte) mit dem Rohr schreibe (**כותב בקנה**) *Aggadat Berešit* c. 59 S. 118 ed. Buber; Parallelstellen s. in meinem Griechen und Römer in Monumenta Talmudica V, 19). Rom ist überhaupt so entstanden, daß in den Schlamm ein Schilfrohr gesteckt wurde, das dann zu einem großen Walde (**חורש**) wurde (Texte s. in *Monum. Talm. V*, 9 f.); da sieht man wieder, daß ein großer Schilfstand einfach „Wald“ heißt.

Noch in einer anderen Richtung gilt es zu berichtigen. Der Vers Gen 46₂₃ „Und die Kinder Dans: Hušim“ wird (b. Baba B. 143b) gedeutet: „Sie waren zahlreich כהושים wie die Stengel (?) des Schilfs“. Die Deutung wurde nötig, weil auf die Mehrzahl „Kinder“ nur ein Sohn folgt: Hušim; angesichts dieses Namens aber fühlte sich der palästinische Aggadist (Hizqia) sofort an das im Lande gangbare Wort הושים erinnert, welches, wie wir bereits wissen, oft mit קנים verbunden wird, und somit erhält der Aggadist aus dem Namen des einen Sohnes, daß die Daniten zahlreich waren wie das Schilf — für uns eine neue Belehrung über das Vorkommen des Schilfes. Mit Recht setzt RSbM zu Baba B. ib. für unser Wort altfranzösisch *trones*; dasselbe altfr. Wort setzt er zu היצת קנים Mischna Baba B. 68b und erklärt: Viele Schilfe wachsen an einem Stengel. Der Vergleich mit dem Schilf, das sehr stark wuchert, kommt in den rabbinischen Texten noch in anderen Punkten vor (z. B. zu Exod 17). Neuerdings hat ein Forscher¹ all dies mit einem Schlage ändern wollen, indem er נחשים statt כהושים liest: „Zahlreich wie die Schlangen“; die Beifügung „wie Schilf“ soll eine Glosse sein. Diesen Vorschlag können wir nicht annehmen, vielmehr besagen uns auch diese Stellen, daß es in Palästina zahlreiches Schilf gab. Dies war aber ein hochgewachsenes Schilf. Darauf deutet schon der Ausdruck הכנסם לאנם „wer in das Schilf hineingeht“ (b. Berakoth 57a) usw., gleichwertig mit dem, was im nächsten Satze steht: „wer in den Wald hineingeht“ usw. (ebd.)

Nun erst kommen wir zu unserem Thema zurück. Das Schilf, das dem Wild und dem verfolgten Menschen zum Versteck dient, kann füglich auch einem verliebten Menschenpaar zum Versteck dienen. So haben wir im Talmud (b. Sanhedrin 82b) eine durch das Wort שוולנאי² charakterisierte Redensart, die (nach 'Arukh VIII, 40) besagt, daß es einst ein Weib namens Šwalnai gab, das im Schilf

¹ J. H e r s c h b e r g (Albany, New York) in der hebr. Zeitschr. 'Oqar ha-Hajjim VIII (5932), 106 ff.

² Die Etymologie des Wortes ist dunkel; s. K o h u t zu 'Arukh a. O. Unter den Worten des Gaon, die dort angeführt werden, kommt auch die sprichwörtliche Redensart vor: „Zwischen Schilf und Binsen — was sucht sie, die große Hure“. Vgl. noch A. S. H e r s c h b e r g in der hebr. Zeitschr. he-'Athid IV, 17.

gehurt hatte; dieser Name ist nun allen Weibern derselben Art geblieben. Leicht kommt man von hier aus auch zum Apfelhaine, denn ein oft zitiertes Sprichwort lautet (Exod. R. c. 31 Ende): **מנאפה בתפוחים** usw. „sie begeht Ehebruch im Apfelbaumhain und teilt (dieselben Äpfel) an Kranke aus“; oder auch so (aramäisch Qohelet R. zu 4₅; Lev. R. 3₁): **ניסא בחורין** usw. „sie begeht Ehebruch im Apfelwalde (?) und teilt aus an Kranke“. Beide Sätze werden übrigens auch aufgefaßt: „Sie hurt (um den Preis) von Äpfeln“ usw.¹ Doch, die vorhin angenommene Situation ist begreiflicher und kommt verändert wie folgt vor (b. Sanh. 46a): Ferner (nämlich als Pendant zu der dort vorher erzählten Geschichte, die sich in griechischer Zeit zutrug) gab es eine Geschichte mit einem Manne, der seiner (eigenen) Frau beiwohnte unter dem Feigenbaume (**התאנה**) determiniert wie **התפוח** HL 8₅); man brachte ihn zum Gerichte und ließ ihn die Prügelstrafe erleiden; nicht daß er das verdient haben sollte, sondern weil die Zeitlage es erfordert hatte. — Die letztere Bemerkung ist besonders interessant: man würde sonst an dem Vorgehen des Mannes nichts Strafbares gefunden haben, aber da die Zeitlage danach war, d. h. wohl, daß die griechische Zeit ohnedies viel Unzucht mit sich gebracht hatte, so ließ man auch das Gedachte nicht straflos geschehen². Zu Job 24₁₈ wird bemerkt (j. Jebamoth VI, 5 folio 7c) „er wende sich nicht zu den Weingärten“ — dort nämlich begatteten sie sich nicht zwecks Kinderzeugung. Wieder anders (b. Sota 11b): die israelitischen Frauen in Ägypten begaben sich zu ihren Männern in den Hürden. Das sind genug Zeugnisse, um

¹ H e r s c h b e r g a. O. sagt geradezu, daß die Buhlerin in Palästina geradezu „Tappuah“ = Apfel heiße. H. S. 13 meint, „Apfel“ im Midrasch-Satze sei euphemistisch soviel als Phallus, mit dem nämlich das Weib sich selbst schändet, und diese nämlich als Phallus benützten Äpfel teile sie dann an Kranke aus. Aber sie kann doch immer nur einen Apfel als Phallus brauchen, warum also im Midrasch-Satze „Apfel“ in der Mehrzahl. Zudem kann doch die Selbstschändung nicht gut נאף „Ehebruch treiben“ genannt werden!

² Das Gedachte wird mit dem Worte **התיה** ausgedrückt (s. L e v y, Nh. Wb. II, 145). Ein eigens hiezu vorhandenes Wort besagt viel! Zum Ehepaar unter dem Feigenbaum verweist I. H e i n e m a n n auf sein „Philons Bildung“ S. 458.

„die Hochzeit im Freien“, wie ich sie hier annehme, zu begründen.

In losen Hochzeitsliedern, wie es nun einmal die unsrigen im HL sind, — ist eine strenge Logik oder ein Fortschreiten der Handlung nicht zu erwarten. Erst heißt es in ihnen (1₁₆): unser Brautbett ist das frische Grün; dann, eine andere Situation, das Brautpaar befände sich im Röhricht, im Apfelhain — die unsichere Sprache einer Ohnmächtigen — und der ganze Vers (2₅) wäre zu übersetzen: „Stützet mich¹ (daß ich nicht umfalle) in diesem Röhricht da, bettet mich nieder in diesem Apfelhain da, denn krank vor Liebe bin ich“. Das Stützen und Betten wird wohl wirklich geschehen sein, d. h. man hat der Braut ein kleines Respiration gewährt; zu sich gekommen, wird sie in das eigentliche, richtige Brautgemach gebracht, und das besagt Vers 4, was dann freilich wieder eine andere Situation wäre, oder auch so, daß das wieder nur ein imaginäres Brautgemach ist.

In Vers 4 nämlich ist בית היין, wörtlich „Weinhaus“, wie schon andre gesehen haben, nichts anderes als בית המשחה „Trankhaus“, was im Hebräischen der eigentliche Ausdruck ist für Hochzeitshaus oder Brautgemach; der Name kommt daher, daß das Gefolge darin schmaust, während sich das Brautpaar zurückzieht. Schwierig ist die zweite Vershälfte. Hier möchte ich ein Wort ergänzen, wie es in der hebräischen Poesie gang und gäbe ist²: ורגלו עלי ורגלו אהבה „sein Panier über mich ist das Panier der Liebe“. Was ist „Panier“ an dieser Stelle? Das Wort רגל stammt anerkanntermaßen von *dagal*, arab. *dağal* = decken und ist benannt nach dem Zeug (lateinisch *pannus*), das an einem Schafte befestigt ist. Ein solches Zeug wird wohl gemeint sein in Jes 57₈ „hinter Tür und Pfosten brachtest du (die Hure) an dein Erinnern“ (s. dazu Ehrlich, Randglossen). Aus Ruth 3₉ und Ez 16₈ kann gefolgert werden, daß in alter Zeit die Sitte bestand, daß der Mann dem von ihm in die Ehe genommenen Weibe ein Tuch über Kopf und Leib warf, um des Weibes Blöße zu bedecken. Dasselbe Tuch dürfte nun an unserer Stelle mit

¹ Siehe oben S. 86 Anm. 4.

² Vgl. in unserem Buche selbst 8₉: „ihre Gluten — Feuergluten“, wo dasselbe Nomen wiederholt ist. Das weiter auszuführen, gehört nicht hierher.

degel gemeint sein¹. Im HL wird nun gesagt: „Er brachte mich in das Weinhaus (= Brautgemach; so auch Haupt S. 66), und sein Panier, das er über mich breitete (ist in עלי enthalten!) ist das Panier einer Liebe“ — dezente Worte für den Begriff: dort ehelichte er mich, und in der Erinnerung schwelgend, sagt sie noch: „seine Linke unter meinem Haupte, mit seiner Rechten umfing er mich“. Vielleicht soll mit dem „Panier“ gesagt sein, daß auch die Ehe im Freien unter gesetzlichen oder von der Sitte geheiligten Formen vor sich ging. Als Parallele zur Lage dient schon 1₄ noch mehr aber 8₂ ff., doch gehört das nicht hierher.

Zum Bilde der Landschaft gehören noch einige Angaben, die wir hier behandeln wollen. Wenn auch angenommen werden kann, daß der Dichter mehrere Liebespaare vor Augen hat, oder, wie wir es ausgedrückt haben, daß nur lose Hochzeitslieder und eigentlich nur die Fragmente derselben geboten werden, so braucht das Landschaftsbild doch nicht unbedingt zu wechseln, und aus den verschiedenen Ortsangaben ist nicht unbedingt auf einen Szenenwechsel zu schließen. Die הרי בהר 2₁₇ und הרי בשמים 8₁₄ „zerklüftete Gebirge“ und „Gewürzgebirge“, in die sich der Liebhaber einstweilen begeben soll, können ganz gut in der Nähe des lieblichen Tales oder der Weingärten, in denen sich das Mädchen befindet, gedacht werden. Überhaupt werden diese Berge mehr in der Einbildung als in der Wirklichkeit vom Tal verschiedenartig gewesen sein, ähnlich wie wir es zu 4₈ behauptet haben; der beste Beweis scheint mir gerade darin zu liegen, daß die „gezackten“ oder „zerklüfteten“ Berge von 2₁₇ an der Parallelstelle „Gewürzberge“ genannt werden, also im Wesen kaum verschieden von dem, was sonst „Weinberg“ schlechthin genannt wird. Was aber die „Stadt“ mit ihren Straßen, Plätzen und Wächtern in 3₂ ff. (vgl. auch 5₇) betrifft, Dinge, die in Ansehung des sonstigen Schauplatzes der „Handlung“ so schwierig empfunden wurden, so ist zu sagen, daß das erstlich die Trance eines Traumes ist, und zweitens glaubt

¹ Zu dem Bedecken der Blöße des Weibes s. auch Robertson S m i t h, Kinship and Marriage in Early Arabia S. 87, 269. Dazu gehört auch die von J a c o b a. O. angegebene Sitte der Beduinen. Noch in Mischna Ketubboth VI, 5 kommt die Möglichkeit vor, daß der Vater die Tochter „Nackend“ (עירומה) dem Manne zuführt.

doch die Braut, den Geliebten suchen zu müssen, und da verfällt sie auf den Gedanken, daß sie ihn am Ende im Trubel der Stadt suchen müsse. Was nun vollends die häufige Erwähnung von Jerusalem betrifft, so haben die Anhänger der *wasf*-Theorie richtig erkannt, daß „Jerusalem“ nur Bild und Muster ist wie „Salomo“, und wie auch „Sulamit“ 7₁ nichts anderes will als Idealweib (nach I Kön 1₃₋₁₅; 2₁₇₋₂₁).

Auf die nämliche Weise erklärt sich endlich auch „Tirza“ in 6₄. Freilich in Parallele mit „Jerusalem“ ebd. wird man geneigt sein, in dem Worte die Stadt Tirza zu erkennen; aber jenes ירושלם ist schon längst als Schreibfehler für כרר' שלם „wie die Teppiche Salomos“ (nach 1₅) erkannt worden, und dann hindert nichts, in „Tirza“ einen Frauennamen zu sehen; vgl. unter den Töchtern Zelofhads Num 27₁. Auch „Tirza“ ist also der Typus einer Idealschönheit. Es würde mich nicht wundern, wenn auch der häufige Name Tamar = Palme sozusagen als Gattungsname gebraucht worden wäre. Und das läßt sich in einem gewissen Sinne aus der rabbinischen Literatur tatsächlich belegen, denn wir finden die Angabe (b. Jebamot 34b): „Alle „gepreßten“¹ Frauen des Hauses Rabbis haben den Namen „Tamar“, und warum? Wegen einer (ersten) Tamar, die mit ihrem Finger gepreßt hatte“ (um nämlich ihre Jungfernschaft fallen zu machen). Einen anderen Fall hatten wir oben in der berüchtigten Šwalnai, die eigentlich die geschichtliche Figur Kozbi bath Zur (Num. 25₁₅) gewesen sein soll (b. Sanh. 82b).

Zuletzt wäre noch der Ortsname בטל המון 8₁₁ zu fixieren. Bis jetzt ist es nicht gelungen, diesen Ort zu identifizieren, denn weder der Hinweis auf Hammon (Jos. 19₂₈), noch der auf Judit 8₃ paßt für unsere Stelle. Der Ortsname המון in Phönizien (ZATW NF VIII, 6) führt uns nicht weiter. Ich vermute, daß hier überhaupt kein Ortsname vorliegt, sondern die vorzügliche Lage des Weinberges, um dessen Früchte jeder Pächter tausend Silberlinge zahlen würde, angedeutet werden soll, wie etwa in Jes 5₁;

¹ Sie „preßten“ sich die Brüste zusammen. Zur Erklärung diene, was H e r s c h b e r g a. O. 17 ausführt; seine Einwendungen gegen mich habe ich ebd. 54 zu entkräften gesucht. Dies auszuführen, ist nicht hier der Platz. Vgl. übrigens die Komm. zu Ez. 23, 21. Mit dem „Finger pressen“ ist mehr als die Brüste pressen; da handelt es sich um die Jungfernschaft.

28₁; Jer 31₄. המון (unverändert)¹ als Appellativum bedeutet Geräusch, Getöse, auch wogende, lärmende Volksmenge; בעל damit verbunden, besagt, der Weinberg habe die Eigenschaft, Getöse und Völkermengen an sich zu ziehen; so sehr ist die Weinlese dort ein Volksfest sondergleichen. Zu diesen Bedeutungen von המון und בעל s. die Wbr. Von dem Gesang und frohen Zuruf der Winzer und Kelterer ist im AT oft die Rede; vgl. z. B. Jes 16₁₀; Jer 48₃₃. Die Angabe in Jes 63₃ „und von den Völkern niemand bei mir“ läßt vermuten, daß sonst Volksscharen zugegen. Auf diese Zustände nun weist, so glaube ich, die Angabe im HL 8₁₁.

Die Zeiten des Holzopfers.

Von J. N. Epstein.

„Und Loose warfen wir über das Holzopfer, Priester, Leviten und das Volk, um (es) zu bringen in das Haus unseres Gottes, nach Haus („nach Häuser“ εἰς οἴκους der LXX s. A „pro domos“ der Vulg.) unserer Väter, zu bestimmten Zeiten, Jahr für Jahr“ (Neh 10₃₅, vgl. 13₃₁).

„Zu bestimmten Zeiten“, die jedoch nicht genannt sind. Die Mischna aber, Taan. IV 5, lehrt: ומן עצי כהנים והעם תשעה וכו' und es werden hier 9² Daten gegeben und 9 Familien mit Namen genannt. Aber תשעה ist schon sprachlich unmöglich, und sprachlich nicht viel besser wäre dann auch die bestbezeugte und einzig richtige LA. בתשעה³. Denn auch diese LA wäre sprachlich nur dann möglich, wenn dem בתשעה ein Monatsname gefolgt wäre.

Das war aber ursprünglich wirklich der Fall.

Der ursprüngliche Wortlaut dieser alten fragmentarischen Mischna ist nämlich in Tos. Bikk. II 9 erhalten. Sie lautet

¹ Schon Hieronymus hat das Wort appellativisch aufgefaßt und ebenso der Midrasch z. St. (angeführt u. a. bei Kaminka z. St.).

² Pseudo-Raschi: באלו הטי' זמנים היו הכהנים והעם מתורבים להביא עצים; der anonyme Komm. zu Taan., Ms. des Theolog. Seminary New-York, Fol. 70a: שתשעה פרקים היו מביאין עצים.

³ So Mj., ed. L, Ms. Kaufmann, Parma, ein Fragm. des b. bei Malter, Taanit („ט״ט״!), ein Fragm. Oxf. ms. heb. c. 27 (ב über die Zeile).

(ohne Korrektur!): זמן עצי הכהנים והעם¹ בתשעה באב² ומעוין לינה: לא היו מתעסקין בהן כדרך שמתעסקין בכיכורים.

Daß aber der 9. Ab wenigstens einer jener Tage war, bezeugen auch zwei andere Quellen:

1. Das Scholion zur Fastenrolle V (ed. Neubauer und ed. Lichtenstein): מפני שכשעלתה גולה בראשונה התקינו להם את יום תשעה באב שיהו מביאין בו קרבן עצים אמרו (תכמים) למחר כשיעלו הגליות אף הן צריכין התקינו להם את יום חמשה עשר באב שיהו מביאין בו קרבן עצים. Danach war also zunächst bloß der 9. Ab zum Holzopfertag bestimmt, und erst später auch der 15. Ab.

2. In Tos. Taan. II 6 (b. Taan. 12a und Erub. 41a, j. Taan. IV 68b und Meg. I 70c und auch im Scholion ibid.) bezeugt R. Eleasar b. Zadok: אני הייתי מכני סנאה בן בנימין והל תשעה באב להיות כשבת ורחיננה: (למוצאי שבת. j. ודיינו מתענין ולא משלימין מפני שיום טוב: b. noch. שלו היה.

Dieses ורחיננה kann sich nur auf das Holzfest der Bne Snuah beziehen, und nicht, wie üblich erklärt wird, auf den Fasttag; den Fasttag „verschiebt“ das Synhedrium und kein anderer.

Dieses Holzfest wurde nämlich, gemäß Meg. I 3 (Tos. I 4), auf Sonntag verschoben, weil das Holzopfer nicht am Sabbath gebracht werden dürfte. Zugleich hat das Synhedrium den Fasttag verschoben, und die Bne Snuah hatten diesen verschobenen Fasttag nur teilweise gefastet, weil es ihr verschobener Feiertag war.

Ihr Holzopfertag war also am 9. Ab. Das stimmt wohl mit den anderen Quellen, stimmt aber nicht mit unserer mittleren Mi.: בעשרה בו (באב. scil. בני סנאה בן בנימין. 3. Aber unsere mittlere

¹ זמן אפי כהניא: fehlt bei Zuck., es fehlt aber auch in Mi. Meg. I 3, Tos. ibid. I 4 und ebenso in der Fastenrolle.

² Statt באב bei Zuck. Punkte.

³ Wie S. Zeitlin, The History of the Second Jewish Commonwealth, S. 19, Anm. 62 und Appendix C, S. 63, dazu kommen konnte, ἐξ τῆς Βενιαμείν φαστῆς des 2 Makk 3, Benjamin darum als Priesterfamilie zu erklären, weil in unserer Stelle R. Eleasar b. Zadok, der Priester, aus der Familie Benjamin wäre (s. unten!), — ist mir unerklärlich. Die Bne Snuah sind ja in den Listen Ezra 2₃₅ und Neh 7₃₈ als Nicht-Priester gezählt; dazu Neh 11₉ und I Chr 9₇ ausdrücklich zum Stamme Benjamin gerechnet! Zu Benjamin des 2 Makk vgl. jedoch schon Herzfeld, Geschichte I, S. 203 und die Anm. S. 218, der es mit מנימין identifiziert.

und Schlußmischna ist nicht einheitlich und nicht allgemein acceptiert.

Gegen die Form und den Inhalt des Berichtes in der Sefa: בעשרים בו (באב, scil. בני פחת מואב בן יהודה כעשרים באלול בני עדין בן יהודה) sind mindestens R. Meïr und R. Juda in den b. 28a angeführten Barajtot. Die eine Barajta lehrt: בני פחת מואב בן יהודה הן בני דוד; die andere wiederum: בני עדין בן יהודה הן בני דוד, und beide Barajtot lehren: ר' יוסי אומר הן בני פחת מואב בן יהודה דוד, und beide Barajtot lehren: הן בני יואב בן צרויה. R. Meïr konnte demnach in seiner Mi. nicht gelehrt haben: בעשרים בתמוז; neben: בני פחת מואב בן יהודה. R. Juda wiederum konnte nicht in seiner Mi., gelehrt haben: בעשרים באלול בני עדין בן יהודה. Ersterer müßte vielmehr lehren: בעשרים בו שבו בני דוד בן יהודה שניה; letzterer: בעשרים באלול שבו בני דוד בן יהודה שניה. Oder beide hatten das בעשרים בתמוז der mittleren Mi. nicht gelehrt.

Aber sogar R. Jose hätte nicht, wenn beide Barajtot aus einer Sammlung herrühren, lehren dürfen: בני פחת מואב בן יהודה, da nach seiner Ansicht die Bne Pachat Moab und die Bne Adin identisch sind. Er müßte denn: בעשרים באלול שבו בני פחת מואב¹ lehren. Es sei denn, daß die zwei Barajtot, zwei sich widersprechende Überlieferungen im Namen R. Jose wiedergeben, תרי תנאי ואלכא דר' יוסי (b. ibid.)².

Durch jene Kontroversen ist aber auch die Sicherheit der Überlieferung in der mittleren und Schluß-Mi. erschüttert; jedenfalls ist dadurch in der Mauer der Neunzahl der Holzopfertage eine Bresche geschlagen³.

¹ Oder nach der Ausdrucksweise des b.: שבו בני יואב בן צרויה שניה. — Bezüglich des באחד בטבת לא היה u. s. w. im Verhältnis zu באחד בניסן der mittl. Mi., s. b. 28 b: וליחגי נמי, u. s. w.

² In Ezra 2 (Neh 7) stehen sie beide: בני פחת מואב, 2₆ (7₁₁) und בני עדין 2₁₅ (7₂).

³ Mir scheint es fast zweifellos, daß die Sefa ursprünglich nichts anderes als Varianten zur mittleren Mi. enthalten habe: anstatt בעשרים בתמוז בני דוד בן יהודה, einer Familie, die in der Liste Ezra 2₃ fol., Neh 7₈ fol., nicht genannt ist, — lehrten die Einen בני פחת מואב בן יהודה, die Anderen בני עדין בן יהודה. Später aber, nachdem die verschiedenen Quellen in einer Sammlung vereinigt wurden, entwickelten sich diese Varianten zu einem Zusatze, und bekamen die Form von: בני פחת מואב בן יהודה || בעשרים בו (t) בני פחת מואב בן יהודה || בני עדין בן יהודה. Dazu kam noch eine weitere Variante:

Unsere Mi. bestehe also aus mindestens drei Quellen (תלחא תנאי):

1. זמן עצי כהנים והעם בתשעה <כאב>.
2. באחד בניסן בני ארח בן יהודה. בעשרים בתמוז בני רוד בן יהודה. בחמשה באב בני פרעוש בן יהודה. בשבעה בו בני יונדב בן רכב¹. בעשרה בו בני סנאה בן בנימין. בחמשה עשר בו בני חזוא בן יהודה. ועמם כהנים ולויים² וכל מי שטעה (ב)שבטו. ובני נוגבי עלי ובני קוצעי קציעות.
3. בעשרים בו בני פחת מואב בן יהודה. בעשרים באלול בני עדין בן יהודה. באחד בטבת שבו בני פרעוש שניה.

Die erste Quelle hatte sicher den 9., wohl aber auch den 15. Ab genannt (etwa: וְכַאֲב וּבַחֲמֵשָׁה עֶשְׂרִי בַּיּוֹם). Nachdem aber diese Quelle mit der nächsten vereinigt wurde, ist aus dieser das כאב annulliert worden, so daß man בתשעה nunmehr als בתשעה פרקים, oder זמנים, erklären könnte.

Die zweite Quelle kennt den 9. Ab überhaupt nicht, nennt an dessen Stelle den 10. Ab. Es ist eine Liste von Holzopfernden und — Erstlingsbringenden. Denn Holzopfer und Erstlinge stehen im engen Zusammenhange³; sie stehen dicht nebeneinander nicht nur in Neh. X 35—36, sondern auch in Tos. Bikk. II 9, eine Tosefta, welche eine gemeinsame Behandlung von Erstlingen und Holzopfer in einer ihr vorgelegenen Mi. voraussetzt. Ganz besonders aber geht der enge Zusammenhang beider hervor aus der Fastenrolle V: כָּל אִישׁ דִּיהוּי עֲלוּהֵי אֵעִין אוּ בְכוּרִין (j. Meg. I 70c, Pes. IV 30c und Chag. II 78a: כָּל לַהֲן כָּל), denn dieses gehört zweifellos zur Rolle, nur wurde der Zusammenhang durch das Scholion unterbrochen und es in diesem verarbeitet.

statt בני פרעוש כאב בני פרעוש, eine Variante, die ebenfalls die Form einer Fortsetzung angenommen hat: באחד בטבת שבו בני פרעוש שניה. — Ganz unmöglich ist die von Malter, Taanit S. 132 Anm. 23, vermutete Korrektur: בני רוד בן יהודה statt בני לוד בן יהודה. Die Esra 2₃₅, Neh 7₃₇, neben וְאֵינִי חֵידַד וְאֵינִי sind ja nichts anderes als Leute der Stadt Lydda!

¹ Vielleicht die Familie des Malkija ben Rechab, Neh 3₁₄, des Restaurierenden eines Mauerteiles. Vgl. Mech. ed. Horowitz-Rabin 200.

² Im Scholion zitiert: גֵּרִים וְעֵבֲדִים [וישראלים] ועמם כהנים ולויים (Parma: משחררים), s. darüber weiter unten.

³ Erstlinge wurden in der Regel zwischen Pfingsten und Laubhütten gebracht, Bikk. I 6, Sifre § 297, vgl. Philo, de spec. legibus II, 220, (Werke, II, S. 169) — S. auch Nachbemerkung S. 255.

Auf Grund dieses engen Zusammenhanges von Holzopfer und Erstlinge sind eben in dieser Liste auch die בני נונבי עלי ובני קציעות genannt, obwohl diese mit dem Holzopfer nichts zu tun haben. Sie sind nämlich, wie die Quellen bezeugen (Tos. Taan. IV 7; b. 28a nach der richtigen LA. bei Rabb. und Malter; j. IV 68b und Meg. Taan. ibid.), Wallfahrer mit Erstlingen aus der Makkabäerzeit (vgl. I Makk. 3, 49), der Zeit der „Griechischen Könige“ (Tos., b. ibid. und Meg. Taan.)¹

Eine andere Quelle hat hier noch בני שלמי הנטופתי hinzu-gefügt, b. 28a: תנא ובני שלמי הנטופתי (so richtig Mr. und Malter), d. h. eine Barajta fügt hier hinzu ובני שלמי הנטופתי; hierauf setzt der b. die vorangehende Barajta (= Tos.) fort: מה הן בני שלמי ... הנטופתי (mit Mr. und Malter). Diese Bne Salmaj setzt die genannte Barajta² ebenfalls in die Zeit der „Griechischen Könige“. Das Targ. zu Chr. II 54 jedoch bringt es in Zusammenhang mit בני שלמא דכטילו פרוודואן דאוחיב ורבעם באורחא דלא: בית לחם ונטופתי ייעלון בכוריא לירושלם והוון בנוי דשלמא מעטרין פירי בכוריא בצניא ומכלין בצניא לירושלם וצלחין קיסיא ועבדין סולמיא ומסקין לירושלם לכוור בית מוקדא לקרבניא³. Das Targ. hat also die Handlungen der בני נונבי עלי וכי mit denen der בני שלמי הנטופתי zusammen- geworfen und alles den Bne Salmaj zugeschrieben; vielleicht auf Grund der (sicher falschen) LA. in b. ibid.: תנא הן בני שלמי. Historisch ist aber diese Deutung des Targums kaum⁴. Die letzte Deutung der בני נונבי עלי ויוב בר צרויה erinnert an die Ansicht R. Jose's, daß die Bne Pachat Moab mit den בני יובא בן צרויה identisch seien. In diesem Falle ist jener Zusatz בני שלמי הנטופתי bereits in den בני פחת מואב unserer Mi. eingeschlossen.

Nach dem einfachen Wortlaut der Mi. scheinen jedoch die בני נונבי עלי und die בני קציעות קציעות zwei verschiedene Familien zu sein, was mit der Erklärung der Tos. nicht übereinstimmt.

¹ In j. ibid. fehlt von ... שהושיבו מלכי יון bis שהושיב, wie in Tos., Meg., Taan. und b.

² Im j. ibid. ist diese Barajta gekürzt: אלא כל מי שהיה מתנדב וכי weil der Anfang dieser Barajta mit der vorangehenden Barajta identisch war.

³ = עטרות בית יובא.

⁴ Gegen Malter, Taanit ibid. Sein Beweis, daß hier das Schrift- wort בני שלמא ... ונטופתי gemeint sei, aus Tos. Taan. IV 8: מהו אומר, beweist nichts, denn auch Tos. Joma I 15 wird der Wortlaut einer Mi s c h n a mit zitiert.

Was die בני שלמי betrifft, so könnten sie wirklich¹ mit den בני שלמי Esra 3, 46 und Neh. 7, 48 identisch sein. Diese wären nun נתינים und könnten in unserer Mi. unter נתינים, nach der LA. des Scholion ibid. mit einbezogen sein.

Die letzte Holzopferzeit nach der mittleren Mi. war also am 15. Ab.

Das stimmt mit den Worten R. Eliesers (b. 31a): מהמשה עשר, באב ואילך תשש כוחה של חמה ולא היו כורתין עצים למטרכה וכו' und auch sein aramäischer Name² יום חבר מגל, der sicher alt ist, obwohl erst spät überliefert (b. ibid.), spricht dafür.

Am 15. Ab war also das Schlußfest der Holzopfer, und daher ein Volksfest, Taan. IV 8, b. 31a und j. ibid. 69c; Josephus, Bellum, II 17, 6 (aber am 14. Ab).

Wenn aber der 15. Ab der letzte Tag der mittleren Mi. sei, so ist kein Zweifel daran, daß das ועמם כהנים וכו' sich nicht nur auf die Bne Zatua beziehe, sondern auf die ganze Liste: „und mit jedem von diesen Priester usw.“

Das ist schon an sich höchst wahrscheinlich, denn an einem Feste, dessen Begründer ausdrücklich als „Priester, Leviten und das Volk“ bezeichnet werden (Neh. ibid.)³, an einem Feste, das dazu den Namen trägt „Zeit der Priester [und des Volkes] — Hölzer“⁴, [ומן עצי כהנים והעם], könnte man unmöglich die Priester als letztes Anhängsel zur letzten Gruppe beordnen.

Das wird aber auch ausdrücklich bezeugt, denn R. Eleasar b. Zadok, der mit den Bne Snuah ben Benjamin feierte (s. oben), war ja Priester⁵; Priester waren also an jedem jener Tage beteiligt⁶.

Das wird übrigens auch durch die Teilung der Halachot in mehreren Mischna-Handschriften belegt, wo mit ועמם eine neue

¹ S. Krauß, HUCA, I, S. 190, Anm. 48, vgl. Malter ibid.

² Vgl. Herzfeld, Geschichte, I, S. 144—145. מגל zum Holzspalten auch Beza IV 3.

³ Vgl. aush Herzfeld ibid.

⁴ Siehe oben S. 98, Anm. 1.

⁵ Vgl. Tos. Erub. 41a und oben S. 98, Anm. 3.

⁶ Das folgende: רבני גונבי עלי ורבני וכו', Familien, die doch jedenfalls an einem gewissen Tag, oder an gewissen bestimmten Tagen (denn es sind sicher zwei Familien, s. oben) beteiligt waren, widerspricht dem nicht. Übrigens gehören diese nicht zu den Holzopfernden; sie wurden bloß der Liste beifügt, s. oben.

Halacha beginnt, so ed. Lowe, Ms. Kaufmann, Parma und ein Oxforder Fragment (ms. heb. c. 27), welche alle mit ועמרה Halacha η beginnen¹.

Was die Beteiligung am 15. Ab betrifft, so spricht die Fastenrolle von „j e d e m Manne“: „jeder Mann, dem Holz abliegt“, כל איש דיהוי עלוהי אשין (s. oben), ebenso spricht Josephus *ibid.* von einer allgemeinen Beteiligung des Volkes: „an welchem es Brauch ist, daß j e d e r ($\pi\alpha\sigma\sigma$) Holz für den Altar herbeiträgt“. Es scheint also, daß es j e d e m f r e i b l i e b, an jedem beliebigen jener Tage, jedenfalls am 15. Ab, teilzunehmen. Sonst hätten ja nicht „Sicarier bei dieser Gelegenheit sich einschleichen“ können: Auch das stimmt nun nicht mit der mittleren Mi.; denn daß „jeder“ in שבתו (ב) שנתה (ב) שנתו (ב) der Mi. einbegriffen sein könnte, scheint mir ganz ausgeschlossen zu sein.

Historisch sind also von jenen 9 Daten bloß zwei belegt: der 9. und der 15. Ab, und zwar variieren beide Daten um e i n e n Tag: 9.—10. (Mi. gegen Parallelen) und 14.—15. (Fastenrolle und Mi. gegen Josephus).

Die erste Variante könnte so erklärt werden, daß man nach der Zerstörung des Tempels der Ansicht war, daß dieses Fest nicht am Fasttag des 9. Ab gefeiert werden dürfe, obschon es b a l d nach der Zerstörung sicher noch am selben Tage gefeiert wurde (R. Eleasar b. Zadok, s. oben); man verschob es daher auf den 10. Ab. Wie aber die zweite Variante zu erklären, ob wirklich mit Graetz u. a. einer Ungenauigkeit des Josephus zuzuschreiben sei, bleibe hier dahingestellt.

In den frühesten Zeiten waren wohl mehrere „bestimmte Zeiten“ für diese Holzopfer. Die Fastenrolle jedoch erwähnt n u r den 15. Ab, und das Scholion berichtet dazu, daß zuerst der 9. Ab als Holzopfertag eingesetzt war, und daß erst später auch noch der 15. Ab dafür bestimmt wurde.

Später nämlich, nachdem die Holzspende auch durch Geldspende ersetzt werden konnte, wozu eine besondere Büchse, שומר, im Tempel dafür eingerichtet wurde (Schek, VI 5), scheinen allmählich mehrere Holzopferzeiten eingegangen zu sein; es haben sich dann nur der 9. und 15., besonders der 15., Ab erhalten.

¹ Ms Hamburg hat vor ועמרה ein Spatium.

Die Sektenfrömmigkeit der Therapeuten.

Von I. Heinemann.

Das Bild, das wir aus Philon De vita contemplativa¹ über die Therapeuten erhalten, weicht von demjenigen gemeinjüdischer Frömmigkeit derart weit ab, daß man vor 50 Jahren fast allgemein dazu neigte, die Schrift für unecht zu halten² und in ihren Helden christliche Mönche zu sehen. Untersuchungen der neunziger Jahre³ haben aber die genaue sprachliche Übereinstimmung der Schrift mit den Werken Philons so schlagend erwiesen, daß heute ihre Echtheit, folglich der jüdische Charakter der in ihr dargestellten Sekte, kaum mehr bestritten wird. Dennoch fehlt es fast ganz an Versuchen der Einordnung der Therapeuten in die Geschichte der jüdischen Sektenfrömmigkeit⁴. Ein solcher soll hier vorgelegt werden. Allerdings setzt er die Scheidung zwischen Philons rhetorischen Zutaten und dem geschichtlichen Tatbestand voraus, die ich in dem — demnächst erscheinenden — Artikel Therapeutae der neuen Realenzyklopädie der Altertumswissenschaft versuchen werde; auch für alles Philologische, insbesondere die Einzelerklärung wichtiger Stellen, und für die Literatur muß auf jene Arbeit verwiesen werden.

Einen Schluß auf das Wesen der Sekte gestatten uns die Angaben über ihr Hauptfest und über ihr tägliches Leben. Wir heben nur das Bezeichnende heraus.

¹ Auf sie verweisen die folgenden Paragraphenangaben (nach Band VI der kritischen Philon-Ausgabe). Zum Verständnis ist auch Conybeares erklärende Ausgabe 1895 und seine Übersetzung JQR VII (1895) 755 ff. von hohem Wert.

² Hinzu kamen scheinbare Widersprüche mit Anschauungen Philons. Sie lassen sich durch Beachtung antiker Stilgesetze auflösen.

³ Besonders wichtig: Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, Jahrb. für klass. Phil. Sppl. 22, 1896.

⁴ Außer Schürer, dessen Inhaltsangabe dem Fernerstehenden dienen wird (GdjV III, 686 ff.), vgl. Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese I (1914), 148 ff. Dagegen begnügt sich ein Kenner jüdischer Mystik wie Horodetzky המסתורין בישראל I (1931), 102 mit ein paar ganz ungenauen Bemerkungen.

1. Die Therapeuten feiern den Sabbat, außerdem alle sieben Wochen¹ ihr „Hauptfest“ durch eine Nachtfeier bis zum frühen Morgen, bestehend aus gemeinsamem Mahl, Schrifterklärung, Chorgesang. Beim gemeinsamen Mahl wird eine „hochheilige Speise“ genossen, bestehend aus gesäuertem Brot und Salz, dem Ysop beigemischt war (§ 81). Philons Begründung, mag er sie übernommen oder erdacht haben, beweist, daß das Brot gesäuert sein mußte.

Die siebenwöchentliche Frist und das gesäuerte Brot² (= Lev 23₁₇) kennzeichnen das Fest als Wochenfest, aber als periodisch wiederkehrendes, wie das Buch der Jubiläen bekanntlich vier Mal im Jahre Neujahr feiern läßt³. Die Abweichung hält sich also im Rahmen jüdischer Sektenfrömmigkeit. Sie mag z. T. durch die Wertschätzung der Zahl 50 angeregt sein (vgl. Lev 23₁₅; 25₈), die vielleicht auch die seltsame Zählung des Jubiläenbuches nach Jahrwochen und Jubiläen wenn nicht verursacht hat⁴, so doch legitimieren half; vor allem aber scheint es, daß die Therapeuten die Parallele zwischen regelmäßig wiederkehrenden Ruhetagen und Ruhejahren durchführten, die die Bibel selbst durch die Bezeichnung des Schemittajahres als שבת Lev 25₂ nahelegt, daß sie also dem Sabbattag den Jobeltag überordneten und beide, ebenso wie Sabbatjahr und Jobeljahr, in unablässiger Wiederholung feierten, als Grundlage für die Einteilung der Zeit. Die vielumstrittene Vorschrift Lev 23₁₅, vom Tage nach dem „Sabbat“ an die Wochen zu zählen, faßten sie also nach Analogie der Jahreszählung: wie nach dem Jobeljahre, so beginnt nach dem Jobel-

¹ Etwas anderes kann, gegen Conybeare, δι' ἑπτά ἑβδομάδων § 65 nicht bedeuten. Daß Philon eine Quelle mißverstanden habe, die διὰ c. gen. im Sinne von „nach“ auffaßte, also nur von einem einmaligen Wochenfest redete, ist zwar nicht ganz auszuschließen, aber höchst unwahrscheinlich. Am Gesamtergebnis würde diese Annahme nicht viel ändern.

² Daß man die nur für den Tempel bestimmten Brote zu Hause genoß, ist keine arge Ketzerei. Es ist weniger kühn, als das Schlachten der Pesachlämmer in Rom. Übrigens ist zweifelhaft, ob das Buch der Jubiläen diesen Broten Opfercharakter zuerkennt; vgl. Albeck, Das Buch der Jubiläen und die Halacha 20.

³ Albeck 19 f.

⁴ Über die Schätzung der Zahl 50 zumal im Orient vgl. Roscher, Abh. Sächs. Ak. Phil.-hist. Kl. 1917, 94 ff.

tage, dem „Feiertag“ *κατ' ἐξοχήν*, sofort die Zählung der neuen Jobelfrist. Eine solche Deutung nach vorgefaßter Meinung, entgegen Zusammenhang und Tradition, entspricht methodisch dem Verfahren der Damaskussekte, die das Verbot, zu einer Frau ihre „Schwester“ hinzuzunehmen (Lev 18₁₈), auf jede andere Frau bezog¹, es also als Verbot der Polygamie faßte, unbeirrt durch die vorausgehenden Verbote der Verwandtenehen und die Beispiele polygamer Ehen aus nachmosaischer Zeit.

Die einzelnen Züge der Feier lassen sich unschwer aus dem antiken Judentum belegen² — bis auf die nächtliche Begehung. Wachenächte vor dem Versöhnungstag, wie sie vereinzelt bezeugt sind³, und die Erzählung von dem Gelehrtengespräch in der Pessachnacht, das sich bis zum Morgen hinzog, können nur als Vorstufen gelten. Um so seltsamer, daß im Sohar die Sitte bereits erwähnt wird, die Nacht vor dem Wochenfeste beim Thorastudium zu durchwachen⁴. Ein mittelbarer geschichtlicher Zusammenhang, wie man ihn zwischen Philon und einzelnen Allegoreten des 14. Jahrhunderts hat nachweisen wollen⁵, besteht hier sicherlich nicht; wie sich das Zusammentreffen erklärt, muß zunächst dahingestellt bleiben.

2. Unter den Lebensgewohnheiten der Therapeuten erscheinen die folgenden besonders kennzeichnend:

a) Sie genießen auch am Feiertag weder Wein noch Fleisch; am Werktag fasten sie bis Sonnenuntergang; manche fasten die halbe, einzelne sogar die ganze Woche (§ 34 ff.).

b) Die weiblichen Mitglieder sind „größtenteils jungfräuliche Greisinnen“ (§ 68); daraus folgt mindestens starke Schätzung der Keuschheit⁶.

¹ Ginzberg, Eine unbekannte Sekte 24.

² Mit Ausnahme des gemischten Chors. Es läßt sich erweisen, daß diese Angabe wenig zuverlässig ist.

³ Bergmann MGWJ 1927, 167.

⁴ III, 98 a: die alten Frommen schliefen nicht in dieser Nacht, sondern bemühten sich um die Thora und sagten: laßt uns das heilige Erbe in Besitz nehmen für uns und unsere Kinder.

⁵ David Kaufmann in: Jubelschrift zum 90. Geburtstage des Dr. L. Zunz, 145.

⁶ Ob die Forderung der Keuschheit verbindlich war (Strathmann 155) oder nicht (Wendland 738), ist bei Philons Ungenauigkeit nicht zu entscheiden.

c) In jedem Hause ist eine heilige Zelle, Semneion oder Monasterion genannt; in ihr begehen sie in Einsamkeit die Mysterien eines geweihten Lebens; sie bringen keine Nahrungsmittel hinein, noch was sonst dem körperlichen Bedarf dient, sondern nur die biblischen Schriften und was überdies zur Erhöhung der Frömmigkeit und der Wissenschaft verhelfen kann: § 25.

Zur Erklärung der asketischen Züge a und b bieten sich mehrere Möglichkeiten. Die Therapeuten mögen 1. von der — an vereinzelt Stellen wie Lev. R. 14, 5 und Test. Rub. 2 g. E. aufdämmernden — Anschauung ausgegangen sein, daß jeder Geschlechtsverkehr, wenn nicht geradezu sündig, so doch anstößig sei; sie mochten also die landläufige Frömmigkeit überbieten wollen (vgl. die „evangelischen Räte“ der Kirche). Das Fasten wäre freilich von hier aus nur gezwungen zu erklären. Sie können 2. die Askese gleichsam als Verstärkung ihres Gebetes gemeint haben; man denke nur an die Fasttage bei Regenmangel; geschlechtliche Enthaltung ist allerdings für diese nur als besondere Verschärfung¹, ferner für Versöhnungstag und 9. Ab, also nur eintägig, vorgeschrieben. Endlich können 3. die asketischen Vorschriften als Vorbereitungen für den Empfang von Visionen gedient haben. Schon auf die Offenbarung am Sinai bereitet sich das Volk durch sexuelle Abstinenz vor Ex 19₅; Moses fastet 40 Tage vor der Entgegennahme der Tafeln 34₂₈. Und wenn die Rabbinen in der ersteren Vorschrift nur ein Reinheitsgesetz sehen wollten, so findet sich doch im Midrasch und auch bei Philon² die Vorstellung, daß sich Moses während jener 40 Tage auch des Frauenverkehrs enthalten hat; nach Test. Naft. 8 stört der Beischlaf die Erhöhung des Gebetes; der Held des Henochbuches hat nach 83₂ nur Visionen, bis er eine Frau nahm³; die keuschlebenden Essäer waren Visionäre⁴; es wird kaum Zufall sein, daß das Buch der Jubiläen den Geschlechtsverkehr am

¹ Mi. Taan. II, 4 ff.

² Stein, Philon und der Midrasch (1931) 45.

³ Umgekehrt hat sich nach Abraham bar Chijja, hegjon hannefesch 37 a, Moses seit der Offenbarung von seiner Frau ferngehalten.

⁴ Bauer, Krolls RE Sppl. IV, 424; Jos. Bell. II, 159.

Sabbat untersagt¹ und daß der einzige Schriftgelehrte, von dem wir wissen, daß er die Ehe ablehnte, in den Kreis der Mystiker gehört². Ebenso gut bezeugt ist gänzliche oder teilweise Nahrungsenthaltung als Vorbereitung für Visionen. Wenn die Tosefta erklärt, wer bestimmte Nahrungsmittel oder Kleidungsstücke vor dem Schlafengehen wählt, um prophetische Träume zu erlangen, der treibe heidnischen Brauch³, so ist dazu vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus bestätigend und ergänzend zu sagen, daß solche Vorbereitung durch Kleidung, Nahrung und auch geschlechtliche Enthaltung gerade in dem uns hier angehenden heidnischen Kulturkreis außerordentlich beliebt war⁴. Trotzdem hat der Talmud gegen das Fasten vor dem Traum nichts einzuwenden⁵. Auch der Held des IV. Buches Esra bereitet sich auf die Visionen vor, indem er eine volle Woche entweder fastet (5₂₀; 6₃₅) oder sich nur von den Pflanzen des Feldes ernährt (9₂₆; 12₅₀)⁶; die mildere Form der Vorbereitung auf göttliche Offenbarung wählt Daniel 10₁ ff., indem er drei Wochen lang Fleisch, Wein und לחם המדות vermeidet; alsdann verkündet ihm der Engel die Zukunft Israels. Die religionsvergleichende Prüfung dieser Züge legt also die Auffassung der Therapeuten als Visionäre besonders nahe.

¹ Laupheimer, J1IG XXII, 200. Vereinzelt Parallelen, die im rabb. Schrifttum erwähnt werden (Finkelstein, MGWJ 1932, 529 f.), beweisen nichts gegen die Annahme dieser Begründung. [Allerdings zeigt aber das Auftreten des gleichen Verbotes bei Samaritanern und Karäern (Charles zu Jub. 50₈), daß auch andere Motive denkbar sind. M. Guttman, der mich auf karäische Schriften wie כתר חרה zu Ex 63 b; שבת — אורת אליו — שבת § 11; ebd. § 20 hinweist, kombiniert diese Vorschrift mit der Abneigung der Essäer gegen die Verrichtung der Notdurft am Sabbat (Jos. Ball. II 147) und glaubt, man habe nur die Enthaltung des Sabbat vermeiden wollen. Korr.-Zusatz.]

² Über Ben Assai zuletzt Bornstein EJ IV, 48 f.

³ Toss. Sabb. VI, 7, übers. und erläutert bei Kristianpoller, Monumenta Talmudica IV, 2 (1922), 6.

⁴ Pfister, Krolls RE XIV, 360 ff. mit Lit.-Ang.

⁵ Belege bei Kristianpoller 8.

⁶ Nach Jub 44₃ bleibt Jakob 7 Tage in Bet El, um dort ein Traumgesicht zu haben. Ob es sich hier um bewußte Vorbereitungen handelt, ist nicht leicht zu entscheiden.

Gewollte Isolierung (c) begegnet sonst in zeitgenössischen jüdischen Zeugnissen nicht. Natürlich wird man sich die genannten Visionäre meist allein vorstellen, wiewohl z. B. dem Daniel an der letzterwähnten Stelle der Engel in Gegenwart der nicht vorbereiteten und daher verständnislosen Freunde erscheint; aber als verpflichtend gilt die Zurückziehung weder hier noch in den gelegentlichen Erwähnungen einsamen Thora-studiums; und jener Einsiedler Bannus, der sich in Baumzweige hüllt und von Rohkost nährt¹, geht in seiner Kulturfeindschaft über die Therapeuten hinaus, zieht sich aber von Schülern oder Gesinnungsgenossen nicht tagelang zurück. Erst in der etwas späteren Mystik finden wir eine Parallele zu diesem Zug mit Anklängen an die Züge a und b. „Wer sich mit dem Engelsfürsten der Thora verbinden will, wasche seine Unter- und Über-Kleidung, nehme ein vollständiges Tauchbad, um die Scheidung durch Pollution zu vermeiden, sitze 12 Tage in einem Zimmer, gehe nicht aus noch ein, esse nur von Abend zu Abend (!) . . . , u. z. nur Brot und Wasser, keinerlei Kraut; er richte seine Gedanken ständig auf den Engelsfürsten der Thora . . .“². Die Großen Hechalot, denen diese Stelle entnommen ist, stammen aus nachtalmudischer Zeit, arbeiten aber mit älterem, vom Talmud unabhängigem Gut; insbesondere in ihrer Henochmystik erweisen sie sich als Fortsetzung der Gedankenwelt der Apokryphen: und jener שר התורה wird in einer verwandten Schrift³ mit Henoch geradezu gleich-

¹ Jos. Vita 11.

² היכלות רבתי 30, I = Eisenstein, אוצר המדרשים I, 122 a. Das Schrifttum der ירודי מרכבה (zuletzt Scholem, EJ IX, 637 ff.) stammt in seiner jetzigen Form aus nachtalmudischer Zeit; aber Gasters Feststellung, daß es sich stark mit dem apokryphischen Schrifttum berührt (MGWJ 1893, 180), und sein Schluß, daß es Bestandteile aus philonischer Zeit enthält (ebd. 230), scheint mir durch die neueren Forschungen (auch über die Verbreitung der Gnosis) durchaus gestützt zu werden. Daß die Großen Hechalot besonders alt sind, gibt auch Bloch ebd. 71 zu. — Die an der erwähnten Stelle folgende Anrufung mystischer Namen erinnert ganz an die Zauberpapyri.

³ סי' חנוך = Eisenstein I, 184 b. Es ist wohl nicht zu kühn zu vermuten, daß ein Ritus zur Beschwörung des Sehers Henoch in späterer, durch die Schriftgelehrsamkeit beeinflusster Zeit auf den Fürsten der Thora übertragen wurde.

gesetzt; es ist also durchaus damit zu rechnen, daß dieser — an den Yoga erinnernde — Konzentrationsritus¹ auf die gleichen antiken Mystikerkreise zurückgeht, zu denen die Therapeuten gehören, und für deren Verständnis verwertet werden darf. Von hier aus bestätigt sich der Schluß, den die asketischen Riten nahelegten: die Lebenshaltung der Therapeuten diene vorwiegend oder ausschließlich zur Vorbereitung und Herbeiführung ihrer Visionen.

Diese auf religionsvergleichender Betrachtung beruhenden Schlüsse stimmen mit vereinzelt Angaben Philons genau überein.

Darauf allerdings möchte ich kein großes Gewicht legen, daß Philon keine Bußveranstaltungen der Therapeuten erwähnt² und ihre Kasteiung nirgends als Selbstzweck faßt. Denn Philon mißt fremde Frömmigkeit, zumal wenn er sie verherrlichen will, mit eigenen Maßstäben; und wie wenig er, trotz des Lobes der *ἀσκησις*, von einem religiösen Selbstwert der Askese weiß, zeigt seine durchaus nüchterne Begründung des Fastens am Versöhnungstag³. Auch wenn er die Therapeuten im Gegensatz zu den Essäern zu Vertretern des „theoretischen Lebens“ macht (§ 1), die „stets ans Schauen gewöhnt, nach der Schau des wahrhaft Seienden streben und hinwegschreiten über die Sonne der Sinnenwelt, entrückt von himmlischer Liebe“ (§ 11), so wird man ihn nicht streng beim Wort nehmen dürfen, da er zwei von vornherein feststehende, von Haus aus übrigens recht verschiedene,

¹ Zum Verständnis hilft wohl Pfister, Krolls RE XIV, 373: „Die Götterschau erfordert vollste psychische Hingabe, eine Selbsthypnose oder Autosuggestion“; vgl. dazu Bloch a. O. S. 24 unten über die *יורדי מרכבה*.

² Als Mittel, um bei der Gottheit Versöhnung für Sünden zu erlangen, betrachtet Philon nicht, wie es nach Windisch, Frömmigkeit Philons 10 ff. scheinen könnte, ausschließlich die innere Reinigung. Er empfiehlt auch das Gebet (De spec. leg. II, 196) und die „heilige Handlung“ (mehr bedeutet *θυσία* ebd. II, 15 und Vita Mos. II, 147 nicht: zum Sprachgebrauch Pfister, Krolls RE XI 2167 unten, übersehen von Tschirikower *היתורים והיריבים* 306 zum Beschluß der Stadt Sardes, den Juden einen Platz für ihre *εὐχαι καὶ θυσία* zu geben: Jos. Ant. XIV, 260). Er hätte also von Bussriten der Th. reden können, wenn er von solchen gehört hätte.

³ De spec. leg. II, 193 ff.; dazu Heinemann, Philons Bildung 132 ff.

Typen der Lebensvergeistigung auf seine Helden überträgt¹. Eher ist zu beachten, daß er das Fasten der Therapeuten (§ 35) durch den „Drang nach Wissen“, die Ehelosigkeit (§ 68) durch das „sehnsüchtige Verlangen nach Weisheit“ motiviert. Bedenkt man, daß Wissen und Weisheit im philosophischen Sinne weder nach Philon noch nach seinen griechischen Lehrern durch Enthaltung von Speise und von Frauen erworben werden, so wird man kaum fehlgehen, wenn man hier eine jener rationalistischen Formulierungen religiösen Lebens sieht, die uns aus Philon wie aus Josephus oder dem IV. Makkabäerbuch geläufig sind. Aber wir haben noch bestimmtere Anhaltspunkte.

Nach § 26 haben die Therapeuten „unablässig Gott im Gedächtnis, sodaß sie selbst im Traum nur die Schönheit der göttlichen Tugenden und Kräfte vor Augen sehen: viele sprechen daher im Schlaf die herrlichen Lehren ihrer Philosophie träumend aus“. Diese Angabe für freie rhetorische Ausschmückung Philons zu halten (Strathmann 154), geht nicht an; in seinen sonstigen, sehr zahlreichen Ruhmreden auf hohe Frömmigkeit fehlt dieser kennzeichnende Zug durchaus. Er muß vielmehr von Visionen der Therapeuten und von Reden aus dem Schlafzustande gehört haben, die von anderen belauscht wurden. Aber freilich: wenn er diese Erscheinungen als ungewollte Folgen gesteigerter Frömmigkeit hinstellt, so spricht hier der „Philosoph“, der die Vorbereitung der ekstatischen Zustände durch magische Mittel ablehnt und daher seinen Helden nicht zuschreiben will. Uns lehrt die Religionsgeschichte, daß das traumhafte Erschauen und Verkünden von Wahrheiten über die im Normalzustande dem Menschen verborgenen Geheimnisse nicht als Begleiterscheinung, sondern durchweg als ersehnter Höhepunkt religiösen Lebens gilt: auch bei Philons jüdischen Zeitgenossen stand die Traumantik (wie übrigens die Griechen wußten)² in hoher Ehre; und wenn für den Talmud (Ber. 57 b) der Traum ein Sechzigstel der

¹ Näheres über θεωρητικός und ὁρατικός βίος in der genannten Abhandlung der RE.

² Strabon XVI, 2, 35; Justin XXXVI, 2 über Josef und Moses; Porph. Vita Pyth. 11.

Prophetie darstellt¹, so werden die Apokalyptiker ihn noch höher geschätzt haben. — In der Tat kannten die Therapeuten neben diesen Traumvisionen auch solche in wachem Zustande: „entrückt² von himmlischer Liebe, schwärmen sie, der Gottheit voll, wie die Bakchanten und Korybanten, bis sie das Ersehnte schauen“ (§ 12). Solche Visionen sind es also, welche die Therapeuten durch ihre Lebenshaltung herbeizuführen suchten.

Aber die Visionen bildeten nicht die einzige Quelle für den Glauben der Therapeuten. Ihr Leben wechselte zwischen isolierter Betrachtung und Gemeinschaftskult, in welchem der Gemeinbesitz der Schule gepflegt wurde. Denn „sie haben auch Schriften von Männern der Vorzeit, die ihre Sekte (*αἵρεσις*) gestiftet haben . . . ; diese nehmen sie sich zu Mustern“ (§ 29). Also dasselbe Nebeneinander persönlicher Ekstasik und gläubiger „Übernahme“ alter oder doch angeblich alter Lehren, wie es die Geschichte der mystischen Strömungen durchzieht und im Judentum schon bei den Essäern³ und, wie wir sahen, den Hechalotmystikern⁴ vorliegt.

Außer Visionen und mystischen Schriften galt den Therapeuten auch die Bibel als Erkenntnisquelle in ihren drei Teilen: „Gesetz, Propheten und Hymnen“, wie Philon § 25 sie nennt. Die Versenkung der Therapeuten in diese Schriften berechtigt uns aber natürlich nicht, sie (mit Wendland) als „Schriftgelehrte“ im Sinne der Tannaim zu bezeichnen. Auf ein Schriftverständnis, wie diese es suchten, arbeitet man nicht hin durch „Trennung von der Gemeinde“, durch Ehelosigkeit und durch Versagung des Weines auch am Feiertag; man pflegt es, wie nicht nur einzelne Aussprüche, sondern weit anschaulicher das ganze rabbinische Schrifttum zeigt, höchst selten durch Einzelstudium, lieber durch Zusammenarbeit von Lehrer und Jünger, Freund und Freund. In der Tat läßt uns Philon erkennen, daß die Schriffterklärung der Therapeuten eigener Art war; freilich ist auch hier aus seinen Worten nur mit Vorsicht aus den Tatbestand zu schließen. Die

¹ Die talmudischen Zeugnisse bespricht zuletzt Wochenmark, *Die Schicksalsidee im Judentum* (1933) 77 ff.

² *ἀρπασθέντες*: Reitzenstein, *Hell. Mysterienreligionen*³ 369; 415.

³ Philon *Quod omnis probus* I. 29; *Jos. Bellum* II, 136.

⁴ Vgl. über das Zusammenwirken von persönlicher Ekstase und gemeinschaftlichem Kult im Chassidismus Buber, *Legende des Baal Schem* 16.

Thora (*νομοθεσία*), erklärt er, erscheint ihnen einem lebenden Wesen gleich; die Vorschriften in ihrem Wortsinne entsprechen seinem Leibe, der unsichtbar im Worte verborgene Sinn der Seele¹; in ihm sucht unsere denkende Seele recht eigentlich das ihr Gemäße zu erschauen; im Spiegelbilde der Worte erblickt sie die hohe Schönheit der Gedanken, entfaltet die Symbole usw. (§ 78). Das klingt so, als hätten die Therapeuten den Inhalt der Gesetze in der Weise vergeistet, wie die von Philon Migr. Abr. 86 ff. getadelten radikalen Allegoristen. Davon kann keine Rede sein: sie haben nicht der Zahl Sieben gehuldigt, sondern den Sabbat buchstäblich gehalten, und zwar in ähnlichen gottesdienstlichen Formen² wie ihre Zeitgenossen in Palästina; Philon überträgt auf ihre tiefsinnige Schrifterklärung nach seiner Gepflogenheit das ihm vertraute Schema der Allegoristik³. Daß sie die Bibel recht selbständig interpretierten, zeigt uns ihre Auffassung von Lev 23⁴; überdies sprechen die Analogien altjüdischer Mystik dafür, daß sie ihre Visionen und Überlieferungen in biblische Texte, zumal in die ersten Kapitel der Genesis und in prophetische Theophanien, hineingedeutet haben.

Sehr schwierig ist natürlich, etwas über den Inhalt ihrer Visionen und daher ihrer Lehren auszumachen. Antike Mystiker pflegen fremden Besuchern ihre Geheimnisse nicht zu offenbaren; und auch was Philon etwa wußte, gibt er gewiß, dem Stil der antiken Lobrede zufolge, nur mit Auswahl wieder, überdies, wie wir sahen, übertragen aus der Sprache lebendiger Frömmigkeit in die einer popularphilosophischen Ersatzreligion für Großstadtmenschen.

Nach dem erwähnten § 12 schwärmen die Therapeuten wie die Bakchanten, bis sie „das Ersehnte“ schauen. Im allgemeinen

¹ Der Sohar III, 152 a (übersetzt bei D. H. Joel, Die Religionsphilosophie des Sohar 78 f.) führt das Bild noch etwas weiter und unterscheidet zwischen Kleid (= Wortsinn), Körper (= Ethik), Seele (= mystischer Sinn).

² Auf die gemeinjüdischen Züge komme ich in der RE zu sprechen.

³ Auch der Ausdruck *τὰ οὐραία θεωρεῖν* beruht auf Übertragung einer beliebten griechischen Wendung; vgl. über das Sehnen der Seele nach Erkenntnis des Verwandten; Heinemann Poseidonios' met. Schr. I 72 f.

⁴ S. o. S. 105 f.

schauen die Bakchosdiener in ihrer Erregung die Zukunft (de somn. II, 1); Philons Ausdruck, der den Gegenstand der Schau der Therapeuten absichtlich zu verschweigen scheint, legt nahe, daß dieser etwas fremdartiger Natur war und sich seinen Lesern schwer nahebringen ließ.

Etwas weiter führt der gleichfalls angeführte § 26. Danach reden die Therapeuten auch im Traum von den göttlichen „Tugenden und Kräften“. Die göttlichen Kräfte sind eine bekannte Vokabel jener Übersetzungssprache Philons; die Lehre von ihren Funktionen entspricht der Kosmogonie und Kosmologie der Religionen; nach ihrem Wesen betrachtet, stehen sie anstelle der Gottheiten der heidnischen, der Engel der jüdischen Religion¹. Will man also Philons Worte nicht einfach als rhetorische Phrase nehmen, so liegt ihnen der Tatbestand zugrunde, daß die Therapeuten ihre Lehren hatten über Schöpfung und Überwelt. Wir dürfen das um so eher annehmen, da sie sich damit den jüdischen Mystikern dieser und der unmittelbar folgenden Zeit einfügten, die ihren heiligen Sehern durch die Himmelshallen folgten und ihre Lehren (wie es auch von den Therapeuten überliefert ist: im Anschluß an die Bibel) als *מעשה מרכבה* und *מעשה בראשית* verkündeten.

Wieviel in diesem Bilde noch dunkel bleibt, bedarf kaum der Hervorhebung. Insbesondere wissen wir nicht, ob sich die Therapeuten zu der religiösen Volksgemeinschaft in bewußtem Gegensatz fühlten, wie etwa später die Karäer und möglicherweise schon der Kreis des Täufers², oder ob es ihnen lediglich, wie den Mystikern der Merkaba, die wir erwähnten, und späterhin dem christlichen Mönchtum³ auf eine Vertiefung der Gemeindefrömmigkeit an-

¹ Bréhier, *Les idées . . . de Philon* 144 ff.; über den Logos, die oberste der Kräfte, als Engel vgl. de fuga 101; de somn. I, 62; de cher. 35 u. ö. Bekanntlich nimmt die Spekulation über die *מדות*, von *מדה* oder *מד* (Ps 133₂) abgeleitet, auch in der Kabbala einen großen Raum ein.

² Lohmeyer, *Das Urchristentum I* (1932), 48: „Die Voraussetzung eines solchen Eremitentums ist der Bruch mit dem angestammten Glauben und Leben; und er schließt für den Juden die Erkenntnis ein, daß . . . nicht mehr das ganze Volk eine heilige Gemeinde ist, sondern heiliger der Einzelne, der in Entbehnung sich verzehrt . . . Es ist noch nicht zu erkennen, wie scharf dieser Bruch bei dem Täufer ausgeprägt wurde.“

³ Parpert, *Das Mönchtum* (1930), 10: „Was das Mittelalter an Innerlichkeit und Tiefe erfuhr, erfuhr es vom Mönchtum her.“

kam. Immerhin mögen unsere Feststellungen ausreichen, um die Einordnung der Therapeuten in das Gesamtbild jüdischer Mystik zu ermöglichen.

Das Judentum der nachmakkabäischen Zeit hat zahlreiche Spielarten hervorgebracht, denen die herkömmliche Frömmigkeit so wenig genügte, wie in der Römerzeit den Zeloten, in Palästina und den Führern der furchtbaren Aufstände der Diaspora das durchschnittliche Nationalgefühl. Auch die Verinnerlichung der Frömmigkeit, wie ein Hillel sie anstrebte, in Verbindung mit Pflege des Herkommens und verständiger Rücksicht auf die Notwendigkeit des Lebens, entsprach nicht ihrem Sehnen nach weltüberlegenem Leben¹. Sie übersteigerten asketisch die Gebote der Thora und erweiterten die überlieferte Glaubenslehre durch Vorstellungen vom Anfang und Ende aller Dinge, vom Jenseits und von den verborgenen Tiefen der Erde, die sie zu erheblichem Teile aus nichtjüdischen, zumal gnostischen Vorstellungen übernommen, nach ihrem eigenen Glauben aber durch übernatürliche Offenbarung — an sie selbst oder an ihre Gewährsmänner — empfangen haben.

Zu diesen Richtungen gehören insbesondere Therapeuten und Essäer. Aus der gemeinsamen Grundlage erklären sich viele gemeinsame Züge², wie die Zurückziehung aus dem Gemeinleben, Einschränkung der Lebenshaltung, Verwerfung von Handel und Sklaverei, Abneigung gegen den Verkehr mit Frauen, besondere Art der Schrifterklärung³ und mantische Tätigkeit. Einen Fingerzeig für den Unterschied beider Gruppen gibt Philon, wenn er erklärt, daß die Essäer unter Verzicht auf Logik und Physik nur die Ethik bearbeiten, während er im Sinn der Therapeuten den theoretischen Teil der Philosophie den göttlichsten nennt⁴; dem entspricht es, daß er, wie wir sahen, jene als Vertreter des praktischen, diese als Musterbilder des theoretischen Lebens bezeichnet.

¹ Den Gegensatz zwischen den „Frommen“ des Rabbinismus und der Sektenfrömmigkeit betont mehrfach Büchler, *Types of Jewish Palestinian Piety* 1922.

² Bauer, *Krolls RE. Suppl. IV*, 416.

³ Philon *Quod omnis probus liber* 82 spricht von der „symbolischen“ Darlegung der Philosophie der Essäer.

⁴ Philon *ebd.* 80; *Vita cont.* 67 und zum folgenden 1.

Die Essäer sind also in viel höherem Maße Lebensreformer gewesen; sie führten daher ein Gemeinschaftsleben mit Vorstehern und Verwaltern, während die Therapeuten anscheinend nur am Feiertag zu gemeinsamer Mitteilung und Anregung zusammenkamen. Vom Kreise Johannes' des Täufers unterschieden sich die Therapeuten vorwiegend dadurch, daß es diesem weit stärker auf das Himmelreich und dessen Vorbereitung ankam; hätte Philon von Zukunftserwartungen der Therapeuten etwas gewußt, so hätte er keinen Grund gehabt, sie völlig zu verschweigen. Andererseits heben sie sich von Männern wie dem Einsiedler Bannus und auch jenen Talmudisten, die in den „Wundergarten“ der Geheimlehre eingetreten sind¹, durch ihre Zusammenkünfte und ihr gemeinsames Schrifttum ab. Am nächsten kommen ihnen, in der Art des Zusammenlebens² und in der energischen Konzentration auf die Vorbereitungen zur Ekstase, jene Hechalot-Mystiker, von denen wir sprachen; trotz mancher Unterschiede wird man vielleicht damit rechnen müssen, daß wir in ihnen die Erben der Therapeuten zu sehen haben. Sonst sind Spuren ihrer Wirkung nicht zu erweisen³. Aber verwandte Erscheinungen sind in der Geschichte der jüdischen Mystik häufig⁴. Es läßt sich

¹ Über Gnostiker der Diaspora s. auch Bousset, GGN 1915, 468. Auch sie hatten ihre Visionen.

² Es ergeht an die *ירי מרכבה* der gemeinsame Auftrag, auf die Ausgestaltung des Gebetes zu wirken; vgl. Bloch, MGWJ 1893, 19. Der Gedanke des „Herabsteigens“ zur Geisterwelt ist gewiß untalmudisch; ob er — folglich auch die Bezeichnung *ירי מרכבה* — mit Scholem EJ IX, 641 als nachtalmudisch zu bezeichnen ist, wage ich bei der weiten Verbreitung der sog. Katabasis-Vorstellung (Jos. Kroll, Gott und Hölle 1932) nicht zu entscheiden.

³ Mit allem Vorbehalt rechnet Poznanski, REJ 1905, 22 mit Einfluß der Therapeuten auf eine etwas später bezugte Sekte.

⁴ Die Berührung mit dem Chassidismus in der Schätzung der Musik, die Gulkowitsch, Der Hasidismus 1927, 74 hervorhebt, ist nicht von großem Belang. Denn ob den Therapeuten die Musik als Mittel zu mantischer Erregung diene, wie den Pythagoreern (Iamb. Vita Pyth. 65), ist zweifelhaft; und daß sich die Religionen der Musik ganz allgemein bedienen, wußte auch der Rationalist Maimuni More III 30. Weit wichtiger ist, daß ebenso wie die Therapeuten (§ 68, 83) auch der Chassidismus die Frau stärker und selbständiger hervorheben läßt als das Judentum gemeinhin: Horodetzky, *החסידות והחסידים* IV 67 ff.

zunehmend verstehen, daß eine Zusammenkunft, die stark an das große Fest der Therapeuten erinnert, gerade in der Nacht zum Wochenfest¹ aufkam, das dem Juden durchaus nicht nur das Fest der Gesetzgebung, sondern auch den Tag der Theophanie bedeutete, an dem man schon in alter Zeit die Himmelsschau eines Ezechiel und Habakkuk las (Meg. 31 a) und Menschen, die noch im Judentum wurzelten, die Ausgießung des heiligen Geistes spürten (Apg. 2): in jener Nacht erlebte der Dichter-Mystiker Salomo Alkabez eine Vision, die ihm, ähnlich wie einst den Therapeuten, himmlische Geheimnisse offenbarte² und dem Brauche der Wachen Verbreitung und neuen Inhalt gab.

Erklärung einer Stelle in der Tefillah.

Von Ignaz Goldziher s. A.*

In der ersten Benediktion der Tefillah wird Gott gepriesen als **נוֹמַל הַקְּדוֹת טוֹבִים**. Dieselbe Formel wird auch in der ursprünglichen Fassung (b. Berakh. 54 b) des als *birkath ha-gōmēl* bekannten Danksagungsspruches angewandt.

Soweit ich in Übersetzungen und Erklärungen dieser Gebetsworte Einsicht nehmen konnte, wird **טוֹבִים** als *šifa* des vorhergehenden Namens aufgefaßt: „der gute Wohltaten er-

¹ Daß den Therapeuten selbst das große Fest als Zeit der Inspiration galt, nicht aus geschichtlichen Gründen, sondern wegen der Heiligkeit der Zahl 50, möchte ich solange nicht glauben, bis etwa Beziehungen zwischen der Zahl 50 und der Inspiration aufgedeckt sind. Die einzige mir bekannte Spur einer solchen steht bei Dieterici, Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert I (1876), 117: „sie nehmen die Emanation Gottes an und bezeugen die Wahrheit. Das ist die Engelkraft, welche nach dem 50. Jahre niedersteigt. Diese erkennt klar die Rückkehr und die Trennung vom Körper.“ Hier scheint mir jüdisch vermittelte Umschreibung von Lev 25₁ ff. (Heimkehr im 50. Jahr) vorzuliegen.

² Horodetzky, EJ II, 322.

* Prof. Goldziher hatte im Verein mit Barth, Bezold, Elbogen, Mittwoch, Nöldeke eine Festschrift zu I. Löws 60. Geburtstag vorbereitet. Dieser im schriftlichen Nachlaß vorgefundene Aufsatz war, wie schon sein Datum untrüglich bezeugt, für diese Festschrift bestimmt. Möge er seine Bestimmung zum 80. Geburtstag erfüllen.

Die Schriftleitung.

weist“, oder („jenen, die sie üben“) „vergilte“. Der Pleonasmus, den diese Erklärung mit sich führt, kann nicht übersehen werden. Als könne es Gnaden, Wohltaten geben, die anders als gute seien.

Diese Schwierigkeit wird aufgehoben, wenn wir, was in diesem Falle auf die richtige Erklärung führt, annehmen, daß in unserem Text das Verbum נָמַל, wie in einigen Bibelstellen, mit doppeltem Akkusativ konstruiert ist: „der Gnaden (הַחֲסִדִּים) erweist den Guten“ (טוֹבִים Acc.). Dadurch ist der Pleonasmus aus dem Wege geräumt, der dem in klassischem Stil abgefaßten Gebetstück von vornherein nicht zuzumuten ist.

Dieser Erklärung konnte der Schluß (ותנמלנו חסדים טובים) des mit den Worten ויהי רצון מלפניך . . . שתרילנו בתורתך וכו' beginnenden Morgengebetsstückes und die sich daran anschließende Benediktion (Variante: לבריותיו: נִמְלָל הַחֲסִדִּים טוֹבִים לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל (לבריותיו) entgegeng gehalten werden. Hier könnte טוֹבִים unmöglich als zweiter Akkusativ gefaßt werden, da dieser einesteils durch das Suffix in ותנמלנו ausgedrückt, andernteils (in der Benediktion) mit ל pers. umschrieben ist.

Diese Einwendung erledigt sich nun durch die Erkenntnis, daß der hier als Ausgangspunkt genommene Text nicht ursprünglich ist. Die ursprüngliche Fassung desselben scheint in einem aus einer Genizah-Handschrift von L. Ginzberg herausgegebenen Responsum des Gāōn Natrōnāi erhalten zu sein, (Geonica [New York 1909], Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America Vol. II, S. 115 unten). Hier fehlten, wie bereits Ginzberg (S. 109) darauf aufmerksam macht, die Worte ותנמלנו חסדים טובים, die zur Benediktion hinüberleiten (und wohl später — als משין החתימה — hinzugefügt wurden, um letztere inhaltlich besser zu motivieren)¹ und die Benediktion selbst lautet bloß: נִמְלָל הַחֲסִדִּים.

Da nicht vorausgesetzt werden kann, daß eine ursprünglich vollere liturgische Formel in späterer Zeit verkürzt wurde, vielmehr eher die spätere Auffüllung einer ursprünglich knapperen

¹ Der nach R. 'A m r ā m benannte Sēder (ed. Coronel, Warschau 1864, ed. Frumkin, Jerusalem, S. 60) gibt (wohl nach späterer Interpolation) diese Worte, während die Schlußbenediktion lautet: בא"י גומל חסדים טובים.

Formel angenommen werden kann¹, so dürfen wir dem Naṭrōnā'i-Text die Originalität zusprechen. In dem uns vorliegenden Tal-mudtexte (b. Berāk. 60b) hat bereits eine Angleichung an die Formel der ersten Tefillah-Benediktion, und zwar im Sinne ihrer — wie wir daraus sehen können — sehr früh eingetretenen verständlichen Erklärung stattgefunden. Dem Gāōn Naṭrōnā'i lag der noch nicht aufgefüllte ursprüngliche Text vor.

Somit kann der Text des שְׁחֵרֵינֵינוּ-Gebetes unserer Auffassung von חֹסֵי מָוֶה, als von נוֹמַל regiertem doppelten Akkusativ, nicht als Einwand entgegengehalten werden.

Budapest, 20. Januar 1914.

Ein Prinzip der Mischnaredaktion.

Von Ludwig Blau.

Die Mischna ist ein Werk sui generis, zu welchem es weder in der orientalischen noch in der klassischen Literatur eine Analogie gibt. Es ist ein Gesetzbuch seiner Art und zugleich ein Lehrbuch des Gesetzes, nicht wie Weiß im Dor Dor we-Dorschaw und seine Nachbeter meinen, lediglich ein Lehrbuch des Gesetzes. Man hätte nach dieser Auffassung ein Lehrbuch zu einem nicht vorhandenen Gesetze geschrieben. Daß verschiedene Ansichten mitgeteilt werden, beraubt das Werk nicht des Gesetzescharakters. Das fast gleichzeitig zum ersten Mal kodifizierte Römische Recht bringt auch mehrere Ansichten über dieselbe Norm. Man wäre sogar versucht — es handelt sich um die Zeit Hadrians — anzunehmen, es sei auch von dieser Seite irgendwelche Anregung gekommen. Doch dies nur nebenher, denn die inneren Verhältnisse des jüdischen Volkes nach der furchtbaren Verwüstung, welche der etwa zwanzig Jahre von Trajan bis Hadrian dauernde Freiheitskampf zur Folge hatte, drängten zu neuer Organisation, in welche die Sammlung und Zusammenfassung der mündlichen Überlieferungen den hervorragendsten Platz einnahmen, denn durch sie wurde das religiöse

¹ Dasselbe gilt übrigens auch von den später erfolgten Erweiterungen der birkath ha-gōmēl.

Leben, das beim jüdischen Volke die einzige Lebensaufgabe bildete, in eine sichere Bahn geleitet. Die Überlieferungen, selbst die in der Mischna an Namen von Autoritätendes zweiten Jahrhunderts geknüpft sind zum überwiegenden Teile uralt, es fehlte nur ein alles zusammenfasendes einheitliches Werk. Ein solches wurde erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschaffen, denn trotz der bedeutenden Forschungen von Zacharias Frankel und seiner Nachfolger über die Mischna, ganz sicher ist doch nur der bekannte Ausspruch R. Jochanan bar Nappachas (st. 279): Die Mischna schlechtweg stamme von R. Meir (Baba Mezia 86a *מתם מתניתין ר' מאיר*). R. Jochanan war der größte Kenner der Tradition, er kannte noch die Mischna des R. Meir in ihrem Wortlaute. Wenn er z. B. sagt: „das sind die Worte R. Meirs“ (*זה דברי ר' מאיר*) ist das nicht so zu verstehen, Jochanan äußere lediglich eine Ansicht, sondern so, daß er dies auf Grund seiner Kenntnis der Original-Mischna R. Meirs aussagt. Wohl hat David Hoffman (die erste Mischna, Berlin 1882) zu erweisen versucht, daß einzelne zusammenhängende Stücke unserer Mischna aus der Zeit des Tempelbestandes herrühren, dies beweist indeß nicht, daß es damals bereits ein Gesamtwerk gegeben habe. Etwa hundert Jahre (150—250) wurde an der Mischna des R. Meir gearbeitet, bis sie ganz zum Abschluß kam. Sie wurde nicht nur erweitert — es erscheinen Autoritäten in großer Zahl aus späterer Zeit — sondern gewiß auch manches ausgeschieden, wie auch vieles ergänzt. Über diesen letzteren Punkt will ich hier eine nicht unwichtige Wahrnehmung vorlegen.

System ist griechisch und nicht jüdisch. Selbst die sachliche Ordnung ist in der Mischna nicht durchgängig durchgeführt, was besonders im Seder Nezikin in die Augen springt. Die Wiederholung derselben Materie in verschiedenen Traktaten widerspricht dem System, wie auch der Umstand, daß man nie sicher wissen kann, in welchem Traktat eine Halacha zu finden ist, was einmal selbst Maimonides den größten Systematiker des Gesetzes in Verlegenheit brachte. Es gab im Wesen bloß Prinzipien, nach denen einzelne nur derselben Form, nicht der Sache nach zusammengehörende Halachoth nebeneinander

gestellt wurden. So wird z. B. im ersten Abschnitt des Traktates Megilla die Regel aufgestellt, zwischen dem ersten und zweiten Adar gibt es bloß bezüglich des Lesens der Megilla einen Unterschied. Dies wird mit **אין בין** ausgedrückt. Es folgen nun noch zwölf Fälle verschiedensten Inhalts¹. Ein zweites Beispiel, über welches ich eben handeln will, faßt vier Halachoth verschiedenen Inhalts durch die Formel „zwei, die vier sind“ zusammen. Diese Mischna findet sich vollständig in Schebuoth I 1 und lautet abgekürzt: „Eide gibt es zwei die vier sind; Verunreinigung (des Heiligtums und seiner heiligen Speisen); das Hinaustragen von Sachen am Sabbat (oder Hineintragen) aus Privatbereich in öffentlichen Bereich; die Erscheinung des Aussatzes (Fleck und helles Mal auf der Haut)“. In Negaim I, 1 und Sabbat I, 1 ist nur die diesen Traktaten gehörende Halacha zitiert². In allen drei Traktaten steht diese Stelle an der Spitze. Daß der ursprüngliche Platz in Schebuoth ist, geht erstens daraus hervor, daß dort alle vier Fälle aufgeführt sind. Noch interessanter ist ein Grund, der zugleich die Erklärung dafür gibt, warum diese vier Gesetze nur in Schebuoth gebracht werden, wo doch die „Verunreinigung“ und die „Aussatz-Beschädigung“ ausführlicher behandelt sind? Diese beiden Gesetzesgruppen wurden überdies von den ältesten Schriftgelehrten, den Priestern, außer Zweifel mit größerem Eifer studiert und entwickelt.

Die Antwort habe ich im Jahre 1891 in einem Aufsatz „Über die Komposition des Mischnatraktates Schebuoth“ in Königsbergers Monatsblätter 97—101 gegeben. Ich habe nachgewiesen, daß dieser Traktat aus der Erklärung zweier Bibelstellen, Lev. 5, 1 ff. (Kap. 1—5) und Ex. 22₆₋₁₄ (Kap. 6—8) aufgebaut wurde³. In Negaim

¹ Megilla I, 9—16 (Lowe): אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריית המגילה וכו' זב הרואה שתי ראיות וכו' מצורע אין בין יו"ט לשבת וכו' בין שבת ליום הכפורים וכו' מודר הנאה וכו' זב הרואה שתי ראיות וכו' מצורע וכו' ספרים לתפילין ומזיוות וכו' כהן המשוח בשמן וכו' כהן משמש לכהן שעבר וכו' במה גדולה לבמה (בללים) Man lehre den Schülern Allgemeines (כללים), denn dann vergessen sie es nicht leicht, sagen schon die Tannaiten selbst.

² Schebuoth I, 1: שבועות שתיים שהן ארבע יריעות הטומאה שתיים שהן ארבע יציאות והשבט שתיים שהן ארבע יריעות הטומאה וכו' (עד סוף פרק שני)

³ Strack, Einleitung in Talmud und Midraš, 5. Aufl. 1921, S. 21 f., bringt mehrere Beispiele. Ein gründliches Buch, doch nicht ganz fehlerfrei. Z. B. S. 7 st. 1873 l. 1878; einmal sagt Str., der erste Zehnten gehört

ist der betreffende Passus ebenfalls an die Spitze des Traktates gestellt. Wie aus der Tosefta zu ersehen ist, stand dies schon ebenso in der Mischna des R. Akiba, denn dort (I 1, 617₃₁) stellt sein Sohn Hosea an ihn eine diese Satzung betreffende Frage, worauf Überlieferungen sehr alter Schriftgelehrten folgen¹. Im Traktat Sabbath steht die bezügliche Halacha ebenfalls an erster Stelle. In der weitläufigen Diskussion zitiert der Talmud die Mischna Schebuoth insofern etwas abweichend vom Fundort, daß **יציאות השבת** an letzter Stelle erscheint, was Joel Serks (**בי"ה**), wie mir scheint, mit Unrecht korrigiert. Für das sehr hohe Alter dieser Halacha spricht der Ausdruck **יציאות** statt des später ausschließlich üblichen (**והכנסה**) **הוצאה**, es ist ganz sicher dem biblischen **אל יצא איש ממקומו ביום השביעי ושבתו** Ex 16₂₉ entnommen und wird ursprünglich als Midrasch an diese Stelle geknüpft gewesen sein².

den Priestern, während es mehrmals richtig „den Leviten“ heißt. Wie allgemein übersetzt auch Str. **סדר** mit Ordnung und **סדר** durch ordnete, z. B. als R. Akiba den Schülern Halachoth ordnete (Str. 19). Tosefta Zabim I, 5 (676₃₃): **כשהיה ר' עקיבא מסדר הלכות לחלמידים אמר כל מי שממע טעם על חברו יבוא ויאמר אמר לפניו ר' שמעון וכו' שמעון וכו'.** Es hat also eine Diskussion gegeben, es muß richtig übersetzt werden: Als R. Akiba den Schülern Halachoth vortrug. Seder ist die im Lehrhause vorgetragene Materie, es müßte durch „Abteilung“ (des Halachastoffes), also „Sechs Abteilungen der Mischna“ wiedergegeben werden. Es wäre noch so manches zu berichtigen. Es sei nur noch zum Ausdruck **ש"ס** für Talmud zu S. 20 erwähnt, daß ich, in einem gleichnamigen Artikel in Freie Jüdische Lehrerstimme 1917, VI, 7—8 nachwies, daß dieser Terminus für Talmud von den Tosafisten geprägt wurde. S. 5 ist **הלמוד** nicht „Diskussion“, sondern Midrasch.

¹ Tosefta Schebuoth I, S. 445—446 hat wohl nicht **שבועות שהים**, beginnt aber auch mit „Unreines, Reines.“

² Tosefta Sabb. beginnt mit: **א בעה ושיות שבת רשות היחיד ורשות הרבים** וכרמלית ומקום הפטור. Im Wesen ist dies dasselbe, mit welchem die Mischna beginnt. Das ungewöhnliche **יציאות** ist durch dessen Bedeutung **רשויות** ersetzt. Ben Jehuda (Millon 2119 a) verzeichnet nur unsere Stelle, in diesem Sinne scheint das Wort **יציאות** nicht mehr vorzukommen, ein Beweis seines Alters. Tosafoth Sabbath 2 a s. v. bemerkt, die Mischna gebraucht den biblischen Ausdruck, aus welchem Erubin 17a **הוצאה** gedeutet wird, nämlich: Man gehe am Sabbath nicht aus mit einem Gerät, um Manna zu sammeln, d. i. **הוצאה**. Tosaf. beruft sich auf Erubin 17 b, wo aber nur ein Amora diese Stelle erwähnt. Tos. gegen Raschi bemerkt dort aus **אל יצא** folgt nicht **הוצאה**. Rich-

Für das nachzuweisende redaktionelle Prinzip ist dies indeß nicht von Bedeutung.

Tosafoth (z. St.) stellt die Frage: warum wird diese Norm an der Spitze des Traktates gebracht, während sie ja zu den „Hauptarbeiten“ (אבות מלאכות) gehöre, folglich dort am Platze wäre, wo diese aufgezählt werden, nämlich VI 2—3. Die Frage verschärft sich noch, da dort **הוצאה** tatsächlich aufgeführt wird, und zwar an letzter Stelle unter den „vierzig weniger eins“¹. Tosafot bringt Beweise, daß bei der Anordnung der Halachoth in der Mischna die Zeitfolge maßgebend ist. Pesachim beginnt mit dem Vorabend des 14. Tages und schreitet dann fort zum Tag des 14. Tages usw. Joma beginnt mit den 7 Tagen vor dem Versöhnungstage, dann folgt der Rüsttag (ערב יום־כ) usw. Demnach müßte der Traktat mit Mischna I 6 beginnen: der Schneider gehe, wenn die Finsternis schon nahe ist, nicht aus mit seiner Nadel, der Liblar (Schreiber) mit seinem Kalamos usw., alles nach der Zeitfolge². Ich möchte noch hinzufügen das VIII. Kap. von Berachoth, wo die Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten bezüglich der Mahlzeit am Sabbat mit der Frage, ob man am Freitagabend den Segensspruch erst über den Tag und dann über den Wein zu sprechen habe beginnen und dann fort-schreiten bis zum Sabbatausgang, wie der Segensspruch bei der

tiger wird die Annahme sein, daß **יצאות** ein uralter, außer Gebrauch gekommener, durch das präzisere **הוצאה** verdrängter Ausdruck ist. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß das Wort im lebenden Sprachgebrauch noch existierte.

¹ Die Mischna sagt: **המוציא מרשות לרשות**. 40 weniger 1 war ein gangbarer Ausdruck, so bei der Flagellation, den auch Paulus gebraucht (er habe fünfmal 40 weniger 1 bekommen). Der Talmud gibt einen humanen Grund an, damit der in Schwung geratene Riemen nicht noch ein übriges tue und 41 verabreiche. Es ist indeß fraglich, ob die Exegese von Deut 25₃₋₄ nicht durch den lebenden Sprachgebrauch: 39-40-41, angeregt wurde. Es wird auch durch **במספר ארבעים** zu begründen versucht, so schon LXX, während nach dem hebräischen Text **במספר** zu V. 3 gehört. Die alten Schriftgelehrten ändern den Text, auch nicht die Versabteilung, selbst dann nicht, wenn die Änderung ihre Auslegung des Schriftwortes stützen würde.

² Sabb. I. 6 **לא יצא החייט כסוך לחשכה וכי ולא הליבלר בקולמו וכי**.

הברלה lauten soll¹. Berachoth I ist nun gleichfalls der Zeitfolge gemäß geordnet. Es gibt noch andere Belege, die aber verwickelter sind und darum hier übergangen werden müssen.

Der RJBA, der die Frage stellt, antwortet: dem Redaktor war diese Mischna sehr lieb, da in ihr viele Satzungen enthalten sind, er stellte sie daher an die erste Stelle. Wie die anderen Mischna-traktate lehren, existierte ein solches Anwendungsprinzip nicht. Es ist auch nicht einzusehen, warum diese lehrreiche Mischna an der ihr zugehörigen Stelle weniger lehrreich wäre. Tatsächlich ist R. Tam mit dieser Antwort nicht zufrieden. Er meint, was häufig vorkommt, wird erst gelehrt, wie z. B. Baba Kamma I 1 „der Ochs, die Grube, der Brand, das Abweiden“, wo nicht die Reihenfolge der Bibel (Ex 22₄ ff.) eingehalten wird². Ähnlich erklärt Hai Gaon Berachoth 54 b. Das ist aber nicht dasselbe. R. Tam gibt noch eine Antwort: um lehren zu können: der Schneider gehe nicht aus am Freitag Nachmittag mit seiner Nadel, muß vorangestellt werden: man gehe nicht aus. Er macht aber selber eine Einwendung, daß nämlich bei ähnlichen Halachoth das eigentliche Verbot nicht vorausgeschickt ist. Glaubt aber es sei zu unterscheiden zwischen verächtlichen und anderen Arbeiten. Dies ist gewiß kein Grund, der den Redaktor geleitet hätte. Bei Gesetzen wird ein solcher Unterschied nicht gemacht.

Ich behaupte, daß kein innerer, sondern ein äußerer Grund obgewaltet hat. Als die Mischna fertig war, wollte man den Zusammenhang nicht stören, wenigstens nicht durch einen größeren Einschub, wie Sabbath I 1—5, da die Mischna bereits in das Gedächtnis eingeritzt war. Man stellte daher die aus der äußerlichen Form zusammengefaßten, innerlich aber in verschiedene Traktate gehörenden Halachoth an den Anfang der betreffenden Traktate. So wurde aus Schebuoth I das in Sabbath gehörende Stück an die Spitze von Sabbath, das in Negaim gehörende Stück an die Spitze von Negaim gestellt. Wann dies geschehen ist, wird

¹ Berachoth VIII: אלו דברים שבין בית שמי ובין בית הלל הסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין וכ"י נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס וכ"י והבדלה וכ"י ברא מאורי האש וכ"י בורא מאורי האש. Ber. I beginnt (wie der Tag) mit Abend, dann folgt der Morgen (ערבית, שחית); dann kommen Benediktionen und Gebet.

² B. K. I, 1 השור והבור ההבקר והמבכה.

nicht mehr zu ermitteln sein, denn seit R. Meir werden höchstwahrscheinlich drei Redaktionen gemacht worden sein. Eine, in welche die Ansichten seiner Mitschüler und jüngeren Zeitgenossen aufgenommen wurden, eine andere von dem Patriarchen R. Juda I und eine dritte von seiner Schule. Von kleineren Zusätzen, wie z. B. eine Halacha von dem Patriarchen R. Juda II, sowie auch von der Frage, ob nicht R. Akiba selbst schon ein Mischnawerk geschaffen hat, soll hier abgesehen werden. Die Mischna ist ein Gedächtnisbuch, sie ist in Hirnhaut eingeritzt gewesen. Beim Buch waren nicht immer logische (rationale) Gründe maßgebend, was ich in meinem Althebräischen Buchwesen dargetan habe, das gilt auch für das Mischnabuch. Man hätte es auch so genannt, da man aber סֵפֶר nicht sagen konnte, nannte man sie הלכות und die einzelnen Teile סֵדֶר.

Es gibt auch andere Traktate, bei denen Stücke bei späterer Redaktion an die Spitze gestellt wurden, wo aber die Sache nicht in die Augen springt, und der Beweis komplizierter ist. So halte ich die Mischna Jebamoth I 1—4 für eine aus einer nach R. Meir stammenden Redaktion hinzugefügte, denn nach Mischna I 5 wird die Kontraverse der Schammaiten und Hilleliten gebracht, womit der Traktat zu beginnen hätte. Eine genauere Durchforschung würde noch andere Fälle finden. Mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum sei nur noch bemerkt, daß nicht selten auch am Ende der Traktate gleichsam als Nachträge ältere Mischnas erscheinen, welche durch voraufgehende bereits erledigt waren. Als ein solcher Nachtrag wäre die Kontraverse der Schammaiten und Hilleliten über den Scheidungsgrund (Ende Gittin) zu betrachten, welche doch eher an den Anfang als an den Schluß gehört. Nachdem aber die hillelitische Ansicht durchgedrungen und allgemein angenommen war, wurde der ganze Traktat stillschweigend auf diese Ansicht aufgebaut¹. Dasselbe

¹ Ende Gittin. Vgl. meine „Jüdische Ehescheidung“ I, 25, 38 f. Hosea 2₄; Jesaia 50₁; Jeremia 3₇₋₁₀; Ezechiel 17. Nach der Ausgabe von Lowe betonen die Sch. nur das Wort עֵרָה (Deut. 24₁ nicht עֵרִית דָּבָר), die Hilleliten nur דָּבָר. Es scheint mir sicher, daß diese biblischen Begründungen nur nach der bereits feststehenden Ansicht gesucht und gegeben wurden. Unzweifelhaft ist die Anschauung der Sch. die ältere und in der Regel in Palästina befolgte.

kann von Ende Jebamoth (XVI 7—9) behauptet werden, da in Kap. X schon festgestellt war, daß auch ein einzelner Zeuge beglaubt ist, wenn er meldet, der Mann der Frau sei im Ausland (מדינת הים) gestorben. Der Talmud bringt auf der letzten Seite die wichtigsten historischen Daten über die Frage, ob auf die Aussage eines einzelnen Zeugen hin der Frau die Wiederverheiratung gestattet werden darf. Der Talmud holt also nach, was die Mischna auch am Schluß übergangen hat.

Familienreinheit und Sittlichkeit in Sepphoris im zweiten Jahrhundert.

Von A. Büchler.

Die Zusammensetzung der jüdischen Bevölkerung Galiläas und deren ethnische Reinheit vor dem Jahre 70 hat jüdische und christliche Geschichtsforscher vielfach beschäftigt, die Mischung der verschiedenen Elemente jedoch und die bestehenden Eheverhältnisse haben infolge des scheinbaren Mangels an bestimmten Berichten nur selten Beachtung und demzufolge ungenügende Behandlung gefunden. Der für die wichtige Frage unentbehrliche rabbinische Stoff ist in Einzeluntersuchungen kaum gesammelt oder beleuchtet worden, offenbar wegen der ihm eigenen Schwierigkeit, den Ort und die Zeit der oft anonymen Berichte und Sätze zu bestimmen. Andererseits wurden die Jünger der Lehrhäuser in Judäa durch die hadrianische Religionsverfolgung gezwungen, sich nach Galiläa zu flüchten und nach dem Tode Hadrians dort neue Schulen zu gründen; sie kamen mit der jüdischen Bevölkerung in häufige Berührung und beobachteten das religiöse, gesellschaftliche und eheliche Leben und die Familienreinheit der galiläischen Juden; sie behandelten ihre Beobachtungen in den Schulen und suchten die Zustände durch Beschlüsse und Ermahnungen zu beeinflussen. Durch ihre Aussprüche wird die Sonderung des rabbinischen Stoffes örtlich und zeitlich ermöglicht, und die Namen der Urheber der einschlägigen Äußerungen setzen uns in den Stand, dieselben zur Feststellung der in Galiläa bestehenden Lebensverhältnisse mit Sicherheit zu verwenden. Hier soll der Versuch gemacht werden, aus dem umfassenden

Problem einzelne Fragen der Familienreinheit der Juden in Sepphoris zu untersuchen, und durch die Prüfung bestimmter Angaben der Lösung der weiteren Frage über die Familienmischung der jüdischen Bevölkerung in den Städten Galiläas näherzukommen.

1. Als Ausgangspunkt dieser Untersuchung diene die anonyme Baraitha in Kidd. 28 a: תניא הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי, ממור סופנ את הארבעים, רשע יורד עמו לחייו, Wer seinen Genossen einen Sklaven nennt, verfallende dem Banne; wer ihn einen Mamzer nennt, erhalte vierzig Geißelhiebe; wer ihn einen Bösewicht nennt, dem kann dieser ans Leben gehen. Der bezeichnende Satz יורד עמו לחייו ist, soweit vorhandene tannaitische Parallelen eine Feststellung ermöglichen, dem R. Josē b. Ḥalaftha eigen. So in der Baraitha Joma 75 a: R. Josē sagte: Komm und sieh, daß die Art Gottes nicht die des Menschen ist: wenn einer seinen Genossen (durch Beleidigung) erzürnt, ist es Menschenart, daß der Beleidigte ihm ans Leben geht; Gott aber handelt nicht so: Er verfluchte die Schlange und doch findet sie, ob sie aufs Dach steigt oder hinuntergeht, ihre Nahrung bei sich; Er verfluchte (durch Noah) Kena'an (zum Sklaven) und doch ißt und trinkt dieser, was sein Herr ißt und trinkt; Er verfluchte die Frau und doch laufen ihr alle nach; Er verfluchte die Erde und doch ernähren sich alle von ihr. Der Fluch Gottes beraubt den Betroffenen nicht nur nicht seines Unterhaltes, sondern gibt ihm auch sein Brot, der Frau ihre Anziehungskraft und der Erde ihre Fruchtbarkeit; er bewirkt somit das Gegenteil des Satzes „er geht ihm ans Leben“, der Wegnahme des Brotes und der Ernährung. In Tos. Baba meš. 6, 17 sagt R. Josē: Komm und sieh, wie die Augen derer geblendet sind, die Geld auf Zinsen leihen: wenn Einer seinen Genossen Götzendiener, Unzuchttreibender und Blutvergießer nennt, verlangt dieser, daß wir uns auf das Leben des Beleidigers stürzen¹, während derjenige, der Geld auf Zinsen leiht, den Notar, das

¹ אדם קורא לחבירו עבד (שיפול) עמו לחייו; die Parallele in b. 71 a lautet: ומבקש לירד עמו לחייו. R. Josē b. Ḥalaftha spricht hier, wie in Baraitha Kidd. 28 a, von Einem, der seinen Genossen Bösewicht nennt; während aber in b. der Schimpfname רשע lautet, gibt jer. u. Tos. die drei Cardinalsünden, Götzendienst, Blutschande und Blutvergießen, und die Strafe ist dieselbe wie in Kidd.: er geht ihm ans Leben. In Tos. verlangt der Beschimpfte, daß die Behörde einschreite

Schreibrohr, die Tinte, das Schreibmaterial (שטר) und die Zeugen bringt und spricht: Kommt und schreibt über ihn, daß er keinen Anteil an Dem hat, der das Zinsennehmen verbot, und leugnet Den, der durch sein Wort die Welt erschuf.

Zum Verständniss der drei Sätze der Baraitha Kidd. 28 a ist zunächst zu bemerken, daß im zweiten: Wer seinen Genossen

und dem Beleidiger ans Leben gehe. In jer. ist wohl das bezeichnende *מבקש* als das erste Wort genannt, aber es folgt darauf der Infinitiv *יורד*, wo Tos. *שנפול* hat, während Kidd. und b. BM das Mittelwort *יורד* haben; dieses spricht dafür, daß auch in jer. *שורר* gelesen werden soll. Was die Bedeutung des Satzes *יורד עמו לחיי* betrifft, erklärt ihn Raši in Kidd.: das Gericht steht dem Beleidigten nicht zur Verfügung, den Beleidiger zu bestrafen, aber der Beleidigte darf ihn hassen und auch seinen Lebensunterhalt vermindern und in sein Handwerk eindringen. In BM führt er diese Erklärung als zweite mit *שמעתי* an und bekämpft sie, weil er es auffallend findet, daß die Lehrer es einem Juden gestattet haben sollen, sich zu rächen und Böses zu vergelten; und ferner heißt es, Kethub. 50 a: R. Jiṣṣak sagte: In Uša verfügten die Lehrer, daß der Vater sich mit seinem Sohne bis zu dessen zwölftem Jahre abgebe, von da ab *יורד עמו לחיי*; da es hier kein Eindringen in sein Handwerk geben kann, bedeutet es, daß er ihn züchtige und zwingt, Thorah zu lernen. Aus gaonäischen Responsen führen Tosafōth s. v. *אדם* die Erklärung des R. Ṣadok an: Der Beleidigte darf ein Drittel des Getreides des Beleidigers verbrennen, was Tosafōth sehr auffallend finden und nach dessen Quellen fragen; vgl. jedoch die Bemerkung des R. Ḥisda zu II Sam 14₃ in Sotah II a oben. Für Rašis eigene Erklärung: *רגיל להתקטט עמו כאילו הכו וכאילו בא להרוג*, er zankt mit ihm oft, als ob dieser ihn geschlagen und als ob er ihn hätte tödten wollen, könnte auf Exod. rab. I, 1 hingewiesen werden: Wenn Einer seinem Genossen meldet, daß N. dessen Sohn schlug, geht er N. ans Leben. Es sei noch bemerkt, daß die Verfügung der Lehrer in Uša sich in Wirklichkeit auf die Erklärung in Kethub. 50 a unten bezog: Unsere Lehrer in Jamnia, nach Anderen R. Eliezer, trugen vor, daß Psalm 106₃ sich auf den beziehe, der seine unmündigen Söhne und Töchter ernährt; vgl. 49 a ff., und die Meldung in 49 b: R. Simon b. Lakiš sagte im Namen des R. Jehudah b. R. Ḥaninah: In Uša verfügten die Lehrer, daß der Vater seine unmündigen Söhne und Töchter ernähre. Demnach darf der Vater seinem Sohne nach dessen zwölftem Jahre den Unterhalt vermindern. In jedem Falle ergibt sich aus dem zweimaligen Gebrauche des Satzes *יורד עמו לחיי* seitens des R. Josē b. Ḥalaftha und der Verwendung desselben im Falle von Beschimpfung, daß die anonyme Baraitha in Kidd. 28 a von ihm stammt. Und es würde ferner mit hoher Wahrscheinlichkeit folgen, daß derselbe Satz in der Formulierung des angeführten Beschlusses der Lehrer in Uša, zu denen auch R. Josē gehörte, von diesem herrührt.

Mamzer nennt, vierzig Geißelhiebe erhält, diese Strafe¹ nur vom Gerichtshofe verhängt werden konnte, und das Gleiche gilt auch von der Verhängung des leichten Bannes über den, der seinen Genossen Sklave nennt². Da im Lehrhause in Jamnia und auch in dem von Uša der Bann, soweit bekannt, nur über Lehrer verhängt wurde, handelt auch die Baraitha von einem Lehrer, der sich im Verkehr mit Juden in Sepphoris durch außergewöhnliche Umstände hinreißen ließ, einen Juden Sklaven oder Mamzer oder Bösewicht zu nennen? Oder erforderte die für die Lehrer ungünstige Lage die Anwendung des Bannes auf Nichtlehrer³, weil diese den Lehrern als einer neuen, ungewohnten Erscheinung mit Geringschätzung und Schimpfworten begegneten? Es ist nicht wahrscheinlich, daß ein galiläischer Bauer oder ein wohlhabender Grundbesitzer selbst im Zorn einen Lehrer mit einem der drei, völlig unanwendbaren Schimpfwörter belegt hätte, und es ist wahrscheinlicher, daß die als heftig bekannten Galiläer⁴ im Streite mit einander solche Schimpfwörter gebrauchten, und die Lehrer auf Anregung der Sepphorensers R. Josē b. Ḥalaftha, um dem

¹ Siehe Raši und Tosaföth.

² Das Haupt-bēth-din der Lehrer sprach den Bann über 'Akabjah b. Mehalal'el in 'Eduj. 5, 6; Sifrē Num. 5, 12, 7, aus, das R. Gamaliels II über R. Eliezer b. Hyrkanos, jer. Moed kat. III, 81 c 73; b. Baba meš. 59 b; vgl. R. Simon b. Gamaliels Ausspruch in Semah. 5, 17; jer. Synh. X, 28 a, 34; b. Moed kat. 17 b; als Drohung über Ḥananjah, den Neffen des R. Josua, in Berakh. 63 a, b, jer. Nedar. VI, 40 a, 35, Bacher, Tannaiten, I, 385, 4; über R. Meir, jer. Moed Kat. III, 81 c, 71; b. Berakh. 19 a, und um 70 v. d. g. Z. über Ḥoni מוני von Simon b. Šetaḥ im Ta'an. 3, 8. Vgl. auch die in jer. MK III, 81 c. d berichteten Fälle und den Satz des R. Josua b. Levi in Berakh. 19 a; jer. MK III, 81 d, 18: In 24 Fällen מנין מנין zum Schutze der Ehre der Lehrer. In all diesen Fällen handelte es sich um Lehrer, die sich gegen die von dem zentralen Lehrhause angenommene Halachah aussprachen, oder sich erlaubten, selbständig den Kalender zu regeln, oder in einem öffentlichen Gebete von Gott unehrerbietig sprachen. Vgl. den von R. Gamaliel II über R. Josē b. Thaddai aus Tiberias verhängten Bann in Derekh ereš I.

³ Wie in frühamoräischer Zeit Rabh in Babylonien, Kidd. 12 b; Jebam. 52 a, und die Behörden in Palaestina, wie z. B. auch R. Josua b. Levi, jer. Moed. Kat. III, 81 d, 16, gegen alle Juden, die der dreimaligen Vorladung des Gerichtes keine Folge leisteten, den Bann aussprachen.

⁴ Nedar. 5, 5; R. Jehudah b. Ilai in Baraitha 48 a.

gefährlichen Mißbrauch zu steuern, den ersten Grad des Bannes und die anderen zwei Strafen anwendeten.

Andererseits setzt der Gebrauch solcher Schimpfwörter und beleidigender Bezeichnungen voraus, daß es in Sepphoris und anderen galiläischen Orten unter den Juden um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Personen gab, die als Sklaven, Mamzere oder Bösewichte bekannt waren und deren Vorhandensein in der jüdischen Bevölkerung zur Verwendung der Bezeichnungen als Anlaß diente. Soweit bekannt, gab es damals keinen Juden, der sich aus Not freiwillig als zeitweiligen Sklaven verkaufte oder der für uneretzten Diebstahl von einem jüdischen Gerichte als hebräischer Sklave verkauft wurde, da zumindest nach Baraitha Gittin 65 a das betreffende Gesetz in Exod 21₂ ff; 22₂ b nur solange in Kraft blieb, als das Jubeljahr beobachtet wurde. Das einzige Beispiel berichtet Josephus, Antiquit. XVI, 1 ff., aus der Regierungszeit des Königs Herodes, der ein Gesetz schuf, wonach jüdische Diebe an Nichtjuden ins Ausland verkauft werden sollten. Aber abgesehen davon, daß diese grausame Maßregel, wie Josephus mit Recht bemerkt, gegen das jüdische Gesetz verstieß¹, ist sie überhaupt nicht auf Exod 22₂ gegründet, sondern eine willkürliche Strafe von großer Härte. Zwar legt Josephus das biblische Gesetz so aus, als ob es zu seiner Zeit noch in Kraft gewesen wäre und auch beobachtet wurde: Antiquit. III, 282; IV, 271 ff.; aber dieses ist bloß seine Art der Darstellung für römische Leser. Auch die rabbinische Literatur hat kein Beispiel eines solchen jüdischen Sklaven erhalten², und die Halakhah handelt wohl von der Stellung des hebräischen Sklaven, z. B. beim Pesahopfer³, unterscheidet zwischen hebräischen und heidnischen Sklaven und erweckt damit den Eindruck tatsächlicher Zustände, trägt aber in Wirklichkeit nur akademische Regeln vor, die ursprünglich aus der Auslegung des biblischen Gesetzes sich ergaben. Dagegen waren in Judäa vor dem hadrianischen Kriege heidnische Sklaven

¹ Vgl. Weyl, Strafgesetze bei Josephus, S. 120, 14.

² M. Olitzki in Berliner-Hoffmanns Magazin, XVI, 1889, 74—83.

³ Tos. Pesah. 7, 9; b. 88 a in zwei Baraithas; 8, 6, 18; Sklaven-Agrippas I beim Pesahopfer in Baraitha Pesah. 88 b; vgl. auch Antiquit. 4, 8, 12, 209.

in den Häusern vieler wohlhabenden Juden zu finden¹, und in Galiläa, wie es zahlreiche tannaitische Regeln beweisen², hatten Ahroniden und ihre Frauen Sklaven. Da nach Lev. 22_{II} Sklaven des Ahroniden, ob im Hause von Sklavinnen geboren oder gekauft, von der Hebe ihres Herrn essen durften, mußten sie in der Handhabung der priesterlichen Hebe unterrichtet werden und nahmen an der Ausführung der im Hause beobachteten levitischen Reinheitsvorschriften Anteil. Der Sklave des Ahroniden begleitete seinen Herrn zur Tenne der Landwirte, um die diesem gebührende Hebe zu holen, und eignete sich bald den vom Herrn dort befolgten Vorgang bei der Verteilung der Hebe an; und wenn es ihm an Kühnheit nicht mangelte, ging er auch ohne den Priester zur Tenne und verlangte dessen Teil für sich³. Da offenbar solche Fälle vorkamen, lehrte R. Jehudah b. Ilai, daß Priesterhebe dem Sklaven nicht gegeben werde, wenn sein Herr nicht mit ihm zur Tenne kommt; dagegen gestattet es R. Josē, da der Sklave sagen kann: Bin ich ein Ahronide, gebet mit Hebe als mir selbst gebührend, und bin ich der Sklave eines Ahroniden, gebet mir Hebe als meinem Herrn gebührend³. Im ersten Anspruch be-

¹ Hillel weist auf das Übel des Besitzes von vielen Sklaven und Sklavinnen hin, Aboth 2, 7; in den letzten Jahren vor dem Jahre 70 schickten die Hohepriester ihre Sklaven auf die Tennen, um für sie die Abgaben zu holen, Antiquit. 20, 8, 8, 181, 9, 2, 206; Baraitha Pesah. 57 a; Tos. Menah. 13, 21; die Sklaven des Eleazar b. Harsom, Joma 35 b; an zwölf Fest- und Freudentagen würdam Altare die Flöte geblasen, nach R. Meir von Sklaven von Priestern, 'Arakh. 2, 4; so auch in Tos. 1, 15, wo R. Jehudah sagt, daß die Flöte von Sklaven von Leviten geblasen wurde. Wie König Herodes und seine Söhne und Enkel eine große Anzahl von Sklaven hatten, so berichtet Aboth R. Nathan, 17, 33 b von einem Mädchen (in Jerusalem?), das mit ihren zehn Sklavinnen in Gefangenschaft gerieth, und eine der Sklavinnen erzählt dem neuen Herrn, daß die Mutter des Mädchens 500 (?) Sklavinnen hatte. So hatte Susanna 500 Sklaven und Sklavinnen, V. 30. Nach dem Jahre 70 finden wir, daß R. Tarfon, der reiche Lehrer in Lydda, in Baraitha Sabb. 25 b unten bemerkt: Wer ist reich? Wer hundert Weingärten, hundert Getreidefelder und hundert Sklaven hat, die in denselben arbeiten; seine Sklaven werden in Nedar. 49 b erwähnt.

² Jebam. 7,1—3; Tos. 9,1—2; b. 66 a b; 67 a b; jer. VII, 8 a; b. 99 b; Tos. 12, 6; jer. XI, 12 a; Tos. Therum. 10, 18; jer. XI, 48 a, 40; Tos. Pe'ah 4, 4; b. Gitt. 12 a; Tos. 1, 5; Tos. Baba bath. 8, 1, und viele andere Stellen.

³ Baraitha Jebam. 99 b; Tos. Therum. 10, 18.

hauptet der Sklave ein Ahronide zu sein, und es wäre bei solcher Anmaßung fast natürlich, wenn er auf die Tatsache, daß er auf der Tenne in Gegenwart Anderer Priesterhebe bekam, den Anspruch vor dem Beth-din gründen würde, Ahronide zu sein und als solcher anerkannt zu werden. In der Tat fährt die Baraitha fort: In seinem Wohnorte erhob (erkannte an) R. Jehudah den Mann, der durch Zeugen bewies, daß er Priesterhebe bekam, zum Ahroniden; in seinem Wohnorte erkannte R. Josē ihn auf Grund erhaltener Priesterhebe nicht als Ahroniden an¹. Und R. Eleazar b. Šadok in Baraitha Kethub. 28 b, R. Išmael b. R. Josē in jer. II, 26 d, 10, berichtet, daß er niemals vor Gericht als Zeuge ausgesagt habe, ausgenommen einmal, wann das Beth-din einen Sklaven als Ahroniden anerkannte. Da R. Josē und sein Sohn R. Išmael in Sepphoris als Lehrer wirkten, wo nach bar-Kapparas Ansprache an die jüdischen Bewohner der Stadt am Tage von R. Jehudahs I Tode, die Priesterabteilung Jedajah wohnte², gehörte der Eindringling dem Hause eines dortigen Ahroniden an. Ob es auch anderen Sklaven gelang, als solche anerkannt zu werden, ist nicht bekannt; aber lehrreich ist die Bemerkung des R. Josua b. Levi (erste Hälfte des 3. Jahrhunderts in Lydda): Pašḥur, Sohn Immers, Jer 20₁₋₆, hatte 5000 Sklaven, die alle in den Familien von (Hohe)priestern aufgingen und die die dreisten unter den Ahroniden sind³. Selbst wenn dieser Satz sich auf die in Babylonien lebende Priesterschaft bezog, enthält die Liste der aus dem babylonischen Exile nach Palästina zurückgekehrten Juden in Ezra 2₃₈; Ne 7₄₁ zwölfhundredsiebenundvierzig Söhne Pašḥurs; und obgleich das Klageged Kalirs und seine Quellen weder Pašḥur, noch Immer unter den in Galiläa ansässigen Priesterabteilungen nennen, bildet Pašḥur I. Chron 26₁₄ die 14. der 24 משמרוה und schließt Tos. Ta'an 2₁ Pašḥur und Immer als zwei der vier Priester-

¹ במקומו של רבי יהודה היו מעלין מתרומה ליוחסין, במקומו של רבי יוסי לא היו מעלין מתרומה ליוחסין, Bar. Kethub. 28 b.

² Kohel. r. 7, 11; 9, 10, 3; jer. Kilaj. IX, 32 b, 16; S. Klein, Beiträge 10 ff; מאמרים שונים, 1924, 8 ff; Ginzberg, גנוי שעכטער I, 251 ff; Bacher, Tannaiten II, 504, 3.

³ Jer. Kidd. IV, 65 d, 48; in b. 70 b bemerkt dasselbe Samuel, der babylonische Zeitgenosse des R. Josua, und gibt als Zahl 400, nach Anderen 4000 Sklaven an.

abteilungen ein, die aus dem Exile zurückkehrten und von den Propheten in je sechs der spätern 24 Abteilungen gegliedert wurden. Die Bestimmung der Baraitha Kidd. 28 a, die sich als R. Josë b. Halaftha in Sepphoris gehörig erwies, daß, wer seinen Genossen Sklave nennt, mit dem Banne belegt werde, könnte sonach mit hoher Wahrscheinlichkeit als Beschimpfung eines dortigen Ahroniden erklärt werden.

Doch gab es in Familien galiläischer Juden, die eine oder mehrere Sklavinnen hatten, sicherlich von solchen im Hause geborene Kinder, die nach dem Gesetze Sklaven waren, auch wenn der Vater Jude war, Kidd. 3,12: Das Kind des Juden von einer Frau, bei der weder seine קרושין, noch die eines anderen Juden Anwendung finden, folgt dem Stande der Mutter; dieses gilt vom Kinde der Sklavin und der Nichtjüdin¹. Diese Regel wird schon vor dem Jahre 120 im Streite zweier Lehrer der vorhadrianischen Zeit vorausgesetzt, Kidd. 3,13: R. Tarfon sagte: Mamzere können (von ihrem Makel) gereinigt werden: wenn der Mamzer eine Sklavin ehelicht², ist ihr Sohn Sklave, und wenn der Herr diesem Sklaven die Freiheit gibt, wird dieser ein freigelassener Sklave (und Jude); R. Eliezer sagte: Der Sohn wird Sklave und Mamzer. Geschlechtlicher Umgang zwischen dem jüdischen Herrn und seiner Sklavin wird von ben-Sira³ getadelt, und vor solchem in Derekh ereş. I⁴ nachdrücklichst gewarnt⁵; und in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts sagt R. Levi:

¹ Jebam. 7, 5, vgl. 2, 5; Mekhil. Exod. 21, 4, 76 a; Sifra Lev. 25, 44, 109 d.

² Beachte שונא, das eine gesetzlich gültige Eheschließung bezeichnet, während 3, 12 ausdrücklich sagt, daß קרושין eines Juden bei einer Sklavin keine Anwendung finden. Vgl. Geiger, Jüd. ZS. IX, 1871, 10.

³ 41, 21: Schäme dich davor, dich heranzumachen an (deine) Magd, und nähere dich nicht ihrem Lager. Vgl. Menander, in Land, Anecdota Syr. 71, 5 ff.; Frankenberg in ZATW 15, 1905, 234, und Hillels Warnung in Aboth 2, 7: מרובה שפחה מרבה זמא.

⁴ Vgl. הלכות גרולות, Berlin, 253: Wer einer Sklavin geschlechtlich naht, übertritt vierzehn Verbote und ist der Ausrottung durch Gott schuldig, und auf etwaige Kinder wird Malachi 2₁₂ bezogen. Vgl. die Regel des Beth-din der Hasmonäer in Synh. 82 a.

⁵ In jer. Berakh. III, 6 c, 30, macht ein Jude Anstalten, sich einer Magd Rabbis zu nähern; höchstwahrscheinlich in Sepphoris, wo Rabbi die letzten siebzehn Jahre seines Lebens verbrachte.

Prov. 14, bezieht sich auf Juden, die den Verkehr mit ihren Sklavinnen als gestattet ansehen, wofür Gott sie im Jenseits an ihren Scheiteln aufhängen wird¹. Aber schon die Zeloten in Jerusalem in den letzten Jahren des Tempelbestandes suchten den geschlechtlichen Umgang mit Nichtjüdinnen selbst mit Gewalt zu verhindern², und ihre Strenge, wie *ההבועל* nahelegt, war gegen den Verkehr selbst, ohne Rücksicht auf die mögliche Zeugung eines Kindes, gerichtet. Ihr Bestreben fand in den von der schammaitischen Mehrheit gegen die Hilleliten durchgesetzten Achtzehn Bestimmungen Ausdruck, unter denen die völlige Fernhaltung von den Töchtern der Nichtjuden einen der achtzehn Punkte bildet³. Doch setzt die Bemerkung eines zeitgenössischen Lehrers voraus, daß es eine Schule gab, die das Kind aus solchem Geschlechtsverkehr als Mamzer erklärte. Als R. Šadok als Kriegsgefangener nach Rom gebracht wurde und eine Matrone ihm dort eine Sklavin zur Beiwohnung schickte, wies er diese entschieden zurück und erklärte seine Weigerung folgendermaßen: Was kann ich tun, da ich aus hohepriesterlichem Geschlechte und aus einer vornehmen Familie stamme! Ich überlegte, daß, wenn ich der Sklavin beiwohne, ich Mamzere in Israel vermehren könnte⁴. Da R. Šadok auf Hohepriester und Vornehme hinweist,

¹ Levit. r. 9, 5; 25, 8; Cant. r. 5, 15. In jer. Hagig. II, 77 d, 58 hängt eine Heuchlerin in der Hölle an ihren Brüsten; vgl. jer. Synh. VI, 23 c, 44. In der Apocalypse Petri, Hennecke, Neutestam. Apokryphen, 216 hängen ehebrecherische Weiber in der Hölle an den Haaren. Vgl. auch Duncker, Geschichte I, 63.

² Synh. 9, 6: *ההבועל ארמית קנאים מוציעין בו*.

³ In der Liste des R. Simon b. Jošai in jer. Sabb. I, 3 c, 51 und in der zweiten Baraita I, 3 c, 37; b. 17 b; siehe Lerner i. Berliner-Hoffmanns Magazin IX, 1882, 117, 120, 124—127, „Die Bestimmung wird dort und in b. 'Abod. z. 36 b verschiedenartig gedeutet, aber durchgehend als auf die Absonderung von Heiden abzielend aufgefaßt, aber auf das gezeugte Kind keine Beziehung enthält.“ Ob die Schammaiten etwa in einer besonderen Regel das Kind als Mamzer erklärten und R. Šadok (s. weiter) ihre Ansicht teilte, ist nicht zu ermitteln. Josephus, Antiquit. XI, 144 läßt Ezra sagen, daß die Juden für ihre Ehen mit Heidinnen eigentlich den Tod verdienten, Gott aber in seiner Gnade ihre Sünde vergeben werde.

⁴ Aböth R. Nathan, 16, 32 a; Buehler in Schwarz-Festschrift, 146; Aptowitzer in Hebrew Union College Annual, 5, 1928, 267. Wenn Aptowitzer dazu bemerkt: „Der Ausspruch R. Zaddoks kann nur den Sinn

scheint die Strenge dieser schon in Jerusalem befolgten Regel den Adel und die vornehme Priesterschaft vom Eindringen bemakelter Kinder bewahren zu wollen, wie auch dem geschlechtlichen Umgang jener Kreise mit Sklavinnen entgegenzuarbeiten. Der Grund ist nicht derselbe wie im Ausspruch des R. Ismael, des Ahroniden, der Lev. 18₂₁: „Und von deinem Samen sollst du nicht hergeben zum Molech zu führen“, auf den bezieht, der eine Nichtjüdin ehelicht und von ihr Feinde Gottes erstehen läßt¹; er betrachtet das Kind als Heiden, weil es bei seiner außerhalb des Hauses des jüdischen Vaters wohnenden heidnischen Mutter aufwächst, und daher nennt er den Makel und Stand des Kindes, der nur auf den Juden und das im Hause des Juden geborene Kind anwendbar ist, überhaupt nicht. Dagegen wächst das Kind der Sklavin vom Herrn im Hause des jüdischen Herrn und, wie fast natürlich, als ein Sohn des Hauses auf und wird, wenn als Sohn anerkannt, Jude. R. Šadok faßt die Möglichkeit ins Auge, daß ihm das von ihm gezeugte Kind der Sklavin

haben: das Kind eines Juden von einer Nichtjüdin ist Nichtjude; wenn er dann mit einer Jüdin Kinder zeugt, so sind diese Kinder Mamzerim; so R. J. Emden in seinen Glossen zu ARN.“ Das soll das Wort *ישראל* besagen! Von all dem ist im Wortlaute selbst nichts zu finden, und es müßte auch erst erwiesen werden, daß R. Šadok die Regel schon kannte, daß das Kind einer Jüdin von einem Nichtjuden Mamzer ist. Vgl. statt *ישראל* in Baraitha Jebam. 37 b oben den Ausspruch des R. Eliezer b. Jacob, והעולם כל העולם כל העולם כולו ממזרים, Tos. Kidd. 1, 4: ומצא ממלא את העולם ממזרים, schon die unmittelbaren Früchte der ersten blutschänderischen Ehen sind Mamzere und diese vermehren Mamzere und füllen allmählich das Land mit solchen. So würde nach dem einfachen Wortsinne das von R. Šadok gezeugte Kind Mamzer sein und als solcher weitere Mamzere zeugen; dogmatisches Diktieren ist hier kaum gerechtfertigt. Vgl. auch Tos. Bekhor. 5, 7: R. Jehudah berichtete: Derselbe Fall kam vor R. Tarfon und er sagte: כמותו ירבו כהנים גדולים *ישראל*; R. Josē erwiderte: R. Tarfon sagte: כמותו יחמטט *ישראל*, in der Parallele in Baraitha Bekhor. 45 b: כמותו יחמטט *ישראל*.
ממזרי וחתיני *ישראל*.

¹ Jer. Megil. IV, 75 c, 30; jer. Synh. IX, 27 b, 28: חנא דבי רבי ישמעאל *ישראל* זה, שהוא נושא ארמית ומעמיד מנה בנים מעמיד ארמית במקום חנא דבי רבי ישמעאל *ישראל* זה; הבא על הנכרית והוליד ממנה בן לעבודה זרה הכתוב מדבר vgl. Megil. 4, 9, Targum Jonathan zu Lev. 18,21; jer. Megil IV, 75 c, 29; Hoffmann, Halach. Midraschim 75. Während jer. in נושא von Ehe spricht, die gesetzlich nicht möglich ist, Kidd. 3, 12, hat b. הנכרית, הבא על הנכרית, außerehelichen Umgang.

bezeichnet wird¹, und die von Simon b. Azzai angeführte Familienrolle in Jerusalem den Vermerk enthielt, daß N aus Ehebruch Mamzer ist, Jebam. 4,13², könnte das genannte Mädchen gleichen Ursprungs gewesen sein³. Denn es werden aus Sepphoris drei Vorkommnisse berichtet, die auf das sittliche Leben der unteren Schichten der Bevölkerung einen dunklen Schatten werfen. Rami b. Abba erzählt, Synh. 19a, daß R. Josē in Sepphoris als Folge eines Vorfalles verfügte, daß keine jüdische Frau ihr Kind in der Straße hinter sich gehen lasse. Offenbar aus gaonäischer Quelle gibt Raši die Erklärung, daß unsittliche Männer das hinter seiner Mutter gehende Kind stahlen und in ein Haus brachten, und als die Mutter das Kind vermißte und zu schreien und zu weinen anfang, einer der Männer sie in das Haus zu ihrem Kinde führte und sie dort vergewaltigte. Als R. Josē b. Halaftha eines Abends auf einem Fußweg ging, ging ein Eselstreiber hinter ihm

¹ Dasselbst 144 ff. Zu LXX und Philo vgl. Revel in JQR 3, 1913, 374 ff; Halevy, דורות הראשונים I, 3, 52a ff. Vgl. Henoch 10,9: Zu Gabriel sprach der Herr: Ziehe los gegen die Bastarde, die Verworfenen und die Hurenkinder, tilge die Söhne der Wächter von den Menschen hinweg. Im griechischen Texte aus Gizeh steht für Bastarde *μαζαρῆους*, das als einer der Beweise für das hebräische Original angeführt wird.

² Eine Gefahr für verheiratete Frauen waren wandernde Gewürzkrämer, die in Abwesenheit der Männer in die Häuser kamen und ihre Waren anboten, (eine der Zehn Verfügungen Ezras in Baba kam. 82a הוא התקין שיהו הרוכלין מחזירין; jer. Megil. IV 75a 24: ושיהו רוכלין מחזירין בעיירות (בעיירות מפני כבודן של בנות ישראל). Schon ben-Sira in dem in Jebam. 63 b angeführten Satze: רבים היו פצעי רוכל המרגילים לדבר ערוה; vgl. Baraitha Kidd. 82 a unten, und die Regeln R. Jehudahs I in Sepphoris in Baraitha Jebam. 24bff; jer. Kethub. VII 31 c 14. In jer. Ta'an. IV 69 a, 48 wird berichtet: Drei große Städte gab es (in Galiläa): Kabül, Siḥin und Migdal-Šabba'aja, und alle drei wurden zerstört: Kabül infolge von Streit, Siḥin wegen Zauberei, und Migdal-Šabba'aja מפני הונח, wegen Buhlerei. In 69 a, 44: Tur-Simon, der große Ort wurde zerstört, nach einem Bericht wegen Buhlerei, nach einem andern, weil sie (am Sabbat) Ball spielten.

³ In Baraitha Nedar. 20 a ff. beschreibt Imma-Šalom auf Befragen der Lehrer die Haltung ihres Mannes, des R. Eliezer b. Hyrkanos, beim geschlechtlichen Umgange, wie er alles that, um jeden Gedanken an eine andere Frau fernzuhalten, da sonst das gezeugte Kind Mamzer würde. Schon der bloße Gedanke an eine andere Frau beim Coitus ist Ehebruch und behaftet das Kind mit dem Makel des Mamzer. R. Jehudah I warnte daher: מכאן אמר רבי אל ישתה אדם בכוס זה ויתן עינו בכוס אחר. Vgl. Sifrē Num. 15, 39, 115, 35 a.

zu einem mit Wasser gefüllten Graben, um sich durch ein Tauchbad zu reinigen; als ihn der Lehrer auf die Gefahr seines Unternehmens hinwies, erklärte der Mann, daß er sich vom geschlechtlichen Umgange mit einer Menstrua und einer verheirateten Frau reinigen wolle. Als er trotz der wiederholten Warnung des Lehrers sein Vorhaben ausführte, ertrank er, wie es R. Josē vorausgesagt hatte, jer. Berakh. III 6c 54. In Baba meş. 83b wird erzählt, wie R. Eleazar b. R. Simon, als er in römischen Diensten stand, einen frechen Juden, der ihn beschimpfte, verhaften ließ; als er ihn später aus der Haft befreien wollte, erwies es sich als unmöglich. Als er erfuhr, daß der Mann gekreuzigt wurde, stellte sich R. Eleazar unter das Kreuz und weinte; da sprachen Leute ihn an und sagten: Rabbi, es kränke dich nicht, denn der Mann und sein Sohn hatten am Versöhnungstage geschlechtlichen Verkehr mit einer Verlobten (und er verdiente den Tod)¹.

Während der oben angeführte Bericht aus der Zeit Hillels es unzweifelhaft beweist, daß schon um das Jahr 1 das im Ehebruch gezeugte Kind von den Lehrern als Mamzer erklärt ward, fehlt es gänzlich an Meldungen, ob die von Lehrern der vorhadrianischen Zeit vorgetragenen Bestimmungen betreffs der Mamzere aus

¹ R. Haninah b. Hama, in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Sepphoris, sagt in Baba meş. 58 b unten: Alle (Sünder), die in die Hölle hinabsteigen, kommen wieder herauf, mit Ausnahme dreier, die nie wieder heraufkommen: wer mit einer verheirateten Frau geschlechtlichen Verkehr hat, wer seinen Genossen öffentlich beschämt und wer ihm einen Schimpfnamen beilegt. Die nachdrückliche Androhung ewiger Höllestrafe legt nahe, daß R. Haninah in Sepphoris Veranlassung hatte, gegen ihm berichteten Ehebruch zu sprechen. Ob er in den zwei anderen Vorwürfen gegen die von R. Josē b. Halaftha in der Baraitha Kidd. 28 a gerügten Beschimpfungen, Sklave, Mamzer und Bösewicht, sich warnend aussprach? Denn in Sabb. 30 b unten wird erzählt: Ein Mann kam zu Rabbi und sagte: Deine Frau ist meine Frau und deine Kinder sind meine Kinder, . . . ; ein Mann kam zu R. Hija und sagte: Deine Mutter ist meine Frau und du bist mein Sohn, . . . R. Hija sagte: Das Gebet Rabbis bewirkte es, daß seine Kinder nicht als Mamzere erklärt wurden; denn Rabbi sprach in seinem täglichen Gebete: Mögest Du in Deinem Wohlgefallen, Ewiger, unser Gott, mich heute retten von Frechen und von Frechheit! Gegner dieser beiden Lehrer in Sepphoris äußerten solch unsinnige Worte des Verdachtes und der bestimmten Anklage gegen die Makellosigkeit der Abstammung R. Jehudahs I und des Babyloniers R. Hija, ohne Zweifel um sich an diesen Lehrern zu rächen.

verschiedenen verbotenen Verbindungen schon in Jerusalem vor dem Jahre 70 Beachtung fanden. So lehrte R. Josua, der als Schüler des R. Johanan b. Zakkai in Jerusalem sicherlich Gelegenheit fand, das dort in der Bestimmung des Mamzer angewandte Gesetz kennen zu lernen, daß das Kind aus jeder (in der Thorah) verbotenen Verbindung, auf die der Tod durch das Gericht steht, Mamzer ist, Jebam. 4,13, nämlich aus dem Umgang mit der Verlobten eines Andern, Deut. 22₂₃₋₂₇, aus Ehebruch, Deut. 22₂₂, Lev. 20₁₀, aus dem Verkehre eines Mannes mit der Frau seines Vaters, Lev. 20₁₁, mit der Schwiegertochter, Lev. 20₁₂, mit der Frau und ihrer Mutter, Lev. 20₁₄, somit auch in Fällen von Blutschande, die in Lev. 18^s ff. aufgezählt sind und auf die die Todesstrafe durch das Gericht steht. R. Josua leitet diese Regel aus Deut. 23₁₋₃ ab¹: Wie der geschlechtliche Verkehr mit der Frau des Vaters dadurch gekennzeichnet ist, daß auf jenen die Todesstrafe durch das Gericht steht, Lev. 20₁₁, und wie das Kind aus dem in Deut. 23₁ verbotenen Umgange, wie der diesem Verbote nahe, obgleich von ihm durch V. 2 getrennte V. 3 erklärt, Mamzer ist, so ist das Kind jedes verbotenen Umganges, auf den der Tod durch das Gericht steht, Mamzer. Dieser Ansicht und Deutung steht in Jebam. 4,13 die Regel des Simon aus Thimnah gegenüber, wonach das Kind aus dem verbotenen Umgange, auf den die Strafe der Ausrottung durch Gott steht, Mamzer ist. Auch er leitet diese seine Regel aus Deut. 23₁₋₃ ab: Wie der Umgang mit der Frau des Vaters dadurch gekennzeichnet ist, daß auf jenen Ausrottung durch Gott steht², und wie das Kind aus dem in Deut. 23₁ verbotenen Umgange in V. 3 als Mamzer bezeichnet wird, so ist das Kind aus jedem verbotenen Umgange, auf den Ausrottung durch Gott steht, Mamzer, nämlich aus dem Umgang mit der Schwiegertochter, Lev 20₁₂, mit der Halbschwester, und

¹ Sifrē Deut. 23₃, 248, 119 b.

² Die Ableitung findet sich wohl nicht in Sifrē a. a. O., ist aber in jer. Jebam. IV 6 b 68 angegeben, wo R. Josē b. Haninah sagt, daß die drei in Jebam. 4, 13 genannten Lehrer ihre Regeln aus Deut. 23₁₋₃ gewannen. Die Behauptung, daß auf den Umgang mit der Frau des Vaters als Strafe Ausrottung gesetzt ist, ist in Lev. 20₁₁ nicht bestätigt, es wäre denn, daß Simon מות יומתו דמיהם במ als Ausrottung erklärte und Deut. 23₁ nicht nach Jebam. 49 a auf שומרת יבם של אביו bezog.

umsomehr mit der Schwester, Lev. 20₁₇, und mit der Menstruierenden, Lev. 20₁₈¹. Auf die von R. Eliezer b. Jacob vorausgesetzte Regel, daß die Kinder aus der Ehe zwischen Vater und Tochter und aus der zwischen Geschwistern Mamzere sind, wurde bereits hingewiesen²; doch weder er, noch andere Lehrer führen das tatsächliche Vorkommen eines Mamzers solchen Ursprungs an³.

Anderseits sagte R. Simon b. Gamaliel II: Jedes Gebot, das die Israeliten freudig auf sich nahmen, wie z. B. die Beschneidung, Ps 119₁₆₂, üben sie noch immer freudig aus; dagegen jedes Gebot, das die Israeliten murrend auf sich nahmen, wie z. B. das Verbot der Ehen mit Blutsverwandten, wie es heißt, Num 11₁₀: Und Moses hörte das Volk weinen wegen seiner Familien, in Angelegenheit seiner Familien, üben sie noch immer murrend aus⁴. Von solcher Unwilligkeit ist aus der rabbinischen Literatur sonst nichts bekannt; da aber R. Simon b. Gamaliel der Vorsitzende des Lehrhauses in Uša war und in Galiläa, z. B. in Sepphoris⁵,

¹ Vgl. jedoch Tos. Jebam. 6, 9 Ende; b. 49 b; jer. IV, 6 b, 75. Hierzu kommt noch als dritte Regel die des R. Akiba in Jebam. 4, 13 und als vierte Regel die des R. Išmael in Midr. Tannaim, Deut 23, 144; siehe Schwarz-Festschrift 143, 1. Auch R. Išmael nimmt an, daß die in Lev 20₁₁ gesetzte Strafe Ausrottung durch Gott ist, und erklärt nur das in blutschänderischem Umgang gezeugte Kind als Mamzer.

² Schwarz-Festschrift, 145—146.

³ Auf die Gefahr des geschlechtlichen Umganges mit nahen Verwandten weist der in Baba bath. 98 b angeführte Satz ben-Siras hin: Alles habe ich in der Wagschale gewogen und nichts Leichteres als Kleie gefunden; aber leichter als Kleie ist der Schwiegersohn, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt. R. Josua b. Levi im Namen der (in Sepphoris wohnenden) Männer von Jerusalem sagte, Pesah. 113a: Nimm deine Frau in Acht vor ihrem ersten Schwiegersohne, (nicht, wie Bacher, Paläst. Amoräer, I, 135 übersetzt: vor ihrem einstmaligen Bräutigam); vgl. Apokalypse Abrahams in JQR 7, 1894, 588. In Baraitha Kidd. 81 b verlangt R. Tarfon von seinen Leuten, ihn vor seiner Schwiegertochter zu schützen; ein Jünger, der ihn darob verlachte, verfiel, wie R. Ḥaninah b. Gamaliel berichtet, durch seine Schwiegermutter in Sünde. R. Meir verlangt, daß man ihn vor seiner Tochter schütze.

⁴ Baraitha Sabb. 130 a.

⁵ Baba mes. 8, 8; in Jebam. 64 b erzählt R. Joḥanan, daß die Söhne dreier von vier in Sepphoris wohnenden Schwestern in Folge der Beschneidung starben, und als die vierte einen Sohn bekam und R. Simon b. Gamaliel fragte, ob sie ihn beschneiden müsse, er sie davon befreite. Vgl. S. Klein, מאמרים שונים, 58, 3.

lehrte, ist sein Hinweis auf seine eigene Zeit und seine galiläische Umgebung hier nicht zu bezweifeln¹. Auf das Weinen der Israeliten wegen ihrer Familien in Num 11₁₀ verweist auch R. Simon b. Johai, der sagte: „Wegen seiner Familien“, wegen der sechs Blutsverwandten, die ihnen Moses (zu ehelichen) verbot². Nach dieser Erklärung desselben Verses seitens des R. Simon b. Johai, eines Kollegen des R. Simon b. Gamaliel, war es das Verbot bestimmter Blutsverwandten, über das die Israeliten weinten. Und ein anderes Mitglied des Lehrhauses in Uša³, R. Nehorai, bemerkt gleichfalls, daß die Israeliten sich betrüben, weil Moses ihnen gebot, sich von Blutsverwandten fernzuhalten, und das lehrt, daß die Israeliten ihre Schwester, oder die Schwester ihres Vaters oder die Schwester ihrer Mutter zur Frau nahmen⁴, so daß, als Moses ihnen gebot, sich von Blutsverwandten fernzuhalten, sie sich betrüben. In

¹ Der Ausspruch findet sich auch in Sifrē Deut 12₂₃, 76, 90 b: רבי אומר: כל מצוה שקבלו אותה ישראל בשמחה מהר סיני, im Namen Rabbis; und und da auch Jalkut z. St. n. 884 statt dessen R. Simon nennt (s. Friedmann, und Bacher, Tannaiten II, 329, 7), unterliegt es keinem Zweifel, daß der Name des Urhebers nach dem Worte רבי irrthümlich ausgefallen ist. Das Subjekt ist Israel am Berge Sinai und statt בקטטה ist בלא שמחה gesetzt.

² Baraitha jer. Ta'an. IV, 68 d, 17: על שש עריות . . . על שש עריות . . . שאמר להן משה.

³ Tos. Roš haŠan. 2, 1; jer. II, 57 d, 64; b. 22 b; Bacher, Tannaiten, II, 377, 5; N. Brüll in Zunz-Festschrift 108, 51.

⁴ Er zählt außer der Schwester, Lev 18₉, die zwei in Lev 18₁₂₋₁₃ verbotenen Blutsverwandten auf, Sifrē Num. 11₁, 90, 25a. Friedmann streicht diesen Teil als einen späteren Zusatz, weil Jalkut denselben nicht hat; doch hat Sifrē zut. Num. 11, 10, 198 Horovitz: רבי נהוראי אומר מלמד שהיו בוכין בשעת שאמר: היה כל אחד מהן נושא לאחותו לאחות אביו לאחות אמו לאחות אשתו, וכיון שאמר להן לפרוש מן העריות, היה כל אחד מהן נושא לאחותו לאחות אביו לאחות אמו לאחות אשתו, וכוון שאמר להן לפרוש מן העריות התחילו מתרעמן, wo als vierte Blutsverwandte die Schwester der Frau, Lev. 18, 18 hinzugefügt wird. Da in Lev. 18, 9 die Halbschwester als „die Tochter deines Vaters oder die Tochter deiner Mutter, ob im Hause oder außerhalb desselben gezeugt“, als zwei Personen gezählt wird, so daß R. Nehorai fünf Blutsverwandte aus der Liste in Lev. 18 nennt, fehlt noch von den sechs im Satze des R. Simon b. Johai eine Person, mit der der eheliche Umgang verboten ist: Lev 18, 19, die Menstruierende, wie קרבן עדה sie zur Ergänzung der Liste hinzufügt. Von den sechs waren zwei vor der Offenbarung nicht verboten, Gen 20₁₂; 29, 30, und die Strafe für die Übertretung der Verbote ist in Lev 20 die Ausrottung durch Gott. Vgl. den Ausspruch des R. Simon über Psalm 78₂₇ und Num 11₁₀ in Tanḥ. בעלותך 16; B. 27, 31 a; Num. r. 15, 24, und den des R. Jehudah in Tobiah b. Eliezers ליקח טוב zu Num 11₁₀, 101 a. In Sifra Lev 18₂, 85 d: רבי אומר:

jedem Falle befolgten nach R. Simon b. Gamaliel Juden in Galiläa diese Verbote unwillig, und es fragt sich, ob nicht auch tatsächlich verbotene Ehen zwischen den genannten Blutsverwandten vorkamen und die Lehrer gezwungen waren, die Kinder aus solchen Ehen als Mamzere zu stempeln.

3. Da die Baraitha in Kidd. 28a die Beschimpfung als Sklave und Mamzer nebeneinander nennt, ist hier ein Hinweis auf den Mamzer aus dem geschlechtlichen Umgange der Jüdin mit einem Sklaven oder einem Nichtjuden erforderlich¹. Die Erörterung dieser Frage beschäftigte die Lehrer in Galiläa durch mehrere Geschlechter, und es sind nicht nur die Meinungsverschiedenheiten von Zeitgenossen über den dem Kinde anhaftenden Makel erhalten, sondern es werden auch einander widersprechende Äußerungen demselben Lehrer in verschiedenen Berichten zugeschrieben. Und die Quellen haben so viele Aussprüche über die zahlreichen Besprechungen dieses Gegenstandes bewahrt, daß es kaum zu bezweifeln ist, daß diese Verhandlungen tatsächlich bestehende Zustände in der jüdischen Bevölkerung Galiläas widerspiegeln. Und schon hier ist die bezeichnende Tatsache zu vermerken, daß die Frage selbst in keinem Ausspruche eines in Judäa wirkenden Lehrers der vorhadrianischen Zeit auch nur gestreift wird², so daß die jüdischen Familien keine Veranlassung zur Behandlung des Gegenstandes dürften geboten haben³.

גלוי היה לפני מי שאמר והיה העולם שסופן לינתק בעריות לכך בא עליהם בגזירה אני ה' אלהיכם דעו מי רבבי הגזור עליכם וכן מצינו שניתקו בעריות שנאמר וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו וגו' . . . sagte: Es war Gott offenbar, daß die Israeliten gegen die Verbote der Ehe mit Blutsverwandten später murren werden, deshalb legte er ihnen die Verbote als königliche Dekrete auf: Ich bin der Ewige Euer Gott: wisset, wer es euch als Dekret verordnet; und so finden wir, daß die Israeliten gegen die verbotenen Ehen murrten, Num 11₁. Die Fortsetzung erklärt Maleachi 2₁₁₋₁₅ als gegen Ehen mit Nichtjüdinnen gerichtet.

¹ Vgl. Apostelg. 16, 1-3, und Oppenheim in בית הלמור 3, 1883, 307.

² Über R. Išmaels Ausspruch s. Seite 15 ff.

³ Vgl. Schwarz-Festschrift, 147. Die bereits erwähnte Controverse zwischen Lehrern der vorhadrianischen Zeit in Judäa, R. Akiba, Simon aus Thimnah und R. Josua, in Jebam. 4, 13 behandelt den Familiencharakter der Eltern, aus deren Umgang der Mamzer hervorgeht; aber die drei Lehrer sprechen nur von jüdischen Eltern und scheinen nicht zu wissen, daß der Sohn des Nichtjuden von der Jüdin Mamzer ist.

In der Baraitha¹ ist nach Ansicht eines ungenannten Tannas das Kind aus dem geschlechtlichen Verkehre der Jüdin mit dem Nichtjuden oder dem Sklaven Mamzer. Es wird aber nicht angedeutet, wie aus dieser Verbindung der schwere Familienmakel des Kindes entspringt, da dieser nur aus der in Lev 18 verbotenen Vereinigung von Blutsverwandten entsteht, und der Makel nur einem Juden anhaften kann, und die Mutter, die ihr Kind von Geburt zum Juden macht, von dem Makel frei ist, und auch der Vater als Nichtjude den Makel des Mamzer nicht haben und daher denselben auf das Kind nicht übertragen kann². Es ist zu vermuten, daß die Lehrer in Galiläa, abweichend von der bestehenden Regel, das Kind aus solchem Umgange als Mamzer erklärten, um jüdische Mädchen von geschlechtlichem Verkehre mit Nichtjuden fernzuhalten. Doch auch in unserer Baraitha bekämpft R. Simon b. Jehudah, Schüler des R. Simon b. Johai, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Annahme eines Mamzers solchen Ursprunges und teilt die Meinung des Simon aus Thimnah, daß nur das Kind aus dem verbotenen Umgange von den in Lev. 18 aufgezählten Blutsverwandten, wenn die Strafe für denselben Ausrottung durch Gott ist, Mamzer ist³. Dieselbe Meinungsverschiedenheit meldet vollständiger die parallele Baraitha⁴: Das Kind aus dem geschlechtlichen Um-

¹ Jebam. 45 a: רבי שמעון בן יהודה אומר, רבי ישראל הוולד ממזר, אין ממזר אלא ממי שאיסורין איסור ערוה וענוש כרת; קסבר; 23 a; Kidd. 75 b רבי.

² Auch im Streite zwischen R. Gamaliel II, R. Eliezer und R. Josua in Kethub. 1, 9 über den anzunehmenden Familienstand des unbekanntem Vaters des erwarteten Kindes eines schwangeren jüdischen Mädchens denkt R. Josua nach seiner strengen Ansicht an רבי וממזר, einen Nachkommen der Gibeoniten, oder Mamzer, nennt aber keinen Nichtjuden.

³ In Tos. Kidd. 4, 16 lautet der Streit: רבי ישראל הוולידו בן הרי; רבי שמעון בן יהודה אומר, רבי שמעון בן אלעזר אומר אין ממזר שאין ממזר אלא מאשה שאיסורה איסור ערוה והייבין עליה, כרת, und der Lehrer heißt irrthümlich R. Simon b. Eleazar, siehe weiter unten. In Baraitha Jebam. 14 a unten; Kidd. 75 b; jer. Jebam. I, 3 a, 50; Tos. I, 10: אמר רבי אלעזר אף על פי שנחלקו בית שמאי ובית הלל בצרות מודים שאין ממזר אלא ממי שאיסורין איסור ערוה וענוש כרת.

⁴ Jer. Kidd. III, 64 e, 73: רבי שמעון בן יהודה אומר בשם רבי שמעון בן אלעזר אומר אין הוולד ממזר אין ממזר אלא מאשה שהיא אסורה עליו איסור ערוה והייבין עליה כרת . . . רבי מאיר דרש מה אשת אביו מיוחדת שאין לו עליה קידושין (אבל יש לה קידושין על אחריים) והוולד ממזר אף כל שאין לה עליו קידושין הוולד ממזר, רבי שמעון בן יהודה דרש מה אשת

gange des Nichtjuden oder des Sklaven mit der Jüdin ist Mamzer; R. Simon b. Jehudah im Namen des R. Simon sagte: Das Kind ist kein Mamzer, sondern nur das Kind aus dem verbotenen Umgange des Juden mit den (Lev. 18 genannten) Blutsverwandten, wenn auf solchem Umgang die Strafe der Ausrottung durch Gott steht, ist Mamzer. Der ungenannte Amora gibt als Quelle der Ansichten der beiden Tannaim die verschiedenen Deutungen von Deut. 23₁ an (s. oben S. 10 ff), und meldet gleichzeitig, daß der erste, ungenannte Tanna R. Meir ist, der sonach der Urheber der Ansicht wäre, daß das Kind des Nichtjuden oder Sklaven von der Jüdin Mamzer ist. Der vollere Wortlaut der Baraita lehrt, daß R. Simon b. Jehudah nicht, wie der Wortlaut in Jebam. 45a besagt, seine eigene Meinung über den Ursprung des Mamzer vortrug, sondern die seines Lehrers R. Simon b. Joḥai.

Mit der bemakelnden Wirkung des geschlechtlichen Umgangs des Nichtjuden und des Sklaven befaßt sich derselbe Lehrer in Jebam. 45 a: R. Joḥanan sagte im Namen des R. Simon: Der Umgang des Nichtjuden oder des Sklaven mit der Tochter des Ahroniden oder der Tochter des Leviten oder der Israelitin macht diese Mädchen untauglich für die Ehe mit dem Ahroniden und für den Genuß der Hebe, denn Lev. 22₁₃ sagt: „Wenn die Tochter eines Priesters Witwe oder eine Geschiedene wird und keine Kinder hat und sie kehrt in das Haus ihres Vaters zurück, wie in ihrer Jugend, darf sie vom Brode ihres Vaters essen“, und dieses bezieht sich auf einen Mann, dessen Ehe gesetzlich gültig ist, so daß auf seine Gattin der Begriff der Witwe oder der Geschiedenen angewendet werden kann, d. h. auf den Juden; dadurch wird der Nichtjude und der Sklave ausgeschlossen, deren Ehe gesetzlich ungültig ist und deren geschlechtlicher Umgang die Tochter des Priesters und die anderen Mädchen für die Ehe mit dem Priester ungeeignet macht. Als Variante wird als Urheber der Regel statt R. Simon, wie oft, R. Iṣmael verzeichnet¹, der in Jebam. 68 b unten und Kidd. 75 b auch im Texte der Ausgaben steht. Doch ist zu beachten, daß der Ausspruch sich mit der Bemakelung der Mädchen

אביו מיוחדת שאין לה עליו קידושין אבל יש לה קידושין על אחרים הוולד ממזר יצא גוי ועבד שאין לה עליו ולא על אחרים קידושין . . .

¹ Nicht nur in Tosaföth Jebam. 8 b s. v. בכרי, sondern auch in anderen Kommentaren und in der Münchener Hs.

seitens des Nichtjuden oder des Sklaven befaßt, aber auf den Makel der Kinder aus diesem Umgange überhaupt mit keinem Worte eingeht; und es ist von Interesse, daß anderseits in der langen Verhandlung von einer Anzahl von Lehrern über den Makel des Kindes keine darauf bezügliche Äußerung R. Išmaels angeführt wird, offenbar weil nach den Quellen des babylonischen Talmuds in den Lehrhäusern in Palästina und Babylonien keine bekannt war. Dagegen in Kidd. 75 a ff. in der Verhandlung über die bemakelten Personen, die kein jüdisches Mädchen zur Frau nehmen, aber nach der ohne Urheber verzeichneten und R. Meir gehörigen Ansicht untereinander heiraten dürfen, Kidd. 4, 3, nach R. Jehudah es auch untereinander nicht tun dürfen, und nach R. Eleazar diese Ehe nur, wenn der Makel beider Parteien unzweifelhaft ist, gestattet ist, nicht aber zwischen Personen, deren Makel entweder in beiden Parteien oder bloß in einer derselben zweifelhaft ist, z. B. in einem Samaritaner, wird berichtet, daß R. Dimi aus Palästina nach Babylonien die Erklärung brachte, daß R. Išmael die Meinung R. Akibas teilte, daß das Kind der Jüdin aus ihrem Umgange mit dem Nichtjuden oder dem Sklaven Mamzer ist¹. Aber nicht nur wird für diese in den palästinischen Schulen vorgeschlagene Erklärung kein Ausspruch des R. Išmael und des R. Akiba als Beleg angeführt, sondern der Talmud widerlegt auch die Erklärung als unhaltbar durch den Hinweis auf die oben angeführte Regel des R. Išmael über die Bemakelung der Jüdin durch den geschlechtlichen Umgang des Nichtjuden oder des Sklaven. Es ist aus der Verhandlung völlig klar, daß dem Urheber der von R. Dimi gemeldeten Erklärung weder von R. Išmael, noch von R. Akiba ein auf das Kind bezüglicher Ausspruch bekannt war, und auch die babylonischen Schulen nicht in der Lage waren, einen solchen Ausspruch anzuführen, aus dem einfachen Grunde, weil erst die Schüler R. Akibas in den in Galiläa erkannten Familienverhältnissen die Veranlassung fanden, sich mit der Frage zu befassen. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß auch in jer. Jebam. VII 8b, 65-74, R. Joḥanan im Namen des R. Išmael sagt: Das Kind aus dem geschlechtlichen Umgange der Jüdin mit dem Nichtjuden oder dem Sklaven ist Mamzer. Es ist dieselbe Verhand-

¹ Vgl. auch Tosaföth s. v. רבי.

lung über die Samaritaner, wie in b. Kidd. 75a ff., und erst wird der Ausspruch des R. Joḥanan im Namen des R. Iṣmael über die Bemakelung der Jüdin durch den Umgang des Nichtjuden oder des Sklaven angeführt, und weiter der oben von R. Dimi gemeldete Ausspruch des R. Iṣmael, hier als der R. Joḥanans im Namen des R. Iṣmael. Aus der Zusammenhaltung der beiden Parallelberichte ergeben sich zwei Erkenntnisse, erstens, daß R. Dimi diese Erklärung, wie viele andere, im Namen des R. Joḥanan vorgetragen hat, und zweitens, daß R. Joḥanan hier nicht einen ausdrücklichen Satz des R. Iṣmael mitteilt, sondern eine von ihm selbst vorgeschlagene Deutung und weitere Ergänzung des Ausspruches des R. Iṣmael über die Bemakelung der Jüdin durch den Umgang des Nichtjuden oder des Sklaven.

4. In Jebam. 45 a werden ferner von Lehrern der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zwei widersprechende Meinungen über das Kind gemeldet. Als R. Abin von Palästina nach Babylonien kam, berichtete er: R. Nathan und R. Jehudah haNassi entschieden; daß das Kind nicht bemakelt ist; als R. Dimi von Palästina nach Babylonien kam, berichtete er, daß R. Jiṣṣak b. Abdimi im Namen von רבינו gesagt hat, daß das Kind Mamzer ist. Beide Meldungen rühren von den zwei wohl bekannten reisenden Lehrern der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts her. Aus der Tatsache, daß die Ansicht des R. Nathan von R. Jehudah I geteilt wurde, folgt mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß der Patriarch in den ersten Jahren seiner Amts- und Lehrtätigkeit, als ihn der persönliche Verkehr und die Lehrmeinungen des R. Nathan stark beeinflussten, dessen erleichternde Ansicht vertrat. Dagegen, wie die Meldung seines persönlichen Schülers R. Jiṣṣak b. Abdimi, dem wir mehrere halachische Aussprüche und Entscheidungen R. Jehudahs I aus dessen späteren Jahren in Sepphoris verdanken, zeigt, rührt seine strengere Meinung aus den letzten Jahren des Patriarchen her. Allerdings könnte dieser ursprünglich der Ansicht seines Lehrers R. Simon b. Joḥai gefolgt sein, der das Kind ebenfalls nicht als Mamzer stempelte; aber die Nebeneinanderstellung R. Jehudas I mit R. Nathan ohne Nennung des R. Simon zeigt, daß der erstere die — nicht genannten — Gründe R. Nathans und seine Lehrmeinung annahm. R. Nathan selbst als Babylonier mag gelehrt haben, daß kein genügender Grund bestand,

das Kind der Jüdin aus dem Umgange mit dem Heiden oder dem Sklaven als Mamzer zu betrachten, wie ein Geschlecht später Rabh und Samuel in Babylonien das Kind als unbemakelt, כשר, erklärten. Was R. Jehudah I bewog, seine erste, erleichternde Ansicht aufzugeben und das Kind als Mamzer zu stempeln, wird nicht gemeldet; vielleicht forderten es die Zustände in Sepphoris, wo er die letzten 17 Jahre seines Lebens verbrachte (jer. Kilaj. IX, 32 b, 27), die öfters wiederkehrenden Fälle geschlechtlichen Umgangs von Jüdinnen mit Nichtjuden und Sklaven, strengere Maßregeln zu treffen. Daß die strenge Entscheidung die letzte Stufe seiner wechselnden Anschauung war, folgt aus seiner Kodifizierung derselben in der Mišnah Jebam. 7, 5.7¹. Es liegt nahe, daß R. Jehudah I hierin der Lehrmeinung des R. Meir folgte, die außer in dem bereits angeführten Ausspruche (oben S. 14) auch in Baraitha Jebam. 99 a verzeichnet wird². Worauf R. Meir selbst seine Ansicht von dem schweren Makel des von der Jüdin geborenen jüdischen Kindes gründete, ist nicht ersichtlich, da keine der drei Bestimmungen des Ursprungs des Mamzer von Lehrern der vorhadrianischen Zeit in Judäa, in Jebam. 4, 13, den Nichtjuden und den Sklaven einschließt. Da hieraus zu erkennen ist, daß die Entstehung eines Mamzers aus dem geschlechtlichen Umgange der Jüdin mit dem Nichtjuden oder dem Sklaven den Lehrern, die sich mit der Frage des Ursprungs des Mamzer vor dem Jahre 135 in Judäa befaßten, nicht bekannt war, so ist die Frage, wie auch die Namen der an ihr zuerst beteiligten Lehrer, R. Josë b. Ḥalaftha, R. Simon b. Joḥai und R. Meir, nahelegen, erst in Galiläa nach dem Jahre 138 gestellt und von den dort herrschenden Verhältnissen angeregt worden. R. Meir lehrte eine Zeit lang in Tiberias und, wie es scheint, vorher in

בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל וילדה הימנו בת והלכה הבת ונישאת לעבד או לגברי וילדה הימנו
 מזור בן הרי זה ממזר, vgl. Sifra Lev. 22¹¹, 97 c oben. Wie schon früher bemerkt (S. 7,4.), ist נישאת hier, wie auch in anderen ähnlichen Regeln, wie schon Tosaföth Jebam. 69 b ונישאת bemerken, ohne aber eine Lösung der Schwierigkeit zu bieten, schwer verständlich, da קידושין und Ehe bei Nichtjuden und Sklaven keine Anwendung finden; der gebräuchliche Ausdruck ist, wie schon hervorgehoben, שבא על בת ישראל.

² תניא היה מאיר אומר . . . שיחרר את השפחה ובא עליה העבד הרי כאן גר ונכרי ועבד וממזר
 s. Raši; Tos. Kidd. 5, 12; jer. III 64 d, 72 ff.

Sepphoris¹, und die hier von ihm, wie von R. Josē wahrgenommenen Zustände in den unteren Schichten der Bevölkerung führten ihn zu der neuen, strengen Regel. Und es ist beachtenswert, daß R. Josē und R. Meir die Stellung des Mamzer in der messianischen Zeit erörtern, und in diesem Streite nicht nur das bereits oben erwiesene Vorhandensein von Mamzere in der Stadt Sepphoris voraussetzen, sondern auch den Wunsch, den schweren Makel aus Israel endlich beseitigt zu sehen, klar widerspiegeln. In Baraitha Kidd. 72 b²; Tos. 5, 4: R. Josē lehrte, daß in der messianischen Zeit Mamzere und die Abkommen der Gibeoniten werden gereinigt werden, nach Ezech 36₂₅: Und ich werde reines Wasser auf euch sprengen, daß ihr rein werdet; von all euern Unreinheiten und von all euern Götzen werde ich euch reinigen. R. Meir bestritt diese Auslegung und auch die Beziehung auf die bemakelten Personen, wogegen R. Josē R. Meirs abweichende Deutung widerlegt und eine weitere Erklärung der Worte des Bibelverses gibt. Da es an sich unwahrscheinlich ist, daß R. Meir den Fortbestand von Mamzere auch in der messianischen Zeit angenommen hat, muß er sich das Verschwinden oder die Reinigung der bemakelten Personen auf andere Weise vorgestellt haben. Da er gegen R. Josē betont, daß die Mamzere in der messianischen Zeit nicht werden von Gott gereinigt werden, nahm er an, daß diese auch dann noch bestehen werden, demnach die Ansicht des R. Eliezer³, daß kein Mamzer bis ins dritte Geschlecht sich fortpflanzt, nicht teilte, abgesehen davon, daß die geschlechtlichen Verirrungen der Bevölkerung trotz der nachdrücklichen Warnungen der Lehrer immer neue Mamzere entstehen ließen. R. Meirs Stellungnahme ist aus dem Parallelberichte des Streites klar ersichtlich⁴; er eröffnet die Kontroverse mit seiner Erklärung,

¹ Nach einem Briefe des Gaons R. Šerira in JQR. 14, 1902, 489; B. H. Levin, Šerirabrief, XXVII ff.; S. Klein, מאמרים שונים, 58.

² תנו רבנן ממזירי ונתיני טהורים לעתיד לבא דברי רבי יוסי, רבי מאיר אומר אין טהורים, אמר לו רבי יוסי וחלא כבר נאמר וורקתי עליכם מים טהורים, אמר לו רבי מאיר . . . אמר לו רבי יוסי כשתוא אומר אטהר אתכם הוי אומר אף מן הממזרות.

³ Jer. Kidd. IV, 65 d, 21; b. Jebam. 78 b; Schwarz-Festschrift, 142, 1.

⁴ Jer. Kidd. III, 65 a, 5: רבי מאיר אומר אין ממזירין טהורין לעתיד לבא שנאמר וישב . . . ממזר באשדוד, מוליכין טינה אצל טינה וסריות אצל סריות . . . Baraitha in b. Kidd. und die darauf folgende Frage des Talmuds zeigen, daß die Baraitha den obigen Satz des R. Meir nicht kannte. In Aböth R. Nathan

daß die Mamzere in der messianischen Zeit nicht werden gereinigt werden, denn es heißt, Zech 9₆: „Der Mamzer wird in Ašdöd wohnen“, Gott wird den Mamzer als Kot zu Kot und als Abfall zu Abfall nach Ašdöd schaffen.

Im Zusammenhang mit der endgültigen, strengen Entscheidung des R. Jehudah I, daß das Kind der Jüdin von dem Nichtjuden oder dem Sklaven Mamzer ist, erscheint die Ansicht eines seiner Schüler und die eines Zeitgenossen und Schülers des letzteren befremdend¹: R. Joseph (der babylonische Amoräer) sagte: Rabh — auch in einem praktischen Falle — und Samuel in Babylonien, und R. Josua b. Levi und bar-Kappara in Palästina — nach einer anderen Überlieferung streiche bar-Kappara und setze an dessen Stelle die Lehrer des Südens, — sagten, daß das Kind der Jüdin vom Nichtjuden oder vom Sklaven unbemakelt, כשר, ist. Zunächst ist zu bemerken, daß R. Josua b. Levi vor seinem Lehrer bar-Kappara genannt ist; vielleicht wollte R. Joseph die ihm bekannte Überlieferung andeuten, daß R. Josua b. Levi hier, wie in mehreren anderen Fällen ausdrücklich, die Regel im Namen bar-Kapparas anführte. Die andere Überlieferung gab als Urheber der Regel R. Josua b. Levi und die Lehrer des Darōm² an. Es ist beachtenswert, daß, während R. Jehudah I seine erste, erleichternde Ansicht später aufgab, seine Schüler bar-Kappara und Rabh, und die Lehrer des Südens die ursprüng-

12, 27 a wird in der messianischen Zeit der gelehrte Mamzer nach Jerusalem gehen wollen, um sich dort den mit der Thorah beschäftigten Lehrern anzuschließen; er geht mit Anderen bis nach Ašdöd und bleibt dort stehen, da er weiß, daß der Mamzer nicht nach Jerusalem hineingehen darf, Zech 9₆. Vgl. 2 ARN. 27, 27 b; Lev. r. 32, 8; Kohel. r. 4, 1.

¹ Jebam. 45 a: אמר רב יוסף רבותא למחשב גברי, הא רב ושמואל בבבל ורבי יהושע בן לוי ובר קפרא בארץ ישראל, ואמרי לה חלופי בר קפרא ועיילי זקני דרום דאמרי גברי ועבד הבא על בת ישראל הוולד כשר.

² R. Josua b. Levi und die Lehrer des Darōm werden auch in Ḥull. 132 b angeführt. Damit könnten nach dem ständigen Gebrauche von Darōm für Lydda Lehrer dieser Stadt gemeint sein; aber da hier die Lehrer des Darōm an die Stelle bar-Kapparas treten, scheinen die Lehrer seines Wohnortes und seiner Schule in Caesarea, das in jer. Nidd. III, 50 c, 71 als Darōm bezeichnet wird, Bacher, Tannaiten II, 505, 3-4; Pal. Amoräer I, 90, 4-5, gemeint zu sein. Vgl. Liberman, תלמודה של קיסרין, 9, 2, und die Lehrer des Darōm als Zeitgenossen des R. Simon b. Lakiš in 'Erub. 65 b; Zebah. 22 b; Bacher, Pal. Amoräer I, 341.

liche Regel des Patriarchen aufrechterhielten. Diese Schwankung in der Frage wird einerseits unterstützt von dem Berichte von dem Vorfalle einer Jüdin, die von Räubern gefangen genommen und in der Gefangenschaft von einem Nichtjuden schwanger wurde¹. Als die Frage des Standes des Kindes R. Ammi vorgelegt wurde, antwortete er: R. Joḥanan, R. Eleazar und R. Ḥaninah sagten, daß das Kind der Jüdin von dem Nichtjuden oder dem Sklaven Mamzer ist². Auch hier werden die zwei Schüler des R. Ḥaninah vor ihrem Lehrer genannt, wahrscheinlich um auch hier anzudeuten, daß sie ihre Regel im Namen des R. Ḥaninah vortrugen. Dieser, ein persönlicher und hervorragender Jünger des R. Jehudah I, welcher bis zum Tode des Patriarchen in dessen Lehrhause in Sepphoris blieb, vertritt die letzte und strenge Regel seines Lehrers, während bar-Kappara, besonders aber der Babylonier Rabh und sein Zeitgenosse Samuel in Babylonien auch in praktischen Entscheidungen die frühere, erleichternde Meinung des Patriarchen befolgte. Im Parallelberichte³ ist eine vollständige Liste von Vertretern der verschiedenen Ansichten erhalten: R. Jannai, ein Freund des R. Ḥaninah in Sepphoris, im Namen des R. Jehudah I sagte, daß das Kind der Jüdin von dem Nichtjuden oder dem Sklaven Mamzer ist; R. Joḥanan, Schüler des R. Ḥaninah, lehrte, wie auch in Jebam. 46 a ausdrücklich und auch R. Simon b. Lakiš, daß das Kind Mamzer ist. Andererseits berichteten R. Jacob b. Aḥa, R. Simon b. Abba und R. Josua b. Levi im Namen R. Jannais⁴, daß nach R. Jehudah I das Kind weder unbemakelt, noch schwer bemakelt ist, sondern beschmutzt. Diese Ansicht steht zwischen den beiden, bereits angeführten äußersten Lehmeinungen des R. Jehudah I, so daß es scheint, daß er, als er die erleichternde Bestimmung des R. Nathan aufgab, nicht unmittelbar die strenge Ansicht des R. Meir annahm, sondern erst einen Mittelweg einschlug und das Kind als mit einem geringen

¹ Raši hatte im Wortlaute שבואתא מן ארמון לאנטוכי, wie auch Estori Farḥi in כפתור ופרז, ed. Luncz, 280: אנטוכיא, M. Zs. Sz. 1907, 243.

² Jebam. 45 a; in der Parallele in jer. VII, 8 b, 67, R. Joḥanan und R. Simon b. Lakiš.

³ Jer. Kidd. IV, 64 d, 9—13: רבי יעקב בר אחא רבי שמעון בר אבא רבי יהושע בן לוי בשם רבי ינאי כרבי הוולד אינו כשר ולא פסול אלא מוזהם.

⁴ Statt R. Jannai liest Zeile 48: בשם רבן גמליאל ברבי.

Makel behaftet erklärte. In b. Jebam. 45 a sagt R. Josua b. Levi, ohne frühere Gewährsmänner zu nennen, aber offenbar bloß als eine Variante der Entscheidung des R. Jehudah I, daß das Kind *מְקוּלָּק*, beschmutzt ist. In der Fortsetzung des j. Berichtes ging R. Jonathan, der Freund des R. Ḥaninah und des R. Jannai, mit R. Jehudah II nach dem Badeorte Gadara und entschied dort in einem praktischen Falle, daß das Kind unbemakelt ist, wie oben die Lehrer des Südens und die Babyloniers und wie ursprünglich R. Jehudah I. Nach der Meldung des R. Ḥizkijah in Zeile 19 reiste R. Ḥama, R. Ḥaninahs Sohn, öfter nach dem Badeorte Gadara, und als er einmal von dort zurückkehrte und seinem Vater erzählte, daß es dort Bemakelte gebe, warnte ihn R. Ḥaninah, weder nach der einen, noch nach der anderen Lehrmeinung zu entscheiden. Somit gab R. Ḥaninah seine von R. Jehudah I übernommene Ansicht, daß das Kind Mamzer ist, später auf, nahm aber die entgegengesetzte Meinung, daß das Kind unbemakelt ist, nicht an, sondern, wie seine Warnung an seinen Sohn R. Ḥama zeigt, schloß sich der oben von R. Jannai dem R. Jehudah I zugeschriebenen vermittelnden Entscheidung an, daß das Kind weder unbemakelt noch schwer bemakelt, sondern nur beschmutzt ist. Der Babylonier Rabh lehrt auch in diesem Berichte in einem praktischen Falle folgerichtig, daß das Kind unbemakelt ist, während sein babylonischer Zeitgenosse Samuel nach dem Rate, den der bei der Entscheidung anwesende R. Ḥama b. Gurja dem Fragesteller nach der günstigen Antwort Rabhs gab, sich schleunigst zu entfernen, bevor Samuel kommt und das Kind als bemakelt erklärt, seine ursprüngliche, erleichternde Meinung muß aufgegeben haben. R. Abba b. Zabdai, der in Sepphoris R. Ḥaninah und in Babylonien Rabh und dessen Schüler R. Huna hörte¹, entschied in Gegenwart der im Lehrhause anwesenden Lehrer, wohl in Tiberias, daß das Kind unbemakelt ist. Schließlich sei noch auf eine praktische Entscheidung des R. Johanan in Jebam. 46a hingewiesen. R. Ḥijja b. Abba ging einmal nach *גבלא* und fand dort Jüdinnen, die von Proselyten, die wohl beschnitten waren, aber das vorgeschriebene Tauchbad nicht genommen hatten, schwanger waren. Als er diesen Sach-

¹ Bacher, Pal. Amoräer III, 533.

verhalt dem R. Joḥanan berichtete, sprach dieser: Gehe hin und verkünde, daß ihre Kinder Mamzere sind. Da R. Ḥijja nicht erwähnte, daß diese Jüdinnen von den Proselyten bereits Kinder hatten, und nur von ihrer augenblicklichen Schwangerschaft erzählte, scheint es ihre erste Schwangerschaft gewesen zu sein; und da er in seiner Beschreibung den Ausdruck gebrauchte, daß sie von den Proselyten schwanger sind, scheinen sie nicht verheiratet gewesen zu sein, oder wurde ihre Eheschließung von den Lehrern als nicht gültig angesehen, und die Frauen erzählten dem R. Ḥijja auf sein Befragen nach den Urhebern ihrer Schwangerschaft, daß es die genannten Proselyten seien und daß sie selbst mit diesen nicht gültig verheiratet sind. Da das fehlende Tauchbad den Nichtjuden trotz der gesetzlich ausgeführten Beschneidung in seinem ursprünglichen Stande beläßt¹, sind nach R. Joḥanan die Kinder der Jüdinnen von den Nichtjuden Mamzere².

5. Die anonyme Baraita in Sifra³ bemerkt zum Bibelverse Lev 24₁₀: Obgleich es damals in Israel keine Mamzere gab, war der Sohn der Israelitin von dem Ägypter dem ממזר gleich, da, wie RABD und R. Simson aus Sens erklären, der Urheber dieser Auslegung der Ansicht war, daß das Kind der Israelitin von dem Nichtjuden Mamzer ist⁴. In der Parallele in Lev. r. 32⁵, 4, die dem

¹ Vgl. jer. Kidd. III, 64 d, 50-54.

² Vgl. jer. Kidd. III, 64 d, 44; über גבלא s. S. Klein in MGWJ 64, 1920, 182 ff. und in לשוננו 4, 44 ff.

³ Lev. 24₁, 104 c: ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל... אף על פי שלא היו ממזרים באותה שעה הוא היה כממזר, בתוך בני ישראל מלמד שנתגייר ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל... אף על פי שלא היו ממזרים באותה שעה הוא היה כממזר, בתוך בני ישראל מלמד שנתגייר. Vgl. auch den Ausspruch bar-Kapparas in Mekhilt. Exod. 12, 6, 5 a und Parallelen in Bacher, Tannaiten II, 517, 6.

⁴ Aptowitzer in HUCA 5, 1928, 275 führt hierzu irrtümlich Sifra Lev. 22, 11, 97 c, no. 10 Beleg an, wo aber vom Mamzer sich nichts findet, dagegen Mišnah Jebam. 7, 5 ihn nach derselben Regel bestimmt.

⁵ רבנן ורבי לוי, רבנן אמרי אע"פ שלא היו ממזרינן באותה שעה הוא היה ממזר, רבי לוי אמר ממזר... ברור היה, כיצד... Die Erörterungen Aptowitzers sind kaum verständlich, da das Kind aus solchem Umgange nicht bloß illegitim ist, sondern, was als Makel viel ernster ist, auch als Mamzer gestempelt wird, und es ist, wie schon oben, S. 17 dargelegt wurde, aus der Halachah, Jebam. 4, 13 nicht zu erkennen, wie dieser schwerste aller Familienmakel aus dem Umgange der Jüdin, an der der Makel überhaupt nicht haftete, und des Nichtjuden, auf den der Makel keine Anwendung findet, in dem Kinde entsteht, da die beiden Parteien keine Blutsverwandten sind und selbst in R. Akibas umfassender Liste keinen Platz haben.

Sifra entlehnt ist, wird dieselbe Auslegung als die der רבנו gegen R. Levi angeführt, und statt „dem Mamzer gleich“ steht das richtige Wort Mamzer. Der Sohn des Ägypters wollte sein Zelt im Lager des Stammes Dan aufschlagen, da seine Mutter von den Töchtern Dans war; aber die Daniter wiesen ihn seinem Vater zu auf Grund der Regel des Vaterhauses in Num. 1₂, was wohl auf den ägyptischen Vater überhaupt nicht angewendet werden konnte, da der Sohn des Ägypters zu keinem der Stämme gehörte. Daß er schon vor Jahren ein Proselyt wurde, bietet trotz der Fragen der Kommentatoren keine Schwierigkeit; da er jetzt mindestens 20 Jahre alt war und vor spätestens ebenso vielen Jahren in Ägypten geboren, und als Sohn seiner jüdischen Mutter als Israelit angesehen und als Mamzer gestempelt, in der Wüste aber von den Daniten als Sohn des Ägypters als Nichtjude betrachtet ward, der, um als Israelit zu gelten, Proselyt wurde, verlor er selbst als Proselyt den Makel des Mamzer nicht. So bemerkt der sonst unbekannte Tanna Hananjah b. 'Adai zu Lev 24₁₀ in Tos. 'Eduj. 3, 4: „Wenn schon Moses, Elijahs Lehrer, Mamzere nicht bekanntmachen wollte, bis sie selber sich verrieten, um wieviel weniger machte Elijah Mamzere bekannt, bis sie sich selber verrieten“, und betrachtet den Mann als Mamzer, d. h. als Israeliten¹.

In Sepphoris scheint es Mamzere gegeben zu haben, die Söhne von Jüdinnen und Nichtjuden oder Sklaven waren, wie es die besprochenen Regeln von Lehrern der Stadt nahelegen. R. Josë b. Halaftha erzählt, daß ein Mädchen, das zur Quelle ging, um Wasser zu schöpfen, dort vergewaltigt ward, und als die Frage des wahrscheinlichen Familienstandes des unbekanntes Mannes

¹ Aber die Behauptung Aptowitzers, HUCA 5, 1928, 275, daß der Mamzer in jeder Beziehung Jude sei, für welche er sich auf Jebam. 2, 5 beruft, ist so allgemein kaum zu begründen; denn der Mann in Lev 24₁₀ ist als Kind der Israelitin vom Ägypter Mamzer, und es ist zu bedenken, daß der Mamzer zur Vollziehung der Leviratsehe nicht zugelassen wird, Jebam. IX, 1-2, da er keine Jüdin ehelichen darf, und die Schwägerin durch הלצה befreit. Für die Haggadah in Sifra zu Lev 24₁ gibt übrigens auch Aptowitzer zu, daß der Mann, da er Proselyt wurde, nicht ganz als Israelit galt; aber das Hineinzerren einer angeblichen Polemik gegen die Hasmonäer hat trotz der vorhandenen Schwierigkeiten auch nicht die leiseste Be-
rechtigung.

dem R. Joḥanan b. Nuri vorgelegt wurde, sagte er, daß, wenn die Mehrheit der jüdischen Bewohner der Stadt von solcher Familienreinheit sind, daß ihre Töchter Ahroniden heiraten dürfen, auch das vergewaltigte Mädchen die Frau eines Ahroniden werden dürfe, Kethub. 1, 10. Hierzu bemerkt Rabh, der in Sepphoris Schüler des R. Jehudah I gewesen war, daß sich der Vorfall an der Quelle von Sepphoris zugetragen hat¹. R. Joḥanan b. Nuri war, soweit bekannt, nicht aus Sepphoris, sondern hielt sich dort nur eine Zeit lang infolge der hadrianischen Verfolgungen auf² und mag noch keine Gelegenheit gefunden haben, den Grad der Familienreinheit der verschiedenen Schichten der Bevölkerung von Sepphoris kennen zu lernen, weshalb er sich in seiner Antwort so vorsichtig ausdrückte und im Bedingungssatze die Möglichkeit des Vorhandenseins bemakelter Bewohner offen ließ. Als einmal ein kleines Mädchen auf einem Kehrlichthaufen ausgesetzt gefunden und die Frage der anzunehmenden Familienreinheit des Kindes dem R. Išmael b. R. Josē vorgelegt wurde, antwortete er, daß dasselbe den bemakelten Familien zuzuweisen ist³. R. Išmael, wie sein Vater R. Josē b. Ḥalaftha, lehrte und wohnte in Sepphoris, der Vorfall trug sich also dort zu. Und es ist von besonderem Interesse, daß in Baraita Kethub. 14 b oben R. Simon b. Eleazar im Namen des R. Meir und ebenso R. Simon b. Menasja, der Zeitgenosse des erstern in Sepphoris, in der Bestimmung der einer bemakelten Familie gehörigen Witwe sagten, daß die Juden wohl Mamzere in ihrer Mitte, aber nicht die in ihrer Familienreinheit bemakelten Ahroniden in ihrer Mitte kennen⁴. Der oben so oft genannte R. Ḥaninah b. Ḥama in Sepphoris sagte: Einmal in sechzig oder siebenzig Jahren schickt Gott eine Seuche, die Mamzere hinwegrafft, aber auch Unbemakelte, **בשרים**⁵, um die Sünder

¹ Jer. Kethub. I, 25 d, 37; b. 15 b.

² Tos. Kelim 3, II, 2; MGWJ 76, 1932, 422 ff.

³ Jer. Kethub. I, 25 d, 75; vgl. b. 15 b.

⁴ מכירין ישראל ממוזרים שביניהם ואין מכירים חללים שביניהם, Tos. Kidduš. 5, 2; vgl. F. Rosenthal in MGWJ 30, 1881, 165. Als um 279 R. Ze'ira aus Babylonien nach Galiläa, offenbar nach Tiberias, kam, hörte er, wie Leute andere Personen als ממזרה וממזרת ansprachen, jer. Kidd. III 64c 68; Lev. r. 32, 7.

⁵ Vgl. den Ausspruch des R. Simlai in jer. Sotah I, 17a, 11; Gen. r. 26, 5; Lev. r. 23, 9: Wo du Unzucht findest, findest du, daß eine Seuche

nicht bekannt zu machen¹. Als einmal in Sepphoris die Pest wütete und die Gasse, in der R. Ḥaninah wohnte, von jener verschont blieb, weshalb die Bewohner der Stadt abfällige Bemerkungen über den Lehrer machten, sprach sie R. Ḥaninah folgendermaßen an: Ein Zimri lebte in seinem Geschlechte und er verschuldete den Tod von vierundzwanzigtausend Israeliten, Num 25⁶⁻¹⁴: wie viele Zimri gibt es in unserem Geschlechte und ihr murret!² Wörtlich genommen würde seine Anwendung besagen, daß in Sepphoris viele Juden mit Nichtjüdinnen geschlechtlichen Umgang hatten, was, wie schon oben betont, die Strenge der Lehrer gegen solchen Verkehr überhaupt und besonders zwischen Jüdinnen und Nichtjuden erklärt. Schließlich sei noch auf den Satz des R. Joḥanan hingewiesen: Eine Familie, in die ein schwer Bemakelter vermengt ward, wird nicht untersucht; ich schwöre, daß ich solche Familien kenne, aber was können wir tun, nachdem Männer von führender Stellung³ sich mit jenen vermengt haben⁴. Die Familien, die durch das Eindringen von bemakelten Personen in ihrer ursprünglichen Reinheit geschädigt wurden, sollten zum Schutze reiner Familien bekannt gemacht werden; aber aus Rücksicht auf gewisse Männer von Stellung in

über die Menschen kommt, die die Guten und die Bösen tödtet. Bacher, Paläst. Amoräer I, 560.

¹ Jer. Jebam. VIII, 9 c, 64; Kidd. IV, 65 d, 23; Lev. r. 32, 6. Beachte, daß Mamzere als Kinder aus sündhaftem geschlechtlichem Umgange bezeichnet werden, wie in ARN 12, 27 a: **ובן מי שעובר עבירה והוליד ממור**, 2 ARN 27, 27 b: **ולפי שנשא אשה בעבירה**, Kohel. r. 4, 1: **הבא על הערה והולידו**; Lev. r. 32, 8; Bacher, Paläst. Amoräer III, 761. Vgl. Midr. Tann. Deut. 18,5, 108; Bekhor. 7,7.

² Jer. Ta'an. III, 66 c, 45. R. Jonathan b. Eleazar in Sepphoris, Kollege des R. Ḥaninah, erklärt **והיחשם** in I Chron. 7, 40 in jer. Kidd. IV, 66 a, 50; Num. r. 9, 7 und sagt: Das Verdienst reiner Abstammung stand ihnen im Kriege bei; Bacher, Paläst. Amoräer I, 75. R. Ḥama, der Sohn des R. Ḥaninah, sagt in Kidd. 70 b: Wenn Gott seine Herrlichkeit wird (auf Israel) ruhen lassen, wird Er sie nur auf Familien reiner Abkunft in Israel ruhen lassen, Jer. 30²⁵; Paläst. Amoräer I, 454; vgl. auch den Ausspruch des R. Samuel b. Naḥman in Midr. Psalm 20, 2; Paläst. Amoräer I, 539.

³ גדולי הדור, vgl. Büchler, Political and social leaders of Sepphoris, 8 ff.

⁴ Jer. Kidd. IV, 65 d, 42, 47: **כל משפחה שנשתקע בה פסול אין מוקדקין אחריה . . .** אבל מה אעשה שהרי גדולי הדור נטמעו בה (= בהן) גדולי הדור.

der Stadt, die sich mit solchen Familien verschwägerten, muß die Veröffentlichung unterbleiben. Höchstwahrscheinlich zielt R. Joḥanan hier auf Familien in Sepphoris; denn nicht nur besuchte er dort als Knabe die Schule des R. Jehudah I, wo er in der letzten Reihe auf dem Boden saß, Hull. 54a; 137 b, hörte noch als Kind den Vortrag des in Sepphoris wohnenden R. Simon b. Eleazar, jer. Ma'asr. I, 48 d, 37, wurde dann Schüler des R. Ḥaninah, und eröffnete selbst später als selbständiger Lehrer eine Schule, die er bis zu seiner Übersiedelung nach Tiberias leitete, sondern auch seine Eltern wohnten nach der Sage, Joma 82b, in Sepphoris. Er kannte sonach die Reinheit und die Makel von Familien in Sepphoris, und da die Lehrer zum Schutze reiner Familien die Namen der bemakelten ihren Schülern mitteilten¹, erfuhr er die Einzelheiten im Lehrhause des R. Jehudah I und des R. Ḥaninah in Sepphoris.

Das erhaltene Bruchstück der Baraitha² bemerkt: Über all diese Personen schreibt Elijah nieder und Gott unterzeichnet (die Erklärung): Wehe dem, der seine Kinder mit einem Makel behaftet und der seine Familie befleckt und der eine unpassende Frau ehelicht, Elijah bindet ihn und Gott geißelt ihn, und wer andere bemakelt nennt, ist selbst bemakelt und spricht nie von den Vorzügen der Familie! Die Baraitha ist ohne ihren Urheber angeführt und gehört höchstwahrscheinlich einem galiläischen Lehrer des zweiten Jahrhunderts. Ihre Warnung ist nicht nur volkstümlich gehalten, sondern gebraucht auch weitgehenden, störenden Anthropomorphismus von Gott, und scheint an die Bemakelte enthaltende Gemeinde in der Synagoge oder im Lehrhause gerichtet worden zu sein, um sie von weiteren Ehen mit Bemakelten abzuhalten. Der nicht erhaltene, voraufgehende Teil scheint, wie Kidd. 3, 12, im Einzelnen von den Personen gehandelt zu haben, die durch Verbindungen mit Personen verschiedener Grade von Familienmakeln selbst ihre Reinheit der Abstammung einbüßen, und auf die Aufzählung folgte die vorhandene Warnung „und über alle diese bemakelten Personen“,

¹ Baraitha jer. Kidd. IV, 65 d, 46; b. 71 a.

² Kidd. 70 a; Derekh eṣ I: חנא על כולם אליהו כותב והקביה חותם אוי לו לפוסל וכל הפוסל פסול את זרעו ולגום את משפחתו ולנושא אשה שאינה הוגנת לו, אליהו כופתו והקביה רוצעו, וכל הפוסל פסול ואינו מדבר בשבחה לעולם

die, wie Raši erklärt, auf Priester, Leviten und Israeliten sich bezieht. Der technische Ausdruck פגום, der in Kidd. 3, 12 die bemakelte, oder für den Mann gesetzlich ungeeignete Person bezeichnet¹, ist hier auf die Familie angewendet, die durch die Geburt bemakelter Kinder schon im ersten Geschlecht unreine Elemente erhält und in der Folge der Geschlechter fortschreitend bemakelt wird. Da nun die ersten zwei Sätze die alle Grade der Verunreinigung herbeiführenden Ehen erschöpfen, ist nicht zu erkennen, was der dritte von dem besagt, der eine für ihn unpassende Frau ehelicht. Denn, wie die Zusammenstellung lehrt, bedeutet unpassend nicht etwa wegen Altersverschiedenheit oder gesellschaftlich für einander ungeeignete Personen, wie im Ausspruche des R. Gamaliel II²: Wer Thorah in seiner Jugend lernt, gleicht dem jungen Manne, der eine Jungfrau ehelicht; sie paßt für ihn und er paßt für sie; . . . wer aber Thorah im Alter lernt, gleicht dem alten Manne, der eine Jungfrau ehelicht, sie paßt für ihn, aber er paßt nicht für sie. Als alexandrinische Juden R. Josua b. Ḥananjah fragten, was man tun solle, um Knaben zu bekommen, antwortete er ihnen: Man eheliche eine passende Frau und heilige sich beim geschlechtlichen Umgange³. R. Akiba sagte: Wer eine Frau ehelicht, die ihm nicht angemessen ist, übertritt fünf Verbote⁴. R. Levi, der Amoräer, gibt als Sünde Nadabs und Abihus, der Söhne Ahrons, an, daß sie ihre vornehme Abkunft betonten und sagten: Der Bruder unseres Vaters ist König, der Bruder unserer Mutter ist Fürst, unser Vater ist Hohepriester, und wir sind stell-

¹ Doch vgl. z. B. die Erklärung des R. Johanan b. Nuri in Tos. Jebam. I, 9; Baraitha Jebam. 14 b unten, wo פגום einen niedrigeren Grad des Familienmakels als ממור bezeichnet; doch hat die Parallele in jer. Jebam. I, 3a, 47, vielleicht nur irrtümlich, ממור. Falls auch והפגום in unserer Baraitha dieselbe Bedeutung hat, bezeichnet הוּסַל den höchsten Grad des Makels, ממור, wie z. B. R. Akiba in Baraitha Jebam. 44 b פסול hat, während Mišnah 4, 12 statt dessen והולד ממור biet. Der Terminus פסול wird jedoch von verschiedenen Lehrern zur Bezeichnung verschiedener Grade von Bemakelung angewendet und erfordert daher eine genauere Untersuchung.

² ARN 23, 38 b: הלומד תורה בילדותו דומה לבחור שנשא בתולה שהיא הוגנת לו והוא הגון לה . . . הלומד תורה בזקנותו . . . דומה לזקן שנשא בתולה היא הוגנת לו והוא אינו הגון לה . . .

³ Baraitha Nidd. 70 b ff.

⁴ ARN 26, 42 a; in Tos. Sotah 5, 11 im Namen des R. Meir; Bacher, Tannaiten I, 278.

vertretende Hohepriester, welche Frau ist uns angemessen?¹ Doch im Falle von vornehmen Familien hat das Wort, obwohl selten, eine etwas verschiedene Bedeutung: Die Aussage des Erwachsenen über das, was er als Kind hörte, sah oder tat, wird als glaubwürdig angenommen: So sagte mir mein Vater: diese Familie ist rein, טהורה, jene Familie ist unrein, טמאה, und wir aßen gelegentlich der קצצה, als die Tochter Ns NN ehelichte, und wir trugen, ich selbst, Hebe vom Teige und die Gaben von geschlachtetem Vieh zu N., dem Ahroniden. Und was bedeutet קצצה? Eine weitere Baraitha sagt: Wenn einer der Brüder in der Familie eine ihm nicht angemessene Frau ehelichte, brachten die Mitglieder der Familie ein mit Frucht gefülltes Faß, zerbrachen es auf dem freien Platze des Ortes und sprachen: Brüder, Haus Israel, höret! Unser Bruder N. ehelichte eine Frau, die ihm nicht angemessen ist, und da wir befürchten, daß seine Kinder sich mit unseren Kindern vermengen könnten, kommt und nehmt euch ein Wahrzeichen für spätere Geschlechter, damit seine Nachkommen sich mit unseren nicht vermengen! Das ist קצצה, und die Aussage des Erwachsenen über seine Teilnahme an ihr als Kind ist glaubwürdig². Da von der befürchteten Vermengung der Nachkommen gesprochen wird, scheint hier nicht bloß von der Unebenbürtigkeit der Frau die Rede zu sein, sondern auch von einem Familienmangel, der ihr anhaftet und sich fortpflanzt. Denn derselbe Ausdruck bedeutet im Falle des Ahroniden ohne Zweifel einen Familienmangel der Frau, der für ihn von ernstesten Folgen ist, wie die Baraitha lehrt³: Zehn Ahroniden gibt der Landwirt auf der Tenne keinen Anteil an der Priesterhebe . . . , dem, der eine ihm nicht angemessene Frau geehelicht hat; er aber darf allen Priesterhebe ins Haus schicken, mit Ausnahme des levitisch verunreinigten und dessen, der eine ihm nicht angemessene Frau geehelicht hat. Hier handelt es sich um eine Frau, die der Ahronide nach dem Verbote in Lev. 21, und in weiteren rabbinischen Regeln der

¹ Lev. r. 20, 10; Pesikt. 172 b; Tanh. אהר"י, 6; B. 7; Midr. Psalm 78, 18; Bacher, Paläst. Amoräer II, 351.

² Kethub. 28 b unten; Tos. 3, 3; jer. II, 26 d, 68; Krauß, Archäologie, II, 33; 454, 283.

³ Tos. Therum. 10, 18; Baraitha Jebam. 99 b.

Familienreinheit nicht heiraten darf, ohne seine priesterlichen Vorrechte einzubüßen¹.

Diese Bedeutung des Ausdruckes wird durch den Zusatz: „für die Priesterschaft“, gesichert in der Erklärung des babylonischen Amoräers des vierten Jahrhunderts R. Papa von Zech. 3₂, wo der Hohepriester Josua als ein aus dem Feuer gerettetes Scheit bezeichnet wird²: Warum wurde er von Gott gestraft, (indem er von Nebuchadnešsar mit den in Jer. 29₂₂ genannten falschen Propheten ins Feuer geworfen wurde)? R. Papa sagte: Weil seine Söhne ihnen als Priester nicht angemessene Frauen heirateten und er es ihnen nicht wehrte, wie es heißt: Und Josua war bekleidet mit besudelten Kleidern; war es Josuas Gewohnheit besudelte Kleider anzulegen? (nein), es besagte vielmehr, daß seine Söhne ihnen als Priester nicht angemessene Frauen ehelichten und er es ihnen wehrte. Die Sprache der kurzen Begründung legt nahe, daß R. Papa diese aus einem älteren Berichte übernahm, und hierfür spricht die vielfach lehrreiche Tatsache, daß Justin Martyr, der palästinische Kirchenvater der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Ephesus, in seinem Dialogus cum Tryphone, 116, als Erklärung der besudelten Kleider des Hohepriesters Josua, wie erzählt wird, anführt, daß dieser eine unzüchtige Frau ehelichte und daß er wegen der Vergebung seiner Sünden ein aus dem Feuer gerettetes Scheit genannt wird³. Wenn auch die Ehe mit der dem Priester verbotenen Frau von Justin oder seiner Quelle Josua selbst zugeschrieben wird, ist es klar, daß

¹ Vgl. auch den Ausspruch Rabhs in Kidd. 70 b: Wenn Gott seine Gegenwart wird auf Israel ruhen lassen, zeugt Er für alle Stämme, zeugt aber nicht für den, der eine für ihn nicht angemessene Frau ehelichte, Psalm 122, 4; wann zeugt Gott für Israel? Wenn die Stämme Stämme Gottes sind, d. h. wenn der Israelit wirklich ein Israelit ist: reiner Abstammung.

² Synh. 93 a unten; vorangeht ein aramäischer Bericht von dem unsittlichen Treiben Sidkijahs und Aħabs in Babylonien, bis sie schließlich in die Hände Nebuchadnešsars fielen und zur Feuerprobe verurteilt wurden; sie verlangten, daß Josua, der Hohepriester, durch dessen Verdienst sie hofften, gerettet zu werden, mit ihnen ins Feuer geworfen werde, wurden aber vom Feuer verzehrt, während nur Josuas Kleider versengt wurden. Hebräisch ist der Bericht in Tanḥ. ויקרא 6, ed. Stettin S. 182 b; Brüll, Jahrbücher III, 1877, 9-11.

³ Goldfahn in MGWJ 22, 1873, 198 ff. Vgl. Enelow, משנת רבי אליעזר 328.

die Frage betreffs der Sünde des Hohepriesters und der Bedeutung seiner besudelten Kleider spätestens schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in den Lehrhäusern Judäas und Galiläas erörtert und ihre Erklärung von Judäa oder Galiläa nach Ephesus gebracht und im Berichte die für den Priester ungeeignete Frau als אשה שאינה הנונה לכהונה bezeichnet wurde. Die oben angeführte Baraitha in Jebam. 99 b von dem Priester, den die Ehe mit einer ihm nicht angemessenen Frau seines Anteiles an der Priesterhebe verlustig macht, zeigt, daß zur Zeit der Abfassung dieser Regel, wahrscheinlich im zweiten Jahrhundert in Galiläa, es Ahroniden gab, die solche Ehen eingingen. Ein Beispiel wird aus der Zeit des R. Jehudah I berichtet¹: Als Rabbi einmal in 'Akkō war, sah er einen ihm als Ahronide bekannten Mann auf heidnischem, levitisch unreinem Boden steigen; als er ihn fragte, ob er nicht der Sohn des Ahroniden N. und ob sein Vater nicht Ahronide gewesen sei, antwortete der Mann: Mein Vater hob seine Augen hoch, ehelichte eine ihm nicht angemessene Frau und beraubte mich meiner Priesterweihe. Ein Ahronide erzählte dem R. Joḥanan², daß er nach Vorschrift vier Geschlechter des Stammbaums der Ahronidentochter, die er zur Frau nahm, untersucht habe; da erwiderte der Lehrer: Wer wird es uns melden, wenn ein Familienmakel in den voraufgehenden Müttern vorhanden war und die Untersuchung weiter geführt werden sollte? R. Joḥanan scheint Familien von galiläischen Ahroniden gekannt zu haben, deren Bemakelung durch Ehen mit Frauen von unreiner oder zweifelhaft reiner Abstammung fünf oder mehr Geschlechter zurücklag, wie er feierlich behauptete, daß er bemakelte Familien kenne, aber aus Rücksicht auf die mit ihnen verschwägerten Führer der Gemeinde sie nicht bekannt machen wolle³.

¹ Jer. Šebi'ith VI, 36 c, 20; in der Parallele in b. Synh. 5 b sah R. Hija den Mann zwischen Gräbern und erfuhr von ihm, daß sein Vater eine geschiedene Frau geehelicht hat, vgl. Raši. In jer. Bikkur. I, 64 a, 28; Kidd. IV, 66 b, II wird erzählt, daß R. Abahu (in Caesarea) einen Ahroniden, der die Tochter eines Proselyten ehelichte, geißeln ließ.

² Jer. Kidd. IV 66 a₄.

³ Jer. Kidd. IV, 65 d, 47; b. 71 a; die Quelle des R. Joḥanan scheint die Regel der Gegner des R. Meir in Baraitha jer. Kidd. IV, 66 a, 31: אבל משפחה שנשתקע בה פסול רבי מאיר אומר בדרך עד ארבע אימהות ומשיא וחכמים אומרים בדרך עד לעולם zu sein.

Sein Ausspruch, daß auch in der messianischen Zeit Gott sich nur dem Stamme Levi zuwenden wird, (um ihn von bemakelten Mitgliedern zu reinigen), Maleachi 3, 3¹, setzt gleichfalls voraus, daß sich unter den Priestern seiner Zeit bemakelte fanden. Derselbe Satz wird in b. Kidd. 70 b ff. von R. Ḥama, dem Sohne des R. Ḥaninah, in Sepphoris vollständig angeführt: Wenn Gott die Stämme Israels (von Bemakelten) reinigt, reinigt er erst den Stamm Levi, Mal 3₃. Da er diesen Ausspruch in Sepphoris vortrug, hatte er die dort von ihm beobachteten Zustände unter den Ahroniden und Leviten im Auge, welche durch menschliches Eingreifen nicht gebessert werden konnten und die Reinigung von der messianischen Zeit erwarteten. Und R. Eleazar b. Pedath sagt: Wenn du einen frechen Ahroniden siehst, vermute keine bemakelte Abstammung²; denn sein babylonischer Lehrer Samuel hatte erklärt, daß freche Ahroniden aus der Vermischung von Pašhurs Sklaven und Priestertöchtern stammten.

Der letzte Satz der behandelten Baraitha in Kidd. 70 a: „Und wer andere bemakelt, ist selbst bemakelt“, und der erklärende Zusatz des babylonischen Lehrers Samuel: „Er bemakelt mit seinem eigenen Makel“, sind für diese Untersuchung von besonderem Interesse. Denn die erste Erklärung weist auf die damals geübte schädliche Gewohnheit von gewissen Leuten hin, den Nachbar leichtfertig zu beschimpfen, und, da in der Bevölkerung des Ortes, wo der Urheber der Baraitha lebte, ein oder zwei Personen als mit ernstern Familienmakeln behaftet bekannt waren, den Genossen öffentlich als schwer bemakelt zu bezeichnen. Es ist derselbe Mißbrauch, den die Baraitha in Kidd. 28 a, die den Ausgangspunkt dieser Untersuchung bildet, etwas genauer beschreibt: Wer seinen Genossen einen Sklaven nennt, verfallt dem Banne; wer ihn einen Mamzer nennt, erhalte vierzig Geißelhiebe. Während aber R. Josë b. Ḥalaftha, der oben mit hoher Wahrscheinlichkeit als der Urheber dieser Baraitha erwiesen wurde, dem Übel in Sepphoris durch die Verhängung der der religiösen Behörde zur Verfügung stehenden Strafe des leichten

¹ Jer. Jebam. VIII, 9 d, 3; Kidd. IV, 65 d, 37.

² Kidd. 70 b; Streitsucht ist ihre Eigenschaft, Hos. 4, 4; in Jer. Jebam. VIII, 9 d, 16; Kidd. IV, 65 d, 50 etwas verschieden; Bacher, Paläst. Amoräer II, 73, 2.

Bannes und der Geißelung entgegentrat, begnügte sich der ungenannte Urheber der andern Baraitha mit der Erklärung, daß, wer den Nachbar als schwer bemakelt beschimpft, selbst als mit demselben Makel behaftet gilt. Das Wort *הפוסל*, wie gezeigt wurde, bedeutet die Anwendung der in der vollständigeren Baraitha ausdrücklich genannten herabsetzenden Schimpfwörter Sklave und Mamzer. In Sepphoris, wie oben erkannt, gab es vereinzelte Ahroniden, die ursprünglich Sklaven von Ahroniden und stets in ihrer Begleitung gewesen waren, aber durch ihre Gewandtheit und Kühnheit sich die erforderlichen Zeugen beschaffen und sich als Ahroniden erweisen konnten. Und es gab dort Juden, die von ihren Sklavinnen Kinder hatten und diese, obgleich gesetzlich Sklaven, als ihre erbberechtigten jüdischen Kinder erzogen, ohne ihnen in der gesetzlich vorgeschriebenen Form die Freiheit zu geben. Andererseits gab es jüdische Frauen, die von Sklaven oder Nichtjuden Kinder hatten, die nach der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Sepphoris gelehrten Halakhah Mamzere waren, aber als die Kinder der jüdischen Mutter in ihrem Hause aufwuchsen und ihren schweren Familienmakel nicht nur selbst durchs Leben trugen, sondern ihn auch auf ihre Nachkommen vererbten. Das Vorhandensein solcher schwer bemakelten Personen in Sepphoris gab dem schimpfbereiten Manne den naheliegenden Anstoß, seinen Genossen in Gegenwart anderer als Sklaven oder Mamzer zu bezeichnen; und genau das Gleiche scheint im Orte des Urhebers der andern Baraitha vorgekommen zu sein. In Sepphoris scheint die niedrige Schichte der jüdischen Bevölkerung nicht genügend darauf bedacht gewesen zu sein, sich vor der vermeidlichen Vermehrung schwer bemakelter Personen zu schützen, die ausdrücklich als Mamzere bezeichnet werden und in vielen Fällen aus verbotenen, losem geschlechtlichen Verkehr hervorgingen. Auch unter den Ahroniden in Sepphoris gab es vereinzelte bemakelte Personen, aber ihr Makel war weder desselben schweren Charakters, noch des gleichen Grades, und entsprang aus den nur Priestern verbotenen Ehen weniger. Die Lehrer, die infolge der hadrianischen Religionsverfolgung die Schulen aus Judäa nach Galiläa verlegten, lernten bald die bestehende Bemakelung in der jüdischen Bevölkerung von Sepphoris kennen, und wendeten aus religiösen und religionsgesetzlichen Gründen dem Übel ihre

Aufmerksamkeit zu, und suchten durch Belehrung und Überredung nach Möglichkeit die weitere Verbreitung der schweren Makel zu verhindern. Selbst der Beschimpfung eines Nachbarn als Sklaven oder Mamzer vor Andern, welche für die Stellung des Beschimpften in der Gesellschaft der Unbemakelten ernste Folgen haben konnte, suchten die Lehrer Einhalt zu tun. Ihr Bestreben inmitten solcher Schwierigkeiten in Sepphoris und die bestehenden Verhältnisse seiner Bevölkerung spiegelt die zeitgenössische Halakhah und Haggadah getreu wider.

Aus den Lehrhäusern Erez Israels im 2.—3. Jahrhundert.

Von S. Klein.

1. נשילת רשות.

So klar und eindeutig dieser Ausdruck in sprachlicher Hinsicht auch ist, so scheint mir der in diesen Worten enthaltene Begriff noch nicht geklärt zu sein. Die Übersetzung „Urlaubnehmen“¹ mag etwa für den in Mi. Edujot VII 7 mitgeteilten Fall ausreichen, wo von Rabban Gamliel gesagt wird, er habe vom Statthalter Syriens² Urlaub genommen, wohl um in wichtiger Gemeindeangelegenheit eine Reise nach Rom antreten zu dürfen, worin die Behörde eine politische Angelegenheit erblicken durfte. Es gibt jedoch mehrere Berichte, wo man mit dieser Übersetzung allein nicht auskommt und der Akt selbst genauer bestimmt werden muß.

1. R. Jassa hört, daß seine Mutter aus dem Auslande nach dem an der Grenze des Ostjordanlandes gelegenen Bozra gekommen sei und fragt R. Joḥanan, ob er ihr entgegengehen, bzw. aus dem Lande Israels „hinausgehen“ darf. Der Befragte giebt keine klare Antwort, so daß der Fragende auf Veranlassung eines Kollegen den R. Joḥanan weiter um eine Entscheidung bestürmt, bis dieser endlich ihm sagt: „Hast du es beschlossen, hinauszugehen, so kehre zurück im Frieden“. Dazu bemerkte R. Elasar: Es gebe

¹ Levy III, 379 b; IV, 472 b.

² הגב' אשר בסוריא: a: Sanhedr. 11 a: הגמון בסוריא

keinen größeren Urlaub als diesen¹. Da der Fragende ein Kohen ist, so könnte man schließen, es handle sich beim Urlaubnehmen nur um Priester, die mit Rücksicht auf die Reinheitsgesetze ausländischen Boden nicht ohne Weiteres betreten möchten². Genauere Betrachtung des Parallelberichtes³ und besonders der unter 2. und 3. folgenden Fälle zeigt jedoch, daß nicht gerade Priester in Betracht kommen müssen, um von einem Urlaube zu einer Auslandsreise, der vom Meister dem Schüler erteilt wird, sprechen zu dürfen. Die Frage gilt allgemein: Darf jemand Erez Israel verlassen, selbst im Fall, daß er zurückzukehren beabsichtigt? R. Johanan mochte keine allgemeingültige Entscheidung treffen, aber sein Segen⁴ an den Schüler verriet, daß er in diesem besonderen Fall einwilligt.

2. Derselbe R. Johanan sagte: „Nennt man dich zur Bulē, so sei der Jordan deine Grenze“. Ferner sagte er: „Man erhält Urlaub, um sich von der Bulē zu befreien“⁵. Statt langer Erklärung wird ein Hinweis auf Schubart, Ägypten von Alexander d. Gr. bis auf Mohammed, 28 f. genügen, wo mit beredten Worten die schwere Last der „Liturgie“, d. h. des auf „Wohlhabende und Geeignete“ ausgedehnten Staatsdienstes geschildert wird. „Die Kosten besonders der höheren Ämter stiegen ins Ungemessene . . .; die Liturgie wurde aus einer Ehre zur Zwangsaushebung, zur erdrückenden Besteuerung der höheren Volkskreise . . . Jeder suchte sich zu entziehen, soviel er konnte; sogar durch Verzicht auf sein Vermögen, wenn es nicht anders ging, und als äußerstes Mittel blieb noch die Flucht übrig“⁶. Von einem solchen Fall spricht auch R. Johanan: um sich der

¹ j. Ber. III, 1 (6a₆₄ Ven.).

² Dem obigen Bericht geht im j. die Frage vor: מהו שיטמא כהן לכבוד אביו ואמר, aber in der Parallelstelle j. Schebiit VI, 1 (36c 5a) fehlt diese Frage, die übrigens auch mit Bezug auf den Fragenden berechtigt ist. Bozra galt für R. Johanan als ausländisch; s. mein הירדן היהודי, 54 f.

³ b. Kiddusch 31 b, wo für ר' יסא = רב אסי, ohne seiner kohenenitischen Abstammung zu gedenken.

⁴ j. 6a₁: אסי גמרת לצאת, תבא בשלום; b: המקום חיוירך לשלום.

⁵ j. Moed K. II, 3 (81 b₃₀). Zur St. vgl. Büchler, The political and the social Leaders of . . . Sepphoris etc., 39 ff.

⁶ Bezüglich anderer Länder vgl. Juster, Les Juifs dans l'empire Romain II, 258 ff.

drückenden Ehre zu entziehen, kann man ohne weiteres Urlaub zur Reise ins Ausland erhalten¹. Es ist klar, daß es sich dabei nicht gerade um Leute priesterlicher Abstammung handelt, sondern um solche, die aus religiösen Rücksichten das Heilige Land, wo zu wohnen als sehr verdienstlich galt², nicht ohne weiteres verlassen mochten.

3. Nach R. Jehuda (Mitte des 2. Jh.) ist für solche, die am Halbfeiertage aus dem Auslande heimkehren, das Haarschneiden und das Kleiderwaschen bei der Ankunft verboten; nach den übrigen Gelehrten ist beides erlaubt³. Dazu bemerkt Rabbi, die Ansicht R. Jehudas sei ihm einleuchtend, wenn der Betreffende keinen Urlaub, und die der Gelehrten, wenn er Urlaub genommen. Der b. Talmud scheint das hierbei verwendete Wort *רשות* im Sinne von *רשות עצמו* fassen und den Fall so verstehen zu wollen, daß jemand aus eigenem Antrieb, bzw. gegen den eigenen Willen, d. h. gezwungen ins Ausland gereist sei⁴; aus dem j.⁵ geht jedoch klar hervor, daß man auch hier an den durch die Lehrer erteilten Urlaub zu denken hat, *ברשות* bedeutet demnach *ברצון חכמים*. Die Ansicht R. Jehudas möchte Rabbi nur auf den Fall beschränken, daß der Betreffende ohne Erlaubnis der Gelehrten — genauer: seines Lehrers — die Reise gemacht hatte. Demnach bestand diese Sitte des Urlaubnehmens schon in tannaitischer Zeit. Sie kann aber nicht bloß auf Kohanim beschränkt gewesen sein, da R. Jehuda ganz allgemein spricht und außerdem in gleichem Zusammenhange den Satz ausspricht: „Es ist verboten, eine Seereise zu machen“ ohne der Kohanim dabei zu erwähnen. Der rigorose Standpunkt R. Jehudas ist verständlich und auch als Ansicht anderer Lehrer seiner Zeit bekannt: der Jude soll das Heilige Land selbst zur Zeit größter Not, wie jene R. Jehudas war, nicht verlassen⁶; im äußersten Fall auf Grund einer Er-

¹ Ginzberg שירי הירושלמי 196₁₈: קובלין.

² Sifre Deut. 80, Midr. Tann. 58 aus der Mech. zu Deut. §§ 9—11.

³ T. Moed K. II (I), 2, (230₁₅).

⁴ 14a, vgl. Raschi s. v. *ברשות*; vgl. auch Schwarz' Kommentar zur T. M_K (im Chajes Gedenkbuch 318), Anm. 11: *לולי דברי קדשם היו דמיירי*: בבני אדם שאסורין ליטמא בארץ העממים; (11) שנטל רשות כגון לישא אשה או ללמוד שם.

⁵ III, 1 (81 c).

⁶ S. B ü c h l e r, Der galil. 'Am ha'areš etc., 237 ff.

laubnis von seinem Lehrer. Geschah dies nicht, so soll dem Betreffenden eine Art Strafe, wie die in dem Anfang dieses Paragraphen zitierten Satze genannte, auferlegt werden. War diese Erlaubnis für jeden Gesetzestreuen, speziell für Weisenjünger von Bedeutung, so hatte sie natürlich erhöhte Wichtigkeit für die die Reinheitsgesetze beobachtenden Kohanim, wie tatsächlich mehrere solcher Fälle in den Quellen besprochen werden¹. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man den Ursprung der später allgemeiner gewordenen Sitte in weit älterer Zeit in priesterlichen Kreisen vermutet.

4. Der Aufenthalt in Palästina war auch im Zusammenhang mit der Ordination oder der Ernennung eines Gelehrten zum „Ältesten“ von Wichtigkeit. Diese durften nur in Palästina vorgenommen werden. Hielt sich nun ein Kandidat des „Ältesten“-Amtes — davon ist in den Quellen die Rede — im Ausland auf, so konnte die Ernennung entweder überhaupt nicht, oder nur bedingt vorgenommen werden. Diese letztere Möglichkeit fassen die Gelehrten von Cäsarea ins Auge, indem sie die Regel aufstellen: Man dürfe im Ausland sich aufhaltende Gelehrte als „Älteste“ ernennen mit der Bedingung, daß sie zurückkehren². In diesem Zusammenhang werden als Aufenthaltsorte Rom, Damaskus, Tyrus und Gaza (das auch als Ausland galt) genannt. Es ist sicher anzunehmen, daß auch in diesen Fällen ein besonderer Urlaub zur Ausreise gegeben wurde; doch mußten die Kandidaten zwecks endgültiger Ernennung nach Palästina zurückkehren.

5. Es ist nun klar, daß das „Urlaubnehmen“ ein wichtiger Faktor im Leben der palästinensischen Hochschulen des 3. und 4. Jh. gewesen ist. Wie so manchen Brauch, hatte die orientalische Kirche auch diesen von der Synagoge übernommen. Deissmann, Licht vom Osten⁴, 189, teilt ein koptisches Ostrakon aus Ägypten, etwa aus dem J. 600, mit, worin drei Kandidaten, namentlich Samuel, Jakob und Aron, ihrem Bischof Apa Abraham gegenüber nebst vielen anderen Verpflichtungen auf sich nehmen: „... Keine Hand(auflegung) soll auf uns

¹ j. Ber. III, 1 (6 a₄₁ ff.). Auch hier vertritt R. Jehuda den rigorosen Standpunkt (vgl. auch TMK II (I), 1, 230₇). Zu לישור in Semahot IV, 14 — ed. Higer 121₈₃ falsch לישור — vgl. HUCA V, 223, Anm. 111.

² j. Bikkurim III, 3 (65 d₁₇ ff.).

kommen. Und nicht sollen wir Handel treiben und Zins nehmen und in die Fremde gehen ohne Ansuchen“. Es ist nicht der Platz, die einzelnen Punkte dieses wichtigen von Zeugen unterfertigten Vertrages und ihre eventuellen jüdischen Entsprechungen zu untersuchen. Bemerkt sei nur, daß Auslandsreisen jüdischer Gelehrter sicher öfters mit Geschäftsangelegenheiten in Verbindung standen.

Es würde sich lohnen nachzuprüfen, ob und wie lange sich die Sitte der נשילת רשות im Leben der jüdischen Hochschulen erhalten hat. Bekannt ist, daß noch heute in Gemeinden, wo auf alte Sitte Wert gelegt wird, der Schüler vor einer Reise seinem Lehrer mit den Worten ברשותכם רבי sich nähert. Darin ist jedenfalls ein Nachhall dieser altehrwürdigen Sitte, die das Abhängigkeitsverhältnis des noch nicht zum „Ältesten“ ernannten Schülers von seinem Lehrer zeigt, zu erkennen.

2. Römische Behörden befreien Gelehrte von Steuerleistungen.

In der palästinensischen Agada wird I Kön 15₂₂ אין נקי „Keiner ist frei“ von R. Simon auf die Verletzung des in Deut 24₅ gewährten Rechts des Jungverheirateten angewandt¹, während die Gelehrten im Vorgehen Assas eine Verletzung der Vorrechte der Studienbeflissenen erblicken möchten: „Es gibt keinen Rabbi Barrabbi“². Ähnlich lautet die Agada Rabas³: Assa ist deshalb bestraft worden — vgl. I Kön 15₂₃ — weil er durch Gelehrte Frohdienst⁴ leisten ließ. Seine Krankheit war die Podagra⁵. — Diesen agadischen Aussagen ist jedenfalls soviel zu entnehmen, daß es eine Zeit gab, wo Thoragelehrte in Palästina von der Angaria,

¹ j. Sota Ende VIII (23 b): אין נקי לביתו שעה אחת . . . aber Mskr. Rom richtig שונה (Liebermann: על הירושלמי 78).

² לית רבי בירבי. Auch בירבי ist Titel, der sich außerhalb des Talmuds auch auf Jaffaer Grabsteinen und bei Kalir öfters findet (vgl. MGWJ 1931, 373).

³ b. Sota 10 a.

⁴ Die ursprüngliche Bedeutung von „Angaria“ sucht Blau in MZs Sz 1913, 107 auf Grund der Papyri festzustellen. Danach soll sie die Bestellung von Lasttieren und Vehikel für den Heertransport bedeuten. Doch wird man darunter später ganz allgemein den „königlichen Dienst“ (Raschi in Sota: עבודת המלך) verstanden haben.

⁵ b. Sota 10 a: Rabas Aussage.

d. h. den öffentlichen Dienstleistungen der römischen Behörde befreit waren, dann aber eine Zeit eingetreten ist, da diese Vorrechte ihnen entzogen wurden.

Römische Kaiser waren nicht selten um die Besserstellung der geistigen Arbeiter in ihrem Reiche besorgt. So befreite Trajan den Sophisten Polemo und seine Nachkommen von Steuerleistungen¹. Öffentliche Lehrer und Ärzte erhielten gleichfalls Steuerfreiheit in den Städten, was Dichtern nicht zugebilligt wurde². Besonders freigebig zeigte sich in dieser Beziehung Antoninus Pius, der als öffentliche Lehrer Philosophen in allen Provinzen bestellen und eine Verordnung für die Provinz Asia ergehen ließ, wonach Steuerfreiheit sämtlichen Philosophen, deren Zahl so gering sei, zugestanden werden möge³. — Wir werden kaum mit der Annahme fehlgehen, daß Antoninus Pius eine ähnliche Verordnung mitbezug auf die Gelehrten der palästinensischen Hochschulen, in denen er „Philosophen“ und öffentliche Lehrer erblickte, ergehen ließ oder mindestens zu veröffentlichen beabsichtigte. Dafür spricht auch die bekannte Agada, nach der der Kaiser Rabbi gegenüber den Wunsch ausgesprochen habe, daß Tiberias zur „Kolonie“ gemacht werde⁴. Mit feinem Empfinden ist dies von Raschi auf den Gelehrtenstand in Tiberias bezogen worden, „denn Antoninus war ein Freund der Gelehrten“. Möglicherweise ist die Steuerbefreiung erst vom Sohne des Antoninus ausgeführt⁵, dann aber durch einen seiner Nachfolger wieder rückgängig gemacht worden.

Sollte man nicht in dieser Übereinstimmung klassischer Mitteilungen und der Agada einen Beweis für die Richtigkeit der Annahme erblicken dürfen, daß אנטונינוס in der Tat Antoninus Pius gewesen?⁶

¹ Friedländer, Sittengesch. ¹⁰ II, 261.

² Ebd. 233, Anm. 6, aus der Zeit Philipps: *poetae nulla immunitatis praerogativa iuvantur*.

³ Ebd. III¹⁰, 256, Anm. 5.

⁴ b. Ab. z. 10 a.

⁵ Vgl. die Worte Rabbis an den Kaiser ebd.

⁶ Krauß bespricht in seiner bekannten Arbeit: *Ant. u. Rabbi* (Wien 1910) 53 ff. ausführlich diese Agada, kommt aber zu der merkwürdigen Annahme: „Aber anders nimmt sich die Sache aus, wenn wir hierin eine unerhörte Begünstigung des ganzen jüdischen Volkes erblicken“ (S. 55). M. Ansicht n. liegt für eine solche Annahme kein Grund vor.

3. Levi b. Sisis Predigt in Simonia.

Die bekannte Erzählung über die mißlungene Predigt Levi b. Sisis in Ber. r. 81, § 2 (Theodor-Albeck 969 f.) bietet eine Schwierigkeit. Ist es denkbar, daß man an den Prediger ohne weiteres Fragen halachischer und agadischer Natur stellt, die scheinbar mit seinem Auftritt in gar keinem Zusammenhang stehen? Es galt ja als anerkannte Regel, daß man nur sachgemäß und nur in Zusammenhang mit dem behandelten Traktate fragen dürfe¹. Da aber wurden an ihn — wie es scheint ganz unvermittelt — drei Fragen, die ins Gebiet der Ḥaliṣa gehören, gestellt, die er nicht beantworten konnte, worauf dann eine exegetische Frage bezüglich eines Verses im Buche Daniel an ihn gerichtet wird. Da scheint doch in der Erzählung eine Lücke zu sein, die vielleicht von anderer Seite her ausgefüllt werden kann. Friedländer's Sittengeschichte¹⁰ I, 175 f. gibt interessante Mitteilungen über die Bestellung eines Lehrers in der Provinz. Da wandte man sich an eine der Rhetorenschulen in Rom, um von dort geeignete Kandidaten zu erhalten. Diese erschienen mit ihren Empfehlungsschreiben und hielten öffentliche Vorträge in der Provinzstadt. Der Schriftsteller Gellius war einmal beim öffentlichen Vortrag eines Kandidaten in Brundisium anwesend. Der Mann trug einen Abschnitt aus Vergilius fehlerhaft vor, worauf er sich an das Publikum mit der Aufforderung wandte, an ihn mit seinem Vortrag in Verbindung stehende Fragen zu stellen. Auf eine diesbezügliche Frage des Schriftstellers erhielt dieser eine mißratene Antwort.

Ähnlich stelle ich mir den Fall Levi b. Sisis vor. Die Bewohner der kleinen galiläischen Stadt Simonia² wenden sich mit der Bitte an den an ihrem Ort vorbeireisenden Patriarchen, ihnen den geeigneten Mann zu empfehlen. Levi b. Sisi erscheint dort; man empfängt ihn gebührend, und die Synagogenstrade besteigend, beginnt er seinen Vortrag, der sich, obwohl dies im Midrasch nicht gesagt wird, offenbar an den laufenden Thoraabschnitt anschloß. Dieser war פִּרְשַׁת הַלִּיצָה (Deut 25, ff.). Dann behandelte er agadisch einige Sätze aus dem Buche Daniel. Die

¹ Abot V, 7; Sabb. 3 b.

² MGWJ 1910, 16 ff; 1930, 379. Maisler: ידעית 1934, Nr. 4, 1 ff.

Anwesenden übernahmen dann das Wort und stellten auf das Vorgetragene bezughabende Fragen an ihn. Diese konnte er nicht sofort beantworten, und er war gezwungen, die übrigens sehr bescheidene Stelle gleich frühmorgens zu verlassen. Ob es sich um eine wirkliche Begebenheit oder bloß um eine schön erdachte Anekdote handelt¹, die den Predigerkandidaten den Nachweis führen soll, daß selbst einen so gediegenen Redner wie Levi b. Sisi² manchmal die Geistesgegenwart verlassen kann, wenn er nicht mit der nötigen Bescheidenheit auftritt, — mag ich nicht zu entscheiden. Aber ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß diese Art des „Probepredigens“ irgendwie mit den oben genannten Vorträgen der römischen Lehrer zusammenhängt. Ferner scheint es mir, daß erst seit Rabbis Zeit die Bestellung von Predigern an den kleinen Gemeinden erfolgte. Früher wurde dieses Amt durch den im Orte wohnenden oder für den betreffenden Sabbat dorthin gekommenen Lehrer³ einer der Jeschibot oder der Nachbarstädte versehen. Seit Rabbis Zeiten wurden ständige Prediger, die gleichzeitig auch Kinderlehrer und Richter, ja sogar Vorbeter waren, berufen. So wird ein solcher durch R. Simon b. Lakisch an die Gemeinde von Bozra empfohlen⁴.

Auch hier wird es sich lohnen, der Entwicklung dieser Sitte des Probepredigens im Altertum nachzugehen. Was die an den Prediger gestellten Diskussionsfragen betrifft, so darf wohl an die in manchen Gemeinden noch heutzutage geltende Sitte erinnert werden, daß im Anschluß an die *שבת שובה וש' הגדול-דרשה* (deren Themata schon einige Zeit vorher bekannt gegeben werden) die anwesenden Thoragelehrten Einwendungen machen dürfen. Und der Rabbi muß seiner Sache sicher sein und scharfen dialektischen Sinn haben, um aus dem Kampf siegreich hervorzugehen.

•

לכבוד מכובדי ויודי הרב ר' אברהם חיים לעף נ"י, אשר ישב כל ימיו בבית המדרש ובבית מקדש המעט ועשה גדולות ונצורות בתורה ובחכמה, בדרשה ובחקירה מניש אני תשורה קמנה זו עם ברכותי החמות: יזכה ה' עוד שנים על שנים להגדיל תורה ולהאדירה.

¹ Man vergleiche die großen Verschiedenheiten in den Parallelberichten, die bei Theod. verzeichnet sind!

² Pesikta dR.K. 165 b: . . . כגון לוי בר סיסי . . .

³ Mi. Erub. III, 5; MGWJ 1932, 550 f.

⁴ j. Schebiit VI, 1 (36 d₄).

Einiges über Bereschit Rabba.

Von Chanoch Albeck.

Immanuel Löw war Theodors eifrigster Mitarbeiter an der Ausgabe des Bereschit Rabba. Er hat nicht nur die Korrekturen gelesen, sondern er stand auch dem Herausgeber beratend zur Seite und viele seiner Berichtigungen und Erklärungen wurden entweder in dem Kommentar verarbeitet, oder sollten in den Nachträgen untergebracht werden. Als ich nach dem Ableben Theodors die Fortführung dieses bedeutenden wissenschaftlichen Werkes übernommen hatte, bot mir Löw bereitwilligst seine Hilfe an. Die von ihm beigesteuerten Bemerkungen habe ich zum großen Teil in die Nachträge aufgenommen, deren Erscheinen jetzt leider in Zweifel gezogen werden muß. Ich nehme deshalb diese Gelegenheit wahr, ihm für seine Mühe und Arbeit den Dank auszusprechen, und ich halte es für angebracht, an seiner Festschrift die wesentlichen Probleme des Bereschit Rabba, wie sie in meiner hebräischen Einleitung zur Ausgabe ausführlich behandelt werden, in Kürze dem deutschen Leser vorzuführen.

Der Ber. R. ist keine Homilien-, keine Predigten-Sammlung, sondern ähnlich den halachischen Midraschim ein fortlaufender Kommentar zum Buche Bereschit. Er reiht aneinander Wort- und Sach-Erklärungen, Deutungen und Erzählungen, insofern sie Berührungspunkte mit dem betreffenden Schriftvers aufweisen. Hat irgend eine Deutung Beziehungen zu mehreren Schriftversen in der Genesis, so wird sie wörtlich an all diesen Stellen wiederholt. Den Keim zur Entwicklung des Midrasch bildet aber der Umstand, daß die Agadisten und Halachisten so oft eine Deutung wiederholten als das Wort, an welches sie sich anschließt, in der Tora wiederholt ist. Dieses ist nicht nur bei Wörtern gleichen Inhalts, sondern auch bei gleichen Wörtern verschiedenen Inhalts und in anderem Zusammenhange der Fall. So wird z. B. das Wort **כאחד** im Vers **הן האדם היה כאחד ממנו** (Gen. 3₂₂) auf Gott, den „Einen“, bezogen (S. 200). Dasselbe geschieht aber auch mit dem Wort **כאחד** im Vers **דן ידן עמו כאחד שבמי ישראל** (Gen. 49₁₆), welcher Vers dahin gedeutet wird, daß Dan (eigentlich: Simson aus dem Stamme Dan) allein richten wird wie Gott, der Alleinrichter ist

(S. 1264). Bei der Übertragung der einzelnen Deraschot auf verschiedene Schriftverse wurde später auch nicht immer auf den gleichen Wortlaut in der Tora geachtet. Die Tatsache, daß eine Deutung auch zu einer anderen Redewendung paßt, genügte, um von dieser Deutung auch an der anderen Stelle Gebrauch zu machen. Ja, zuweilen scheute man auch nicht vor Änderungen zurück, die sich aus dem jeweiligen Inhalt und Zusammenhang der neuen Stelle ergab. Auf diese Weise wurde das midraschische Material vervielfältigt und aus verhältnismäßig kleinen Anfängen zur großen Blüte gebracht.

Es kann hier und da auch festgestellt werden, daß die Übertragung rein mechanischer Art ist, daß der von anderwärts hergeholt Derasch an der neuen Stelle gar nicht am Platze ist und nur durch die gleichen Wörter veranlaßt wurde. Hierfür nur ein Beispiel, das aufschlußreich sein dürfte. Zu dem Vers bei den Töchtern Lots **לכה נשקה וגו' ונחיה מאבינו זרע** (Gen. 19₃₂) sagt Samuel, es heiße nicht **בן**, sondern **זרע** und gemeint sei, der Nachkomme aus anderem Stamme (**זרע . . ממקום אחר**), nämlich der Messias. Der Sinn der Deutung ist hier klar, da der Messias von David, dem Nachkommen der Moabitlerin Ruth, abstamme. Diese Deutung wird aber auch zum Vers bei Seth **כי שת לי אלהים זרע אחר** (4₂₅) gegeben, was unverständlich ist, da doch Seth mit dem Messias nichts gemein hat. Im Mittelalter hat diese Stelle bei den christlich-jüdischen Polemiken eine große Rolle gespielt, weil die christlichen „Schriftgelehrten“ aus ihr folgern wollten, daß der Messias nicht von Menschen abstamme, sondern **ממקום אחר**. Tatsächlich ist der Derasch von der Stelle bei Moab auf Seth wegen der Worte **זרע אחר** übertragen, ohne daß die Übertragung sachlich berechtigt wäre. Später wurde die Deutung auch bei Rahel zum Vers **יוסף יי לי בן אחר** (30₂₄) angewandt (Jelannenu, zitiert in Jalkut ed. pr.), in der Annahme, daß der Ursprung des Derasch im Wörtchen **אחר** liege, was aber nicht zutrifft, da es dem Agadisten auf das Wort **זרע** ankam, wie ausdrücklich in Ber. R. betont wird. Bei Rahel heißt es aber **בן**, und nicht **זרע**.

Diese Gepflogenheit, Übertragungen in beliebiger Art vorzunehmen, ist nicht eine besondere Eigenschaft des Midrasch, sondern gewissermaßen das gemeinsame Merkmal der gesamten talmudischen Literatur. Wie ein roter Faden zieht sich durch

Mischna, Baraita und Talmud das Bestreben, Bestimmungen, Erklärungen, Aussprüche und Erzählungen von einem Falle auf den anderen zu übertragen, wie ich anderwärts gezeigt habe. Hingegen ist es eine spezifische Eigenschaft des agadischen Midrasch, jedes Kapitel mit einer oder mehreren Einleitungen, *Petichot*, zu versehen, die an sich bald einfache, bald längere und zusammengesetzte *Deraschot* zum Inhalte haben. So enthält der Ber. R. 246 *Petichot*, die sich folgendermaßen verteilen: 38 Abschnitte besitzen je eine, 20 je 2, 15 je 3, 8 je 4, 5 je 5, 6 je 6, 3 je 7 und 1 Abschnitt (Kap. 53) hat sogar 9 *Petichot*. Dagegen haben 7 Kapitel gar keine *Peticha*, so daß es zweifelhaft erscheint, ob diese Stellen ursprünglich eigene Abschnitte gebildet haben. Das Charakteristische der *Petichot* besteht darin, daß gewöhnlich ein Vers aus den Propheten oder Hagiographen zu dem betreffenden Abschnitt der Tora in Beziehung gesetzt wird, so daß äußerlich Fernliegendes kunstvoll vereinigt wird. Am Ende der *Peticha* wird der erste oder zweite Vers aus dem Toraabschnitt, der den Ausgangspunkt bildete, wiederholt und so eine Verbindung zur folgenden Kommentierung hergestellt. Zum Zwecke der *Petichot* scheinen sich die Hagiographen ganz besonders geeignet zu haben. So stammen in Ber. R. unter den zu *Petichot* verwandten Texten 83 aus den Psalmen, 60 aus den Sprüchen, 32 aus Hiob, 16 aus Kohelet, 5 aus dem Hohenlied, 2 aus Daniel und ein Vers aus Echa. Aus den Propheten sind dagegen im ganzen 37 Texte geschöpft und zwar 14 aus Jesaja, 5 aus Ezechiel, je 4 aus Jirmia und Hosea, je 2 aus Amos und Micha und je 1 Text aus Sam. I und II, Kön. I und II., Habakuk und Malachaj. Dem verbleibenden Rest von 10 *Petichot* liegen Verse aus der Tora selbst zugrunde, und zwar je 3 aus Ex. und Lev., 2 aus Deut. und je einer aus Gen. und Num. Der Umstand, daß die Psalmen die meisten Texte für die *Petichot* lieferten, beweist, daß der Prediger seine Auswahl nicht nach äußeren Gesichtspunkten traf, sondern daß er darauf bedacht war, einen ihm geeignet scheinenden Text von allgemeiner Bedeutung zum Gegenstand seines Vortrages zu machen. Rapoport (Erech Millin S. 171) nimmt an, daß die Prediger nur Hagiographen-Texte gewählt hätten, weil diese am Sabbat vormittag nicht gelesen werden durften, weshalb sie um so ausgiebiger am Nachmittag zu den Predigten herangezogen worden wären. Diese Annahme

entbehrt aber jede Grundlage, da tatsächlich auch am Vormittag des Sabbat die Hagiographen gelehrt werden durften und bei den Predigten vormittags auch benutzt wurden.

Viele Petichot im Ber. R. — 76 an Zahl — werden auf bestimmte Amoräer zurückgeführt. Ja, einmal (c. 3) wird sogar eine Peticha vom Tanna R. Simon ben Jochai aufgeführt. Doch rührt bei vielen mit Namen angeführten Petichot nur das Gerippe von dem betreffenden Amoräer her. Es läßt sich oft nachweisen, daß der Redaktor einen Ausspruch oder eine Deutung eines Amoräers zu einer Peticha verwandte und deshalb die ganze Peticha nach dem Amoräer, dem Urheber der Deutung, benannt hat. So wird z. B. im Kap. 6, R. Jochanan eine Peticha zugeschrieben. Ihr Inhalt besteht aus einer Ansicht des R. Jochanan und Gegenansicht des nach ihm lebenden R. Simon. Die Beziehung zwischen dem Peticha-Text und dem Tora-Abschnitt beruht aber gerade auf der Gegenansicht des R. Simon, während nach R. Jochanan keine eigentliche Verbindung zwischen den beiden Texten besteht. Es ist also klar, daß R. Jochanan hier nicht der Autor der Peticha sein kann. Dies ist auch rein äußerlich erkennbar, da innerhalb der Peticha der Name R. Jochanans erwähnt wird: ר' יוחנן פתח וכו' אמר ר' יוחנן. Solche Formeln kommen auch sonst häufig vor und sie sind so zu verstehen, daß der Derasch, der Anlaß zur Bildung der Peticha gab, in seiner ursprünglichen Form (אמר ר' פלוני) aufgeführt wird.

Nach einer oder mehreren Petichot geht der Midrasch zur Erklärung des Abschnittes über, die gewöhnlich mit dem ersten Vers der Parascha, an den ja auch die Einleitung anknüpfte, beginnt. Verserklärung reiht sich an Verserklärung bis der ganze Inhalt der Tradition, soweit sie dem Redaktor bekannt war, erschöpft ist. Manchmal gelingt es, den Abschnitt mit dem Vers zu schließen, mit dem die nächste Parascha beginnt, hier und da wird auch mit einer Verheißung geschlossen, in der Regel ist aber der Schluß formlos.

Die Quellen, die dem Redaktor des Ber. R. zur Verfügung standen, waren mündliche und schriftliche. Die Synagogenvorträge verbreiteten sich zu allen Zeiten von Mund zu Mund und wurden auch schriftlich niedergelegt und gesammelt. So erklärt es sich, daß sich mannigfache Berührungspunkte und

Parallelen finden zwischen den Apokryphen, Pseudepigraphen, Philo, Josephus und dem Midrasch. Die gemeinsamen Anschauungen sind im großen und ganzen teils jüdischen, teils griechischen Ursprungs und ihre Verbreitung ist auf die Prediger und Rhetoren zurückzuführen. Unter den Quellen des Ber. R. sind aber an erster Stelle die Targumim zu nennen. Außer den Stellen, wo ausdrücklich das Targum des Aquila oder ein Targum schlechthin (ומתרגומין) genannt wird, findet sich in Ber. R. eine große Anzahl von aramäischen Übersetzungen zur Bibel, die auf ein Targum zurückgehen und zum großen Teile auch in unseren Targumim (Onkelos und Pseudo-Jonatan) anzutreffen sind. Keineswegs darf aber daraus gefolgert werden, daß dem Redaktor unsere Targumim bekannt wären, die er benützte. Denn den unseren Targumim entsprechenden Stellen steht eine Reihe anderer gegenüber, wo Ber. R. eine Erklärung für ein Schriftwort sucht, ohne der Erklärung unserer Targumim Erwähnung zu tun. Wenn Ber. R. unsere Targumim benutzt hätte, würde sich schwerlich ein triftiger Grund angeben lassen, warum er an diesen Stellen das Targum vollständig ignoriert. Ebenso wenig wäre danach die Tatsache zu begreifen, daß viele in Onkelos gegebenen Deutungen im Midrasch im Namen von Amoräern angeführt werden. Für das sogenannte „Targum Jonatan“ ist auch kein Zweifel möglich, daß es viele Agadot erst aus unserem Midrasch schöpfte. Aber auch für Onkelos ist die Annahme nicht abzuweisen, daß sein letzter Redaktor auch manche amoräische Deutungen in das Targum verarbeitete. Andererseits ist es auch nicht ausgeschlossen, daß manche Amoräer die in ihrem Namen angeführten Deraschot einem alten Targum entlehnt hätten, das auch von unseren Onkelos benutzt würde. Fest steht, daß der Midrasch in diesen Fällen nicht ein Targum, sondern amoräische Quellen als Vorlage hatte. Für die aramäischen Übersetzungen aber, die mit den Targumim übereinstimmen, ist es dann wahrscheinlich, daß sie nicht aus unserem Targum, sondern aus älterer Quelle genommen sind. Alte aramäische Übersetzungen standen dem Midrasch wie unseren Targumim zur Verfügung. Auf diese Übersetzungen sind die Parallelen zurückzuführen. Danach erklärt sich auch die Tatsache, daß Übersetzungen im Ber. R., die offenbar aus einem Targum

stammen, in unseren Targumim vermißt werden; denn nicht alle alten Targumim, die dem Redaktor des Ber. R. bekannt waren, fanden in unserem Targum Aufnahme.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt man auch bei der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Ber. R. und dem tannaitischen Schrifttume. Die Mischna wird oft angeführt. Die anderen Werke tannaitischen Ursprungs aber, wie Tosefta, Halachische Midraschim und Seder Olam, weisen zwar zahlreiche Parallelen zum Ber. R. auf, nichtsdestoweniger ist seine Unabhängigkeit von ihnen oft nachzuweisen. Denn wie bei den Targum-Parallelen werden viele Lehrsätze, die ihre Entsprechungen in den tannaitischen Schriften haben, als amoräisch ausgegeben, was nicht der Fall wäre, wenn der Redaktor die Baraitasammlungen benutzt hätte. Er gebrauchte also in diesen Fällen amoräische Quellen, was wiederum nicht ausschließt, daß die Amoräer selbst ihre Aussprüche den Baraitot entlehnt hätten.

In anderer Richtung liegen die Beziehungen zwischen Ber. R. und Jeruschalmi. Der Vergleich zwischen den übereinstimmenden Stellen in beiden Werken, ergab, daß unser Redaktor zwar aus einem palästinischen Talmud geschöpft hatte, daß dieser Talmud aber in Form und Inhalt von dem unserigen vielfach verschieden gewesen war. Der Schwerpunkt der Beweisführung liegt zunächst in dem Nachweis, daß viele Parallelen zwischen Ber. R. und Jeruschalmi ursprünglich nur im Talmud als Kommentar zur Mischna ihren Platz haben konnten, da ihr Aufbau und ihre Terminologie nur im Zusammenhang mit dem Mischnatext, nicht aber als Erklärung zur Tora verständlich sind. Folgt nun daraus, daß vom Redaktor ein „Talmud“ benützt wurde, so ist es andererseits unverkennbar, daß dieser Talmud mit unserem Jeruschalmi nicht identisch war und keineswegs ihm gleichgesetzt werden könnte. Denn die Zusätze und Verschiedenheiten in den parallelen Texten des Jeruschalmi und Ber. R. sind oft so groß, daß es unmöglich ist anzunehmen, daß Jeruschalmi dem Ber. R. als Vorlage gedient hätte. Vielmehr müssen die talmudischen Sugiot in Ber. R. aus einem palästinischen Talmud herrühren, der zu gleicher Zeit (Amoräer der 5. Generation kommen auch in ihm vor), nicht aber in demselben Lehrhause

wie unser Jeruschalmi seinen Abschluß fand. Verschiedene Versionen und Redaktionen lassen sich in unserem Jeruschalmi selbst an den Parallelen in den einzelnen Traktaten (Nezikin!) nachweisen. Besonders ist dies aber im Babli der Fall, wo oft von der Redaktion selbst zwei parallele Sugiot in anderer Formulierung und Version aneinander gereiht werden (איכא דאמרי). Durch den Vergleich mit dem Ber. R. können wir dies in noch größerem Maße für die Sugiot im Jeruschalmi feststellen. Wir gewinnen so Einblick in die Entwicklung des palästinischen Talmud und es wird uns vor Augen geführt, welchen Veränderungen die Sugiot in den Schulen unterworfen waren. Ferner ist dem Ber. R. zu entnehmen, daß unser Jeruschalmi nicht alle palästinischen Sugiot enthält, da der Talmud des Ber. R. umfangreicher und wahrscheinlich auch zum Traktat Chullin u. a. redigiert war. Es soll noch bemerkt werden, daß der Redaktor des Ber. R. für seine Erzählungen und Agadot verschiedene Quellen besaß, so daß die Agadot, die sich auch im Jeruschalmi finden, nicht unbedingt dem Jeruschalmi des Midrasch entlehnt sein müssen.

Zuletzt noch ein Wort über den Namen und die Redaktionszeit des Midrasch. Maimuni in seiner Einleitung zum Mischne Tora und einige andere bezeichnen R. Oschaja Rabba (Anf. des 3. Jahrh.) als Redaktor des Ber. R. Dieses ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, daß die erste Peticha R. Oschaja zum Autor hat, weshalb die Alten, wie Rab Hai Gaon u. a., von einem רב ראשית רבא דר' אושעיא sprachen. Daß R. Oschaja nicht der Redaktor unseres Midrasch sein konnte, erhellt schon daraus, daß Namen von Amoräern in ihm vorkommen, die viel später als R. Oschaja gelebt haben. Zunz verlegt die Abfassungszeit in das 6. Jahrhundert. Seine Beweise sind aber nicht stichhaltig und können höchstens dafür gelten, daß der Midrasch nicht vor dem 5. Jahrh. redigiert wurde. Da wir aber gesehen haben, daß der Redaktor einerseits einen palästinischen Talmud benützte, in dem auch Amoräer der fünften Generation erwähnt waren, andererseits aber unsere Targumim (Onkelos u. a.) nicht kannte, so ist es sehr wahrscheinlich, daß der Redaktor in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. gelebt hat. Daß R. Oschaja Rabba, wie manche annehmen wollen, die Grundlage zum Ber. R. gelegt hätte, der dann durch Zusätze vielfach erweitert wurde, ist nicht

zu beweisen. Zur Erklärung des Namens „Rabba“ kann diese Annahme auch nur wenig beitragen, wie wir sehen werden.

Zunz meint: „Ursprünglich gehörte die Bezeichnung ‚Rabba‘ dem Namen des Hoschaja (des Autors der ersten Poticha) an; allmählich wurde dieses Rabba allein gebraucht und es entstand die Bedeutung: ‚Das große Bereschet‘, wobei man sich die Hagada als umfangreichere Explication des heiligen Textes selber dachte“. (Gottesdienstliche Vorträge 187.) Dagegen wendet Theodor (S. 1) ein, daß im Ms. London die Lesart Oschaja ohne „Rabba“ ist. Wenn nun auch ein Geniza-Fragment die Bezeichnung Rabba hat, so muß doch zugegeben werden, daß die Annahme Zunz's nicht sehr wahrscheinlich ist. Dagegen könnte nach Zunz angenommen werden, daß der Name Ber. R. ursprünglich die Bedeutung „das große Bereschit“ im Gegensatz zum Buche Bereschit der Tora gehabt habe. Danach würde sich der Name Rabba auch für die Midraschim zu den anderen Büchern der Tora ohne Zwang erklären lassen, da man sonst annehmen müßte, daß er erst vom Ber. R. auf sie übertragen wurde. Nach Weiss (Dor Dor Wedoreschaw III, 253) hätte es auch einen kleinen, kurzen Midrasch zu Bereschit gegeben, weshalb unser umfangreicher Midrasch den Beinamen Rabba erhielt. Unmöglich ist es aber mit Theodor (MGWJ 38, S. 518) diese Hypothese dahin zu modifizieren, „daß man das Beiwort ‚rabba‘ ursprünglich gebraucht habe, um unseren Ber. R. von dem älteren kurzen Midrasch zur Gen. zu unterscheiden, der in seiner ersten Anlage wohl auf R. Oschaja zurückgeführt werden könnte“. Denn nach Weiss hätte es gleichzeitig zwei Midraschim, einen großen und einen kleinen, gegeben, zu deren Unterscheidung der Name Rabba unserem Midrasch beigelegt wurde. Wenn hiergegen angenommen wird, daß der ältere Midrasch (des R. Oschaja) in unserem aufgegangen sei, so läge kein Grund vor, zum Zwecke der Unterscheidung unseren Midrasch mit „Rabba“ zu bezeichnen, da neben ihm gar kein anderer bestand.

Berührungspunkte zwischen talmudischem und umweltlichem Denken.

Von Michael Guttman.

Bei aller Verschiedenheit individuell möglicher Denkformen ergibt sich doch auch manch Stereotypes, wenn man nur die Denkreise selbst mit entsprechender Genauigkeit zieht: sie einerseits fachtheoretisch vorsichtiger abgrenzt, andererseits auf Zusammenstimmung von Zeit und Ort achtet. Innerhalb solcher Kreise wird man nicht selten Übereinstimmungen finden auch dort, wo man sie weniger erwartet, auf dem Gebiete rein intuitiver und glaubensmäßig gebundener oder folkloristisch orientierter Denktätigkeit. Und man wird sie auch, was noch viel weniger vermutet wird, zwischen Geisteswerken finden, die einander ganz fremd gegenüber zu stehen scheinen, wie dies im allgemeinen vom Talmud und seinen zeitgenössischen Literaturen angenommen wird. Nach dieser Richtung ist bereits viel Wertvolles von jüdischer Seite geleistet worden. Hier soll bloß unser Jubilar, Immanuel Löw, im besondern genannt werden, dessen wissenschaftliche Tätigkeit von Beginn an vergleichstheoretisch gerichtet war, und dem es gelungen ist, die vergleichstheoretische Methode auf einem wichtigen naturwissenschaftlichen Gebiet, auf „die Flora der Juden“ bis in ihre letzten Einzelheiten durchzuführen. — In den nun folgenden Zeilen sollen bloß einige Legenden Aufnahme finden, deren außerjüdische Gegenstücke bisher weniger Beachtung gefunden haben. Nicht ohne Absicht wählen wir die Beispiele aus naturgeschichtlichem Gebiete.

Vom ethischen Instinkt der Tiere. — Im Talmud sind einige Legenden aufbewahrt, die Tieren besonders frommer Menschen einen eigenen ethischen Instinkt beilegen. So z. B. hat der Esel des R. Pinchas b. Jair kein Futter zu sich nehmen wollen, von dem das Zehnt nicht entrichtet war. (Chull. 7 ab.) — Der Esel des R. Chanina b. Dosa wurde von Räuubern gestohlen, nahm aber von den neuen Besitzern kein Futter an. Sie sahen sich veranlaßt, das Tier wieder zurückzustellen (Abot di R. Nathan § 8 Ende). Diese Stellen wurden von Eisenmenger (Entdecktes Judentum I, 421 f) als jüdische Kuriositäten ausgebeutet. — Vergleichsgeschichtlich steht die Sache anders.

Hieronymus, Leben des heiligen Einsiedlers Hilarion (Migne XXIII, 29—54) c. 28 hat uns eine ganz ähnliche Legende aufbewahrt. Da heißt es wörtlich (zitiert nach der Übersetzung von Schade, Bibliothek der Kirchenväter, Hieronymus I, 55—56): „Einen Bruder, der ungefähr fünf Meilen weiter als er (Hilarion) wohnte, hatte er ganz aus seinen Augen entfernt. Es war ihm nämlich zu Ohren gekommen, daß dieser ein gar zu vorsichtiger und furchtsamer Wächter seines Gartens sei und auch etwas Geld besitze . . . Eines Tages brachte er einen Büschel grüner Erbsen mit, so wie sie auf dem Felde stehen. Hesychius trug sie am Abend auf, aber der Greis (Hilarion) rief, er könne ihren Geruch nicht ertragen und fragte nach ihrer Herkunft. Hesychius gab zur Antwort, daß ein Bruder seinen Mitbrüdern die Erstlinge seines Feldes geschenkt habe. Bemerkest du nicht, hieß es, den garstigen Gestank? Spürst du nicht, daß die Erbsen nach Geiz riechen? Wirf sie den Ochsen vor, gib sie den unvernünftigen Tieren und siehe zu, ob sie davon fressen! Dem Befehle gemäß schüttelte er die Erbsen in die Krippe, aber die Ochsen erschrakten, brüllten mit ungewohnter Heftigkeit, zerrissen die Ketten und suchten nach verschiedenen Richtungen das Weite“. — An einer un-mittelbahren Entlehnung ist hier kaum zu denken, wohl aber an einer gewissen Gemeinsamkeit der Denkrichtung.

Man vergleiche noch folgende Einzelheiten:

Die Speisung Eliahus durch Raben wiederholt sich bei den Einsiedlern Paulus und Antonius. „Während die beiden so zusammenredeten, bemerkten sie, daß ein Rabe sich auf einem Ast eines Baumes niedergelassen hatte. Von dort flog er sanft herab und legte zu ihrem Erstaunen ein ganzes Brot vor sie hin.“ (a. a. O. c. 10, S. 28—29). Hier liegt gradlinige Entlehnung vor. Anders in folgendem Beispiel:

Zwei Löwen, die dem hl. Antonius beim Anfertigen eines Grabes behilflich waren, kamen nach getaner Arbeit „die Ohren bewegend, mit gesenktem Nacken zu Antonius und leckten seine Hände und Füße. Er verstand sofort, daß sie um seinen Segen baten“ (a. a. O. c. 16, S. 32).

Das Tier und der Götzendienst. — Die Kamele Abrahams wollten in keiner Herberge ausruhen, in der Götzenbilder sich befunden haben, daher mußte Laban den Platz für

den Diener Abrahams und seine Tiere ‚räumen‘ (Gen 24₃₁). Ab. de R. Nathan a. a. O. — Weit anschaulicher ist das gleiche Motiv in der midraschischen Ausgestaltung des Kampfes zwischen Propheten Eliahu und den Propheten des Baal. Unter anderem sollen die zwei Farren, deren einer dem Ewigen, der andere dem Baal geopfert werden sollte, ein Zwiegespräch mit Eliahu geführt haben (Tanch. Massei 8). Auch diese Tierlegende wird von Eisenmenger als etwas rein Jüdisches gebucht. Und doch hat sie ihre guten Parallelen in der altchristlichen Legendenliteratur. Hier nur ein Beispiel aus dem „Leben des hl. Paulus, des ersten Einsiedlers“ (Migne XXIII, 17—28) in der Hieronymusübersetzung der schon erwähnten Bibliothek der K.-V. c. 8, S. 26, wo das Fabelmenschlein mit Hörnern und Bocksfüßen vor dem hl. Antonius erscheint. Diese mythologische Gestalt tritt gleichsam aus ihrem tausendjährigen Rahmen hervor und bittet im Namen ihrer Artgenossen, die als Faunen, Satyrn und Inkuben verehrt wurden, um die Fürsprache des Heiligen. Antonius stieß mit dem Stabe auf den Boden und sprach: „Weh dir Alexandria, weil du an Stelle Gottes Götzenbilder verehrt! Weh dir, buhlerische Stadt usw. Die Tiere sogar bekennen Christus und du verehrt an Stelle Gottes Götzen“.

Tierhyperbel in Wunder umgesetzt. — Ein ganz merkwürdiger Fall liegt vor in der bekannten Hyperbel vom Elephanten, der durch ein Nadelöhr durchgezängt wird. Der übertriebene Scharfsinn der Pumpeditaner wird ad absurdum geführt durch die hyperbolische Redensart, daß sie einen Elephanten durch das Nadelöhr bringen (B. Mez. 38 b). Nahezu dieselbe Hyperbel liegt auch Math 19₂₄ vor: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.“ Die Hyperbel will an beiden Stellen etwas Unmögliches ausdrücken. An einer anderen Talmudstelle tritt das Moment der Unmöglichkeit noch deutlicher hervor. Den Spruch Jonathans, daß man auch im Traume Udenkbares nicht zu sehen bekommt, erläutert Raba durch die Bemerkung, daß man eine (Natur)palme aus Gold oder einen Elephanten, der durch ein Nadelöhr geht, auch im Traume nicht zu sehen bekommt (Berach. 55 b).

Demgegenüber kennt die altchristliche Legende das Wunder von der leibhaftigen Verwirklichung dieser Hyperbel. In den

Akten des Petrus und Andreas erklärt der reiche Onesiphorus, daß er nur dann bereit sei dem Gotte des Petrus zu folgen, wenn ihm dieser das Wunder vorführt, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr geht. Petrus erfüllt seinen Wunsch und läßt ein Kamel zu wiederholten Malen durch ein Nadelöhr gehen. Man vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I² 1913, S. 571. Den Text selbst vgl. in der engl. „Ante-Nicene Christian Library“ T. u. T. Clark, Bd. XVI, S. 371 f.

Schon die wenigen Beispiele zweier glaubensmäßig und ethnisch gesonderter Kreise, die sich vielfach vermehren lassen, zeigen Deckungen oder zumindest Schnittpunkte, die vor allzu weitgehender Individualisierung von Denkformen warnen. Insbesondere mahnen sie zur Vorsicht bei Beurteilung legendärer und folkloristischer Elemente altjüdischen Schrifttums. Man ist nur allzu leicht geneigt, sie isoliert aus sich selbst heraus zu erklären und abzuwerten. Wie falsch dieser Weg ist, zeigt die vergleichstheoretische Methode am deutlichsten. Sie wird mit Recht in neuerer Zeit auf immer weitere Wissensgebiete ausgedehnt. Es wäre zu wünschen, daß man sich ihrer auch bei Erforschung altjüdischer Materien mehr als bisher bedienen möchte. Würde sich ein Eisenmenger die Aufgabe gestellt haben, die durch Jahrzehnte gesammelten altjüdischen und jüdisch-mittelalterlichen Archaismen vergleichsgeschichtlich zu beleuchten, er würde ein noch weit größeres Werk geschaffen haben. Allerdings hätte er für sein Lebenswerk einen andern Titel wählen müssen. Statt des Entdeckten Judenthums wäre die entdeckte Menschheit oder die entdeckte Menschen- oder Volksseele zur Darstellung gekommen.

Das Motiv vom veruntreuten Depositum in der jüdischen Volkskunde.

Von A. Marmorstein.

1. Die rabbinische Sage und Parabel gebraucht des öfteren das Motiv des Depositums, um ethische Lehren einzuprägen. Theologie und Volkskunde, Hellenisten und Evangelien zeigen hier eine ganz auffallende Ähnlichkeit mit den alten Predigern

der Synagoge. Darüber hinaus erinnern die Rabbinen im Gebrauche dieses Stilmotivs lebhaft an stoische Denker, an arabische Märchenerzähler und an Erzeugnisse der Volksdichtung in verschiedenen Ländern.

Die von Stoikern, wie Epiktet¹ und Seneca², vorgetragene Lehre, daß das Leben ein Pfand ist, wird schon im Lehrhause und im Kreise des R. Jochanan ben Zakkai geäußert. Um ihn über den Verlust seines Sohnes zu trösten, vergleicht R. Eleazar ben Arach das Leben mit einem Pfande: ein König deponiert ein Pfand bei einem Bürger, dieser weint und jammert, bis er sich des Pfandes entledigt hat³. Gott ist der König, R. Jochanan b. Zakkai der Pfandhüter, sein Sohn das Pfand.

Die tannaitische Literatur zeigt auch sonst Spuren dieser Gleichsetzung von Pfand und Leben. In einer gegen gnostische Ideen gerichteten Predigt⁴, in welcher die Gerechtigkeit Gottes verteidigt wird⁵, heißt es: Ein Mann deponiert bei seinem Freunde 200 (Dinar), er schuldet ihm 100. Wenn er sein Pfand zurückfordert, sagt er: Nimm dir deine Schuld, und gib mir den Rest. Gott aber stattet erst das Depositum zurück, und dann kassiert er das Seinige ein.

In einer anderen anonymen Predigt lesen wir folgendes Gleichnis: Es gab einst in einer Stadt einen vertrauenswürdigen Mann, bei dem alle Leute ihre Deposita aufbewahrten. So oft einer kam und sein Depositum verlangte, gab er es ihm sofort; denn er wußte, wo es liegt. Forderte man es aber durch einen Sohn, einen Sklaven oder Boten ein, so mußte er gründlich nachsuchen, denn er wußte nicht, wo es ist. So auch Gott! Wenn er die Seelen der Frommen nimmt, so nimmt er sie behutsam; aber die der Frevler werden schlechten und grausamen Engeln übergeben, damit sie ihre Seelen fortreißen⁶. Die Seele des Frommen ist das vom Eigentümer selbst ausgelöste Depositum, die des Frevlers das von Boten oder Fremden geforderte.

¹ S. Bergmann, in Cohen-Festschrift Judaica S. 154.

² ad Marc. 10,1.

³ Aboth R. Nathan I. 14, ed. Schechter, S. 59.

⁴ S. Marmorstein, The Background of the Haggadah S. 150 ff.

⁵ Sifre Deut., § 307.

⁶ Ebd. § 397.

Demgemäß sprach man in den rabbinischen Lehrhäusern von Gott als von dem בעל הפקדון¹ Gott als Spender des Lebens, Herr der Seele wird Herr des Pfandes oder des Depositums genannt. In der antimarcionistischen Predigt wird nicht nur das physische Leben, sondern auch das sittliche in den Begriff des Pfandes eingeschlossen. R. Meir² dehnt diesen Gedanken auch auf das Leben nach der Auferstehung aus. Ein Samaritaner wollte einen Beweis für den Glauben an die Auferstehung. R. Meir erzählt ihm von einem vertrauenswürdigen Mann, dem seine Mitbürger ihre Deposita übergeben. Sie deponieren ihre Gegenstände heimlich, und er erstattet sie wieder in aller Öffentlichkeit. Ein Mann aber gab ihm sein Depositum öffentlich. Ihm wird sein Depositum erst recht in aller Öffentlichkeit zurückgegeben werden. Geburt und Tod sind dem ähnlich. Die Empfängnis findet heimlich statt, die Geburt aber in aller Öffentlichkeit. Das Begräbnis ist öffentlich, so muß gewiß doch die Auferstehung in ähnlicher Weise vor sich gehen. Beruria, die Gattin R. Meirs, tröstete ihren Gatten in einer oft wiederholten Legende mit dem Gleichnisse vom zurückgeforderten Depositum³. Auch der Schlußsatz in der Erzählung vom Wundermanne R. Pinchas ben Jair, der sich als gewissenhafter und ehrlicher Aufbewahrer erwies, gehört hierher. Es wird die Lehre verkündet: Von der Gewissenhaftigkeit eines irdischen Frommen läßt sich auf die Verlässlichkeit Gottes schließen, der als בעל הפקדון ersten Ranges gilt⁴.

Die Vorstellung vom Leben als Pfand und Depositum kehrt in einer anonymen⁵, wahrscheinlich amoräischen Agada wieder, die der des Sifre nachgebildet ist. Ein Mann deponiert bei seinem Freunde ein Depositum. Nach einiger Zeit sagt er zu ihm: Gib mir mein Depositum zurück. Oft ist es ein Pfand für eine Schuld, dann sagt der Mann: Zahle mir, was du mir schuldig bist, dann werde ich dir dein Gut zurückerstatten. Dasselbe gilt für Gott. Der Mensch begeht Sünden, derentwegen er des Todes schuldig

¹ Vgl. Sifre § 307, R. Ada in Gen. r. 53,8 R. Acha, s. weiter unten, Seder Elia r. 18, u. mein Doctrine of God I S. 80.

² Eccl. r. 5,12.

³ Midrasch Mischle, Stettin Seite 28 ab.

⁴ Deut. r. 3,5.

⁵ S. Pesikta rabbati c. 34, S. 143a.

ist, z. B. Mord, Ehebruch oder Entweihung des Sabbaths. Dafür sollte ich, spricht Gott, dein Leben nehmen. Deine Seele dient als Pfand. Ich tue es aber nicht, sondern gebe dir dein Pfand täglich zurück.

2. Neben den Homilien von Gott als dem treuen Verwalter sind die Sagen und Parabeln vom treulosen Verwalter bemerkenswert. Hier sei zunächst auf einen Dialog zwischen Hadrian und R. Joschua ben Chananja hingewiesen. Der Kaiser beanstandet die Verse Dt 10₁₇ und 32₄. Wo ist die Gerechtigkeit Eures Gottes? Warum gibt es so viele Blinde, Lahme, Taube, die unschuldig ihr Schicksal tragen müssen? Gott weiß vorher, lautet die Antwort, daß diese Unglücklichen schlecht sein werden. Die Wahrheit dieses Satzes will der Rabbi beweisen. Er nimmt 1000 Denare, geht mit zwei verlässlichen Zeugen zu einem blinden Mann und deponiert bei ihm das Geld. Nach drei Monaten fordert er das Geld zurück. Der Blinde leugnet, es zu besitzen. Er wird vor den Kaiser gebracht, wo die Zeugen gegen ihn aussagen. Aber er bestreitet noch immer die Wahrheit. Da hört er, wie jemand sagt: Die Frau des Blinden hat sich mit ihrem Liebhaber verabredet, den Gatten zu töten und das Geld zu verjubeln. Jetzt gesteht der Blinde sein Vergehen. Er wird vom Kaiser gründlich gerügt, der Rabbi aber mit einer Juwelen Krone geschmückt und belobt¹.

Dieser Dialog ist auch im Bagdader Maase-Buch², in der Sammlung des R. Nissim aus Kairuan³ und in Farhis, Ose Pele⁴. Obwohl er späten Ursprungs ist, so glaube ich doch schon im Midrasch der Tannaiten zu Numeri eine allerdings etwas verhüllte Anspielung auf seinen Hauptgedanken zu erkennen. In Sifre Num. § 116 heißt es⁵: אמרת הלא יש סומא שטושה כל חוטבות שבטולם; das heißt: gibt es denn nicht Blinde, die alle Greueltaten der

¹ Seder Elia zutta, ed. M. Friedmann. S. 41 f.

² Nr. 74.

³ F. 4a, vgl. Gaster, Exempla, Nr. 407.

⁴ III f. 58, vgl. auch Jellineks Bet ha Midrasch v. 131 nach Maasijoth, ed. Venedig. 1544, 40a.

⁵ S. ed. Horovitz S. 127.

Welt begehen? Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Frage die Erzählung von R. Jehoschua ben Chananja zu Grunde liegt.

3. Von der Treulosigkeit des Verwalters eines Pfandes spricht in anderer Hinsicht auch Philo¹: Schon mancher hat einen Gegenstand von geringem Wert, den man ihm anvertraut hatte, zurückerstattet, mehr um zu täuschen, als zum Nutzen des Empfängers, indem er die Zuverlässigkeit in kleinen Dingen gleichsam als Köder zur Erlangung von Vertrauen in größeren Dingen benutzte. Ähnlich heißt es bei Philo an einer anderen Stelle: die Rückgabe eines Pfandes braucht nicht aus ehrlicher Absicht zu geschehen, sondern zum Schaden des Empfängers oder in der geheimen Absicht, ein größeres anvertrautes Gut abzuleugnen².

Einen ähnlichen Gedanken äußerte die Parabel des R. Akiba in dem Dialog mit dem Philosophen Zeno³. In einer Stadt lebte ein Vertrauensmann, dem die Leute Gegenstände zur Aufbewahrung übergaben. Das geschah ohne Zeugen. Ein Mann jedoch bediente sich regelmäßig einiger Zeugen. Einmal vergaß er seine Zeugen. Da wollte die Frau des Vertrauensmannes ihren Mann überreden, das Depositum ganz und gar abzuleugnen. Der ehrliche Mann aber sagte: Weil dieser Narr unrichtig gehandelt hat, sollen wir unser Vertrauen einbüßen? Hier kehrt die von Philo gerügte Überlegung wieder, auf Grund früheren Vertrauens zum Schaden des Pfandeigentümers das Depositum abzuleugnen.

In einer ethischen Barajta, die der alten *derech-erez*-Literatur angehört⁴, wird der untreue Verwalter eines Depositums zu denen gezählt, die die Zeit des Heils unmöglich machen oder ihren Eintritt aufschieben. Die Barajta dürfte ursprünglich den Pirke des R. Hakadosch angehört haben und später mit einem agadischen Kommentar versehen worden sein. Wie ein gaonäisches Responsum

¹ Über die Einzelgesetze, Bach IV, § 67.

² Über die Cherubim § 14, vgl. auch Goodenough, *Jewish Courts in Egypt* 197, 202.

³ B. Aboda Zara 55a.

⁴ Vgl. Schönblums שלשה ספרים נפתחים, Lemberg 1877, 44B bis 47B Nr. 21. תשובות הגאונים, השולח יד בפקדון ב"ש אומרים ילקה בחטר, 1928, S. 19 und 20, wo es heißt דתגן תמן השולח יד בפקדון ילקה בחטר ויתיר, nach Mischna B. M. 43a, ferner jetzt Ginze Schechter I ed. L. Ginzberg, 212 f.

lehrt, war sie den Geonim bekannt und von ihnen anerkannt.

In Schönblums Ausgabe der Barajta wird die Sünde der Pfandunterschlagung am Schluß mit einer Erzählung erläutert. Leider sind dort nur die Anfangsworte erhalten; sie lauten: יהשלוח יד במקדון מניין! דכתיב מעשה היה בימי שלמה בני יהודים שהיו מהלכין בדרך בע"ש וקדש עליהם היום ושמו כיסהן במקום אחד ובא אחד מהן בשבת וננב הממון ומצ"ש בקשו את כיסהון ולא מצאו והלכו לפני המלך ונמצא הננב וכו'. Viel ausführlicher ist die Geschichte im Bagdader Erzählungsbuch wiedergegeben¹. Nach ihm steht der Dieb mitternachts auf und versteckt das Geld in einer anderen Grube. Nach Ausgang des Sabbaths finden die Leute das Geld nicht. Die Männer beschuldigen sich gegenseitig des Diebstahls und gehen zum König. Aus ihren Antworten erkennt der König den Dieb.

4. Der christliche Apologet Aristides aus Athen hebt im Tugendkatalog der Christen (e. XV) als besondere Tugend der alten Christen hervor, daß „sie hinterlegtes Gut nicht unterschlagen“. Daß dieses in Lv 6₂ gelehrt Verbot hier besonders betont wird, erklärt sich aus dem Zusammenhang der christlichen mit der alten jüdischen Apologetik unter den Hellenisten. Auch diese weist immer wieder auf die Behandlung des anvertrauten Gutes hin. Geffcken² nennt jüdische Prediger und Schriftsteller, die das Verbot der Unterschlagung einschärfen und die treue Bewahrung fremden Gutes loben. Die jüdische Lehre hat die Kirche übernommen, und Plinius rühmt in seinem Briefe (X. 96) die alten Christen, die kein Vertrauen täuschen und kein Depositum an sich reißen. Auch Philos Worte bezeugen, welche ethische Beurteilung das Vergehen der Unterschlagung erfuhr³ und Origenes tadelt in seinen Homilien⁴ die Unterschlagung unter Christen.

Wie verschieden manche Griechen über die Treue gegenüber fremdem Eigentum dachten, geht aus der Geschichte von Glaukos aus Sparta hervor. Dieser befragt die Gottheit, ob er das ihm

¹ Maasijoth Nr. 46.

² Zwei griechische Apologeten, Lg. 1907, S. 86.

³ Vgl. auch Quod deus est immut. § 101, wo er dasselbe Argument gebraucht.

⁴ Vgl. v. Harnack, Origenés Homilien I, 67, Herodot VI 86, vgl. L. R. Farnell, Higher Aspects of Greek Religion, S. 14.

anvertraute Depositum veruntreuen darf. In einem Papyrus wird ernsthaft darüber verhandelt, ob es als Diebstahl gilt, wenn einer seinem Freunde seinen Garten zur Verfügung stellt, damit er dort seinen Schatz vergraben könne, und er den Schatz seines Freundes in der Nacht bei Seite schafft¹.

Das Bagdader Erzählungsbuch (Maasijoth)² enthält einen ähnlichen Schwank. Ein Fremder vergräbt Freitags sein Geld in einer Grube neben dem Hause eines alten Mannes. Der Alte sieht das und eignet sich das Geld an. Als der Eigentümer sein Geld nicht findet, geht er zu dem alten Mann und sagt: „Rate nur! Ich bin hier her zum Markt gekommen und hatte zwei Geldbeutel bei mir. Einen vergrub ich an einer Stelle. Was soll ich mit dem zweiten tun? Soll ich ihn an der gleichen Stelle oder anderswo vergraben? Oder empfiehlest du mir, das Geld bei einem vertrauenswürdigen Mann zu deponieren?“ „Vergrabe den Beutel“, sagte der Alte, „und zwar an der selben Stelle, wohin du den ersten Beutel gelegt hast“. „So will ich tun“ sagte der Fremde. Da legte der alte Mann rasch den ersten Beutel an seine Stelle, und als der Fremde sich anschickte, den zweiten Beutel zu vergraben, fand er sein Geld wieder.

5. Auch in der jüdischen Legende wird der Heuchler oft gelegentlich der Veruntreuung eines Depositums bestraft. Wohl am bekanntesten ist die Erzählung, die die Pesikta rabbati³ in aramäischer Sprache, und der Midrasch Aggada⁴ auf hebräisch mitteilt. Ein Wanderer kam eines Freitags in eine fremde Stadt, in der er keinen Menschen kannte. Bei sich trug er einen Beutel voll Geldes. In der Synagoge traf er einen Mann, der Schaufäden und Phylakterius trug. Diesen hielt der Fremde für vertrauens-

¹ Br. Mus. Papyri no 256, ed .Kenyon, s. dazu Powell und Barker. New Chapters into the History of Greek Lit. II. Oxf. 1923. Doch vgl. über die Heiligkeit des Depositums nach manchen Philosophen und Rechtslehrern Heinemann, Philons griech. und jüd. Bildung, 425.

² Nr. 29. Ähnlich, wenn auch nicht identisch, ist das Motiv in den Erzählungen bei W. Baumgartner, ARW, 24, 1926, S. 269—270, und bes. Anm. 1. Dort verlockt die Täuschung und die Hoffnung auf größeren Gewinn den Betrüger zur Herausgabe, oder sie führt zur Entdeckung des Depositums.

³ c. 21, ed. Friedmann, s. III B.

⁴ ed. Buber, S. 152.

würdig, und er vertraute ihm seine Wertsachen als Depositum an. Nach Ausgang des Sabbath verlangte der Fremde seinen Beutel wieder. Aber der heuchlerische Fromme leugnete, ihn zu besitzen. Der Arme kränkte sich sehr, und betete zu Gott: „Herr der Welt, es ist dir wohlbekannt, daß ich dem Manne meine Habe nur mit Rücksicht auf sein den Geboten gemäßes Verhalten anvertraut habe“. Darauf erschien dem Beraubten der Prophet Elijahu nachts im Traume und sagte ihm: „Geh zur Frau des Heuchlers und sage ihr: Gib mir meinen Beutel. Sollte sie aber ein Zeichen verlangen, so sage ihr, daß sie und ihr Mann am ersten Pessachabend Gesäuertes gegessen haben, und in der Nacht des Versöhnungstages Schweinefleisch“. Der Mann tat so und sein Beutel wurde ihm übergeben, der entlarvte Heuchler aber gab seine Scheinheiligkeit auf und kehrte öffentlich zu seinem früheren guten Lebenswandel zurück. Nach der Pesikta waren Mann und Frau ursprünglich Heiden, die zum Judentum übergetreten sind.

Die gleiche Erzählung bringt in knapper Form, ohne die wesentlichen Züge zu berühren, der Jeruschalmi¹. Im Bagdader Erzählungsbuch (Nr. 96) wird der Vorfall in moderner Fassung von einem heuchlerischen R. Alexander erzählt. Dieser sucht einen Mann zu betrügen, der nach Palästina übersiedelt. R. Alexander verläßt seinen jüdischen Glauben.

Als weitere Variante kann die Erzählung von der Begegnung der drei Tannaiten R. Meir, R. Jehuda und R. Jose mit einem Mann namens Kidor angesehen werden. Die drei waren unterwegs und wollten ihr Geld vor Sabbath aufbewahren. R. Jehuda und R. Jose gaben es dem Kidor. R. Meir hatte seine Zweifel, ob ein Mann namens Kidor vertrauenswürdig sei. Daher verbarg er sein Geld auf dem Friedhof. Tatsächlich verleugnete Kidor das ihm anvertraute Geld. Da luden die Tannaiten ihn zu sich ein und fanden heraus, daß er Linsen gegessen habe. Nun gingen sie geradenwegs zu Kidors Weib und gaben ihr dieses Zeichen. Darauf wurde ihnen das Geld ausgeliefert. Als Kidor heimkehrte und sah,

¹ Pal. Berachoth II. 3 fernere Parallelen Gasters Exempla Nr. 123, Nissims Maasijoth 25a. Bagdader Maasijoth, c. 96 und c. 105, s. auch weiter, Farhi. III, f. 36a, b. Joma 83 B, Hullin 106a, Midr. Psalmen.

daß sein Vorhaben mißglückt war, erschlug er seine Frau¹.

Joseph Perles hat schon im Jahre 1872 die Erzählung in der Pesikta und in R. Nissims Anekdotenbuch mit der Geschichte Abdallahs aus 1001 Nacht verglichen². Er verweist auch auf abendländische Quellen³, auf die *Disciplina Clericalis* des getauften Juden Petrus Alfons, die *Gesta Romanorum* c. 118 und den *Decameron*. Außerdem sind noch die Erzählung „Von einer Königin aus Hispanien und einem Wirt“, in Johannes Paulis Schimpf und Ernst (Nr. 273) zu nennen und die Parallelen die Johannes Bolte in seiner Ausgabe⁴ anführt; hier fehlen aber die hebräischen Quellen und Nachweise gänzlich.

6. W. Baumgartner bringt in seinem Aufsätze über die Geschichte der Susannalegende⁵ neun Gruppen von Erzählungen. Diese haben mit unseren Sagen verschiedenes gemein. I. Sie behandeln mehr oder weniger ausführlich ein Depositum. II. Das Depositum wird einem alten Manne, also einer vertrauenswürdigen Person, oder einem Manne anvertraut, der wie der Blinde als des Vertrauensbruches unfähig betrachtet wird³. III. Das Depositum wird zunächst verleugnet, — später aber auf verschiedene Weise vom Eigentümer wiedergewonnen.

W. Baumgartner nennt als besonders charakteristisches Motiv eines Jünglings Weisheit oder Richterspruch. Das ist bisher nicht erwähnt worden. Denn es kann im vorliegenden Zusammenhang nicht als besonders bezeichnend erachtet werden. Dagegen interessieren von den bei Baumgartner angeführten Gruppen hier die Geschichten vom Doppelgänger⁶. Zu dieser Gruppe gehört eine aramäische Erzählung, die Menachem de Lonzano in einer Handschrift entdeckt⁷ und Jellinek veröffentlicht hat⁸. Die Erzählung ist auch sonst religionsgeschichtlich und volkskundlich wichtig.

¹ Maasijoth Nr. 106, vgl. auch Gaster Exempla Nr. 315.

² Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde Breslau. 1873, s. S. 73—74 (Sonderabdruck aus dieser Monatsschrift).

³ S. a. a. O., S. 74 Anm.

⁴ Berlin 1924 II 414.

⁵ ARW. 24, 1926, S. 258—280, besonders S. 269.

⁶ nach indischen Quellen und mongolischen Märgen, ebd. S. 271 s. Anm. 5.

⁷ Maarich, ed. Jellinek, S. 126. ⁸ Bet ha Midrasch IV, 142—143.

Ein Jude zieht in ein Land, dessen Bewohner das Höllenfeuer anbeten. Sie behaupten, daß dieses Feuer vorweltlich sei und zur Bestrafung der Seelen diene. Am Rande dieses Landes ist die Pforte der Hölle. Die Bewohner nehmen vom Feuer der Hölle und beten es beständig an. Tag und Nacht brennt das Feuer, aber es erzeugt keine Asche. Daher gilt es ihnen als eine Gottheit. Die Alten unter ihnen gehen, wenn sie ihr Ende nahe fühlen, zu ihm und opfern dem Feuer in dem Wahne, daß dem der sich der Hölle naht, alle Sünden vergeben werden und der Weg ins Paradies sicher ist.

Der Jude wohnte in diesem Lande bei einem alten Manne. Da man ihm sagte, daß auf dem von ihm geplanten Wege viele Räuber seien, die ihm sein Hab und Gut wegnehmen würden, gab er sein ganzes Vermögen dem alten Manne zur Aufbewahrung; denn die Ortsleute waren alle redlich und vertrauenswürdig und hielten es sehr streng mit der Wahrheit. Der Jude ging seines Weges und kehrte erst nach geraumer Zeit zurück. Er fand aber den Alten nicht wieder. Er sei gestorben, wurde ihm gesagt, sei zur Pforte der Hölle gegangen. Da verlangte der Jude sein Depositum. Keiner wußte Bescheid. Als der Jude klagte, trösteten ihn die Leute: Warte drei Tage, am dritten Tage kommt er wieder, und wird dir deinen Schatz wiedergeben. Nach drei Tagen kam ein Dämon in der Gestalt des Alten und wies seine Witwe und seine Kinder an, wie sie sein Vermögen verwalten sollten. Auch zeigte er ihnen das Depositum des Juden und beauftragte sie, es zurückzuerstatten. Jetzt fragt der Jude den Mann, ob er sich wirklich lebendig in die Hölle gestürzt und warum er so gehandelt habe? Mit der Antwort nicht zufrieden, folgt der Jude der Gestalt, bis sie ihm kundtut, daß sie ein in den Alten verwandelter Dämon sei. Dieses Spiel wird, um die Feueranbeter zu täuschen und irrezuleiten, von Fall zu Fall aufgeführt.

Die Verwandlungen von Engeln und Dämonen in Menschengestalt, sind in der Agada recht häufig. Man denke nur an die zahlreichen Geschichten vom Propheten Elijah¹, welcher, wie wir bereits oben sahen, im Traume erscheint und den Bedrückten

¹ Z. B. Gen. r. 33 3 und Parall. R. Hijja Rabba b. Taanit 21a. Nahum aus Gimso. AB. des Ben Sira § 20, Ned. 50 B, Ket. 62 B, Ruth zutta 50, Pirke R. E. c. 50 b. Ber. 58a als Zeuge. Pesikta R. Kahana 93a.

hilft¹. Alle derartigen Metamorphosen von Engeln, dem Satan und den Menschen sind reich an religionsgeschichtlichen Parallelen². Auch der Glaube, daß die Toten in ihre alte Behausung zurückkehren, ist in jüdischen Sagen bekannt³ und vielfach zu belegen⁴. Um nur einiges zu nennen: R. Jehuda ha Nassi soll nach einer Angabe jeden Freitag sein Haus besucht haben⁵. Ein Toter fungiert als Kantor in einer Synagoge⁶. Ein Verstorbener besucht seinen Sohn⁷. Im Elsaß besuchen die Toten in der Kol Nidre Nacht die Synagoge⁸. Dieser Glaube ist auch sonst verbreitet.

Eine hebräische Bearbeitung dieser Erzählung hat Israel Lévi mit einer französischen Übersetzung veröffentlicht⁹. Wie in der aramäischen Erzählung, herrscht das Motiv des Depositums. Auch stirbt der Vertrauensmann während der Abwesenheit des Deponierenden. Nach der hebräischen Bearbeitung kehrt der Verstorbene genau nach einem Monat wieder zurück. Man errichtet für ihn eine cathedra, auf welcher er sitzt, und alle Freunde und Nachbarn begrüßen ihn und fragen ihn aus. Der Fremde will das nicht glauben, bis er sich davon überzeugt. Der Schluß, die Entdeckung des Doppelgängers, ist mit dem aramäischen identisch. Eine gekürzte, englische Übersetzung des aramäischen Textes

¹ S. oben 8.

² Vgl. Handbuch der Neutest. Apokryphen S. 568 zu den Thomasakten II. 40. Ferner Ben Chananja 1862, S. 438. Fr. Schwenn, Menschenopfer, S. 20 f. 21 A. 2. Testament Hiobs IV. 13 und V 16. A. Abt. Apuleius, S. 50. Montgomery, Aramaic Jewish Incantations S. 117. Zahlreich in den Exempla des Jacobus Vitry ed. Wright. Krauss, JQR. N. S. III, 342. Friedländer, M. Ben Dosa, S. 80 f.

³ Vgl. besonders die Erzählung in REJ. 33, 54, siehe weiter unten.

⁴ R. Andree, Ethnographische Parallelen I 84. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 58, Zeitsch. Vff. VK. 8, 335. Zeitsch. für österr. Volksk. I 295. Erich Maas, Die Toten und die Lebenden. Neue Jahrb. für das Kl. Altertum. 25, 1922. 205—218, Jeremias. Leben nach dem Tode, 102 f., WZKM. 12, 63.

⁵ B. Ket 103 B.

⁶ Achimaaz-Chronik, s. D. Kaufmann, Ges. Schriften III 7.

⁷ Maasijoth, Bagdad, Nr. 17.

⁸ D. Stauffen, Scènes de la vie juive en Alsace, S. 162—3. Schuhl, Sentences, S. 42.

⁹ An der Anm. 3 angeführten Stelle, S. 54 ff.

gibt M. Gaster¹. Die Tendenz der Erzählungen ist die, die Heuchelei und Scheinheiligkeit zu geißeln, wie es auch im Susanna-buche geschieht. In der letzten Erzählung, der hebräischen ebenso wie der aramäischen, wird die Heuchelei unter Juden damit gezüchtigt, daß der Heide als vertrauenswürdig hingestellt wird.

Die Verurteilung der Heuchelei und der Scheinheiligkeit geht bei den Rabbinen so weit, daß das öffentliche Almosenverteilen in der Straße verdammt wird². Allerdings rügte R. Jannai den Geber der Spende, weil er durch seine Handlung den Armen öffentlich beschämt hatte. Wer nur dem äußern Scheine nach gerecht ist, oder gerecht sein will, in Wirklichkeit aber ungerecht ist, wird nach der Vorstellung der Agada von jedem verurteilt³, wie z. B. im Falle von der Erzmutter Leah. Beachtenswert ist eine Predigt gegen Heuchler, die öfters wiederholt wird im rabbinischen Schrifttum⁴. Sie richtet sich gegen Leute des Lehrhauses, die sich in Folge ihrer Gelehrsamkeit Rechte anmaßen, die ihnen nicht gebühren. Sie beanspruchten Bibelkenntnisse oder Mischnagelehrsamkeit zu besitzen, waren aber davon weit entfernt. Es muß Elemente im Lehrhaus gegeben haben, die sich rühmten, gewisse Lehren oder Halachastoffe empfangen zu haben, die man nicht kontrollieren konnte. Der Prediger droht mit der Strafe, daß der unehrliche Schüler oder Gelehrte auch sein wirkliches Wissen vergessen wird. Es gab Leute, wie in allen Lebensverhältnissen, deren Tora nur äußerlich gewesen ist, aber ihr Inneres, ihr Seelenleben unberührt

¹ *Exempla of the Rabbis*, S. 162 f., vgl. auch S. 263, wo noch auf Lonzano und Jellinek zu verweisen ist.

² b. Hag. 5a, Die Schule Jannais בפרהסיא לעני צדקה להחטיא את גופך בלימודך.

³ Vgl. Gen. r. 71, 2, ed. Theodor 812 ff.

⁴ S. nach Eccl. r. 4,2, Lev. r. 16,4, vgl. auch Eccl. r. 5,3, wo die Predigt des R. Benjamin folgendermaßen wiedergegeben wird. (Vgl. auch Midr. Psalmen, ed. Buber, S. 282, abgekürzt.)

אל תתן את פיך — אל תתן רשות לפיך.
 לחטיא את בשרך — להחטיא את גופך בלימודך
 ואל תאמר לפני המלאך — זה הרב.
 כי שגגה היא — עביד גרמיה קרי ולא קרי תני, ולא תני.
 למה יקצוף האלהים על קולך — על הקול שאמרת הווא הלכה אמר לי, הדין פרק אמר לי.
 וחבל את מעשה ירך — אפילו מיעוט הלכות שבידי אותו האיש הקיבה מכנים בהן שכתה
 ומארה ומאבדן ממנו.

ließ¹. Um die Profanierung des göttlich Namens zu vermeiden, ist es gestattet die Heuchler öffentlich zu entlarven oder zu brandmarken, damit Gottes Gerechtigkeit nicht in Frage gestellt werde². Schließlich wird eine Gemeinschaft, die der Heuchelei schuldig ist, als verwerflich gebrandmarkt³.

Aus diesen wenigen Einzelheiten darf gefolgert werden, daß Heuchelei im rabbinischen Judentum ebenso verachtet und verdammt worden ist, wie in allen anderen Religionen. Ob man daraus schließen darf, daß im Judentum Scheinheiligkeit häufiger gewesen sei als in anderen Religionen, kann dem Vergleiche mit den Nachrichten aus nicht-jüdischen Quellen überlassen werden. Als Tatsache kann gelten, daß die Strafrede gegen die Pharisäer und die Schriftgelehrten in den Evangelien (Matth. 23. 5.), die von breiten Gebetszetteln und langen Kleiderquasten spricht, auf einer älteren rabbinischen Verurteilung der Scheinheiligkeit beruht⁴.

Mendelssohns handschriftliche Glossen zum More Nebukim.

Von Simon Rawidowicz.

Mendelssohns Handexemplar des More Nebukim (Sabionetta-Druck 1553) befindet sich seit 1883 im Besitze des British Museum⁵. Im Supplementband zum „Catalogue of Hebrew Books“ des British Museum ist bei der Beschreibung dieses More Nebukim-Exemplars hinzugefügt: „With Ms. notes by David Friedlaender and a few by Moses Mendelssohn“. Auf David Friedländers Randbemerkungen zum More

¹ Midr. Psalmen, ed. Buber, S. 22. אלר בני אדם שתורתן מבוחר ואינה מבפנים.
כהרין איסתירא בלגינא קיש קיש קיש קריא.

² Bar. Tosefta Joma c. 4, b. Joma 86 B. Midrasch Psalmen, ed. Buber, S. 284, als תני רבי חייא angeführt.

³ B. Sota 12a. כל עדה שיש בה חנופה מאוסה.

⁴ Zu diesem Thema vgl. jetzt ausführlicher: Marmorstein, Les rabbins et les Evangiles, in R. E. J. 92, 1932, SS. 47—51.

⁵ Weder dieses noch ein anderes More Nebukim-Exemplar ist in dem von der Soncino-Gesellschaft neu herausgegebenen „Verzeichnis der aus-erlesenen Büchersammlung des seeligen Herrn Moses Mendelssohn“ (1786) verzeichnet.

Nebukim ist man im allgemeinen nicht gerade vorbereitet. Beim ersten Blick, den ich in die handschriftlichen Glossen des Exemplars, die nicht von Mendelssohn stammen, und die den größeren Teil ausmachen, geworfen habe, konnte ich mich leicht davon überzeugen, daß sie nicht von David Friedlaender stammen. Um den Irrtum dieser Katalogangabe festzustellen, braucht man nicht einmal die vielen kabbalistischen Exkurse dieser Glossen in die Wagschale zu werfen. Ihre ältere italienische Handschrift (aus dem 16. Jahrhundert) allein genügt. Diese Entgleisung im Katalog des British Museum, die auf meine Anregung hin korrigiert wurde, ist durch eine Angabe auf dem dem Titelblatt vorangehenden Blatt entstanden. Dort finden wir von zwei Schreibern folgende zwei Vermerke: „Aus der Büchersammlung des Moses Mendelssohn. Die Randglossen S. קניא ע"א וע"ב und קס"ז ע"א sind von des Weltweisen Handschrift.“ Ferner: „Obige Worte sind eigenhändig vom verewigten Stadtrath David Friedlaender, dem Schüler u. Freunde Mendelssohns geschrieben. Das Exemplar ist aus der Gumpertzen Auktion, u. den 6. Mai 1852 verkauft worden. Berlin, den 4. Juni 1852. F. Lebrecht“. Die Rolle, die David Friedländer bei diesem Handexemplar Mendelssohns gespielt hat, ist also klar. Das hinderte aber den wissenschaftlichen Bearbeiter des erwähnten Katalogs nicht, auf diese Weise David Friedlaender zum Maimonides-Kommentator, ja sogar zu einem kabbalistischen More Nebakim-Kommentator zu machen.

Selbstverständlich geht man mit größerer Erwartung an Mendelssohns Glossen in seinem More Nebukim-Exemplar heran. Öfter ist Mendelssohn zu seinen Lebzeiten und später mit Maimonides verglichen worden. Mendelssohn selbst verspürte einen starken Hang zu Maimonides' Philosophie. Schon in seiner frühesten Jugend wurde Mendelssohn bekanntlich von seinem Lehrer, dem Dessauer Rabbiner David Hirsch Fraenkel, in das Studium des More Nebukim eingeführt. Das philosophische Hauptwerk des Maimonides scheint den jungen Mendelssohn sehr stark angezogen zu haben, sein Studium hat ihn aufs Krankenbett gebracht¹.

¹ Siehe M. Kayserling: Moses Mendelssohn, 1888, 5. Mendelssohns Worte: „Diesem Maimuni habe ich es zuzuschreiben, daß ich einen so

Mendelssohns Stellung zu Maimonides ist auch von prinzipieller Entscheidung für die Ideenentwicklung in der an ihn anknüpfenden jüdischen Aufklärung, die es in der Person Mendel Levins sogar unternommen hat, einen neuen hebräischen More Nebukim zu formen. Aus aufklärerischen Motiven unternahm Mendelssohn schon im Jahre 1761 seinen Kommentar zu Maimonides' „Millot ha-higgajon“ (unter dem Namen Samson Kalirs erschienen), der in den Editionen der „Millot ha-higgajon“ seit den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts fast nie vom Maimonidischen Text getrennt wurde¹. Dieser Kommentar darf auch als einer der wenigen hebräischen philosophischen Versuche Mendelssohns angesehen werden. Maimonides' Logik diente hier auch als Legitimierung zur Einführung der klassischen Logik und des wissenschaftlichen Denkens in die neuere jüdische Ideenwelt. Aristoteles wäre das Judentum der Mendelssohn'schen Zeit mit Mißtrauen entgegengetreten. Aber Maimonides, dessen Stellung zu Aristoteles Mendelssohn mit Rabbi Meirs Stellung zum abtrünnigen Eliša ben Abujja vergleicht, bürgt dafür, daß die Logik nicht nur keinen Gegensatz zum Tora-Studium bildet, sondern sogar ihm von Nutzen sein kann und muß².

verwachsenen Körper bekommen; er allein ist die Ursache davon; aber deswegen liebe ich ihn doch, denn der Mann hat mir manche trübe Stunde meines Lebens versüßt und so auf der einen Seite mich zehnfach für das entschädigt um was er mich in Betracht meines Körpers gebracht hat“.

¹ Die kritische Ausgabe des Maimonidischen Kommentars zu „Millot ha-higgajon“ von Borodianski wird in der hebräischen Abteilung der Mendels.-Jubiläumsausgabe erscheinen. Eine teilweise deutsche Uebersetzung von Strauß ist im 2. Band derselben Ausgabe bereits erschienen. In meiner bevorstehenden Edition des bisher noch unveröffentlichten arabischen Originals der „Millot ha-higgajon“ **פי צנאעת אלמנטק** werde ich auf die hebräischen Uebersetzungen und Kommentare dieser Jugendschrift Maimonides', darunter auch auf Mendelssohns Kommentar, genauer eingehen.

² Aus Mendelssohns Vorwort zu seinem Kommentar: **וכי תאמר בלבבך**: הלא כל המלאכה הזאת התחדשה מאריסטו היוני ותלמידיו, ומה לי ולכן ניקומאכוס כי אשקוד על דלתותיו לשמוע מאתו אורח ההשכלה ודרכיה, הלא הזהירונו רבותינו הפוסקים מלגשות אחריו, ואסרו לנו לקרות בספריו . . . דע נא ידירי ירחמך השם! כי לא לקרות בספרי אריסטו היוני אני מסיחך, כי אם לשמוע דברי חכמה מפי שר התורה רבינו משה בר מימון וצ"ל . . . וכדאי הוא הרב הגדול הזה לסמוך עליו לליך בעקבותיו, ולא נירא מפחד הרשת המזורה על דרכי החקירה האנושית, אחר שידענו שהי' לבב החכם הזה שלם עם אלהי מדונק בתורתו ובמצוותיו . . . כי רחוקים המה (דרכי ההגיון) מעל עיקרי הדת והאמונה ויסודי התורה דבר אין להם עם המצוות והאזהרות, וכל יושבי תבל ושוכני ארץ אף אם יתחלפו במדות ובדעות ובדמות, כולם יודו לדברי בעל ההגיון . . . (ed. Slucki, S. 6 ff.)

Auch in der Verteidigung des Judentums nach außen liefert ihm Maimonides öfter die nötigen Waffen¹. Einen viel größeren Reiz hätte doch aber für Mendelssohn das philosophische Hauptwerk Maimonides' haben müssen. Der More Nebukim hätte ihm die Gelegenheit geboten, sowohl zu Maimonides' Philosophie Stellung zu nehmen, als auch manche Probleme der Aristotelischen und jüdischen Metaphysik im Lichte seines eignen philosophischen Systems zu beleuchten. Daß es hier an Berührungspunkten nicht fehlt, ist wohl bekannt². Philosophisch-systematisch wäre ein Kommentar Mendelssohns zum More Nebukim viel fruchtbarer und von größerer Wirkung als der zum „Millot ha-higgajon“. Mendelssohns wenige handschriftliche Glossen in seinem More Nebukim-Exemplar lassen darauf schließen, daß der Kommentator der „Millot ha-higgajon“ auch Kommentator des More Nebukim hätte werden und so eine äußerst wertvolle Ergänzung zu seinem allgemeinen und jüdischen philosophischen System hätte liefern können. Wenn auch leider diese Glossen unsere wissenschaftliche „Neugierde“ keineswegs befriedigen können, so verdient jedoch auch das Wenige kurz gesichtet zu werden.

Zunächst sei festgestellt, daß David Friedländers Angaben über Mendelssohns Glossen ungenau sind. Nicht übersehen dürfen ebenfalls die Unterstreichungen werden, die teils im Text des More Nebukim selber, teils im Text der Kommentare zu finden sind, von denen man mit voller Sicherheit behaupten darf, daß sie von Mendelssohns Hand stammen (vergleiche weiter unten). An verschiedenen Stellen sind kurze Bleistiftlinien am Rande des Textes angebracht. Ob die ebenfalls von Mendelssohn stammen, ist nicht zu entscheiden. Interesse verdient die sicherlich von Mendelssohn mancherorts vorgenommene Zeichensetzung des Textes. So sind z. B. die Kapitel 52 und 53 des ersten Teiles des More Nebukim, die einleitenden Attributen-Abschnitte, durch-

¹ Vgl. u. a. Mendelssohns Antwort an Lavater, die „Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie“ im 7. Band der Mendelssohn-Jubiläumsausgabe und die zugehörigen Anmerkungen im Apparat des Bandes.

² Mendelssohns Stellung zum älteren jüdischen Denken, zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters soll in einer besondern Studie behandelt werden.

gehend ungefähr dem damaligen deutschen Interpunktionssystem gemäß (durch Kommata, an anderen Stellen auch Fragezeichen) bearbeitet¹. Vielleicht hat Mendelssohn dieses Kapitel für einen seiner Schüler vorbereitet, um ihm die Lektüre des More Nebukim zu erleichtern? Die vielen Korrekturen von Druckfehlern, Textänderungen, Versionenangaben und dergleichen stammen hingegen sicherlich nicht alle von Mendelssohns Hand². Seine wenigen Glossen beziehen sich teilweise auf Maimonides' Ausführungen selber, teilweise auf seinen Kommentator Šem Tob. Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, daß die Glossen sich auf den dritten Teil des More Nebukim beziehen. Befaßt sich doch dieser Teil in etwa 20 von seinen 54 Kapiteln mit der Problemätik der *mosaischen Gesetzgebung*. Die philosophische Exegese des More Nebukim, seine Naturphilosophie und andere Probleme der Maimonidischen Metaphysik scheinen Mendelssohn zur Zeit des Maimonides-Studiums in diesem More Nebukim-Exemplar nicht in dem Maße interessiert zu haben, wie gerade die Ausführungen Maimonides' über die Gesetze, über die Stellung des Gesetzes im Judentum, und daher auch gerade sein hier besonders hervortretendes Interesse für diese Partien des More Nebukim. Das hinderte ihn jedoch nicht, gerade auch hier zu allgemein-metaphysischen Ausführungen dieses Teiles Stellung zu nehmen. Im Kapitel 25 des dritten Teiles des More Nebukim behandelt Maimonides bekanntlich den Zweckbegriff, das Problem vom Willen und von der Weisheit Gottes. Zum Passus: *אלא שהוא ית' לא עוד אמר אלא שהוא ית' לא ירצה אלא*: *אפשר* führt Šem Tob aus: *אפשר כי לא יהיה חכם אם ירצה הנמנעות ולא יוכל בהם ואינם מסדרו המשובח* (Von Mendelssohn unterstrichen.) Hierzu schreibt Mendelssohn am Rande: *כמדומה שלא ירד המפרש לסוף דעת רבינו ז"ל. והאמת שלא יפול ענין הרצון על הנמנע / וכן לא יפול ענין היכולת על הנמנע כלל לפי שהנמנע אפס ולא בדבר בשלוח כי*

¹ Siehe ebenfalls Kap. 25 im dritten Teile, a. a. O. 151 : 1,2.

² Vgl. z. B. a. a. O. 85, 2; 114, 1; 117, 1; 118, 1; 120, 1; 128, 2; 129, 1; 133, 2; 141, 2; 142, 2; 143, 1; 148, 2; 150, 2; 151, 1; 152, 2; 153: 1, 2; 159, 2; 162, 2; 163, 1; 166, 1; 167, 2; 168, 1; 171, 2; 172, 1 u. a.

³ Vgl. *Le Guide des Égarés*, ed. Munk, 1866, III, 56, 1; ומעני הוא אלנצוף
ונחוחה אן אלאשיא אתלי ירידהא אללה תנפעל צרורה וליס הם עאיק יעוק ען נפאר אראדתה לכנה תעאלי
לא יריד אלא ממכנא וליס כל ממכן אלא מא תקחצי חמתה אנה יכון כדא

קבוץ חיוב ושליה או דבר וסותרו הוא אפס בשלוה / ואין
 לאפס יחס לא עם הרצון ולא עם היכולת¹. Nicht das hier zentral
 stehende teleologische Problem, sondern das beiläufig erwähnte
 Problem des *ممتنع*, *נמנע* oder *נמנע*, des Unmöglichen und sein
 Verhältnis zu Gott, lenkt Mendelssohns Aufmerksamkeit auf sich.
 Dieses Problem behandelt Maimonides an anderer Stelle². Es
 verdient aber beachtet zu werden, wie entschieden Mendelssohn
 in dieser Hinsicht Maimonides' Standpunkt in dieser in der
 jüdischen und allgemeinen Scholastik öfter behandelten Frage
 des *ממתנע* unterstreicht. An derselben Stelle korrigiert Mendels-
 sohn den Text des *More Nebukim*, aber hier ist es gerade nicht
 notwendig. וכן הפעל הטוב בתכלית הטובה שירצה השם לעשותו ולא יבדיל בינו ובין
 kann bleiben. — Es heißt auch im arabi-
 schen Original: וכדך אלפעל אלנדר פי אלנאיה אדלי יריר תעאלי פעלה לא יחול
 Und Munk übersetzt auch: „De même,
 l'oeuvre absolument bonne que Dieu veut faire ne
 peut être arrêtée par aucun obstacle . . .“⁴

Im 43. Kapitel des dritten Teiles des *More Nebukim*, in dem
 in der Erläuterung der Zwecke der Gesetze, und zwar der Gebote
 des Sabbat und der Feiertage — also die achte Gruppe der Gebote
 der Maimonidischen Einteilung gemäß — fortgefahen wird,
 ist von Mendelssohn folgende Maimonides-Stelle unterstrichen:
 כי הטבע אינו בעל מחשבה והשתכלות והתורה שיעור והנהגת השם שחנן השכל לכל
 דבריו הללו צריכין⁵. Am Rande fügt er dann hinzu: באור רחב, כי המפרשי לא ירדו לסוף דעת המחבר ול וננו את הטבע
 כאלו הוא עצם עומד וקים וולת רצון השם ית' [?לחוד]⁶.

¹ M. N. a. a. O. 151, 1.

² Vgl. a. a. O. ed. Munk, III, 28, 2ff.; ללמתנע טביעה תאבתה קאימה אלחבאת
 ליסת מן פעל פעאל לא ימכן תגיראה בוגה ולדלך לא יוצף אלאלאה באלקדרה עליהא הוא ממא לא יתלף
 פיהא אחד מן אהל אלנטר בוגה ולא יגהל דהא אלא מן לא יפהם אלמעקולאת ואנמא מוצע אלאתללאף בין
 אהל אלנטר כלהם הו אלאלאזרה אלי נוע מא מן אלמתכילאת יקול בעץ אהל אלנטר אן הוא מן קביל
 אלמתנע אלדי לא יוצף אלאלאה באלקדרה עלי תגיראה ויקול אכר אנה מן קביל אלממכן אלדי תתעלק
 קרה אלאלאה באיגודה כיה שא מתאל ולך אגתמאע אלצדין פי אן ואחד ומחל ואחד ואנקלאב אלעיאן
 אעני רגוע אלגוהר ערצא ואלערץ גוהרא או וגוד גוהר גסמגני דון ערץ פיה כל הדיא מן קביל אלמתנע
 ענד כל אחד מן אהל אלנטר.

³ M. N. a. a. O. 151: 2.

⁴ A. a. O. III, 200.

⁵ Vgl. a. a. O., ed. Munk, III 59,2; לאן אלטביעה ליסת דאת פכרה ורויה ואלשריעה;
 קדיר ותדביר אלאלאה אלדי הו מפיד אלעקל לכל די עקל.

⁶ M. N. a. a. O. 163, 1.

Es ist schade, daß es Mendelssohn hier unterlassen hat, Maimonides' Lösung der Frage vom Verhältnis zwischen Gott und Natur auf seine Art zu interpretieren. Vielleicht dürfte man aber dies mit Mendelssohns eigener Stellung diesem Problem gegenüber, wie sie in seinem Verhältnis zu Spinoza und zur Metaphysik seiner Zeit überhaupt dokumentiert wird, in Zusammenhang bringen.

Von Mendelssohns Hand scheint auch die kurze Randbemerkung zum 30. Kapitel des ersten Teiles des More Nebukim: והבן זה כי עמוקי הם מחשבותיו בזה הענין, die sich auf die folgenden Ausführungen Šem Tobs bezieht, zu stammen: כי אלו החכמים היו מלמדים דעת את העם ובעבור שהיו מושיעים נפשם לתלמידיהם כאלו נקראו משיחים ואין ספק כי יהיה בכאן ישועה כללית לבית ישראל ויהיה כוללת גם כן לגוף ולנפש אם רצונו לעשות רצונו יתעלה אבל מה נעשה ושעבור מלכויות ושאר שבעה מעכבים ולכן צריך האדם שיקוה שיבוא הגואל ויציל גופו ונפשו כמו שעשה משה מושיענו ואם יתמהמה צריך שירגיל האדם נפשו בזכמו² וברעות כי אז ינאל נפשו מרדת שחת ואז יבא לו הישועה האמתית והוא מה שרמז הרב באמרן והבן זה. Dies ist nicht unwichtig, da manche Forscher Mendelssohn jegliches Interesse am Problem des individuellen und kollektiven Messianismus absprechen¹.

Großes Interesse dürfen wohl Mendelssohns Unterstreichungen von zwei Stellen im 29. Kapitel des dritten Teiles des More Nebukim beanspruchen². Dort skizziert Maimonides den Astralkult der Sabier, dem gegenüber der eigenartige Charakter und Zweck der Tora und der Gebote herausgearbeitet werden. Die eine Stelle lautet:³ שהכונה הראשונה מן התורה כולה היתה להסיר עבודה זרה ומחות זכרה. Die andere: תורתנו כלה שרשה וקטבה אשר עליו תסוב הוא למחות הדעות ההם מן הלבבות (gemeint sind die Ansichten der Sabäer) וזכר מן המציאות⁴.

¹ Vgl. hingegen Mendelssohns eigene hierher gehörenden Ausführungen in den „Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie“, Mendelssohn-Jubiläumsausgabe, VII, 95 ff. Der in Frage kommende Maimonides-Text lautet: וראה איך פירש כל מילה בזה הפסוק לענין החכמה והלימוד והבן זה; Mendelssohn wollte die Maimonidische Betonung והבן זה noch mehr unterstreichen. Das wäre in diesem Falle die einzige Glosse Mendelssohns in den beiden ersten Teilen des More Nebukim.

² Unterstrichen sind auch zwei Stellen im 6. Kapitel des zweiten Teiles; ואיך יעור הבורא במה שברא; und, כל מקום שנאמר וי' הוא ובית דינו A. a. O. 85:2

³ A. a. O. ed. Munk, III, 64; 1; וקד עלמת מן בצון אלתורה פי עדה מואצע אן אלקצד; אלאול מן אלשריעה כלהא אואלה עבודה זרה ומחו אתרהא וכל מא יתעלק בהא חתי דכרהא.

⁴ A. a. O. 66, 2; ומערפה תלך אלארא ותלך אלאעמאל הו באב כביר גוא פי תעליל אלמצות; לאן שריעתנא כלהא אצלהא וקטבהא אלפי עליה חדר הו מחו תלך אלארא מן אלאזחאן ותלך אלאאר מן

Hier begegnen wir einer wichtigen Quelle für Mendelssohns Gedankengang bei der Behandlung des Problems des Zeremonialgesetzes im „Jerusalem“: „Und nun bin ich im Stande meine Vermutung von der Bestimmung des Zeremonialgesetzes im Judentum deutlicher zu machen. Die Stammväter unserer Nation, Abraham, Isaak und Jakob, sind dem Ewigen treu geblieben, und haben lautere, von aller Abgötterey entfernte Religionsbegriffe bei ihren Familien und Nachkommen zu erhalten gesucht . . . Wir haben gesehen, was für Schwierigkeit es hat, die abgesonderten Begriffe der Religion unter den Menschen durch fortdauernde Zeichen zu erhalten. Bilder und Bilderschrift führen zu Aberglauben und Götzendienst, und unsere alphabetische Schreiberei macht den Menschen zu spekulativ . . . Diesen Mängeln abzuhelpen, gab der Gesetzgeber dieser Nation das Zeremonialgesetz . . .“ (Auf die beiden teils neben-, teils durcheinander laufenden Grundmotive in Mendelssohns Erläuterung des Zeremonialgesetzes, das metaphysisch-religiöse und das national-politische, kann hier nicht eingegangen werden.)² Diese Maimonides-Stellen sind sicherlich nicht die einzige Quelle für Mendelssohns Theorie des Zeremonialgesetzes. Vielleicht dürfen aber diese Unterstreichungen als chronologische Handhabe dienen. Sie legen nämlich eine Vermutung über die Zeit dieser Bearbeitung des More Nebukim-Exemplars seitens Mendelssohns nahe — wenn eine solche zeitlich einheitliche und abgeschlossene Bearbeitung angenommen werden darf. Vielleicht fällt also diese Arbeit an Maimonides' philosophischem Hauptwerk in die Entstehungszeit der „Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie“, also in den Abschluß des Lavater-Streites (um 1770) oder in die Zeit der Abfassung des „Jerusalem“, zu Beginn der achtziger Jahre.

יאלגוד Vgl. auch a. a. O. Kapitel 49; וכל מא הכפי עלתה מן מעטם אלחקים אנמא הו; ללאבעאר ען עבודה זרה

¹ Jerusalem, 1783, II, S. 94 ff.

² Siehe z. B. „Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie“, Mendelssohn-Jubiläumsausgabe, VII, 98; „So scheinen die Zeremonialgesetze der Juden, unter anderen uns unergründlichen Ursachen zur Nebensicht zu haben, diese Nation von allen übrigen sichtbarlich auszusondern.“ Ueber das Gesetzesproblem in Mendelssohns jüdischer Philosophie vgl. meine Arbeit „Die Philosophie des Jerusalem“ in der Bialik-Festschr., Tel-Aviv 1934.

Aus Briefen von W. Gesenius, E. Rödiger, J. L. Saalschütz und J. Ch. Fr. Tuch an Fr. S. F. Benary.

Von Eugen Mittwoch.

Im Nachlaß des im Jahre 1880 verstorbenen Professors der Alttestamentlichen Exegese an der Berliner Universität Franz Simon Ferdinand Benary finden sich zahlreiche Briefe von Gesenius, Rödiger und Freytag, Bopp, Bohlen und Rosen, von Alexander und Wilhelm v. Humboldt, Rückert, v. Wildenbruch und vielen anderen. Diese Briefe sind für die Geschichte der orientalistischen Disziplinen in den dreißiger und vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts von erheblicher Bedeutung. Ich gedenke sie an anderer Stelle herauszugeben.

Auf den folgenden Seiten gelangen zwei Briefe und Teile aus vier weiteren Briefen zum Abdruck¹, die auf Fragen aus der Wissenschaft vom Judentum und zwei ihrer Vertreter, Joseph Lewin Saalschütz und Fürchtegott Lebrecht, Bezug haben.

Saalschütz (geb. am 15. März 1801 in Königsberg, gest. daselbst als Prediger der Jüdischen Gemeinde und Privatdozent für Hebräische Archäologie an der Universität am 23. August 1863), der in seiner Vaterstadt als erster Jude im Jahre 1824 zum Dr. phil. promoviert worden ist, war einige Jahre an der Israelitischen Gemeindeschule in Berlin als Lehrer tätig und wurde dann im Jahre 1829 als Prediger und Religionslehrer nach Wien berufen. Eine Arbeit von ihm wird in Gesenius' Briefe vom 27. November 1828 (Nr. I) erwähnt. Von Wien aus schreibt Saalschütz am 17. September 1829 den unter Nr. II veröffentlichten Brief. Zufälliger Weise tragen das gleiche Datum wie dieses Schreiben zwei Briefe (Nr. III und IV), die die Hallenser Studienfreunde E. Rödiger und J. Ch. Fr. Tuch an Benary richten und in denen sie ihm Fürchtegott Lebrecht (geb. am 16. November 1800 in Memmelbach in Unterfranken, gest. am 1. Sep-

¹ Frau Professor Fraenkel in Berlin, einer Tochter von Fr. S. F. Benary, die mir den gesamten brieflichen Nachlaß ihres Vaters zur Veröffentlichung überlassen hat, möchte ich hierfür auch an dieser Stelle meinen Dank zum Ausdruck bringen.

tember 1876 in Berlin) empfehlen. Lebrecht hat, nachdem er drei Jahre lang die Talmudhochschule des Rabbi Mose S o f e r in Preßburg besucht hatte, längere Zeit in Halle studiert. Er siedelte dann nach Berlin über und wirkte daselbst in der Folgezeit einige Jahre als Lehrer an dem von Z u n z geleiteten Lehrerseminar und später als Dozent an der Veitel-Heine-Ephraimschen Lehranstalt. — Eine Empfehlung Lebrechts enthält auch der Brief von G e s e n i u s vom 17. Oktober 1829 (Nr. V). Ebenso ist in G e s e n i u s' Briefe vom 24. November 1833 (Nr. VI) von Lebrecht die Rede.

I.

**Aus einem Briefe von Gesenius an Benary, datiert: Merseburg,
27. September 1828.**

Daß eine Recs. von „Saalschütz über die Metrik der Hebräer“¹ von Ihrer Hand mir willkōmen seyn wird, habe ich Ihnen zu seiner Zeit schon durch Freund Roediger sagen lassen. Senden Sie sie nur recht bald. Außerdem wünschte ich, daß Sie auch noch anderes für unsere ALZ.² in diesem Fache übernehmen möchten. Weñ Sie es wollen, so will ich Ihnen einige Vorschläge zuschicken lassen: aber besser und Ihnen auch wohl lieber wird es doch seyn, weñ Sie das, was gerade mit Ihren Studien zusāmentrifft, mir anzeigen wollten.

Im Begriff mich an eine neue Ausgabe meiner Geschichte der hebräischen Sprache³ zu machen, hätte ich eine Bitte. Sie wissen, daß die neueren jüdischen Gelehrten sich beschwert haben, daß ich von ihren Arbeiten in neuerer und neuester Zeit keine Notiz genommen hätte. Das ist nun auch ganz richtig⁴. Um diesen

¹ Gemeint ist sicher Saalschütz' Schrift: „Von der Form der hebräischen Poesie“ (1825).

² = Allgemeine Literatur-Zeitung.

³ W. Gesenius: Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, Leipzig 1815.

⁴ Gesenius hatte als letzten hebräischen Grammatiker und Lexikographen Elias Levita (1468—1459) angeführt. — Die beabsichtigte Umarbeitung der „Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift“, in der Gesenius die Forschungen jüdischer Gelehrter berücksichtigen wollte, kam nicht zustande.

Vorwurf aber nicht auch ferner zu verdienen, werde ich wohl einiger Hülfe bedürfen. Namentlich wünschte ich Nachweisung zu geben 1) über neuere gram̄atische und lexicalische Werke, mit kurzer, gründlicher Würdigung; 2) auch über ausgezeichnete selbstständige Compositionen in althebräischer Sprache, sofern auch diese etliches für Leben und Fortschritte derselben unter den Juden beweisen. Was Sie mir von dieser Art etwa nachweisen könnten und wollten, würde mir höchst erwünscht seyn. Wo lebt deñ Hr. Dr. Zunz? noch in Berlin? dieser wäre ein Mañ für dergleichen. Seine Abhandlung über den Raschi¹ finde ich ausgezeichnet an Fleiß und Judicium. Sie erlauben mir wohl die beyden Hefte noch bis zu gemachtem Gebrauch.

II.

Brief von Saalschütz an Benary, vom 17. September 1829.

Wien den 17ten Septbr. 29

Wenn ich, meine lieben, geschätzten Freunde!² in gegenwärtiger Einleitung zu einem künftigen, hoffentlich regelmäßigen, Briefwechsel, mich an Sie beide zugleich wende, so geschieht es zwar zum Theil der Eile wegen. Besonders aber auch, weil ich für das, was ich über meine Verhältnisse zu berichten habe, bei Ihnen beiden noch gleiches Interesse zu finden hoffe. Ueber meine Reise und meine gesellschaftlichen Verbindung[en] wird Ihnen Moser³ wohl Einiges mitgetheilt haben. Ich kann hinzufügen, daß ich mich in das hiesige Leben seit der Zeit etwas mehr gefunden habe. Die Leute haben in der That sehr viel Gutmüthigkeit und ich muß besonders die Freundlichkeit loben, mit der man mir überall entgegenkommt. An gutem Umgange kann es mir für den Winter nicht fehlen, da mir viele der angenehmsten und gebildetsten Häuser offen stehen. Ich wohne jetzt in einer sehr schönen Gegend

¹ L. Zunz: „Salomo ben Isaac, genannt Raschi“, erschienen im 2. Heft der „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums“, Berlin 1823.

² Der Brief gilt nicht nur Franz Simon Ferdinand Benary, sondern auch seinem Bruder Karl Albert Agathon B., der später als Lehrer am Cölnischen Realgymnasium und Privatdozent an der Berliner Universität wirkte.

³ Der 1838 verstorbene Mathematiker Moses Moser, Mitbegründer des „Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden“ in Berlin.

auf dem Lande bei einer Familie, die mich zu sich eingeladen und zwar an demselben Orte, wo Hammer¹ wohnt, in dessen Hause ich sehr gut aufgenommen und zu jedem Donnerstage eingeladen bin. Ich habe gleich das erstemal dort den Baron von Zedlitz², den bekannten Dichter der Todtenkränze, kennen gelernt. Mir fehlet wirklich nichts weiter als freilich — Ihr göttlicher Musensitz und meine dortigen Freunde. Meine amtlichen Verrichtungen (denn bis jetzt hatte ich weiter Nichts zu thun, als Gehalt zu nehmen) werden mit den nächsten Wochen angehen. Möglich, daß ich bereits in den Feiertagen³ die Kanzel betrete. In dieser (amtlichen) Hinsicht erwarten mich erfreuliche Aussichten. Was mein wissenschaftliches Leben betrifft, so werde ich hier wohl mehr Zeit zum Arbeiten haben als in Berlin, und Sie dürften vielleicht nach einem vierthel- oder halben Jahre von mir etwas sehen, was Sie gewiß nicht erwarten werden, wenn Sie von meinen bisherigen Beschäftigungen schließen. Die kaiserliche Bibliothek scheint ganz vortrefflich zu seyn. Man giebt, namentlich wenn man Jemanden ernstlich arbeiten sieht, die Bücher mit vieler Gefälligkeit und Zuvorkommenheit her, und gehet nicht von dem Grundsätze aus, daß dieselben zum Auf — Spei — chern da sey'n, sondern freuet sich, daß die Schätze benutzt werden. Freilich würde ich manches Buch mit Freuden entbehren, wenn dafür Bopp, Hegel, Ritter, Humboldt u. A. hier wären. Ich fühle jetzt erst, was selbst nur das Bewußtseyn der Nähe solcher Männer wirkt. Wissen Sie nicht ob und wann der Staatsrath Schulze⁴ herkömmt? Sie würden mich sehr verbinden, wenn Sie mir, sobald es geschieht, eine Nachricht geben wollten. Wie steht es denn mit Ihren beiderseitigen Indischen und Philologischen Arbeiten? Ich warte recht sehnlichst auf die versprochenen interessanten Dinge. Doch hier gleich etwas worüber ich Ihre Meinungen

¹ Der bekannte Orientalist Joseph v. Hammer.

² Der österreichische Dichter Joseph Christian Freiherr v. Zedlitz, dessen „Todtenkränze“ (1828) einen großen Erfolg erzielt hatten.

³ Das Neujahrsfest fiel im Jahre 5590 auf den 28. und 29. September 1829. Saalschütz blieb in Wien als Prediger und Religionslehrer, bis er 1835 nach Königsberg zurückkehrte.

⁴ Gemeint ist sicher der Staatsrat Friedrich Schultz, der von 1819 bis 1824 Regierungsbevollmächtigter bei der Berliner Universität war.

wissen möchte. Ich fand nämlich in den Blättern f. literar. Unterhalt. (Jahrg. 1828. 26. Octob. No. 227 S. 908) vor längerer Zeit einen kleinen Aufsatz¹, in welchem die Wahrscheinlichkeit, daß die alten Inder Schießpulver kannten, nachgewiesen und wenn ich nicht irre der Erklärung Bopp's einer hierauf bezüglichen Stelle in einem Indischen Gedichte, widersprochen wird. Sie sind ja an der Quelle, und das Blatt in der königl. Bibl. ausfindig zu machen wird nicht schwer seyn. Ferner in der Histoire de l'Academie Royale des Inscriptions et des belles-lettres P. VII. Paris 1824. p. 92. findet sich ein Memoire sur les vases appelés Lacrimatoires². Es wird behauptet daß diese Gefäße nicht Thränen, sondern wohlriechende Oehle enthielten, und daß jene Meinung seit dem 15ten Jahrh. aufgeköm̄en. In beiden schienen mir nicht uninteressante Data vorzukommen. Sollte es vielleicht möglich seyn, mir durch Buchhändler-Gelegenheit, oder durch einen Reisenden etwas zukommen zu lassen und sollte Bopp seine Grammatik³ Ihnen für mich geben wollen (wie er mir auch, glaube ich wenigstens, versprochen) so würden Sie mir eine Freude machen, wenn Sie mir dieselbe zuschickten und mir vorher schrieben, was sie kostet, damit ich Ihnen Geld schicken kann. Meine Lust zum Indischen hat eher zu, als abgenommen. Sie thun mir auch wohl die Liebe, mich bei Prof. Bopp in Erinnerung zu bringen und ihn meiner innigen Hochachtung und Verehrung zu versichern. Grüßen Sie gelegentlich auch Bohlen⁴ und Rosen¹. Was schreiben beide? Letzterer wollte ja nach Berlin köm̄en. Schreiben Sie mir doch ja recht bald u viel und gedenken Sie in Liebe

Ihres Freundes
Saalschütz

¹ Der anonym gedruckte Aufsatz trägt die Überschrift: „Kannten die alten Inder Schießpulver?“

² Es stammt aus der Feder des Archäologen Antoine Mongez und ist in den Veröffentlichungen der Französischen Akademie der Wissenschaften erschienen, die seit 1815 den Titel „Histoire et Mémoires de L'Institut Royal de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres“ tragen.

³ Der erste Teil der „Grammatica critica linguae Sanscritae“ von Bopp ist im Jahre 1829 bei Dümmler in Berlin erschienen.

⁴ Der Sanskritist Peter v. Bohlen, geb. 1796, gest. 1840.

⁵ Gemeint ist der Sanskritist Friedrich August Rosen, geb. 1805, gest. 1837.

Meine Adr: Wien, Seitenstettengasse
No. 494. im 1ten Stock.

[Auf der vierten Seite von Saalschütz' Hand:]

An

die Herren Doctoren Benary
Wohlgebb.

III.

Aus einem Briefe von Rödiger an Benary,
datiert: Halle, 17. September 1829.

Der Ueberbringer dieses Briefes ist Herr Studiosus Lebrecht aus Baiern. Heiße ihn für's erste einmal willkōmen. Du kañst ihm vielleicht nützlich seyn, und Du wirst mich sehr verbinden, wenn Du etwas für ihn thust. Seine jüdischen Aeltern und Verwandten, welche, wenn ich nicht irre, in Ungarn leben, sind ihm schon deshalb abhold geworden, weil er sich nach einer protestantischen Universität begeben. Er lebt hier seit etwa 2 Jahren in der größten Dürftigkeit. Um Unterstützung nachzusuchen, verbietet ihm ein gewisses nicht gerade stolzes, aber dafür zu wenig untergeordnetes Gefühl, das man ehren muß. Er ist eigentlich in einer jüdischen Anstalt gebildet und hat, soviel ich's zu schätzen weiß, eine tüchtige Bewandertheit im Talmud und eine eben so große oder noch größere in der Bibel. Auch in unsern Schulkenñtnissen hat er sich in kurzer Zeit eine ziemliche Keñtniß erworben¹, und da er überhaupt Sinn für Sprachstudien hat, so wird er gewiß bald recht gute Fortschritte machen. Jedoch ist die jüdisch-talmudische Bildung bei ihm überwiegend. Da er nun bei seinen jetzigen Verhältnissen kaum convertieren kann, weil er sonst mit seiner Familie ganz und gar zerfallen würde, was seine Pietät verletzt, so wünscht er vorläufig an einem jüdischen Institute als Lehrer unterzukōmen, und er glaubt, daß dazu in Berlin sich vielleicht eine Gelegenheit bietet. Ich kenne die dortigen Verhältnisse zu wenig, Du wirst ihm um mein-

¹ Siehe weiter unten Nr. V.

willen mit Rath und That an die Hand gehen. Vielleicht führst Du ihn zu Dr. Zunz. Genug thue Dein Mögliches¹.

IV.

**Aus einem Briefe von Tuch an Benary,
vom 17. September 1829.**

Eine besondere Veranlassung giebt mir Gelegenheit einige Worte schriftlich zu Dir reden zu können. In dem Überbringer dieser Zeilen nämlich übergebe ich Dir einen jungen jüdischen Gelehrten, Herrn Lebrecht, der sich unterstützt durch seine ausgezeichneten Kenntnisse des Rabbinischen an unserer Univers. mit gutem Erfolge auf das Studium des Arabischen u. der verw. Dialekte gelegt hat. Was ihn veranlaßt bei Dir zu erscheinen, und welche Wünsche er hat, wird er Dir selbst mittheilen. Es bleibt mir daher nur noch übrig ihn seinem Wunsche gemäß Deiner Güte anzuempfehlen, was ich um so mehr thun zu können glaube, da ich ihn nur als einen sehr brauchbaren Mann, u. besonders als guten Interpreten des Talmud kennen gelernt habe. Auf der andern Seite darf ich mich wohl überzeugt halten, denselben nicht vergebens Deiner Güte u. Theilnahme versichert zu haben. Doch genug hiervon. —

V.

**Brief von Gesenius an Benary,
vom 17. Oktober 1829.**

Mein th. Fr.

Nach langer Zeit muß ich Ihnen wenigstens durch einige Worte ein Lebenszeichen von mir geben. Die nächste Veranlassung gibt mir die Dorthinreise eines jungen jüdischen Studirenden Leberecht, welcher in einem der dortigen jüdischen Institute ein Unterkommen als Lehrer sucht. Haben Sie Gelegenheit, ihn dazu zu empfehlen, und ihm auch sonst behülflich zu seyn, so seyn Sie darum freundlich gebeten. Außerdem daß er beym Talmud eine Anzahl Jahre verloren, hat er hier ein sehr

¹ Von Lebrecht spricht Rödiger noch in vier weiteren an Benary gerichteten Briefen aus den Jahren 1829, 1841 und 1843.

fleißiges Studium aus der bibl. Litt. gemacht, hat griech. und lateinisch mit einem für die Zeit bedeutenden Erfolg studiert, und ist ein denkender und tiefer Kenner der hebr. Sprache, dabey ein braver, trefflicher Mensch. VI

Ihre Rcs. des Dursch'schen Buches¹ ist mir neulich von Rosenmüller² sehr gepriesen worden, und mit Vergnügen sehe ich jedem neuen Beitrag von Ihnen entgegen. Wollen Sie aber nicht auch etwas aus der alttestamentlichen Litteratur übernehmen? Ich schlage Ihnen nichts vor, um Ihnen ganz freye Wahl zu lassen, bitte Sie aber sehr, Ihren so glücklichen Fleiß diesem Fache nicht zu entziehen, und sehe Ihren eignen Vorschlägen über das, was Sie uns etwa geben wollten, mit Vergnügen entgegen.

Dr. Zunz hat vor mehreren Monaten an mich geschrieben, und mir einige Fragen aus der rabbin. Geschichte, zum Theil aus meinem Ths.³ zu beantworten vorgelegt. Zum Unglück habe ich den Brief verlegt, und habe ihm noch nicht antworten können. Wären Sie so gütig, mich bey ihm zu entschuldigen, und ihn zu bitten, daß er mir etwa durch Leberecht, die Fragen noch einmal schickt, wenn er es der Mühe werth hält.

Mit alter Freundschaft
der Ihrige

Gesenius

In großer Eile.

17 Oct. 29.

VI.

Aus einem Briefe von Gesenius an Benary, vom 24. November 1833.

Die Anerbietung unseres Freundes Leberecht hat mir Roediger zur Zeit mitgetheilt, und ich habe ihm darauf erwidert, wie es

¹ „G'atakarparam, oder das zerbrochene Gefäß. Ein sanskritisches Gedicht, herausgegeben, übersetzt, nachgeahmt und erläutert von G. M. Dursch“, Berlin 1828, bei Ferdinand Dümmler. — Die Rezension, gezeichnet F. B., ist in der Allgemeinen Literatur-Zeitung Nr. 71—72, April 1829, S. 561—573 erschienen.

² Der Orientalist Ernst Friedrich Karl Rosenmüller, geb. 1768, gest. 1835.

³ Die erste Lieferung des „Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti“ ist im Jahre 1829 erschienen.

mir leid thue, davon nicht Gebrauch machen zu können, da eine andere Rcs. des Werkes eingesandt und schon in der Druckerey sey. Vermuthlich hat er dieses an Sie zu schreiben vergessen; da er mit Arbeiten und Lesen sehr überhäuft ist. Gern möchte ich Hrn. Leberecht in einer ihm angemessenen lit. Thätigkeit sehen, und habe daran gedacht, ob es nicht vielleicht eine zweckmäßige Arbeit wäre, die kleine hebräische Grammatik des Salomo האנני (Hane, Hañe, Hone? ich glaube eig. Hanau)¹, das Beste vielleicht, was von jüdischer Hand über Grammatik geschrieben ist, in's Deutsche zu übersetzen; zugleich als Anleitung für diejenigen, welche diese Art Schriften lesen lernen wollen. Er könnte einmal einen Versuch machen, und ich würde dañ suchen, ihm einen Verleger zu verschaffen, auch, wenn ers correct macht (woran ich nicht zweifele) wohl ein paar Worte Vorrede dazu schreiben.

Die Kohut-Löw-Steinschneider-Korrespondenz.

Mitgeteilt von George Alexander Kohut s. A. (New York).*

1. Einleitung.

Vor ungefähr drei Jahren beschlossen Prof. Samuel Krauß und ich eine Festschrift zu Ehren des achtzigsten Geburtstages des größten Sprachforschers unserer Tage vorzubereiten. Ich muß vielleicht einschränkend hinzufügen: u n t e r d e n J u d e n . Aber ich bin überzeugt, daß selbst Nöldeke, dem einer der Bände der „Flora“ gewidmet ist, wenn er noch lebte, dieses höchste Lob seinem Freunde Immanuel Löw zugestehen würde, mit dem er sein ganzes Leben lang verbunden war. Seine eigenen Beiträge zu Löws Sprachforschungen, die sich über

¹ Salomo Hanau, geb. 1687, gest. 1746. Seine von Gesenius geschätzte Grammatik צִיּוּר הַחִבּוּר ist erstmalig im Jahre 1733 in Berlin erschienen und hat bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein mehrere Auflagen erlebt.

* Mit Wehmut bringen wir den Beitrag des am 31. 12. 1933 heimgegangenen Verfassers, der sich um das Judentum ganz besonders durch hochherzige Förderung wissenschaftlicher Einrichtungen und Veröffentlichungen hohe Verdienste erworben und insbesondere das Erscheinen von Immanuel Löws „Flora“ finanziell ermöglicht hat. Bei der Korrektur konnte leider das Mskr., das inzwischen nach Amerika gesandt worden war, nicht benutzt werden. Die Schriftleitung.

einen Zeitraum von mehr als 50 Jahren erstrecken, bezeugen auch sein tiefes und lebhaftes Interesse an Löws Forschungen über Pflanzen- und Tierkunde, welche einen wichtigen und bedeutenden Platz in der jüdischen und auch teilweise in der semitischen und orientalischen Kulturgeschichte einnehmen. Schon Fleischer bezeichnete im Anfang der achtziger Jahre Löws Aramäische Pflanzennamen als das erstaunlichste Werk, das bis dahin von einem jüdischen Gelehrten auf dem Gebiete vergleichender semitischer Sprachforschung geschaffen worden ist. Steinschneider, der ziemlich karg im Lobe ist, spricht mit höchster Achtung davon, und es ist nicht übertrieben, es eine epochemachende Leistung zu nennen.

Daß man einem Gelehrten von solcher Bedeutung zu seinem 80. Geburtstag eine Denkschrift widmet, ist ebenso Pflicht- wie Gewissenssache. Leider mußte der umfassendere Plan, von Prof. Krauß und mir sorgfältig ausgearbeitet, wegen der inzwischen eintretenden wirtschaftlichen Depression aufgegeben werden, und diese bescheidene Festschrift der Monatschrift, deren beständiger Mitarbeiter er länger als ein halbes Jahrhundert war, muß jetzt an seine Stelle treten.

In Übereinstimmung mit dem rabbinischen Satz: דבריו יהיו bleibt sein eigenes „opus magnum“ die „Flora der Juden“, welches ich mit den Mitteln der Alexander Kohut-Gedächtnisstiftung zu veröffentlichen die hohe Ehre hatte, sein monumentum aere perennius. Der vierte und letzte Band dieses gewaltigen Werkes erscheint hoffentlich zur richtigen Zeit, um die Feier des denkwürdigen Tages zu einem Weckruf allgemeiner Freude im Reiche der jüdischen Wissenschaft zu machen.

Die hier dargebotenen Briefe wurden zum größten Teil von Löw und von Fräulein Adeline Goldberg, der treuen und sachkundigen Sekretärin Steinschneiders, beige-steuert. Sie waren als eine persönliche Gabe für mich gedacht, aber sie sind jetzt der umfassenden und unschätzbaren „Steinschneider-Sammlung“ einverleibt, die von Fräulein Goldberg dem Jüdisch-Theologischen Seminar von Amerika in Verwahrung gegeben wurde, wo des großen Meisters Bibliothek und Privatpapiere, einschließlich der Liebesbriefe an seine Braut, voller Ehrfurcht aufbewahrt werden.

Von Zeit zu Zeit wird eine Auswahl dieser kostbaren literarischen Reliquien veröffentlicht werden, so wie es jetzt Prof. Alexander Marx mit den Briefen von Zunz an Steinschneider zu tun beabsichtigt, und schließlich werden alle Stücke, mehrere Hundert an der Zahl, vollständig nach Inhalt und Datum katalogisiert werden.

Meine Aufgabe war es, den Text des hier folgenden Briefwechsels wörtlich wiederzugeben, ohne Erläuterungen, außer, wo es unerläßlich war. Ich habe weder Buchtitel festzustellen noch Zitate zu prüfen gesucht.

Die bibliographischen Angaben über die verschiedenen Lebensalter, die mir Steinschneider vor 40 Jahren gesandt hat, werden den Forschern willkommen sein. Sie erscheinen als Anhang zum Schriftwechsel. Sein Handexemplar von Leopold Löws „Lebensalter“ ist in der Seminarbibliothek und enthält weiteres Material. Es ist interessant zu sehen, daß I. Löw der neuen Ausgabe von seines Vaters „Graphischen Requisiten“ einige Anmerkungen hinzuzufügen beabsichtigte. In seinen „Vorlesungen über Hebräische Paläographie“ führt Steinschneider ihn häufig an, aber nicht ohne dieses anziehende Thema näher auszuführen.

Meines Vaters Briefe an Löw, ebenso wie die an Steinschneider (die ich an anderer Stelle veröffentlichen werde), und an andere Gelehrte sind ergreifende Erinnerungen an seinen großen Kampf, Drucker und Verleger für seine Aruch-Ausgabe zu finden, welche in der biographischen Skizze über ihn von Moses Reines in seinem דור דור והכמיו und in den umfassenden Darstellungen von B. A. Elzas und Julius Fleischer dargelegt sind. Sie sind zusammen mit anderem zugehörigen Material in meiner Bibliographie Alexander Kohuts in der Festschrift der Landesrabinerschule in Budapest 1927, S. 200—216, aufgeführt.

Die Kosten der Herausgabe, einschließlich derjenigen für die handschriftliche Abschrift vieler Manuskripte, die er in seinem Briefwechsel erwähnt, und die Notwendigkeit, selbst Rechnung zu führen und das Geld für die zugesagten Subskriptionen einzusammeln, machten ihm die von ihm ganz allein durchzuführende Aufgabe schwer und drückend. Es brach ihm fast das Herz, daß er seine Freunde und Kollegen bitten mußte, das Unter-

nehmen zu unterstützen, das ihn 25 Jahre hingebener Arbeit kostete. Einige seiner Briefe machen deshalb den Eindruck, als ob er seine gelehrten Zeitgenossen unablässig mit Bitten belästigte. In einem Schreiben an Löw nennt er ihn einen glücklichen Mann, weil er einen Verleger für sein Buch über Pflanzennamen gefunden hat, und er wagt zu hoffen, daß er durch seine Vermittlung auch einen solchen für sich finden würde.

An einer andern Stelle erklärt er, warum er wegen der körperlichen Anstrengung und der außerordentlich großen Mühe beim Lesen der drei Abzüge, neben großer Sorge und Verärgerung, Löws Anerbieten zur Mitarbeit nur annehmen könnte, wenn dieser seine kritischen Anmerkungen am Ende jedes Bandes bringen würde. Er rechtfertigt vielleicht damit, wenn auch unabsichtlich, den jahrelangen Groll jenes großen Gelehrten, der gelegentlich bis zum wissenschaftlichen Streit und zu heftigen Ausfällen führte. In diesem Lichte sollte man Fleischers etwas unrühmliche Bezugnahme auf Kohuts *A r u c h* in einem der Löwschen Briefe an Steinschneider als eine Rückwirkung von Löws eigenen Ansichten über die Angelegenheit lesen und betrachten. Andererseits erkennt Kohut dankbar des andern Gefälligkeit und Rücksichtnahme an, als er ihm ein Fragment des *A r u c h*, das von Abraham Zaccuto, dem berühmten Autor des *Y u c h a s i n*, zusammengestellt worden war, zur Verfügung stellte, und er bittet, ihm dabei zu helfen, ihm eine Abschrift der unveröffentlichten Talmud-Kommentare von Rabbenu Gerschom Meor ha-Golah und Rabbenu Hananel zu verschaffen, welche Dr. A. Berliner in Rom erworben hatte. Es erfolgt später ein weiterer Austausch von Höflichkeiten bei den literarischen und sprachwissenschaftlichen Fragen, die zwischen ihnen erörtert werden und welche auch für den Steinschneider-Löwschen Briefwechsel charakteristisch sind.

Steinschneiders Schlagfertigkeit und Neigung zu Wortwitzen werden in einer seiner Mitteilungen an Löw und in Löws Brief an mich, dem letzten in dieser kleinen Sammlung, gekennzeichnet¹.

¹ Ich besitze viele satirische und aufklärende Briefe von Löw an mich, deutsch oder ungarisch oder in beiden Sprachen geschrieben, die eines Tages die Leser sehr fesseln werden. Sie erörtern eine große Reihe

Ich veröffentliche sie aus fachwissenschaftlichen Gründen und weil sie auf die Beziehungen zwischen zwei unserer größten Gelehrten helles Licht wirft. Den Zwischenfall des Boykotts der Steinschneiderschen Vorlesungen durch seine Studenten, der in meiner Steinschneideriana in der Freidus-Denkschrift erwähnt und von Löw besprochen wird, erklärt Fräulein Adeline Goldberg, Steinschneiders kritische, treue Gehilfin, ganz anders. In einem Briefe an mich vom 2. August 1930 über dieses Vorkommnis weist sie meine Auslegung zurück und behauptet, daß seine Studenten erst wieder in Gnadon aufgenommen wurden, nachdem sie ihr Unrecht eingesehen und widerrufen hatten. Ein Schriftstück dieses Inhalts befindet sich unter Steinschneiders Papiere. Als eine Sache der historischen Gerechtigkeit wünschte ich jenes Schriftstück zu veröffentlichen, aber es war in der wundervollen Sammlung seiner *Personalia* in der Seminar-Bibliothek nicht aufzufinden. Wenn es schließlich einmal entdeckt werden sollte, wird es sich von großem Interesse für die endgültige Erledigung dieser seltsamen Streitfrage erweisen.

Löw wiederholt sehr liebenswürdig Steinschneiders väterliche Ermahnung gegen Überarbeitung, er unterstreicht sie und bittet mich, die Absicht, zu Ehren seines 80. Geburtstages eine *Festschrift* herauszubringen, aufzugeben. So zeigt sich, daß zwei der größten jüdischen Gelehrten sich gütig verabredet zu haben scheinen, mich zu beschirmen und mir meine körperliche Arbeit zu erleichtern, und wieso mein bescheidner Name so eng mit ihnen beiden verbunden ist.

Sr. Wohlgl. Herrn Rabbinatecandidat u. Doctorand

Immanuel Löw, Berlin.

Hochgeehrter Herr!

Die kurze Zeit, welche ich in Szegedin in Ihrer Nähe verbrachte, zeigte mir hinlänglich die Tiefe Ihres Gemüthes und

von Gegenständen, aber sie handeln ganz besonders von den bibliographischen Anmerkungen und dem literarischen Material, das ich zum vierten Bande seiner „*Flora*“ beitrug. Drei oder vier alte hebräische Trinklieder, die ich ihm sandte, schickte er umgehend in deutscher dichterischer Übersetzung zurück. Eines von ihnen trägt die Überschrift: „An George Alexander Kohut, das Opfer der amerikanischen Prohibition.“ — An Temperament, natürlichem Witz und Intellekt sind Löw und Steinschneider Geistesverwandte.

überzeugte mich von Ihrer hohen Begeisterung für die jüd. Wissenschaft, deren eifriger Pfleger Sie sind und berufen des großen Löw großer Sohn zu werden sicherlich alles fördert, was der Wissenschaft Dienste erweist. Ohne weitere Ausholungen (um nicht der captatio benevolentiae beschuldigt zu werden) gehe ich auf den Gegenstand innigster u. dringlicher Bitte ein, die ich schon mündlich Ihnen vortrug u. deren Gewähr Sie mir in Ihrer Liebenswürdigkeit u. Herzensgüte versprochen. Es betrifft dies nämlich die in Ihrem Besitze sich befindlichen Fragmente des Zakkutto, welche mir jetzt sehr von Nöthen sind, obwohl ich von Ihrem Gottsel. Vater נ"ט weiß, daß sie erst mit ק beginnen. Namentlich bin ich auf Art. ר"ב 1 sehr begierig und muß ich ihn wegen Vergleichung für Art. א"י ausschreiben. Es ergeht deshalb die dringende u. innige Bitte an Sie, mir die genannten Fragmente zu leihen oder sollten Sie dieselben mir nicht anvertrauen! sie auf meine Kosten abschreiben zu lassen. Wenn Sie mir dieselben käuflich überließe, wäre ich am dankbarsten. In jedem Fall werde ich Ihrer Güte in meiner Aruchausgabe gedenken. Diese wird bald, was den ersten Band angeht, in Druck gelegt. Ich gestatte mir Ihnen einen Prospect einzusenden mit der höflichen Bitte, Propagande für Subscription unter den Herren Collegen zu machen. Vielleicht verleihen Sie ein gutes Wort auch bei Herrn Dr. Lewi (Lewy), Ihrem Professor und meinem geehrten H. Collegen für mich. Einem günstigen Bescheid sehe ich sehr sehnlich entgegen. In Ihrem w. Briefe hoffe ich auch Näheres Ihre werthe mir so liebe Persönlichkeit zu erfahren.

Mit hochachtungsvollem Gruß

Ihr ergebenster

Fünfkirchen 17/8. 77.

Dr. A. Kohut,

Oberrabbiner.

(Auf der ersten Seite dieses Briefes befindet sich oben die folgende Bemerkung in ungarischer Sprache in Löws Handschrift: Beantwortet am 24. 8. 77. Die Antwort befindet sich nicht unter Dr. Kohuts Papieren. Das Manuscript des Zaccuto Aruch-Fragments ist jetzt im Besitze der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Eine mit Dr. Löws freundlicher Erlaubnis für Dr. Kohut angefertigte Abschrift ist in der G. A. Kohut-Sammlung hebräischer Manuscripte in der Bibliothek der Jewish Institute of Religion, New York. Eine Beschreibung davon ist im

Aruch Completum, Band I, Einleitung, enthalten. Siehe auch Freimanns Ausgabe von Zaccutos Juchasin, Einleitung, Seite VIII. Eine eingehendere Darstellung des Original-Manuscriptes gibt I. Elbogen in der noch unveröffentlichten Festschrift für Freimann, die zu seinem 60. Geburtstage von der Soncino-Gesellschaft in Berlin vorbereitet wird. — G. A. K.)

Sr. Wohlgeb. Herrn Dr. Imanuel Löw, Berlin.

Hochverehrter Freund!

Sie gestatten mir wohl, Sie so zu nennen nicht bloß meiner Sympathie wegen von allem Anfang unseres ersten Zusammenkommens her, sondern auch Ihrer Liebenswürdigkeit wegen, mit welcher Sie sich bereit zeigten, die Zaccuto'sche Hsch. auf unbestimmte Zeit mir zur Benutzung zu borgen. Meinen herzlichsten Dank! Diese Hsch. (sehr ungeordnet u. zusammengewürfelt) erhielt ich vor wenigen Stunden und habe ich sie schon geordnet. Ich werde mir ganze Artikel ausschreiben lassen nicht wegen des inneren Werthes der Erklärungen, die dem Ar. entlehnt sind, sondern wegen der Körnchen Wahrheiten der L. A. Sie fragen mich über die Varianten im Art. **סמניא** in Betreff des Wortes **שככא** der Editionen. Hier folgen sie: Editio princeps **שכאכא שמו**, desgleichen Aruchhandsch. Halberstam (Bielitz), Ar. Hsch. Leiden **שכאכא שמו**, Ar. Hsch. Kais. Akad. (Hofbibl. Wien) Cod. 7 **שכאכא**; Ar. Hsch. Kais. Ak. (Hofb. Wien) Cod. 10 **שכאכא**; Ar. Hsch. Breslau (Seminarbibl.) **שכאכא**, Ar. Hsch. Kohut (mein Eigentum, ca. 500 Jahre alt) **שכאכא**.

Ich freue mich, Ihnen diesen unbedeutenden Handlangerdienst haben erweisen zu können, und bitte ich über mich zu verfügen auch sonst ad libitum. Von dem Geigerschen Ar. Ms. habe ich keine Variante zu Art. **סמניא** verzeichnet, wahrscheinlich, weil ich nichts divergierendes vorfand. Ich habe nur kurze Zeit (1 Monat) die genannte Hsch. gehabt. Wie dankbar wäre ich H. Dr. Lud. Geiger, wenn er mir gütigst für längere Zeit die Hsch. seines selig. Vaters **ניט** borgen wollte. Sie kommen gewiß mit ihm öfters zusammen u. könnten diesen ergebenen Wunsch gütigst verdolmetschen. Benveniste, **אור אמת** kenne ich nicht¹. Ich ersuche Sie ergeb. um Übersendung oder Verkauf obigen Werkes.

¹ Es findet sich keinerlei Erwähnung eines solchen Werkes in den bibliographischen Lexica. — G. A. K.

Und da ich schon im Bitten bin u. Sie in Ihrer Herzengüte so reich sind, könnten Sie gefälligst bei Buchdruckern anfragen, was ein Bogen groß Lexiconformat zu 16 Seiten doppeltpaltig gedruckt mittelgroße Quadratschrift, hebräischer Text mit arab., pers., griech., lat. Typen zu dem Schlagwort kosten würde in Berlin, mittelfeines Papier, Auflage 1000 Exempl. Mein Buchdrucker in Wien hält mich lange hin mit der Inangriffnahme des Druckes und verlangt 50 fl. Ö. W. für den Bogen, außerdem zu je ein Heft (12 Bogen) falzen 20 Gulden.

Das Werk dürfte 8 Bände à 48 Druckbogen haben, jedes Jahr dürfte 1 Band bringen. Abonnenten brauche ich noch wenigstens 100. H. Dr. Berliner hatte von ר' גרשון und ר' הננאל Commentare zu סדר קדשים, die ich käuflich an mich bringen wollte, aber H. Dr. Hildesheimer schnappte sie mir weg für das Rabb. seminar. Gäbe es einen Fall, diese פירושים in extenso abschreiben zu lassen an Ort u. Stelle, ich trüge gerne die Copienkosten. Diese פירושים sind mir unentbehrlich. H. Dr. Frankel (gemeint ist wohl P. F. Frankl) abonirte auf 1 Ex., auch denkt er mit Berufung auf H. Dr. Cassel für die Hochschule auf 1 Ex. zu abonieren. Wird nicht auch Dr. Lewy aboniren? H. Dr. Lazarus abonirte desgleichen. Ebenso Dr. Berliner 2 Ex., sonst keine Subscribenten in Berlin. Hr. Dr. Steinschneider hofft nach Erscheinen des 1t Heftes etwas zu tun. Zu immerwährendem Dank wäre ich Ihnen verpflichtet, wenn Sie mir einige Subscribenten sammeln wollten. 12 Bogen 96 Seiten enthält. Heft bloß 1 f. 50. In einem Jahr erscheinen höchstens 3—4 Hefte.

Ihnen nochmals für Ueberlassung der Benützung der Zacc. Hsch. sowie für Ihre Theilnahme an meinen Bestrebungen herzlichst dankend schließe ich mit einer נמר התימה טובה Wünschung

Ihr

Fünfkirchen 12/9. 77.

Sie herzlich liebender
ergebener
Dr. A. Kohut.

(Die Commentare des R. Gerschom und R. Hananel, auf die so häufig in Dr. Kohuts Briefen hingewiesen wird, sind von ihm selbst abgeschrieben worden und werden in der G. A. Kohut-Sammlung hebr. Manuscripte in der Bibliothek des Jew. Inst. of Rel., New York, aufbewahrt. Sie sind

sehr ausgiebig benutzt worden im Aruch Completum, besonders in dem Supplement zu Band VIII und in der großen Wilnaer (Romm) Ausgabe des Babylonischen Talmuds. Die Untersuchungen von A. Epstein (Steinschneider-Festschrift) und von J. N. Epstein in Tarbiz (1933) sind von hohem Wert. — G. A. K.)

Herrn Dr. Immanuel Löw, Berlin.

Mein lieber Freund: —

Ich bitte um Ihre Nachsicht und Verzeihung, daß ich Ihren Brief so lange unbeantwortet ließ, besonders da es für mich vorteilhafter gewesen wäre, ihn früher zu beantworten. Aber ich hatte mir fest vorgenommen nichts zu unternehmen, ehe ich die **מבוא**, die dringend ist, beendet habe. Ich hoffe, daß die Gelehrtenwelt damit zufrieden sein wird, da sie viel enthält was neu und bemerkenswert ist.

Nachdem ich Freitag nachmittag damit endgültig fertig geworden bin, halte ich es für meine erste Pflicht, Ihnen diese Zeilen **מוצאי שבת** zu senden.

Ich kann mir nicht helfen, daß ich, gegen den Rest der Welt, von der absoluten Richtigkeit meiner eigenen Anschauungen so überzeugt bin, daß eine Aruch-Ausgabe, die den Anforderungen der modernen Wissenschaft entspricht, nur so möglich gemacht wird, wenn sie einen kritischen Apparat bietet. Ohne solchen wäre auch die Teilung des Werkes in zwei Abteilungen kaum praktisch¹. Bitte versuchen Sie es selbst, und Sie werden meine Meinung teilen. Vor drei Jahren dachte Dr. Jellinek genau wie Sie, aber nachdem er mein Manuscript und meine erfolgreiche Lösung dieses Problems sah, drückte er seine Bewunderung über den Charakter meines Werkes aus. Ich bin überzeugt, daß die Gelehrten in Berlin ihre Zustimmung geben werden. Der erste Bogen ist schon in der Presse, und wie ich schon sagte, die **מבוא** ist ganz fertig.

Was die Abschrift der **ר"ח** und **רנמ"ה** Manuskripte anbetrifft, so würde ich gerne die notwendigen 100 Gulden opfern (obgleich ich niemals über sehr viel Geld verfüge), wenn ich eines sicher wäre, nämlich, daß die von Dr. Berliner erworbenen **ר"ח** und **רנמ"ה** Manuskripte nicht innerhalb einer kurzen Zeit von dem sogenannten Hildesheimer Rabbinerseminar in Berlin veröffentlicht

¹ Siehe Anmerkung am Ende dieses Briefes.

würden. In diesem Falle würde es meinerseits eine vergebliche Anstrengung sein; wenn andererseits die Manuskripte nur in die Verwahrung des Seminars gelangen, und ihre Veröffentlichung erst später erfolgen sollte, wäre es mein heißer Wunsch, sie zu edieren. Wollen Sie deshalb, bitte, Dr. Berliner wegen der Abschrift der Manuskripte anfragen, und die Güte haben, mich umgehend per Postkarte zu benachrichtigen, ob die für diesen Zweck verlangte Summe ganz oder in Raten geschickt werden muß. Ich habe ungeduldig das Magazin erwartet, da Dr. Berliner mich davon benachrichtigt hat, daß es Beiträge enthalten würde, die den Aruch betreffen. Ich dachte, daß, wenn es vielleicht zeitig erscheint, ich im Stande wäre, es für die מבוא zu benutzen.

Was Ihre „kleine Frage“ anbetrifft, so haben Sie sicherlich **הקשיה לשאול**. Landau's Text, mit all seinen Druckfehlern, ist nur eine Wiederholung von Mussafia's Ausgabe, und ist eigentlich nutzlos. Der beste Text ist die Venediger Ausgabe von הרצ"א; diese Stelle hierin benötigt jedoch Rektifizierung. Sie lautet wie folgt: **ופי מין הוצי כמין בורשכי שהוא חום בלשון ישמעאל והיא חנורה וכ'**. Die editio princ. giebt die Version: **כמין ורשכי שהוא חיום**. Das ist korrekt; ebenso Cod. Halberstam: **כמין וורשכי שהוא חיואם**. Cod. Wien Nr. 7: **כמין וורשכי** und Hai's Taharot Kommentar (p. 12) sollte dem entsprechend lauten, anstatt des **ורשכי**. In Persisch bedeutet **וורשכי** dasselbe, wie **חיואם** in Arabisch. Das erstere ist = Persisch **برشکر** singulum (cf. Vullers I, 221b), während das Letztere = Arabisch **خَرَام** Funes plexos e cortice arboris **خوم** (Siehe Freitag I, 484 a). R. Gershom, s. v. **Aruch ורשכי** gibt nicht die korrekte Erklärung, weil das Wort **frontal** auf einer ähnlichen Ableitung beruht. Es scheint deshalb, daß R. Gershom die persische Etymologie kannte. Fleischer in Levy's Lexikon p. 560, geht gänzlich irre.

Wenn Sie diese Anmerkungen **בשם אומרי** benutzen können, geben Sie mir bitte Nachricht. Ich zitiere Sie im Artikel **דר 6**. Davon abgesehen, habe ich mich schon auf Ihre gütige Hilfe und Ihren lieben Vater in **מבוא** bezogen, in Verbindung mit der Zakuto-Handschrift.

Mit herzlichen Grüßen

Dr. Alexander Kohut.

Fünfkirchen, 17. November 1877.

(Der obige Brief ist ungarisch geschrieben und hat folgende deutsche Nachschrift:

In der מברוא habe ich bereits darauf hingewiesen, daß es mir durch die freundliche Vermittlung des wackeren Dr. Berliner gelingen wird, die כ"י ר"ה ור"מ"ה abzu copieren.

Es scheint, daß Dr. Kohut hervorragende Gelehrte wegen seiner Aruch-Ausgabe befragte; nachdem er seine kritischen Bemerkungen ursprünglich deutsch geschrieben hatte, wurde er von Zunz, Steinschneider, Grätz, Gudemann, Buber und anderen überredet, alles ins Hebräische zu übertragen. Ein Teil des deutschen Manuskriptes, ebenso der endgültige Entwurf in hebräischer Sprache, welche Sorgfalt, Fleiß und außergewöhnlich schöne Schrift zeigen, sind gegenwärtig im Besitz des Jewish Theological Seminary of America. Siehe Alexander Marx, „Dr. Kohut and his Work“, in United Synagogue Recorder, Newark, Okt. 1928, Bd. VIII, Nr. 4, S. 6—7, mit einem Facsimile einer Seite des Originals von Kohuts Aruch und mit Kohuts Bild auf der Titelseite. Eine kurze Notiz über dasselbe Thema ist von Marx in seinem Bibliotheksbericht gedruckt. Seminary Register für 1928—1929, New York, 1928, S. 161; 1929—1930, New York, 1929, S. 184. G. A. K.)

Großwardein, am 14/12. 1884.

Lieber Freund und Kollege: —

Vor allen Dingen bitte ich Sie um Entschuldigung, daß ich Ihre zwei Briefe nicht früher beantwortet habe. Zuerst erlauben Sie mir, meinen herzlichsten Dank für die 12 Gulden und für die archivalische Auskunft, die Sie mir in so liebenswürdiger Weise gaben, auszudrücken. Es ist fraglich, ob ich meinen Zweck in Verbindung damit erreichen kann, weil die Anwälte jede Art von Chikanerie und verkehrter Darstellung verstehen.

Ich hätte Ihre freundliche Offerte gern angenommen, wenn ich eine Möglichkeit dafür sähe. Die erste Korrektur ist eine niederträchtige Arbeit, für die ich natürlich zahlen muß. Die unglaublichsten Dinge passieren, Umstellung von Worten, Zeilen und ganzen Paragraphen, etc. Die zweite Korrektur ist eine etwas menschlichere Aufgabe, und ich werde darin vielleicht einige Aenderungen vornehmen um ganze Kleinigkeiten; aber in der dritten und letzten Korrektur sind keine Berichtigungen zulässig. Für die zweite Korrektur muß ich extra zahlen. Die Frage ist, wie kann ich Ihre Beiträge aufnehmen. Es wäre viel besser, sie in der Form von הטרות zu veröffentlichen, ähnlich denen am Ende meines vierten Bandes. Auf diese Weise könnten

Ihre wichtigsten Bemerkungen aufgenommen werden. Schon so geht die Druckarbeit mit unglaublich langsamem Schritt vor sich; Wochen vergehen, ehe ich einen einzelnen Bogen bekomme. Außerdem gibt es viel Verwirrung und Mißverständnis. Für Band IV hat der Drucker, wie Sie sehen werden, vergessen, das Titelblatt zu liefern, obwohl die Druckvorlage schon lange in seinem Besitze war: Der Hauptgrund ist, daß Smolensky sehr krank ist; ich glaube, er ist in Meran. Ich werde das fehlende Titelblatt im nächsten Hefte, welches schon ausgesetzt ist, nachliefern müssen. Die verbesserten Korrekturen sind seit längerer Zeit fertig, aber wann ich sie returnieren kann, ist eine andere Frage.

Wenn ich nur einen Verleger finden könnte! Sie sind sehr glücklich — Gott sei gelobt und möge Ihnen das Glück hold bleiben — vielleicht könnte ich mit Ihrer liebenswürdigen Hilfe einen ähnlichen Erfolg haben. Ihr neues Buch krönt eine hervorragende Leistung; Sie werden frische Lorbeeren ernten!

Was die בעלי תמניה¹ betrifft, war es mir unmöglich, eine glückliche Lösung zu finden. Ich werde mich bei den älteren Mitgliedern der Gemeinde erkundigen, und wenn es mir gelingt, irgend welches Licht auf das Problem zu werfen, werde ich Ihnen mit Vergnügen zu Diensten stehen.

Ihre Beobachtung über האמא werde ich im Artikel נפום benutzen. Ich glaube, in Bezug auf כסיהא habe ich auf Grund einer Talmud-Handschrift hinreichenden Nachweis geliefert, aber ich sage niemals תקבלו דעתי!

Mit wiederholtem herzlichem Dank für Ihre mehrfach bewiesene Liebenswürdigkeit, und mit der Bitte, meine Grüße Ihrer verehrten Mutter zu übermitteln, verbleibe ich,

Ihr ergebener Freund

Dr. Kohut.

(Dieser Brief war ursprünglich in ungarischer Sprache geschrieben und ist hier in Fräulein Anna Klebans Übersetzung wiedergegeben. — G. A. K.)

בע"ה פה פינפקירבען לסדר וקרא תרמ"ז לפ"ק לכבוד דרב החכם הכולל החוקר הנעלה וכו' מה"ר עמנואל לעף נ"י ילמדני ידידי מהו עסוים טורא' וזהו ירוא' פסתים ל"ט ע"א ובאר הדבר נחוק לי מאד לידע פשר דבר נא אל תמנע טוב מבעליי בהיות רב כחך

¹ Bezüglich dieser Bezeichnungen vgl. Löw, Flora der Juden, Inhaltsverzeichnis. — G. A. K.)

בחקמת הצמחים. ועוד אני בא כמתחנן לשלוח לי נשיך על הטרך עבור חי חוברות
 12 f. 40 (חיברת 1 f. 55) ואל יארימי בגלל זה כי רבות הוצאותי וחורח לא אהיה
 לך נוגש בלערי זאת.
 וצוית את ברכתי ברכת הדיוט לך ולכל הנלוים אליך מוקירך ואוהבך מקירות לב.

Dr. A. Kohut

מתי יופיע ספרך?

(Das obige ist eine Postkarte, die den Poststempel Pécs, 10. 3. 81, trägt und ungarisch adressiert ist. Löws Bemerkung auf der Vorderseite in Bleistiftschrift gibt an, daß er am 13. März 1881 dem Schreiber 11 Gulden übersandt hatte. — G. A. K.)

2. Löw an Steinschneider und Steinschneider an Löw.

Berlin 12/7 1874, Mauerstr. 23 T.

Hochzuverehrender Herr Dr.!

Durch Zufall habe ich erfahren, was Sie vor dem ersten Juli schon aus Berlin trieb, und wenn ich es auch spät erfahren habe, so glaube ich dadurch nicht das Recht verloren zu haben, Ihnen und Ihrer werthen Familie zu dem Feste, das im engsten Kreise gewiß umso schöner gefeiert worden, nachträglich meinen Glückwunsch zu schicken. Es möge Ihnen gegönnt sein, Ihre Wissenschaft weiter ebenso auszubauen, wie bisher und ich darf wol den eigennützigsten Wunsch aussprechen, daß ein solch selbstloser Arbeiter im steinigen Weinberge unserer Wissenschaft mir und dem nachwachsenden Geschlechte zum wirklich erbauenden Vorbilde recht lange erhalten bleibe; wer es an Gründlichkeit zunz gleichtut, hat doch auch Anwartschaft darauf, daß seine Kraft ebenso gesegnet sei, wie die des Alten. Ihrer Frau Gemahlin wünsche ich, es ist dieser wie die vorangehenden Wünsche selbstverständlich, und ich weiß nicht, ob man hier zu Lande dergleichen ausdrücklich sagt, aber ich muß mich wol nach der Sitte meiner Heimath richten, und da thut man es; ich wünsche ihr also weiter die liebenswürdige Frische, mit der sie Ihr Haus belebt, und es tauchen dabei einige Verse Schillers im Hintergrunde meiner Feder auf, aber es ist nicht mehr modern, ihn zu citiren, und ich unterdrücke die ungemein passenden Worte.

Ihrer ganzen lieben Familie recht frohe Tage, auf oesterreichisch: gute Unterhaltung! Mit besonderer Hochachtung

Ihr treu ergebener Immanuel Löw.

Herrn Dr. M. Steinschneider, Schreiberhau.

(Eine Notiz in roter Tinte über diesem Briefe in Steinschneider's Handschrift hat den Vermerk: Löw (13. 7. 74.) — G. A. K.)

Szegedin 18 Mai 1880.

Hochzuverehrender Herr!

Nach langer Zeit melde ich mich wieder einmal, und da ich weiß, daß Sie wo möglich noch weniger Zeit haben, Briefe zu lesen als ich, welche zu schreiben, so hätte ich Sie ohne litterarische Veranlassung auch jetzt nicht beunruhigt. Ich habe Aussicht (ohne Schnorrage) die „Graphischen Requisiten und Erzeugnisse“ meines sel. Vaters neu auflegen zu können. Da ich weiß, daß Sie seiner Zeit das Buch Ihrer Aufmerksamkeit gewürdigt haben, so erlaube ich mir, Sie zu ersuchen, mir Ihre maßgebenden Bemerkungen für die neue Auflage mitteilen zu wollen.

Von meinen Pflanzennamen sind bisher 22 Bogen gedruckt: das Ganze wird 26 betragen und dürfte bei der Langsamkeit meines Wiener Buchdruckers zu October fertig werden. Der Zustand der Stadt ist noch immer ein trauriger: aus meinem Fenster sehe ich in's Fenster des nächsten Nachbars, der in der 4. Gasse wohnt. Dazwischen lauter Ruinen.

Indem ich Sie bitte, mich Ihrer sehr verehrten Frau und allen Ihrigen empfehlen zu wollen, bin ich mit besonderer Hochachtung

Ihr ganz ergebener

Immanuel Löw.

(Notiz in roter Tinte in Steinschneiders Handschrift: Löw 21. 5. 80. N. B. Gafiki.

Siehe den nächsten Brief Steinschneiders an Löw, Die Anspielung auf den Zustand der Stadt erinnert an die verheerende Überschwemmung, welche so große Verluste an Leben und Eigentum verursachte. — G. A. K.)

Rosenstr. 2. 23. V. 80.

In Bezug auf eine neue Ausgabe der Beitr. wünsche ich vor Allem die Noten unter dem Text, das Buch ist doch nur für Gelehrte. Einzelne Bemerkungen folgen, wenn Sie überhaupt dergleichen aufnehmen, sobald der Druck beginnt.

Meine Glossare des Dschezzar u. Gafiki haben Sie hoffentlich seiner Zeit erhalten.

Meiner Frau geht es leider noch sehr abwechselnd und gestern Mittag ist der ehrliche Aub aus der Synagoge kommend schleunigst abberufen worden. Ich wünschte, daß die Lebenden Rabbiner von dem Schlage des verblichenen wären, — nicht getroffen.

Auch ich sehe über viele Ruinen weg, und wahrscheinlich nicht allzulange. Sie kennen wohl Brülls Jahrb. IV wo in der Rec. von Jac. Levy Wrtb. auch Pflanzennamen besprochen sind. Ihrem Buche sehe ich mit Spannung entgegen. Über אבא habe ich in המוסר XIX geschrieben.

Ihr
Steinschneider.

(Postkarte in Steinschneders peinlicher deutscher Handschrift, die beiden letzten Worte mit Bleistift geschrieben. Der geistreiche Wortwitz in Absatz 3 ist unübersetzbar, die Anspielung auf Ruinen und seine pessimistische Vorahnung waren glücklicherweise vorübergehend, denn er überlebte sie um 27 Jahre. — Einige der Anmerkungen Steinschneders zu Leopold Löws Lebensalter sind in dem Anhang zu diesen Briefen abgedruckt. — G. A. K.)

Szegedin 29/10 1883.

Sehr geehrter Herr Dr.!

Die Zusendung des Abu's 'Salt, für den ich herzlichst danke, giebt mir Gelegenheit mich wieder einmal zu melden. Die Abhandlung hat mich sehr erfreut: daß ich sie sehr sorgfältig gelesen habe, dürften die beiliegenden Druckfehler und Bemerkungen beweisen. Ich bin jetzt an den Berliner Bar Bahlul Handschriften, die man mir liberal geliehen hat — ich will die Tiernamen ähnlich behandeln wie die Pflanzennamen. Da ich zu Letzteren so viel wegweisende Winke von Ihnen bekommen habe, bitte ich, mir in Bezug auf die Tiere angeben zu wollen, wo was zu holen wäre. Ich will das mittelalterlich Medizinische bei jedem Artikel in besonderer Rubrik behandeln. Für das Talmudische ist Lewysohn rein nur Materialsammlung: seine Identificationen sind unbrauchbar. Wenn ich Ihnen dienen kann, bin ich gerne bereit, das gemeinsame arabische Glossar zu Gézzar Gafiki und Abu's 'Salt für Sie zusammenzustellen. Einiges würde sich dabei vielleicht noch ergeben.

Der Berliner Verwaltung bin ich für die B Bahlul Mss. sehr dankbar. Den Ihrigen bitte ich mich zu empfehlen.

Ihr ganz ergebener I. Löw.

(Steinschneider notiert am Anfang der Seite: Löw, 31. 10. 83 mit roter Tinte, unterstreicht einige Zeilen und führt mit Bleistift einige Hinweise an, die, soweit sie entzifferbar sind, hier von mir ohne Commentar wiedergegeben werden: — „Ali . . . Lecl (erc?) I 503 — Hommel — Physiol (ogus) — בִּיחַ aus Latein (Sectus) nicht Avicenna — Razi — Spezi — Adelard“

Hier wird zum ersten Male Löws Plan erwähnt, ein besonderes Werk über Fauna in der Dichtung zu schreiben, von dem seither einige Teile in verschiedenen Gedächtnis- und Widmungsbänden erschienen sind. Sein Material für eine etwas weniger ausführliche Abhandlung über diesen Gegenstand als seine Flora ist inzwischen gesammelt und vervollständigt worden und steht vor der Veröffentlichung. — G. A. K.)

Szegedin 8 Januar 1884.

Hochzuverehrender Herr Dr.!

Für Ihren Brief vom 2 Novbr schulde ich Ihnen noch meinen Dank. Vielleicht tun wir uns mit Goldziher zusammen und übersetzen und bearbeiten den Costus.

Der מִנְהַג אֱלֹהִים¹ und die תּוֹרַת דָּוִד des Daud el Antaki ist mir nicht zugänglich: Könnte ich mich an die Berliner Bibliothek wenden?

Jetzt habe ich die Bar Bahlul-handschriften der königl. Bibl. endlich durchgearbeitet, dieser Tage expedire ich sie zurück. Es wäre mir sehr angenehm, wenn Sie so gut sein wollten, Lepsius bei Gelegenheit meinen Dank auszudrücken. Wenn Rose seitdem etwas notirt hat, so bitte ich darum. Ich möchte jetzt mit der Arbeit rascher vorwärts kommen. Was Sie mir angeben, werde ich soweit es irgend zu erreichen ist, benützen. Jetzt eine interessante Neuigkeit. Sie werden sich erinnern, daß wir über Honein's Werk שְׂקִמְאָרִי hin und hergeraten haben (Pflanzennamen S. 17 Anm.): jetzt habe ich den Namen, er ist: (Syrisches Wort) פּוֹשֶׁק שְׂמֵרָא (Arabische Umschreibung),

¹ In Kairo gedruckt 1287 und 1301, Heg. (1870 und 1883); 12 + 171 Seiten. Siehe Steinschneiders „Eine arabische Pharmakopie des 13. Jahrhunderts von abu 'l Muna und die Quellen derselben“. Z D M G LVI (1902), Seite 74—85. Prof. Alexander Marx macht darauf aufmerksam, daß das Manuskript Nr. 35 in der Seminar-Bibliothek, früher in Steinschneiders Besitz, unvollständig ist. Eine Eintragung des Besitzers trägt die Jahreszahl 1666. — G. A. K.)

so daß nur das ק fehlt. B Bahlul cod. H S. 322 und cod. M. S. 474 hat die Glosse:

וקברים עבר חבלא דקנפא והכן אשכחתי בפרשק שמהא יוניא בסוריני

In Pest erscheint eine neue jüdische Monatsschrift (ungarisch). Redakteur ist Bacher.

In einem gestern eingelaufenen Briefe schreibt mir der alte Fleischer: „Ihre Recension wird dem guten Zuckermandel allerdings eher wie Coloquinthe als wie das מומי (Hebr. Umschreibung seines Namens) schmecken, aber er wird wenigstens nicht über ungerechte Strenge klagen können. Kohut aber würde wohlthun, Sie um eine durchgängige Berichtigung seiner Aruch-Ausgabe zu bitten, damit das Buch endlich einmal die Gestaltung erhalte, die dem gegenwärtigen Stande unserer morgenl. Sprachkunde entspricht. Ich würde auch meinerseits gern mein Scherflein dazu beitragen.“

Ich bitte mich den Ihrigen empfehlen zu wollen. Persönlich ist von mir zu melden, daß mir vorige Woche eine Tochter geboren ist. Mit den Arbeiten geht es vorwärts — wenn nur das Amt weniger zu tun gäbe.

Ein hebr.-ungarisches Schulbuch, das in sehr viel ung. jüdischen Schulen eingeführt ist, schicke ich unter Kreuzband. Wenn Sie einen Augenblick Zeit haben, bitte ich es anzusehen und mir Ihre Meinung zu sagen. (Es soll eine deutsche Ausgabe veranstaltet werden).

Mit gewohnter Hochachtung

Ihr ergebenster

I. Löw.

(Notiz mit roter Tinte oben auf dem Bogen von Steinschneider: Löw 10. 1. 84. — Die arabischen Worte sind des Drucks wegen in hebräischen Buchstaben wiedergegeben. Ein syrisches Wort, das wörtlich mit dem arabischen Wortübereinstimmt, und welches ihm unmittelbar am Ende des Absatzes 3 dieses Briefes folgt, ist als unnütze Wiederholung weggelassen worden. — G. A. K.)

Szegedin 6 Apr. 1886.

Sehr geehrter Herr Dr.!

Herr R. J. Gottheil hatte die Güte mir ein Exemplar seiner Festschrift zu schicken. Da ich nicht weiß, wo ihn ein Brief trifft, erlaube ich mir Sie zu bitten, ihm meinen verbindlichsten Dank

auszudrücken und ihm die beiliegenden Bemerkungen zu der Publikation, die mich außerordentlich interessiert, zu übermitteln. Ich bemerke nur noch, daß die Einleitung aus Nikolaus Damascenus, die Liste selbst aber aus Galen, de simplicium facultatibus stammt. Wenn ich die Adresse Herrn Gottheil hätte, so würde ich ihn um Mitteilung der Fischnamen des Codex ersuchen da diese für mich jetzt, wo ich an den Thiernamen arbeite, von größtem Werte wären. Bei dieser Gelegenheit ersuche ich Sie, mir über Quellen für Thiernamen aus der jüd.-arabischen Literatur Einiges mitteilen zu wollen: ich finde für Thiere leider viel weniger als für Pflanzen.

Zum siebzigsten Geburtstage nun noch nachträglich nochmals meinen herzlichsten Glückwunsch.

Mit gewohnter Hochachtung

Ihr ergebenster

Löw.

(Steinschneider schreibt oben auf dem Bogen mit roter Tinte: Löw, 8. 4. 84. Die Erwähnung bezieht sich auf Gottheils List of Plants. Berlin 1886, Steinschneider zu seinem 70. Geburtstage gewidmet. Es wird sehr oft in Löws Flora zitiert. — G. A. K.)

B.(erlin) 6. VI. 87.

Gehrter Herr Doctor!

Ich bin aus dem Thema, das Sie mir in Ihrer letzten Karte gaben, seit Jahren heraus, und das eine Auge das mir noch zur Verfügung steht, muß ich sehr schonen. Glücklicher Weise habe ich vorige Woche die Ausg. Luncz erhalten und konnte daher auch die Stellen in מַצֵּי III u. in meinem Ms. (Sammelband, s. H. B. 1861 S. 40, 1865 S. 86) auch in Winternitz' deutscher Übersetzung aufsuchen, welche offenbar mehr aus der latein. (gedr.) Übersetzung als aus der hebr. übersetzt. Das Resultat dreistündigen Suchens finden Sie auf einlieg. Blatt. Wissen Sie, daß von Leclerc's Übersetz. des ibn Beithar der II. Bd. erschienen ist? In Oxford ist kürzlich eine Ausgabe des Lexidions Alpha durch I. L. G. Mowat erschienen, die Sie interessieren wird. (Anecdota Oxoniensia Mediaeval and mod. series vol. I part II). Ich habe Brief u. Karte von 8, 9 April 1886 nicht beantwortet, aber die Mittheil. an Gottheil besorgt. Den Dank für Gratulationen konnte ich auch Ihnen nicht besonders abstatten. Seit

August vor. J. hat sich das Geräusch in meinem Ohre derart gesteigert, daß ich vorübergehende Betäubungen im Gehirn fühle, die mich abspannen und vom Arbeiten abhalten. Doch darf ich nicht klagen; Was ich noch kann, ist מרה גדולה.

Über Thiernamen glaube ich Sie durch Gottheil auf Avicenna de animal (aus الشفا) und die hebr. Übersetzung des Aristot. (nach Scotus lat.) in Oxf. aufmerksam gemacht zu haben.

Die mir zugeschickten Briefe zwischen Mich. Steinschneider (einem sehr fernen Verwandten) und Schwab haben für mich den Werth seltsamer Reminiscenzen, ich danke Ihnen dafür.

Bestens grüßend

M. Steinschneider.

(Das Ganze ist in Steinschneiders eigener Handschrift geschrieben. Daß die Sehkraft eines Auges so geschwächt war, daß es tatsächlich unbrauchbar war, war nicht allgemein bekannt, wohl aber, daß er häufig über störendes Ohrensausen klagte, das er als Orchesterlärm bezeichnete. Siehe meine Steinschneideriana in der Freidus-Denkschrift. — G. A. K.)

3. Löw an George Alexander Kohut.

Szeged 1930. IV. 18.

Lieber Neffe George!

Ich danke Ihnen für den prächtigen Freidus-Band, den ich gestern erhielt. Natürlich las ich erst Ihren Steinschneider-Artikel, er ist sehr hübsch und passend. Es freute mich zu sehen, wie herzlich Sie von Frau Steinschneider sprechen. Sie gehört zu meinen glücklichsten Erinnerungen.

In Bezug auf das Bild möchte ich bemerken, daß zu meiner Zeit Steinschneider nicht eine seidene Kappe, sondern einen Strohhut trug, dessen Rand abgeschnitten war. Die Bemerkung über Steinthal (p. 83) tat meinem Herzen wohl. Selbstverständlich kann man nicht wohl über sein kaustisches, cynisches und willkürliches Urteil (p. 82) hinweggehen, besonders, wenn es sich gegen diejenigen richtete, gegen die er eine Beschwerde hatte, weil er sie als Charlatane betrachtete. Der Vorfall, von dem Sie p. 115 sprechen, kann folgendermaßen beschrieben werden: Gelegentlich der Rezension des ersten Jahresberichtes der Hochschule, dem eine Abhandlung Geiger's voranging, sprach St-er in der HB von dem neuen Ghetto für die Wissenschaft des Juden-

tums und von der zweifelhaften Provenienz der Hörer. Darauf schrieb ich ihm einen Absagebrief und wir besuchten seine Veitel-Heine-Ephraim-Vorlesungen durch einige Semester nicht. Später hat er mir bei meiner ersten Arbeit sehr viel geholfen.

Bei der allerersten Vorlesung, die ich 1872 bei ihm hörte (Handschriftenkunde) war ich sehr glücklich, denn einleitend sagte er: das einzige literarische Hilfsmittel sei der hebr. Index in L. Löw. Graph. Requisiten. Der Index stammte von mir und die allerhöchste Anerkennung tat mir sehr wohl.

Als St-er einmal überfahren wurde, sagte er zu Fr. A. G(oldsberg): „Sehen Sie! Ich bin im Leben so viel übergegangen worden, daß ich endlich auch überfahren werden mußte“.

Als ihm damals ein Verband auf den gebrochenen Fuß angelegt wurde, sagte er im Hinweisse auf den damals gegründeten Rabbinerverband: Bei mir kommt erst der Bruch, dann der Verband; bei den Rabbinern erst der Verband, dann der Bruch. Auf die Hochschule war er nicht gut zu reden. Eine Dozentur hatte er glatt abgelehnt, obwohl Lazarus gesagt hatte, St-er's Gelehrsamkeit reiche für zehn Akademien aus. Zwei Quellen seiner Unzufriedenheit: 1) die Nötigung, zur Abnahme des Eides more judaico ständig vor Gericht zu assistieren, 2) die Zwangslage, die Direktion der jüd. Mädchenschule leiten zu müssen.

Von den St-Briefen, die Sie abdrucken, interessierte mich ganz besonders das Faktum, daß er selbst damals seinen jungen Freund vor Überarbeiten warnte. Lassen Sie vorläufig die Projekte ruhen! (p. 107) Dieser Rat paßt ganz besonders auf Ihr Projekt einer Löw-Jubelschrift. Ich teile seine Meinung und kann mich jetzt für meinen Protest auf St-er's Autorität berufen. Ich las eben noch einen Artikel, den von Levias. Ich bedauere außerordentlich, daß dieser ausgezeichnete Mann umherirrt: er verliert sich in's Uferlose.

Selbst wenn zwischen E m o r i und A m h a r eine Beziehung bestände, seine philologischen Kombinationen sind unannehmbar.

Aber genug von all dem Geschwätz. Ich muß Vorbereitungen für den morgigen Feiertag treffen. Mit herzlichsten Grüßen an Sie und Ihre liebe Mutter, verbleibe ich

Ihr alter Freund

Immanuel Löw.

Anhang

27 93

IV

Lebensalter u. ihre Benennungen.

(Von M. Steinschneider¹.)

Die nachfolg. Notizen sind ohne irgend eine Ordnung in meinem Exemplar von Löws Buch sehr kurz notiert: es muß alles aufgesucht werden. Wenn ein Buch nicht vorliegt, so bitte anzufragen.

1. כלחות vom 50. Jahr, bei Natan b. Abigedor (in der Notiz von Perreau p. 6 u. 8 n. 43 cf. p. 19 über 7 u. 40 u. p. 33 ü. 60)
2. In ibn Tofeil, Hai b. Joktan, deutsch v. Eichhorn S. 105, 132, 214 werden 7×7 Jahre berechnet.
3. Kinder sollen nicht Wein trinken bis zu 17 Jahren, dann mäßig bis 30, den Rausch vermeiden bis 60, dann „quotiens invenirent vinum laudent Deum“ (Plato bei Razi, Continens, Simplicia § 439, Ende f. 442 d ed. 1506).
4. Vier Alter, auch Abr. b. Chisdai, בן המלך והנזיר (Barlaam u. Josaphat) K. 6 f. 38 ed. Livorno, deutsch (von mir) in Busch's Jahrbuch Wien V, 337: „Der Sohn: fünf Jahre dein Tyrann, 5 Jahre dein Unterthan, 5 Jahre dein Kumpan, Freund oder Feind sodann.“
ילדות u. שחרות sind eine Zeit und שבה ווקנה eine Zeit, daselbst f. 35 Ende K. 6.
5. Vier Alter, bei Dieterici etc. Hebr. Bibl. XIII, 92 („Lebensperiode“, s. Löw S. 459).
6. Zwölf Altersstufen bei Zunz, Literaturgesch. 6.
7. אשל אברהם von Abr. Ch. Reggio, s. Benjacob המפ' S. 55 u. 1041.

¹ Diese Notizen wurden auf meine Bitte in Verbindung mit meinem Artikel „Ages the Seven“ (die sieben Lebensalter) in der Jewish Encyclopedia, Band I, niedergeschrieben. Der Original-Artikel faßte den ganzen Stoff zusammen, der sich auf die Lebensalter in jüdischer und orientalischer Literatur bezieht und benützte die obigen Daten, aber die Herausgeber der Encyclopedia hielten es für richtig, den Stoff nur auf die Seven Ages (7 Lebensalter) zu beschränken, so daß der obige Beitrag von Steinschneiders Feder für Löws noch immer unschätzbare Werk von besonderem Interesse ist. Ich habe davon Abstand genommen, aus ersichtlichen Gründen, die Hinweise auf viele Spezial-Monographien zu vermehren. — G. A. K.)

8. Averroes באור ההלצה (כל מלכי ההניין), S. 142—7, daraus bei Jehuda (messer Leon) b. Jehiel, נוסח צופים, S. 132 ed. Jellinek.
9. Abr. Schalom s. Löw S. 30; über Spiel שו"ת ריב"ש s. דאו"ש n. 171.
10. Efraim b. Gerson, (1450—5 Predigten Ms. f. 285 b (s. Hebr. Bibl. XVII, 110, 135, XIX, 30); ich weiß nicht ob ich die Stelle mitgeteilt habe.
11. Jochanan Alemanno חי עולמים Ms. s. Mortara, Catal. Mantua p. 25).
12. Vier Bezeichnungen bei Natan b. Samuel מבחר המאמרים (gedruckt) f. 47 b.
13. Pseudo-Asaf, Hebr. Bibl. XIX, 64, 88, Anm. 32 — (zu S. 87).
14. Galen, Catal. hebr. Mss. Hamburg S. 134.
15. Isak Arama; עקרה K. 49 f. 134 Col. 2 — 13 u. 20 J.
16. Gabirol, Ethik f. 7¹ נערות, בחרות und עשרים בן עשרים ואמרו רבות' בן עשרים vgl. Josef Kimchi Comm. Prov. zu 15,10 (S. 21) ואמר בעל המאמר.
17. If you are not good-looking at twenty, strong at thirthy, wise at forty, rich at fifty, you will never be good-looking, strong, wise or rich. (Proverb?)
18. Zu 40 J. wird man im דאר אלנרוה zugelassen (Caussin de Perceval, Hist. des Arabes avant l'Isl. I, 237, cf. Hebr. Bibliogr. II, 92)¹.

Vorgänger der „Flora der Juden“.

Von S. Jávorka.

Obwohl vorauszusehen ist, daß Immanuel Löw dem nächstens erscheinenden Schlußbande seines Prachtwerkes „Flora der Juden“ eine genaue Aufstellung der benutzten gewaltigen Literatur geben wird, sei es mir, der ich auf diesem Gebiete der Botanik so gut wie ein Laie bin, an dieser Stelle doch gestattet, eine ganz flüchtige Übersicht der Literatur über den kulturhistorischen Teil der Botanik der vorderasiatischen Völker darzubieten.

¹ Joshua Finkel, Berichte der Amerikanischen Akademie für Jüdische Forschung, 1931, Seite 8, Zeile 14. — G. A. K.

Der Umstand, daß sich die biblischen Völker so frühzeitiger schriftlicher Denkmäler rühmen können, erklärt auch die gewaltige Menge der frühen kulturhistorischen Angaben. Der weitere Umstand, daß diese Völker schon so bald sich dem Ackerbau hingaben, bedingte notwendig die Kenntnis der nützlichen Gewächse, welche ihre Hauptnahrungsmittel bildeten. Nun kamen aber diese Völker auch in Berührung fast mit allen Völkern der damals bekannten Welt, so daß man ohne die Kenntnis dieser Kulturverbindungen, welche Persien, Syrien, Mesopotamien, Arabien, Ägypten, die griechischen Städte und Italien bis Spanien umspannten, mithin ohne den botanischen Wortschatz dieser Völker auch den der Bibel und des Talmud nicht erklären könnte.

Stark fühlbar sind in erster Reihe die griechischen Kulturverbindungen. Die Bezeichnungen der homerischen Flora (von Miquel, Schmiedeberg, Murr, Fellner bearbeitet) und die späteren griechischen Pflanzenkenntnisse werden teils auch durch die semitischen Völker übernommen. Die Griechen, die die botanischen Erscheinungen ursprünglich nur mit Hinblick auf die Landwirtschaft und Medizin betrachteten, fassen diese Kenntnisse schon systematisch zusammen. Von solchen Geistesprodukten der Griechen sind besonders die Bücher des Theophrast aus Eresos (geb. 371 v. Chr.), eines Schülers des Aristoteles (*De historia et de causis plantarum libri decem*), dann das Werk: „*De materia medica*“ des kilikischen Arztes Pedanios Dioskurides (lat. Dioscorides) Anazarbeus (1. Jhd. nach Chr.) hervorzuheben. In Dioskurides' Werken spielen auch italienische Pflanzen neben ägyptischen eine große Rolle. Die Autorität dieser zwei Werke, so wie auch die naturwissenschaftlich-philosophische Forschung des Aristoteles überhaupt, galten während des langen Siechtums der europäischen Wissenschaft für lange Jahrhunderte, durch das ganze Mittelalter als maßgebend und als die einzigen Quellen der botanischen Kenntnisse. Bei den Römern blieb der ältere Plinius (gest. 79 n. Chr. beim Ausbruch des Vesuvs) mehr nur ein fleißiger, aber oberflächlicher Kompilator, trotzdem erlangt sein Werk (*Historiae naturalis libri XXXVII.*) in Ermangelung seiner Quellen erhebliche Wichtigkeit.

In botanischen Dingen sind auch die Araber nur unselbständige Schüler der Griechen. Sie übersetzten Dioskurides für

ihren Gebrauch (so Stephanos und Honein). Einer der bedeutendsten Pflanzenkenner war unter ihnen Ibn Sînâ, lateinisch Avicenna (gest. 1037), dessen Werk, das *Qanûn*: Über die Heilmittel allgemein berühmt wird. Bei den Juden hat Rabbi Moses Ben Maimun (geb. 1135 zu Cordoba) einige Pflanzennamen der *Mišna* erklärt.

Nach Erfindung der Buchdruckerkunst überwiegen noch immer die Kommentare der griechischen Autoritäten. Den Theophrast sehen wir seit 1483 in mehr als 20 verschiedenen Ausgaben mit über 12 Kommentaren — z. B. in dem von Scaliger verfaßten — wieder. Sehr verbreitet waren auch die Dioskurides-Kommentare, der erste, der sogenannte Aldinische, dann der des Matthioli, zuletzt (1829—1830) der des Curtius Sprengel. Nur gegen Ende des XVI. Jahrhunderts ist man darauf gekommen, daß man nicht weiter auf die Autorität der Alten schwören kann, daß man die griechischen Pflanzen des Dioskurides z. B. auf deutschem Boden vergebens sucht und daß nichts anderes übrig bleibt, als die Natur unmittelbar zu beobachten. Als Folge dieser Erkenntnis beginnt man mit der Ausgabe von Beschreibungen der Pflanzen einzelner Länder, anfangs in der Form der „*Ortus sanitatis*“ oder „*Herbarius*“, dann der „*Kreuterbücher*“, vorläufig lediglich zum Zwecke der Heilung dienend, später aber schon als die Ergebnisse rein naturwissenschaftlicher Forschung. Die Durchforschung der Flora Arabiens und Ägyptens beginnt schon zu dieser Zeit (Prosper Alpini, später Forskal, Delile, neuerdings besonders die Forschungen von Ascherson und Schweinfurth), während die Welt der wildwachsenden Pflanzen Palästinas und Syriens, abgesehen von einer Inaugural-Dissertation unter Linnés Leitung, systematisch und zusammenfassend erst in den letzten Jahrzehnten, durch die gründlichen Forschungen von Boissier, Bornmüller, Post, Dinsmore, Eig etc. beschrieben wird. Ohne diese gründlichen Durchforschungen des Heiligen Landes wäre es unmöglich gewesen, eine endgültige Darstellung der biblischen und talmudischen Flora zu gewähren.

Zu den Zeiten der großen, mit Karl Linné beginnenden Reformtätigkeit auf dem Gebiete der Pflanzensystematik beginnen endlich auch die systematischen Deutungen der in der Bibel und dem Talmud eine Rolle spielenden Pflanzen, deren Erklärung unsere

Kenntnis der Kulturgeschichte fördert. Die ersten diesbezüglichen Werke sind noch mehr religiöse Betrachtungen; so das Hierophyton von Hiller (1725), dann die *Physica sacra iconibus illustrata*, in vier Bänden, mit 749 Tafeln von dem Züricher Professor, dem älteren Scheuchzer (1732—35), oder die *Phytographia sacra* von Johann Geßner. Das erste rein wissenschaftlich durchgeführte Geistesprodukt war aber das *Hierobotanicon* von Olaf Celsius, dem Professor der Theologie in Upsala, in 2 Bänden (1745—47), welches inbezug auf die botanischen Ausdrücke die Heilige Schrift auf linguistischem Grunde, mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis durchforschte. Ihm folgten wieder erst im XIX. Jahrhundert einige Werke ähnlichen Wertes, so die des Curtius Sprengel, dann die des Reynier und besonders die von Rosenmüller, dessen „Handbuch der biblischen Alterthumskunde IV. 1. Das biblische Mineral- und Pflanzenreich. 1830“ schon einen wichtigen Fortschritt bedeutete. Später vermehren sich noch sowohl die ernsthaft wissenschaftlichen, wie die mehr oder minder dilettantischen kulturgeschichtlichen Werke über die Kultur- und Heilpflanzen des Heiligen Landes. Wir erwähnen neben den Werken des Italieners Paolo Coultrera: *Flora biblica* (1861) und denen des Engländers J. Smith und Balfour (*The plants of bible*), noch die verwandte Tätigkeit Karl Ritters, sowie die *Synopsis Florae classicae* von Fraas (1845), dann das Werk Hehns über die „Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien“, sowie die Werke Schönhaks, Hamiltons, Boudais' und besonders die Foncks. Aus all diesem ergibt sich, daß die Pflanzennamen des Talmud denen der Bibel gegenüber ziemlich lange vernachlässigt blieben. Dieses Versäumnis nachzuholen, erschienen 1881 die „Aramäischen Pflanzennamen“ aus der Feder Immanuel Löws, welches erfolgreiche Werk weitere mehr als 1200 Pflanzennamen enträtselte, nachdem schon früher in dem Buche des Rabbiners Dr. M. Duschak: *Zur Botanik des Talmud*, Pest 1871, ein solcher Versuch gemacht wurde.

Diese ganze, die Bemühungen mehrerer Jahrhunderte in Anspruch nehmende Tätigkeit wird nun zusammengefaßt und gekrönt in dem großangelegten fünfbandigen Werke der „Flora der Juden“ Immanuel Löws. Es ist nicht meine Aufgabe, diese umfassendste

Pflanzenkulturgeschichte, die je erschienen, zu würdigen; das über-
schritte auch den Kreis meiner Studien. Seine hervorragende Be-
deutung läßt sich, wie bei den meisten großen Dingen, nur aus
einer entfernten Zeitperspektive würdigen. Aber der Kultur-
historiker und der Botaniker möchte schon jetzt die Palme der
Anerkennung dem an der Schwelle des Patriarchenalters
stehenden Verfasser huldigend darbieten.

Zum Schlusse noch eine Bemerkung. In Ungarn hat sich
mit dem eben besprochenen Gebiete der Botanik außer dem schon
erwähnten M. Duschak nur Immanuel Löw und Dr. Ludwig
Haynald, Kardinalerzbischof von Kalocsa (1816—1891), der bisher
größte ungarische Mäzen der Naturwissenschaften, beschäftigt.
Von ihm ist nur ein in Fragment gebliebener Absatz: A szen-
tirási mézgak és gyanták (Die Gummiharze der Heiligen Schrift,
1879) nebst 13 hinterlassenen farbigen Tafeln erschienen. Haynald,
der gefeierte Kirchenfürst und Staatsmann, zwar ein getreuer
Monarchist, aber die gesetzliche Grundlage unserer Konstitution
selbst seinem König gegenüber, sogar um den Preis seines Bis-
tums verteidigend, machte mit Freude die Bekanntschaft des
jungen Immanuel Löw, des Sohnes des gelehrten, in dem unga-
rischen Freiheitskriege als Feldpriester kämpfenden Leopold Löw.
Die Freundschaft und die gegenseitige Schätzung der zwei nach
demselben Ziele strebenden Gelehrten bleibt ein nachahmens-
wertes Beispiel auf dem Felde der wissenschaftlichen Arbeit.

Bibliographie der Schriften Immanuel Löws.

Zusammengestellt von Eugen Frenkel.

Abkürzungen:

- | | | |
|--------------|---|--|
| D - g | = | Délmagyarország. Tageszeitung, Szeged. |
| E - g | = | Egyenlőség. Jüdische Wochenschrift, Budapest. |
| MS | = | Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. |
| MZS | = | Magyar Zsinagóga. Ungarische homiletische Zeitschrift. |
| MZsSz | = | Magyar Zsidó Szemle. |
| OLZ | = | Orientalistische Literaturzeitung. |
| REJ | = | Révue des études juives. |
| Sz | = | Szeged. |
| S - d | = | Szeged. Tageszeitung, Szeged. |
| SzH | = | Szegedi Híradó. Tageszeitung, Szeged. |
| SzN | = | Szegedi Napló. Tageszeitung, Szeged. |
| SzV | = | Szeged és Vidéke. Tageszeitung, Szeged. |
| WZKM | = | Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. |
| ZA | = | Zeitschrift für Assyriologie. |

- ZAW** = Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft.
ZNW = Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZfS = Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete.

„Was ist's, was uns das Staatsleben auferlegt und das Gemeinschaftswesen gebietet? Arbeit und Ernst!“

Aus der ersten gedruckten Rede Immanuel Löws haben wir diesen Satz herausgegriffen. Ein kaum Zwanzigjähriger sprach diese Worte und sechs Jahrzehnte: das Lebenswerk des Mannes bewies, daß er damit die eigene Bahn vorzeichnete. Jedes dieser 60 Arbeitsjahre brachte einen neuen Bund wissenschaftlicher Werke.

Nur eines, das Jahr 1920 muß übergangen werden! Vom 23. April 1920 bis 11. Juni 1921 verhaftet, ein Märtyrer des Judentums, war er daran verhindert, seine Arbeiten zu veröffentlichen.

Doch auch in der Einsamkeit der Haft gedieh das Werk. Die Manuskripte der Flora und der kleinen Abhandlung „Der Kuß“ wurden druckfertig und damals korrigierte er die zweite Ausgabe von Dalmans Wörterbuch.

Leider sind die Predigten, eine große Gruppe seiner Tätigkeit, dem Fremdsprachigen unzugänglich. Diese Predigten, Gipfelleistungen ihrer Art, die die Ausdruckskraft ungarischer Zunge bezeugen und bereichern, schließen sich nur dem Sprachgenossen auf. Zum fünfzigjährigen Jubiläum seiner Amtstätigkeit brachte zwar die ungar.-jüd.-homiletische Zeitschrift „Jabneh“ (Budapest 1929, II, 7—12, S. 121—133) eine eingehende Abhandlung von der Feder Dr. Imre Benoschofskys, betitelt: „Immanuel Löw, der Darschan“ über die Rednerkunst Immanuel Löws; doch, da die Abhandlung selbst in ungarischer Sprache erschien, eignet sie sich nicht dazu, das Einzigartige seiner Predigten ausländischen Kreisen näherzubringen.

Es steht uns nicht zu, im Rahmen der Einleitung zu einer bibliographischen Zusammenstellung die Werke des Jubilars zu charakterisieren. Wir können aber nicht umhin — zumal in Hinblick auf das oben Gesagte — seine eigene, in der Einleitung zu der Sammlung seiner Kriegspredigten „Hetven Beszéd“ (Siebzig Reden, 1928) gegebene Erläuterung über den Aufbau seiner Reden hier wiederzugeben: „Unsere Predigt ist ein Fortweben

des Midrasch. Die Seele der Agada umschwebt sie. Nicht fremden Kreisen entlehnt sie ihre Struktur. Ihr Aufbau fügt sich alten Formen an, doch füllt sie die alten Formen mit neuem Gehalt. Im Worte der Schrift, im Geiste des Midrasch widerspiegelt sich die Gegenwart.“

An der poetischen Eigenartigkeit seiner ungarischen Sprache allein würde jeder Versuch zur Übersetzung der Predigten scheitern. Dennoch wäre es eine lohnende Arbeit, ihre Gedankengänge und die treffenden Zitate, die er hierzu aus dem gesamten jüdischen Schrifttum herausgreift, in einer Abhandlung deutscher Sprache zusammenzufassen. Vorderhand müssen wir uns jedoch mit der nachfolgenden Zusammenstellung der Überschriften begnügen, wie es heißt: והגלות לנו!

1874.

1. **És est idején világosság támad.** Prédikáció. Sz 24 S.

1875.

2. Búcsúszavak (Löw Lipót végtisztessége). Sz 27 f..
3. Beiträge zu Abraham Geiger, Nachgelassene Schriften. Herausgegeben von Ludwig Geiger I und II, Berlin. Bd. II nach Löws Stenogramm der Vorlesungen.

1876.

4. **Deák Ferenc.** Gyászbeszéd. Sz 16 S. 16^o.
5. Beiträge zu Abraham Geiger, Nachgelassene Schriften III und IV, Berlin.

1877.

6. Bemerkungen zu Kalilag und Damnag. ZDMG 31,535.

1878.

7. *Wünsche, Neue Beiträge zu Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.* Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 10, 469—483.

1879.

8. **Beköszöntő.** Prédikáció. Sz 16 S.
9. Rede (Ünnepi istentisztelet a temesvári belvárosi . . . zsinagógában 1879. IV. 24). Sz 5—14 S. 4^o.

1880.

10. **Felszentelő** Szombathely, 24 S.

11. Cassel Dávid, A zsidók története. Autorisierte Übersetzung. Sz. Letzte Aufl. 1922.
1881.
12. **Aramäische Pflanzennamen.** Leipzig, VIII + 490 S.
1882.
13. Bolgár Mihály. Emlékbeszéd (A szegedi zsidó népiskola értesítője 3—8) Sz.
14. **A csók.** Sz 22 S. 4^o.
15. **Arany János.** Emlékbeszéd. Sz 12 S. 4^o.
16. Aus einem Briefe . . . an Prof. Fleischer. ZDMG 36, 649 f.
17. Miszellen. MS 31, 96. 235—240. 286—288. 333—336. 383 f.
18. **Meló Chofnájim.** Sz 31 S. 8. Aufl. 1929.
19. *Commentaire sur Jérémie par Rabbi Josef . . . Kara, ed. Schloßberg.* MS 31, 381 f.
1883.
20. **Hét beszéd.** Sz 132 S. 16^o.
21. *Toßefta, ed. Zuckerman.* ZDMG 37, 467—469.
22. *Payne Smith, Thesaurus syriacus (Fasc. 6).* ZDMG 37, 469—476.
23. Imádságok zsidók számára. Gesammelt von I. L. Sz 272 S.
24. Berichtigung. ZDMG 37, 617.
25. **Maleagros aus Gadara und die Flora aramäa.** Sz 22 S.
26. Beiträge, besonders aus dem Mischnischen zu Gesenius, Handwörterbuch, 9. Aufl., Leipzig.
1884.
27. Néhány reflexió. MZsSz 1, 57—59.
28. Miszellen. MS 33, 466—468.
29. *Kálmán, Dávid király zsoltárkönyve.* MZsSz 1, 101—106.
30. Zsoltárfordítások. MZsSz 1, 117 f.
31. A tetragram szyrus elferditése. MZsSz 1, 183.
32. Az Énekek Énekéből. MZsSz 1, 252 f., 575 f.
33. Hitoktatási tantervek. MZsSz 1, 410 f.
34. *Zsidó Népiskolák Értesítői* 1883/4. MZsSz 1, 472—475.
35. *Fabricius, Der Periplus des Erythraeischen Meeres.* Öst. Monatschrift f. d. Orient 10, 94 f.
36. *Duval, Les dialectes néo-araméens de Salamas.* Öst. Monatschrift f. d. Orient 10, 251 f.

1885.

37. A szegedi zsidó község történetéből. MZsSz 2, 81—89.
 38. **A szegedi zsidók 1785—1885.** Irták L. I. és Kulinyi Zsigmond. Sz XXVIII + 374 S. (Von Kulinyi S. 139—147). 4^o
 39. **Száz év.** Prédikáció. Sz 16 S. 4^o.
 40. **Montefiore Mózes.** Emlékbeszéd. Sz 6 S. 4^o.
 41. **Az Énekek Éneke.** Sz 46 S. 16^o.

1886.

42. Anyakönyvi ügyek. MZsSz 3, 56. 406. 690.
 43. Miscellen. MS 35, 190.
 44. *Midrasch Tanchuma*, ed. Buber. Öst. Monatsschrift f. d. Orient 12, 58 f.
 45. *Responsen der Geonim*, ed. Harkavy. Öst. Monatsschrift f. d. Orient 12, 98 f.
 46. *Gottheil, A List of plants . . . of Bar ebraja.* Öst. Monatschrift f. d. Orient 12, 189 f.
 47. *Lattes, Miscellanea postuma.* MS 35, 191.
 48. Beiträge, besonders aus dem Mischnischen zu Gesenius, Handwörterbuch, 10. Aufl., Leipzig.
 49. Bemerkungen zu Merx, Proben der syr. Übers. v. Galenus etc. ZDMG 40, 763—765.

1887.

50. Zsidó közművelődési egyesület. MZsSz 4, 88 f.
 51. Ima áhítat nélkül, test lélek nélkül. MZsSz 4, 606.
 52. Bemerkungen zu Dérenbourg, Commentaire de Maimonide sur la Mischnah Seder Tohorot. Bd. I. Berlin.
 53. Beiträge zu Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen hagadischen Bestandteilen übersetzt. Bd. II. Leipzig.
 54. Beiträge zu Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles. Bd. I. Oxford.
 55. **A szegedi chevra 1787-től 1887-ig** irták L. I. és Klein Salamon. Sz VIII + 124 S. (Von Klein S. 8—10. 39f. 75—84).
 56. Miscellen. MS 36, 139 f.
 57. *Ascherson und Schweinfurth, Illustration de la Flore d'Égypte.* ZDMG 41, 521 f.
 58. *Payne Smith, Thesaurus syriacus (Fasc. 7).* ZDMG 41, 359—364.

1888.

59. **Hűséges szeretet.** Prédikáció. Sz 16 S.
 60. Bemerkungen zu Dérenbourg, Commentaire de Maïmonide sur la Mischnah Seder Tohorot. Bd. II. Berlin.
 61. Beiträge zu Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen hagadischen Bestandteilen übersetzt. Bd. III. Leipzig.
 62. Országos szervezés és felekezeti tanügy (A szegedi zsidó népiskola értesítője, S. 3 f). Sz.
 63. **Lichtenberg Mari.** Gyászbeszéd. Sz 2 S.
 64. **Fölszentelő.** Sz 12 S.
 65. *Jastrow, A dictionary of the targumim, the talmud etc.* REJ 16, 154—159.

1889.

66. **Kohen Johanna.** Halotti beszéd. Sz 12 S.
 67. Gesammelte Schriften von Leopold Löw. Herausgegeben von I. L. Bd. I, Sz 472 S.
 68. Bemerkungen zu Dérenbourg, Commentaire de Maïmonide sur la Mischnah Seder Tohorot. Bd. III. Berlin.
 69. **Rudolf trónörökös.** Gyászbeszéd, Sz 16 S. 4^o.
 70. **Nehemiás városa.** Sz 6 S.

1890.

71. Scheinberger Antal. Halotti beszéd. Sz 12 S.
 72. Gesammelte Schriften von Leopold Löw. Herausgegeben von I. L. Bd. II. Sz IV + 480 S.
 73. **Szinek és jelvények.** Zászlóavató beszéd. Szabadka 12 S. II. Aufl. Sz 16 S.
 74. **Mivchor.** Gesammelt von I. L. Sz 51 S. 4. Aufl. 1929.

1891.

75. **Alkalmi beszédek.** Sz 138 S.
 76. *Payne Smith, Thesaurus syriacus (Fasc. 8).* ZDMG 45, 697—705.

1892.

77. Mélanges de lexicographie talmudique. REJ 25, 116—121. 256—259.
 78. **Hódolj a királynak.** Prédikáció. Sz 16 S. 4^o.

1893.

79. **Mózes áldása.** Prédikáció. Sz 20 S. 4^o.

80. **Március tizenötödike.** Prédikáció. Sz 4 S. 4^o.
81. *Payne Smith, Thesaurus syriacus (Fasc. 9).* ZDMG 514—537.
82. Gesammelte Schriften von Leopold Löw. Herausgegeben von I. L. Bd. III. Sz VIII + 484 S.
83. Gloses romanes dans des écrits rabbiniques. REJ 27, 239—249.
84. Miscellen. MS 31, 483 f.
1894.
85. **Kossuth Lajos.** Emlékbeszéd. Sz 16 S. 4^o.
86. **Kossuth Lajos.** Hat emlékbeszéd. Sz 96 S. 4^o.
1895.
87. Bemerkungen zu Brüll, Jahrbücher 9, 54. 57. MS 39, 239.
88. Beiträge zu Brockelmann, Lexicon syriacum, Berlin.
89. Beiträge zu Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles. Bd. II. Oxford.
90. **Az árva.** Prédikáció. Sz 16 S. 4^o.
91. **Uj világ.** Prédikáció. Sz 20 S. 4^o.
92. Imádságok zsidók számára. II. Aufl. Sz 272 S. 16^o.
1896.
93. **Jog és béke.** Prédikáció. Sz 16 S. 4^o.
94. **A föld.** Prédikáció. Sz 16 S. 4^o.
95. **Az ifjúsághoz.** Prédikáció (A szegedi zsidó népiskola értesítője S. 3—11). Sz.
96. **Az ezredév.** Nyolc prédikáció. Sz 126 S. 4^o.
97. **Milkó Jakab.** Halotti beszéd. Sz 14 S. 4^o.
98. Bemerkungen zu Schwallys Idiotikon. WZKM 10, 135—137.
99. בבת ראש MS 40, 378.
1897.
100. המם — המם MS 41, 237.
101. Marginalien zu Kohut's Aruch (Semitic Studies in memory of . . . A. Kohut. 373—375). Berlin.
1898.
102. **Március tizenötödike.** Két prédikáció. Sz 28 S. 4^o.
103. Gesammelte Schriften von Leopold Löw. Herausgegeben von I. L. Bd. IV, Sz VIII + 535 S.
104. **Erzsébet.** Gyászbeszédek. Sz 84 S. 4^o.
105. *Payne Smith, Thesaurus Syriacus (Fasc. 10).* ZDMG 52, 308—317.

106. **Horváth Boldizsár.** Emlékbeszéd. Sz 12 S. 4^o. Auch MZs 1, 115—126.
1899.
107. Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud etc. von Samuel Krauß mit Bemerkungen von I. L. Teil II. Berlin, S. X + 688 (Einzelne Bemerkungen und 619—684).
108. Beiträge zu Reizner János, Szeged története. Bd. I und II. Sz.
109. **Október hatodika.** Prédikáció. MZs 1, 37—42, auch in SzN X. 6.
110. Fischer Antal Énok. Gyászbeszéd. MZs 1, 74—80.
111. Petöfi. Emlékbeszéd. MZs 1, 131—135.
1900.
112. **Vörösmarty Mihály.** Emlékbeszéd. Sz 14 S. Auch MZs 2, 65—77.
113. Gesammelte Schriften von Leopold Löw. Herausgegeben von I. L., Bd. V. Sz XXIV + 261 S. — Bibliographie der Schriften L. Löws, S. 1—19. Nachträge und Berichtigungen S. 37—93. Register S. 225—262 von I. L.
114. Beiträge zu Reizner János, Szeged története. Bd. III u. IV. Sz.
115. Miscellen. MS 44, 185.
116. **L. I. Beszédei 1874—1899.** Sz VIII + 464 S. Mit dem Bild des Verfassers.
117. **Die Finger in Literatur und Folklore der Juden.** (Kaufmann-Gedenkbuch 61—85), Breslau.
1901.
118. **Szilágyi Dezső.** Emlékbeszéd. Sz 10 S. Auch MZs 2, 377—385.
119. Teakholz und Jute schon im klassischen Altertum bekannt. Berichte der Deutschen Botanischen Gesellschaft 19, 127 f.
120. Miscellen. MS 45, 181 f.
121. Bemerkungen zu Salomo b. Samuels hebr.-pers.-Wörterbuch ed. Bacher aus Briefen von I. L. an Felix Perles. OLZ 4, 13. 77.
122. Beiträge zu M. Grünbaum, Gesammelte Aufsätze, herausg. von Felix Perles, Berlin 1901.
123. Mitarbeit: Duval, Lexicon Syriacum auctore Bar Bahlule I—III. Paris. 2098 Spalten + XXXIX + 246 S., 4^o.

- 1902.
124. A lelkipásztor. Prédikáció. MZs 3, 227—232.
125. **Tisza Kálmán.** Emlékbeszéd. Sz 16 S. Auch MZs 3, 262—272.
126. **Kossuth Lajos.** Emlékbeszéd. Sz 8 S. Auch MZs 4, 34—37.
127. Beet. The Jewish Encyclopedia II, 638.
128. Botany. Jew. Enc. III, 332—339.
- 1903.
129. **Templomszentelő.** Sz 8 S. 4^o.
130. **A szegedi új zsinagóga.** Sz 40 S. Mit Abbildungen.
131. Imádságok zsidók számára. Gesammelt von I. L. III. Aufl., 272 S. 16^o.
132. **Deák Ferenc.** Emlékbeszéd. Sz 10 S. Auch MZs 5, 52—62.
133. Pflanzennamen bei Raschi. (Berliner-Festschrift 231—254). Berlin.
134. Bon malan bei Raschi. Bemerkung zu Preuß gleichnamiger Abhandlung. (Berliner-Festschrift 299 f.). Berlin.
- 1904.
135. **Klauzál Gábor.** Emlékbeszéd. Sz 8 S. Auch MZs 7, 97—104.
136. Horticulture. Jew. Enc. VI, 470—472.
137. Lily. Jew. Enc. VIII, 88.
138. Millet. Jew. Enc. VIII, 593.
139. Glasmalereien der neuen Synagoge in Szegedin. Mitteilungen für jüd. Volkskunde 13, 37—39. Mit Abbildungen.
- 1905.
140. Myrte. Jew. Enc. IX, 136 f.
141. Nard. Jew. Enc. IX, 170.
142. Oil. Jew. Enc. IX, 391 f.
143. Plants. Jew. Enc. X, 72—85.
144. Rose. Jew. Enc. X, 471.
145. L. Schwab. Jew. Enc. XI, 116.
- 1906.
146. Aramäische Fischnamen. (Nöldeke-Festschrift 549—570). Gießen.
147. Thorns and thistles. Jew. Enc. XII, 141.

148. Vinegar. Jew. Enc. XII, 439.
149. Willow. Jew. Enc. XII, 525.
150. **Emlékbeszédék.** Sz 66 S.
151. Beiträge zu Theodor, Bereschit rabba, Bd. I. Berlin.
1907.
152. **Rákóczy.** Két emlékbészéd. Sz 20 S. (Die erste Predigt auch MZs 8, 27—33).
153. Zwei biblische Pflanzennamen: 1. *atad*, 2. *kussemet*. Hakedem 1, 47—54.
154. Der Reis. ZA 21, 206—215.
155. מר. WZKM 21, 416.
156. Bemerkungen bei Felix Goldmann, Der Ölbau in Palästina zur Zeit der Mischnah. SA aus MS 50 und 51.
1908.
157. Lexikalische Miscellen. ZA 22, 79—97.
158. *Hoffmann, Midrasch Tannaim, Bd. I.* OLZ 11, 416—420.
159. Biestmilch. ZDMG 62, 120—122.
160. Šošanna. WZKM 22, 154—172.
1909.
161. *Lundgreen, Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion.* OLZ 12, 351—353.
162. Der biblische *ezob*. Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Bd. 161, 1—30.
163. Lexikalische Miscellen. ZA 23, 274—295.
164. Aramäische Schlangennamen. (Harkavy-Festschrift 37—61). St. Petersburg.
165. Aramäische Lurchnamen: Frosch und Salamander. (Florilegium Vogüé 391—406). Paris.
166. *Prof. Strack, Einleitung in den Talmud.* OLZ 12, 317—319.
167. *S. Klein, Tod und Begräbnis zur Zeit der Tannaiten.* OLZ 12, 408—411.
168. פלש. WZKM 23, 366—371.
169. Bemerkungen zu ZAW 28, 241. ZAW 29, 215—217.
1910.
170. Löwy Mór. Gyászbeszéd. MZs 11, 260—263. SA aus Perls Ármin és L. I.: Löwy Mór emlékezete (da auch von I. L.: Löwy Mór irásai S. 5—7). Dombóvár.

171. **Fölszentelö.** Sz 12 S. Auch MZs 11, 270—279.
172. **Mikszáth Kálmán.** Emlékbeszéd. Sz 6 S.
173. Beiträge zu Krauß, Talmudische Archäologie. Bd. I. Leipzig.
174. Beiträge zu Abr. Geiger, Leben und Lebenswerk. Berlin.
175. A. Geiger und die Sprachwissenschaft (Abr. Geiger, Leben und Lebenswerk 400—411). Berlin.
176. Hebr. aramäisches Wörterverzeichnis zu Geigers Schriften (Abr. Geiger, Leben und Lebenswerk 492—502). Berlin.
177. Zum Feigengleichnis. ZNW 11, 167.
178. Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams. ZNW 11, 168.
179. Kleine Mitteilungen (שקפים). WZKM 24, 126.
180. Kleine Mitteilungen (אזרה). WZKM 24, 349 f.
1911.
181. Lexikalische Miscellen. WZKM 25, 187—195.
182. Beiträge zu S. Krauß, Talmudische Archäologie. Bd. II. Leipzig.
183. La figue en Paléστine à l'époque de la Mischna par Felix Goldmann avec des notes de I. L. Paris (SA REJ 62).
184. *Kotelmann, Die Ophthalmologie bei den alten Hebräern.* OLZ 14, 479—482.
185. Aramäische Lurchnamen: Eidechsen. (Goldziher-Festschrift). ZA 26, 126—147.
186. *Salomonski, Gemüsebau und Gewächse in Palästina zur Zeit der Mischnah.* MS 55, 743 f.
187. Die Meerzwiebel. (Lewy-Festschrift 47—52). Breslau.
1912.
188. **Löw Lipót.** Emlékbeszéd. Sz 12 S. (Englische Übersetzung: Leopold Loew, A biography by William N. Loew, New-York, S. 76—87).
189. Aramäische Lurchnamen: Wurmzüngler. (Cohen-Festschrift 333—346). Berlin.
190. Säge und Sonne. OLZ 15, 149.
191. *Ben Jehuda, Thesaurus totius hebraicitatis.* OLZ 15, 270-273.
192. *Preuß, Biblisch-talmudische Medizin.* MS 56, 107—115.
193. *Preuß, Biblisch-talmudische Medizin.* OLZ 15, 555—559.
194. Zu Brockelmans Bemerkung über syr. *qurtisa*. ZDMG 66, 732—734.
195. **Egyesülés.** Prédikáció. Sz 8 S. Auch MZs 13, 138—142.

1913.

196. טובתוי. ZAW 33, 154—155.
 197. *Bacher, Die Prooemien.* MS 57, 373—375.
 198. *Ruska, Das Steinbuch des Aristoteles.* OLZ 16, 373—375.
 199. *Mittwoch, Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets.*
 OLZ 16, 508 f.
 200. *Cuscuta.* ZA 28, 1—14.

1914.

201. *Lexikalische Miscellen.* (Hoffmann-Festschrift 119—138).
 Berlin.
 202. *Alfred Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu
 den judenchristlichen Evangelien.* OLZ 17, 179 f.
 203. Berichtigung zu OLZ 16, 437. OLZ 17, 132 f.
 204. *Yahuda. 1. Alhidaya ila faraid alqulub des Bachja ibn Paquda
 ed. Yahuda. 2. Prolegomena zu . . . alhidaya von Yahuda.*
 ZA 29, 396—400.
 205. *H. L. Strack, Talmud Babylonicum.* ZDMG 68, 417—420.
 206. A tanító. Prédikáció. Izr. Tanügyi Értesítő 39, 279—282.
 207. *Bardowitz, Die Abfassungszeit der Baraita der 32 Normen.*
 OLZ 17, 409 f.
 208. *Schlatter, Die hebr. Namen bei Josephus.* OLZ 17, 363—369.
 209. A XXI. zsoltár. Homilia. SzV VIII. 19.
 210. *Shaashuim ed. Israel Davidson.* Zeitschr. f. Hebr. Bibl. 17,
 35—37.
 211. **Perls Ármin.** Emlékbeszéd. Sz 10 S. Auch MZs 16,
 53—61 und in „Perls Ármin emlékezete“ Pécs 1916, 41—46,
 wo auch Bibliographie der Schriften A. P.'s. S. 47 f.
 212. Hadikölcsön. I. Prédikáció-töredék. SzV XI. 16.
 213. Gyözelem. Prédikáció. D-g XII. 3.

1915.

214. **Benedikt Ferenc.** Gyászbeszéd. Autographie.
 215. Zu dem aram. Papyrus zu Elephantine. OLZ 18, 7.
 216. Háborús magyarság. Prédikáció. SzV IV. 8.
 217. *S. Krauß, Momumenta Talmudica.* OLZ 18, 118—122.
 218. Az új Tyrus. Prédikáció. SzV IV. 17.
 219. Tavasz. Prédikáció. D-g V. 1.
 220. Hősök halála. Prédikáció. SzV V. 22.

221. Hadikölcson II. Prédikáció. D-g V. 23.
222. Hálaadó Alleluja. Prédikáció. D-g VI. 8.
223. Itália. Prédikáció. D-g VI. 13.
224. A szegedi új zsinagóga szimbolikája. (A szegedi zsidó népiskola értesítője S. 1—3).
225. Lemberg. Prédikáció. D-g VI. 27.
226. A XXXI. zsoltár. Homilia. D-g VII. 11.
227. Karpas. ZA 29, 247—264. (Zum 80. Geburtstag M. Güdemann's).
228. Ösz. Prédikáció. SzH IX. 29.
229. A gépmadár. Prédikáció. D-g X. 3.
230. 5676 I. Prédikáció. D-g X. 10.
231. Hadikölcson III. Prédikáció. D-g X. 17.
232. Szeged. Prédikáció. D-g X. 31.
233. 5676 II. Prédikáció. Sz.
234. Békesség. Prédikáció. D-g XI. 14.
235. A monarchia. Prédikáció. SzH XI. 14.
236. Szerbia. Prédikáció. D-g XII. 3.
237. Germania II. SzV XII. 18.
238. Germania I. D-g XII. 25.
239. A tömeg. Prédikáció. D-g XII. 31.
240. **özv. Reichlinger Zsigmondné.** Gyászbeszéd. Autographie. 1916.
241. Anglia. Prédikáció. D-g I. 9.
242. Oroszország. Prédikáció. S-d I. 14.
243. Franciország. Prédikáció. Sz.
244. **Veadar hetediké.** Prédikáció. Sz. Auch MZs 17, 141—150.
245. **Schachtelhalm.** Sz. Autographie.
246. Hadikölcson IV. Prédikáció. D-g IV. 3.
247. A Kárpátok. Prédikáció. SzH V. 2.
248. Békevény. Prédikáció. D-g V. 21.
249. **A rózsa.** Prédikáció. Sz. Autographie.
250. Anglia és Itália. Prédikáció. D-g VI. 11.
251. Zu ZDMG 70, 113—115. ZDMG 70, 569.
252. Quisquillen. MS 60, 227—229.
253. A vigasz. Prédikáció. D-g VIII. 13. Auch MZs 17, 252—254.
254. *Steinschneider, Heilmittel der Araber.* Z. f. Hebr. Bibl. 19, 20—22.

255. A király. Prédikáció. SzV VIII. 18. Auch MZs 18, 1—4.
256. Havasalföld I. Prédikáció. D-g IX. 1. Auch E-g 35, 3 f.
257. Erwe und Wicke. ZA 30, 171—183.
258. **A hazai zsidóság.** Prédikáció. S-d IX. 28. Auch Autographie.
259. A távlat. Prédikáció. S-d IX. 29.
260. Asphodelus. (Schwarz-Festschrift S. 311—316). Wien.
261. **A haza imádsága.** Prédikáció. Sz Autographie.
262. **A tóhúvabóhú.** Prédikáció. Sz Autographie.
263. **Az orkán.** Prédikáció. Sz Autographie.
264. **Erdély.** Prédikáció. Sz Autographie.
265. Lengyelország. Prédikáció. D-g XI. 19.
266. Hadikölcsön V. Prédikáció. SzH XI. 26.
267. A király. Emlékbeszéd. SzV XII. 23.
268. A király. Emlékbeszéd. D-g XII. 24.
269. Bemerkungen zu Budges „The Syriac Book of Medicines.“
ZDMG 70, 525—531.
270. Schachtelhalm und Schwaden. OLZ 19, 353—363. Vorher
als Autographie.
271. Havasalföld II. Prédikáció. SzH XII. 24.
272. Hellas. Prédikáció. E-g XII. 30.
1917.
273. A korona. Prédikáció. SA aus MZs 18, 76—81.
274. A kaiser. Prédikáció. E-g I. 27.
275. Arany János. Prédikáció (Neudruck. Siehe oben Nr. 15).
SzH III. 2.
276. **Árviz.** Prédikáció. III. 12. Autographie.
277. **Görgei Artur.** Prédikáció. III. 15. Autographie.
278. **Adar hetediké.** Prédikáció. Sz 15 S.
279. Közzellem. Prédikáció. SzH IV. 12. 13.
280. A kenyér. Prédikáció. E-g IV. 21.
281. Az Unió. Prédikáció. E-g V. 19.
282. Arany János. Prédikáció. (A szegedi zsidó népiskola
értésítője). Sz.
283. Hadikölcsön VI. Prédikáció. SzH VI. 3. 6.
284. A hús. Prédikáció. E-g VI. 30.
285. Negyvenhatosaink. Prédikáció. E-g IX. 8.
286. *Dr. H. Torczyner, Entstehung des semit. Sprachtypus.* OLZ
20, 211—214.

- 1918.
287. Ifjú királyunk. Prédikáció. MZs 19, 1—5.
288. Gyöz a béke. Prédikáció. E-g III. 9.
289. Adar hetedik. Prédikáció. MZs 19, 62—68.
290. *M. I. Schlögel, Ijjob.* OLZ 21, 186.
291. Három áldás. Az E-g emlékfüzete . . . egyenjogusítás 71-72.
292. **Rósa Izsó.** Prédikáció. E-g VI. 1. Auch Sz.
293. Hadikölcsön VIII. Prédikáció. E-g VII. 6.
294. Itthon 1918. XI. 22. Prédikáció. E-g XII. 7.
- 1919.
295. *Carl Andreas-Festschrift.* OLZ 22, 182.
- 1921.
296. Der Kuß. MS 65, 253—276. 323—349. Auch SA.
- 1922.
297. **Petőfi.** Prédikáció, III. 15. Sz. Auch Mult és Jövö IV.
298. **A menza.** Prédikáció. Sz 2 S.
299. Károly király. Prédikáció. SzN IV. 5.
300. **Sírversek.** Sz 30 S. 16^o.
301. Egység! Összetartás! Mult és Jövö III. 17.
302. Niszan ujjholdja. Mult és Jövö, V.
303. Kompert Lipót. Emlékbeszéd. Mult és Jövö, S. 203—205.
304. Jahrzeit (Kompert-Übersetzung). Mult és Jövö, S. 205.
305. Énekek Éneke. Pijjut utánzat. Mult és Jövö ebd.
306. Beiträge zu Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch. Frankfurt.
307. Sírköavató (özv. Schwarz Emánuelné). Sz.
308. Két nyelvtudós. Emlékbeszéd. Mult és Jövö. VII. 21.
309. **Beöthy Zsolt.** Emlékbeszéd. Sz 7 S.
310. Semitische Färberpflanzen. ZfS 1, 97—162. Auch SA.
311. **Szász Emil.** Sz 1 S.
- 1923.
312. Madách. Emlékbeszéd. Mult és Jövö. II.
313. **Száz beszéd.** Sz 406 S.
314. **Madách. Rathenau.** Emlékbeszéd. Sz 14 S.
315. *borit.* (Simonsen-Festschrift 158—160). Kopenhagen.
316. דביר, קושטין, Berlin 1 f.
317. **Steinthal.** Emlékbeszéd. Budapest 16 S.
318. Tanévnyitó. IX. 2. Izr. Tanügyi Értesítő Nr. 10—12.

1924.

319. **Die Flora der Juden. II. Iridaceae-Papilionaceae.** Wien und Leipzig, XII + 532 S.
320. **Ékkövek.** Emlékbeszéd. Sz 12 S.
321. *Ben Jehuda, Thesaurus totius hebraeicitatis . . .* OLZ 27, 213.
322. **בולבסין וחרצנים.** Scripta universitatis . . . orientalia et judaica XIII, S. 1—4. Jerusalem.
323. **Ágai-Szószedet.** Magyar Nyelvőr 53, 39—64. Auch SA 32 S. Mit einer Einleitung von Moses Rubinyi.

1925.

324. **Die Flora der Juden. III. Pedaliaceae-Zygophyllaceae.** Wien und Leipzig XII + 522 S.
325. **A tizenötödik zsoltár.** Emlékbeszéd. Sz 15 S.
326. **1925. IV. 19.** Sz 1 S.
327. **A szegedi zsidók világháborus vértanui.** (Anonym). Mult és Jövő I. Auch SA.
328. **Psalm 77,5.** (Marti-Festschrift 194—196). Gießen.

1926.

329. **Tizenhárom kellék.** Emlékbeszéd. Sz 14 S.
330. **Vázsonyi Vilmos.** Emlékbeszéd. Sz 11 S.
331. **Yayin Koses.** (Mélanges offerts à Israel Lévi 165—167). Paris, REJ 82.
332. **Dr. Löwinger Adolf.** Gyászbeszéd. Auch Bibliographie A. L.'s. Sz 1 S., 4^o.
333. **Die Flora der Juden. I/1 Kryptogamae-Phanerogamae. Acanthaceae-Composaceae.** Wien und Leipzig, XII + 448 S.
334. **H. Kroner, Fi Tadbir aš-sihhat.** MS 70, 222.

1927.

335. **Der Zucker.** Ein Kapitel aus der Flora der Juden. Chemiker-Zeitung 8, I. (SA aus Edmund O. von Lippmann-Festschrift).
336. **Beiträge zu Theodor-Albeck: Bereschit rabba 48—86.** Berlin.
337. **Az öröklét lantja.** Emlékbeszéd. Sz 16 S.
338. **Jacob Levy und Lazarus Goldschmidt, Nachträge und Berichtungen zu Jacob Levy, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim.** MS 71, 73 f.
339. **Dr. Erwin Manuel Dreifuß, Die Familiennamen der Juden in Baden . . .** MS 71, 315 f.

1928.

340. **Tiz testvérszó.** Emlékbeszéd. Sz 16 S.
 341. **A mi zsinagógánk.** Jubiláris beszéd. Sz 18 S.
 342. **Die Flora der Juden. I/2. Convolvulaceae-Graminaceae.**
 Wien und Leipzig, XIV + 449—807 S.
 343. Tanévnyitó IX. 14 (A szegedi zsidó népiskola értesítője). Sz.
 344. 1928. XI. 17. Prédikáció. D-g XI. 18.
 345. *S. M. Laser und H. Torczyner, Deutsch-hebräisches Wörterbuch.* MS 72, 551.
 346. **Hetven beszéd.** Sz 336 S.

1929.

347. **A szegedi árviz. 1879—1929. III. 12.** Emlékbeszéd.
 Budapest, 8 S. (Auch D-g III. 12).
 348. **Tiz angyalnév.** Emlékbeszéd. Sz 10 S.
 349. 1928. IX. 8. Hálaima. (A Szegedi Zsidó Hitközség jelentése). Sz.
 350. **Szörnyü béke.** Emlékbeszéd. Sz 2 S.
 351. Berta néni. Emlékbeszéd. (Izr. Tanügyi Értesítő S. 124—126).
 352. Beiträge zu Theodor-Albeck, Bereschit rabba 87—100. Berlin.
 353. Hegyek halmozása. Jabneh S. 134—137.
 354. Zu *terafim*. MS 73, 314.
 355. *H. Kroner, Der medizinische Schwanengesang des Maimonides.*
 MS 73, 498.
 356. *Baruch Krupnik und A. M. Silbermann, Handwörterbuch zu Talmud, Midrasch und Targum.* MS 73, 417.
 357. **A böles király hét neve.** Emlékbeszéd. Sz 15 S.
 358. **1930. III. 1.** Sz 2 S.
 359. **Egyetemünk. Évnyitó és évváró.** Sz 8 S.
 360. **A mi édes Terkánk.** 1930. VI. 13. Sz 1 S.
 361. **Egyetemnyitó.** Sz 4 S.
 362. Jardin et Parc. I. REJ 89, 147—163.

1931.

363. **Kilenc kéz.** Emlékbeszéd. Sz 20 S.
 364. *Michel Schlesinger: Satzlehre der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds.* MS 75, 146.
 365. *Josef Wohlgemuth, Das Tier und seine Wertung im alten Judentum.* MS 75, 392.
 366. Jardin et Parc. II. REJ 90, 28—42.

1932.

367. **5692 Veadar.** Emlékbeszéd. Sz 30 S.
 368. **Egyetem évzárója és Hősök napja.** Sz 4 S.
 369. **Risonim.** Prédikáció. Sz 7 S.
 370. **Tanévzárta.** Sz 2 S. (Auch in Izr. Tanügyi Értesítő 8-9).
 371. **Edmund O. von Lippmann, Geschichte der Magnetnadel bis zur Erfindung des Kompasses.** MS 76, 456 ff.
 372. **Abraham Jaari,** הפירות החקלאית בעברית. MS 76, 464.
 373. **Köszavatosság.** Prédikáció. Sz 8 S.
 374. **A. Eig, M. Zohary, N. Feinbrun: The Plants of Palestine.** MS 76, 538.
 375. **Egyetemnyitó.** Sz 3 S.
 376. **Arany János.** Emlékezés. Sz 4 S.

1933.

377. **Gróf Apponyi Albert.** Emlékbeszéd. Sz 8 S. (Auch in D-g II. 19.).
 378. **Tränen.** (Chajes-Gedenkbuch S. 96—148). Wien.
 379. **Tiz nevezet.** Emlékbeszéd. Sz 16 S.
 380. **Tanévzáró. Zászló.** Négy beszéd. Sz 10 S.
 381. **Szeged — A zsinagóga.** Tájékoztató. (Anonym). Sz 8 S.
 382. **Arthur Kahane: Das Judenbuch.** MS 77, 239.
 383. **A bírák és ügyészek országos ülése előtti istentiszteleten.** Prédikáció. Sz 3 S. (Auch in D-g IX. 24.)
 384. **Tanévnyitó.** Prédikáció. Sz 4 S.
 385. **Hősök emléke.** Prédikáció X. 29. Sz 1 S.

1934.

386. **Flora der Juden. IV.** Wien, XVI + 740 S.

Sachlich sind diese Schriften wie folgt zu gruppieren:

- a) Predigten (178 Nummern): 1, 2, 4, 8, 9, 10, 13, 15, 20, 39, 40, 59, 63, 64, 66, 69, 70, 71, 73, 75, 78, 79, 80, 85, 86, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 102, 104, 106, 109, 110, 111, 112, 116, 118, 124, 125, 126, 129, 132, 135, 150, 152, 170, 171, 172, 188, 195, 206, 209, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249,

250, 253, 255, 256, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 317, 318, 320, 325, 326, 329, 330, 332, 337, 340, 341, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 367, 368, 369, 370, 373, 375, 376, 377, 379, 380, 383, 384, 385.

b) Theologisches (15 Nummern): 3, 5, 23, 30, 32, 41, 51, 67, 72, 82, 92, 103, 113, 131, 174.

c) Sprachwissenschaftliches (109 Nummern): 6, 12, 16, 17, 24, 25, 26, 28, 31, 43, 48, 49, 52, 53, 56, 60, 61, 68, 77, 83, 84, 87, 88, 98, 99, 100, 101, 107, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 173, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 189, 194, 196, 200, 201, 203, 215, 227, 245, 251, 252, 257, 260, 269, 270, 306, 310, 315, 316, 319, 322, 323, 324, 328, 331, 333, 334, 335, 336, 342, 352, 354, 362, 365, 386.

d) Rezensionen (53 Nummern): 7, 19, 21, 22, 29, 34, 35, 36, 44, 45, 46, 47, 57, 58, 65, 76, 81, 105, 158, 161, 166, 167, 184, 186, 191, 192, 193, 197, 198, 199, 202, 204, 205, 207, 208, 210, 217, 254, 286, 290, 295, 321, 338, 339, 345, 355, 356, 364, 365, 371, 372, 374, 382.

e) Verschiedenes (Erziehungswesen, Folklore, Geschichte, Jüdische Organisationsfragen, Grabschriften) (31 Nummern): 11, 14, 18, 27, 33, 37, 38, 42, 50, 54, 55, 62, 74, 89, 108, 114, 117, 130, 139, 145, 176, 178, 190, 224, 296, 300, 304, 305, 327, 378, 381.

Diese Zusammenstellung ist weit davon entfernt, ein lückenloses Bild des Lebenswerkes Immanuel Löws zu geben. Es ist fast Sache der Unmöglichkeit alle, teils anonym, teils mit Zs. P. oder P. b. unterzeichneten, in verschiedenen ungarischen Zeitschriften (Magyar Nyelvőr, Protestáns Pap, Egyenlőség, MZsSz) und den obenangeführten Szegediner Tagesblättern erschienenen Nekrologen, kleineren Abhandlungen und Bemerkungen zu sammeln. Auch stehen uns die wissenschaftlich so belangvollen Stellen seiner reichen Korrespondenz nicht zur Verfügung.

Durch seine Vorarbeiten und Anregungen gab er oft die Initiative zum literarischen Schaffen. So wird er auch als Förderer der ersten ungarisch-jüdischen Bibelübersetzung in deren Einleitung erwähnt (Szentirás. Herausg. von der Izr. Magyar Irodalmi Társulat. Bd. I, Budapest 1898). Auch die erste Anregung und der Plan für die Herausgabe des Corpus Tannaiticum stammen von ihm.

Als Leiter der von der Kultusgemeinde erhaltenen jüdischen Volksschule redigierte er 39 Jahre lang deren Jahreshefte (1881 bis 1919); weiterhin redigierte er auch den von seiner Kultusgemeinde herausgegebenen Bericht über die Bestattung seines sel. Vaters und Vorgängers Leopold Löw (Szeged 1876, 126 S., 4^o).

Zur Vertiefung des Religionsunterrichts in den Höheren Lehranstalten sammelte er die mit ungarischer Übersetzung versehenen, in mehreren Auflagen erschienenen Schulbücher, benannt: *Mivchor* und *Meló Chofnájim*. Ersteres eine Sammlung 150 ausgewählter und inhaltlich geordneter Bibelverse, letzteres eine Zusammenstellung 613, im jüdischen Leben gebräuchlicher Ausdrücke, die zum besseren Verständnis der jüdischen Literatur und Liturgie, sowie des jüdischen Gemeindelebens und Ritus führen sollen.

In gleicher Absicht gab er mehrere Auflagen des im Jahre 1846 von Löw Schwab, weil. Oberrabbiner von Pest, erschienenen Heftes „*Emlékeztetés*“, sowie der „*Biblischen Geschichte*“ für Schulen, verfaßt von seinem Vater und übersetzt von seinem Bruder, Tobias Löw, weil. Kronanwalt in Budapest, heraus und veranlaßte die Übersetzung von David Cassels „*Geschichte der Juden*.“

Überdies diente er der Sache des Unterrichts, indem er auch die deutschen Bibeln für den Gebrauch seiner Volksschule, Teile I und II, sammelte und herausgab.

Nachtrag zu S. 100.

Meine Behauptung, Tos. Bikk. II 9 setze „eine gemeinsame Behandlung von Erstlingen und Holzopfer in einer ihr vorgelegenen Mi. [Bikk.]“ voraus, findet ihre Stütze in Cant. z. II 1, ed. Schechter, S. 28, ed. Buber, S. 24, wo die Schilderung unserer Mi. Bikk. III, 3—4, auf Erst-

linge des „Stammes J u d a“ (worin wohl auch Benjamin mit einbegriffen ist) beschränkt wird; (so) כך ישראל באים בזמן הנבחרים שהיה שבת יהודה מביא והשור וכר (so) נראשם ועטרה של זהב בראשו (so) וכר. Die Mi. des Cant. z. hatte wohl an die Schilderung der Erstlinge der Bne Juda eine Nennung der Holzopfer der Bne Juda (und Benjamin) angeschlossen. J. N. Epstein.

Zeitschriftenschau

Am 21. 1. wurde Löws 80. Geburtstag an der Hebräischen Universität Jerusalem im Beisein von Lehrern und Studenten gefeiert. Die hierbei gehaltenen Vorträge erschienen als Beilage der Tageszeitung הארץ (Tel Aviv) am 16. 2.

J. N. Epstein sprach über Löw, den Philologen, wobei die früher so oft und arg vernachlässigte streng sprachwissenschaftliche Methode durch geeignete Beispiele aus Löws eigenen Büchern und Beiträgen zu den Werken anderer veranschaulicht wird.

I. Aharoni würdigt den Jubilar als Kenner der Tierwelt. Im Gegensatz zur Weltfremdheit mancher neueren Autoren wird auf die großen Verdienste Raschis auf dem Gebiete der Erklärung der Tiernamen in Bibel und Talmud hingewiesen, und was biblische Namen betrifft, Bocharts großes Werk als Muster angeführt. Löw besitze die gleichen Vorzüge wie Bochart, nur noch durch moderne Forschungsmethoden vermehrt. Die Vollendung seiner „Tiernamen“ sei ein großes Desideratum der Wissenschaft.

E. Harubeni gibt eine zuweilen poetische Schilderung der hingebungsvollen Liebe Löws zur „Flora“ Erez Israels, wo das zu neuem Leben erwachte jüdische Volk nach einer Äußerung Löws (in seinem Briefe an den Redner) neue Einstellung zur lebendigen Welt der Pflanzen der Propheten und Weisen gewinnen möge.

Zum Schluß folgt eine kurzgefaßte Schilderung der Persönlichkeit Löws von S. Klein. Es wird seine stete Hilfsbereitschaft bei jedem wissenschaftlichen Unternehmen, die Sorge um das Gelingen der Forschungen anderer in warmen Worten geschildert, und der Jubilar als Erzieher der heranwachsenden wissenschaftlichen Generation hingestellt. Die bemerkenswerte rabbinische Tätigkeit Löws erhält gebührende Beachtung und es wird auf die besondere Art seiner Predigten hingewiesen, unter denen die הפסדים לוי אדר und ihre hebräisch abgefaßten רשימת hervorragen.

In der oben erwähnten Beilage des „Haarez“ erschienen auch noch andere Löw gewidmete Artikel, u. a. einer aus der Feder N. H. Torczyner's und Ischak Epsteins. S. Kl.