





*Presented to the*  
LIBRARY  
*of the*  
UNIVERSITY OF TORONTO  
*by the*  
CANADIAN FOUNDATION  
*for*  
JEWISH CULTURE









# Jahres-Bericht

des

## jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung.

Zur Gedächtnis-Feier für den Stifter,

**Montag, den 27. Januar 1908, Vormittags 11 Uhr,**

Wallstrasse 1 b, 2 Tr.

Voran geht:

**Interpretation des IV. Abschnittes des paläst. Talmud-Traktats Nesikin.**

Heft IV.

Von

**Prof. Dr. J. Lewy.**

BRESLAU

Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Neue Graupenstrasse 5.

1908.



117-08





שור' שנתה פרק שלישי (רביעי) כבא קמא

שמור הוא והתורה חייבתו. אמר רבי לעזר כל שמירה שאמרה תורה אפי' הקיפו חומת ברזל אין משערין אותו אלא כנופין<sup>(א)</sup>. לפיכך רואין אותו אם ראוי לשמירה פטור ואם לאו חייב:

(א) י"ב ב"י מ"ה

### פירוט.

שסובר שדני לו בשמירה פחותה וכן מועד לר' יהודה שסובר שדני לו בשמירה פחותה והשומר שמרן שמירה פחותה הבעלים והשימורין פטורין: אמר רבי לעזר. התנא ואולי ג"ל תני אמר וכו': והלא שמיר הוא וכו'. כל' בני הלא שמור הוא בעלמא כמו שאומר ר' יהודה אבל כאן במועד התני חייבתו אף על פי כן: כל שמירה שאמרה תורה. אולי ג"ל שמירה שאמרה תני וכו' אין משערין אותה וכו' והנה בתוס' ובמסיל' שם (וכי מ"ה ש"ס הובאה גם כן דעת ר' אליעזר בן יעקב שאמר אחד תם ואחד מועד פטור וכן הוזכרה לק' פ"ו ה"א ואולי יש מקו' לומר שחסר המאמר לפנינו:

שייך להכנה דה קד:

(ב) י"ג ע"ד ג"י ב' ה'ט"טו' במאה שיעורים לר"יף בחובו' שם (ד' י"ג ע"א)



שור שנגח פרק שלישי (רביעי) בבא קמא

**הלכה י'** מסרו לשומר חנם כו'. אמר רבי לעזר דברי רבי מאיר שמירת נוקן כשמירת שומר חנם. דבריה רבי יודן שמירת נוקן כשומר שכר. אמר רבי לעזר דברי רבי מאיר מסר שור לשומר חנם יצא והזיק פטור. יצא ונטרף פטור. לשומר שכר יצא והזיק חייב. יצא ונטרף פטור. אמר רבי לעזר דברי רבי יודן מסר שור מועד לשומר חנם יצא והזיק חייב. יצא ונטרף פטור. לשומר שכר יצא והזיק חייב ונטרף חייב. אמר רבי לעזר והלא

(א) ע"ב ב' מ"ה:

(ב) ע"ב ב' מ"ה:

(ג) ע"ב ב' מ"ה:

### פירושי.

**[תלמוד]** אמר רבי לעזר דברי רבי מאיר שמירת נוקן כשמירת שומר חנם וכו'. ו' ששני במשנתו קשרו בעליו במוסרה וכו' תם פטור ומועד חייב כמו דאיתא במכיל' ובתוס' וידעו שסתם משנתו הוא דעת ר' מאיר כדאיתא נמי במכיל' ובתוס' ולפיכך אמר ר' לעזר שלדברי ר' מאיר אין הבעלים חייבין לשמור את הנוקן כלומ' את קניניהם שלא יזיקו כמו שור תם אלא באופן ששומר חנם חייב לשמור מה שהופקד אצלו דהיינו שמירה פחותה ואם שמרו בן הריו הן פטורין ולפיכך בשקשרו שור תם במוסרה אע"פ שלא שמרנהו באופן זה אלא שמירה פחותה ויצא והזיק הריו הוא פטור אבל לדברי ר' יהודה חייבין הבעלים לשמור את הנוקן שמירה מעולה כמי ששומר שכר חייב לשמור ולפיכך בשקשרו שור תם במוסרה ויצא והזיק הריו הוא חייב ונק' לגרו' דברי ר' יודן וכו' כשמירת שומר שכר וברשביא (ר' קישט' דף קפ"ד סוף ע"ב) איתא ובירושלמי גרסינן אמר רבי אלעזר דברי ר"מ שמירת נוקן כשומר חנם דברי ר' יהודה שמירת נוקן [כשיש לפי ההעתק] בשמיק': אמר ר' לעזר דברי רבי מאיר מסר שור לשומר וכו'. גרסת הרשביא הוא א"ר אלעזר מסר שור תם לשומר חנם יצא והזיק פטור יצא ונטרף חייב וי' שנשתבש ואילו יש לגרו' ככהג אמר רבי לעזר דברי רבי יודן מסר שור תם לשומר חנם יצא והזיק פטור יצא ונטרף פטור לשומר שכר יצא והזיק חייב יצא ונטרף פטור דברי רבי מאיר מסר שור מועד לשומר חנם יצא והזיק פטור יצא ונטרף פטור לשומר שכר יצא והזיק חייב יצא ונטרף פטור וכו' לדברי ר' יהודה בשמרו הבעלים שור תם שצריך שמירה מעולה לשומר חנם שדי לובשמירה פחותה ושמרו שמירה פחותה ויצא והזיק פטור השומר חנם לפי ששמרו שמירה פחותה שחייב בה והבעלים חייבין) לשלם לניזק לפי שתם צריך שמירה מעולה וכשיצא ונטרף פטור לפי ששומר חנם פטור על האונסין אבל בשמרו שור תם שצריך שמירה מעולה לשומר שכר שחייב בשמירה מעולה ולא שמרו אלא שמירה פחותה ויצא והזיק חייב (שומריו) לשלם לניזק לפי שהתם והשומר לא די להן בשמירה פחותה וכשיצא ונטרף פטור לפי ששימר שכר אינו חייב על האונסין ולדברי ר' מאיר בן הוא הדין בשמרו הבעלים שור מועד לשומר לפי שלדברי מועד צריך שמירה מעולה אבל בשמרו הבעלים תם לשומר אליבא דרבי מאיר

(\*) ולפי' לא נכנס השומר חנם תחת הבעלים לגמרי וי' בניו ואילו יש לומר שתנא דמשנתו סובר שמכין שקובל עליו השומר חנם לשמור את השור חייב בשמירה מעולה בתם אליבא דר' יהודה ובמועד אליבא דר' מאיר כבעלים ולפיכך סידר המאמר דקשרו בעלים במוסרה בתר מסרו לשומר חנם וכו' לומר שגם לענין שמירה מעולה ופחותה נכנס השומר תחת הבעלים וי' בני מ"ה ע"א.  
(\*) לפי זה דברי ר' אלעזר בני מ"ה ע"ב נאמרו מוקרא על מסר שור לשומר שכר.

## שור שנגה פרוק שלישי (רביעי) כבא קמא

תחת הבעלים יצא והזיק מועד משלם נזק שלם. ותם משלם הצי  
 נזק. קשרו<sup>א</sup> בעליו כמוסירה ונעל<sup>ב</sup> בפניו כראוי ויצא והזיק חייב. רבי יהודה אומר תם חייב ומועד פטור שנאמר ולא ישמרנו בעליו  
 פטור הוא זה. רבי אליעזר אומר אין לו שמירה אלא סבין:

(א) תיב"י פ"ה ה"ז  
 מכות פ"י  
 (ב) ב"י ס"ה ע"ב  
 לקמ"י פ"ו ה"א

## פירוט.

מקבל שבר והשואל אינו נתן שבר והנושא שבר והשוכר דומים להרדי שבשניהם  
 יש צד שבר: נכנסו תחת הבעלים. להתחייב במקומן: מועד. בני בין שהועד  
 ברשות השימר ובין כשהיו כבר מועד ברשות הבעלים ודעו בו השימרון על לע"י  
 היותו משלם. כלומר השימור: ותם משלם הצי נזק. כלומר בני שהתם משלם  
 מטופו הצי נזק והשימור מחזור הדמים לבעלים ושי בני ולקמ"י בהנחה: קשרו.  
 בני ככותל: כמוסירה. החבל שטשו לקשור בו ציאר ההקמה שהיא שמירה  
 פחותה עד שיקשור בשלשלת של ברזל שלא יהא יכול לנתקה (לפי המאירי  
 ששמוק): ונעל, או נעל (בית דוד): כראוי. כלומר בני כמו שהדרך לנטול בפני  
 השוורים ובכרתי<sup>א</sup> בני נ"ה נ"ב איתא לגבי צאן דלת שיכולה לעמוד ברות מצויה וחי  
 כראוי והיינו שמירה פחותה (רשי"י) וכן הוא בתוס' פ"ו ה' י"ט: חייב. במד"מ  
 ובסד"י המשניות (כ"ב) ובד"י נאפו<sup>ב</sup> ובד"י וכן איתא אחת אחת תם ואחר מועד חייב  
 וי' שיש הסרן לפניו ובמכיל' פ"ו איתא תם פטור ומועד חייב שנאמר וכו' דברי  
 רבי מאיר וכן בתוס' פ"ד ה"ז איתא שור שפסק את המוסירה וכו' תם פטור מועד  
 חייב דברי ר' מאיר ושי לקמ"י לתלמי שני ששני בן בארץ ישראל ואותה לפי זה לשון  
 ונעל בפניו כראוי בני קוק לומר שהתא: נקט לשון כראוי ואמר שהיא חייב ושי  
 לקמ"י פ"ה מ"ו ופ"ו מ"א: ר' יהודה אומר בני מועד פטור. המאירי שהובא  
 בשמוק כתב וז"ל ל"י הטעם הואיל וקל (צל וקול) יש לו אף הכריות ראיות  
 להשמר וכן בלקוטי המשנה בשם פ"י ואולי יש לומר לר' יהודה שהתיר לא הטילה  
 עונש המור ככופר וזק שלם אלא כשלא שמרונה הבעלים כלל ועיקר טעמו  
 פירושו בקרא שלשין ולא ישמרנו הוא תנאי ולא הוזהר התנאי אלא במיעוטי: ל"י  
 למועד (רשי"י): רבי אליעזר. נקט שצ"ל ר' אליעזר כמו שהוא בתלמוד אף שלא  
 נמצא בן בשאר מקומות: אלא סבין. כלומר אין להשמר ממנו כי אם שי שחיטה  
 ושי בתלמוד וכעני' הגורם שי בדי'ס והג"י ולנושא שבר איתא נמי בד' נאפו והג"י  
 והשיבר איתא לפי ד"ס בבתי ר' ולא בשאר מקומות וכאויז איתא אי לשיאל אי לנושא  
 שבר או לשוכר כולן נכנסו וכו' והג"י יצא והזיק איתא בד' נאפו ובד"י וכו' וכו'  
 ובאגודה אבל במד"מ איתא ויצא והזיק ובאג"י איתא תם משלם וכאויז תם הצי נזק  
 ובמד"מ איתא קשרו כמוסירה והג"י שמור הוא זה איתא נמי במד"מ:

(א) ובתוס' ובמכיל' לא הוזכר ונעל בפניו כראוי וניק לגבי בתוס' תחת ר' יהודה אומר תם  
 חייב ומועד פטור ר' אליעזר בן יעקב אומר זה וזה פטורין ושי לא ישמרנו בעליו שמור הוא זה. בן ר' יהודה  
 וכו' ומועד פטור ושי לא ישמרנו בעליו שמור הוא זה ר' אליעזר וכו' פטורין.

(ב) ולא נמצא בני הילוק בירושלמי בין צד המות לצד העדאה. (שי בני מ"ה ע"ה) ולר' יהודה  
 שסובר שתם חייב בשימור סתמא אילו יש לומר שאינו מוחק בתם בין שור של סיקה לשור של חרש  
 שוטה וקטן שאינן בני שמירה דהא אפילו אם היו יכולין לשמרו ושמירתו שימור סתמא היו חייבין  
 ואינן נפטרים משיום שאילו היו פקחים וכו' היו שומרין אותו שמירה מנולה ולפיכך תנאי בני ל"ט  
 ע"כ שור של חרש שוטה וקטן שנגה ר' יהודה מחייב ור' יעקב אומר ה"כ וזהו שמחייב ר' יהודה פירש  
 ר' יעקב בדאמר ובה בר עולא שם ור' יעקב מפרש שלא חייב ר' יהודה אלא בחצי נזק כלומר בתם וכן  
 תנאי בתוס' פ"ד ושי בני שם שור חרש שוטה וקטן שנגה שור של סיקה פטור ר' יעקב אומר  
 משלם הצי נזק.

### שור שנגח פרק שלישי (רביעי) כבא קמא

**הלכה ט'** שור שהוא יוצא ליסקל כו' תני<sup>א</sup> שור שהיה יוצא ליסקל ונמצאו עידיו וזממין רבי יוחנן אמר כל הקודם בו ובה, ריש לקיש אמר ייאוש טעות הוא, וכן עבד היוצא ליהרג ונמצאו עידיו וזממין, רבי יוחנן אמר ובה עצמו, ריש לקיש אמר ייאוש טעות הוא, ו' מסרו<sup>ב</sup> לשומר חנם ולשואל ודנושא שכר והשוכר (בנכסי

א) בסנהדרין פ"ה ה"ב  
פ"ג ה"ח ו"ט  
ב"ר פ"ד,

ב) ה"ס פ"ה ה"ד  
ב' כ"ה פ"א  
מבול, פ"ג ו"ט  
מ"ה"ג לש"מ פ"א  
כ"ט ו"ג

### פירושו.

**תלמוד** תני. ש' לש"י לחיזי: עידיה, שהעידו בו שהמית אדם: ובה, לפי שבשנגמר דינו לסקילה נתייאשו ממנו הבעלים ונעשה הפקר: ייאוש טעות היה, שלא ידעו הבעלים שימצאו העדים וזממין וייאוש טעות אינו ייאוש ובסנהדרין פ"ג ה"ח (וגם בפ"ו ה"ב לענין עבד) איתא היה וגי יותר: ובה עצמו, לחיות בן הורגן לפי שבשנגמר דינו ליהרג נתייאשו ממי הבעלים והמתייאוש בעבדו אינו רשאי לשעבדו כדאיתא בנ"טין פ"ד ה"ד:

ו' מסרו וכו', ק"י שהתנא בני הצה להטלים בחיה דיני השלומי נזק שלם והצי נזק ובבד התחיל לדבר בדיני סקולת השור וכו' וקנס שלשים סלעים כשהמית אדם ואם כן למה חזר ושנה כאן דיני השלומי נזק שלם והצי נזק וי' לפיל לפ"ג ה' י"ב"ג) ואולי יש מק"י לומר שמעיקרא נשנית המשנה גם לענין כופר והחזרת שור הנסקל או דינו לבעליו דומיא דברייתא בב' מ"ה ט"א איבטח ונכנס תחת הבעלים ואלו הן שומר חנם וכו' הרגו תמין נהרגין ופטרין מן הכופר מועדין נהרגין ומשלמין את הכופר והיושבין לתחזור דמי שור לבעליו וכו' או דומיא דתוסי' פ"ה ה"ד וי' לקמן: מסרו לשומר וכו', לא אשור שהוא יוצא ליסקל וכו' הלשון קאי אלא אשור דלמלא (לפי שישנו י"ג): לשימר חנם ולשואל וכו', דרך התנא לשינתם בסדר הזה ש' בפ"ו מ"ג כ"ג פ"ו מ"ה לפי שדיני שומר חנם ושואל מתגדרים זה לזה כדאיתא בבבא שם ודיני נושא שכר ושיכר ממוצעים בתיבה (לפי התו"ט ובשם התוספות) ו' ט"ב וי' כדרכי המשנה צד הצי"ם) ולפי התו"ט יש לומר שור טעם אחר לפי שהשימר חנם והשואל דימין להקדי' שבשנגמר יש צד חנם שהשימר חנם אינו

ב) בסנהדרין שם איתא אמר רבי עוקבה אוקף בהדא איחפלגון שיר וכו' ולשון אוקף בהדא ה' וכו' כיותי' כ"ד ט"א מדבר גב' בעיר הנדחת שהיומי עידיה ואילו יש מק"י לומר שחכר לפנינו שם בסנהדרין באמר דפלגו ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש לענין עיר הנדחת שבמצאו עידיה וזממין וצ"ל קאי אמר ר' עוקבה אוקף בהדא איחפלגון וכו'.

ו' וכן יש להוסיף שמי"ה וי' בפ"ג ה"טין שמוקינן בני בנייג שם מפסוקין החיבור שבין הלכות בנייג עד סוף הפרק וכן כ"ה שמי"ו וה' הפ"ד ה"טין מפסוקין החמשין של מ"ט שם למשניות הקודמות לבנייג וכן דברי ר' אליעזר איש ברחוקא בנייג פ"ג דאבות מפסוקין בני החיבור שבין דברי ר' שמעון ודברי ר' דיסתאי ביבי ונאי שלאחריהם ומשניות הקודמות לבנייג שמוקין מדברות בתלמוד תו"י ושויבות להדיה ולא יבטלו לפי סדר ההיות.

ו"ג (בתיב) פ"ה ה"ד איתא שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר שהיה שור ברשותן מיניד מיטלם נזק שלם והם משלם חצי נזק יאלו בחוקת שהוא חנם ונמצא מיניד וכו' הו"ד בו בפני יואל ואחר כך מסרו לבעלים וכו' המית ברשותו אחר כך מסרו לבעלים עד שלא נגמר דינו מסרו לבעלים פטור משנגמר דינו (ואחר כך) מסרו לבעלים חיים ר' יעקב אמר וכו' ולפי זה השתמשו כאן בלשון מסרו על החזרת השור מרשות הנומרים לרשות הבעלים ותלוקו מה בנייג כה"ט בן גז שלא נגמר הדין ובין משנגמר הדין והמיני מסרו קאי על השור שנגח או המית ויש להסתפק קצת אם אין הסרוק במשנתנו שלא נשנית בה מ' מסרוהו בעולם כמי נבבא דלקמן השור בעליו וכו' והבנייג במלת מסרו אין להבי' שאינו סובב על מה שקודם לו והחזירו עם המשינה שלפניה ק' ואילו יש מק"י לומר שהתחילה המשינה מעיקרא בלשון שימר חנם והשואל וכו' ונסיין תחת הבעלים וכו' יאח"כ הובא מסרוהו לבעלים וכו'.

שור שנגח פרק שלישי (רביעי)

בבא קמא

רביא יחודה אומר שור המדבר שור ההקדש שור הנר שמת ואין (א) תוס' ס"ד ה"ו לו יורשין פטורין מן המיתה מפני שאין להן בעלים.

הלכה ח' שור האשה שור היתומין כו'. מאי טעמא דרבי

יודן והועד? בבעליו ולא ישמרנו. אין בעלים לאילו לעניין נוקן. תני רבי הושעיה לעניין? נוקן רבי מאיר מחייב. ורבי יודן פוטר. לכופר? מה. רבי פדת בשם רבי הושעיה הכל מודין בכופר שהו' חייב. ואית דאמרי רבי יוחנן? בשם רבי ינאי כשם שחולקין בנוקן כך הן חולקין בכופר. רבי ירמיה בעי קומי רבי ועירא הך עבדין עובדא. אמר ליה כר' הושעיה. לעניין נוקן רבי מאיר מחייב ורבי יודן פוטר. הא לכופר דברי הכל חייב.

- (א) שמו' ב"א ב"ט תוס' שם
- (ב) תוס' שם ב' ט"ד ועי' מכו' נוקן פ"ו
- (ג) תוס' שם ב' ט"ז ומ"ד
- (ד) ב' ב' כ"ג

ט' שור? שהוא יוצא? ליסקל והקדישו בעליו אינו מוקדש ואם? שחטו בשרו אסור. אם עד שלא נגמר דינו הקדישו בעליו מוקדש. ואם שחטו בשרו מותר.

- (א) ב' מ"ה.
- (ב) ע' לע"ה ה"ח
- (ג) מכו' שם פ"ו
- (ד) מ"ה"ג שם ב"א כ"ח ב' מ"א.

פירושי

שנכחו בתפוק הנידון ע' ב"ד"ם ובמ"מ איתא נמי שור היתומי וכן ברי"ף ובאגודה ובמ"מ איתא האפיטרופן ובאגודה האפטרופוס שור הקדש ובמ"מ איתא גר וכן ב"ד נאפו' ובר"ף ובא"י וא"ת ב"ד נאפו' פטור והני' מפני אית' נמי במ"מ וב"ד נאפו' אבל בסדר המשניות איתא לפי וכן במש"ש שבבבלי ובר"ף ובא"י:

**[תלמוד]** שור האשה וכו' מאי טעמא דרבי יודן. שפיטר ממיתה בשור המדבר וכו': והועד בבעליו וכו'. כלומי טעמו משום שנאמר והועד בבעליו וכו' אלמא שהכתוב מדבר בשור שיש לו בעלים ואע"פ שקרא והועד בבעליו במועד כתוב מ"מ נשמע מיניה שגם הקרא שלמעלה. שמדבר בתם מידיו בשור שיש לו בעלים לשמרו אלא שלא הועד בהן ולא שמרתו ולפוכך חייב מיתה אבל שור המדבר וכו' אין להן בעלים לשמרו והטעם כלשוני הובא בתוס': לענין נוקן. ט' שייך לה"ו דשור שהו' מתחבך וכו' וכן יוצא מן התוס' פ"ה ה"ו ומ"מ מ"ד ע"ב ומ"ג ע"ב ושואל מה הרין כשהויק וחבל שלא בבינה הראויה ואילו יש לר"י לענין נוקן מהו ומשיב תני וכו' שלענין נוקן ר' מאיר מחייב ור' יודן פוטר ולפי התוס' ה"ב מ"ד ע"ב ר' יהודה ר"י שמעין חולקין ור' יהודה מחייב ור' שמעון פוטר ור' במביל' נוקן פ"ו ר' שמעון בן יוחאי אומר וכו': לכופר מה. אילו ציל מהו'ו שקאי אבבא דתכתובין להרוג את הבהמ' וכו' ויש בבי' מ"ד: הכל מודין בכופר וכו'. וכן הוא בתוס' ובב' שם: וא"ת דאמרי'ן. אילו נקטו לשון זו לפי שלא היו ידוע להם מי אמרו בשם ר' יוחנן ואילו חסרה לפנינו לשון אחרת שעתה קאי וא"ת דאמרי'ן ור' בבי' מ"ג ע"ב: ב"ד הושעיה לענין נוקן. כלומר דתני לענין וכו' ואילו יש לר"י בפירוש דתני:

ט' שור שהוא יוצא ליסקל. כלומי שנגמר דינו לסקילה (ט"ז) ומוכן הוא לצאת לסקל וכן לקמי' פ"ט מ"ב ע"בין פ"א מ"ג י"ד: והקדישו בעליו. אע"פ שבעלין לשון רבים הבינה כאן על היחיד ולכן נקט הקדשו: אינו מוקדש. דמשנמנר דינו אינו נחשב כשלו: בשרו אסור. כדכתי' ולא יאכל א' בשר' (שמי' ב"א ב"ח) ומפרשי'ן אותו במביל' נוקן פ"ו וכו' מ"א ע"א אף משחטוהו ובלבד לאחר שנמ' דינו ולעני' הנידון ע' ב"ד"ם ובמ"מ איתא במ"מ ב"ד נאפו' והני' היוצא אית' ג"כ בא"י והני' שחטו בשרו מותר איתא ג"כ ברי"ף ובא"י:

## שיר שנגה פרק שלישי (רביעי) בכא קמא

כמאן דמר פדיון נפשו של מזיק, אין תימר יש נוקן ככולו הראשון  
 נותן כופרו והשני<sup>א</sup> פטור. אין תימר אין נוקן ככולו שניה פטורין.  
 ה' שור<sup>ב</sup> האשה שור התומים שור אפטרופוס שור המדבר  
 שור ההקדש שור הגר שמת ואין לו יורשין הרי אילו הייבין מיתה.

(א) כי שם

(ב) כי מידה מדינה  
לשמו כיא ביש

## פירוש.

ובילבלו אין תימר יש נזקים ככולו הראשון נותן נזקו והשני  
 נותן כופרו אין תימר אין נזקין ככולו הראשון פטור והשני  
 נותן כופרו כמאן דמר פדיון נפשו של נזק אין תימר יש נזקין  
 ככולו הראשון נותן נזקו והשני פטור אין תימר אין נזקין ככולו  
 שניה פטורין וכמו בן הג' כבר מהראש יב' נש"י ופ' למאן דאמר פדיון נפשו של  
 מזיק כשהכחזי שני שורים זה אחר זה והראשון הכהו הכייה שיש בה כדי להמית  
 ועדיין לא מת ובא השני ויבלבלו ומת מיד (ולשון ובלבלו בהוראה זו איתא גם  
 בן במה"ז לשמו"ז כיא י"ב הכהו ובא אחר ובלבלו האחרון הייב) כיון שכיוצא בו  
 בשני אנשים שהבו נפש אדם והראשון הכהו ויש בו כדי להמית ועדיין לא מת ובא  
 השני והמיתו מיד השני הייב כדברי ה' לא לשיל אם נאמר יש נזקים ככולו שהייב  
 בעל השור בתשלומין כשהזיק ויבל שורו באדם אף שלא חבל במקצתו אלא ככולו  
 והכהו הכיית מיתה כשאני משלם כופר בעל השור הראשון שהכהו הכיית מיתה  
 נותן נזקו ובעל השור השני שהמיתו נותן כופרו שהי' הייב מיתה ונפטר על ידי  
 פדיון נפשו של עצמו של מזיק ואם נאמר אין נוקן ככולו הראשון פטור לפי שלא  
 שייך הייב תשלומי נזקין כשהבל בבילוי יחשני נותן כופרי כדלעיל אבל למאן  
 דאמר פדיון נפשו של נזק אם נאמר יש נזקין בבילוי הראשון נותן נזקו כדלעיל  
 יחשני פטור לפי שהנזק בלא בילבול שור השני הי' מת והואך ישלם בעליו פדיון  
 נפשו של נזק על קרובי מיתתו במקצת ואם נאמר אין נוקן ככולו שניה פטורין  
 הראשון מפני שאין נוקן ככולו והשני מפני שאני הייב בפדיון נפש הנזק על קרובי  
 מיתתו ופי' ברש"י לבין ש"א:

כאן יש לגרוי בני הלכה זו שור שהיה מתחזק כמותל בני דאיתא  
 לעיל יאחרתי התלמי' לענין נוקן עד הלכה זו שאיתא לפנינו לקמ' בהיה ואח"כ  
 הלכה זו שור האשה שור היתומין בני וש' לקמ':

ה' שור האשה, רש"י ז"ל כתב דלא תימא בעל השור כתיב (שמו"ז כיא כ"ח)  
 לשון זכר ומאירו שהובא בשמ"ק כתב אש"פ שאין דעתה מכונן כיב לשמור את  
 שלה שלא להזיק אם המית הייב מיתה ואולי יש לומר שהיה אמינא שאין להייב את  
 השור בסקילה אלא כשהוא בחזקת שימור ע"י איש ובעליו ואש"פ אינו בן תרבות  
 וממית אבל כשנוכל לומר שהמית כשכיל שלא נשמר כראוי בשור האשה וכו' או  
 שלא נשמר כלל כשור המדבר וכשישמר כראוי בן תרבות לא יסקל אלא נזהר  
 השמרו כראוי קמשמע לן שאף על פי כן הייב מיתה ואף ר' יהודה שפוטר מן  
 המיתה כשור שאין לו בעלים כלל מודה בשור האשה ובשור היתומין וכו' שהייב:  
 שור היתומים, שאין להן אפטרופוס (רש"י) ואולי יש לומר גם כן שבא להשמיענו  
 שאש"פ שפטור מן הכופר כדאיתא בתוס' פ"ד ה"ו אפילו הכי הייב מיתה ובני' כתוב  
 דלא תימא כיון דלאו בני דעה ננהו ולא [לא] מיתייבו: שור אפטרופוס, של  
 יתומין אלא שעל אפטרופוס לשימרו (רש"י) ואולי יש לומר ובפרט לדעת ר' יוסי  
 בן הנינה לעיל היה שמשמיענו שאש"פ שהיתומין לא פטורו אלא שאפטרופוס לא  
 שמרו כראוי אפילו הכי הייב מיתה ובני' איתא דלא תימא כיון דאיבא שמירה כל  
 דהו ולא נפיש (ניק שציל ונפיש) הוציא אומא חס רחמי עליהו דלא ליפסדו יתמי  
 לממוניהו קמ"ל: שור המדבר וכו', אש"פ שאין להן בעלים: שור הגר שמת וכו'.

## שור שנגה פרק שלישי (רביעי)

## בבא קמא

נזקו לבניו; אף אשה מורשת נזקיה לבניה. ואיך? הבעל יורש את אשתו. אמר ריש לקיש כך פירשה רבי הושעיה אביה<sup>(א)</sup> המשנה בכופר של אחר מיתה שני. תני<sup>(ב)</sup> המוכר שור לחבירו ונמצא נזקו, רב אמר מקה טעות הוא. ושמואל אמר יכיל הוא מימר ליה לשחיטה מכרתיו לך. ונתן<sup>(ג)</sup> פדיון נפשו. אית תני תני נפש<sup>(ד)</sup> מויק, אית תני תני נפש נזוק. מאן דאמר נפש נזוק הכהו הראשון הכיית מיתה ובא השני ובילבלול<sup>(ה)</sup> אין תימר יש נזקים ככולו הראשון נותן נזקו והשני<sup>(ו)</sup> נותן כופרו. אין תימר אין נזקין ככולו. הראשון נותן כופרו והשני פטור

(א) כי שם ותי  
כופרו פ"א היז  
כתובי פ"ח היה  
(ב) וז"ל שפיל שם  
אדם יורש) כי  
פ"ח היז כי כתובי  
פ"ה. כי ק"א :  
(ג) וכמו פ"ח היז  
(ד) כתובי פ"ט  
ה"א (ד"ל כי ע"א)  
קדושי פ"א ס"ו  
ה"ז  
(ה) שביעי פ"ה  
(ו) ה"ח כי מ"ה. ותי  
ה"ח פ"ה היז

## פרוש.

והשני הכה כל נפשו כלומר לגמרי כל מה שהשאר הראשון ממנה ויש בבי שם<sup>(א)</sup>; והמית איש וכו'. קרא הכתוב אצל כופר (שמו' כ"א ב"ט) דריש למה כתוב שוב או או איש כדאיחא בבי מ"ב ע"ב ואולי צ"ל תני והמית: נזקו. דמי הנזקים שיש לו לנזבות: אף אשה. בילקוי ד' שאלו קונטרו אחרו ר' ק"ב איתא האשה: לבניה. ולא לבטלה ובילקוי יש איתא לורשיה: (אמר) ריש לקיש. בילקוי שם א"ר הושעיה<sup>(א)</sup>: כך פירשה רבי הושעיה (ובילקוי שם ר' הושעיה) אבי המשנה. נ"ק שפירושו שר' הושע' ששנה הברייתא דלעיל והביאה בתוך שאר הברייתות שסידר הוא בעצמו פירשה ולכן לא נקרא בני ר' הושע' אבי המשנה אלא בעירוף עם לשו' כך פיר' ואף שביבמות פ"ג ה"ד (ה"ז) איתא ט"ל בר' ישמעאל אמר כך פירשה רבי הושעיה אבי המשנה רבי שמעון פטר את השנייה מן החליצה וכו' ולא ק"א אבריות שהובאה אלא על משנתנו שם יש לומר שם ר' הושע הביא את המשנה בתוך משניותיו שסידר ופירשה<sup>(ב)</sup> וע' במבוא הירוש' למור' דף ע"ד ובמאמר אין ווארט איבער דיא מכילתא דעם ר' שמעון עד ב' : בכופר של אחר מיתה שני. כלומר שלשון אף אשה מורשת נזקיה לבניה לאו דוקא ולא מיירי אלא בכופר שא אפטר להשתלם אלא אחר מיתה ואין הבעל יורש את אשתו כראוי בכופר שנפלו לה לאחר מיתה<sup>(ב)</sup> (ב"ש) : תני המוכר שור לחבירו ונמצא נזקו רב אמר וכו'. לשון תני לפני מחלוקת אמוראים כאן ולק' ה"ט ק"ק וכמו אין מקום המאמר כאן ואולי שייך לניל לה"ה בתר ביודע בו שהוא נתן ולפי שלעיל הובאו מאמרים מן התוס' פ"ה אילי יש מקום לומר שהובא גם כן שם המאמר של התוס' פ"ה היז הלוקח שור מחבירו בחוקת שהוא תם ונמצא מועד . . . באמת שהוא חייב לו מפני שמקה טעות והוא חסר לפניו ואחר כך הובאה פלוגתא דרב ושמאי : מאן דאמר נפש נזוק וכו'. כי שהנראא משובשת ויש להגיה בבב"ב מאן דאמר פדיון נפשו של מויק הכהו הראשון הכיית מיתה ובא השני

(\*) כתובי שם איתא כי וכה וכו' עד שיכה כל נפשו להביא את שהכה ויש בו כדי להמית וכו' הרי זה חייב וכן דמשמע דרישא עד שיכה כל נפשו בא למעט וארואי כנכרן דרי' יהודה בן בתירא בבי והספיא להביא בא לבנות וארואי כרי יהודה בבי וז"ל להגיה רבי יהודה בן בתירא אוכר להביא וכו' ותי בקרבי אדרי (הדעירו עליו כי מופי התלמידי ובי התנו והמעני) שרצה לכהו עד שיכה כל נפש ובחא אמי גרמי' הכא עד שיכה כל נפשו צרי לאוקומי ריש' רבנן וסופא ו' יהודה ולמגרס ר"י בן בתירא אמר להביא וכו' והנכון דל"ג ליה אבל ק' למחקר ותי כפי' הראב"ד והר"ש שם והראב"ד גרס ולהביא וכן היא בהנתיק כי די וכן הוגה בדרך רמב"ם ובמה"ג לוקח' כ"ד וז' איתא כי וי' כי נפש עד שיכה את כל הנפש להביא את המכה את חבירו ואין בה כדי להמית ובא אחר והמיתו שהוא חייב וע' במב"ב מויק' ריש פ"ה.

(א) וז"ל שביבמות לשון פירשה לאו דוקא אלא שר' הושע' הכניס בתוך משנתו המלות אה השנייה וכו' ועל דהי כן פירשה וע' בתוס' שם פ"ה היז ותי שמעון פטר את שתיהן מן החליצה וכו' וכבי שם כ"ח ע"ב תנא ריש' פטר כשתיהן וכו'.



שור שנגה פרק שלישי (רביעי) בבא קמא

כתוב כי יעצו כ"א יריבון, והלא הוא מצות. הוא מרובה. אי מה להלן במתכוין אף כאן במתכוין. מה כאן בשאינו מתכוין. אף להלן בשאינו מתכוין. מאי כדון. כ"א דמר רבי שמו" בר רב יצחק בתהילה אינו מדבר אלא בתם כ"א. ומניין לנוקי העבד. תלמוד לומר א"י בן יגה או בת יגה. ואם עבד וגו'. רבי חייה בר רוא ורבי שמואל בר רב יצחק. חד אמר לא תהא תוספת יתירה על השיקר. וחרנה אמר משלם לו כל נוקי.

- (א) שמי"א היא י"ח
- (ב) מ"ב ש"ט היא י"ח
- (ג) סנהדרין פ"ט הל"ג
- (ד) מ"ב ש"ט היא י"ח
- (ה) שמי"א היא י"ח
- (ו) וקרא כ"א י"ח
- (ז) תרי"ב אמור פ"י
- (ח) ה"א מ"ה"ג
- (ט) שמי"א היא י"ח
- (י) סנהדרין פ"ה הל"ב
- (יא) כ"א ש"ט (ומה"ש לוקרי"ט)
- (יב) שמי"א היא י"ח
- (יג) מה"ש לשמו"ש
- (יד) כ"א מ"ב

**הלכה ז' שור שהיה מתחבך כמותל כ"א. ואיש"י כ"א יגה כל נפש אדם. להבוא"י את המכה ויש בו כדי להמית. איש"י תני תני אין בו כדי להמית. אמר רבי לא ואפילו יש בו כדי להמית ובא אחר והמית הממית חיוב. והמית"י איש"י או אשה. מה"י האיש מודיש**

**פירוש.**

מדמי וולדות ומקטינן ולית כתוב כי יעצו כ"א יריבון (שמי"א היא י"ח) ותניא והלא הוא מצות היא מרובה שאף על פי שהלשונות משונות הענין אחד ולמדן זה מזה שמה להלן בני יריבון מדבר במתכוין אף כאן בני יעצו מיידי גם במתכוין ימה כאן בני יעצו מדבר בשאינו מתכוין אף להלן בני יריבון מיידי גם בשאינו מתכוין ואם כן שבאן מיידי גם במתכוין ליבא לזימרא איש"י שאינן מתכוין חיובין ולא שורוים הא אם הונו מתכוין יהו חיובין דהא במתכוין נמי מיידי ומעט ממני שורוים ומאי כדון מעתה ומסקי כ"א דמר רבי שמו" בר רב יצחק וכ"א לעיל שדרשינן נקי מדמי עבד ולא נקי מדמי וולדות. והלא היא מצות היא מרובה. נ"ק שחסר היא מרובה היא מצות כמו שאיתא בנזיר פ"ט הל"ה ובמה"י לשמו"ש כ"א י"ח: אי כ"א שצ"ל אלא כמו שאיתא בנזיר שם ובסנהדרין פ"ט הל"ה ובמה"י שם ישמוש לש"י אלא אהר שאלה וקושיא כמו מנתה בלומי והלא היא מצות היא מרובה ומה חילוק בניהן אלא מה יב"י: ומניין לנוקי העבד. בשבב"ל שור עבד ולא המית: אי כן וב"י. יגה"ש לענין נוקין בדלגיל: אח"כ כתוב ואם עבד ומסופק לענין הראשון לומר שבן כדון עבד: רבי חייה בר רוא ורבי שמואל וב"י. פלגי: לא תהא תוספת. דהיינו נוק העבד שמוספין על עיקר קרא דואם עבד דהיינו מיתה יתירה על השיקר לחיוב נוק ותר מלשים חלשים בשווא נישום כדן דהא במיתה לעולם אינו משלם ויתר משלשים: כל נוקי. ואפילו כשהוא ותר משלשים:

**הלכה ז' שור שהיה מתחבך כמותל כ"א. היגה הנה כ"א משנות לפי שהאמורים הבאים עור להלכה ז' וצ"ל כ"א יעצו וקדם חייה. ואיש"י כ"א י"ח. המאמר הובא הנה בשביל שיש לו שייכות להא דלקמ"י וקדם פדיון וב"י. ואולי מקומו לקמ"י לפני וקדם: להבוא את המכה ויש בו כדי להמית. בתבא"ת ובא אחר והמית שהיא חיוב ויש להסתפק אם פירושו שהמכה חיוב או הממית ולקמן מפרש לה רבי לא ונ"ק להשלום הכריחא ולגרי"י בפירושו ויש בו כדי להמית ובא אחר והמית הרי זה חיוב כראיתא בתי"ב אמור פ"ט היא או שהיא חיוב כראיתא בב"י סנהדרין פ"ה הל"ב: איש"י תני תני אין בו כדי להמית. צ"ל את תני תני וב"י ופ"י יש הנה ששנה להבוא את המכה ואין בו כדי להמית ובא אחר והמיתו שאו השני הממית חיוב לפי שה"י ראוי להיות קודם שהמית אבל אם הכהו הראשון ויש בו כדי להמית ובא אחר והמיתו השני פטור לפי שהממת כבר ה"י נחשב במת: אמר רבי לא ואפילו וב"י. בא לפרש כרייתא הראשונה והחלוק על השניה שאפילו הכהו ויש בו כדי להמית אבל לא ה"י מת אלא לאחר זמן ובא אחר והמיתו מיד השני הממית חיוב ונ"ק שררשו כל נפש שבשנים הבת"י מדבר והראשון לא הכהו למרי**

שור שגנה פרק שלישי (רכיש)

בבא קמא

ובעל השור נקי, נקי מדמי עבד, אמר רבי לא בכל אתר את מחמיר בעבד יותר מן הכל שאפילו<sup>(א)</sup> מוכה שחין נתן שלשים סלע. היתה אומר אף באביו ובאמו בן תלמוד לומר ובעל השור נקי, נקי<sup>(ב)</sup> מדמי וולדות, בכל אתר את מחמיר במועד מתם, והבא את מחמיר בתם יותר מבמועד, אלא בני אנשים<sup>(ג)</sup> שאין מתכווין הייבן, שורין שאין מתכווין פטורין, הא אם היו מתכווין יהו הייבן תלמוד לומר ובעל השור נקי, נקי מדמי וולדות, תני חורן תני ובעל השור נקי, נקי מדמי עבד, ולית כתוב וכי<sup>(ד)</sup> יצאו אנשים אנשים<sup>(ה)</sup> ולא שוורים, אמר רבי בני בני מתניתא אנשים שאין מתכווין הייבן, שוורים שאין מתכווין פטורין, הא אם היו מתכווין יהו הייבן תלמוד לומר ובעל השור נקי, נקי מדמי עבד, ולית

- (א) מביא שם מהני
- (ב) שם ב"א בית ב
- (ג) מביא שם מהני
- (ד) מביא שם מהני
- (ה) מביא שם מהני

פירוט

והמועד כשהיוקן את האדם בן בן דרשו את הקרא דאי בן בשמי ב"א ל"א בדאיתא במהו שמי) וכו' בתני וכו' ל"א ל"א יבול בשם שהחזירו לנזקין כך החזירו לדמי עבד וכו' ו' לנזק בשם שהחזרו וכו' כך החזרו וכו' י"א יבול בשם שהחזרו שיהיו את התם ואת המועד לענין נזקין בן החזיר את התם ואת המועד לענין דמי עבד שמתוכן בקרא דלאחריו פ' ל"ב שם להיב את התם משום הכי תלמוד לומר בתם ובעל וכו' שהיא נקי מדמי עבד, א"ר לא, לפרש למה אינן נקיין וכו' השי' נקי לענין דמי עבד, בכל אתר את מחמיר בעבד, נקי לנזק בעבד ובאמת: אף באביו ואמו, ו' שישתמש מן בעבד ואמה שעל לשל ובאן די לגרף היתה אימר אף בתם (שהמית עבד או אמה) בן י"א בתני שם הא חשב שאילו צ"ל אף בעבד ואמה בן, תלמוד לומר וכו', ו' שעל נקי נקי מדמי עבד, נקי מדמי וולדות, נקי ששיך למטה והסניא נשתבשה מאד וכן יש לגרף כ"ס מ"ב ע"א תני חורן תני ובעל השור נקי, נקי מדמי וולדות ולית כתוב וכו' יצאו אנשים אנשים ולא שוורים אמר רבי תני בני בני מתניתא אנשים מוגדרים הייבין שוורים מוגדרין פטורין הא תמן יהו הייבין תלמוד לומר ובעל השור נקי, נקי מדמי וולדות בכל אתר את מחמיר במועד מתם והבא את מחמיר בתם יותר מבמועד אלא בני אנשים שאין מתכווין הייבן שורין שאין מתכווין פטורין הא אם היו מתכווין יהו הייבן תלמוד לומר ובעל השור נקי, נקי מדמי וולדות וכו' בן היתה גם כן תני וכו' הא אחר שנת ובעל השור נקי שהיא נקי מדמי וולדות הכתובין בשמי ב"א כ"ס ומקשינן ולא כתוב שם י"א יצאו אנשים ודרשינן בברייתא אנשים ולא שוורים ולמה לי קרא בעל השור נקי לכתב ומתרחין די חגי שכן יש לפרש הברייתא אנשים שמועדין הייבין ולא שוורים מועדין הא תמן יבול שיהו הייבין לפיכך תלמוד לומר נקי מדמי וולדות ומקשינן שבכל מקום אנו מחמירין במועד יותר מבתם והיאך תעלה כל הנתנו להחמיר לענין דמי וולדות בתם יותר מבמועד יתרחין שכן יש לפרש (כ"ס מ"ב) משמי של די חגי) אנשים שאין מתכווין ליתף את האשה הייבין ולא שוורים כשאין מתכווין הא כשתכוונו יבול שיהו הייבין לפיכך תל נקי

(\*) וכו' של מהני שם כמשפט הזה י"א לו כמשפט המועד במועד כך משפט התם בתם ו' שישתמש י"א לנזק כמשפט המועד באדם כך משפט התם באדם היינו כ"ס נקובא כ"ס שם ואולי הכ"ס שם דעת החכמים שאמרו כמשפט שור בשור כך משפט שור באדם ונתקטב.

## שור שנגח פרק שלישי (רביעי) כבא קמא

לישור נקי מדמי עבד, אם<sup>(א)</sup> כופר וישת עליו כמועד הכתוב מדבר, ולית ליה לרבי עקיבה נקי מחצי כופר. נאמר כאן השור<sup>(ב)</sup> יסקל, ונאמר להלן השור<sup>(ג)</sup> יסקל, מה שור שנאמר להלן כמועד הכתוב מדבר אף השור יסקל שנאמר כאן כמועד הכתוב מדבר, ולית כתיב סקול<sup>(ד)</sup> יסקל השור, אמר מוטב וילמד השור יסקל משור יסקל, ואל ילמד שור יסקל מסקול יסקל השור, אמר רבי יסא מיליה שמעית מן דרבי שמואל בר רב יצחק הכא ולית אנא ידע מה היא, אמר ליה רבי זעירא דילמא דא היא בתחילה אינו מדבר אלא בתם תחזור את המועד לכופר, החזיר<sup>(ה)</sup> את שניהן לנוקין, יכול כשם שהחזירו לנוקין כך החזירו לרמי עבד, תלמוד לומר

(א) שמוי כיא לי

(ב) שמוי כיא ליב

(ג) שמוי כיא ליכ

(ד) שמיית כיא כית

(ה) תחזיר לשמוי

כיא ליא בי ליב

## פירוש.

כדאיתא בה"ט ואיפשר שיטלם מינפונן: ואית דבני מימר מאן דילפה וכו', ני לגרום מן דילפה ופי' לאהר שלמדה מרברי ר' אליעזר שהשיב על קושייתו לא אמרתי אלא בשנתכונן וכו' אף הוא אמר בן שקיבלה אלא שפירש הקרא לענין דמי עבד (ואולי יש לגרו' מן דילפה מן רבי לישור לא אמרתי אלא וכו' עוד הוה אמר בן): של קיימה פטור, ני לגרו' בן קיימה ולמחוי' תיבת פטור שבאה ע"י אשגרי' לשון המשנה: ולית ליה לרבי לישור נקי מדמי עבד אם כופר וכו' ולית ליה לרבי עקיבה נקי מחצי כופר: נאמר כאן השור יסקל וכו', כבר הוגה שצ"ל בחילוק ולית ליה לרבי עקיבה נקי מחצי כופר אם כופר וכו' ולית ליה לרבי לישור נקי מדמי עבד נאמר כאן השור וכו' ופי' שהתלמוד שואל הכי לית ליה לר' עקיבה שמפירש נקי הקרא נקי מדמי עבד שהתם נקי כלומי פטור גם בן מחצי כופר ומשיב שאית ליה אבל אינו לומדו מקרא דובטל השו' נקי אלא מנופיה דקרא דכופר שאינו מדבר וצ"ל שידך אלא כמועד שבטליו חיובין מיתה ופטורין ש"י כופר ואח"כ שואל הכי לית ליה לרבי אליעזר שהתם נקי כלומי פטור מדמי עבד ומשיב שאית ליה אלא שלומדו מנופיה שוה שנאמר כאן בקרא דאם עבד (שמוי כיא ליב) השור (ואולי צ"ל והשור) יסקל ונאמר להלן בקרא דואם שור נקי (שם כא כ"ט) השור יסקל מה שור שנאמר להלן וכו' אף השור יסקל שנאמר כאן בקרא דרמי עבד כמועד מדבר ואם אינו ענין לישור עצמו דהא שור תם שהמית הייב תנחו ענין לרמי עבד שאע"פ כתיב וניק שצ"ל מה השור יסקל שנאמר להלן וכו' אף השור (ואולי צ"ל והשור) יסקל וכו' ופרד' ולית כתיב סקול יסקל השו' שנאמר בתם ואם בן יש ללמוד מנופיה שוה שנאמר כאן והשור יסקל ונאמר להלן סקי יסק' השו' שבאן בתם מיירי ומשני מוטב ילמד וכו' וניק לגרו' מוטב שילמד השור (והשור) יסקל מהשור יסק' ואל ילמד השור (והשור) יסקל מסקול וכו': אמר רבי יסא וכו' מן דרבי שמואל, ניק שצ"ל מן רבי ופי' דברים שמעתי מן רבי שמואל וכו' כאן בענין הזה ואין אני יודע מה היא (ה'): תחזור את המועד לכופר, כלומי ואחר כך הביא דין המועד לברו לענין כופר: תחזור את שניהן לנוקין, ואח"כ הביא דין התם

(א) וקי שהיו גם לרי אליעזר יש לפתור בשעבר ושחטו ואם נאמר שלא רצה ר' עקיבא להקשות על דרבי אליעזר אלא לדעת אם אית ליה טעמא אהרינא דערדף כמי דאיתא בני דף מ"ב ע"ב הא נהא אם ידענו שרי עקיבא הכמנודו בפירוש בשעבר ושחטו אבל מתנזרו משמע קי שרי מיישא הורץ בן מידת עצמו ואם בן מה הוציל בתרובו על הקשיאי עד די מקשיא לה וכו' ואולי יש לומר שרי מיישא לא אמר תרובו על קושיית התלמוד שלפנינו אלא ששמעו הפירוש של נקי מדמי עבד והוקשה לו הואך איפשר לומר בן והורץ דמיורי בשעבר ושחטו.

שור שנגה פרק שלישי (רביעי)

בבא קמא

או אמה נותן שלשים סלעים בוקי\* שהוא יפה מנה בין שאינו יפה אלא דינר זהב.

ו' שורה\* שהיה מתחנך ככותל ונפל על האדם נתכוון\* להרוג את הבהמה והרג את האדם. לנכרי\* והרג את ישרי. לנפלי\* והרג בן קיימא פטור.

הלכה ו' שור שנגה את האדם בוי. תני\* ובעל\* השור נקי.

נקי מחצי כופר דברי רבי אליעזר. אמר לו רבי עקיבה רבי והלא מוקדם הוא לבית הסקילה המורה. אמר לו לא אמרתי אלא

בנתכוון\* להרוג את הבהמה והרג את האדם בוי. עד\* דו מקשי

לה על דרבי לעזר יקשינה על דידה. אמר רבי מיישא תיפתר בשעבר ושחטו. ואית דבני מימר מאן דילפח מן דרבי לעזר עוד

הוא אמר בן. לא אמרתי אלא בשנתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם לנכרי והרג ישראל לנפלים והרג של קיימא פטור. מה

מקיים רבי עקיבה ובעל השור נקי. נקי מדמי\* עבר. ולית ליה לרבי

מקיים רבי עקיבה ובעל השור נקי. נקי מדמי\* עבר. ולית ליה לרבי

מקיים רבי עקיבה ובעל השור נקי. נקי מדמי\* עבר. ולית ליה לרבי

מקיים רבי עקיבה ובעל השור נקי. נקי מדמי\* עבר. ולית ליה לרבי

- (א) מכלתו נקי
- (ב) וי"א ופי ערבן
- (ג) פ"ג מ"ג בתומי
- (ד) פ"ג מ"ט
- (ה) תומי פ"ד ה"ג
- (ו) מ"ד מ"ד מ"ה
- (ז) לשימו כ"א כ"ה
- (ח) סנהדרין פ"ט
- (ט) מ"ב ל"ה ה"ז
- (י) מ"ז
- (יא) מ"ג מ"ד מ"ה
- (יב) מ"ג מ"ד מ"ה
- (יג) מ"ג מ"ד מ"ה
- (יד) מ"ג מ"ד מ"ה
- (טו) מ"ג מ"ד מ"ה
- (טז) מ"ג מ"ד מ"ה
- (יז) מ"ג מ"ד מ"ה
- (יח) מ"ג מ"ד מ"ה
- (יט) מ"ג מ"ד מ"ה
- (כ) מ"ג מ"ד מ"ה

פדושי.

סלעים איתא ג"כ במדמי ובחייף וחתו בין שהוא . . . בין שאינו איתו בדי' אצ"י בין שהוא . . . ובין שאינו והני דינר זהב איתו נמי במדמי ובמכילי פי"א בהעתיק פי אקס"ו (והני) שם להתמיד עליו שאם אינו יפה אלא דינר זהב נותן לו שלשים סלעים ובהעתיק חילקי ד"י שאל"י (פי' בלקח טוב דף ע"ח ט"א):

ו' שור שהיו מתחנך ככותל. ולא נתכוין כלל להמית ונפל הכותל על האדם ימת (במדמי איתא בפ"ד"ט ימת וכן במ"י ה' שהובא ב"ד"ס יב"ד"ק ובאגדה וכן נ"ק לנדים אף שלוחא בתום פ"ד ה"י) או שנתכוין להמית אבל נתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם וכו' פטור ממיתה ולענין כופר בשח"י מינה נ"י בתלמוד יהא דנקט הכא לשין להרוג ולא ליה נ"י שהוא משום אשמת לשין המשהה בסנהדרין פ"ט מ"ב ש"ס ושנת משקרא וכן נ"ק שמשום אשמו לשין בסנהדרין חסרו במשנתנו המלות מן המיתה ששני בה"ה וגם הרמזין לנפלים והרגו בן קיימא זאת ונתר לסנהדרין ולענין הגורם נ"י ב"ד"ס ובד"י אצ"י איתא ונפל על אדם מתכוון ובמדמי ונתכוון והני את ישראל איתא ג"כ בן בחייף ובאגדה איתא ישראל וכן בתלמי לטיל ה"ו ובמדמי בן ישראל (בסנהדרין את ישראל) את בן קיימא (ובסנהדרין בן קיימא) ובחייף בן של קיימא:

**[תלמוד]** נקי מחצי כופר. שאינו משלם חצי כופר בשחמית ההסאדם כמי שמשלם חצי נוק בשנגה שירו: והלא מוקדם הוא וכו'. כלמי ה"אך אפשר שישלם חצי כופר דהא התם אינו משלם אלא מגופו ובכ"י נגמר דיני להסקל והיא אסור בהנאה כדאיתא בה"ש ונקט לשין לבית הסקילה חמורה ליבית ולחוק הקושיא: לא אמרתי אלא בנתכוון וכו'. נ"י שצ"ל בשנתכוון כדלקמן ופי' לא אמרתי שהוא נקי מחצי כופר אלא שאינו נסקל כען שנתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם וכו' כדאיתא בה"ז: עד דו וכו' יקשינה על דידה. התלמי מוקשה על דרבי ר' עקיבה שבטור שהיא מוקשה על דברי ר' אליעזר יקשה אותה הקישיא עצמה על דברי עצמו שהוא מפרש לקמי ובני הש"י נקי נקי מדמי עבר בשחמית וה"אך איפשר שישלם מגופו כיון שהוא מוקדם לבית הסקילה ואילו יש לגרו' כדאשונה הא דלקמן מה מקיים ר' עקיבה וכו' נקי מדמי עבר ואחר כך עד דו מקשי וכו': אמר רבי מיישא תיפתר בשעבר ושחטו. קודם שנגמר דינו להסקל שבשרו מותר

שור שנגה פרק שלישי (רביעי) בבא קמא

ישבע רבני ממשכנה ליה, מינהו בית דין ישבע. אית בר נש בני  
 מיתן כמה ומיתקרו הימן, אמר אבא בר רב הונא הדא אמרה  
 בהמת חברו והלכה והזיקה חייב בנוקיה;  
 ו' שור שנגה את האדם ומת מועד משלם את הכופר ותם  
 פטור מן הכופר וזה וזה חייבין מיתה. וכן כגן וכן בבת נוח עבד

## פירושי.

בדלקמן: ותיא, כבר פירשתי שהיא קיצור מן ותיא: ישבע, כשיגדלו היתומין  
 ישבע להן שאין לו בידו כלום משלהן (רש"י בגיטין נ"ב ע"א) ו' שחבר כאן הפעם  
 ויש לנהו כאן שאין מבחין אותו ובגיטין איתא שאין דרכו לבחון: שבית דין מבחטין  
 אותו, שאיש ואמן הוא בלא שבועה: ממשכנה ליה, נזק שצ"ל ממשכנה ליה ופי'  
 צריך למשך את לבי שיקבל עליו להיות אפטרופוס ואם צריך שיבע לא יקבלה  
 עליו: אית וכו' הימן, מ' שצ"ל מהימן וכן היא בגיטין ופי' יש אדם שירצה לתת  
 כמה ליעשות אפטרופוס ע"י מינוי בית דין ולהקרא ע"י כך ואמן בני הכריות ואם  
 צריך שיבע לא ימנע מתוך כך להיות אפטרופוס הרי שאבא שאיל אינו הוישש  
 במינוי על פי בית דין לפעמי של ר' ויהתן שלא יעשה אדם לטובל אפטרופוס  
 ור' ופי' בית כוכר כאבא שאיל שלא ימנע אדם מלהיות אפטרופוס על פי בית דין  
 אף שאפשר שישלם ע"י כך משלו ור' ויהתן יסבור כרבנן שאמרו מנהו בית דין  
 לא יבע ואף שהוכר לטובל שטעמן של רבנן הוא מפני שבית דין מבחטין ואם  
 נאמר שר' ויהתן יסבור כרבנן משמע שטעמן הוא מפני שבשירה צריך לישבע לא  
 יעשה אפטרופוס יש לימר שטעמן כדרכי ויהתן אלא כדי שלא תקשה למה אין  
 הושיטין לפעמי אף בשמנתו אבי יתומים שאם יהא צריך לישבע לא יעשה  
 אפטרופוס מהלקטן לטובל בין מינהו אבי יתומים שאינו מבחן למינהו ביד  
 שמבחטין לפי שהשטי של ר' ויהתן שטי' שבועה ימנע מלהיות אפטרופוס לא בני  
 באיש שמנהו אבי יתומים ואינו מחזק לאמן כי אם לא יעשה אפטרופוס ימנו  
 בית דין איש האמן להן במקומי וע' גיטין פ"ד ה"ד ובתוספ' ב"ק ל"ט ד"א: אמר  
 אבא בר רב הונא הדא אמרה וכו', קאי אבבא דשיר האיטרוין במתניתין והתן אינו  
 חייב מיתה ומשמע דהשיר אינו חייב מיתה אבל המטותן חייבין בנוקיה אפילו  
 כשהשיר אינו שלהן ואמר עלה אבא בר רב הונא שואת אמתת שהמכה בהמת  
 חברו הימא דהמטותן במתניתין והלכה ע"י בן הווקת שהמכה חייב בנוקיה (לפי'  
 מ' פני משה) ופי' בב' כ"ד ג"כ שהשיר עליו במה"פ ואילו יש חסרון דברים לפנינו  
 ועירוקן מוסב המאמר דאבא בר רב הונא וברשב"א איתא מעליה אפטרופי ירושלמי  
 אמר רב הונא הדא אמרה המביש בה מתו של חברו וכו' חייב בנוקיה:

ו' שור שנגה וכו', לפעמים שנה התא דברים שנכתבו בתורה כמו כאן  
 (שמי' ב"א בית — ל"ב) ופי' בפרק פ"ד דיבמות וכו' שם אמר רב יוסף כאן שנה רבו  
 משנה שאניה צריכה וכתובי' שם ד"ה שנה הכבמה מקומות שנה התא  
 מת שבפסוק בפירושי: משלם את הכופר, לא פירש התא אם דמי נזק או מוזק  
 ופי' מטרבין פ"ג מ"ג: וכן כגן וכן בבת, נקט לשון התורה שם ב"א ל"א אף ששנה  
 לעיל שנגה את האדם ומת תחת איש או אש בתורתו: מתי, מועד: מתי, בן היא  
 גם בן ברפ"י משניות ופי' שצ"ל מאה מנה כמו שאיתא בשאר המקומות ובמסיל' פ'  
 ויא והיו רמילין לקטו לשון הווא לטומא כמו בבב"ב פ"ט מ"ה בתוספ' פיה"מ תוס' ופי'  
 הכפורים פ"א ה' ב"א גיטין פ"ד ה"ג מה"ג לשמו' ב"א ב"ב ופי' ופי' פ"ה ה"א ב' ב"ק דף  
 ד' ע"א ולענין הגירסאין ע"י ב"ד"ם והניו את הכופר איתא גם בן במדומ' ובר"ף ותחת  
 ותם פטור מן איתא בר"ף ותם אינו משלם את וכמדומ' איתא זה וזה חייבין וכן  
 ברפ"י (נאפו' ובר"ף איתא חייב ותחת וכן בבת הני' ברפ"י (נאפו' או בבת וסלע תח')

שור שנגה פרק שלישי (רביעי)

בבא קמא

שנייא\*) הוא בשור שלא יצא וזיק, שורו של יתומין ושל אפיטרופין (א) ב' שם  
שיצא והזיק מהו רבי' וזתן אמר משל יתומין שאם אתה אומר (ב) ב' שם  
משל אפיטרופין לא נעשה אדם מעולם אפיטרופוס. רבי יוסי בן  
הננה אמר משל אפיטרופין, והיא דרבי יוסי בן הננה כאכא שאול.

(א) ג' ט' ט' פ"ה ה"ד  
(ב) ג' ב' ג' ט' פ"ה ה"ד  
(ג) ג' ב' ג' ט' פ"ה ה"ד  
(ד) ג' ב' ג' ט' פ"ה ה"ד  
(ה) ג' ב' ג' ט' פ"ה ה"ד  
(ו) ג' ב' ג' ט' פ"ה ה"ד

ודרבי יוחנן כרבנן דהנינין) תמן אפיטרופוס שמנהו אבי יתומין  
ישבע, מנהו בית דין לא ישבע, שבי' דין מבחנין אותו, אבא  
שאל אמר הילוף הדברים אפיטרופוס שמנהו אבי יתומין לא

פירושי

אפיטרופוסין ואפיטרופוסין: על מנת לחוב להן, כגון לשלם חובת אבהן, לזכות  
להן, כגון לזכות מלוה של אבהן; ואם חבו, ואם על ידי שמינו להן אפיטרופין  
לזכות להן באו ליד חובה כגון שהפסידו בדין ובס' היטור את פא אפיטרופוס  
(דף כ"ט ע"ב) איתא ולבסוף וברשב"א בסוף אם חבו חבו וז' ותר וכן יוצא מלשון  
י'רש' ג'טין פ"ה ה"ד ואפילו וכו' אמי' לבסוף אם חבו חבו; חבו הוה הרין קייסו;  
רבי יוסי בן הננה אמר, ברשב"א איתא אמיר' יוסי בר הננה: בין בתחילה בין בסוף  
אין ממטין וכו', כלומר אין ממטין להן אפיטרופין אפילו לזכות ואם מינו להם  
המטין בטל ובתוס' תרומ' פ"א ה"י (כ"ב פ"ה ה' ט"ו ושי' ככר"י כ"ב) ג'טין י"ב ע"א  
איתא שהאפיטרופין שנתמנו להשניה על נכסי יתומין וצורכיהן אין דנין לחוב  
ולזכות וכו' אלא אם בן נשלו רשות מבית דין; מתנית' פליגא על דרבי יוסי בן  
הננה וכו' בגיטין פ"ה ה"ד איתא על ר' יוסי וכו' וברשב"א עליה דר' יוסי כר'  
הננא מיהו ק' שהרי גם על ר' יוחנן פליגא (יבבר הקשה בן ב' ש"ק בגיטין) וזה  
שיש לרמי' שלר' יוסי בן הננה לא תקשה כלל שהוא סיבר לקמן שאם יצא השור  
הזויק שמשלמין מן האפיטרופין ומשמע שלפי הירוש' אין הוורין ונפרעין מן  
היתומין כשיגדלו (ט' כ"ב ל"ט ע"ב) ואם בן לבי' סברתי (אלבא דר' מאיר) אין  
היתומין יבולין לבוא לרדי הפסד ע"י מיני' האפיטרופין ויתמני' להן ואילי' יש מקי'  
לנרוס מתנית' פליגא על ר' יוחנן שהרי לפי סברתי' שמשלמין מן היתומין ממטין  
בתחילה אפיטרופין ליתומין על מנת לחוב להן ומתרתן שניא הוא ליתא ומעדין  
להן, ו' לגר' בהן וברשב"א ליתא: אמר ליה, ניק למיתקת ומטין ליתא וברשב"א  
אמר: שורו של יתומין ושל אפיטרופין, אילי' יש לגר' שורו של אפיטרופין של  
יתומין (יש לרמי' שבא להוציא שאר אפיטרופין שמודה בהן ר' יוסי בן הננה);  
מהו, כלומר משל מי משלמין ובגיטין איתא בן בפירושי' משל מי הן משלמין ואילי'  
יש לגר' כמו בן חפזי' מעולם, אילי' ציל לעולם; רבי יוסי וכו' משל  
אפיטרופין,\*) שלא שמרחהו כראיי' (רשי' כ"ב ל"ט ע"ב) ולא הש' למטמי' של ר' יוחנן

בדלמנו שם אבל בדין פ"ה ה"ו איתא הגזיל שור מחבירי' המות כרשי' ואחר כך מסרי' לבעלים  
בן משגמור דניו וכן עד שלא נמיר' דניו חייב וכו' הנה מ' מנחה מכורים פטור במקף חייב אבל  
מ"מ משמע מ' שנגזל חבל מידים שפטור בשמסרו לבעלים אפילו משגמור דניו זיק שבבא  
הגזיל שור קדמ' הנבא דפרה שהמורה שם יאולו' יש מקף לגר' לפי' ר' יעקב אומר אף משגמור  
דניו וכו' פטור וכן הגזיל שור וכו', פטור ויולה ר' יעקב היא.

(\*) לא פורש אלבא דר' יוסי בן חני' היאך משלמין חפזי' נוק של חס' שמשלם מגופי'  
וה' לקמי' לחיי' ואולו' יש לימי' שאינו משלם כלום לר' יוסי ביה' ומעמידין אפיטרופוס לשיטור את  
השור שלא זיק ומעדין כפי' אפיטרופי' לעשיהו מינה לשלם אחי' נוק' שלם מעלית אפיטרופי'  
וכמו שפירש רבא כ"ב ל"ט ע"א ולא נאמר לפי' הא דאין מעמידין אפיטרופוס להם (של יתומין)  
לגנות מגופי' שם מעיקרא אלא אלבא דר' יוסי ביה' אים' נאמר שאין חילוק אלבא דר' יוסי ביה'  
בין הרש' ושיטה' להטין או אופשר להטמיו' דברו לדעת סומכוס' בתוס', פיג' היד (וכר' כ"ב ע"ב ע"ב  
ע"ש) שאמר לעולם הוא בחמותו עד שיצדקהו בפני בעלים.

שור שנה פרק שלישי (רביעי)

בבא קמא

עד שלא נסקל פטור. אמר<sup>(א)</sup> רבי יוחנן בתחילה אין ממנין אפיטרופין על מנת לחוב להן, אלא לזכות להן, ואם חבו חבו. רבי יוסי בן חנינה אמר בין בתחילה בין בסוף אין ממנין אפיטרופין על התומין לא לזכות ולא לחובה, מתנית' פליגא על דרבי יוסי בן חנינה מעמידין להן אפיטרופין ומעידין להן בפני אפיטרופין. אמר ליה

(א) ממנין פיה ה"ד וכו' תוס' תרומ' פ"א ד"ו ו"א כ"ג פ"ה ד"ו ט"ו ב' ג"טין ט"ב תרומ' פ"ט ה"ח ג"טין פ"ה (ה"ט) ה"ג' ט"ב ט"ו ה"ח ב"ב ל"ט.

פירושי.

שיובל לזמי אילו הייתי יודע שהוא מוטב וצריך לזוהר בשמירתו לא הייתי שואלו או הייתי שומרו שמירה מעילה ומימי סגנון הלשון ק' וור מאד וכלא זה ק' הכסיפא דברייתא בתוס' לפי הגיר' העיקרית (ש' בהערה) איתא הוטרד בו בפני השואל ואחר כך מסרו לבעלים הבעלים משלמין הצי' נזק והשואל פטור ואין להעמידה בו אלוכא דר' יוסי דאמר הרי הוא בחוקתי והסיפא כפי הובאה בירוש' והסרה לפניו מדגרוסין לקמי' הני המית בפני השואל ומסרו לבעלים וכו' שאין צנינו לבאן אם לא על ידי הסיפא הוטרד בו בפני השואל ואחר כך מסרו לבעלים וכו' בדאיתא בתוס' הוטרד בו בפני השואל ואחר כך מסרו לבעלים וכו' המית ברשותו ואחר כך מסרו לבעלים וכו' ועיקר שחסר לפנינו ויש לגרו' בכהנ' אחר אמר רבי אלעזר דרבי יוסי הוא וכו' והתני הוטרד בו בפני השואל ומסרו לבעלים הבעלים משלמין הצי' נזק והשואל פטור ואין כרבי יוסי ושלמו את הכל וחיושי' מעמיד לפי זה הברייתא כפי מאיר ומחלק בין כשהוטרד לפני אפיטרופין ומסרום לבעלים וכן כשהוטרד לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין וכתר הכי הביא הירוש' את המאמר שאלו בחזקת שהוא הם ומקשה עליו ואין כששאלו בחזקת שהוא הם לא ישלם כלום (ואולי יש למח' התוכחות כששאלו בחזקת שהוא הם בפנים הראשון לגמרי כי כפי אין לפי סגנון לשון הירוש' ובאי' ע"י טעית בפירושי) ומתירן דמיוור' בשירט בו אף ששאלו בחזקת שהוא עדיין הם שהוא נזקן וצריך שמירה יתירה ולפיכך חייב על כל פנים הצי' נזק אבל לא נזק שלם לפי שיובל לומר שאילו ה"י יודע שיתחייב נזק שלם כשזיק לא ה"י שיאלו וע' לקמי' ה"י תני המוכר שור' המית השור אדם והי"ב ע"ה קולתה: בפני השואל כלום ברשות השואל ואולי צ"ל ברשותו כדאיתא בתוס' (ולשין בפני השואל באה ע"י אשגרת לשין הוטרד בו בפני השואל): עד שלא נזמר דינו להסקל ואח"כ נזמר דינו ונסקל: פטור השואל מלהחזיר דמי השור הנסקל לבעליו לפי שדין השואל כמו דין הגולן וכמו ששנינו לקמי' פ"ט ה"ז ג"ל . . . מטבע ונספל תרומה ונטמאת המין ועבר עליו הפסח בהמה ועטרה בה עבירה וכו' או שהיתה יוצאה לסקל אימר לו הרי שלך לפניך ותניא בתוס' ע"י ה"ד זה הכלל כל גזילה שהוא בעינה ולא שנת איתה מביריותה אימר לו הרי שלך לפניך (וע' בירוש' שם ובב' צ"ה ע"ב) כן השואל מחזיר את השור שהמית לבעלים ואימר להם הרי שלכם לפניכם והכל מודים בה כשעדיין לא נזמר דינו והוא מחזירו לבעלים ולא נחלקו ה' יעקב ותבמים אלא לאחר שנזמר דינו שהבמים סוברים כנ"ק שמשנזמר דינו יצא מרשות השואל (או מרשות הבעלים וכשמבשרוהו אינו מבור וששקדקדשוהו אינו מוקדש ע' בבב'י' בב'י' שם) ונכנס לרשות בית דין ולא יכול עוד להתירו לבעלים ולפיכך חייב לשלם דמינו ור' יעקב סובי' שעדיין הוא ברשותו ויכול להתירו עד שיסקלוהו: אפיטרופין, ליתומין וברשע"א איתא

(א) ה"י ה' שאין חילוק בין שואל לגולן לענין זה ומשנתנו לקמי' פ"ט ה"ז אדוא כ"ז יעקב (ש' בירוש' שם) וכן תרומ' פ"ט ה"ד וברייתא דתני רבה בר' שמאל כפי שם אחיא חכמים כדאיתא

שור שנגח פרק שלישי (רביעי)

בבא קמא

כדון בשחועדו לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין חועדו לפני אפיטרופין ומסרום לבעלים מהו. נישמעניה מן הדא. שאלא בחוקת שהוא תם ונמצא מועד הבעלן משלמין חצי נזק. והשואל חצי נזק. אמר רבי אלעזר דרביי) יוסי היא דרבי יוסי אמר דרו הוא כחוקתו. ואין כרבי יוסי ישלם את הכל. כששאלו בחוקת שהוא תם. ואין כששאלו בחוקת שהוא תם לא ישלם כלום. ביריעה) ב) שהוא נזקו. תני) המית בפני השואל ומסרו לבעלים עד שלא נגמר דינו פטור. משנמסר דינו חייב. רבי יעקב אימר אף משנמסר דינו

(א) תוס' פ"ה ה"ד  
 (ב) מ"א א"ר  
 (ג) מ"א א"ר  
 (ד) מ"א א"ר

(א) תוס' פ"ה ה"ד  
 (ב) מ"א א"ר  
 (ג) מ"א א"ר  
 (ד) מ"א א"ר

פרוש

העד עתה לא שמענו ממתניתין שחור לתמותו ורשות משנה אלא בשחועדו לפני אפיטרופין שיכולין הבעלן לומר אילו העידו בו לפנינו היינו נזהרים לשמרו שלא ישלש ליגה ויעשה מועד או שלא יגח עתה פנים הרבניות ומה לנו לשלם נזק שלם על ההטאה לפני האפיטרופין שאין אני נכנסין תחתיהן אבל מהו בשחועדו לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין מי אמר גם כן שהרשות משנה אי נאמר שהאפיטרופין נכנסין תחת הבעלים וכשקבלו את השור לשמרו בחוקת שהוא מועד חייבין בשמירתו לבעלים שחועד ברשותן והשוב נשמעניה מן הדא דתני) שאלו את השור בחוקת שהוא תם וכבר שלא יתחייב בשמירה מטולה ובתשלומי נזק שלם כשיזיק והזיק נמצא מועד שמשלם נזק שלם הבעלים משלמין חצי נזק לפי שלא הודיעו את השואל שהוא מועד והשואל משלם חצי נזק כדון שור תם שהזיק ברשותו אלא ששור שהועד בו לפני הבעלים נכנס לשיאל אי לשאר שומרין הרי הוא בחוקתו והזיק לטולם נשל נזק שלם והוא הדין כשנמסר לאפיטרופין אמר ר' אלעזר דרבי יוסי היא. כלמי אין לפשים מכריזתא וי' שיש לומר שאתא כרבי יוסי דמתניתין שסובר האין רשות משנה כלליה. ואין כרבי יוסי ישלם את הכל כששאלו וכו'. לומרם שלפנינו יש לדחוק ולומר שאינו רוצה להקשות שישלם את הכל אלא להציע הדברים כלומר אין כרבי יוסי שאמר דרו הוא בחוקתו ומשלם נזק שלם (והוא הדין לרבי מאיר אם נאמר שמורה בשחועדו לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין שהוא בחוקתו) לא תקשה שישלם השואל את הכל לפי שמירתו כששאלו בחוקת שהוא תם כמנ דתני כפירוש אבל זאת תקשה דאי מיורי כששאלו בחוקת שהוא תם שאין דרבי ליגה ונמצא שהוא מועד ליגה שלא ישלם השואל כלום

(א) גורסת התוס' פ"ד ה"ד שלפנינו כפי מוחלטת ומשוכסרת ויש להגיה לפי הירוש' והבבלי כפי שאילו בחוקת שהוא תם ונמצא מועד הבעלים משלמין חצי נזק והשואל משלם חצי נזק הועד בו בפני שואל ואחר כך מסרו לבעלים משלמין חצי נזק והשואל פטור ואין להעמידו לפני זה כפי אלוהא דר' יוסי דלדידה בשחועד בו בפני שואל ואחר כך מסרו לבעלים ושלמו נזק שלם וירחך לומר לפי הירוש' שר' יוסי מחלק בין שומרין לאפיטרופין ומהו בשחועד בו בפני שואל ברשות משנה ואם נאמר דהתוס' איתא כו' מאור והוא מחלק בין בשחועד לפני אפיטרופין או שומרין ומסרום לבעלים ובין בשחועדו לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין או שומרין כמו שמחלקין בירוש' מעיקרא איתא שפור ושעם החילוק כפי לפי שאין השומרין רשאין להבנים שור מועד העמל יגח לרשותן ולרובם הזיק על ידו כך לזוזקן אם לא ובכנס תחת הבעלים להתחייב בשמירה יחידה ובתשלומי נזק שלם מה שאין כן בשחועד לפני השומרין יחור לבעלים ישי כפי שם ולקמי היא והנה תוס' פ"ד ה"ד לא דבאי דבני ר' מאור שסובר חור לתמירו ודברו סומכים ידו ויוסי שם וש לפי שם שלא מחלקו בענין רשות משנה (ויש כפי ל"א מ"ב וכו') דרבה של ת"י עד ק"מ) אבל מלשון התוס' שם ר' יוסי אימר הרי הוא בחוקתו משמש שיש תא שחילוק עלה ויזכר שחור לחמותו.



שור שנגה פרק שלישי (רביעי)

בבא קמא

אפיטרופוס, נתפקה<sup>א</sup> החרש. נשתפה השוטה הגדיל הקטן חזר לתמותו דבריו ר' מאיר, רבי יוסי אומר הרי הוא בחוקתו. שור<sup>ב</sup> האיסטדין אינו חייב מיתה שני כיו<sup>ג</sup> יגה ולא שיגזוהו אחרים. הלכה ה' שור של פיקה כו' כיני מתנית' שור<sup>ד</sup> של חרש שור של שוטה. שור של קטן, והא תנינן. שור חרש שוטה וקטן שנגחו מעמידין להן אפיטרופוס ומעידין להן בפני אפיטרופי עד

(א) י' תוס' ובי שם  
(ב) מה"י לשמו  
כ"א כ"ה ב' מיא.  
(ג) שמו כ"א כ"ח  
(ד) י' לקמ' פ"ה  
ה"ט

פירוש.

לעשותן מועדין: חזר לתמותו. דרשות משנה (ב' שם) ויכולין בעלמין לומר אילו העידו בפנינו והתרו אותנו היינו נותנין לכינו עליו ונהרין לשמרו (וש' ב' כ"ד ע"א איבעיא להו שלשה ימים דקתני לייסודי תורא או לייסודי נברא ובתוי"ש שם בשם יוסי: ר' יוסי אומר הרי הוא בחוקתו, ומ"מ צריך שידעו בעלים כו' שכבר נעשה מועד: שור וכו' אינו חייב מיתה, השתא התחיל התנא לשנות דיני מיתה השור וכובר בעליו כשנגח את האדם ומת וכו' ה"י צריך להתחיל כאן משנה אחרת אבל בספרים מחובר מאמר זה עם מאמרים הקודמים למשנה אחת ומ"מ ק' למה לא התחיל התנא דינים הללו כה"ו שנשנו בה עיקרי דיני מיתה השור וכובר וק' לומר שהעם הוא לפני שהמאמר שלפנינו נלמד מקרא דבי יגה שבו התחילה התו' משפטים האלו וע' ברמב"ם ה' נ"מ פ"ו היה שכתב שוורים שמשחקין בהן וכו' אינם מועדים זה לזה ואפילו המיתו את האדם אינן חייבין מיתה וכו': האיסטדין, (σάδιν) הוא מקום ארוך המיוחד לשחוק לקהל עם נכרים וכו' שוורים וחיות המלומדין לכך נלחמו זה עם זה ועם בני אדם: כו' יגה, מעצמו ולענין הגירסא' ע' בדים ובמד"מ איתא פקיה לשור איתא גם כן במד"מ וכדפ' נאפו' וככו' רד"ק ובאגודה. לשור חרש איתא נמי במד"מ שור חרש כן איתא גם כן בדפ' נאפו' אבל ברי"ף ובאגודה שור של חרש ובמד"מ איתא ושור חרש לשור של פיקה איתא נמי בדפ' נאפו' ובמד"מ לשור של פיקה ובאגודה לשל פקת והג' שור חרש וכו' שנגחו איתא ג"כ במד"מ וכדפ' נאפו' והג' שנגחו איתא גם כן בכ"י רד"ק ותחת להן איתא במד"מ עליהן והג' בהן איתא ג"כ במד"מ נשתפ' וכו' הגדיל אית' נמי בדפ' נאפו' ובמד"מ נתפקה וכו' נשתפא וכו' הגדיל וכו' רד"ק שפא ותת' הרי הוא בחוקתו איתא במד"מ הרי הוא בחוקתו וכדפ' נאפו' הדין הוא בחוקתו ותחת האיסטדין אית' במד"מ האסטדין ותיב' אחרים ליתא בשאר מקומות:

**[תלמוד]** כיני מתנית' שיר של חרש וכו', לפי שלשון שור חרש נובל לפרש שור שהוא חרש וכדלקמן פ"ה ה"ט נפל לתוכו שור חרש וכו' ואיתמר עלה אמר רבי לעזר ביני [כיני] מתנית' שור והוא חרש וכו' אמרו הכא כיני מתנית' שור של חרש ואולי לא רצו באן להניח אלא לפרש המשנה וע' במבוא הירוש' למור דף ל' ריש ע"ב והביאו ראיה לפירוש זה מדרתנין עלה שור חרש וכו' שנגחו מעמידין להן אפיטרופוס וכו' אלמא דבשור של חרש וכו' מיירי (כן פירש בע' גלו' הש"ס) ותיבת והא כו' משובשת ואולי צ"ל דהא תנינן או דתנינן וע' בדמאי פ"ד ה"ו ואף שהדברים נראין פשוטין נמצא לפעמי' בירוש' שמפרש כה"ג ע' ערלה פ"ב ה"ב מנילה פ"ה ה"ב כל הן דתנינן וכו' אמר רבי יוסה מתניתא אמרה כן וכו' וריש קידושין נזיר פ"א ה"ב יבמו' פ' י"א ה"א (שוטה פ"ט ה"ח וע' לעיל פ"א ריש ה"א): עד כרון בשהוטרוד לפני בעלים ומסרום לאפיטרופין וכו', נתחלק הג' ויש להג' כמו שהג' כבר בי' פ"מ עד כרון בשהוטרוד לפני אפיטרופין ומסרום לבעלים הועדו לפני בעלים ומסרום לאפיטרופין מהו וקאי על דבריו ר' מאיר שאמר במתניתין בשהוטרוד בפני האפיטרופוס ונתפקה החרש וכו' שהור לתמותו ואמר תלמודא

שור שנגה פרק שלישי (רביעי)

כבא קמא

ידיה אסו מפני חילול השם. שור של ישרי שנגה לשור של נכרי פטור בו. בדבר הזה אין אנו מודיעין למלכות. אפילו כן לא מטון לסולמיה דצור עד דשכחון כולן.

ה' שור של פיקה שנגה לשור הרש שוטה וקמן חייב. שור הרשי שוטה וקמן שנגה לשור של פיקה פטור. שור הרשי שוטה וקמן שנגחו מעמידין להן אפיטרופוס ומעדין בהן בפני

- (א) מכלי טקא פי י"ב
- (ב) מהיג לשנות כיא ליו וי תובי פי"ד היד וי לטו
- (ג) מכלהי שם ומהיג לכיא ליה
- (ד) מהיג לכיא ליו וי תובי וי שם

פירוש.

בת"כ בהר פ"ט ה"ב אית ר"ש אומר מנין שגול העכו"ם גול ת"ל וכו' אם כן התמירה התורה על גילולו של עכו"ם ק"ו על גילולו של ישראל וי' בב' ק"ג ולפי דברי המכילתא מס' הנוקי' פ"ד ד"ה וכו' רעהו להוציא את אחרים איסי בן עקיבא אומר קודם מתן תורה היינו מזהירים על שפיכות דמים לאחר מתן תורה תחת שהוזהרו הנקלו באמת אמרו פטור מדיני כשר ודם ודיני [ודיני] מסור לשמים ע"כ אי אפשר לומר שגילולו של גוי מותר ונ"ק שמטיקרא לא נאמר אלא על זמני סכסוכי מלחמה שנקללו היהודים לגדודים ושלחו ידם בבזות שונאים הנכרים והגרו היתר לעצמם באמרם שגילולו של גוי מותר: שור וכו' פטור בו ברשב"א איתא שור ישראל שנגח שור של נכרי ושל גוי שנגח שורו של ישראל בין תם בין מועד משלם נוק שלם (ובילקו' חסר המאמר): בדברי. כן איתא גם כן ברשב"א ואפ"ה נ' שצ"ל ידבר כמו שהיא בב' אפילו כן. שאמרו תורתכם נאה וכו' אין אנו מודיעין למלכות: לא מטון לסולמיה דצור. ברשב"א אית' לסולמא דצור וכן בילקו' לא מטון לסולמא דצור וכו' פ"א ה"ט איתא סולמיה של צור וכן בתוס' פסחי' פ"א ה"ט במעשה שהלך רבן גמליאל מעכו לבזים ונקרא כן (ז'לזאף וטולוס) הר' גבוה בצפון עכו (וכו"ב ודרוס צור) כמו שהוזכר במלחמ' היהודים ליוסף בן מתתיהו ב' י"ב והוזכר בו גם כן בספר המקבים א' י"א ל"ט (והציר עליהן ב' ערוך השלם בני אפרסמן וי' בס' תבואות הארץ הר' ק"ה ע"ב והציר גם כן עליו ב' ערוך השלם בני סולם וכו') שנגח לבזול צפוני מטרבי של אי' ולכן נאמר כאן שעדין לא הניטו לסולמא דצור דהיינו לוסף גבול' אי' (וע' בכפתור ופרה פ' י"א דפ"ו בירקין הר' מ"א ע"ג): עד רשכחון כולן. ברשב"א ובילקוט איתא בולח:

ה' שור של פיקה וכו'. התנא ה"י יכול לשנות מקצור שור הרש שוטה וקמן שנגח פטור (ו' לקמ' פ"ח מ"ד) אבל מפני שנגח בה"ג שור של ישרי שנגח וכו' ושל הקדש וכו' ששנתן פטורין ושנה בה"ד שור של ישרי וכו' פטור ושל נכרי וכו' בין תם בין מועד משלם נוק שלם שנה גם כן כלשון בואת כאן ששור של פיקה שנגח לשור הרש וכו' חייב כלומר כדני תם חצי נוק ומועד נוק שלם ושור הרש וכו' שנגח לשור לישל פיקה והוא הרין בני לישור הרש וכו' פטור ונקט שור של פיקה וכו' חייב בניגוד לחרש לברו אבל צריך ש"י גם כן שפוי וגדול: שור (הרשי). נ"ק שצ"ל ושל כמו בה"ג וד' והני שור באה ש"י אשורת לשון דלקמן וש' לקמ' בהני' לה"י: הרשי. שאינו שומע ואינו מדבר (תו"ט בשם מ"י) וע' בתרומ' פ"א מ"ב: שור הרש וכו' מעמידין להן אפיטרופוס. התנא כו' ה"י יכול לקצר ולשנות שור הרש וכו' פטור ומעמידין להן אפיטרופ' נ"ק שבפל ושנה שור הרש וכו' מעמידין וכו' לפי שכבר היתה המשנה שנויה כן בפני עצמה בלא חיבור עם ההלכה הקודמת ושנאה כאן בלשונה הניקרות: שנגחו. אפילו פעם אחת וכן פ"ו הראב"ד בשמ"ק לה' ל"ט ע"א ד"ה ואם: מעמידין להן אפיטרופוס. לשמור שורן שלא ית' עור ואם נגח שוב משלם חצי נוק וי' בב' ליש' ומעדין בהן. בשו"ת

שור שנגח פרק שלישי (רביעי) כבא קמא

נברית מיילדת לבת ישראל. בת"א ישראל לא תניק בנה של נברית.  
 אבל נברית<sup>א</sup> מניקה לבת ישראל ברשותה. גזילו של ישר' אסור  
 ושל נברי מותר. באותה שעה גזר רבן גמליאל על גזילות נברי

(א) שש ושמות ר'  
 פ"א (בז)  
 (ב) תוס' גדה פ"ב  
 ה"ה ב' יבמו'  
 ק"ד. וע' תוס'  
 שבת סוף פ"ט.  
 (ג) תוס' פ"ה ה' ט"ז  
 ה"ב בהר פ"ט  
 ב' ק"ג וע' בימו  
 פ"ב ה"ה

פירוש.

הזכירו יותר משנים ואולי יש מקו' להג' המספר ולגר' חזין מארבעה ויותר נ'  
 לגר' לקמו בתר ברשותה ככה"ג ואית המרין או ואית תניי תניי בת ישר' וכו'  
 נקט לשון המשנה דע"ז פ"ב מ"א (ע"י בר"ם שם) דאתיא כרבנן אבל לר' מאיר  
 נברית אינה מיילדת בת ישר' כדאיתא בתוס' שם פ"ג ה"ג ובבריתא (בב' שם כ"ו  
 ע"א ולפי הבר' נברית גם כן אינה מניקה בנה של בת ישר' אליבא דר' מאיר אבל  
 מלשון התוס' שלפנינו משמע דמודה ר' מאיר לענין הנקה שמניקה ברשותה של  
 בת ישר' וגילת ברשותה במשנה אולי שייכה נמי לבבא המילדת ואולי יש לומר  
 כדעת הת"ט בע"ז ד"ה ברשותה דלא הוצרך לשנותה במילדת משום דמסתמא  
 מיילדת את בת ישראל ברשותה וכומו' כותים פ"א איתא בת ישראל אינה מילדת  
 את הכותית (וצ"ל את הנכרית כאשר העיר כבר ר"ג בשבע מסכת' וכו') שהוציא  
 ר' רב קיד' ולא מניקה את בנה אבל הכותית [הנכרית] מילדת את בת ישראל  
 ומניקה את בנה ברשותה: לנברית, ברשב"א ובילקו' את הנכרית וכן בירוש' ע"ז  
 ובמד"מ ובדפ"ו נאפו': מיילדת לבת, ברשב"א ובילקו' את בת וכן במד"מ וע' ד"ס:  
 בנה, בילקו' את בנה (וברשב"א חסרה הבבא): מניקה לבת, בילקו' את בת וצ"ל  
 כ"י בנה של בת כדאיתא בע"ז וע' בר"ם וכן במד"מ ובריו"ף: ושל נברי, ברשב"א  
 איתא ושל נוי ובילקו': גזילו של נוי: באותה שעה וכו' הוא כמאמר מוסגר ואולי  
 מקומו בסוף בתר כולו: על גזילות נברי, ברשב"א איתא על גזילו של נוי שהיא  
 וכו' ובילקו' על גזלו של נוי שהוא: מפני הילול וכו', בתוס' פ"י ה' ט"ז איתא  
 הגזול את הגוי הי"ב להחזיר לגוי המזר גזל הגוי מגזל ישר' מפני הילול השם אבל

ומשנה תלמוד תוספות ואגדות וע' כמאמר מווייטער בירוטט איבער דוא האכשולע וכו' גד ד' ובאגדת  
 התנאים הוצאה שניה למו"ר ב"ז באבער גד תע"ה וכו' ועל הסיפור שלפנינו שם גד ע"ה והנה נספרי  
 האונן פ' ש"ז איתא ד"א ורביהו . . . זו תורה . . . ויאכל . . . זו מקרא ויניקהו . . . זו משנה ושמן  
 . . . זה תלמוד המאת . . . אלו קלים והמורים וגויות ושוות ותשובות (ובהתק' כ"י ה' דינים  
 ותשובות) עם חלב . . . אלו הלכות שהן גופה של תורה ודס . . . אלו הגדות שמושבות  
 לב אדם כיון ובמה"ג לדברים לבי י"ג (שהתק' לו ד"ר לעונשנשטאמם) אותה ד"א ורביהו . . . זו  
 תורה ויאכל . . . זה מקרא ויניקהו . . . זו משנה ושמן . . . זה תלמוד המאת בק' ותי באן אלו הדינין  
 והעובי' [והעבודות] והטמאות והטהרות והעניות עם חלב . . . אלו ההלכות שהן גופה של תורה  
 ודס עינב תש' חמי אלו האגדות שהן משבות את האדם כיון ובהגיה פ"א מ"ה (ובמה"ג בתוס'  
 שם פ"א הי"ט ובספ' עירובין) איתא הדינין והעבודות הטהרות והטמאות ועריות יש להן על מה  
 שישמחו הן הן גופי תורה וכי להגיה לפי זה במה"ג עם חלב . . . אלו ההלכות שהן גופה של תורה  
 הדינין והעבודות והטמאות והטהרות והעניות והדרש על המאת בק' וכו' יש להשלימו כמ"ק לפי הספרי  
 אלו קלים והמורים וכו'.

(\*) ומלשון התוס' אבל נברית מניקה את בנה של בת ישר' ברשית . . . והכמי אומי נברית  
 מיילדת את בת ישר' כוכן שאחרים עומדין על גבה בינו [מינה] לבינה אסור וכו' משמע שבמילדת  
 לא סגי שהיא ברשותה והולקת על המשנה ב"ק לומר שיש חסרון במשנה וכמו' כותים וצ"ל במש"י  
 אבל נברית מיילדת את בת ישר' כש אחרים עומדין על גבה . . . אבל נברית מניקה  
 בנה של בת ישר' ברשותה ובמה"ג במס' סוטים. והנה בתוס' גדה פ"ב ה"ה שהעיר עלה ב' מרה"פ  
 בירוש' ע"ז שם וע"ש אירא וינק ריניוק מהנכרי [מהנכרית] וכו' ובתוס' שבת סוף פ"ט (שהוציא  
 מו"ר מיש בזק) אירא און וינקן לא מן הנכרית וכו' וכן הובאה נמי ברשב"א ליבמות ק"ד ע"א ובר"ן  
 לע"ז שם וע' שישני המקומ' סורחין זה את זה:

שור שנגה פרק שלישי (רביעי)

בכא קמא

והנן כדנינהון. מעשה<sup>א</sup> ששילח המלכות שני איסרטיטות ללמוד תורה מרבן גמליאל ולמדו ממנו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות. ובסוף אמרו לו כל תורתכם נאה ומשובחת חוץ משני דברים הללו שאתם אומרי' בת<sup>ב</sup> ישראל לא תילד לנכרות. אבל

א) ע"י ספרי דברי פ"י שמ"ד מה"י: לדברים ל"ג ג' ב' ל"ח.  
ב) ע"י פ"ב ס"א ופ' תוס' שם פ"ג ה"ג ב' י"ג שם כ"ז.

פירוש.

שהו"ק שורו של ישראל וכדמשמע מתוס' א) מעשה. אולי יש לגרו' תני מעשה: ששילח המלכות. צ"ל ששלחה מלכות ונירס' הרשב"א מעשה ושלחה מלכות ובילקין דפון שאלו קניטו אחריו ר' קפ"א איתא וכבר שלחה מלכו' ובני לפי לשון הבב' ל"ה ע"א: איסרטיטות. נ' שציל איסרטיטות וכן היא בופה מראה ובילקין איתא איסטרדיוטיו (קטיע שם וכרשב"א אסטרטיטות) ופי' אנשי חיל: ללמוד תורה. בספרי ברכה פ' שמ"ד איתא וכבר שלחה מלכות שני סרדיטאות ואמרי' להם לכו ועשו עצמיכם גרים וראו תורתן של ישראל מה טובה ובילקין ברכה דפון שאלו איתא וכבר . . . סרדיטיות . . . גרים ובהתקן כ"י "האלכערשטאם" וכבר . . . סרדיטאות . . . עשו עצמכם יהודים ובתוספות שם היה קראו הגי' גרים: מרבן גמליאל. בספרי איתא הלכו להם אצל רבן גמליאל לאוישה וכן בילקין שם אצל ר"ג לאוישא ובהתקן כ"י ה' הלכו אצל רבן שמעון בן גמליאל לאוישא והגי' נ"ק נכונה אם לאוישא הלכו כי רבן גמליאל בני לא ישב באוישא ע' ערך מלקין צד הר"ד (בדור דור דורשיו ה"ב צד קמ"ד) א) תלמוד. ביאר המשנה להבין הקדוקיה ושמעיה (ברשב"א ליתא מלת תלמוד אבל נ' מהמשך דבריו שחרי' שם): הלכות. הן אצל משנה המקובלת כ"ק הבריות וכן השתמשו לפעמים במקום הלכות כלשון תוספת' כאשר בינו הבריות<sup>א</sup> והלוימודים והלשונות הנכרי' שייכים לזמן מאוחר ולא לזמנו של רבן גמליאל דיבנה: ובסוף. לאחר שלמרו והתידעו: חוץ משני יכו'. ק' שהרי

א) ובתוס' כ"י צ"ל שור של גוי שהו"ק שור של גוי אחר הבורו אף על פי שקובלו עליהם לזון בדוני ישראל [בין תם בין מועד] משלם נזק שלם וכי' ופי' במכילה ריש משפטים ולענין שור כורחם שוודאי מוחלקין בין תם למועד כי' כ"י י"ח ע"ב והנרתיא שם מסכתא נים מסכי כותים פ"ב ועם המכילה פ' י"ב ויש לגרו' כ"י לפי' בתוס' שם הגי' שור של ישראל שנגה לשור של כותי [פטור].  
א) ובמה"י לדברים כ"ג ג' (ששילח הנה מכות אוצר ספרי המלכות בערילין והערוק לו ממנו בטובו ד"ר א' לעונענטסטאמם המאמר הזה) איתא ד"א אף חכב . . . דהניקן חמין (ואיזה לשון הבריתא) שור של ישראל שנגה שורו של גוי פטור ישל נכרו שנגה שירי של ישראל חייב בה ישראל לא תילד את הנכרות אבל נכרות מולדת בת ישראל לא תניק בנה של נכרות אבל נכרות מניקה בנה של ישראלית ברשורה גוילי של ישראל אסור ואבדירו של גוי מירורה אמרי' מעשה ששילחה מלכות שני אסטרטיוליקן [אסטרולוגין] אמרי' להן לכו ולמדו היורקן של יהודים ביאי' יהודיעני מה כהוב בה הלכו להן אבל רבן גמליאל לאישא ילמדי ממני מדרש הלכות ואגדות הוגיע זמנן לופטר אמרי' לו רבני כל תורתכם נאה ומשובחת הוא חוץ מדבר הזה שאתם אמי' שיר של גוי שנגה שיר של נכרו פטור ושל נכרו שנגה שיר של ישראל חייב בה ישראל לא תילד את הנכרות אבל נכרות מולדת את בת ישראל בת ישראל לא תניק בנה של נכרות אבל נכרות מניקה בנה של ישראלית ברשיחה גוילי של ישראל אסור ואבדירו [של נכרו] מותרת הדבר הזה און אני מידיענין למלכות באחה השנה עמד רבן גמליאל יתפלל עליהן יבקשו דבר ממה שהיה בידם ולא מצאי'.

א) ע"י כ"י פ' ט"ז שם הבדלה. . . מקרא ומיטנה ותלמוד ותוספת ואגדה ובזו"ר פ' י"ג איתא שם הבדלה. . . מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות ובזו"ר פ' ל' שובע. . . מקרא משנה תלמוד תוספתא ואגדות שיה"ש ר' א' ד' משכני . . . אם למקרא למקרא אם למיטנה למיטנה אם לתלמוד לתלמוד אם לתוספתא לתוספתא אם לאגדה לאגדה שם א' י"ד אישכול איש שהכל בו מקרא

שור שנגה פרק שלישי (רביעי)

בבא קמא

הלכה ג' שור של ישראל שנגה לשור של נכרי כו'. רב אמר

ראה<sup>(א)</sup> ויתר גוים. התיר<sup>(ב)</sup> ממנה של גוים. חוקיה אמר הופיע<sup>(ג)</sup> מהר פארן. והופיע<sup>(ד)</sup> פנים כנגד אומות העולם. רבי יוסי בן חנינה אמר הורידין<sup>(ה)</sup> מנכסיהן. רבי אבהו כשם רבי יוחנן אמר כדיניהן. אמר רבי לא על הדא איתאמרת אלא כזדא דתני<sup>(ו)</sup> רבי היה שור של גוי שנגה שור של גוי אחר חבירו אף על פי שקיבלה<sup>(ז)</sup> עליו לדון כדיני ישרי בין תם בין מועד משלם נזק שלם על הדא אתאמרת רבי אבהו כשם רבי

- (א) החקוק ג' י'
- (ב) ב' ליה. ויקיר פ' י"ג תנחומא
- (ג) שמיני אית י' דברוי רבה ויש עקבכוי של הית ר"א עשטיין י' מקדמונות
- (ד) הוהוים עד פ"א.
- (ה) דברים ל"ג ב'
- (ו) ב' שם ומה"ג לשמות כ"א ל"ד
- (ז) ה' ויקיר ותנחו' ט"ב
- (ח) (כ"י) ספרי דברוי פ' ט"ז ומה"ג משפטי כ"ג (ו)
- (ט) תוס' פ"ד ה"ב
- (י) מנחת יצחק ריש משפטיים

פירוש.

**תלמוד** | הלכה ג'. צ"ל בני הל' ר"ז רב אמר ראה וכו' בא לבאר

טעמא המתניתין ובפירש מאחר שדרש קראי דחבקי' ג' ו' וכו' על שלא רצו וגוים לקבל התור' כדאיתא במכיל' מס' כדרש פ"ה דרא' ויתר ג' היינו שהתיר או ממוס אכל לא לגוילם בתום אלא בכנון אופן דמשנתנו שישר' פטור כשהזיק שורו את שלהן והן חייבין לשלם כשהזיק שור תם שלהן נזק שלם ולפי הכ' ליה ע"א לא נקסו אלא לפי שראה שלא קיימו שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח ושי ויק' ר' פ' י"ג ותנחומא (שהוציא ריש בובער) שמיני אית י' ממנה צ"ל ממוס: חוקי' אמר הופיע וכו' הוהו קרא נמי נדרש על אשר נלח ה' על האימית ליתן להם התור' ולא קיבלוהו כמו דאיתא בספרי דברים פ' שמ"ג כ"ג ט"ז ב' ט"ב בפסיק' דר"ב דף קצ"ט ע"ב ובתנחומא ברכה (שהוציא ריש בובער אות ג') ובתרגו' ונתן שם ל"ג ב' שהעירו עליו כבר התוס' בב"ק שם ד"ה מפארן ומה"ג ליתרו כ' ב' ולבן דרשוהו נמי כמו קראי דחבקי' כנגד האומות ואמר חוקי' שאו הופיע פנים כלומי' וזעפות בנגדן שלא לחוס על ממוס כנומא דמשנתנו ושי על לשון הופיע פנים שמו' ר' פ' א' (א' ט"ז) וכן במה"ג משפטיים איתא הופיע פנים כנגד כל באי העולם וכו' איתא הופיע ממוס לישראל: והופיע ג' צ"ל הופיע: ר' יוסי וכו' הורידן מנכסיהן. ק' להבין אופן דמדרש וכו"ק"ר פ' י"ג איתא רב אמר דמן. . . התיר וממוס התיר דמן התיר לא תחיה . . . (דברים כ' ט"ז ומיירי ב' עממין) ממוס התיר שני ואכלת . . . אויביך (שם כ' י"ד) ובתנחומא שהי' ר"ש בוכי' שמיני אות י' איתא ר' שמעון . . . התיר דמס יבכסיהן ושי בהתרה ס"ד שם ושי לפי' שישתבשה כאן וצ"ל תחת הורידן מנכסיהן התיר דמן יבכסיהן ואולי' מקימו אחר התיר ממנה של גוים ומוסב לפיו מטיקרא על שבע עממין יאויבים בשעת מלחמה וברעת ר' שר"ל שם: רבי אבהו וכו' כדיניהן. כלומי' משום הכי שור תם של נכרי שנגה שור של ישרא' משלם נזק שלם לפי שדעין אותו לפי דיניהן של נכרים וכדיניהן גם תם משלם נזק שלם (כ"י) ספרי דברים פ' ט"ז ומה"ג משפטי' כ"ג (ו): אמר רבי. חסר שם האומר וצ"ל ר' אלא כמו שהובא במגד' ע"ז ה' י"ט פ"ה תה א' ר' לא ושמט קידם התיבה לא: לא על הדא וכו'. לא אמרת הא דר' אבהו וכו' על משנתנו אלא על הברייתא דתני ר' היה ואולי' צ"ל אלא על הדא ובמט' טו' שם איתא כהדא: שקיבל עליו. ג' לגרוס שקיבלו עליהם וכדאיתא בתוס' פ' ה"ב: על הדא אתאמרת וכו' כדיניהן. ק' שהא קיבלו עליהן לדון כדיני ישרי ובתוס' שם איתא שאין תם מועד | ומועד | בנוקי הגוי ויש לפרשו שאף לפי דיני ישראל אין חילוק בין תם למועד אלא בנוקי ישרי ולא בנוקי הגוי לפי שדיני ישראל (משכו בנוקי הגוי אחר דיניהן והיינו דאמר ר' אבהו וכו' כדיניהן ומ"מ ג' שאף לר' אילא שאמר שדברו ר' אבהו וכו' נאמרו על מתניתא דר' היה טעמא דמשנתנו אליבא דר' יוחנן נמי משום הכי הוא שהנכרי משלם על ישרי שהזיק כדיניהן נזק שלם בין תם בין מועד בין שהזיק שורו של נכרי בין

שור שנגח פרק שלישי (רביעי)

בבא קמא

כד מר וודאי. רב ירמיה בשם רב אמר הילכת' ברכי מאיר בתמה  
 וכרכי יודה בהוועדה. הוינן סברין מימר מאי מעמא דרכי יודה  
 מכיזן דו חמי לון לבישין נקיין<sup>(א)</sup> עוד הוא משנה דעתיה.  
 ג' שור<sup>(ב)</sup> של ישר' שנגח לשור של הקדש וש'ל הקדש שנגח  
 לשור של ישראל פטור שני שור<sup>(ג)</sup> רעהו ולא<sup>(ד)</sup> שור של קדש.  
 ד' שור של ישר' שנגח לשור של נכרי פטור. וש'ל נכרי  
 שנגח לשור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם.

(א) פ'אה פ'יה ה'יא  
 ב' שבת קיימ' ב'יר  
 פ'י י'יא ד'ר ריש  
 פ'קי רות ר' פ'יה  
 פ'סקי רב פ'כ"ג  
 ב' לעי פ'יא ה'יב  
 תוס' פ'יא ה'יא  
 פ'יד ה'יא ר"ג  
 מה"ג לשמו' כ'יא  
 ל'יה ו'ני ב' ל'י:

(ג) שמו' כ'יא ל'יה  
 (ד) ג'טין פ'יה ה'יא  
 (ה) לעי פ'יא ה'יב  
 תוס' פ'יא ה'יא  
 פ'יד ה'יא [בתוס']  
 חסרה כ'י בבא  
 דהוק מ'אחרן  
 מ'כיל' נוקף פ'  
 י"ב מה"ג שם ב'  
 ל'יה.

פירוש.

נקיים מגיס העתיה ו'י שחטר לפני התובה מנין ופ'י בין שרואה את בני אדם  
 לבישין נכרים נקיים ומשנין בשבת אף הוא משנה ומניס דעתו ורוחו וגינה  
 וב'י אפילו שוררים ו'י בחיפפו שם ד'יה הרי ובאוי' ובתוס' ר"ג שהובאו בשמק'י.  
 ג' שור של ישר' וב'י התנא שניה לפעמים מי הם החייבין והפטורים  
 וכדומה בסוף כמי בברכות פ"ב מ"ה וכו' פ'אה פ'יד מ'ו סוכה פ"ב מ"ה  
 סוף פ"ג ר"ה סוף פ"ג קודם שהתחיל לרבר על תקנת רבן יוחנן בן זכאי מגילה  
 פ"ב מ"ד ודומה לה בסוף פרה שביט' פ"ג מ"י ו"א ערבין סוף פ"ו וסוף פ"ט וכן  
 באן שניה בסוף הלכות תשלומי נזק השור קודם שהתחיל לרבר על שור שהמית  
 אדם שהי'ב מיתה וכו' מ'י הם הפטורים מתשלומין<sup>(א)</sup>: שני שור רעהו ולא שור  
 של קדש. צ"ל של הקדש ובמו שמעטינן מינה שיר של הקדש שהוקן בן מעטינן  
 נמי שהוקן הוא לא שיר רעהו הוקין<sup>(ב)</sup> ופענין הנרס' ש' בדיס ובמד'מ איתא לשור  
 הקדש . . . לשור של ישראל . . . את שור ולא שור הקדש וכן איתא ולא שור  
 הקדש בדפני נאפי' ובאוי' איתא וש'ל הקדש שנגח של ישראל:  
 ד' סבר ד'וני ומוסבס ומפורסס שאין חילוק סנת בין ישראל לנכרי  
 בדברים כאלו ו'י בבית האוצר לר' שר'ל ה"א הך מ"ה מ"ב וכו' שהועד עליו כס'  
 הדכה של תו' גד קיש' לשור של נכרי באו' איתא שורו של נכרי: וש'ל נכרי  
 לפי ד'ים איתא כמי' ו'י ו'י שיר של נכרי: לשור של ישראל בדפני נאפי' לש'ל  
 ישראל ובאוי' שיר' של ישראל: בין מועד בדפני נאפי' ובאוי' וכן:

(א) הרבה פעמים שנגח אוחה בתולה כמו בריש תרומות (במורים שקלים מ"ג) הניגה ונמות  
 בתוכו ריש פ"ג שמוני ריש פ"ד וריש פ"ה ריש חולין בכורי ריש פ"א וריש פ"ב ריש ערבן ותמורה  
 ננעים ריש פ"יא וריש פ"י"ב.

(ב) במה"מ איתא איש פרט לקטן איש פרט לנכה והיינו שור של הקדש שהוקן רעהו פרט  
 לאחרים וכו' ולא הוזכר שם שמעטינן מלשון רעהו כשהוקן שור של הקדש (ואין לומר דאיתא בריש  
 בן מנסי' ב'י ל'י ע"ב דבפירוש איתא שם להלאה דאין מ'שלמין על ד'ו הקדש ולא הקדש משלם) ואולי  
 יש מקו' להני' רעהו פרט לנכה ובמכיל' דרי' ושמו' שלפניו פ'י י"ב לא הוזכר שנתמעט הקדש מדין  
 נוקף ובהתקת כ"י האלמנטרשטאם איתא רעהו לה'וביא שור של אחרים שור של נכרי שור של  
 מותו שור של נר תושב וכן בהתקף במכיל' כ"י "מ'וכבין" שישלח לו בטובו חתני מניר ישראל שלוי  
 פינקלשטרער איתא רעהו לה'וביא של (ובנלון שור) אחרים. רעהו לה'וביא שור של נכרי שור  
 מותו שור נר וכן בילקף דפני שאלו' איתא רעהו לה'וביא (צ"ל לה'וביא) שור של אחרים רעהו לה'וביא  
 שור של נכרי שור של מותו שור של נר וכן להבין לשון שור של אחרים אע"פ שור של נכרי ואולי יש  
 לגרו' שור של הקדש תחת שור של אחרים מ' קוק וכתקו לנכרי אף שבמכיל' הנדפס' וכן בהתקף  
 מ'י אקספארד ליתא (ונמ'י אקספ' אין לה'וביא מ' כ'י חסר שם ע"י דילוג הסופר מתיכות של אחרים  
 דלעיל וחסר שם גם כן המאמי' את . . . רעהו לה'וביא שור של קטן) או יש למהוק שור של נכרי  
 אף שכלקף טוב איתא נמי לה'וביא של נכרי ו'י דונמ'ת במכילת' פ'יד איש . . . רעהו לה'וביא  
 את אחרים.

שור שנגה פרק שלישי (רביעי) בבא קמא

אמר בשרדף שלש רדיפות והן משערין שיש ברדיפתו נניחה<sup>(א)</sup> שאם יצא ביום<sup>(ב)</sup> הראשון ונגה שוורים בשני ונגה כלבים. בשלישי ונגה חזירים על ידי שלשה מינין לשלש ימים מהו שיטעה שור מועד. יצא ביום הראשון ונגה בשני לא יצא. בשלישי יצא ונגה וכו'. יבא כפלוגתא דרב אדא בר אחווא ודרב הונא דאיתפלגון<sup>(ג)</sup> נדה שבדקה עצמה ביום ראשון בדק ומצתה טמא. בשני לא בדקה. בשלישי בדקה ומצתה טמא רב אדא בר אחווא בשם רב נדה וודאי. רב הונא בשם רב אמר נדה ספק. אמר רב הונא תמן הוינא ברישא ובסיפא ובאמצעיתא. אישתאלת לרב ואמר ספק. אישתאלת לרב ואמר וודאי. חור ואמר ספק. ורב אדא בר אחווא לא היה תמן אלא

(א) לטול פיה היינו רבי  
מכילתו נוקיף פיה  
(ב) יום ב' ליום.  
(ג) י' ב' נדה ס' פה.

פירוש.

הן משערין. אולי צ"ל והן משערין: שיש ברדיפתו. חסר בני ויש להשלימו בבהאי שיש ברדיפתו כדי להרוג (ותיב) נניחה שייבה למטה ולפיכך פטור ממיחה לפי שלא הרג ונעשה מועד לפי שרדף רדיפה ביו ויש לשון התיב פ"ב ה"ב דרף שלש רדיפות. . . אפי' ביום אחד הרג זה מועד דברי ר' מאיר: נניחה שאם וכו'. הסוגיא נשתבשה באן מאד ויש לגרום בני לפי הסוגיא דלעיל פ"ב ה"ב שיש עיקר מקומה (וע"ש) בכה"ג תמן תנינן אי זהו תם ואי זהו מועד . . . מה טעמא דר' יודן . . . מה מקיים ר' מאיר . . . פתר לה בהפליג נגיהות שאם יצא ביום ראשון ונגה בשני ולא נגה . . . אין (אני בני) נעשה שור מועד עד שיגה שלשה ימים זה אחר זהו יצא ביום הראשון ונגה שוורים בשני ונגה . . . על ידי שלשה מינין לשלש ימים מהו שיטעה שור מועד יצא . . . בשלישי יצא ונגה יבא . . . ביום ראשון ומצתה . . . ותמן הוינא . . . ותמן הוינא באמצעיתא . . . וכרבי יודה בהוועדה (בהוועדה בני) דתני (בב' כג) . . . הוינן סברין מימר הלכה . . . בהוועדה [בהוועדה] ונגרסה הסוגיא כאן בשביל הכניא דיעא ביום הראשון ונגה שוורין וכו' על ידי שלשה מינין לשלש ימים מהו שיטעה שור מועד שתייבה כאן אבל יש לדקדק דבשנגרסה סוגיא במקומות שיגות נמצא בסוגיא ההוא שנסדרה משיקרא במקף אחד מאמר ממקף אחר שבעבורו נגרס גם שם ובסוגיא שלפנינו לא הובא מאמר ממשנתנו ואולי יש לומר שחסר המאמר ויש לגדו' בסוגיא דלעיל (ולפיה גם כאן) תמן תנינן שור שהוא מועד למינו וכו' יצא ביום הראשון ונגה שוורים בשני ונגה כלבים וכו' וע' בב' ל"ז ע"א ולעיל בהא תמן תנינן וכן וכו' תמן תנינן האחרון וכו': מאי טעמא דרבי יודה. שאומר בשבתו משלם נוק שלם וכו' ראיך יש לחלק לענין נניחה בין שבת לשאר ימים ונקט ר' יהודה ולא השואלין לפי שהי' רבן והוזכר וחילק בפירושו: מכיון דו המי לון וכו'. בריש"ב איתא מיכון דו לן חמי לובשין מנין נקיים עוד הוא משני דעתיה ובמניד משנה לה' נ"מ פ"ו היש שהוטר עליו בגלוי' הש"ס הובא דכיון דחמי לון לובשין מנין

(א) וי' שרי יהודה חולק עזה וסובר שאפילו נגה ג' פעמים בארבעה ימים ויחר נעשה מועד ולפיכך אוטר שכשנגח ג' פעמים בני שבתות נעשה מועד לשבתות אף שיצא בני בינתים כמות ההול ולא נגח והא דאירא בתוס' פ"ב ה"ב ר' יהודה אומי מועד שהעידו בו שלשה ימים זה אחר זה והם שהחזירו בו שלשה ימים זה אחר זה וכו' ג' שהחזיבות זה אחר זה בתר מועד שהעידו וכו' באו ע"י אישגרת לשון ויש למחוק וכן לעיל מינה כבבא דרדף שלש רדיפות זו אחר זו אפילו ביום אחד הרג זה מועד דברי ר' מאיר נ"ק למחוק החיבות זו אחר זו ובכ"י מביחא מירקן פ"ו לא והוכרה לשון זה אחר זה אלא ובי חורה י' לטול בהתרה בד נ"י.

## שור שננה פרק שלישי (רביעי)

בבא קמא

שהוא מועד לו משלם נזק שלם. ולמין שאינו מועד לו משלם חצי נזק. אמרו לפני רבי יהודה הרי הוא מועד בשבתו ואינו מועד בימות החול. אמ' להן בשבתו משלם נזק שלם ובימות החול משלם חצי נזק. מאימתי הוא תם משיחזור בו שלשת ימי שבתות.

**הלכה ב'** שור שהוא מועד למינו כו'. מכיון<sup>(8)</sup> שהרג אדם<sup>(8)</sup> י"ב ב' מאי. אחר אינו מועד. רב אמר כשהרג שלשה גוים. רבי יוסי בן חנינה

## פירוש.

מועד לזך ומפרש רש"י ו"ל לפי שהוא בטל ממלאכה וזהה דעתו עליו (וע' בתלמוד) מה דינו: בשבתו משלם. כלומר כשמוזק בשבתות משלם: מאימתי הוא תם. לדברי ר' יהודה שאמר לעיל בפ"ב ה"ז שמועד נעשה תם בשיחזור בו שלשה ימים ולענין הגירס' ע' בר"ם ובמדר"מ הג"ה כמו לפנינו אלא דאיתא שם אמרו לפני ר' עקיבה והרי הוא והג"ה הרי הוא איתא נמי באו"ז וברשב"א ובתוס' ר' פרץ ובאו"ז איתא את שהוא מועד לו משלם . . . ואת שאינו מועד לו . . . אמרו לפני ר' . . . לשבתות אינו מועד לימות החול . . . לשבתות משלם . . . אימתי הוא . . . שלשה ימי:

**[תלמוד]** מכיון שהרג אדם אחר אינו מועד. ב' טע"ל אינו מומת בתמיה וכן נ"ק שאין מקום הענין כאן אלא לקמן בה"ו דתנן שור שננה את האדם ומת מועד משלם את הכופר וכו' ומקשה איך איפשר שיהא מועד להרוג אדם דמכיון שהרג פעם אחת כבר מומת עליו כמו שמקשה בכ' מא' ע"א על משנה זו אבל על משנתנו דתנן מועד לאדם אין להקשות בני דיש לימר המירי במועד לחבול אדם ודלתנן לעיל פ"ג ה"ו וכן שני אנשים שחבלו זה בזה וכו' אדם במועד ומועד באדם וכו' ומירי במועד לחבול אדם דמהמה אינו מועד לאדם ומשני רב אמר וכו' ר' יוסי בן חנינה אמר שרדף שלש רדיונות אחר בני ישראל והן ברחו וניצולו:

(\*) בן נראה לפרש המשנה לפי הפעולה לפנינו אבל ק"ק שמשלשן הברייתא בני שם סומכוס אומר מועד לאדם מועד לבהמה וכו' משמע קצת שתנא דמשנתנו שנה מועד לאדם אינו מועד לבהמה ולשון אינו מועד הוא נשוא המאמר ולא תנאי ויש לטעות לפ"ז בכל מקור במשנתנו אינו מועד תחת ואינו מועד וכמו שאמר רב פפא שם אינו מועד תנן וכן איתא בתוס' פ"ד ה"ה אמ' ר' יהודה מועד לשבתות אינו מועד בימות החול אבל אם נשנה במשנתנו כרב פפא שור שיהא מועד למינו אינו מועד לשאינו מינו מועד לאדם אינו מועד לבהמה מועד לקטנים אינו מועד לגדולים וכו' תקיף קושית רב אשי ורב ינאי (רבינא ע' בדי"ם) דהיאך נפרש לפי זה סוף המאמר למי שהוא מועד לו משלם נזק שלם וכו' וספא דמתניתין אמרו וכו' הרי הוא מועד בשבתות ואינו מועד בימות החול אמר להן וכו' ואולי יש מקום לומר שהמשנה נשנית מיעקרא בלשון שור שהוא מועד למינו אינו מועד לשאינו מינו וכו' אמרו לפני ר' יהודה הרי הוא מועד לשבתות אמר להן אינו מועד לימות החול ואח"כ נשניה בלשון שור שהוא מועד למינו אינו מועד לשאינו מינו וכו' ונתוסף הסיום למין שהוא מועד לו וכו' ונשתנה המאמר דאמרו לפני ר' יהודה וכו' ואולי יש גם בן מקי' לומר שהמשנה נשנית בשתי לשונות לשון האחת היתה שור שהיא מועד למינו אינו מועד לשאינו מינו וכו' דלעיל ילשון האחרת היתה שור שהוא מועד למינו (מועד לאדם) מועד לקטנים למין שהוא מועד לו משלם נזק שלם וכו' אמרו לפני ר' יהודה הרי היא מועד בשבתות אמר להן בשבתות משלם נזק שלם וכו' ואחר כך נתערבו שתי הלשונות ונשנית באופן שלפנינו י"ג אדרי"ג ריש פ"י ט"ז ויסו' ובמשנתנו אבות פרק ב' מ"ז נתערבו שתי הלשונות וע' ברמב"ם ה' ג"מ פ"י ה"ה (ובנפ"י) נאפו איתא שור שהוא מועד למינו אינו מועד לשאינו מינו הריג לאדם אינו מועד לבהמה הריג לקטנים אינו מועד לגדולים למין . . . למין . . . אמר לפני . . . להרי (במקו' והרי כו') הוא מועד בשבתות ואינו מועד . . . וכו' שהגיר' איהא עקרות וע' בדי"ם).



## שור שנגח פרק שלישי (רביעי)

כבא קמא

(א) התנו (א) כיניקן שזה נוטל לפי כיסו וזה נוטל לפי כיסו. שזורים כמותנין הני' חזר ואמרה קומי רבי יוסי אמר ליה בפירוש פליגי רבי לעזר אמר סתמן הילקין בשוה. רבי ועירא אמר סתמן זה נוטל לפי כיסו וזה נוטל לפי כיסו.

(ב) שור (ב) שהוא מועד למינו ואינו מועד לשאינו מינו. מועד (ב) לאדם ואינו מועד לבהמה מועד לקטנים ואינו מועד לגדולים. למין (ג) תי' בי ליה בי' מי' א.א.

## פירוש.

השביח אי הוקיר חולקין השבר לפי המעות כמו ההפסד והזכות ה' יוסי מדברי ה'. זירא שאינו מחלק בין שבר להפסד שהוא הילק על דברי ר' לעזר שזובר שחולקין השבר בשוה ומחלק לפי בין הפסד כמו בשור משנתנו לשבר ודברי ר' לעזר כנ' לא נאמרו לר' מני בלשון דאיתא בבחיבות הדא דאת אמר בשותחה הסלע חסירה וכו' אבל לשבר ול הפסד כולתן חולקין בשוה ומשים הכי הקשה על ר' יוסי לא מודה רבי לעזר שאם התנו כיניקן שיטלו לפי המעות שזה נוטל לפי כיסו וכו' ובאגודה שם הובאה התוס' דכתו' פ"י ה"ד בלשון זו שנים שהטילו לכיס זה מנה וזה מאתים וששו בפרקמטיא השבר לאמצע ואם התנו כיניהם זה נוטל לפי כיסו וזה נוטל לפי כיסו וז' שיש חסרון בתוס' שלפנינו: שזורים כמותנין הני' דעמא דר' לעזר היא דיכול מימר ליה את פרקמטיא דידך וכו' כדלעיל זה לא שייך הכא בשור דהא הבעלים והניזק הראשון אינן יכולין לעשות סחורה בחלקן בשור ושור דאמרין בבתיבו' על הכבא דוכן שלשה שהטילו לכיס אמר ר' אלעזר דרא דאת אמר בשותחה הסלע וכו' יתירה וכו' ושור דמתניתין לפלע יתירה דמי וע' ברין לכתובי' שם (ימים דמיון השותפין בשור דמתניתין למותנין ק"ק) ואם כן יש לומר דלא פליגי ר' זירא ור' לעזר דר' לעזר מירי בשותפין דעלמא ור' זירא מירי בשור דמודה ביה ר' לעזר דחולקין השבר לפי המעות והשתא אין צורך אליבא דר' לעזר לחלק בין הפסד לשבר דבשור גם השבר חולקין לפי המעות ובסחורה גם ההפסד חולקין בשוה (וע' בשירי קרבן לכתובי' שם דה' שזורים): הנה. ר' מני ואמרה מה שהקשה קומי ר' יודן לפני ר' יוסי והשיב לו בפירוש פליגי מה שאמרתו שר' זירא חולק על ר' לעזר אינה מכה דיוקא כמו שחשבת אלא בפירוש איתמר דר' לעזר אמר סתמן כשלא התנו השותפין חולקין בשוה ור' זירא אמר סתמן זה נוטל לפי כיסו וכו' ומה שאמר ר' שמואל בשם ר' ועירא וכן לשבר לא קאי אשור אלא אשותפין דעלמא:

ב' התנא בא כנ' להשלים דיני שור תם ולהשמיטנו שפעמים הוא תם ומועד כאתה דהיינו תם לדבר אחד ומועד לדבר אחר וניק שהי' יכול לפרר משנתו לעיל אחר פ"ב הי"ו: שור שהוא מועד למינו וכו' כלומר שור שהניק שזורים ונעשה מועד עליהם ואינו מועד לשאינו מינו שלא הניק שאר בעלי היום בין שהיה עמתן ולא הניקין וכן שלא היה עמתן כלל ליעשות עליהן מועד מחמת עצמן אם לא שנאמר שנעשה מועד גם עליהן מחמת שנעשה מועד למינו ואחר כך הניק אחד מהן ואפילו נעשה מועד לאדם שיש סברא לומר שאם לאדם הוא מועד כל שכן שהי' מועד לבהמה וכמו שזובר סומכוס בבב"יתא כ"ב ל"ז ע"א ואינו מועד לבהמה מחמת עצמה ושיב הניקא ואפילו הניק שוב את מינו שנעשה מועד עליו אבל הוא לא נעשה מועד אלא על הקטנים שלא נתגדלו דהיינו עגלים (רשי"י) ועכשיו הניק שור גדול למין שהוא מועד לו מחמת עצמו בלבה משלם נזק שלם ולמין שאינו מועד לו מחמת עצמו משלם חצי נזק. אמרו לפני וכו' הרי הוא מועד בשבתות וכו' כלומר כשהשור מניק בשבת' והוא

## שור שננה פרק שלישי (רביעי)

כבא קמא

ואחד נוטל לפי כיוונו מה חמית בנניכה מימר און קיימין או אינן קיימין אלא במשתתיר. אמר רבי יוסי בי רבי בון ואפילו תימר בנניכה און קיימין. נמצאת מידת הדין לוקה. הגע עצמך דהוה לדין חמשיין ולדין מאה וחמשיין ננכו חמשיין אישתכח דהדין דחמשייתה דלא מפסד כלום. תמן תנינן האחרון נוטל מנה ושלפניו חמשים וזו. ושנים הראשונים דינרי וזה. רבי שמואל בשם רבי זעירא וכן א) (א) בחובו פיי הייך לשכר. אמר רבי יוסי הרא דרבי זירא פליגא על דרבי לעזר. אמר רבי מני קשייתה קומי רבי יודן אמר לי לא מודה רבי לעזר שאם

## פירוש.

הר"ן ומתוך ר' שמי סלעים של כסף בבית דקים הן ואיפשר לכוללן ולערבן בין כולן ולפי שלשון לצאת ידי כולן איננה נאוחה כאן אולי יש לגרוס ולהוציא מדי כולן כלומי אפשר לכוללן ולהוציא את הסלעין של כל אחד ואחד יחדיו לפיכך כל אחד ואחד הילק ומפסיד לפי מעותיו אבל אבנים גדולות הן ואינן נבללות של בית ועלייה זו כזו ומי שלוקה מקצתן לוקה כילה מיד בעל הבית או מיד בעל העלייה וכיון שאין אדם ידע ממי לקחה חולקין ההפסד מספק בשוה: מה חמית בנניכה מימר וכו' ו' לגרוס מה חמית מימר בנניכה און קיימין ותחת או אינן (אין און) אולי יש לגרו' או ליין וכו' ופ' מה ראת לומר שמה דתני מחצה לזה ומחצה לזה קאי על הנניכה כלומי על ההפסד שבא מחמת הנניכה דילמא לא קאי אלא על המשתתיר שיטול כל אחד מחצה כמה שנשתיר מן הנניכה (בעין זה פירש כבר מהרא"ף וכן פירש ב' נתי"ו והוא העיר שם ב' נתיב' המשפ' פ"ו ב') אמר רבי יוסי בי רבי בון ואפילו תימר בנניכה און קיימין ו' שצ"ל אין תימר במשתתיר און קיימין: ולדין מאה וחמשיין ו' שצ"ל ולדין מאה: דחמישיתך צ"ל דחמשיין: דלא נק שצ"ל לא (י): תמן תנינן האחרון וכו' נק לומי' שהסוגיא נסדרה ונדרסה מעיקרא על המשנה דכתובי' ואח"כ נרסיה גם כן כאן בלשונה בדרך הירוש' והציעו והעתיקו את המשנה עם תלמודה לעיל בלשון תמן תנינן וכן בלשנה וכו' אבל אינו התלמוד שלפנינו בכתובי': רבי שמואל בשם רבי זעירא וכן לשכר. כמו שהולקין כאן ההפסד לפי המעות כן חולקין גם כן השכר לפי המעות אמר ר' יוסי וכו' פליגא על דרבי לעזר. דר' לעזר סביר שהולקין בשוה: אמר ר' מני קשייתה וכו' בירוש' בתוכו/שם איתא רבי מנא אמר קומי רבי יודן לא מודי ר' לעזר וכו' ובעשור שם הובאה מירוש' בתוכו/ הנירסא ואמר רב מנא קשיתא קומי ר' יודן ולא מודי וכו' והתיבות אמר לי ליתגתי שם ואם כן ר' מני הקשה על דבריו ר' יוסי ונ"ק שנירסא נכונה היא והלשון קשייתה מורה עלה. ויש לגרו' לפיו אמר רבי מני קשייתה קומי רבי יודן לא מודה רבי לעזר וכו' רר' מני סבר שמה שאמר ר' זירא וכן לשכר קאי אשור שאם

(\*) בחובו/ כתובי' פ"י הי"ד אירחא שלשה שהטילו לבס ונגנב הימנו מביאין השאר לאכזיב והולקין שנים שהטילו לבס זה במנה והו במארחים וכו' ואי מיורי הירשא בשהטילו זה מנה זה מנה וכו' היא כולחא דפשיטא (כיון שלא נחית הרוב לבאר דין חיוב שירוף האחד משום שומר י' ב' ביב מ"ב ע"ג) ואי מיורי בשהטילו זה מנה והו במארחים וכו' ק' למה חולקין את ה שאר בשוה וכתרוס/ ביב פ"י הי"ה אירחא האחוס וכו' וזהו/ נשאו נשים וכו' הכניסו לדין כלום זה נוטל את שהוא מכור והו נוטל את שהוא מכור וזה שהטילו לבס ונגנב הימנו זה נוטל את שהוא מכור (שהוא שלו) והו נוטל את שהוא מכור והשאר מביאין לאכזיב וחולקין ובאגדה כתובי' פ"י דף ק"ה ע"ג הובאה הרוסי/ בלשון השאר מביאין לאכזיב וחולקין וכו' התוס' איה מסבמת עם הירוש'.

## שור שנגח פרק שלישי (רביעי)

בבא קמא

הכא ומטי בכך. רתני<sup>(א)</sup> שלשה שהטילו לכים ונגנבו כך הן חולקין  
 והתני באיורי<sup>(ב)</sup> אבנים ונגנבו מחצה לזה ומחצה לזה. אמר ר' שמי  
 סלעים נסות הן ואיפשר<sup>(ג)</sup> לבלול לצאת ידי כולן. אבל אבנים  
 דקות הן ולית ידע אי מן הרין נסב אי מן הרין נסב מספק כל אחד

(א) ע"י תוס' שם

(ב) בי"מ פ"ו מ"א

(ג) מעשה שני פ"ג  
מ"ה וע"י תוס' שם  
פ"ב ה"ד

## פירוש.

להגיה כאן כל כך ולגרו' אמר רבי לעזר נראין הדברים בשתיהם הסלע חסירה או  
 יתירה אבל בשנטלו אפילו דבר שדרכו לחלק מביאין לאמצע וחולקין דיביל מימר  
 וכו' ואולי יש לומר שחסרו לפנינו הקושיא והתירוץ. (י) תני שלשה וכו' בחדושי  
 הר"ן לבי"מ דף פ"ב ע"ג (שהוער עליו במ"מ והג' בדפ"ו קראטי) ובני"י שם ריש פ"י  
 ובקיצור והעיר עליו ב' מרה"פ (זוכאה הגי' תני כך (בני"י) איתא תאני וכן) שנים  
 שהטילו לכים זה מנה וזה מאתים ונגנבו כך הם חולקים באילוף (והא תני באילוף  
 לפי דר' תמי" דף פ"ג ע"ג) אבנים ונגנבו (כד"ת נגנבו) מחצה לזה ומחצה לזה . . .  
 אר"ש (כד"ת שמלאי) אבנים נסות (כד"ת נבות) הן ואי אפשר לבלול לצאת ידי כולן  
 אבל סלעים דקים הן ולית מאן דידע אי מן הרין ואי מן הרין נסב (נסב ואי) מספק  
 כל חד וחד נוטל לפי כיסו וגי' לגרו' בכהוג תני וכן שלשה שהטילו  
 לכים וכו' והתני באילו אבנים נגנבו וכו' אמר ר' שמי סלעים  
 דקים הן ואפשר לבלול לצאת ידי כולן כל אחד ואחד חולק  
 לפי כיסו אבל אבנים נסות הן ולית מאן דידע אי מן הרין נסב אי  
 מן הרין נסב מספק מהצה לזה ומחצה לזה ובכ"ה: הניה כבר מהראף  
 וב' נת"י ופי' תני בכריתא שהוזכר בה ברישא דין חליקה לפי מעות וכן שלשה וכו'  
 כך הן חולקין שכל אחד מפסיד לפי מעותיו ומקשה והתני באילו אבנים שנפלו מן  
 הבית והעלייה שלא היו שוין של שנים דבשנגנבו חולקין ההפסד למחצה [לפי

(\*) ומ"מ ק' לומר שאמוראים ההדמונים כמו שמואל (ורבה בר אבהו ע"ב כתובי' דף צ"ג) ור'

אלעזר פירשו המשנה בדרך דחוקה כזו ואולי יש מקום לומר שהם פירשו המשנה כפשוטה אבל לא  
 סברו כן אלא כתנאי שסובר שחולקין בשוה (ע"י תוס' שם פ"ו ה"ד וכוותי' בני"י שם) כדמשמע מדבריו  
 שמואל בני"י ומדבריו ר' אלעזר כאן ורבה בר אבהו בני"י לא אצרי מיעוקרא אלא מעוקרא דברוי המשנה  
 ביוזי הדתו וכי ושוב חשבו בתלמוד שהם פירשו את המשנה כן ועי' לעיל בהערה צד ס"ה ואולי גם רבי  
 סובר חולקין בשוה והא דתנאי בני"י כתובי' שם זו משנת רבי נתן רבי אומר אין אני רואה דבריו של  
 ר' נתן באילו אלא חולקות בשוה קאי אשלשה שהטילו לכים ויעקב הגי' הן חולקין בשוה. והנה וישא  
 דמתניתין שם ק' מאד ועי' בירוש' שם ובני"י ובפירו' רב ספדי' נאין בתשה"ג שיעור דרך חי' ד' ס"י ג"ב  
 (דף פ"ו ע"א) ובסי' דרכה של תורי' ס"י ג"ט ואין לדחוק גם כן ולומר שהיו מסופקים כשהיו שם מאתים  
 אם הטול בעלת המנה שליש ממנה הראשונה בלבד או הטול גם כן לפי שלא גתה כל כתובתה שליש  
 ממנה השניה ולכן אמרו הטול משליש של המנה השניה המוטל בספק החצו והיונו שלשים ושלש  
 ושליש ממנה הראשונה ויש עשרה ושיני שלישים ממנה השניה דהיינו חמישים ביחד וכן כשהיו שם  
 שליש מאות אמרו הטול בעלת המאותים כמאה וחמישים שנשתירו לאחר שנטלה בעלת המנה חמישים  
 החצו דהיינו שבעים וחמשה וממנה השלישית הטול חצי חציה דהיינו מנה ביחד דאם כן תקשה הדא  
 למה לא הטול גם כן בעלת המנה מספק חלקה ממנה השלישית ועוד דלפי זה המאמר וכן שלשה  
 שהטילו לכים וכו' כך הן חולקין אינו עולה ופה דאין לדמות שלשה שהטילו לכים לענין שכן והפסד  
 לשלש נשים לענין שימוד כתובתן כלל ואילו היינו וכו' לומר שמשנחנו נשתכשה כבר בזמן קדום כמו  
 שקרה לפעמים ועיקר גורסתה ה"י היו שם מאתים של מנה נוטלת הו"מ (זחת חמישים) של  
 מאתים ושל שלש מאות חולקות בשוה היתה מוכנת והטעם הוא שמה השלישית של בעלת שלש  
 מאות אינה באה לחשבון לפי שאין שם אלא מאתים ולא באות לחשבון אלא המנה של בעלה מנה  
 וארבע מאות של בעלה מאתים ובעלת שלש מאות ולכל מנה מגיע הו"מ חמישים מאתים שהיו שם וכן  
 מגיע כשאין שם אלא מנה שליש לכל מנה הבאה לחשבון וכשהיו שם שלש מאות שהכל בא לחשבון  
 שרורת לכל מנה וחולקות לפי המעורה והיינו דהרין וכן שלשה שהטילו לכים וכו'.

## שור שנגח פרק שלישי (רביעי)

בבא קמא

מביאין לאמצע וחולקין. אמר רבי לעזר ואפי"ה<sup>8</sup> דבר שדרכו לחלק דיביל מימר ליה את פרגמטיא דידך סגין ואת מנעה מזכנתא. אנא פרגמטיא דירי קליל ואנא הפך ומתהפך בדירי ומטי בך. עד כדון בשהיתה פרגמטייו נתונה כאן. היתה פרגמטייו נתונה ברומי דיביל מימר ליה עד דאת סליק לרומי אנא הפך ומתהפך בדירי

(א) תוס' כתובו שמי  
ה"ד ב' ש"ס צ"ג

## פירוש.

שחולקין לפי משותותן בשלקתו דברים שדרכן לחלק לבמה אנשים ראי אף שנשתתפו היו באילו כל אחד ואחד לקח חלקו במשותף ולעצמו ולכן חולקין גם כן השכר וההפסד לפי משותותן אבל בשלקתו דברים שאין דרכן לחלק כגון מרגלית וכל אחד לבדו לא היו יכול לקנותה במשותף אילו לא שנשתתפו במשותף וקמה ביהר מביאין השכר לאמצע בנייהן וחולקין בשוה דיביל לומר מי שמשתף מושפין לחבירו לילא שנשתתפו עמך במישים מימתי כגון עשר דינרים לא היו מוכין לך המוכר כלום. אמר רבי לעזר ואפי"ה דבר שדרכו לחלק כלום מביאין לאמצע וחולקין ואילי יש לגרום כן בפירושי. דיביל מימר וכו' ואת משני (כן הובאה גרס' בשמ"ק שם בשם הרמב"ן) מזכנתא אנא וכו'. פי' משום שיביל לומר לו שחורתך רבה ומשים זה אתה מתעבב ושורה למכור (כי ענה נני כמו שנה ע"י מכירתו פי' הוה סיפה פי'א הוה יהוהה טליהן באצירו מלון וכו' פי' ה"ב ויבילין במשקל פל ובפסקין רבתי פי' מ"ב דפי' וינא דף ק"ב פי' מעני ובחוש' כרסות פ"ב מ"ה לפי דפי' ירושלם דף ט"ז ע"ב מתעני) אבל שחורתי מנעה ואני הופך בשלי ומעבב את עצמי ומתעבב בה למכרה מהרה ולקנות אחרת ולמכרה ומשיג אותך יאכל להרווח במעט שלי כמי אתה כהרבה ילבן החלוק בשוה כהוה שאילו לא נשיתי שותף עמך כך היתה מרווח ומקשה עד כדון הא ניהא בשתי מסחרו כאן שהיביל למכור בחורתי במהרה אבל איך יאמר כן בשתי מסחרו ברומי שהו עריך וכן רב לחולק שחורתי שמה ומשנה שיביל לומר כבוד שאתה טילה לרומי למכור שם שחורתך אני מתעבב בשלי בשחורה הוה או באחרת כאן ומשיג אותך אבל קשה למה לא פירש התלמוד שלפנינו איך מקיים ר' לעזר את המשנה דכתובות שהביא כמו שפירש התלמוד דכתובות גרסין התם אמר רבי אלעזר הוה דאת אמר בשהיתה הפלע הסיחה או יתירה אבל לשכר ולהפסד בילתן חולקין בשוה וכן

בשנטלו מרגלתי דאו וכול למכור ליה אלולי עשה דנראי לא הוה מוכין לך אבל דבר שדרכו לחלק מביאין לאמצע וחולקין וכו' אמר ר"א דבר שדרכו לחלק זו יכול למכור ליה את פרגמטיא דידך סגין ואת מינני ובזנתא וזה (צ"ל ונא) פרגמטיא (צ"ל פרגמטיא) דדיו קליל וזה (צ"ל ונא) הפך ומתהפך (ומיכך עד כדון בשהיתה פרגמטיא נתונה כאן הוהה פרגמטיא ברומי (צ"ל ברומי) וכול למכור ליה עד דאסתלק (צ"ל דאת סלק) אנא הופך ומתהפי (צ"ל הפך ומתהפי) בדירי הא ומוטיך וכו' ואיכא דגרסי מנעה וכו' ובשמ"ק הובא חמן חנון וכן שלשה . . . בשנטלו מרגלתי ברובל . . . עשר . . . לחלק . . . לחלק וכול . . . סגין את מינני מזכנתיה וכו' . . . וכו' . . . ומטיך . . . בשחורה פרגמטיא נתוני כן הוהה פרגמטיא ברומי זו וכו' . . . עד דאת סליק אנא הפך ומתהפך . . . ואיכא דגרסי מינני וכו' וברא"ה שם אותה וכן שלשה שהטילו לזיס פיהתו או הוחרו . . . אפי' ר' כון בר חיי פרגמטיא נתונה ברומי דיביל . . . לא הוה מוכין לך אבל דבר שדרכו לחלק . . . דבר שדרכו לחלק דיביל . . . פרגמטיא . . . סגין ואת מינני מזכנתיה ומהפך (נא הפך) . . . ומטיך . . . הוהה כדון פרגמטיא נתונה ברומי וכו' וברומי"א שם אותה וכן מ' . . . פהתו והוחרו . . . אמר ר' אבין בר חייה כדון דבריו הדברים בשנטלו מרגלתי (חסר שם) . . . פרגמטיא דידך סגין ואת מינני מזכנתא וכו' הפך וכו' ומתעבב הרבה וכו' שם איחא אמר ר"א דבר שדרכו לחלק . . . את פרגמטיא דידך סגין ואת מינני מזכנתא וכה פרגמטיא דירי חללו ואנא . . . עד כדון בשחורה פרגמטיא נתונה כאן וכו'.

## שור שנגח פרק שלישי (רביעי) בבא קמא

אמר קנה בן רבי שמעון אמר קנה. אלא שרבי יודן אומר קנה לחי קנה למת. ורבי שמעון אומר לא קנה אלא למת בלבד. תמן\* תנינן וכן שלשה שהטיחו לבנים הותירו או פחתו כך הן חולקין. אמר רבי בון נראין דברים בשנטלו מרגלית† דיכול מימר ליה אילולא עשרתי דינרי לא היתה מובין כלון. אבל דבר שדרכו לחלק

(א) בתרובי פני ה"ד

(ב) ע"י מדרי תנחומא שדפס מכבר סוף נגבים ילקו איוב ר' התקב"ז

## פירוש.

למות ד קנה לכל (להצ"ח) ופירושו ר' מאיר ור' שמעון שניהם אמרו במשנתנו דבר אחד שכמו שר' שמעון אומר שהניזק קנה חלקו בשור המזיק ונעשה שותף בו עם הבעלים להתחייב בתשלומי נזקו בן ר' מאיר אימר אלא שר' מאיר אומר לא קנה אלא לענין מותר בלבד שאם חלק הבעלים אינו די שלם חצי נזק ודמי חצי הנזק יתרון ומרובין על חלקן כגון ששור שזה מאתים שנגח שור שזה מאתים ודבעלים נטלו מנה ושילמו מנה ממנו לניזק חזר והזיק שור שזה שלש מאות שהלק הבעלים בשור דהיינו מנה אינו מספיק לשלם חצי נזק השני דהיינו מאה וחמשים או הניזק הראשון חייב לשלם את המותר דהיינו חמשים מחלקו אבל אם חלק הבעלים מספיק לשלם חצי נזק השני כגון ששור שזה מאתים שנגח שור שזה מאתים חזר ונגח שור שזה מאתים אין הניזק הראשון חייב כלום ור' שמעון אומר קנה למותר קנה לכל כלומי אם נאמר שקנה הניזק הראשון חלקו בשור המזיק לשלם מותר שמורה בו ר' מאיר נכון לומר שקנה להשתתף עם הבעלים ולשלם מכל מקום (וכמטט אין צורך להשיר שהשבוש מת תחת מותר בקל יכול לגרום השבוש ח): תמן תנינן וכן שלשה וכו'. למעלה ממנה שנינו בכתובות מי שהיה נשוי לשלש נשים ומת כתובתה של זו מנה ושל זו מאתי ושל זו שלש מאות וכו' היו שם שלש מאות של מנה נטלת חמשים ושל מאתים מנה ושל שלש מאות ששה של זהב לפי שהמי כל הכתובות עולין שש מאות וכיון שאין שם אלא שלש מאות כדי מחציתן כל אחת נובה מחצית כתובתה לפי חלקה ובתר הכי תנן וכן שלשה שהטיחו לבנים. כלומי זה מנה זה מאתים וזה שלש מאות להשתתף ולעשות סחורה: הותירו או פחתו. במשנה הירוש' בכתובות איתא פחתו או הותירו וכן בסדר המשניות ובב' וכן בסדר הירוש' ובראב"ט ה' שלוחין ושותפין פ"ד היג וברא"ש ובס' העיטור שם ובתוס' ר"ד וכן הועתק הירוש' מבאן ברמב"ן לכתובות (והובא בשמ"ק) וברא"ה (וכריטב"א) שם וכן הועת' מירוש' בתיבות בר"ן שם וע' בתרובי פ' י"א מ"ה אבל בפסקא דירוש' בתרובי איתא והותירו או פחתו וכן במד"מ והועתק מירוש' בתרובי ברמב"ן שם הותירו או פחתו וכן הוא במשנ' דפ"ו נאפ' ובאגודה ופ"י הותירו או פחתו המעות: כך הן חולקין. השכר וההפסד לפי חלקן ומעותן שהטיחו לבנים: אמר רבי בון נראין וכו'. נ"ק להפוך ולגרו' אמר רבי בון בר חיאי נראין דברים בשנטלו דבר שדרכו לחלק אבל מרגלית מביאין לאמצע וחולקין דיכול מימר ליה אילולא עשרתי דינרי לא היה מובין לך כלום (י' ופ') נראין דברים

\* ובעיטור שם והובאו דבריו בב"י הוי"מ סי' קע"ו ס"ה הועתק תמן תנין ג' שהטילו לבנים. רבי בון בר חיאי נראין דבריו שנטלו מרגלית בו (צ"ל בו) יכול למימר אילולי עשרת דינרין לא היה מובינא לך כלו' אבל דרכו לחלק מביאין לאמצע וחולקין ובי אלעור אמר אשילו דבר שדרכו לחלק בו יכול למימר ליה את פרקמטיא דידך סני ואנא פרקמטיא דדיי קליל ואנא הפד ומתהפד ומטובך וכי וכביי שם איתא תמן . . . רבי חיאי בר בון אמר נראין הדברים שנטלו מרגלית בו יכול למימר אלו לא עשיתי וצ"ל עשרתו דינר לא היה מובינא לך כלום . . . לחלק . . . ארי"א אפי' . . . לחלק . . . את פרקמטיא דידך סניא ואת מסגית בו בינתך ואנא פרקמטיא דדיי קליל ואנא מתהפד ומטובך וכו' וברמב"ן שם איתא תמן תנין שלשה שהטיחו לבנים פחתו . . . א"ר בון בר חיאי נראין הדברים

## שור שנגח פרק שלישי (רביעי) בבא קמא

על דעתה דרבי יודה הוקרה לראשון. על דעתיה דרבי מאיר הוקרה לשיני. עשה שכר על דעתיה דרבי יהודה השכר לראשון. על דעתיה דרבי מאיר השכר לשינה: השביח<sup>א</sup> על דעתיה דרבי יודן השביח לראשון. על דעתיה דרבי מאיר השביח לשינה. אמר רבי יוחנן רבי יודה ורבי שמעון שניהן אמרו דבר אהד. כמה דרבי יודה

(א) ע' לעי' פ"ג ד'  
י"א חוסי' פ"ג ד"ה  
ובי ל"ד.

## פירוש.

שלה יהודה הראשון יכול להקדישו ולא השני ולר' מאיר אף השני לבדו יכול להקדישו: הוקרה כלומר ביניהן: דעתה צ"ל כנ' דעתיה: לשיני צ"ל לשינה: השביח לשינה. ואע"ג דאיתא העיל פ"ג ה' י"א השביח המזיק אם עד שלא עמד בדני השביח אין לו אלא כשעת נזקו יש לו מר דשאני הכא שנמסר השור לניזק מה שאין כן לעיל או הדבא מיירי שהשביח לאחר שעמד בדני וש' בתוס' פ"ג ה"ה ולעיל צד ע' הער' ראשונה:)

אמר ר' יוחנן רבי יודה ורבי שמעון וכו'. הגי' משובשת מאד ואולי יש לגרום אמר רבי יוחנן רבי מאיר ורבי שמעון שניהם אמרו דבר אהד כמו דרבי שמעון אומר קנה בן רבי מאיר אומר קנה אלא שרבי מאיר אומר לא קנה אלא למותר בלבד ורבי שמעון אומר קנה

(א) כן נ' לפרש תלמודא אבל לשון הבריתא אמר ליה רבי יודן ומסרו לו לנזקו ואינו אלא כמשכון בידו לפי פשוטה לא משמעה כן וק' למה לא י' הניזק חייב לר' יהודה משום שזמר ויפטר מאיר אי מיירי שנמסר השור לניזק והור' הויק תקשה למה לא י' חייב הניזק משום שזמר ויפטר הבעלים (ע' לקמ' ה' י"א) ובמתניתין קתני אם יש בו מותר והור' לקשה לפרש דהבי קתני אם יש מותר בנזקו כדמתרץ רבינא בני ל"ז ע"ב (ולפי התוספות יש ד"ה כנף יש לו מר מיהו לר' מאיר המחייב את הניזק משום שותף שותף לא נעשה שזמר להתחייב על חלקו של חברו אבל לר' יהודה ק' ואולי יש מקום לומר דמייורי בשלא נמסר השור לניזק כדמשמע מפשטא דמתניתין ולשון ואינו אלא כמשכון בידו לאו דוקא והבי קאמר ר' יהודה לר' מאיר הסובר שישלם לאחרין שבהן למה יפסד וישלם הניזק הראשון כשהור' הויק הבי נמסר השור לניזק הראשון בעד נזקו ומהו חייב לשמרו ובתשלומי נזקו הלא ברשות הבעלים הוא ואינו אלא כמשכון בידו לפי שהוא ממושכן לניזק כאבותיהו שלא יוכלו הבעלים למכרו וליתנו במתנה וסבר ר' יהודה שראשון ראשון נשבר ואולי יש לומר שגם ר' יוחנן פירש כן דברי ר' יהודה ולא בא אלא לומר שאף הקדש ביניהן אפילו חור השור והויק. והגה בני איתא אמר ליה שמעאל לרב יהוד' שינא שבוק מתניתין ותא בתראי וישא ר' ישמעאל וסופא ר' עקיבא ור' לומר ישמעאל שהי' בין האמוראים הראשונים העמיד משנתנו בדרך הדוקי מאד כר' ישמעאל ואף על גב דלר' ישמעאל ראשון ראשון נשבר ובמתניתין תנן אחרון אחרון נשבר מתניתין מיירי בשעתו נזק ואם תקשה אם כן אם יש בו מותר והור' לבעלים ובמתניתין תנן והור' לשלפני מתניתין מיירי באם יש מותר בנזקו ושוב אמר בשביל פירוש הדוק כזה לר' יהודה שבוק מתניתין ותא בתראי וישא ר' ישמעאל וסופא ר' עקיבא (וע' ברש"י שם ואי קשיא נוקמא לד"מ נמי כר' עקיבא ובשתפסו נזק וכו' וגם בשלא תפסו כו' יש נאקומי כר' עקיבא אי נהוקי לפרש אם יש מותר בנזקו מיהו ע' גם בתוס' ד"ה כנף) ואולי יש לומר ששמעאל סבר שאין לחייב את הניזקין כשהשור הוא ברשות הבעלים ובדני ר' יהודה לפי פירושו לעיל וכדעת ר' ישמעאל בני ישמעאל בני אבד שבוק מתניתין דראשון ראשון נשבר (כו' ישמעאל בני) ולא אחרון אחרון כמתניתין ולפי שרוב אוקים וישא דמתניתין כו' ישמעאל וכנף שתפסו נזק ואין לומר לפי זה שבוק מתניתין משום דראשון ראשון נשבר כו' ישמעאל אבל הוי קשה להם מתניתין דוישא ר' ישמעאל וסופא ר' עקיבא השבו שמשום קשיא זו אמר שמעאל שבוק מתניתין. וגרסינן בתר הכי בני איתמר נמי אמר ר' יוחנן הסודיש נזק איבא מיניהו (עי' בשמ"ק ו"ל גירסת הספרים וכן היא בפר"ה איתמר נמי וכו' ורש"י ו"ל כחב דלא גרים ליה וכו' הרשב"א ו"ל הרמב"ם ו"ל כמי גרים לה וכו') ויש להעיר דלפי הירוש' אמר ר' יוחנן הקדש ביניהן כו' ר' מאיר ור' יהודה ובני א' הווצנו דברי ר' יהודה ואיתמר דלפי הירוש' אמר ר' יוחנן הקדש ביניהן כו' שמעון דר' מאיר כר' ישמעאל ור' שמעון כר' עקיבא וק' וגם הא דאיתא שם בני כו' איתא רבין אמר ר' יוחנן משום שפיתת שומרון נגעו בה נאמר בירוש' אליבא דר' יהודה ובני אליבא דר' מאיר.

## שור שנגח פרק שלישי (רביעי) בבא קמא

שור שנגח ארבעה וחמשה שוורין בו, אמר ר' ינאי בא עליו רבי מאיר משני צדדין, מה נפשך שלך הוא תניהו לי: אינו שלך תניהו לי שאנבנו, ולא כן אמר<sup>א</sup> רבי לעזר שמירת נזקין בשמירת קניין, אמר ליה רבי יודן ומסרו<sup>ב</sup> לו לנזקין ואינו אלא כמשכון בידו, ומה ביניהון רבי יוחנן אמר הקדש<sup>ג</sup> ביניהון, על דעתיה דרבי יודה מקדיש הראשון, על דעתיה דרבי מאיר שניהון מקדישין אותו, הוקד

(א) לקי' היי רבי לעיל פ"א הי"ב  
(ב) ב' ל"ו:  
(ג) תוס' פ"ה הי"א  
ב' ל"ג: ל"ג: ל"ו:

## פירוש.

העתיק משנת ר' שמעון שאינה מסכמת עם דבריו ר' מאיר כצורתה וברומה לזו כמדת פ"ה מ"ד (ע' במאמר צווייטער בעריכט איבער דיא האבשולע וכ"ו צד ב"ט), ולענין הג"י במשנתנו ע' בדים ואיתא במשנ' ר' נאפו זה אחר זה זה אחר זה וכן ה"י כ"ה הג"י במד"מ אלא שהסירה שם תיבת זה קודם אחר כי והתיבות יש בו מות' יחוד לשלפני פניו גם שם ליתנהו והג"י האחרון אחרון איתא נמי בד"ג (ישם איתא ור' ישמעאל א"י שור וכ"ו שנגח לשור אחר וכ"ו אין הנכילה וכ"ו) והג"י דיגרי איתא נמי במד"מ ובמשנה כ"י ששייבה לר' דוד קויפמאן (ותסמן ע"י כ"י דר"ק ע' מ"ה לשנת נ"א צד קנ"ח) ובר"ח ובר"ף ובאגודה ובס' העיטור ח"א אות שי"ג אות שני שיתוף (ד' לעמבערג דף י"ד ע"ד) הובא מירוש' כתובי"פ פ"י ה"ד חזר ונגח שור שזה מאתים האחרון נוטל מאה ושלפניו חמשים ושנים הראשנים דיגרי דיגרי של זהב ולפניו איתא שם שור אחר . . . מנה . . . המשים וזו ושנים הראשונים דיגרי זהב:

**[תלמוד]** אמר ר' ינאי בא עליו ר' מאיר משני צדדין וכ"ו, הרמב"ן במלחמות גר' בא עליו ר"מ בשני דרכים אם שלך הוא תנהו לי אם אינו שלך תנהו לי שאנבנו ממנו לא כן אמר ר"א שמירת נזקין בשמירת קנין אמר רב יודן נמסרו לו לנזקין ואינו אלא כמשכון ואולי יש לגר' ככה"ג תני אמר ליה רבי יודן נמסרו לי לנזקין אינו אלא כמשכון בידו אמר ר' ינאי בא עליו וכ"ו תנהו לי שאנבנו ממנו ולא כן אמר ר' לעזר דבריו ר' יודן שמירת נזקין בשמירת שומרו שבר (ע' לקמ' ה"י) ומה ביניהון וכ"ו ופירושו ר' יהודה התנא בדמוכות מלקמן אמר ליה לר' מאיר הסובר שישלם לאחרון ואם שור שיה מאתים נגח שור שזה מאתים וחזר ונגח שור שזה ארבע מאות וזו האחרון נוטל את השור והניזק הראשון אינו נוטל כלום למה יהא הניזק הראשון חייב לשלם לאחרון אף כשהניזק השור ברשותו וכ"ו נמסר השור לראשון בעד נזקיו שיהא כשותף בו וחייב הא אין השור אלא כמשכון בידו שלא יהא נשמש ממנו ואינו כבעליו להתחייב בתשלומי העי נזקין ועלה אמר ר' ינאי בא עליו ר' מאיר כלומר הניזק השני אליבא דר' מאיר משני צדדין (או בשני דרכים) ואומר לראשון אם שלך הוא וקנייתו לגבות ממנו תנהו לי שאתה שותף בו ואם אינו שלך אלא כמשכון בידך הלא הוא לבעלו הראשון ותנהו לי שאנבנו ממנו דהאי תורא דאוקן מיני משתלמנא ומיזו ר' יוחנן לקמן סובר דלר' מאיר ניזק הראשון כשותף הוא ומקשינן ולא כן אמר ר' לעזר לקמ' ה"י שלדבריו ר' יהודה חייבין הבעליו לשמור הניזקין כגון שור תם באיתו איפן שומרו שבר חייב לשמור ואם כן נהי שלר' יהודה שור הנמסר לניזק אינו אלא כמשכון בידו מיזמ הוא חייב לשמור משכון כזה כשומר שבר (ע' ביזמ פז מ"ו וז') ואם שמרו כן אין כאן חיוב משום תשלומי נזק כלל ואם לא שמרו כן אף שאינו חייב עליו כשהניזק שור אחר משום שותף חייב עליו משום שומר שבר ומה ביניהון בין ר' מאיר שמחייבו משם שותף ובין ר' יהודה שמחייבו משום שומר שבר ואמר ר' יוחנן הקדש ביניהון שלר' יהודה שאמר שאינו אלא כמשכון בידו של ניזק הראשון (כלומ' הבעלים) ויכול להקדישו לבדו אבל לר' מאיר צריכין שניהון להקדישו ש"י מוקדש (ע' בתוס' פ"ה הא ובכר"י) כ"י ל"ג ע"ב ולפי חב' שם ל"ג ע"א ולפי ע"ב יש לפרשו

## שור שנגח פרק שלישי (רביעי) בבא קמא

שור שנגח ארבעה וחמשה שוורי' זה אחר זה ישלם לאחרון שבהן אם יש בו מותר יהויר לשלפניו יש בו מנת' יהויר לשלפני פניו האחרון אחרון נשכר דברי רבי מאיר. ר' שמעון אומר שור שזה מאתים שנגח לשור שזה מאתים ואין הנכילה יפה כלום זה נוטל מנה זה נוטל מנה. חור ונגח לשור אחר שזה מאתים האחרון נוטל מנה ושלפניו זה נוטל חמשים וזו זה נוטל חמשים וזו. חור<sup>87</sup> ונגח לשור אחר שזה מאתים האחרון נוטל מנה ושלפניו חמשים וזו ושנים הראשונים דינרי זהב.

(8) בתוכו פ"א ה"ד

## פירוש.

שור. תם ע"ל הסודור לפ"ג ד' י"ב: ארבעה וחמשה. דרך המשנה לתפוס מספר הזה לומר דלא הוקא הוא וי' בתוי"ט לשבת ריש פ' י"ה ובמשנה למלך ה' לולב פ"ה ה' ובכר היעד עליו בגליון מהרש"א אבל לפי הרמיונות במשנתנו לקמי' אין צורך להזכיר אלא שלשהו' ויתכן שינת' ד' וה' שוורים ונדון י' תם בשלא היעד בו בפני בעלים ובפני ב"ד (ראב"ד כשיטה מקובצת וי' בב' ב"ד ע"א תוס' פ"ב ה"ב ופ"ד ה"ד וברשב"א בא"ן) או שראה שיר ונגח וראה שור ולא נה וראה שיר ונגח יאחר נגחה שניה ראה ב' פעמים או ג' שור ולא נה ראפילו מועד לסירוגין ליבא (רש"י וי' ב' ל"ז ע"א): 'ישלם לאחרון וכו'. מ' שדעת ר' מאיר הוא ששמירת השור נוטלת בראשונה על הבעלים ובל שיש לתן חלק בשור תם הן לבדן חייבין בתשלומי חצי נוקו וכשאין לתן עוד חלק בו מהמת נגחתו שנתחייבו בתשלומיהן מניפו הניזק הראשון ואחריו השני וכו' נכנס תחתיהם כשתוק עוד לשלם לאחרון שהניזק האחרון יאמר האי תורא דאוקן מיני' משתלמא כדאיתא בב' ל"ד ע"א ומה ל"ז א"א הוא לבעלים הראשונים או לניזקין הראשונים כל שיש לו בו חלק הוא חייב בשמירתו ובתשלומי חצי נוקו אלא שהחוב נוטל בראשונה על הבעלים ואחריהן על הניזק הראשון ואחריו על הניזק השני והיינו כשעמדו וכו' כבר הניזקין כדון או שעבר לכל הפדות בין נגחה נגחה זמן שהיו יכולים לדעת בינתים את המאורע ולהזהר ולפיכך שנת שור שנגח ד' וה' שוורים זה אחר זה כלומר' בהפסק זמן בינתים ולא באחת ישלם בתחילה לאחרון שבהן ואם יש בו מנוחה מותר שיהיה יותר מחצי נוק האחרון יהויר בתחילה המותר לניזק שלפניו לבדו ולא לכל הניזקין ואין צורך לומר לניזקין ולבעלים הראשונים ואם יש בו עוד מותר יהויר לשלפני פניו ואם בן מי שהוא יותר אחרון נשכר והמאמר האחרון אחרון נשכר הוא ככלל אחר הפרט ואילו יש לומר שהמאמר בא להוסיף שאם יש מנוחה עוד מותרים שיתורן טוב לאחרון אחרון אולם דעת ר' שמעון היא שהניזק האחרון בודאי נוטל בתחילה כל חצי נוקו כמו לר' מאיר אלא שהבעלים והניזקים הראשונים יחדיו משלמים ונוטלים כל אחר ואחד לפי חלקו בשור הנגוח ולפיכך שור שזה מאתים וכו' חור ונגח וכו' ושלפניו היינו הניזק הראשון והבעלים זה נוטל חמשים וזו וכו' חור ונגח וכו' ושלפניו היינו הניזק השני חמשים וזו ושנים הראשונים דינרי זהב היינו כל אחד דינר זהב שהוא בית זהו וי' בב' ובס' דרבה של תור' ס"ו י' ונגח מנגוח לשונו של ר' שמעון י' שלא בא מסיקא לחלוק על ר' מאיר אלא שנתה משנתו לפי דרכו ומסדר משנתו לאחר שהביא משנת ר' מאיר

— 10 —

(\*) וכו' מפרשו רב הסדא בשבת ס' ע"ב וקמי' ע"ב ובב"ק קו"ה ע"ב באופן אחר וכן לשון המשנה ארבעים וחמשים בזה ל"ז ע"ב ולשון אחת או שתים בויפא כגו ע"א ולשון לפני שנת ולפני שנתים בויפא פ"א ע"א וי' בתוכו' שביעית פ"א ה"ג.



# Jahres-Bericht.



Das jüdisch-theologische Seminar begeht am 27. Januar zum vierundfünfzigsten Male die Gedächtnisfeier für seinen Stifter, den vereinigten Kommerzienrat Jonas Fränckel. Anlässlich dieser Feier sollen die Herren Kandidaten DDr. Ludwig Golinski, Bruno Italiener und Hermann Schreiber, nachdem sie die theologisch-wissenschaftliche und die talmudisch-rabbinische Prüfung bestanden haben, als Rabbiner entlassen werden.

Im verlossenen Jahre wurde am 27. Januar, dem Geburtstage Sr. Majestät des Kaisers und Königs und dem gleichzeitigen Sterbetage des Stifters, die Doppelfeier in üblicher Weise begangen. Die Fest- und Gedenkrede hielt Herr Dr. Horowitz. Daran schloss sich die feierliche Entlassung des Herrn Kandidaten Dr. Adolf Kober unter Ueberreichung des Rabbinatsdiploms durch den Unterzeichneten, worauf Herr Dr. Kober Abschiedsworte an seine Lehrer und Studien-genossen richtete.

Zur Bewerbung um den Joseph Lehmann'schen Preis wurde im laufenden Studienjahre zum zweiten Male das Thema: „Untersuchung des Targum Scheni zu Esther auf seine Quellen“ gestellt. Eine Arbeit ist eingegangen. Das Ergebnis soll am 27. Januar öffentlich verkündet werden.

Zur Bewerbung um den Dr. David Rosin'schen Preis war zum zweiten Male das Thema: „Darstellung der Ethik des Bachja Ibn Pakuda“ gestellt worden. Die im verlossenen Jahre mit dem Motto **נפש'אם חכמת חכמת לך** eingegangene Arbeit zerfällt in zwei Teile. Im ersten werden die Grundlagen der Ethik Bachjas behandelt, im zweiten diese selbst ihrem Inhalte nach dargestellt. Ein Kapitel über den Charakter und den Einfluss der Ethik Bachja's bildet den Schluss. Dem Verfasser ist die Lösung der Aufgabe im zweiten Teile im allgemeinen besser gelungen, als im ersten. Er schliesst sich in seiner Darstellung an seine Vorlage, die Ethik Bachja's, an und geht der Versuchung, den Stoff in den Rahmen eines modernen ethischen Systems zu bringen, glücklich aus dem Wege. Ein solches Verfahren hätte, ohne einen wesentlichen Gewinn für den

Gegenstand, den Verfasser in mancherlei Schwierigkeiten verwickelt und wäre kaum ohne Zwang durchzuführen gewesen. Man kann daher die Behandlungsweise des Verfassers in dieser Hinsicht billigen, zum Nachteile der Arbeit jedoch fehlt es an einer eingehenden Berücksichtigung der Vorgänger Bachja's und der von ihm benützten Quellen. Von diesen Mängeln abgesehen, ist das Thema mit befriedigender Sachgemässheit unter Hervorhebung des Wesentlichen und Charakteristischen behandelt worden. Auch zeigt sich in den Anmerkungen eine genügende Bekanntschaft mit der Literatur über Bachja, nur dass daraus nicht immer der rechte Nutzen für die Darstellung im Text gezogen worden ist. Mit erheblicheren Mängeln ist der erste Teil behaftet. Die Beantwortung der Vorfragen lässt zuweilen die erforderliche Gründlichkeit vermissen. Es werden verschiedene Aeusserungen Bachja's nicht immer sorgfältig mit einander verglichen und die Entscheidung einseitig nach einzelnen Stellen getroffen, auch fehlt es nicht an Verstössen in Einzelheiten. Andererseits kann bemerkt werden, dass der Verfasser auch hier jedenfalls die für die Ethik Bachja's in Betracht kommenden Gesichtspunkte richtig hervorhebt und ein auf die wissenschaftliche Durchdringung des Gegenstandes gerichtetes Streben überall an den Tag legt. Mit Rücksicht darauf, wie auch in Anerkennung des Fleisses und des in der Bearbeitung sich kundgebenden warmen Interesses ist dem Verfasser unter der Voraussetzung, dass er die vielfach hervorgetretenen Mängel beseitigt, der Preis zuerkannt worden. — Die Eröffnung des mit dem angeführten Motto versehenen Umschlages ergab, dass der Verfasser Herr Dr. Albert Kahlberg war.

Das Seminar zählt gegenwärtig 28 Hörer. Neu eingetreten sind im vergangenen Jahre: Hugo Nothmann aus Kattowitz, Fritz Bernstein aus Breslau, Paul Lazarus aus Duisburg und Max Schüftan aus Rybnik.

Von ehemaligen Zöglingen des Seminars sind folgende in neue Aemter berufen worden: Herr Dr. G. Wilde zum Rabbiner in Magdeburg, Herr Dr. S. Freund, bisher Rabbiner in Ostrowo, zum Ortsrabbiner in Hannover, Herr Dr. B. Italiener zum Rabbiner in Darmstadt und Dr. L. Golinski zum Rabbiner in Pilsen.

Ausserdem ist zur Geschichte des Seminars im abgelaufenen Studienjahre Nachstehendes zu berichten:

Am 22. Februar beging das Seminar die Gedächtnisfeier für den verewigten Direktor Dr. Z. Frankel. Die Gedächtnisrede hielt Herr Dr. Steckelmacher.

Am 6. April, dem letzten Tage des Passahfestes, wurde im Anschluss an die Predigt eine Gedenkfeier für den verewigten Direktor Dr. Lazarus begangen. Die Predigt hielt sein Enkel Herr Dr. Bärwald.

Am 1. Juni 1907 verschied Herr Geheimrat Professor Dr. J. Freudenthal, der vom Jahre 1864 bis zum Jahre 1888 an unserem Seminar als Dozent segensreich wirkte. Er musste unsere Anstalt infolge seiner ehrenvollen Ernennung zum ordentlichen Professor an der hiesigen Universität verlassen. Folgende Worte, die das Lehrerkollegium damals in das Protokollbuch schrieb, mögen hier wiederholt werden:

„Das Lehrer-Kollegium spricht Herrn Prof. Freudenthal bei seinem Rücktritt von seiner bisherigen Stellung als ordentlicher Lehrer am Seminar im Namen der Anstalt wärmsten Dank und vollste Anerkennung für die Liebe und Hingebung aus, womit er seine Jahrzehnte lange segensreiche Lehrtätigkeit an derselben geübt, für die sichtbare geistige Förderung und Anregung, die er der grossen Zahl seiner ihm mit Liebe und Eifer folgenden Zuhörerschaft hat angeedeihen lassen, sowie für die aufopfernde Fürsorge, die er dem materiellen Wohle derselben stets, und ganz besonders während seines Vorsitzes, zugewendet hat. Dem Gefühle des Bedauerns um sein Scheiden aus unserer Mitte steht mildernd und wohlthuend gegenüber unsere Genugtuung und freudige Teilnahme an der ehrenvollen Anerkennung, die seine wissenschaftliche Bedeutung in seiner Ernennung zum ordentlichen Professor der Philosophie an der hiesigen Universität gefunden hat.“

Am 18. September, am Versöhnungstage, wurde in der Predigt das Andenken des Seminarrabbiners Dr. Joël und des Professors Dr. Graetz s. A. besonders hervorgehoben. Die Predigt hielt Herr Dr. Schreiber.

Am 2. Oktober legte Herr Dr. S. Horowitz laut § 3 des Regulativs den Vorsitz im Lehrerkollegium nieder, worauf ihn der Unterzeichnete übernahm.

Zu der am 22. Oktober stattgefundenen Einweihung des „eigenen Heims für die Lehranstalt der Wissenschaft des Judentums“ in Berlin wurde der Unterzeichnete vom Lehrerkollegium als Delegierter entsandt.

Am 7. Dezember wurde in der von Herrn Dr. Kahlberg gehaltenen Predigt das Andenken des Dr. Rosin und Dr. Zuckermann s. A. hervorgehoben.

Im vergangenen Jahre sind am Seminar folgende Vorlesungen -- zusammengestellt nach der im Statut gegebenen Reihenfolge der Disziplinen — gehalten worden:

### I. Bibalexegese:

- |  |   |               |   |                           |
|--|---|---------------|---|---------------------------|
| a) Hebräische Grammatik:   |   |               |   |                           |
| 1. Grammatik.  | } | Dr. Horovitz. |   |                           |
| 2. Stilistische Übungen.   |   |               |   |                           |
| b) Auslegung des Pentateuchs, I. Buch Moses (Fortsetzung).   | } | Dr. Brann.    |   |                           |
| c) Pentateuch-Kommentare:  |   |               |   |                           |
| 1. für die untere Abteilung:<br>Lektüre ausgewählter Stellen aus Raschi's Pentateuch-Kommentar.  |   |               |   |                           |
| 2. für die obere Abteilung:<br>Lektüre ausgewählter Stellen aus den Kommentaren des R. Abraham Ibn Esra, R. Samuel b. Meir und R. Mose b. Nachman zum I. Buch Moses (Fortsetzung). |   |               |   |                           |
| d) Cursorische Lektüre des I. B. Samuel (Schluss)  |   |               | } | für die untere Abteilung. |
| e) Cursorische Lektüre der Sprüche Salomos (bis cap. 20)   |   |               |   |                           |
| f) Auslegung des Propheten Jesaja (Fortsetzung).   |   |               |   |                           |
| g) Biblische Altertümer.   |   |               |   |                           |
| h) Exegetische Übungen.  |   |               |   |                           |

### II. Talmudstudium:

- |   |   |                               |
|---|---|-------------------------------|
| 1. für die obere Abteilung:   |   |                               |
| a) Statarisch: Gittin fol. 40—51.   | } | Sem.-Rabbiner Prof. Dr. Lewy. |
| b) Cursorisch: Zebachim c. 5  |   |                               |
| c) Tur und Schulchan Aruch Jore Dea c. 111, 120—122; Parteen aus Hilchot Majan Umikweh. |   |                               |
| 2. für die untere Abteilung:  |   |                               |
| a) Statarisch: Traktat Ketubbot fol. 2—24;  | } | Dr. Horovitz.                 |
| b) Cursorisch: Traktat Makkot fol. 2—13;  |   |                               |
| c) Schulchan Aruch, Orach-Chajjim c. 685—697, 242—268.                                  | } | Dr. Brann.                    |

### III. Jüdische Geschichte:

Geschichte der Juden und ihrer Literatur vom Ende  
des fünfzehnten bis zur Mitte des achtzehnten  
Jahrhunderts. } Dr. Brann.

### IV. Religionsphilosophie:

a) Religionsphilosophie des Chasdai Krekas. }  
b) Ethik der jüdischen Religionsphilosophen. } Dr. Horowitz.

### V. Homiletik:

Homiletische Uebungen. Dr. Horowitz.

Die Zinsen aus dem Direktor Dr. Zacharias Frankel-Fonds haben auch im vergangenen Jahre die ihrer Bestimmung entsprechende Verwendung gefunden.

Herr Rabbiner Dr. Koch aus Gothenburg hat zur Erhöhung des Legats für die verewigte Frl. Irma Fränkel 400 Mark gesandt.

Ausser den aus fundierten Legaten fliessenden Stipendien erhielten auch im vergangenen Jahre mehrere Seminaristen Unterstützungen durch Zuwendung nachstehender Stipendien, für die das Seminar hiermit seinen aufrichtigen Dank ausspricht.

Der Vorstand der hiesigen Synagogen-Gemeinde hat, wie alljährlich, eine Subvention von 600 Mark zu Stipendien bewilligt.

Vom Vorstande der Synagogen-Gemeinde hierselbst hat ein Seminarist aus der Alexander Bernhardt'schen Stiftung ein Stipendium von 60 Mark erhalten.

Von dem israelit. Studien-Beförderungs-Verein hier erhielten vier Seminaristen Stipendien.

Die Zinsen des Rabbiner Dr. Joël-Fonds wurden von der hiesigen Lessingloge zur Verteilung an Seminaristen überwiesen.

Der Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Beuthen O.-S. erteilte einem Seminaristen aus Schlesien das Stipendium der Rabbiner Dr. Rosenthal-Stiftung.

Die vom Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Schneidemühl dem Seminar zugewiesenen Zinsen aus der Rabbiner Salomon Brann'schen Stiftung wurden einem Seminaristen aus der Provinz Posen gewährt.

Von der Synagogen-Gemeinde in Magdeburg erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 150 Mark.

Die B. H. Goldschmidt'sche Stipendienstiftung in Frankfurt a. M. verlieh einem Seminaristen ein Stipendium.

Von der Baron von Cohn-Oppenheim-Stiftung aus Dessau erhielt ein Seminarist ein Stipendium.

Vom mährischen Landes-Masse-Fonds erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 200 Kronen.

Anlässlich des Gedächtnistages des seligen Herrn Em. Pringsheim sind dem Seminar 30 Mark zur Verteilung zugegangen.

Die Zinsen der Annette Vallentin'schen Stiftung, die von dem Rentier Herrn Henry Vallentin in Hamburg zum Andenken an seine verstorbene Mutter errichtet wurde, sind wiederum einem Seminaristen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit durch eine Badekur stiftungsgemäss bewilligt worden.

Die Seminar-Bibliothek, welche nach dem letzten Abschluss 17,7<sup>00</sup> Druckwerke in 23,640 Bänden und 212 Handschriften in 248 Bänden umfasst, hat ausser den durch Ankauf erworbenen Büchern durch folgende freundliche Schenkungen, für die sie hiermit öffentlich ihren Dank abstattet, einen Zuwachs erhalten.

Sie erhielt die Jahresberichte:

1. der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. (Jahrg. 25). Berlin, 1907, 8<sup>0</sup>; 2. des Rabbiner-Seminars in Berlin. Mit der wissenschaftl. Beilage von Barth, J.: Sprachwissenschaftl. Untersuchungen zum Semitischen. Berlin, 1907, 8<sup>0</sup>; 3. den 38. Bericht über die Religionsschule der Synagogengemeinde Adass Jisroel in Berlin, Berlin, 1907, 8<sup>0</sup>; 4. den 5. Geschäftsbericht des Hilfsvereins der deutschen Juden. Berlin, 1907; 5. den Bericht des Vorstandes der jüdischen Gemeinde in Berlin über die Gemeinde-Lehranstalten. Berlin 1907, 4<sup>0</sup>; 6. der israel. Waisen-Verpflegungsanstalt in Breslau f. d. J. 1904—06. Breslau, 1907, 4<sup>0</sup>; 7. des Finanzsekretärs der Lessingloge zu Breslau 1905—06. Breslau, 1906, 8<sup>0</sup>; 8. 9. der Rel.-Unterr.-Anstalten I (57) u. II (64) der Synagogen-Gemeinde zu Breslau. Breslau, 1907, 8<sup>0</sup>; 10. des Verbandes zur Erziehung hilfsbedürftiger israel. Kinder in Breslau. Breslau, 1907, 8<sup>0</sup>; 11. der Landesrabbinerschule in Budapest pro 1906—07. (Nr. 30.) Mit der wissenschaftlichen Beilage: Bacher, W., Zwei jüdisch-persische Dichter Schahin und Imrani. Budapest, 1907, 8<sup>0</sup>; 12. über den jüdischen Religionsunterricht zu Danzig. Von Rabbiner Dr. M. Freudenthal. Danzig, 1907, 8<sup>0</sup>; 13. der israelitischen Religionsschule zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M., 1907, 8<sup>0</sup>; 14. der Realschule der israelit. Gemeinde [Philantropin] zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M. 1907, 4<sup>0</sup>; 15. über die Verwaltung der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. 21. Jahrg. 1904—05. Frankfurt a. M., 1906, 4<sup>0</sup>; 16. die Zugangsverzeichnisse der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. (Fortsetzung.) Frankf. a. M. 1907, 4<sup>0</sup>; 17. 18. Bericht der Stadtbibliothek zu Hamburg über die Ver-



waltung pro 1905 u. 06; 19. Jahresbericht des Vereins zur Erziehung jüdischer Waisen in Palästina für das Jahr 1906. Frankf. a. M., 1907, 8<sup>o</sup>; 20. der Religions-  
schule der Synagogengemeinde zu Hannover. Hann. 1907, 8<sup>o</sup>; 21. über den Religions-  
unterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg pro 1906–07. Königsberg, 1907,  
8<sup>o</sup>; 22. über die Verwaltung des jüdischen Kurhospitals in Kolberg pro 1906.  
(Nr. 32.) Kolberg, 1906, 8<sup>o</sup>; 23. der israel-theologischen Lehranstalt in Wien Mit  
der wissenschaftl. Beilage von Müller, D. H. Komposition und Strophenbau, alle  
und neue Beiträge. Wien, 1907, 8<sup>o</sup>; 24. der Samsonschule zu Wolfenbüttel  
1906–07. Wolfenbüttel, 1907, 4<sup>o</sup>; 25. Year book of the central conference  
of American Rabbis. Vol. 17. New-York, 1907, 8<sup>o</sup>.

Ferner:

Von Herrn Oberrabbiner *Dr. Adler* in London: Harris Isidore, Jews  
College jubilee volume comprising a history of the College and essays by teachers  
and former students of the institution London, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. S. Adler*  
in Frankfurt a. M. seine Abhandlung: „Zur Erinnerung an Hermann Baerwald“.  
Frankfurt a. M., 1907, 4<sup>o</sup>. — Von der *Alliance Israélite Universelle in Paris*:  
1. תורה נבואים וכתובים עם פירוש מדעי (a) תורה ספר באשתי (b) נבואים ספר ישעיה (c)  
תורה נבואים וכתובים עם פירוש מדעי (d) תורה נבואים וכתובים ספר דניאל  
(e) Schitomir, 1904–06; 2. Rapport sur les inscriptions  
Hébraïques de L'Espagne par M. Schwab. Paris, 1907, 8<sup>o</sup>; 3. אהבת ציון ירושלים.  
(Fortsetzung) Wilna, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. M. Appel* in Karls-  
ruhe: 1. seine Trauerrede an der Bahre des verew. Prof. L. Levy, 8<sup>o</sup>; 2. seine  
Trauerrede anlässlich des Ablebens Sr. Königlichen Hoheit des Grossherzogs  
Friedrich. Karlsruhe, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *V. Aptowitz* seine „Beiträge zur  
mosaischen Reception im armenischen Recht“. Wien, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn  
*Prof. Dr. Wilhelm Bacher* in Budapest seine Abhandlung: „Aus einem  
anonymen arabischen Hiobkommentar“. Oxford, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr.*  
*M. Barol* in Berlin sein Werk: Menachem ben Simon und sein Kommentar  
zu Jeremia und Ezechiel. Berlin, 1907, 8<sup>o</sup>. — Vom Herausgeber Herrn *G. S. Belasco*  
in Ramsgate: ספר עזר הדת of Rabbi Isaac Pulgar. London, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn  
*Dr. Berdyczewski* in Breslau: 1. ספר עזרת ישראל. Warschau, 1892, 8<sup>o</sup>;  
2. ספר נינים אלימלך. Warschau, 1901, 8<sup>o</sup>; 3. אייר צדקום. Kolomea, 1886, 8<sup>o</sup>;  
4. בספר. Krakau, 1907, 8<sup>o</sup>; 5. מטשית מהנהלים. Warschau, 1898, 8<sup>o</sup>;  
6. מטשית פליאית נראים ונפלאים. Lemberg, 1880, 8<sup>o</sup>; 7. Stenographisches Proto-  
koll der Verhandlungen des III. u. IV. Zionistenkongresses, Wien, 1899, 1900, 8<sup>o</sup>;  
8. מטשית קרעין. 8<sup>o</sup>; 9. Rubin: הספידות בהטמת הקבלה. Krakau, 1903, 8<sup>o</sup>;  
10. שלש תפילות בישראל. Berdyczew, 1904, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Heinrich*  
*Berger* in Krotoschin sein Werk: Geschichte der Juden in Krotoschin. Krotoschin,  
1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Ignat. Bernstein* in Warschau sein Werk: Jüdische  
Sprüchwörter und Redensarten. Frankfurt a. M., 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn  
Rabbiner *Dr. Biach* in Brück, die am 21. Oktober 1907 an der Bahre des  
Dr. Fleischer gehaltenen Reden. Brück, 1907, 4<sup>o</sup>. — Von Herrn *H. Bojarwski*  
in Bjalystok, sein Werk: תפילות הקר מליים. Bjalystok 1907, 8<sup>o</sup>. — Von  
Herrn *Dr. M. Bronn* in Breslau: 1. Dr. Rülff, Meine Reise nach Kowno.  
Memel, 1869, 8<sup>o</sup>; 2. Miksa Polhak, A Zsidók Bécs-Ujhelyen. Budapest, 1892, 8<sup>o</sup>;  
3. Dott. A. Zammatto, Della Giudaizzazione dei nati da madre non ebrea.  
Padua, 1907, 8<sup>o</sup>; 4. H. Gross, Zwei kabbalistische Traditionsketten des R. Eleasar  
aus Worms. 8<sup>o</sup>; 5. S. Neumann, Die posthumen Briefe der Kaiserin Augusta und ihre  
Echtheit. Berlin, 1903, 8<sup>o</sup>; 6. S. Horvitz, בנהג דהתירה, Tarnopol, 1907, 8<sup>o</sup>;

7. Dr. Marezki, Geschichte des Ordens Bnei-Briss in Deutschland 1882—1907. Berlin, 1907, 8<sup>o</sup>; 8. Jakob Guttman, Ueber Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. 8<sup>o</sup>; 9. M. A. Herzberg, Der neue Jude des 18. Jahrhunderts. Gleiwitz, 1845, 8<sup>o</sup>; 10. R. Urbach, Judentum und Christentum. 8<sup>o</sup>; 11. Verwaltungsbericht des Gemeindeverbandes Breslau-Liegnitz für 1905/06 u. 1907. Breslau, 1906/07 8<sup>o</sup>; 12. Verzeichnis der Wohltätigkeitsanstalten in Breslau. Breslau, 1907. 8<sup>o</sup>; 13. Salomon Zwiebel. Die Arbeit (nach talmud.-rabb. Auffassung). Lemberg, 1903, 8<sup>o</sup>; 14. Semesterberichte der Vereine jüd. Studenten vom Sommersemester 1906. Strassburg, 1906, 8<sup>o</sup>; 15. M. Silberstein. Meine letzte Zeit in der Israelitischen Waisenanstalt und 100jähriges Jubiläum derselben. 1805—1905. Breslau, 1907. 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Dr. Brody in Prag seine Predigt: „Friedhofgedanken“. Prag, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Brüsliker sein Werk: קלסמריים. Lemberg, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Louis Burgfeld in Breslau; Monumenta judaica Wien, 1906, 4<sup>o</sup>. — Von der Buchhandlung Bruno Cassirer in Berlin: Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften. (Forts.) Berlin, 1908, 8<sup>o</sup>. — Vom Deutsch-Israel. Gemeindebund in Berlin seine Mitteilungen Nr. 67, 68, 69. Berlin, 1906/07, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Landrabbiner Dr. Doktor in Cassel; Beermann und Doktor, Raschis Leben und Wirken. Worms, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner Mar Ellguther in Neisse seinen Aufsatz: Ueber soziales Denken und Handeln. Neisse, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner Dr. Joseph Eschelbacher in Berlin seinen Vortrag: Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie. Leipzig, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner Dr. Frankl-Grün in Kremsier sein Werk: Bachja und Jehuda Halevi. Pressburg, 1901, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner Dr. Freund in Hannover seine Festpredigt zum 80. Geburtstag des Herrn Landrabbiners Dr. Feilchenfeld. Schwerin, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn M. Friedenbergy: The Jews as German men of letters. New-York, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Louis Ginzberg in New York seinen Aufsatz: The Jewish primary school. Philadelphia, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Frau Rosa Gomperz in Budapest: Kaufmann-Freudenthal, Die Familie Gomperz. Frankfurt a. M., 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Ph. D. Julius H. Greenstone sein Werk: The Turkoman Defeat at Cairo by Solomon ben Joseph Ha-Kohen. Pennsylvania, 1906. 8<sup>o</sup>. — Vom Grossherzoglich Badischen Oberrate der Israeliten in Karlsruhe: 1. N.Nr. 79 und 132 der Karlsruher Zeitung; 2. Nr. III d. Verordnungsblattes des Grossherzogl. Oberrats der Israeliten, Karlsruhe 1907, 8<sup>o</sup>; 3. Denkschrift zur Begründung seines Gebetbuchentwurfs. Pressburg, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Oberrabbiner Dr. M. Güdenmann sein Werk: Jüd. Apologetik. Glogau, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Lehrer de Haus in Pymont: סליחות מכל השנה כמנהג חינוציא בפייידא. 1823, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Dr. de Haus in Breslau seine Inaug.-Dissertation: Ungedruckte Stücke aus den Breslauer deutschen Mahzor-Handschriften mit Uebers. und Erklärung. Breslau, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Frau Dr. Honigmann in Breslau: 7 Rundschreiben betreffend die Reformgemeinde in Berlin. Berlin 1845—47, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner M. Jakob seine: Exegetische Studie über Busse und Versöhnung nach Talmud und Midrasch. Wien, 1905, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Dr. Israel Horu seine Inaug.-Dissertation: Ein anonymer arabischer Kommentar aus dem XV. Jahrhundert zu Maimonides Dalalat al Ha'irin. Breslau, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von der Isr. Magyar Irodalmi Tarsulat: 1. Evkönyv, Jahrg. XIII. Budapest 1907, 8<sup>o</sup>; 2. Szentiras. A szent Iratok. Budapest. 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Bezirksrabbiner Dr. Jaraczewsky in Mühlingen seine Rede am Grabe der sel. Frau H. Levi. Feuchtwangen, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Dr. Jelski in Berlin seine Rede an der Bahre des verst. Dr. J. F. Behrend. Berlin, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Dr. med. Richard

*Kohn* in Breslau: Dr. Paul Forster, Talmud und Schulehan Aruch. Breslau, 1892, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Geb. Med.-Rat Dr. Herrn. Kornfeld* in Gleiwitz: 1. *Samuelo*, Zionismus und Kirchenstaat. Berlin, 1907, 8<sup>o</sup>. — Vom Herausgeber: Zwei Vorträge über Unsterblichkeit und Spiritismus von Dr. K. Lippe. Jassy, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. B. Koenigsberge*: in Pleschen: 1. Griechische Mythen und ihre Parallelen in der jüdischen Literatur, 8<sup>o</sup>; 2. *לג באמר*. Berlin, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Frau *Lobethal* in Breslau: 1. *נביאם ראשיים*; 2. *נביאם אחרים*; 3. *בתובים*. Basel, 1824, 1825, 1827, 4<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. Isaak Markon* seine Abhandlung: Die slavischen Glossen bei Isaak ben Mose Or Sarna. St. Petersburg, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Wilhelm Müu*: in Gleiwitz sein Aufsatz: Die Judenmetzelen in Russland. Breslau, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von der *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin* die „Festschrift zur Einweihung des eigenen Heims“ von J. Elbogen und J. Höniger-Berlin 1907, 8<sup>o</sup>. — Von der *Kultusgenossenschaft in Nürnberg*: Zur Erinnerung an Dr. Bernhard Ziemlich, Rabbiner in Nürnberg. Nürnberg, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. Felix Perles* in Königsberg i. Pr. seine Abhandlung „Judentum und Bibelwissenschaft“ (S.-A. au Brülls Populär-wissens. Monatsblättern. — Von Herrn Rabbiner *Dr. M. Prossnit*: in Eger seine Festpredigten. Wien, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Pinkus* in Heidelberg 1. seine Trauerrede, gehalten bei Beerd. des Herrn John Sondheimer, 2. Gedächtnisrede, gehalten beim Trauergottesdienst für Se. Kgl. Hoheit Grossherzog Friedrich I. Heidelberg, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von der *Redaktion der Magyar Zsidó Szemle* den Jahrg. XXIV dieser Zeitschrift. — Von der *Redaktion der Revista Israelita* den Jahrg. I dieser Zeitschrift. — Von der *Redaktion der Revista Israelitica* den Jahrg. IV dieser Zeitschrift. — Von Herrn *Moritz Rosberg* in Breslau eine Anzahl hebr. Gebet- und Andachtsbücher. — Von Herrn *M. Reisin* sein Werk: *עמית אל נה*. Warschau 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Landrabbiner *G. Rühl* in Braunschweig seine Abhandlung: Alexander David, braunschweigischer Kammeragent von 1707–1765. Wolfenbüttel. 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. Sack* in Heidelberg: 1. *Israel Sack*, Monistische Gottes- und Weltanschauung. Leipzig, 1899, 8<sup>o</sup>; 2. *Israel Sack*, Die Religion Alt-Israels nach den in der Bibel enthaltenen Grundzügen dargestellt. Berlin, 1889, 8<sup>o</sup>; 3. *Israel Sack*, Die altjüdische Religion im Uebergange vom Bibeltume zum Talmudismus. Berlin, 1889, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. A. Salverdi* in Dürkheim: 1. Der Prozess Eisenmenger von Leopold Löwenstein. Berlin, 1891, 8<sup>o</sup>; 2. *ישמה לב*. Waitzen, 1907, 8<sup>o</sup>; 3. *אשרין*. Jerusalem, 1905, 8<sup>o</sup>; 4. *סמיכות נופלים*. Szaploneza, 1905, 8<sup>o</sup>; 5. *צבוי לצדיק*. Jerusalem, 1907, 8<sup>o</sup>; 6. *קרנית צדיק*. Jerusalem, 1903, 8<sup>o</sup>; 7. *פירושו מן כלה רבתי*. Jerusalem, 1906, 8<sup>o</sup>; 8. *רמנו שבת*. Jerusalem, 1901, 8<sup>o</sup>; 9. *ספר זבית ישראל*. Pietrkow, 1906, 8<sup>o</sup>; 10. *ספר יד המאיר*. Munkacs, 1906, 8<sup>o</sup>; 11. *ספר שלמי הטוב*. Jerusalem 1901, 8<sup>o</sup>; 12. *עולת חורש השני*. Munkacs, 1907, 8<sup>o</sup>; 13. *הבת ירושלים*. Jerusalem, 1905, 8<sup>o</sup>; 14. *תיסנות הראש*. Jerusalem, 1903, 8<sup>o</sup>; 15. *Elieser ben-Jehuda*. מלון, Jerusalem, 1903, 8<sup>o</sup>; 16. *אשכול הבוער*. Drohobycz, 1903, 8<sup>o</sup>; 17. *ספר וזכרונות*. Munkacs, 1905, 8<sup>o</sup>; 18. *ספר דברי יצחק*. Munkacs, 1906, 8<sup>o</sup>; 19. *ספר עין הרעת טוב*. Jerusalem, 1906, 8<sup>o</sup>; 20. *ספר משפחת כסף*. Buczacz (Galizien), 1906, 4<sup>o</sup>; 21. *ספר משפחת כסף*. Lemberg, 1905, 4<sup>o</sup>; 22. *מהצית השקל*. Krakau, 1906, 8<sup>o</sup>; 23. *Radu Porumbar* und seine Greuelthaten in Rumänien. Leipzig, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Seligmann* in Amsterdam: S. J. Moscoviter, De Overgang tot het Christendom. Rotterdam, 1859, 8<sup>o</sup>. — Von der *Société des Etudes Juives in Paris* Revue des Etudes juives. (Forts.) — Von der *Universitätsbibliothek* in Heidelberg: 1. Akademische Rede zur Geburtstagsfeier des Grossherzogs Karl Friedrich von Professor Dr. G. Jellinek, Der

Kampf des alten mit dem neuen Recht. — Von der Grossherzogl. Hess. Ludwigs-*Universitätsbibliothek* in Giessen: Paul Glaue, Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste. Berlin, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Hermann Vogelstein* in Königsberg seine Predigt: Vier Fragen. Königsberg i. Pr., 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. Josef Wohlgenuth* in Berlin: Die Vorträge des P. Erich Wasmann in Berlin. Frankfurt a. M., 1907, 8<sup>o</sup>.

Der Verein Liwjath-Chen, dessen Aufgabe es ist, unbemittelte Hörer des Seminars in zartsinniger Weise vor dringender Not zu schützen, hat auch im vergangenen Jahre Teilnahme und Unterstützung von nah und fern gefunden.

### Immerwährende Mitglieder: \*)

Herr Issachar Baer Deutsch s. A., Kanitz (Mähr.)

Frau Bankier Hille, hier, E.-M. \*\*)

Im abgelaufenen Jahre haben dem Vereine Beiträge und Spenden zugewiesen:

Aus Gleiwitz durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Münz:

Firma A. Danziger.

Herr Justizrat Eugen Lustig.

Herr Max Gassmann.

= D. Schlesinger u. Sohn.

= Dr. Richard Glogauer.

= Gen.-Direktor Viktor Zuckerkanth.

= Louis Lichtenberg.

= Rabb. Dr. Wilhelm Münz, E.-M.

Aus St. Gallen durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Schlesinger 120 Fres.:

Herr Leopold Brandt.

Herr Mayer Rothschild.

= Moritz Brandt.

= Hermann Ullmann.

= Benjamin Dreyfus.

= J. Wohlgenannt.

= Adolph Hahn.

= Jakob Wyler.

= Ludwig Neuburger.

= Rabbiner Dr. Schlesinger, E.-M.

= J. H. Nördlinger.

Frau Rabbiner Dr. Schlesinger.

= Joseph Porges.

Die I. Brüdergesellschaft hierselbst hat dem Verein einen Jahresbeitrag von 100 Mark zugewendet.

Der Synagogenrat Mannheim hat dem Verein einen dauernden Jahresbeitrag von 100 Mark bewilligt.

\*) Laut Beschluss der Generalversammlung können Einzelpersonen durch einen einmaligen Mindestbeitrag von 200 M. die dauernde Mitgliedschaft erwerben.

\*\*) Laut Beschluss der Generalversammlung wird die Ehrenmitgliedschaft fortan durch beigefügtes E.-M. bezeichnet.

Die II. Brüdergesellschaft hier bewilligte dem Verein einen Jahresbeitrag von 50 Mark.

Herr Prof. Dr. G. Deutsch, Cincinnati, hat dem Verein als Stiftungsbeitrag für die immerwährende Mitgliedschaft seines verst. Vaters, J. Baer Deutsch, 200 Mark zugewendet.

Ausserdem haben im abgelaufenen Jahre ihre gütige Teilnahme für den Verein durch Zuwendung von Jahresbeiträgen oder Spenden bekundet:

Herr Konferenzrabbiner Dr. Appel,  
Carlsruhe.  
= Prof. Dr. Badt, hier, E.-M.  
= Rabbiner Dr. Berger, Krotoschin.  
= Landgerichtsrat Dr. Berwin, hier.  
= Rabbiner Prof. Dr. Biach, Brüx.  
E.-M.  
= Lippmann Bloch, hier.  
Bne-B'rith-Loge (Lessing-L.), Breslau.  
= " " (Victoria-L.), Görlitz.  
= " " (München-L.),  
München.  
= " " (Sinai-L.), Kassel  
= " " (Rhenus-L.), Mainz.  
= " " (Friedrich-L.), Heidel-  
berg.  
= " " (Humboldt-L.), Neisse.  
Herr Seminardez. Dr. Brann, hier, E.-M.  
= Julius Brann, hier.  
= Justizrat Breslauer, hier.  
= Fritz Brieger, hier.  
= Louis Burgfeld, hier.  
Frau Cassirer, hier.  
Herr Geh.-R. Prof. Dr. Cohen, Marburg.  
= Prof. Dr. Leopold Cohn, hier.  
Frau Apotheker Cohn, hier.  
= Louis Cohn, hier.  
Herr Heymann Daniel, hier.  
= Salomon Daniel, hier.  
Frau David-Cohen, Darmstadt.  
Herr Prof. Dr. Deutsch, Cincinnati.  
= Rabbiner Dr. Deutsch, hier, E.-M.  
Der deutsch-israelitische Gemeindegewand,  
Berlin.  
Herr Landrabbiner Dr. Doctor, Cassel,  
E.-M.  
= Dr. Duschinsky, London.  
= Rabbiner Dr. Eckstein, Bamberg.  
= Rabb. Dr. Einstein, Landau. E.-M.

Herr Seminardez. Dr. Elbogen, Berlin.  
= Rabbiner Dr. Eschelbacher, Berlin,  
E.-M.  
= Dr. med. Feilchenfeld, Berlin.  
= Rabbiner Dr. J. Finkelscherer,  
München, E.-M.  
= S. Fränkel, hier.  
= Emil Freudenthal, Hildesheim.  
= Hirsch Freund, hier.  
= Curator Dr. C. S. Freund, hier.  
= Max Freund, hier.  
= Rabbiner Dr. S. Freund, Hannover,  
E.-M.  
= Freyhan, hier.  
= Rabbiner Dr. M. Fried, Stockholm.  
= H. Gassmann, hier.  
= Landrabbiner Dr. S. Gronemann,  
Hannover, E.-M.  
= Rabbiner Dr. Grunwald, Wien.  
= Rabbiner Dr. Grzymisch, Danzig.  
= Oberrabb. Dr. Gudemann, Wien,  
E.-M.  
= Rabbiner Dr. Jac. Guttmann, hier,  
E.-M.  
= Rabbiner Dr. Jul. Guttmann, hier.  
= Dr. Heinemann, Hamburg.  
= Henschel, Culmsee.  
= Sem.-Dozent Dr. Horovitz, hier.  
= Jeremias, Posen.  
= H. Karger, hier.  
= Seminardez. Dr. Knoller,  
Hannover, E.-M.  
= Rabbiner Dr. M. Krakauer, hier,  
E.-M.  
= Rabbiner Dr. Kregel, Böhm. Leipa.  
Frau Direktor Dr. Lazarus, hier.  
Herr Rabb. Dr. Lazarus, Frankfurt a. M.  
= Carl Leipziger, hier.  
= Oberrabb. Dr. Levi, Crefeld. E.-M.

Herr Rabbiner Dr. Ludwig Levi, Brünn.  
 = Wilhelm Levi, Walldorf i. Baden.  
 = Konferenzrabbiner Dr. Lewin,  
 Freiburg, E.-M.  
 = Seminar-Rabbiner Prof. Dr. Lewy,  
 hier, E.-M.  
 = J. E. Lewy, hier.  
 = Isaak Lewy, Berlin.  
 Frau Dr. Lobethal, hier.  
 Herr Marcus Löwenberg, Culmsee.  
 = Curator Stadtrat Marek, hier.  
 = Curator Stadtrat Milch, hier.  
 Verein Montefiore Uslar.  
 Herr Lehrer Moops, hier.  
 Rabbiner Dr. Neubürger, Fürth,  
 E.-M.  
 = Fabrikbesitzer Neustadt, hier.  
 = Justizrat Ollendorff, hier.  
 = Konsul Jacob Ollendorff, hier.  
 Rabbiner Dr. Perles, Königsberg.  
 = Rabbiner Dr. Perlitz, Nakel, E.-M.  
 = Rabbiner Dr. Pinkuss, Heidelberg.  
 = Stadtrat F. Pringsheim, hier.  
 = M. Pringsheim, hier.  
 Frau Rawitzer, Bojanowo.  
 Herr Rabbiner Dr. Rosenthal, hier, E.-M.

Herr Fabrikbesitzer Julius Sachs, hier.  
 = Rabbiner Dr. Salvendi, Dürkheim.  
 = Rabbiner Dr. Salzberger, Erfurt,  
 E.-M.  
 = Prov.-Rabb. Dr. Sander, Giessen,  
 E.-M.  
 = S. Scheyé, hier.  
 = Max Schönfeld, hier.  
 = Seminar-Rektor Prof. Dr. Schwarz,  
 Wien, E.-M.  
 = Rabbiner Dr. Silberstein, Elbing.  
 = Oberrabbiner Prof. D. Simonsen,  
 Kopenhagen.  
 = Konferenzrabb. Dr. Steckelmacher,  
 Mannheim, E.-M.  
 Synagogengemeinde Pilsen.  
 Herr Rabbiner Dr. Thieberger,  
 Budweis, E.-M.  
 = Rabbiner Dr. Theodor, Bojanowo.  
 = Rabbiner Dr. Ungerleider, Berlin.  
 = Wagner, Krotoschin.  
 = Rabbiner Dr. Wilde, Magdeburg.  
 = Rabb. Dr. Ziemlich s. A., Nürn-  
 berg, E.-M.  
 = Rabbiner Dr. Zuckermandel, hier,  
 E.-M.

Es gestatteten jedoch auch in diesem Jahre die Einnahmen es nicht, den an den Verein gestellten Anforderungen in hinreichender Weise zu genügen.

Mögen edle Menschenfreunde und insbesondere die aus dem Seminar hervorgegangenen Rabbiner, welche die unentbehrliche Wirksamkeit des geräuschlos und segensreich schaffenden Vereins in unmittelbarer Nähe erkannt haben, nach Kräften dahin wirken, dass die Mittel ihm reicher zufließen, und neue Mitglieder ihm gewonnen werden, dass insbesondere für die zahlreichen durch Tod oder andere Umstände ausgeschiedenen Mitglieder ihm Ersatz geschafft werde.

Breslau, im Januar 1908. Für das Lehrer-Collegium:

Prof. Dr. Lewy.







25/11

M.  
Fraenkel  
in G.

# Jahres - Bericht

des

## jüdisch-theologischen Seminars Fraenkel'scher Stiftung.

Zur Gedächtnis-Feier für den Stifter,

**Mittwoch, den 27. Januar 1909, vormittags 11 Uhr,**  
Wallstrasse 1b, 2 Tr.

Voran geht:

**Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die  
Entwicklung des Kalam.**

Von

**Dr. S. Horowitz.**

---

BRESLAU

Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Neue Graupenstr. 5.  
1909.



## Einleitung.

Unter Kalam versteht man die Dogmatik, die scholastische Theologie der Araber, deren Anfänge man ungefähr in das erste Jahrhundert nach der Ausbreitung des Islam setzt. Die Vertreter des Kalam, die Mutakallimun, bilden einen Gegensatz sowohl zu den Philosophen im engeren Sinne, den arabischen Aristotelikern oder Neuplatonikern, wie Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rošd, wie auch zu den Fukaha, den Rechtsgelehrten, die sich mit der Gesetzesauslegung des Islam befassen<sup>1)</sup>. In letzterer Beziehung heisst es, dass die Mutakallimun sich mit den Wurzeln des Glaubens (den 'Uşul), das ist mit den Grundlehren beschäftigen, während die Fukaha es mit den Zweigen (den furu') zu tun haben. Wann der Name Kalam zuerst in diesem Sinne gebraucht wurde, und ebenso die ursprüngliche Bedeutung des Namens, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Nach einer Stelle bei Šahrastani hat es den Anschein, als ob der Name Kalam zuerst in den Tagen Mamuns aufgekommen wäre, als die Mutazila mit der griechischen Philosophie bekannt wurden und ihre eigene Methode mit der der Philosophen verbanden<sup>2)</sup>. An einer anderen Stelle bezeichnet er als die Glanzzeit des Kalam die Zeit des Harun Al-Rašid und seiner nächsten Nachfolger<sup>3)</sup>. Haarbrücker will nun die erste Stelle dahin verstehen, dass durch das Bekanntwerden der späteren Mutazila mit der griechischen Philosophie der Kalam, welcher bis dahin ohne eigentliche systematische Form war, zu einer eigenen Wissenschaft des Kalam un-

---

<sup>1)</sup> Sachau in den Sitzungsberichten der Kaiserl. Akademie der Wissensch. zu Wien philos.-hist. Klasse, Bd. 65, 1870, S. 711, hält es für wahrscheinlich, dass in der älteren Periode, etwa bis 200 d. Hegra, der Ausdruck كَلَامٌ nicht „Jurisprudenz“, sondern Glaubenslehre bezeichnete, demnach mit Kalam identisch war.

<sup>2)</sup> Šahrastani S. 18.

<sup>3)</sup> Šabr. S. 19. Vgl. auch Ibn 'Ualdun Mukkaddama Beyrut 1900, S. 463 ff.

gestaltet wurde<sup>1)</sup>. Was den Namen betrifft, so ist er nach einigen darauf zurückzuführen, dass eine der Hauptkontroversen der Mutazila sich auf die Rede Gottes bezieht, wonach Kalam soviel wäre, wie die Wissenschaft von der Rede Gottes, während er nach anderen soviel wie Logik bedeutet und die Mutakallimun die ganze Wissenschaft nach einem Teile benannt hätten.

Wir lassen das alles auf sich beruhen; die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, ist, zu ermitteln, wie sich der Kalam zur griechischen Philosophie verhält. Renan sagt von der aristotelischen und neuplatonischen Richtung in der arabischen Philosophie, dass sie nur eine vorübergehende Episode in der Geschichte des arabischen Geistes, die wahrhafte philosophische Bewegung des Islam hingegen in den theologischen Sekten, bei den Kadariten, Gabariten usw., mit einem Worte im Kalam zu suchen sei<sup>2)</sup>. Was nun das absprechende Urteil über die arabischen Aristoteliker und Neuplatoniker betrifft, so geht es uns hier nichts an: wir glauben, dass Renan im Rechte ist, wenn man auch hie und da Einwendungen zu machen versuchte. Was jedoch die zweite Behauptung betrifft, die Behauptung von der Originalität des Kalam, so ist sie meines Wissens noch nicht von irgend einer Seite angefochten worden. In der Tat verfehlen nicht die Ansichten der Mutakallimun auf den ersten Blick, den Eindruck der Selbständigkeit zu machen. Während die Abhängigkeit der arabischen Aristoteliker und Neuplatoniker von den Griechen handgreiflich vor Augen liegt, so ist das bei den Mutakallimun keineswegs der Fall. Man glaubt, etwas Neues vor sich zu haben, und wenn die eine oder andere Aeusserung an eine Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie flüchtig erinnert, ein durchgehender Einfluss ist schwer zu erkennen. Wir wollen nun im Folgenden dartun, dass dieser Schein der Originalität lediglich auf Missverständnissen verschiedener Art beruht. Nicht bloss, dass die Ansichten der Mutakallimun von den Neueren vielfach falsch aufgefasst wurden, sondern die arabischen Schriftsteller selbst, die uns die Ansichten der Mutakallimun überliefern und denen wir hauptsächlich unsere Kenntnis des Kalam verdanken, geben dieselben entstellt wieder. Ja vielfach wird das Missverständnis noch höher hinaufreichen und darauf zurückzuführen sein, dass die Autoren selbst, in deren Namen die eine oder andere Ansicht überliefert wird,

1) Haarbrücker, Uebersetzung Šahr, II, S. 389. Vgl. auch ZDMG, Bd. 57, S. 177 ff.

2) Renan, Averroes et l'Averroïsme. Paris 1852, S. 67.

von Quellen abhängig sind, die sie nicht richtig verstanden haben. Ueber Einzelnes haben wir bereits anderwärts an verschiedenen Stellen gehandelt<sup>1)</sup>, doch hielten wir es für ratsam, den Gegenstand noch einmal zusammenfassend und auf Grund eines umfangreicheren Materials zu beleuchten. Wir haben manches Neue aus Handschriften<sup>2)</sup> und aus Druckwerken, die uns früher nicht vorlagen, beibringen können. Unsere Untersuchung richtet sich vorzugsweise auf dunkle und schwierige Parteen im Kalam und wird nebenbei auch sonst verschiedene Fragen aus dem Gebiete des Kalam streifen. Nur gewisse Kontroversen, die mit Philosophie gar nichts zu tun haben, wie beispielsweise die Fragen über das Imamat und dergleichen, werden wir gänzlich ausser Acht lassen.

Da der Kalam auf die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie in der ältesten Zeit einen sehr bedeutenden Einfluss ausgeübt hat, und selbst Maimuni, der Gegner des Kalam, demselben eine sehr eingehende Darstellung und Widerlegung widmet, eine Beleuchtung des Kalam also auch für die jüdische Religionsphilosophie von Wichtigkeit ist, so wird man eine Erörterung dieses Gegenstandes an dieser Stelle nicht unberechtigt finden.

---

<sup>1)</sup> ZDMG. Bd. 57, S. 177—196. Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft des Judentums 1904, S. 554 ff. u. S. 702 ff.

<sup>2)</sup> So Kitab al-farq bain al-firaq von Kahir Al-Bagdadi Ms. Berlin. Ahlwardt Nr. 280, Al-Mağmu min al-nuhit bi-l-taklif von Abu Muhammed Ibn Mattawaihi. Auszug aus dem Werke Al-Muhit des Abd Al-Ğabbar Ms. Glaser Nr. 52, die Encyklopädie von Al-Mahdi Ibn Al-Murtađa Al-Hasani Ms. Glaser Nr. 230. Ich freue mich, bei dieser Gelegenheit der Verwaltung der Königl. Bibliothek zu Berlin, wie auch der Verwaltung der hiesigen Stadtbibliothek, welche mir die Benutzung der genannten Handschriften in ihren Räumen ermöglichte, meinen aufrichtigen Dank aussprechen zu können.

## I. Kapitel

### Stoiker.

Von allen Philosophenschulen der Griechen scheint die Stoa den Arabern am wenigsten bekannt gewesen zu sein. Es geschieht äusserst selten, dass ihr Name erwähnt wird, und zwar heissen die Stoiker: Männer der Halle oder des schattigen Platzes.<sup>1)</sup> Ausserdem verbergen sie sich unter einem Namen, dessen Ursprung sowohl den Neueren entgangen ist, als auch den arabischen Historikern selbst sicherlich unbekannt war. Es ist der Name Muattil (معطل), d. Leermacher, womit nach Šahrastani und Ḥaǧǧī Ḥalifa diejenigen bezeichnet werden, die nur das Sinnliche anerkennen, das Geistige aber leugnen, die Naturalisten (الطبيعية oder الطبيعيون)<sup>2)</sup>. Muattil heissen nun häufig auch diejenigen, welche Gott alle Attribute absprechen, den Gottesbegriff sozusagen allen Inhalts entleeren, und daraus, meint Steinschneider, habe sich die allgemeine Bedeutung Freigeist entwickelt<sup>3)</sup>. So aber verhält es sich in Wirklichkeit nicht. Es

<sup>1)</sup> Vgl. Al-Farabis philosophische Abhandlungen, ed. Dieterici S. 50, wo die Stoiker unter dem Namen أصحاب الرواق angeführt werden, womit Al-Kilti, Ta'riḥ Al-Ḥukama, ed. Lippert, Leipzig 1903, S. 25 zu vergleichen ist: *وَأَمَّا الْفِرْقَةُ الْمَسْمُوتَةُ مِنْ أَسْمَاءِ الْمَوْضِعِ الَّذِي فِيهِ يَعْلَمُ فِيهِ الْفَلْسَفَةُ فَشَيْبَةُ دَرَسِيْسٍ وَحَمَّ أَصْحَابِ الْمَهْطَلَةِ سَمَوْا بِذَلِكَ لِأَنَّ تَعْلَمِيْمَهُمْ كَانَ فِي رَوَاقِ حَيْكَلِ مَدِيْنَةِ أَثِيْنِيَّةِ*. Hier also wird die Stoa als die Schule des Chrysipp bezeichnet. Šahrastani II, S. 253, nennt die Stoiker أصحاب الرواق, S. 287 *أصحاب الرواق* und S. 309 *أهل المعطل*. Auch Jehuda ha-Lewi erwähnt in seinem Buche Cusari V, 14 die Stoiker unter der Bezeichnung أصحاب المهطل, was jedoch der Uebersetzer aus Missverständnis durch *בְּעֵלֵי הַחֲסֵד יְהוּדָי* wiedergibt, vgl. Steinschneider, Hebräische Uebersetzungen, S. 55, Anm. 63.

<sup>2)</sup> Šahr. II, 201 und Ḥaǧǧī Ḥalifa ed. Flügel I, p. 64.

<sup>3)</sup> Steinschneider zu *מֵטֵל הַיָּם*, p. 308 Anm. Schmölders, *essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, S. 122, sagt zur Erklärung des Namens nichts. Nach ihm bezeichnet der Name vorzugsweise die Araber in der Periode der Unwissenheit, d. h. in der Heidenzeit vor dem Auftreten Muhammads.

lässt sich der Ursprung des Namens für Materialisten genau nachweisen. Er stammt aus der pseudo-aristotelischen Theologie, wo von den Materialisten gesagt wird, dass sie die Kräfte der geistigen Substanzen auf die Körper übertragen, die Seele aber und die geistigen Substanzen von jeder Kraft **entleeren**<sup>1)</sup>. Da unter den Materialisten die Stoiker gemeint sind, wie sich aus einer Vergleichung mit der entsprechenden Stelle bei Plotin, Enn. IV. 7. 8. ergibt, so bezog sich der Name ursprünglich auf die Stoiker. Von dieser ursprünglichen Bedeutung des Namens wissen offenbar die Araber nichts. Auch was den anderen Namen betrifft, mit welchem die Stoiker deutlich bezeichnet werden, so kommt er höchst selten vor, und wo er erwähnt wird, hat man den Eindruck, dass man von der Existenz der Stoa nicht mehr als den Namen wusste. Eine Gesamtdarstellung der Lehren der Stoa vermissen wir bei Šahrastani, und was er im Namen des Chrysippus mitteilt, hat mit den geschichtlich überlieferten Ansichten desselben gar keine Aehnlichkeit<sup>2)</sup>. Ebenso spricht Šahr. von einem älteren und jüngeren Zenon, welcher letzterer wohl mit dem Begründer der Stoa zu identifizieren ist. Was wir von ihm erfahren, ist ein Ausspruch, der aus irgend einer apokryphen Quelle stammt<sup>3)</sup>. Eine Erinnerung an den Stoizismus enthält auch Al-Batljusi, welcher im Namen des Zenon die Ansicht mitteilt, dass Gott und die Weltkugel identisch seien<sup>4)</sup>. Und so ist es möglich, dass vielleicht auch sonst irgendwo eine oder die andere Ansicht im Namen eines Stoikers mitgeteilt wird, eine nähere Bekanntschaft mit dem Stoizismus aber verraten die uns vorliegenden arabischen Quellen nicht.

Um so weniger ist es zu verwundern, wenn auch in neueren Darstellungen wie beispielsweise bei Steiner, Spitta, De Boer, Carra de Vaux von einem Einfluss des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern fast gar nicht gesprochen wird<sup>5)</sup>.

1) Theologie des Arist., S. 32: *فندم نقلوا قوس الجواهر الروحانية*: *أنى الأجرام وترصوا الأنفس والجواهر الروحانية معزاة من كل قوة*.

2) Vgl. Šahr. a. a. O., S. 309.

3) Šahr. das., S. 331.

4) Kaufmann, Die Spuren des Al-Batljusi, hebräischer Teil, S. 36: *יבבר טטו אנשים מן הפילוסופים במקום הזה טטית גדולה וחשבו כי הכורא ית צורה נגדרת בשולם ילבן אמר האלם כי השם נכנס בדברים יאמר וינן כי כדור העולם הוא האל ית נגרת in נגרת. K. emendiert, offenbar weil Thales folgt, offenbar weil Thales folgt, aber diese Emendation ist unberechtigt und passt in den ganzen Zusammenhang nicht.*

5) Steiner, Die Mutaziliten, Leipzig 1865, übergeht die Stoiker mit Schweigen. Spitta, Zur Geschichte Abu-l-Hasan Al-As'aris, S. 5, hebt hervor den

Dem gegenüber soll hier nachgewiesen werden, wie gerade der Stoizismus auf die Entwicklung des Kalam von entscheidender Bedeutung war, was in zweifacher Beziehung von Interesse ist. Erstens geht die gewöhnliche Annahme dahin, dass der Stoizismus in den ersten christlichen Jahrhunderten sich immer mehr verliert, bis er dann gänzlich verschwindet. Im Gegensatz zu dieser Annahme würde sich nach unserer Behauptung ergeben, dass der Stoizismus, nachdem er in seiner ursprünglichen Heimat gänzlich geschwunden war, auf einem entfernten Schauplatz zu neuer Bedeutung und Geltung gelangt sei. Zweitens werden wir durch unsere Behauptung vor die Frage gestellt, auf welchem Wege wohl stoische Ansichten zu den Arabern gedrungen sind, von denen man später den Ursprung nicht kannte und von denen vielleicht selbst ihre ersten Vertreter und Anhänger unter den Arabern nicht wussten, wer sie zuerst aufgestellt hat. Es fehlt uns an jedem sicheren Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser letzteren Frage; nichts desto weniger steht für uns der Einfluss des Stoizismus ausser allem Zweifel. Wir werden finden, dass uns viele Lehren im Kalam begegnen, die nur durch Zurückführung auf ihren stoischen Ursprung richtig verstanden werden können.

Als Vertreter des Stoizismus unter den Arabern nennen wir in erster Reihe Ibrahim b. Sajjar, welcher nach seinem Berufe den Beinamen Al-Nazzam führte<sup>1)</sup>, und dessen Blütezeit in die Tage Mamuns und Mu'tasims fällt<sup>2)</sup>. Er war nach den Zeugnissen Šahrastanis einer der ersten, welcher sich mit dem Studium der griechischen Philosophie beschäftigte<sup>3)</sup> und nimmt unter den Begründern der Wissenschaft des Kalam einen hervorragenden Platz ein. Šahrastani bezeichnet ihn als Naturalisten, ob aber die Araber

---

Einfluss des Aristoteles und Plato auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern. Von den Eleaten, Pythagoreern und älteren Joniern sagt er, dass sie den Arabern zu vollkommen mythischen Gestalten geworden sind. Die Stoiker werden von Spitta nicht einmal erwähnt. Bei De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, wird im Register der Name der Stoiker gar nicht erwähnt. Das Gleiche gilt von Carra de Vaux in betreff seiner Bücher Avicenne, Paris 1900, und Gazzali, Paris 1902.

1) Kāhir Al-Bagdadī, Al-Farq 49a: **وَأَمَّا هُوَ فَيُنْظِمُ الْحُرُوفَ فِي سَوْتِ  
الْبَصْرَةِ وَلَا جِلَّ ذَلِكَ قَيْلٌ لَهُ الْنُظْمُ.**

2) Šahr. S. 18.

3) Šahr. S. 37: **وَقَدْ ضَاعَ كَثِيرًا مِنْ كُتُبِ الْفَلَسَفَةِ وَخَلَّفَ  
كَلَامَهُمْ بِدَلَامِ الْمُعْتَرِثَةِ.**



mit diesen Namen eine ganz bestimmte Vorstellung verbunden haben, dürfte, wie sich noch zeigen wird, zweifelhaft sein. Nach Kāhīr Al-Bagdadī verkehrte er in seiner Jugend viel mit den Anhängern des Dualismus, mit der skeptischen Sekte der Samanijja, und in späteren Jahren mit atheistischen Philosophen und mit Hišām Al-Ḥakām<sup>1)</sup>. Gerühmt wird seine ausserordentliche Belesenheit auf den verschiedensten Literaturgebieten, seine vertraute Bekanntschaft mit Aristoteles, dessen Ansichten er widerlegte<sup>2)</sup>. In überschwänglichen Worten preist ihn sein Schüler Ġalīz, welcher sagt, wenn die Behauptung der Alten, dass in jedem Jahrtausend ein Mann geboren werde, der nicht seines Gleichen habe, wahr sei, so sei Nazzām ein solcher Mann<sup>3)</sup>. Ferner versichert er, er habe niemanden gesehen, der im Kalam und in der Jurisprudenz bewandter gewesen sei, als Nazzām<sup>4)</sup>. Von Kāhīr Al-Bagdadī erfahren wir, dass es N. an Gegnern nicht fehlte, und dass viele Streit-schriften gegen ihn verfasst wurden<sup>5)</sup>.

1) Kāhīr Al-Bagdadī, S. 49a: *وكان في زمن شهيد قد عاش قوم من التثوية وقوم من التسمية القائلين بتدفي الالهة وخط بعد صبر قوم من ملحدة الفلاسفة ثم خالف هشام بن الحكم اراءهم.*

2) Al-Mahdi Iidīn Aḥmad b. Jahya b. al-Murtada al-Mutazīlīh, being an extract from the kitabu-l-Milal wa-n Niḥal, ed. T. W. Arnold I, Leipzig 1902. S. 29: *وروي انه كان لا يكتب ولا يقرأ وقد حفظ القرآن والتوراة والنجيل والانبيا وتفسيرهم مع كثرة حفظ الاسعار والاشهر واختلاف انفس في التثوية . . . وذات جعفر بن يحيى البرمكي ارسلنا نيس فقل انظم قد نقصت عليه كتابه فقل جعفر ديف وانت لا تكسمن ان نقرأه فقل ايما احب اليك ان اقراء من اوله انى اخره ام من اخره انى اوله ثم اندفع يذود شيئا فشيئا وينقض عليه فتعجب منه جعفر.*

3) Ibid. S. 30: *قال النجاشي الاوائل يقولون في كل الف سنة رجل لا نظيرا له من كان ذلك صديقا فيو ابو اسحق انظم.*

4) Ibid. S. 30: *قال النجاشي ما رايت احدا اعلم باللام وانفقه من انظم.*

5) Al-Farq 43b: *وجميع فرق الامة من فريقى الراى والتحديث مع انصارهم والشيعنة والنجارية وانتم المعتزلة متفقون على تدفير انظم وانما تبعه في ضلالاته شذوذة من القدرية دلاسوارى وابى حيط وفصل الحديثى والنجاشى مع مخالفة كل واحد منهم له في بعض ضلالاته وزيدة بعضهم عليه فيها واعجاب حواله انمقر انيسير به*

Als ein Anhänger der stoischen Richtung erweist sich N. vor allem durch seinen Materialismus. Dieser Materialismus trägt ein so entschiedenes Gepräge, deckt sich in allen Einzelheiten so ganz mit den Ansichten der Stoa, dass ein zufälliges Zusammentreffen ausgeschlossen erscheint. Im Einzelnen gibt sich dieser Materialismus in folgenden Sätzen kund. Wie Šahr, in Uebereinstimmung mit anderen berichtet, behauptete N., dass die Farben, Geschmäcke und Gerüche Körper seien, und Kahir Al-Bagdadi ergänzt diese Nachricht durch den bemerkenswerten Zusatz, dass N. auch die Vorstellungen für Körper erklärte<sup>1)</sup>. Šahr, bemerkt hierzu, N. habe sich durch seine Behauptung in einen Widerspruch mit sich selbst gesetzt, denn er habe auf der einen Seite die Accidenzen als Körper bezeichnet, während er auf der anderen Seite den Körper als die Zusammensetzung und Vereinigung der Accidenzen erklärt<sup>2)</sup>. Wir können hierin keinen Widerspruch erblicken, sondern

صعاب أن يجعل بدحروجته وقد قال بتفسيره أكثر شيوخ المعتزلة منهم أبو السديل فإنه قال بتفسيره في كتبه المعروف بتلويح علي الأنظم وفي كتبه عليه في الاعراض والانفس والجزء الذي لا يتجزئ ومنه أنجبى صفر الأنظم في قوله أن المتولدات من الفعل أنه بيوجب الخلقة والجمي في هذا الباب نحو أنشد دونه غير أنه أردت أن نذكر تفسير شيوخ المعتزلة بعينه بعينه وكفره اجي في احلته قدرة أنه تعنى عن الأنظم وكفره في قوله بالتلويح أنه في ذلك كتاب عليه وعلي معمر في الأنظم ومنه الاسكافي أنه كتاب على الأنظم صفر فيه في أكثر مذاهبه ومنه جعفر بن حرب صنف كتاب في تفسير الأنظم ببطانة الجزء الذي لا يتجزئ وأما كتاب أهل السنة والجماعة في تفسيره فإنه يخص به ونشيبكند ابى الحسن الأشعري رحمه الله في تفسير الأنظم ثلثة [50a] كتاب ولفلانسي عليه كتاب ورسائل ولفقاضي ابى بكر البقلاني الطبيب الأشعري رحمه الله كتاب كبير في بعض أصول الأنظم وقد نشر أسي ضلالتة في كتاب صفر أنتم بهن.

1) Šahr, S. 39: الأنوار في قوله أن الأنوار، فدم الأنوار والضعوم والاصوات vgl. Al-Farq 52b: والأنضوم والنرواح اجسوم، والأنخواتر فيهن عنده اجسوم مختلفة ومتمداخله.

2) Šahr, das.: فترة... فترة من اعراض اجتمعت... فترة يقضى بدون الاعراض بكون اجسوم [الاجسوم] اعراض فترة يقضى بدون الاعراض اجسوم.

im Gegenteil, wir sehen in der zweiten Behauptung eine Konsequenz der ersten. Sind nämlich die Accidenzen Körper, so erscheint der Unterschied zwischen Substanz und Accidenz aufgehoben, man kann nicht mehr von einem den Accidenzen zugrunde liegenden Substrat sprechen, sondern der Körper ist dann weiter nichts, als die Vereinigung und Totalität der Accidenzen. Indem N. diese Konsequenz aus seiner Lehre zog, hat er sozusagen dem Einwand Plutarchs vorgebeugt, der den Stoikern vorwirft, dass sie einerseits eine Hyle den Qualitäten als Substrat zugrunde legen, während sie auf der anderen Seite die Accidenzen als Substanzen und Körper erklären<sup>1)</sup>.

Seinem materialistischen Standpunkt gemäss erklärt N. weiter, dass der Geist nichts anders sei, als ein feiner Körper, der mit dem Leibe verflochten und ihn in allen seinen Teilen in gleicher Weise durchdringe, wie die Wässrigkeit die Rose, die Oeligkeit den Sesam, die Fettigkeit die Milch<sup>2)</sup>. Dieser Geist ist, wie wir von Kahir Al-Bagdadi erfahren, nach N. eine einheitliche Substanz, ja es ist ein Geist, welcher alle lebenden Wesen durchzieht<sup>3)</sup>. Der Mensch in Wahrheit ist, wie N. weiter lehrt, der Geist und die Seele, der Leib hingegen nur ihr Werkzeug und ihre Form. Der Geist ist es, dem die Kraft und das Vermögen, das Leben und der Wille zu-

1) Plutarch, de communibus notitiis, S. 1328, ed. Dübner: Ἐπεὶ τὴν πρῶτην ἀπόδειξιν καὶ τὴν ἕκταν ὑπεστήκονται τοῖς ποιήταις λέγουσιν, καὶ σχεδὸν ὅσων τῶν ἄλλων ἀποδείδασιν, τῆς δὲ ποιήσεως οὐ πάντων ἀπόδειξιν καὶ σώματα ποιοῦσιν. Ταῦτα δὲ πάλαιον ἔχει παραχρήν. Εἰ πρῶτον γὰρ ἴδωμεν ἀπόδειξιν οὐ ποιήσεως ἔχουσαν, καὶ ἢ σώματα λέγουσιν καὶ εἶσιν, οὐχ ἑτέρας ἀποδείξιν δεύουσαν τῆς γὰρ ἀποδείξεως. Εἰ δὲ τοῦτο πρῶτον ἀποδείξῃ ὑπεστήκωμεν τὴν κωνίαν, ὅπερ ἀπόδειξιν ὅσων καὶ ἕκταν καλοῦσιν, ἄλλωσιν ὅτι σώματα εἰσὶν ἔχουσιν, σώματα γὰρ ὅσα εἶσιν, τὸ δὲ ὑπεστήκωμεν καὶ δευτέρωσιν, διαφέρειν ἀνάγκη τῶν ἢ δεύουσαν καὶ οὐκ ὑπεστήκωμεν.

2) Šahr, S. 38: الروح جسم نظيف مشبهك نامدين مداخل تلقين بدجوانه مداخله التمهية في انورد وندتمية في انسمسم وانسمية في انفسية من فضائحه ان. In gleicher Weise Al-Farq 50b: النفس هو الروح وهو جسم نظيف فداخل لهذا الجسم التفتيح مع قونه الروح على النجاسة المشبهة لهذا الجسد وقد زعم انه في الجسد على سبيل امداخلة وانه جوعر غير مختلف ولا متصن

3) Vgl. ausser der in der vorigen Anm. aus Al-Farq angeführten Stelle daselbst noch 51a: وانفسية اربعة من فضائحه قونه ان الروح جنس واحد وانفسية الخمسة من فضائحه ان. und ferner 51b: دعوا (52a) ان النجوان كله جنس واحد.

kommt. Er ist vermögend durch sich selbst, und das Vermögen ist vor der Handlung<sup>1)</sup>.)

Was nun die Behauptung von der Körperlichkeit der Seele betrifft, so liegt die Uebereinstimmung mit der bekannten Anschauung der Stoiker auf der Hand, wobei noch der Ausdruck *روح*, der offenbar an das stoische *πνεῦμα* erinnert, besonders zu beachten ist. Auch die Behauptung von der Einheitlichkeit des Geistes lässt sich als stoisch nachweisen<sup>2)</sup>. Aber noch charakteristischer für den stoischen Ursprung und noch entschiedener eine Entlehnung bekundend, ist die Behauptung von der eigenartigen Verbindung zwischen Geist und Körper und ihrer gegenseitigen Durchdringung, die N. durch die angeführten Beispiele klar zu machen sucht. Was anders wollen jene Beispiele veranschaulichen, als die sogenannte *χρῆσις δι' ὅλον* nach der auffälligen Anschauung der Stoiker, jene Art der Verbindung, bei welcher die gemischten Teile sich völlig durchdringen, ohne ihre Besonderheit einzubüssen?<sup>3)</sup> Wenn nun N. weiter das Verhältnis von Leib und Seele dahin bestimmt, dass der Mensch in Wahrheit die Seele und der Geist sei, der Körper hingegen nur ihr Werkzeug und ihre Form, so werden wir auch darin eine Entlehnung aus der Stoa erblicken. Šahr. knüpft mit Unrecht hieran die Bemerkung, N. sei nicht im Stande gewesen, die Lehre der Philosophen ganz zu erfassen, da er in der

1) Šahr. das. *الرابعة وواثقيم (انفلاسفة) ايضا في قولهم ان* . . . *الانساني في الحقيقة هو النفس والروح والبدن اتتبا وقدمنا . . . وقد ان الروح هي التي لنا قوة واستنضاع وحيوة ومشممة وهي مستطبعة بنفسها والاستنضاع قبل الفعل*.

2) Vgl. Zeller, 3. Aufl. 3. L., S. 138, „dabei bemühten sie sich aber, die Einheit des Seelenwesens strenger festzuhalten als Plato und Aristoteles“, und das. S. 200, A. 2.

3) Ueber die Bedeutung der Beispiele kann kein Zweifel sein durch das danebenstehende *مداخلة*, welches die technische Bezeichnung für die *χρῆσις δι' ὅλον* der Stoiker ist, wie aus folgender Stelle bei Ibn Hazm *Kitab al-milal wal-nihal* Cairo s. a. V, S. 60, erhellt: *قال ابو محمد ذهب الفقهاء الى ان النوار اجسام الى المداخلة ومعنى هذه اللفظة ان الجسمين يتداخلان* . . . *فيكونان جميعا في مكان واحد*. Von Al-Razi wird N. als Vertreter der Ansicht von der Möglichkeit der durch *مداخلة* bezeichneten Verbindung direkt genannt, vgl. *Muḥassal* S. 94: *التداخل محال في الاجسام خلافاً للنظام لانها متمثلة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بينات واللوازم وانعوارض* . . . *فيقتضي الى اتحاد الاثنين*. Dass die Stoiker für die Seele die *χρῆσις δι'*

Behauptung von der Körperlichkeit der Seele mit den Naturalisten übereinstimme, während er in der Anschauung, dass der Mensch in Wahrheit die Seele sei, sich den Philosophen anschliesse<sup>1)</sup>. Šahr. ist offenbar der Meinung, die Lehre von der Ueberordnung der Seele über den Körper stamme aus dem Kreise der Philosophen, womit die Behauptung von der Körperlichkeit der Seele nicht gut vereinbar sei. In Wirklichkeit aber ist die erstgenannte Lehre keineswegs auf den Kreis der sogenannten Philosophen, worunter Šahr. vorzugsweise Neuplatoniker und Aristoteliker versteht, beschränkt, sondern findet sich auch bei den Stoikern<sup>2)</sup>. N. wird demnach

ἄλλων angenommen haben, ergibt sich aus Alexander, de mixtione ed. Bruns, p. 216: Τὸν δὲ τὸν ἄλλ' ἄνθρωπος ἔχειν ὡς ἐναρμόσιον γρόντον μαρτυροῦναι τῶν τε τῆν ψυχῆν, ἴδιον ἐπιδοκίματον ἔχοντων, ὡς περὶ καὶ τὴν δεξιόθεν ἰδὲ τὸν σώμα, δὲ ἄλλων τὸν σώματος δόξαι. ἐν τῇ μίξει τῆ τῆς ἀδὲ σώζοντων τῆν ἰσότητα ὁρίσασθαι. Die Beispiele, die Nazzam gebraucht, haben wir nicht gefunden, aber etwas Aehnliches bei Tertullian, adv. Hermog, C. 44: Stoici emin volant deum sic per materiam decucurisse quomodo mel per furos. Aus der Stelle bei Ibn Ḥazm geht zugleich hervor, durch welche Gründe die Stoiker zu ihrer auffallenden Annahme gedrängt wurden, und die Darstellung Ibn Ḥ.'s stimmt mit den Ausführungen Zellers a. a. O., S. 126 u. 128, A. 2 Schluss, überein.

1) Šahr. das., Carra de Vaux Avicenne S. 25 glaubt, der Ansicht Nazzams liege die Aristotelische Anschauung zugrunde, wonach die Seele die Entelechie, die Form des Körpers sei. Nazzam jedoch habe diese Anschauung nicht richtig verstanden und infolgedessen das Verhältnis umgekehrt und den Körper als Form der Seele bezeichnet. Diese Auffassung ist durch nichts begründet, ja sie beruht auf einer völligen Verkennung der Anschauung N.'s von der Seele.

2) Die Ansicht, dass der Mensch im eigentlichen Sinne die Seele sei, wird von Nemesius dem Plato zugeschrieben, de natura hominis S. 10: Πλάτων δὲ ὡς λέγει τὴν ἀνθρώπων εἶναι τὴν ψυχρότερον, ψυχῆν καὶ σώμα, ἀλλὰ ψυχῆν σώματι τοῦδε γρομῆν. Dieselbe Anschauung war auch den Neuplatonikern eigen, Plotin, Ennead. IV, 7, 1: Τὸ δὲ χορῶτατον καὶ ἀδὲ ἡ ἀνθρώπου κατὰ τὸ σώμα εἶναι ἢ ὡς τὸ εἶδος πρὸς τῆν ἢ ὡς τὸ γρόμενον πρὸς ἕρμανον. ἐκατέρωθεν δὲ ἡ ψυχῆ ἀδὲ. Aber auch den Stoikern war sie nicht fremd und von Kleantes sagt Epiph. adv. haer. III, 1, 37: καὶ ἀνθρώπων εἶναι ἡ ψυχῆν. vgl. Stein, Die Psychologie der Stoa I, S. 209, A. 459. Vgl. über die verschiedenen Ansichten bei den Arabern Ibn Ḥazm V, S. 65: انعدام في الانسان قال ابو محمد اختلف الناس في هذا الاسم على ما يقع فذهب ضئفة الى انه انما يقع على التجسد دون النفس وهو قول ابي البذيل العلاف وذهب ضئفة الى انه انما يقع على النفس دون التجسد وهو قول ابراهيم النظام وذهب ضئفة الى انه انم يقع عليهما معا فالبلف انذى لا يقع الا على النسواد والبيبتن معا. Derselben Ansicht wie N. ist aber auch Mu'ammār, trotzdem er hinsichtlich seiner Grundansicht von der Seele auf einem diametral entgegengesetzten Standpunkt steht. Die Seele ist nach ihm, wie nach N., der eigent-

diese Lehre denselben Leuten entlehnt haben, denen er auch seine Lehre von der Körperlichkeit der Seele verdankt, die von Šahr. als Naturalisten bezeichnet und von uns als Stoiker erkannt wurden<sup>1)</sup>.

Eine besondere Erörterung erfordert die oben zuletzt angeführte Behauptung N.'s, dass der Geist vermögend sei durch sich selbst und das Vermögen der Handlung vorangehe. In ähnlicher Weise wie Šahr., überliefert Ḳāhīr Al-B. die Ansicht N.'s<sup>2)</sup>, und es hat nach dem Wortlaute bei beiden den Anschein, als ob N. behaupten wollte, dass das Vermögen dem Geiste nicht von anderwärts verliehen, sondern von Haus aus eigen sei. Ganz deutlich ergibt sich dieser Sinn aus der Polemik, mit welcher Ḳāhīr Al-B. den Satz N.'s be-

liche Mensch und der Körper nur ihr Werkzeug, aber nach ihm ist die Seele eine Idee oder immaterielle Substanz, der die Eigenschaften des Wissens, des Vermögens, des freien Willens zukommen, aber weder Bewegung noch Ruhe, noch sonst eine Accidenz des Körpers, die von Zeit und Raum nicht eingeschlossen wird und mit dem Körper nur insofern im Zusammenhang steht, als sie ihn regiert und leitet, Šahr. S. 47. Während Mu'ammār, wie schon die ganze Darstellung verrät, offenbar Plotin folgt, hat man in bezug auf N. keinen Grund anzunehmen, dass er seine Ansicht anderen als seinen gewöhnlichen Gewährsmännern entlehnt. Vgl. auch Ma'fānī al-nafs, ed. Goldziher S. 19. Zur Sache vgl. noch Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, Berlin 1895, S. 18 A. 1, und Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau 1898, S. 63 A. 1.

<sup>1)</sup> Ob Šahr. unter den Naturalisten, zu denen er N. und auch Ġāhīz, S. 53, rechnet, einen eng umschriebenen Kreis von Philosophen verstand, dürfte zweifelhaft sein. Nach der sehr unbestimmt gehaltenen Charakteristik, die Gazzālī, Munkīd (ed. Schmoeders, Paris 1842), S. 14, von den Naturalisten gibt, scheint eine gewisse Hinneigung zum Materialismus ein Hauptcharakterzug derselben gewesen zu sein, wobei Abweichungen in einzelnen, auch wichtigen Fragen nicht ausgeschlossen sind. Der Begriff scheint ein ziemlich weiter gewesen zu sein und allerlei Schattierungen zu umfassen. In diesem Sinne ist wohl auch bei Šahr. der Ausdruck zu verstehen. Bei De Boer, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XIII, S. 159 ff., fehlt gerade dies Merkmal des Materialismus, und was er selbst zur Charakteristik der Naturphilosophie sagt, z. B. dass die Vertreter derselben „unter dem Einfluss spätgriechischer Philosophen standen, die die Natur als Kraft der Weltseele mit allerlei wunderbaren Wirkungen ausstatteten“, scheint mir das Wesen der Naturphilosophie am wenigsten zu treffen, wenigstens stimmt dies gar nicht zu der Schilderung, welche Gazzālī von den Naturphilosophen entwirft. Bei Masoudī, Prairies d'or IV, p. 101 ff., worauf de Boer hinweist, bedeutet das Wort ganz allgemein Physiker ohne jede spezifische Nebenbedeutung.

<sup>2)</sup> Al-Farqī S. 51: الروح قولہ بہن الروح  
 انتمی حسی الانسان بزعمہ مستطیع بنفسہ (51b) حتی بنفسہ وانہ  
 یعجز لافۃ تدخل علیہ وانعجز عنده جسم

gleitet<sup>1)</sup>. Allein sowohl Šahr, als auch Ḳahir Al-B. scheinen die Ansicht N.'s falsch wiedergegeben zu haben. Mit einer zwar geringen, jedoch für die richtige Auffassung wichtigen Abweichung im Wortlaut wird die Ansicht N.'s von Ibn Ḥazm angeführt. Nachdem er in bezug auf die Frage, ob das Vermögen der Handlung vorangehe, allerlei Ansichten mitgeteilt, führt er zum Schluss die Meinung N.'s an, welcher mit einigen anderen behauptet habe, das Vermögen sei nichts anderes als der Vermögende selbst. Ebenso behaupteten sie, das Unvermögen sei nichts anderes als der Unvermögende, mit Ausnahme N.'s, nach welchem es ein Schaden ist, welcher den Vermögenden trifft<sup>2)</sup>. Ibn Ḥazm hat offenbar das Richtige, weil die Ansicht N.'s in der von ihm mitgeteilten Fassung auf die gleiche Quelle hinweist, aus welcher seine sonstigen Ansichten stammen. In der Behauptung N.'s kommt der Nominalismus der Stoiker, ihre Anschauung von der Unwirklichkeit alles Gedachten, zum Ausdruck<sup>3)</sup>, und da das Vermögen nur begrifflich vom Substrat trennbar ist, gibt es für N. kein Vermögen, nur ein vermögendes Subjekt. Das Gleiche gilt natürlich auch vom Unvermögen, wenn auch Ibn Ḥazm den Sachverhalt so darstellt, als ob N. in diesem

ولا يتخلوا من ان يقول في العجز وانميت انفسه  
 الانسان الذي يدون حية قادرا او يقول ان انميت العجز جسده  
 فمن قال ان الانسان هو الذي يعجز ويموت اقبل قوله بان الانسان  
 حتى بنفسه ومستطيع بنفسه لوجود نفسه في حال موته وعجزه ميتة  
 او عجزه وان زعم ان الروح حتى قوتى بنفسه وان الجسد حتى انميت  
 يموت ويعجز غير انميت من حية قادرا ويجب على هذا القول ان  
 لا يدون انه تعالى قادرا على احيا ميت ولا على امتة حتى ولا على  
 اقدار عجزه ولا على تعجزه قدر ان النحي عند لا يموت والقوتى لا  
 يعجز وقد وصف انه تعالى نفسه بانه يحيى الموتى وان زعم ان  
 الروح حتى قوتى بنفسه وانميت يموت وتعجز لاقفة تدخل عليه لم ينفصل  
 ممن يزعم انميت عجزه بنفسه وانميت تحمى وتقوتى بحية وقدره  
 تدخلان عليه.

<sup>1)</sup> Ibn H, a. a. O. III, S. 22: وقال ابو اسحق بن ابراهيم بن سير  
 المنظم وعلى الاسوارى وابو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الاسم  
 ليست الاستطاعة شئ غير نفس المستطيع وكذلك ايضا قالوا في  
 العجز انه ليس شئ غير اعجاز الا المنظم فانه قال هو افة دخلت  
 على المستطيع.

<sup>2)</sup> Vgl. Zeller a. a. O., S. 79.

Punkte von seinen Genossen abgewichen wäre. Er hat N. in diesem Punkte missverstanden, wie er überhaupt die Meinung N.'s nach den Voraussetzungen, auf welchen sie beruht, und in ihrem Zusammenhange mit seinen sonstigen Ansichten nicht verstand, so dass infolgedessen die Angriffe, die er gegen N. richtet, auf einen Streit mit Worten hinauslaufen<sup>1)</sup>. Ja, wir werden sogleich Gelegenheit haben, zu erfahren, was unter dem Schaden zu verstehen ist, durch welchen nach N. das Unvermögen herbeigeführt wird, aber auch von vornherein steht es für uns nach der eben gegebenen Erklärung fest, dass nach N. zwischen dem Vermögen und Unvermögen kein Unterschied bestehen kann, dass beide nach ihm nichts anderes sind als das vermögende beziehungsweise unvermögende Subjekt.

Wenn wir nun die Lehre N.'s über den Menschen weiter verfolgen, so stossen wir wieder auf Sätze, welche seine Abhängigkeit von der Stoa entschieden beweisen. N. behauptete, dass alle Handlungen des Menschen Bewegungen seien, auch die Erkenntnisse und Willensakte, die er für Bewegungen der Seele hielt, und die Ruhe erklärte er als eine Bewegung des اعتمد, des „Sichstützens“, wie wir den dunklen Ausdruck zunächst wörtlich wiedergeben wollen<sup>2)</sup>. Es ist nun merkwürdig, wie N. auch hier mit den Stoikern zusammentrifft. Sie waren es, welche zuerst auch das Tun und Leiden unter die Kategorie der Bewegung stellten<sup>3)</sup>. Als einen Beweis für die Abhängigkeit N.'s von der Stoa möchten wir freilich dieses Zusammentreffen nicht hinstellen, da die stoische Anschauung später allgemein geworden ist und von Plotin und anderen auch dem Aristoteles zugeschrieben wird<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibn H. a. a. O., S. 27, wendet gegen N. ein, dass doch niemand den Unterschied zwischen Substanz und Accidenz, zwischen Subjekt und Prädikat bestreitet. Allein wir haben schon oben bei der Behauptung, die Eigenschaften seien Körper, gesehen, wie tatsächlich nach N. der Unterschied zwischen Substanz und Accidenz aufgehoben erscheint, und wenn dies auch der gewöhnlichen Vorstellungsweise widerspricht, so gilt dies auch von vielen anderen Ansichten der Stoiker. Ist doch eine ganze Schrift von Plutarch, die Schrift de communibus notis, gerade dem Nachweise gewidmet, dass die Stoiker sich so häufig mit der gewöhnlichen Anschauungsweise in Widerspruch setzen, trotzdem sie angeblich gerade auf die allgemeine Uebereinstimmung soviel Gewicht legen. Widerlegt also ist N. durch die Einwürfe Ibn H.'s nicht, seine Behauptung ist vielmehr in seiner ganzen Anschauung begründet.

<sup>2)</sup> Šahr, S. 38: *الثالثة قوله ان افعال العباد كلها حركات فحسب والسكون حركة اعتمد والعلوم والارادات حركات النفس*.

<sup>3)</sup> Zeller a. a. O., S. 180.

<sup>4)</sup> Zeller das. A. 2 wird die Bemerkung des Simplicius zitiert: „Plotin und andere übertragen aus der stoischen Lehre in die aristotelische die Annahme: „*τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς καὶ τῆς φύσεως τῆς ἀνοίας*“.



Eine so genaue Kenntnis aber der griechischen Philosophie, dass ihm selbst die kleinsten Unterschiede zwischen den einzelnen Systemen nicht entgangen wären, können wir selbstverständlich bei N. nicht voraussetzen. Immerhin aber verdient die Tatsache an sich hervorgehoben zu werden. Hingegen weist entschieden auf die Stoa zurück die Behauptung, dass die Ruhe eine Bewegung des 'Itimad sei. Was bedeutet nun 'Itimad für sich und was bedeutet es in der Behauptung Nazzams? Es ist seltsam, welche Verwirrung über die Bedeutung dieses Begriffes bei den Späteren herrscht, wie sie die verschiedensten Erklärungen vorbringen, ohne das Richtige zu treffen, und aus ihren widersprechenden Angaben geht bloss das Eine mit Sicherheit hervor, dass ihnen jede Ueberlieferung fehlt<sup>1)</sup>. Die Verbindung, in welcher N. das Wort gebraucht, macht den Gegenstand noch dunkler, und es ist höchst wahrscheinlich, dass sowohl Šahr. wie Ibn Ḥazm und andere<sup>2)</sup> die Behauptung N.'s wörtlich wiedergeben,

1) Vgl. die von Schreiner, Studien über Jeschu'a ben Jehuda S. 43 A. 2 angeführten Erklärungen, die sämtlich den Sinn des Wortes gänzlich verfehlen. Am deutlichsten offenbart sich die Verwirrung in der aus Masa'il angeführten Stelle: *والاقرب ان ابنا القسّم يشيبر بالاغتماد الى انه سدون او حرمة وبعض المنتسميين اليه يصرح بنفيها*. Also Ruhe oder Bewegung bedeutet es! Die Unklarheit, welche über die Bedeutung des Wortes herrscht, hindert jedoch die Araber nicht, dasselbe zu gebrauchen. Abu Rašid selbst wendet es ziemlich häufig an, wie aus dem von Biram, Leyden 1902, herausgegebenen Teile des eben genannten Werkes Masa'il erhellt. Vgl. die vom Herausgeber S. 38 A. 2 genannten Stellen. Dass das Wort mit der von Schreiner a. a. O. aus Aristoteles angeführten Stelle nichts zu tun hat, dass dadurch der Sinn des Wortes auch gar nicht erklärt wird, wird nach unserer Darlegung im Text sich von selbst ergeben.

2) Vgl. Ibn Ḥ. a. a. O. V, S. 55: *قال ابو محمد ذهب طائفة الى ان لا حركة في العالم وان كل ذلك سكون . . . وهذا قول منسوب الى معمر بن عمرو العطار مولى بنى سليم احد رؤساء المعتزلة وذهب طائفة الى ان لا سدون اصلا وانما هي حرمة اغتماد وهذا قول ينسب الى ابراهيم ابن سيار النظام . . . وذهب طائفة الى ابطال الحرمة والسدون معا وقالوا انما يوجد متحرك وسادن فقط وهو قول ابى بدر بن ديسان الاصم وذهب طائفة الى ان الاجسم في اول خلق الله تعالى ليس سادنا ولا متحركا وذهب طائفة الى اثبات الحرمة والسدون الا انما قالت ان الحركات اجسام وهو قول هشام بن الحدم شيوخ الامامية وجهم بن صفوان السمرقندي وذهب طائفة الى اثبات الحرمة والسدون وان كل ذلك اعراض*. Die Stelle, die wir hier angeführt haben, ist äusserst lehrreich. Es werden die Ansichten ganz oberflächlich zusammengestellt, ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung und die Voraus-

ohne sich über den Sinn irgendwie klar zu sein. 'Itimad ist nichts anderes als das stoische *τόνος*, die Spannung des Körpers, die Strömung des Pneumas, welche vom Zentrum des Körpers nach der Peripherie hin sich erstreckend und von dort wieder zurückkehrend die Teile einerseits zusammen und andererseits in gewissen Abständen auseinanderhält<sup>1)</sup>. Auch etymologisch betrachtet ist 'Itimad eine nicht ungeschickte Wiedergabe des griechischen *τόνος*, abgesehen von inneren Gründen, welche für diese Identifizierung sprechen<sup>2)</sup>. Eine dunkle Spur von der ursprünglichen Bedeutung hat sich in der Bemerkung Ḥasani erhalten, dass die Vereinigung zweier entgegengesetzter 'Itimad, wovon der eine anziehe, der andere fortstosse, in einem Substrat möglich sei<sup>3)</sup>. Dass aber Ḥasani keine klare Vorstellung vom Begriffe des 'Itimad hat, geht aus dieser Bemerkung selbst hervor: er weiss nichts vom Pneuma und auch nichts davon, dass gerade in dieser entgegengesetzten Strömung des Pneumas das Wesen des 'Itimad besteht<sup>4)</sup>. Nur als

setzungen, auf denen sie beruhen. Wir werden später sehen, wie hier drei Ansichten als verschieden aufgeführt werden, die in Wirklichkeit einer Quelle, dem Stoizismus, entstammen.

<sup>1)</sup> Vgl. Zeller a. a. O., S. 118 u. 131, an welcher letzterer Stelle die Lehre der Stoiker vom *τόνος* mit der Anschauung neuerer Naturphilosophen von der Expansiv- und Attraktivkraft verglichen wird.

<sup>2)</sup> Als ein Beleg für die Richtigkeit unserer Auffassung sei im Besonderen die von Schreiner a. a. O. S. 43 A. 1 aus dem Werke des Jeschua ben Jehuda angeführte Stelle erwähnt: **וְגַם יִמְחַל נִפְלוּ נוֹלָד מִפְּנֵי כִּי אֵלֹהֵי הַבֵּן לֹא הָיָה יוֹלֵד אֱלֹהִים עַן אֲלֹאֲתִמְאָד אֲשֶׁר הוּא הַתְּעִמּוֹד כְּלִשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ וְאֵתְנֵנוּ בְּהַלִּים עַל מִינֵי הַתְּעִמּוֹד וְעַם עַן אֲלֹאֲתִמְאָד אֲשֶׁר הוּא הַתְּעִמּוֹד כְּלִשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ וְאֵתְנֵנוּ בְּהַלִּים עַל מִינֵי הַתְּעִמּוֹד וְעַם זֶה לֹא תוֹלֵד הַנּוֹפִית מֵהֶם**. Weder die Uebersetzung „Widerstand“ (Schreiner), noch „Druck“ (Biram a. a. O.) gibt in diesem Zusammenhang einen Sinn, wohl aber die Bedeutung: Spannung, und die Widerlegung der Annahme, dass die Welt von selbst durch 'Itimad entstanden sei, wäre demnach eine Zurückweisung der stoischen Anschauung, wonach die Weltbildung durch den *τόνος* im Urpneuma erfolgt sei, vgl. die Ansicht des Kleantes über die vom Urfeuer durch den *τόνος* immer aufs neue ausgehende Weltbildung bei Stobaeus, Eclog. I, 342: **καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τῆς ἀπὸ τοῦ πυρὸς ἀναστῆναι καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τῆς ἀπὸ τοῦ πνεύματος ἀναστῆναι**. Ob aber Jeschua ben Jehuda selbst mit dem Worte 'Itimad eine ganz bestimmte Vorstellung verband, kann nach seinem Einwand **וְאֵתְנֵנוּ בְּהַלִּים עַל מִינֵי הַתְּעִמּוֹד** bezweifelt werden. Die von ihm widerlegte Ansicht mag ihm von irgend woher bekannt gewesen sein, ohne dass ihm ihre Bedeutung ganz klar war.

<sup>3)</sup> Al-Ḥasani Ms. Glaser Berlin Nr. 230 f. 32 b: **ويجوز اجتماع اعتمادين**  
**مختلفين في محل واحد احدهما لازم والاخر مجتلب**.

<sup>4)</sup> Dass er nicht die richtige Vorstellung hat, geht auch aus seiner Bemerkung daselbst hervor: **هو المعنى الذي يوجب تدافع الجسم في احد**  
**الاجسام**.

eine ganz dunkle Erinnerung, in welcher die ursprüngliche Bedeutung noch schwach durchschimmert, wollten wir die Aeußerung Hasanis nicht unerwähnt lassen. Nachdem wir nun den Begriff des 'Ttimad im allgemeinen gefunden, wissen wir auch, was Bewegung des 'Ttimad bedeutet, es ist soviel wie das griechische *κίνησις τοιαύτή*, und die Behauptung N.'s dürfte demnach einen passenden Sinn erhalten. Wie die Bewegung, so ist bei ihm der Gegensatz, die Ruhe, in der allgemeinen erweiterten Bedeutung, als Beharren des Körpers zu verstehen. Was den Körper zusammenhält, sagt demnach N., ist die Bewegung des *τόνου*<sup>1)</sup>. Jetzt sind wir auch im Stande, mit der oben angeführten Behauptung N.'s, dass das Unvermögen ein Schaden sei, welcher den Körper treffe, einen bestimmten Sinn zu verbinden. Gemeint ist ein Nachlassen und Erschlaffen des *τόνου*, der Spannung, da nach der Anschauung der Stoiker alle Kraft und alles Vermögen von der Stärke, das Gegenteil von einer Schwäche der Spannung herrührt.

Die Erörterung über den Begriff des 'Ttimad hat uns auf das Gebiet der Physik geführt, und im Zusammenhang damit seien einige Ansichten erwähnt, die mehr oder weniger die Zugehörigkeit N.'s zu den Stoikern verraten. Nach Ğahiz behauptete N., dass die Körper sich beständig erneuern, von Al-Ĥajjat jedoch wird die Richtigkeit dieser Ueberlieferung bezweifelt<sup>2)</sup>. Diese Ansicht ist zu-

1) Vgl. Stobaeus, Eclog. I, 405, wo Chrysipp der *κίνησις* die *μονή* in verschiedener Bedeutung gegenüberstellt: τὸ μὲν ὅσον ἀκίνητον σώματος, τὸ δὲ ὅσον σώματος κίνησιν κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὁμοίως, ὅν τε καὶ πρότερον. Ebenso wird 410 im Namen des Apollodor der *κίνησις*; die *κίνησις* gegenübergestellt als *συναγωγή κατὰ τόπον ἢ σχῆμα καὶ τὸ ἔχκεσθαι τοιοῦτον*. Fasst man demnach den Begriff Ruhe bei N. in dieser Bedeutung als Verharren des Körpers, so stimmt seine Behauptung mit der Ansicht der Stoiker überein, vgl. Zeller a. a. O., S. 118 und die daselbst Anm. 5 aus Alexander inbezug auf die allgemeine Substanz angeführte Stelle: ἡρώσθη μὲν ὑποτίθεται (Chrysippus) τὴν σύμπασαν οὐσίαν πνεύματος πως διὰ πάσης αὐτῆς διέχουτος, ὅφ' οὗ συναγεται τε καὶ συμπένει καὶ συμπιθές ἐστιν αὐτῇ τὸ πᾶν.

2) Kahir Al-B. Farḡ 54: والفصيححة اثنتان عشر من فضايلها من قوله بتجدد الجواهر ولاجسام حالا بعد حال وان الله تعالى يخلف الدنيا وما فيه من غير ان يفنيها ويعيدتها... وذكر ابو الحسنين الخياط في كتابه على ابن الراوندى ان الجاحظ غلط في حديثه هذا القول عن النظام Vgl. Ibn Ĥazm a. a. O. S. 54, Muḥaṣṣal S. 93, Ĥasani 29a, Masail S. 62 u. 58. Die Anmerkung des Herausgebers daselbst S. 63 A. 1 ist unverständlich. Der Sachverhalt ist einfach der: Die Körper dauern nicht durch eine besondere Ursache nach Ĥajjat, sondern die Vernichtung muss durch eine besondere Ursache herbeigeführt werden.

nächst mit der von Maimuni<sup>1)</sup> und anderen im Namen vieler, besonders orthodoxer, Mutakallimun angeführten Ansicht, dass die Accidenzen nicht zwei Zeitmomente dauern, nicht zu identifizieren. Die Ansicht N.'s lässt sich mit der Anschauung der Stoiker von dem unablässigen Wechsel des Stoffes in den Einzelwesen vergleichen. Mit der früher erörterten Behauptung N.'s betreffend die Bewegung und Ruhe und der von uns gegebenen Erklärung bildet die in Rede stehende Ansicht von der beständigen Erneuerung der Körper insofern keinen Widerspruch, als trotz des angeblichen beständigen Wechsels eine gewisse Beharrlichkeit angenommen wird, der Körper in jedem einzelnen Augenblicke als Ganzes existiert, der Wechsel sich nur auf den Stoff bezieht, die Qualität aber während der ganzen Dauer des Einzelwesens sich gleich bleiben soll und die Individualität nicht als aufgehoben gilt<sup>2)</sup>. Auch die bevorzugte Stellung, die N. nach Ḳahir Al-B. unter den Elementen dem Feuer eingeräumt haben soll, erinnert an stoische Anschauungen<sup>3)</sup>. Schliesslich sei erwähnt, dass N. ein Gegner der Atomenlehre war und um die Möglichkeit der Bewegung zu erklären, die Theorie vom Sprunge (سفرة) aufstellte<sup>4)</sup>. Die Gegnerschaft gegen die

Eine Vernichtung der Substanzen ist möglich, weil die Macht Gottes sich auch in dieser Weise, in der Vernichtung und Aufhebung, äussern kann. Nach der entgegengesetzten Ansicht führt Gott die Vernichtung nicht direkt herbei, sondern er unterlässt bloss, die Erneuerung, die Fortdauer herbeizuführen, und die Körper vergehen von selbst.

1) Moreh I, 72, 6.

2) Vgl. Zeller a. a. O. S. 94 und die daselbst Anm. 5 aus Plut. de comm. not. 44. 4, S. 1083 angeführte Stelle: ὡς ὅσο ἤμῖν ἕκαστός ἐστι ἰσχυαίμενα, τὸ μὲν ὀδύσα τὸ δὲ (erg. nach Zeller πόνον) \* καὶ τὸ μὲν αἰεὶ φαί καὶ φέρεται, μῆτε αὐξάνμενον μῆτε μειούμενον, μῆτε ὄλιγος οἶόν ἐστι διαμένον. τὸ δὲ διαμένει καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται καὶ πάντα πάσχει τάντῃ θατέρῳ συμπεφυκότος καὶ συνηρμοσμένου καὶ συγκεχυμένου καὶ τῆς διαφορῆς τῆ αἰσθησίσει μεγάλου παρέχον ἀβυσθαίαι. Gegen N. wurde der Einwand erhoben, dass nach seiner Lehre die Identität der Persönlichkeit aufgehoben werde, der Verbrecher nicht heute bestraft werden könnte, für das, was er gestern getan, Ḳasani 27a. Auf Leugnung der Identität nach der heraklitischen Lehre vom ewigen Fluss der Dinge geht auch hinaus der sogenannte Αὐξάνόμενος λόγος, vgl. Bernays, Gesammelte Abhandlungen, ed. Usener, Bd. I, S. 109 ff.

3) Al-Farḳ 52a: والقضية السادسة من فضله قوله بيان انحراف من شأنها ان تعلقو بظنما عها على كل شى وانها اذا شملت من الشوائب الحبابسة لها فى هذا العالم ارتفعت حتى تجاوز السموات الى ان تكون من جنسها ما تتصل بما فلا تفترق.

4) Šahr. S. 38: واقف الفلاسفة فى ذى الحيزو الذى لا ية جزى وحدث انقول بفسفرة.

Atomistik stempelt zwar N. noch nicht zum Stoiker, aber es kann hervorgehoben werden, dass auch die Stoiker sich die Bekämpfung der Atomistik besonders angelegen sein liessen<sup>1)</sup>. Hierher gehört auch die Behauptung N.'s von der Verschiedenheit der Körper im Gegensatze zur Behauptung von deren Gleichheit<sup>2)</sup>. Es handelt sich hierbei um die Annahme mehrerer qualitativ verschiedener Urstoffe im Gegensatze zur Annahme einer unbestimmten Anzahl von qualitativ gleichen Atomen. Was die Behauptung vom Sprunge betrifft, so vermochten wir eine Spur derselben im Stoizismus nicht aufzufinden. Es mag sein, dass sie von N. selber herrührt, eine Entlehnung aus irgend einer stoischen Quelle ist aber immerhin wohl möglich, wenigstens erfahren wir aus einer Stelle bei Plutarch, dass die Stoiker, um die Möglichkeit der Bewegung trotz ihrer Annahme von der unendlichen Teilbarkeit des Körpers zu erklären, vor den paradoxesten Behauptungen nicht zurückschraken<sup>3)</sup>.

Wie inbezug auf die Erhaltung, so stellte N. auch inbezug auf die Schöpfung der Welt eine eigentümliche Lehre auf, die bei den Arabern unter dem Namen Kumûn (das Verborgensein) bekannt ist. Dieser Lehre gemäss behauptete N., dass Gott die existierenden Dinge in der Weise wie sie jetzt sind, Metalle, Pflanzen, Tiere und Menschen mit Einem Male geschaffen habe. Ebenso sei die Schöpfung Adams der Schöpfung seiner Nachkommen nicht vorangegangen, vielmehr beziehe sich die zeitliche Aufeinanderfolge, das Früher- und Spätersein, lediglich auf das Hervortreten aus der Verborgenheit, nicht auf das Entstehen und die Existenz selber.

1) Vgl. Plutarch a. a. O. XXXVIII, S. 1320 und XLIII, S. 1324.

2) Muḥassal S. 92: *الاجسام باثرها [بأسرها] 1. متماثلة حلافا للنظام*  
 Vgl. Masail S. 2. Die Lehre von der Gleichheit aller Körper oder Substanzen ist äusserst verworren dargestellt, sowohl von Al-Razi wie von Abu Rašid. Wie wird aus der angeblichen Tatsache, dass die Dinge mit einander verwechselt werden, gefolgert, dass die Atome ähnlich sind? Also wegen der Aehnlichkeit der **Atome** werden die **Dinge** verwechselt! Noch sonderbarer ist es, wenn Al-Razi gegen den Beweis einwendet, dass derselbe erst dann richtig wäre, wenn erfahrungsgemäss nachgewiesen werden könnte, dass jedes Ding der Welt mit jedem anderen verwechselt werden kann, was natürlich nicht möglich sei. Wie kommt man denn aber überhaupt auf den Gedanken, dass jedes Ding mit dem anderen verwechselt werden könne? Es sind hier mehrere Behauptungen durcheinander geworfen. Erstens, dass die Atome an sich einander gleich, zweitens dass die sogenannten sekundären Qualitäten, Farbe, Geruch usw., nur subjektiv sind. Auf das letztere bezieht sich der Beweis von der Verwechslung, der ursprünglich bedeutete, dass die Dinge uns je nach unserer Disposition verschieden erscheinen.

3) Vgl. Plutarch an der zuletzt genannten Stelle.

Šahr. knüpft hieran die Bemerkung, N. habe diese Lehre den Philosophen entlehnt, welche das Verborgensein und Hervortreten lehrten, jedoch neigt er sonst mehr zu den Ansichten der Naturalisten als der Metaphysiker<sup>1)</sup>. Zunächst sei nun daran erinnert, dass eine ähnliche Anschauung, wonach das gesamte Schöpfungswerk gleich am ersten Tage fertig war und lediglich successive in die Erscheinung trat, bereits frühzeitig in jüdischen Kreisen vertreten wurde<sup>2)</sup>. Demnach läge die Vermutung nahe, dass diese Anschauung, wie so viele andere Elemente der Aggada, gleich beim Erscheinen des Islam oder später in arabische Kreise eingedrungen und auf diese Weise zur Kenntnis N.'s gelangt sei. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir erfahren, dass auch den Kirchenlehrern jene Auffassung der Schöpfungsgeschichte nicht unbekannt war<sup>3)</sup>. Allein der Ausspruch N.'s enthält einen Zusatz, der sich in jüdischen Quellen nicht nachweisen lässt, nämlich die

1) Šahr. S. 39, Steiner a. a. O. S. 67 stellt den Gedanken N.'s so dar, als ob es sich bei demselben lediglich um die beiden aristotelischen Grundbegriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit handelte, so dass das Hervorgehen aus der Verborgenheit gleichbedeutend wäre mit einem Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Allein in diesem weiten Sinne scheint der Ausdruck Kumûn von Šahr. nicht gebraucht worden zu sein. Nach der Auffassung Steiners ist es auffallend, dass Šahr. nicht den arabischen Aristotelikern und sämtlichen ionischen Naturphilosophen die Theorie des Kumûn zuschreibt, und lediglich bei Anaxagoras, wie wir sehen werden, sich des Ausdruckes Kumûn wieder bedient. Es muss also darunter eine viel enger umschriebene Lehre verstanden werden, und nicht jede beliebige Anschauung, die irgend ein Werden, einen Uebergang aus einem Zustande in den anderen lehrt.

2) Vgl. Maimuni a. a. O. II, C. 30, der einen Ausspruch des Midraš anführt, wonach sämtliche Dinge gleichzeitig geschaffen wurden, um dann nach und nach sich zu sondern, in ährlicher Weise wie etwa ein Landmann zu gleicher Zeit verschiedene Saaten ausstreut, die dann zu verschiedenen Zeiten aufgehen *فيكون اللد خلف معا وتمايزت الاشياء كلها اولا اولا حتى انجم مثلوا ذلك بانار بذور حبا مختلفة في الارض في دقيقة واحدة فتجمر بعضها بعد يوم وبعضها بعد يومين وبعضها بعد ثلثة والبراعة كلها (كنت في ساعة واحدة)*. Der nämliche Gedanke findet sich auch Berešit r. c. 12; *ר"י ור"ג ר"א ויבולו השמים והארץ בזמן וכל צבאן בזמן א"ל ר"ג והא כתיב: אלה תולדות השמים והארץ בהבראם מלמד שבו ביום נבראו בו ביום הוציאו תולדות א"ל והכתוב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד יום שני יום שלישי יום רביעי יום ה' יום ו' א"ל ר"ג במלקטי תאנים כל אחד ואחד היפיש בזמני*. Auf diese Stelle wurde ich durch Herrn Seminarrabb. Prof. Dr. Levy aufmerksam gemacht, vgl. auch Jellinek, Bet Hamidraš V, S. 155.

3) Albertus Magnus, Comm. in Sent. II dist. 12 artic. im Namen des Augustin.

Behauptung, dass auch die Schöpfung Adams der Schöpfung seiner Nachkommen nicht vorangegangen sei, — eine Vorstellung, welche mit der Anschauung von der gleichzeitigen Schöpfung aller sechs Tageswerke keineswegs zusammenfällt. Noch charakteristischer heisst es bei Kahir Al-B., N. habe behauptet, dass die Schöpfung der Mütter nicht vorangehe der Schöpfung der Kinder<sup>1)</sup>. Wir glauben daher nicht irre zu gehen, wenn wir annehmen, dass der Behauptung N.'s vom Kumûn die Lehre der Stoiker vom *λόγος σπερμιατικός* zu Grunde liege, die Anschauung, dass im Urstoff oder der Vernunft sämtliche Dinge keimartig verborgen seien und aus ihr mit derselben Notwendigkeit hervorgehen wie das Tier oder die Pflanze aus dem Samen. Unsere Annahme wird unterstützt durch eine gelegentliche Bemerkung Šahrastanis an einer anderen Stelle. Bei der Darlegung der Ansichten des Anaxagoras sagt er, dieser sei der erste gewesen, welcher die Lehre vom Kumûn aufstellte, insofern er der Ansicht war, dass alle Dinge im ersten Körper verborgen gewesen seien und ihr Werden nur in ihrem Hervortreten aus diesem Körper bestehe, ähnlich wie die Aehre aus dem Samenkorn, die hohe Palme aus dem kleinen Kern, der Mensch aus dem winzigen Samentropfen, der Vogel aus dem Ei erscheine<sup>2)</sup>. Wir erfahren aus dieser Stelle genauer, was Šahrastani sich unter Kumûn dachte, dass ihm hierbei das Bild vom Samen vorschwebte, und dass man eine gewisse Aehnlichkeit zwischen der Lehre des Anaxagoras und der des N. finden zu können glaubte. Es fragt sich nun, worin diese Aehnlichkeit lag, die Šahr. oder seinen Gewährsmann bestimmte, die Lehre N.'s mit der des Anaxagoras zu vergleichen und beide mit demselben Namen zu belegen. Das Vergleichungsmoment war gegeben in den *σπέρματα* des Anaxagoras und in der stoischen Bezeichnung vom *σπερμιατικός λόγος*. Nun besteht allerdings zwischen beiden Anschauungen nur eine Namensgemeinschaft und gar keine sachliche Verwandtschaft, wie schon Heinze richtig bemerkt<sup>3)</sup>, aber für die oberflächliche

1) Kahir Al-B. a. a. O. 54b: *والتفتيححة الرابعة عشر من فضائحه قوله بان الله تعالى خلق الناس والبهائم . . . والتجواهر [55a] المعدنية في وقت واحد وان خلق ادم عليه السلام لم يتقدم على خلق اولاده ولا يتقدم خلق الامهات على خلق الاولاد.*

<sup>2)</sup> Šahr. II, S. 257.

<sup>3)</sup> Vgl. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, S. 109: „Dagegen haben die *σπέρματα* des Anaxagoras mit dem *σπέρμα* der Welt bei den Stoikern nichts gemein.“

Geschichtsbetrachtung der arabischen Historiker wird man mit Recht annehmen, dass gerade eine Aeusserlichkeit und nicht die Wahrnehmung irgend einer inneren Verwandtschaft ausschlaggebend war. Wir werden also die Behauptung N.'s ihrem Ursprung nach als stoisch ansehen, wohl aber werden wir die Möglichkeit nicht bestreiten, dass die früher erwähnte Auffassung der biblischen Schöpfungsgeschichte N. bekannt war und ihm eine Handhabe bot, seine Ansicht mit der Offenbarungslehre scheinbar auszugleichen, worauf die eigentümliche Form, in die er seine Lehre kleidete, zurückzuführen wäre. Vom stoischen Standpunkte aus begreifen wir auch, wie N. behaupten konnte, dass auch die Schöpfung Adams der Schöpfung seiner Nachkommen nicht vorangegangen sei, begreifen wir den Zusatz, mit welchem Ḳahir Al-B. die Lehre N.'s versteht, da ja nach den Stoikern in der Tat auch die Individuen im voraus bestimmt sind, wobei hier besonders an die Lehre erinnert werden kann, dass in jeder künftigen Weltperiode die gleichen Individuen wie in jeder vorhergehenden auftreten (Sokrates und Xantippe, sein Ankläger Anytos) und bis aufs Einzelne ganz die nämlichen Vorgänge sich abspielen werden<sup>1)</sup>. Auch der Bemerkung Šahrastanis von der Anlehnung N.'s an die Naturalisten, der wir bei der Behauptung vom Kumùn zum zweiten Male begegnen, liegt ein berechtigter Kern zugrunde. An beiden Stellen können wir unter den Naturalisten die Stoiker wiedererkennen.

Wenn wir uns nun zu den ethischen Ansichten N.'s wenden,

<sup>1)</sup> Vgl. Zeller a. a. O., S. 155, A. 1. Am kürzesten lässt sich die Ansicht N.'s wiedergeben durch den stoischen Satz bei Eusebius, praep. ev. XV, 14: τὸ μέντοι πρῶτον πῶρ εἶναι καὶ ἀπαρτὴν τι σπέρμα, τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γινομένων καὶ τῶν ἐσομένων. Vgl. auch Ibn H. a. a. O. V, S. 61: وأما الدمون فإن طائفة ذميت إلى أن النار كامنة في الحجر أصلها وهو قول وذميت طائفة إلى ابطال هذا وقال أنه لا نار في الحجر أصلها وهو قول شراو بن عمرو قال أبو محمد وكل طائفة منهما فانها تفرط على الأخرى فيما تدعى عليهما فشرار ينسب إلى مخالفيه انهم يقولون ان النخلة بطولها وعرضها وعظمتها كامن في النواة وان الانسان بطولها وعرضه وعمقه وعظمه كامن في المنى وخصومه ينسبون اليه انه يقول ليس في النار حر ولا في العنب عصير ولا في الزيتون زيت ولا في الانسان دم. Auch aus dieser Stelle, auf die wir später noch zurückkommen werden, geht hervor, dass es sich bei der Frage vom Kumùn nicht um eine Aggada-Anschauung handelt.



so stossen wir zunächst auf den Satz, dass der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen nicht erst durch die Offenbarung, sondern schon durch den Verstand gegeben sei<sup>1)</sup>. Dieser Satz erinnert zunächst an die stoische Anschauung, dass das *ἀγαθὸν φύσει* und nicht *θεσει* sei<sup>2)</sup>; allein da diese Anschauung nicht den Stoikern ausschliesslich eigen ist, so könnte es fraglich erscheinen, ob man es hier mit einer Entlehnung aus der Stoa zu tun hat. Dieser Zweifel könnte um so berechtigter erscheinen, als der angeführte Satz zu den gemeinsamen Grundlehren der Mutaziliten gehört und nicht bloss im Namen Nazzams überliefert ward. Allein es handelt sich nicht bloss darum, dass der Unterschied zwischen gut und böse von Natur gegeben, sondern darum, dass dieser Unterschied auch durch die Vernunft allein zu erkennen sei. Dass gerade darauf der Nachdruck zu legen ist, geht aus der Verbindung hervor, in der der fragliche Satz gewöhnlich erscheint. Wie die sittliche Erkenntnis ist nach N. und den anderen Mutaziliten auch die Erkenntnis Gottes durch die Vernunft ohne Offenbarung notwendig. Nun waren es gerade die Stoiker, welche den Gottesglauben und die instinctive Erkenntnis des Sittlichen im allgemeinen zu den *κοινὰ ἔννοιαι*, zu den gemeinsamen, allen Menschen gleichsam angeborenen Erkenntnissen zählten. Wir werden daher nicht irre gehen, wenn wir auch hier einen stoischen Einfluss vermuten.

Wichtiger, aber auch schwieriger ist es für uns, die Stellung Nazzams zum Problem der Willensfreiheit zu bestimmen. Der Umstand, dass er als *Kadarit* bezeichnet wird und selbst die ausdrückliche Erklärung Šahrastanis, er sei in der Behauptung von der Vorherbestimmung des Guten und Bösen durch uns weiter gegangen als seine Genossen, ist allein nicht massgebend<sup>3)</sup>. Auch die Stoiker

1) Šahr. S. 41: وقال بتدحسين العقل وتقبيلحه في جميع ما يتصرف فيه من افعاله.

2) Vgl. Zeller a. a. O., S. 223, A. 2.

3) Vgl. Mewakif S. 337: [scil. N.] وهو من شياطين القدرية. زاد على القول بالقدر خيره وشره منا: S. 37. Wir können unsere Zweifel über die ursprüngliche Bedeutung des Namens nicht unterdrücken. Was Šahr. darunter versteht, ist klar, anders aber könnte es sich verhalten, wenn er etwa bloss einer älteren Quelle die Bezeichnung entlehnt. Dann wäre zu erwägen, wann der Name stehende Bezeichnung für die Anhänger der Willensfreiheit geworden ist, was sich aber wahrscheinlich nicht mehr feststellen lassen wird. Dass er ursprünglich das bedeutete, kann mit Recht bezweifelt werden, da beide Erklärungen, die gewöhnlich gegeben werden, die Ableitung von *قدر*, oder es sei eine Benennung

reden ja mit grossem Nachdruck von der Selbstbestimmung des Menschen, von der nicht bloss seine Handlungen, sondern auch seine Urteile und Ueberzeugungen abhängen sollen, obgleich für eine Willensfreiheit im eigentlichen Sinne in ihrem System kein Raum ist<sup>1)</sup>. Ebenso betonen sie immer wieder, dass Gott für die moralischen Uebel in der Welt nicht verantwortlich zu machen sei, obgleich es sehr fraglich ist, ob dieser Gedanke mit ihren sonstigen Anschauungen sich vereinbaren lasse<sup>2)</sup>. Wer weiss, ob nicht ähnlich klingende Aeusserungen Nazzams falsch gedeutet wurden und ihn in den Augen seiner Gegner zu einem Anhänger der Willensfreiheit stempelten. Auch seine Behauptung, dass zwei Eingebungen vorhanden sein müssen, damit eine Wahl in Wirklichkeit stattfindet<sup>3)</sup>, gestattet keinen sicheren Schluss, da hier lediglich von der Wahlfreiheit, von der Ueberlegung, die dem Entschlusse vorangeht, die Rede ist, womit aber noch keineswegs gesagt ist, dass die definitive Willensentscheidung mit Freiheit erfolgt, so dass sie in jedem einzelnen Falle auch anders hätte ausfallen können. Es ist im ganzen nicht klar, worauf dieser Satz abzielt, ob auf eine Verwerfung oder Annahme der Willensfreiheit. Vielleicht auch will die Eehauptung Nazzams nur besagen, dass bei Gott nicht von einer Wahlfreiheit im gleichen Sinne wie beim Menschen gesprochen werden könne, weil es bei Gott an einer doppelten Eingebung fehlt.

Noch dunkler ist eine andere Aeusserung Nazzams. Er soll behauptet haben, dass alles, was vom Tun über das Subjekt der Kraft hinausgehe, vom Tun Gottes, entsprechend der Naturanlage, herrühre. Erläutert wird dies am Beispiel des Steines, der, zur Höhe geworfen, wieder zu Boden fällt, weil Gott ihn mit einer bestimmten Beschaffenheit ausgerüstet und mit einer gewissen Anlage geschaffen, so dass er in die Höhe geworfen, in die Höhe fliegt, und wenn die Kraft des Wurfes ihr Ende erreicht, von

per antiphrasin, nicht einleuchten, und das Wort weit eher für die Gegner, als für die Anhänger der Willensfreiheit passt, vgl. Schreiner, ZDMG., Bd. 52, S. 509.

1) Vgl. Zeller a. a. O., S. 201.

2) Plutarch, De Stoicorum repug. XXXIII, S. 1284; Chrysippus behauptete *ὡς τῶν αἰσθητῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οἷα ἐύλογον ἔσται.*

3) Šahr. S. 41: *وقال لا بد من خاطرين احدهما يامر بالاقدم والاخر بالدفع ليصبح الاختيار وقيل لا بد من خاطر اقدام وخاطر ترك ليحصل الاختيار.*

Natur an seinen Ort zurückkehrt<sup>1)</sup>. Die Worte geben keinen Sinn, in welcher Bedeutung immer man den Ausdruck „Subjekt der Kraft“ nimmt. Die Aeußerung erinnert teilweise an ein Beispiel, durch welches Chrysipp seine Ansicht vom Willen zu veranschaulichen pflegte. Der Zylinder, sagte er, bedarf des Anstosses, um fortzurollen; ist aber dies erfolgt, dann bewegt sich derselbe vermöge seiner Beschaffenheit von selber fort ohne Hinzutun des Menschen. Ebenso muss ein Motiv von aussen auf den Willen einwirken, ist dies geschehen, dann erfolgt die in unserer Beschaffenheit begründete Bewegung, ohne dass es in unserer Macht läge, eine andere Entscheidung zu treffen, als wir in jedem einzelnen Falle wirklich treffen<sup>2)</sup>. Diese Stelle erklärt jedoch die Behauptung Nazzams nicht, da in dieser die Hauptsache, die Nutzenanwendung auf den Willen, fehlt. Wir behalten uns die Erklärung für eine spätere, geeignetere Stelle vor und wenden uns jetzt zu den theologischen Ansichten Nazzams.

Dass seine Behauptung, die Erkenntnis Gottes sei durch die Vernunft vor der Offenbarung notwendig, an die Stoiker erinnere, welche den Gottesglauben zu den natürlichsten Erkenntnissen rechneten und in ihren Beweisen für das Dasein Gottes auf den

---

<sup>1)</sup> Šahr. S. 38: قَالَ ان كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بايجاب الخلقة اى ان الله تعالى طبع الحجر طبعا وخلقه خلقة اذا دفعته اندفع واذا بلغ قوة الدفع مبلغا عاد طبع الحجر الى مكانه طبعا. Steiner a. a. O., S. 38, gibt diesen Satz folgendermassen wieder: „Die Tätigkeit, soweit sie den Bereich der Macht (Kudra) überschreitet (d. h. wohl, soweit sie nicht direkt durch das freie Handeln des Menschen bestimmt wird), rührt insofern von Gott her, als die in den betreffenden Körper gesetzte Naturanlage sie zur notwendigen Folge hat“. Allein محل القدرة bedeutet nicht: Bereich der Macht, sondern nur Träger, Substrat der Macht und kann hier nur der Mensch sein. Es fragt sich nur, ob darunter der ganze Mensch zu verstehen ist, oder, entsprechend der früher bereits erwähnten Anschauung Nazzams, lediglich der Geist; an der Schwierigkeit des Satzes wird jedoch dadurch nichts geändert. Ist schon die Bewegung des Steines nach oben nicht mehr eine Tat des Menschen, wie es nach jenem Lehrsatz sein müsste, oder bloss das Fallen desselben?

<sup>2)</sup> Gellius, Noctes Atticae VI, 2, 11: „Sicut, inquit, lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque derupta jacias, causa quidem ei et initium praecipitaniae fueris, mox tamen ille praecipit volvitur, non quia tu id jam facias, sed quoniam ita sese modus ejus et formam volubilitatis habet: sic orde et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas eujusque propria et animorum ingenia moderantur.

consensus gentium besonderes Gewicht legten, ist früher bereits bemerkt worden<sup>1)</sup>. In gleicher Weise führen andere Behauptungen Nazzams Gott betreffend zu den Stoikern hin. Dahin gehört seine Ansicht, dass Gott das Böse nicht tun könne<sup>2)</sup>, ferner die Behauptung, dass Gott nur das tun könne, wovon er weiss, dass es den Menschen zum Wohle gereiche, nicht aber das, wovon er das Gegenteil weiss<sup>3)</sup>. Die letzte Behauptung vergleicht Šabrastani mit der Ansicht der Philosophen, dass Gott die Welt nicht vollkommener an Schönheit, Ordnung und Angemessenheit hätte schaffen können, als sie wirklich ist, weil es in der Natur des Gütigen gelegen sei, kein Gut seinen Geschöpfen vorzuenthalten. Beide Aeusserungen Nazzams gehören zusammen, sie betonen die Vollkommenheit der Welt und deuten an, dass Gott nicht Ursache des Bösen, des Uebels sein könne, geben aber nicht an, wie die wirklichen oder scheinbaren Uebel in der Welt zu erklären seien. Ebenso lässt es die zweite Behauptung Nazzams unbestimmt, ob die Welt an sich so vollkommen sei als möglich, oder ob es bloss nicht in der Macht Gottes gelegen habe, eine vollkommenerere Welt zu schaffen. Wenn aber auch der Gedanke Nazzams nicht weiter ausgeführt wird, so erinnert er doch im allgemeinen an die Ansicht der Stoiker von der Vollkommenheit der Welt und ihre Bestrebungen, die Existenz der moralischen und physischen Uebel in der Welt auf die eine oder die andere Weise als notwendig zu begründen<sup>4)</sup>. Natürlich als einen Beweis für die Abhängigkeit Nazzams von stoischen Einflüssen kann man zunächst die Aeusserungen Nazzams nicht betrachten. Sie haben, wenn man sie vorläufig ganz allgemein nimmt, überhaupt nichts so Eigentümliches, dass man an eine Entlehnung oder Beeinflussung von irgend welcher Seite denken müsste, und überdies sind ähnliche Gedanken wie von den Stoikern auch von anderen wohl geäussert worden<sup>5)</sup>.

1) Šahr. S. 40: *الثانية عشر*] قوله قى المفكر قبل ورود السمع انه اذا كان عاقلا متممنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى تعالى بالنظر والاستدلال.

2) Šahr. S. 38: *فوله ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور*, vgl. Ibn Ḥazm IV, Seite 193.

3) Šahr. das.

4) Vgl. Zeller a. a. O., S. 173 ff.

5) In einem Aufsätze über die Kontinuität der griechischen Philosophie: in der Gedankenwelt der Araber, Archiv f. Gesch. der Philosophie, Bd. XI, S. 311 ff.,

Anders verhält es sich, wenn wir auf die Behauptung Nazzams, dass Gott nicht das Böse tun könne, näher eingehen. Wie wir aus Šahrastani erfahren, kam es Nazzam darauf an, zu behaupten, dass Gott nicht bloss das Böse nicht tue, sondern auch nicht tun könne, dass ihm also auch die Macht dazu fehle, während seine Gegner behaupteten, dass es ihm wohl an der Macht dazu nicht gebreche, dass er es aber aus freiem Willen unterlasse<sup>1)</sup>. Die ganze Streitfrage, die nicht gerade geeignet ist, ein erhebliches Interesse zu beanspruchen und bei der es uns mehr auf den Ursprung der Kontroverse als auf die Kontroverse selbst ankommt, erinnert an eine gelegentliche Aeußerung des Aristoteles, wonach auch der Gottheit das Vermögen Böses zu tun nicht abgesprochen werden könne, wenn sie auch in Wirklichkeit es nicht tue<sup>2)</sup>. Doch ist selbstverständlich der Ausgangspunkt der Kontroverse nicht in dieser abrupten Bemerkung zu suchen, sondern anderswo, und wir werden dem Ursprung näher geführt werden, wenn wir auf eine Stelle bei Kahir Al-Bagdadi eingehen. Derselbe vergleicht die Ansicht Nazzams mit der Ansicht der Dualisten, welche behaupten, das Prinzip des Guten könne nicht Böses schaffen, und ebenso behaupte Nazzam, Gott habe nicht die Macht, Böses zu tun<sup>3)</sup>. Aus derselben Quelle, meint er ferner, stamme dessen Behauptung, dass die Körper in lebende und tote zerfallen, von welchen die ersten nicht sterben, die zweiten nicht leben können. Ganz so bezeichnen ja auch die Dualisten das Licht als Prinzip des Lebens,

versucht Stein die Ansicht Nazzams auf Alexander von Aphrodisias zurückzuführen. Aber nachdem wir die Abhängigkeit Nazzams von den Stoikern in so vielen Punkten bewiesen haben, haben wir keinen Grund, hier einen anderen Einfluss anzunehmen. Ausserdem wird durch das, was im Text weiter ausgeführt, der Zusammenhang mit den Stoikern noch mehr erhärtet.

1) Šahr. das. und Ibn Hāzīm IV, S. 193: **وقال العلاف بل هو قادر على النشر جملة**

2) Aristoteles, Topik. 126a, 34: **δύναται μὲν γὰρ καὶ ὁ θεὸς καὶ ὁ σπουδαῖος τὰ φαῖλα δοῦναι, ἀλλ' οὐκ εἰσι τοιοῦτοι . . . ἔτι πάντα δύναμις τῶν σίρετων · καὶ γὰρ αἱ τῶν φαύλων δυνάμεις σίρεται. διὸ καὶ τὸν θεὸν καὶ τὸν σπουδαῖον ἔχειν φαμέν αὐτάς · δυνατοὺς γὰρ εἶναι τὰ φαῖλα πράττειν.** Ganz so betrachten es die Gegner Nazzams als eine Beschränkung, als einen Mangel, wenn man Gott die Macht, Böses zu tun, abspricht, Ibn Hāzīm a. a. O.: **فما من الناس عندة [scil. N.] أتم قدرة من الله تعالى.**

3) Kahir Al-Bagdadi 49 a: **واخذ من الثنوية قوله بان فاعل اعدل لا يقدر على فعل الجور والذنب**

die Finsternis als Prinzip des Todes<sup>1)</sup>. Um so auffallender müsste es aber dann erscheinen, dass Nazzam, wie wir von Kahir Al-Bagdadi selbst erfahren, trotz dieser angeblichen Verwandtschaft in den Ansichten eine Schrift zur Widerlegung der Dualisten verfasst habe<sup>2)</sup>. Welche Bewandnis es in Wirklichkeit mit der zuletzt angeführten Aeusserung Nazzams habe, darüber gibt vielleicht eine Stelle bei Plutarch Aufschluss. Bei der Erörterung der Frage, ob die Tiere vernunftbegabt seien, bemerkt er, jemand könnte sich vielleicht hier auf den Satz der Stoiker berufen, welche Gegensätze aufzustellen pflegen und sagen, dass dem Sterblichen das Unsterbliche, dem Vergänglichen das Unvergängliche, dem Körperlichen das Unkörperliche gegenüberstehe, woraus also geschlossen werden könnte, dass das Vernünftige das Unvernünftige als Gegensatz haben müsse, weil sonst jener Parallelismus eine Lücke hätte<sup>3)</sup>. Die weitere Ausführung interessiert uns selbstverständlich nicht, wir entnehmen bloss, dass die Stoiker in der Natur solche Gegensätze aufzuzeigen bemüht waren, und um nichts anderes handelt es sich wohl in jener Bemerkung Nazzams. Wir haben in ihr den Anfang einer solchen Reihe von Gegensätzen. Wozu aber diese

1) Das. 51b: والفضيحه الرابعة من فضائحه قوله ان الروح جنس واحد وافعاله جنس واحد وان الاجسام ضربان حى وميت وان الحى منها يستحيل ان يصير ميتا والميت منها يستحيل ان يصير حيا وانما اخذ هذا القول من التثوية الرغنية الذين زعموا ان النور حى خفيف من شانه الصعود ابدا وان الظلام موات ثقيل من شانه التسفل ابدا وان الثقيل الميت محال ان يصير خفيفا وان الخفيف الحى محال ان يصير ثقيل ميتا.

2) Kahir Al-Bagdadi 50b: ومن عجائب النظام فى حذره المسئلة انه صنف كتاب على التثوية . . . وتعجب من ذم التثوية الظلمة على فعل الشر مع قولها بان الظلم لا يستطيع بفعل الخير ولا تقدر الا على الشر فيقال له اذا كان الله عندك قادرا على فعل العدل والصدق وهو غير قادر على فعل الظلم والذب فما وجه اندمار على التثوية ذم الظلمة على الشر وعى عندكم لا تقدر على خلاف ذلك.

3) Vgl. Plutarch ed. Dübner, Bd. IV, S. 1175: Ἐδόξει γὰρ τι παραματιχῶς οἷον ἀντιχεῖν ἐκ τῆς Στοῆς ὡς τῆ θνητῆ τοῦ ἀθάνατον ἀντίκειται καὶ τῆ φθαρτῆ τοῦ ἀφθαρτον καὶ σώματι γε τοῦ ἀσώματον: οὕτως ὑπάρχοντα τῆ λογικῆ χρεῖναι τὸ ἄλογον ἀντικεῖσθαι καὶ ἀνθυπάρχειν καὶ μὴ μόνον ἐν τοσαύτοις συζυγίαις ἀτελεῖ τῆνδε λείπεσθαι καὶ περιρωμένην.

Annahme eines durch die ganze Natur sich hindurchziehenden Gegensatzes den Stoikern selbst diene, lässt sich ebensowenig aus der gelegentlichen Anführung bei Plutarch wie aus der abrupten Mitteilung der Ansicht Nazzams bei Kahir Al-Bagdadi ersehen. Vielleicht aber lässt sich diese Ansicht der Stoiker mit einer anderen kombinieren. Einer ihrer Gründe zur Rechtfertigung des Uebels in der Welt lautete, dass das Gute nur durch seinen Gegensatz erkannt werde, das Schlechte also als Folie für das Gute notwendig sei<sup>1)</sup>. Zur Unterstützung dieser Ansicht diene ihnen vielleicht der Nachweis, dass das Gesetz des Gegensatzes sich durch die ganze Natur offenbare. Von diesem Standpunkte begreifen wir wohl, wie Nazzam gerade die Ansicht der Dualisten bekämpfen musste; die Gegensätze sind nach ihm kein Beweis für ein doppeltes Prinzip, sondern eher für das Gegenteil, für die Einheit der Welt, sie weisen auf einander hin und werden durch einander erkannt. Ebenso nun, wie die Vermutung Kahir's, die Behauptung Nazzams von der Einteilung der Körper sei den Dualisten entlehnt, falsch ist, so gilt das Gleiche inbezug auf die Ansicht, dass Gott das Böse nicht tun könne. Wir können in dieser lediglich einen Ausdruck für den Determinismus Nazzams erblicken, seine Uebereinstimmung mit den Stoikern, welche ein und dasselbe Wesen, nur in verschiedenen Beziehungen gedacht, bald als Gottheit, bald als allumfassendes Naturgesetz und unabänderliches Schicksal bezeichnen<sup>2)</sup>. Darum behauptete auch Nazzam, dass ein Willen im eigentlichen Sinne Gott nicht beigelegt werden könne, sondern wo von einem solchen inbezug auf seine Handlungen in der Offenbarung gesprochen werde, lediglich das Wissen Gottes um seine Handlungen gemeint sei<sup>3)</sup>. Wenn also Nazzam behauptet, dass Gott das Böse nicht bloss nicht tue, sondern auch nicht tun könne, so heisst das nichts anderes, als dass sein Wirken nicht anders beschaffen sein könne, als es in Wirklichkeit ist. Ebenso ist es

1) Vgl. Zeller a. a. O., S. 176 A. 3, besonders den Schluss in der aus Gellius, Noctes Att. zitierten Stelle: nullum adeo contrarium est sine contrario altero. Wenn auch an den von Zeller angeführten Stellen hauptsächlich vom moralischen Uebel die Rede ist, so gilt doch der Gedanke auch im allgemeinen. Vgl. auch Zeller das. S. 174 A. 1.

2) Vgl. Zeller a. a. O., S. 157 ff.

3) Šahr. S. 38: الثانية قوله في الإرادة أن البارئ تعالى ليس موصوفاً به على الحقيقة فإذا وصف بما شرعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم.

im Geiste des Stoizismus und dessen Anschauung von der alles beherrschenden und alles umfassenden Macht der *ἐξουσιότητι*, wenn Nazzam behauptet, dass es nicht in der Macht Gottes liege, etwas zur Strafe der Höllenbewohner hinzuzufügen oder davon etwas hinwegzunehmen, und ebensowenig sei er im Stande, etwas von der Freude der Bewohner des Paradieses abzuziehen oder einen von ihnen aus dem Paradiese auszustossen<sup>1)</sup>. Es sind stoische Anschauungen in ein fremdes Gewand gekleidet. In die Sprache der Stoiker übersetzt heisst das: Tugend und Laster tragen Lohn und Strafe in sich nach einem unabänderlichen Gesetz und keine Macht sei im Stande, die Folgen abzuschwächen oder gar aufzuheben.

Wir können nun unsere Untersuchung über Nazzam abschliessen, nachdem wir fast alle bemerkenswerten Ansichten, die in seinem Namen überliefert sind, auf ihren Ursprung hin geprüft haben. Seine Ansicht über das Gehör hat nichts Charakteristisches<sup>2)</sup>,

1) Šahr. S. 37: *واما امور الاخرة فقال لا يوصف البارئ تعالى* *بالقدرة على ان يزيد في عذاب اهل النار شيئا ولا على ان ينقص منه شيئا وكذلك لا ينقص من نعيم اهل الجنة ولا ان يخرج احدا من اهل الجنة ولا يقدر ان ينقص من نعيم اهل الجنة ذرة* vgl. Al-Farḡ 50a: *لان نعيمهم صلاح لئيم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عندد ولا يقدر على ان يزيد في عذاب اهل النار ذرة ولا على ان ينقص من عذابهم شيئا وزعم ايضا ان الله تعالى لا يقدر على ان يخرج احدا من اهل الجنة عنها ولا يقدر على ان يلقى في النار من ليس من اهل النار وقال لو وقف طفل على شفير جينم لم يدهن الله قادرا على انقائه فيها وقدر الطفل على القاء نفسه*.

2) Al-Farḡ 53a: *والفتحية التاسعة من فضائحه قوله في الاصوات* *وذلك انه زعم انه ليس اثنان سمعا صوت واحد الا على معنى انما جنسا واحدا من الصوت كما ياملان جنسا واحدا من الضمَام وان كان مائل احدعا غير مائل الاخر وانما التجامد الى هذا القول دعواد ان الصوت لا يسمع الا بياجمه على الروح من جهة السمع ولا يجوز ان يهاجم منه قطعة واحدة على سمعين متباينين وشبه ذلك بالما المصوب على قوم يصيب كل واحد منهم غير ما يصيب الاخر ويلزمه على هذا الاصل ان لا يكون احد سمع كلمة واحدة من الله تعالى ولا من رسوله صلى الله عليه وسلم لان مسموع كل واحد من السامعين جزء من صوت المتكلم بالكلمة الواحدة*. Vgl. Muḡassal S. 77.



seine Ansicht über das Sehen ist offenbar entstellt wiedergegeben<sup>1)</sup>. Beachtenswert ist schliesslich seine Leugnung der Dämonen im Verhältnis zum Dämonenglauben der Stoiker.<sup>2)</sup> Im grossen Ganzen hat sich uns ergeben, dass Nazzam von stoischen Anschauungen beeinflusst war. Das geht für uns mit zweifelloser Gewissheit hervor aus seiner Uebereinstimmung mit den Stoikern in seinen naturalistischen Ansichten, in seiner Annahme einer *ζῴησις οὐ ὕλων*, aus seiner eigentümlichen Auffassung über die Verbindung zwischen Leib und Seele. Wenn wir noch seine anderen Ansichten einer Prüfung unterzogen haben, so geschah es lediglich, um zu zeigen, wie weit seine Abhängigkeit von den Stoikern reicht, in welchem Umfange er mit ihren Meinungen bekannt war, wobei sich herausstellte, dass viele Lehren Nazzams erst durch Zurückführung auf ihren stoischen Ursprung verständlich werden. Die weitgehende Bekanntschaft Nazzams mit dem Stoizismus lässt von vornherein vermuten, dass er nicht der einzige sei, der von dieser Seite eine Einwirkung erfahren, und dass dem Stoizismus ein sehr wesentlicher Anteil an der Entwicklung des Kalams gebühre. Es fragt

<sup>1)</sup> Kahir Al-Bagdadi 54a: *والفضيحة الثانية عشرة من فضائحه هي التي تكاد السموات ينعفون منها وهي دعواه انه لا يعلم باخبار الله عز وجل ولا باخبار رسوله عليه السلام ولا باخبار اهل دينه شيء على الحقيقة ودعواه ان الاجسام واللوان لا يعلمان بالاخبار والذى النجاة التي هذا القول الشنيع قوله بان المعلومات ضربان محسوس وغير محسوس والمحسوس منها اجسام . . . فقال ان الذين شاهدوا النبي عليه السلام اقتضوا منه حين راوه قسعة تزعوا بينهم ووصلوا ما بارواهم فلما اخبروا التابعين عن وجوده خرج منهم بعض تلك القسعة فاتصل بارواح التابعين فعرفوه التابعون لاتصل ارواحهم ببعضه ومان انضمام يقول لا نعرف الاجسام بالاخبار Vgl. Ibn Hazm IV, S. 203: اصلا لهن دل من راي جسمها سواء كان المرثي انسانا او غير انسان فان المناظر اليه اقتضت منه قسعة اختلطت بجسم الرائي ثم دل من اخبر ذلك الرائي عن ذلك الجسم فان المخبر ايضا اخذ من تلك القسعة وعرضا ابدا. Vielleicht hat Nazzam über das Sehen eine ähnliche Ansicht wie Demokrit, aber was ihm weiter zugeschrieben wird, ist eine offenbare Absurdität.*

<sup>2)</sup> Šahr, S. 40. Ob nicht die Behauptung Nazzams, dass derjenige, welcher auch nur eine einzige schwere Sünde begangen habe, aus dem Glauben herausgetreten sei (Šahr, S. 41), mit dem bekannten Rigorismus der Stoiker zusammenhänge, können wir nicht entscheiden, da wir mit den Einzelheiten der Streitfrage nicht vertraut sind.

sich nur, wie weit wir noch imstande sind, dies im Einzelnen nachzuweisen.

Es kämen nun für uns in erster Reihe diejenigen Mutakallimun in Betracht, welche ausdrücklich als Anhänger Nazzams bezeichnet werden<sup>1)</sup>. Unter diesen muss besonders Ġaḥiẓ (gest. 869) genannt werden, der nach Šahrastani zu den bedeutendsten Lehrern der Mutaziliten gehörte und viele Schriften in ihrem Sinne verfasst haben soll<sup>2)</sup>. Ueber seine Lehre im allgemeinen urteilt Šahrastani, dass sie der Lehre der Philosophen gleiche, nur bekunde Ġaḥiẓ mehr Hinneigung zu den Naturalisten unter ihnen als zu den Metaphysikern<sup>3)</sup>. Es ist der gleiche Zug, den Šahrastani auch an Nazzam hervorhebt. Von den Ansichten, die er in seinem Namen mitteilt, sind zwei besonders befremdlich und auffällig. Er soll gesagt haben, dass die Höllenbewohner nicht ewig in Feuer zur Strafe bleiben, sondern in die Natur des Feuers sich verwandeln werden, auch ziehe das Feuer seine Leute an sich, ohne dass einer in dasselbe hineinzugehen brauche<sup>4)</sup>. Vielleicht noch an Ungereintheit übertreffend lautet die andere Aeusserung: Er soll gesagt haben, dass der Koran ein Körper sei, der sich bald in ein Tier, bald in einen Menschen verwandle. Dies, bemerkt Šahrastani, ist ähnlich der Behauptung Abu Bekrs, der die Accidenzen leugnete und vom Koran sagte, er sei ein geschaffener Körper<sup>5)</sup>. Man muss sich fragen, ob es nicht besser ist, solche ungereinnte Behauptungen auf sich beruhen zu lassen und auf jede

1) Vgl. Šahr. S. 41.

2) Vgl. Šahr. S. 52, Al-Mutazilah ed. Arnold S. 28: *مصنفات* (scil. Ġaḥiẓ) *وله* *كثيرة نافعة في التوحيد والنبوة وفي الإمامة وفصائل المعنوية وغير ذلك*. Von seinen Schriften haben sich nur wenige erhalten, vgl. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur. Weimar 1898, I, S. 152. Einige seiner Schriften sind von Van Vloten herausgegeben worden. Vgl. auch Mağmu‘ al-rasail von ihm Cairo, Vorrede.

3) Šahr. S. 53.

4) Šahr. S. 52: *ومعنى قوله في أهل النار أنهم لا يتخلدون* *فيهما عذابا بل يصيرون إلى طبيعة النار وكان يقول النار تجذب أهلها إلى نفسها دون أن يدخل أحد فيهما*.

5) Šahr. S. 53: *وحكى ابن الروندي عنه أن القرآن جسد يجوز* *أن ينقلب مرة رجلا ومرة حيوانا وهذا مثل ما يتخلى عن أبي بدر الأعمى* *أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق وأقدر الأعراض أصلا* *والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة*. Nicht weniger seltsam heisst es Mawaḥiḥ S. 312:

Erklärung zu verzichten. Aber andererseits kann man Ğahiz nach den Schriften, die wir von ihm besitzen, einen vollkommenen Widersinn nicht zutrauen, und wollte man auch annehmen, dass die Ueberlieferung korrumpiert ist, so fragt es sich, was derselben zugrunde liegen mag. Es ist nun seltsam, dass wir bei den Stoikern auf ähnlich klingende absonderliche Behauptungen stossen. Auch sie sagten beispielsweise, die Wahrheit sei ein Körper, ein Tier (*ζῷον*), und ebenso nannten sie sämtliche Tätigkeiten, das Gehen, Tanzen usw., einen Körper, ein *ζῷον*<sup>1)</sup>. In welche Geschmacklosigkeiten man dabei verfiel, und welche Gründe man für und gegen diese Bezeichnungen vorbrachte, kann man aus einer Epistel Senecas ersehen, welche an der Spitze die Frage trägt, ob die Gerechtigkeit, Tapferkeit, Klugheit und die anderen Tugenden Tiere sind, und diesen Gegenstand sehr weitläufig erörtert<sup>2)</sup>. Es verlohnt sich nicht, auf die Einzelheiten einzugehen, aber es wird aus der Erörterung jedenfalls klar, wie jene Bezeichnungen zu verstehen sind. Die Tugenden werden *animalia* genannt, weil sie in Wirklichkeit nichts anderes sind als ein so und so beschaffener Geist (*animus quodam modo se habens*). Ebenso verstanden die Stoiker unter Wahrheit nicht die Wahrheit in objektivem Sinne, die als etwas Unkörperliches nach der Ansicht der Stoiker gar kein reales Sein hat, sondern die Wahrheit in subjektivem Sinne als eine Beschaffenheit der Seele, und diese, das Wissen als Zustand des Geistes, bezeichneten sie von ihrem Standpunkte aus als einen Körper oder als ein *ζῷον*<sup>3)</sup>. Nach dem, was wir von der vertrauten Bekanntschaft Nazzams mit den Ansichten der Stoiker wissen, und nach der auffallenden Aehnlichkeit zwischen der Behauptung des Ğahiz und der Redeweise der Stoiker, ist es nun keineswegs fernliegend anzunehmen, dass Ğahiz den Koran in einem ähnlichen Sinne einen Körper und ein Tier nannte, wie die

1) Sextus adv. Math. VII, 38: ἡ ἀλήθεια σώμα ἐστὶν πορὶ ὅσον ἐπιστήμη, πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικῆ ὁμοίᾳ παρεχόμενον· πάντα δὲ ἐπιστήμη, πῶς ἔχον ἐστὶν ἡγεμονικόν; Plutarch, de comm. not. XLV: πρὸς τούτους [den vorhergenannten νοητάφθαι, φαντασίαι und τέχναι] καὶ τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῷα ποιοῦσι. τὸν περὶ τῶν ζῶων, τὴν ἡγεσίαν . . .

2) Seneca, epist. 113. Seneca gibt an, was in dieser Sache vorgebracht wurde; er selber schliesst sich der Ansicht der Schule nicht an: Ego in alia esse me sententia professus sum . . . non enim quicquid ab homine lit, homo est. . . haec disputamus adtractis superciliis fronte rugosa, non possum hoc loco dicere illud Caecilianum: „O tristes ineptias!“ ridiculae sunt.

3) Vgl. Zeller a. a. O., S. 120.

Stoiker dies in nicht minder paradoxer Weise von der Wahrheit taten. Eine Bestätigung erhält diese Vermutung durch die Bemerkung Šahrastanis, dass die gleiche Behauptung wie Ğahiz auch Abu Bekr Al-Ašamm ausgesprochen haben soll, dessen Ansicht von der Bewegung oben S. 17 A. 2 in Wirklichkeit nicht von der Ansicht verschieden ist, dass die Bewegung ein Körper sei. Dies aber deckt sich, wie wir soeben gesehen, vollständig mit der Anschauung der Stoiker, dass alle Tätigkeiten, das Gehen, Tanzen usw., Körper seien<sup>1)</sup>.

Auch der andere Ausspruch des Ğahiz vom Höllenfeuer, das seine Bewohner in seine eigene Natur verwandelt, enthält vielleicht nichts anderes, als die stoische Anschauung von der *ἐκπύρωσις*, die Lehre, dass das Urfeuer in gleicher Weise, wie alles aus ihm hervorgegangen ist, auch alles in sich zurückziehen und in seine eigene Natur zurückverwandeln wird. Dass bei Ğahiz aus einem rein physikalischen Vorgang ein ethischer wird, ein Läuterungsprozess für die Schlechten, ist um so weniger befremdlich, als bei den späteren Stoikern selbst, wie Barth bemerkt, die *ἐκπύρωσις* einen teleologisch-ethischen Charakter erhält und dann eintritt, „wenn Gott beschlossen hat, eine bessere Welt zu beginnen, die alte zu beenden“<sup>2)</sup>. Dass das Feuer seine Bewohner an sich ziehe, ohne dass einer hineingehe, bezeichnet die Notwendigkeit, mit welcher die Sünde die Strafe herbeiführt.

Ein entschiedener Determinismus ist es auch, der sich in den anderen Ansichten, die von Ğahiz überliefert sind, deutlich ausspricht und den stoischen Ursprung verrät. Die Handlungen des Menschen erfolgen mit Notwendigkeit, werden aber gleichwohl als seine Handlungen angesehen, weil sie mit seinem Willen geschehen. Dieser Wille selbst ist nach einer offenbar richtigen Version nicht etwa Freiheit im gewöhnlichen Sinne, sondern lediglich das Wissen

<sup>1)</sup> Aus unserer Stelle in Verbindung mit S. 15 ergibt sich, dass die von Ibn Hlazzm oben S. 17 A. 2 als verschieden angeführten Ansichten, die des Hišam, dass die Bewegung ein Körper sei, wie auch die des Abu Bekr, dass es keine Ruhe und Bewegung, sondern nur einen ruhenden und sich bewegendem Körper gebe, nur im Ausdrucke verschieden und ebenso stoischen Ursprungs sind, wie die daselbst angeführte Ansicht Nazzams über die Bewegung des 'Itmad. Die von Ibn Hlazzm gleichfalls angeführte Ansicht, dass der Körper im Augenblicke der Schöpfung weder ruhe, noch sich bewege, sagt zur Ruhe und Bewegung nichts und ist, wie wir sehen werden, lediglich die Beantwortung einer von Plato im Sophisten aufgeworfenen Frage.

<sup>2)</sup> Vgl. P. Barth, die Stoa, S. 39, mit Hinweisung auf Sen. de beneficiis IV, 8, nat. quaest. III, l. 28.

um die Handlung<sup>1)</sup>. Auch Gott sei die Eigenschaft des Willens nur in dem Sinne zuzusprechen, dass er keinem äusseren Zwange unterworfen ist und seine Handlungen mit Wissen von ihm geschehen<sup>2)</sup>. Als stoisch mag schliesslich auch hervorgehoben werden seine Ansicht in bezug auf die Gotteserkenntnis, die nach ihm gleichsam angeboren ist, so dass er es für undenkbar hielt, dass jemand eine gewisse Altersstufe erreiche, ohne diese Erkenntnis zu besitzen<sup>3)</sup>. Eine verschiedene Deutung lässt die Behauptung zu, dass alle Erkenntnisse von Natur aus notwendig seien<sup>4)</sup>.

ومنما قوله ان المعارف كلها ضرورية ضياع وليس  
شيء من ذلك من افعال العباد وليس لتعميم سبب سوى الارادة  
ويحصل افعاله ضمنا كما قال قدامة ونقل عنه ايضا انه اندر اصل  
الارادة وكونه جنسا من الاعراض فقال اذا انتفى السبب عن الفاعل  
ولان علمها بما يفعله فهو المريد على التحقيق.

<sup>1)</sup> Šahr. daselbst.

<sup>2)</sup> Kāhir Al-Bagdadi 69a: وزعم ايضا انه لا يجوز ان يبلغ احد ولا يعرف الله تعالى.

<sup>3)</sup> Vgl. Anmerkung 1. Die Behauptung, dass alle Erkenntnisse notwendig sind, kann bedeuten, dass das Erkennen ebenso wie jede andere Tätigkeit der Notwendigkeit unterliegt, und so scheint es auch Šahr. aufzufassen. Ob aber dies ursprünglich gemeint ist, ist fraglich, da nicht einzusehen ist, warum das Erkennen in dieser Hinsicht besonders hervorgehoben wird. Die Behauptung kann sich auch beziehen auf die Einteilung der Erkenntnisse in solche, die gleichsam angeboren sind und keines Beweises bedürfen, und erworbene, die aus jenem ersten und ursprünglichen abgeleitet sind, vgl. Kāhir Al-Bagdadi 48a in bezug auf Hudāil: لما وقف على اختلاف الناس في المعارف هل هي ضرورية ام التمسائية ترك قول من زعم انما ذلك ضرورية وقول من زعم انما كلنا كسبية وقول من قال ان المعلوم منبأ بالحواس وانمديية ضرورية وما علم منبأ بالاستدلال التمسائية واختار نفسه قولا خرجا عن اقوال ائسلف فقال المعارف تربيان احدنما بالانظار وحو معرفة الله عز وجل ومعرفة النبيل انداعي انى معرفته وما بعدد من المعلوم الواقعة عن الحواس او انقياس فهو علم اختيارى. Der Ausdruck notwendig ist also bei Ġāhiz vielleicht gebraucht wie hier als Gegensatz zu erworben. Die Einteilung in erworbene und natürliche geht auf die Stoiker zurück und entspricht ihrem Unterschiede von *παροξια* *τετραξια* und *παραξια*. Zeller a. a. O., S. 74 Anm. 2. Vgl. Ibn Hazm V, S. 105 ff., wo die Darstellung nicht klar ist, und Lautere Brüder III, S. 521. Was de Boer, Archiv für Geschichte d. Ph., Bd. XIII, S. 173 über den Ausdruck *سبب* sagt, dem er die Bedeutung beilegt, welche das Wort in bezug auf das Handeln in der bekannten Ansicht der 'Aša'rijja hat, erscheint mir ganz unbegründet. Bei den Lauteren Brüdern a. a. O., auf die er sich beruft, handelt es sich nur um den erwähnten Unterschied.

Nächst Ġahiz ist Hišam ben Ḥakam zu nennen, welcher nach Šahr.<sup>1)</sup> mit Nazzam darin übereinstimmte, dass die Eigenschaften Körper seien. Genauer heisst es bei Ḳahir Al-B., Nazzam habe diese Lehre von Hišam übernommen<sup>2)</sup>. Ausserdem überliefert derselbe, dass sie in Einzelheiten verschiedener Ansicht waren<sup>3)</sup>. Diese Verbindung zwischen Hišam und Nazzam ist für uns insofern von Wichtigkeit, als sie die Vermutung nahelegt, dass Hišam, welcher als Begründer der Muğasima oder Mušabbiha gilt, das ist die Richtung, welche die Körperlichkeit beziehungsweise Aehnlichkeit Gottes mit den Dingen behauptet<sup>4)</sup>, aus der gleichen Quelle wie Nazzam geschöpft habe. Man ist sonst leicht zur Annahme geneigt, dass jene Lehre vorzugsweise auf eine buchstäbliche Interpretation des Koran, in dem körperliche Ausdrücke von Gott vorkommen, zurückzuführen sei. Nach dem Gesagten werden wir eher behaupten dürfen, dass Hišam vom Stoizismus beeinflusst sei. In der That sehen wir ihn seine Ansicht in ähnlicher Weise wie die Stoiker mit der Behauptung begründen, dass wir nur vom Körper Wirkungen ausgehen sehen<sup>5)</sup>. Dieses allein würde uns nicht berechtigen, eine Abhängigkeit von den Stoikern anzunehmen; anders aber verhält es sich nach dem, was wir von seinen Beziehungen zu Nazzam und dem Verhältnis des letzteren zum Stoizismus wissen. Auch die anderen Ansichten, die von Hišam mitgeteilt werden, haben eine philosophische Basis. Dahin gehört seine Behauptung, dass die Accidenzen nicht als Beweis für das Dasein Gottes dienen können, weil die Accidenzen selbst von vielen geleugnet werden, daher nicht die richtige Grund-

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 10 A. 1.

<sup>2)</sup> Ḳahir Al-B. 49a: واخذ من حشام بن النخعي ايضاً قوله بوجوه الانوان وانضعموا اثر واثم والاصوات اجسام.

<sup>3)</sup> Ḳahir Al-Bagdadi 53a: وقد اذهر علي حشام بن النخعي قوله بيان العلوم والارادات والتحركت اجسام وقيل لو كانت حده الثلاثة اجساماً لم تتجمع في شئ واحد ولا في شئ حيز واحد وهو يقول ان اللوان وانضعم والاصوات اجسام متداخلة في حيز واحد وينقض بمذاهبه اعتلائه على خصمه. Vgl. Alexander von Aphrod., de anima libri mant. ed. Bruns, p. 115.

<sup>4)</sup> Šahr. S. 111.

<sup>5)</sup> Vgl. Ibn Ḥazm II, S. 117, Lautere Brüder S. 382: وينبذ انعلقة ذهن كثير منهم [die Menschen] ان اليباشي جسم فيباسب على ما يجدون انهم يجدوا فاعل الا جسماً.

lage für einen Beweis abgeben<sup>1)</sup>. Der Beweis von den Accidenzen dürfte wohl mit dem vierten bei Maimuni (More I, 74) identisch sein, und unter den Leugnern der Accidenzen sind aller Wahrscheinlichkeit nach die Eleaten gemeint, welche jede Veränderung und Bewegung in Abrede stellten. Wir werden daher Hišam lediglich als Materialisten, nicht aber als Anthropomorphisten ansehen, zu welchem ihn einige ihm beigelegte absurde Behauptungen stempeln wollen. Es dürfte vielmehr die Ueberlieferung Al-Ka'bis richtig sein, wonach Hišam gelehrt habe, Gott sei ein Körper, habe aber mit keinem Dinge Aehnlichkeit<sup>2)</sup>.

Von grosser Wichtigkeit wäre es für uns, zu erfahren, welcher philosophischen Richtung Huḍail, der zu den ältesten Mutakallimun gehört, gefolgt sei. Aber nach den Ansichten, die sich von ihm erhalten haben, ist es schwer, ihn irgend einer philosophischen Richtung zuzuzählen. Wenn die Nachricht Ibn Ḥazms, welcher dem Huḍail eine pantheistisch klingende Ansicht zuschreibt, zuverlässig wäre, so könnte man auch ihn zu den Stoikern rechnen<sup>3)</sup>. Allein diese Nachricht steht ganz vereinzelt da, weil in den sonstigen Lehren Huḍails gar keine Aehnlichkeit mit stoischen Ansichten zu erkennen ist. Ja, es wird berichtet, dass er eine Streitschrift gegen Nazzam verfasst<sup>4)</sup> und mit Hišam ben Hakam disputiert habe<sup>5)</sup>.

Es könnte demnach scheinen, dass der Einfluss des Stoizismus auf einen kleinen Kreis beschränkt blieb, da wir, abgesehen von Nazzam und einzelnen Personen, die in Verbindung mit ihm genannt werden, einen solchen bei den anderen Mutakallimun nicht nachweisen können. Indes wäre ein solcher Schluss voreilig, wie aus einer Notiz, die sich bei Al-Guwaini erhalten hat, erhellt. Nachdem er mehrere Definitionen über den Begriff des Wissens angeführt, bemerkt er, die älteren Mutaziliten hätten das Wissen definiert als

1) Šahr. das. Beachtenswert ist die Uebereinstimmung, die zwischen diesem Hišam und Hišam b. 'Amr (Šahr. S. 50 ff.) in vielen Punkten herrscht, die vielleicht teilweise auf eine Verwechslung zurückzuführen ist.

2) Šahr. S. 141: *حدی اندعی عنده انه قد قال هو جسم ذو ابعاد له ولا يشبهه شی قدر من الاقدار وكن لا يشبهه شی من المخلوقات ولا يشبهه شی*

3) Ibn Ḥazm IV, S. 193: *وذكر عن ابني المذيل ايتمنا انه قد قال ان الله عز وجل ليس خلافاً لمخلقه والعجب انه مع هذا الاقدام العظيم يذكر التشبيه وهذا عين التشبيه*

4) Sie oben S. 9 A. 5.

5) Šahr. S. 141.

die Vorstellung von einer Sache, so wie sie ist, verbunden mit einer Hinneigung der Seele zu jener Vorstellung<sup>1)</sup>. Das Merkmal der Hinneigung, welches hier in die Definition des Wissens aufgenommen wird, ist aber nichts anderes, als die *συγκατάθεσις*, die Zustimmung, der Beifall, welchen die wahre Vorstellung sich im Gegensatze zur falschen erzwingt, das subjektive Kriterium der Wahrheit nach der Ansicht der Stoiker. Diese Nachricht ist um so wichtiger, als sie ganz allgemein von den älteren Mutaziliten redet und eine Uebereinstimmung in einer so prinzipiellen Frage wie die über das Wesen des Wissens, eine Uebereinstimmung in vielen anderen Fragen, die von den Stoikern in der Logik behandelt werden, voraussetzt. Wir dürfen daher mit Recht annehmen, dass die allen Mutaziliten gemeinsame Anschauung, wonach die sittliche Erkenntnis wie die Gotteserkenntnis für den Menschen durch die Vernunft notwendig sei, von den Stoikern stamme, welche die genannten Erkenntnisse zu den *νομαί ἐνομαί* oder angeborenen Vorstellungen rechneten. Ebenso dürfte die von den Mutakallimun viel erörterte Frage, ob der Name mit dem benannten Objekte identisch sei, welche von den Späteren nicht mehr richtig verstanden wurde<sup>2)</sup>, mit der von den Stoikern in der Logik erörterten Frage, ob die Sprache *φύσις* oder *νόμος* sei, gleichbedeutend sein<sup>3)</sup>. Ja, es fehlt nicht an Anzeichen, dass auch auf die Ethik der Mutakallimun, auf ihre Pflichtenlehre, die Ansichten der Stoiker nicht ohne Einfluss geblieben sind<sup>4)</sup>. Dasselbe gilt von vielen Einzelheiten, die wir nicht der Reihe nach aufzählen können<sup>5)</sup>.

Jedenfalls ist nach jener Notiz bei Al-Ġuwaini über die älteren Mutaziliten und nach den Beziehungen, die wir später zwischen den Stoikern und einzelnen Mutakallimun antreffen, die Vermutung

<sup>1)</sup> Iršād 3 b angeführt von Schreiner ZDMG Bd. 52 S. 496 A. 5: *واما أوائل المعتبرة فقد قالوا في حد العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توضيحه النفس إلى المعتقد.*

<sup>2)</sup> Vgl. Mewakif S. 159, wo erklärt wird: *النوع في مدلول الاسم نحو الذات من حيث عي عي أم نحو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض الذات من حيث عي عي عي عي. Dies aber ist nicht gemeint, sondern die Frage, ob der Name das Wesen der Dinge andeutet oder ganz willkürlich gewählt ist.*

<sup>3)</sup> Steinthal, Gesch. d. Sprachwissenschaft bei d. Griechen u. Römern I, S. 44.

<sup>4)</sup> Vgl. S. 43 Anm. 2.

<sup>5)</sup> So deckt sich beispielsweise der erste Beweis der Mutakallimun für das Erschaffensein der Welt bei Maimuni I, 74, 1 mit dem Beweise der Stoiker bei Philo, de provid. I, § 9 u. 11.



begründet, dass der Stoizismus gerade in der älteren Zeit auf die Entwicklung des Kalam weit mehr eingewirkt, als wir das nach den fragmentarischen Nachrichten, die wir besitzen, noch nachweisen können. Ob nicht auch der Determinismus der späteren Aš'arijja teilweise auf stoischen Einfluss zurückzuführen ist, müssen wir dahingestellt sein lassen<sup>1)</sup>. Ebenso müssen wir es dahingestellt sein lassen, ob zwischen dem Namen der Mutakallimun und der Bezeichnung Dialektiker, mit welcher die Stoiker zuweilen schlechthin benannt werden<sup>2)</sup>, irgend ein historischer Zusammenhang be-

<sup>1)</sup> Die Beweise der Aš'arijja gegen die Willensfreiheit erinnern an die Beweise der Stoiker. Wenn die Entscheidung erfolgt, muss es einen Beweggrund geben, der den Ausschlag gibt nach der einen oder anderen Seite (موجب), weil sonst die Entscheidung ohne Ursache wäre. Dies Ausschlaggebende kann nicht wieder in der Wahlfähigkeit des Menschen liegen, weil dies zu einem regressus in infinitum führen würde. Durch das Vorhandensein eines موجب war demnach die Entscheidung notwendig, Mewakif S. 107. Ebenso Al-Razi, Muḥassal S. 111: متى حصل الموجب واجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع. Aehnlich lautet ein Beweis Mewakif S. 114. Bei gleichen entgegengesetzten Gründen ist die Entscheidung unmöglich, bei ungleichen war die Entscheidung von vornherein bestimmt. Diese Beweisführung erinnert an die Ansicht des Chrysipp. Nach Plutarch nämlich behaupteten die Philosophen, dass bei der Wahl zwischen völlig gleichen Dingen die Entscheidung herbeigeführt werde durch eine hinzukommende spontane Bewegung im ἤμπεροισίν (de Stoicorum rep. XXIII, S. 1278: Τοῦ καταγορεύεσθαι δοκούντος ἔπι τῶν εἴσοθεν αἰτίων ταῖς ἁρμῆς ἀπείροισι παύσων ἔστι τῶν ἐλευσθέντων ἐπιλευστέων τῶν κινήσων ἐν τῷ ἤμπεροισίν κατασκευάζουσιν, ἐπὶ τῶν ἀπορροήστων πάλαιτα γινόμενῶν ἐκδήλων). Nach Chrysipp wäre dies gleichbedeutend mit einer Wirkung ohne Ursache und als Beispiel führte er an die Wage, die bei völligem Gleichgewicht sich nach keiner Seite neige, in scheinbar dagegen sprechenden Fällen seien es immer unbekannte Ursachen, welche die Entscheidung herbeiführen. (πρὸς τοὺς ὁ Χρυσίππος ἀντιλέγων, ὅτι βραζομένους τῷ ἰσοτίῳ τῆν ᾗδων . . . ἐν δὲ ταῖς πλαττομένους ἔπ' ἐβλῶν καὶ λεγομένους τούτους ἐπιλευστέων αἰτίας ἀδήλων ὑποτρέψων.) Erwähnt sei ferner, dass wie nach den Stoikern Lob und Tadel nur das Urteil über die Beschaffenheit gewisser Personen und Handlungen ausdrücken (Zeller a. a. O., S. 166), so auch nach den Aš'arijja Lob und Tadel nur aufzufassen sind: باعتبار الفعلية لا باعتبار المحالية (Mewakif S. 112). Und doch ist die Uebereinstimmung in diesen Punkten vielleicht dennoch nur eine zufällige. Den Begriff des Kasb bei den Aš'arijja will Stein, Die Psychologie der Stoa II, S. 111 A. 383, mit der καταστάσις der Stoiker vergleichen.

<sup>2)</sup> Die Stoiker werden von Sextus Empiricus schlechtweg Dialektiker genannt, Zeller II (3. Aufl.), S. 209 A. 1. Auch Cicero Fin. IV, 4, 9 gebraucht dialectici von den Stoikern ohne jeden weiteren Zusatz, — eine Bezeichnung, die offenbar nicht willkürlich gewählt wurde, sondern von ihrer Methode genommen ist. Als Vertreter dialektischer Kunststücke lässt Lucian in βίῳ πρώτῳ, S. 562, gerade den Chrysippus auftreten. Es ist möglich dass die Mutakallimun auch hin-

steht, da wir über die erste Zeit des Kalam nur wenig unterrichtet sind und auch nicht wissen, wann zuerst die Bezeichnung Kalam und Mutakallimun üblich wurde.

In aller Kürze wollen wir die Frage, ob bei den jüdischen Religionsphilosophen in der ältesten Zeit ein Einfluss des Stoizismus wahrzunehmen sei, erörtern. Der Verfasser von Ma'ani al-nafs kennt die Lehre Nazzams über die Verbindung von Seele und Leib<sup>1)</sup> und bekämpft die Ansicht vom Kumûn<sup>2)</sup>. Sadia kennt die Lehre Nazzams vom Sprung<sup>3)</sup>, ferner die pantheistische Weltanschauung der Stoiker, die er als dritte Schöpfungstheorie anführt<sup>4)</sup> und widerlegt, und eine Erklärung im Kommentar zum Sefer-Jesira setzt die Bekanntschaft mit der Ansicht vom Kumûn voraus<sup>5)</sup>. Aus alledem ersehen wir bloss, dass der Stoizismus als System, wie auch einzelne Ansichten desselben nicht völlig unbekannt waren. Die eigentümliche Ansicht jedoch, die Saadia im genannten Kommentar über die Allgegenwart Gottes aufstellt, fordert zu sehr zu einem Vergleich mit der stoischen Pneumalehre heraus, als dass man jeden Einfluss von dieser Seite bestreiten könnte. Auf die Frage, wie Gott in der Welt gegenwärtig sei, antwortet er, es geschehe durch das Medium eines äusserst feinen Körpers, einer Luftart, welche alle Körper durchdringt. Durch dieses Medium sei Gott in allen Teilen der Welt in gleicher Weise wie die Seele in jedem Teile des Organismus gegenwärtig, und in gleicher Weise wie diese nicht durch die Teilung des Körpers, so werde auch Gott nicht durch die Teilung der Welt geteilt, und ebensowenig wie die Seele durch die Unreinheit des Körpers, werde Gott durch die Un-

sichtlich der Methode und der Darstellungsweise sich den Stoikern angeschlossen haben. Der Vorwurf rechthaberischer Dialektik wird den Mutakallimun gemacht von den Lauteren Brüdern, S. 233 u. 508. Darauf scheint sich auch zu beziehen More I, 51 u. 73 Ende und 74 Anfang, vgl. auch noch Cusari V, 16 und die von Kaufmann, Attributenlehre, S. 273 A. 58 aus Theologie und Philosophie, S. 59 u. 85 zitierte Stelle.

<sup>1)</sup> Ma'ani al-nafs ed. Goldziher S. 61: פִּישְׁבָּה אֵן יִכּוֹן אֶתְחַלְּלֵאֵן אֶלְנַפְּשׁ אֶלְנֶאֱמָקָה לְקוּי אֶלְנַפְּשׁוֹן וְגוֹהֲרָהּ בְּאֶתְחַלְּלֵאֵן מֵא אֶלְוֵרָה מִן אֶלְוֵרָה אֵן בְּאֶתְחַלְּלֵאֵן אֶלְוֵת מִן אֶלְוֵתוֹנָה.

<sup>2)</sup> Das. S. 10: וְלֹא יִקְאֵל בְּאֶפְהֵם סִתָּה אִיאֵם וְאִטְהֵר כֹּל וְאֶחָד פִּי יוֹם.

<sup>3)</sup> Emunot. arab. Text, ed. Landauer, S. 36. Uebers. ed. Slucki S. 19.

<sup>4)</sup> Das., arab. Text, S. 45. Uebers. S. 24.

<sup>5)</sup> Commentaire sur le Sefer Jesira ed. Lambert, Paris 1891, S. 11 ff. Auch von Ma'ani al-nafs a. a. O. zitiert.

reinheit der Welt befleckt<sup>1)</sup>. Wenn auch für die Grundanschauung Saadia vielleicht Anhaltspunkte in der Schrift selbst zu finden glaubte, so erinnert doch die Ausführung im einzelnen so entschieden an das Pneuma der Stoiker, welches alle Teile der Welt durchdringt und doch für sich unvermischt bleibt, dass man sich dem Eindruck nicht entziehen kann. Saadia lehne sich hier teilweise an die stoische Lehre an, wenn er auch selbstverständlich die Transcendenz Gottes aufrecht erhält. In seinem Hauptwerke jedoch findet sich von jener Anschauung im Kommentar keine Spur.

Zum Schluss sei nur noch mit einem Wort hingewiesen auf einen Abschnitt über die Pflichten in der Schrift Muhtawi des Karäers Josef Al-Basir<sup>2)</sup>. Die Klassifizierung der Pflichten erinnert

فعلى هذا التلاخيص نعتقد ان النبوء الذى هو: 1) Das. S. 70: سيمى لتيف يتمسط فيه ارادة الخائف . . . . . وكم ان العقول لا يتجروا بتجوى الجسم كذلك لا يتجروا الخائف بتجوى العنعم . . . . . وكم ان العقول لا يبقى فى الجسم عظم وغشروف ولا شى صلب الا وتدبرود ينفذ فيه . . . . . لذلك الخائف لا يبقى فى العنعم جميل ولا يسكر ولا شى تليف الا وهو موجود فيه . . . . . وكم ان العقول لا يضرد وسخ الجسم وقدره وسدتره فيه كذلك انبرى لا يضرد الاوساخ والاندلس التى فى العنعم. Der Gedanke ist in שיר החרור für den dritten Tag

übergangen, z. B.: **בי כל קירות לא יחלקך . . . . . אף כל טהבת לא תטנףך**. Vgl. Clemens Alexandrinus, *Cohort. ad Gen.*, p. 58, ed. Pott: ὁδὲ πρὸς τὸν ἀπὸ τῆς Σοφίας παρελεύσασθαι, διὰ πάσης ἡμερᾶς καὶ διὰ τῆς ἀποστολῆς τοῦ θεοῦ ἀγαθῶν λέγουσας. vgl. desselben *Stromata I*, p. 346 und die oben S. 12 A. 3 aus Tertullian angeführte Stelle. Vgl. ausserdem Jahresbericht d. jüd.-theol. Sem. zu Breslau 1898, S. 50 A. 94.

<sup>2)</sup> Vgl. Frankl, *Ein mutazilitischer Kalam*, Wien 1872, S. 55 Note VII und die Parallelstelle in **עין היים**, ed. Delitzsch, S. 105. Es ergibt sich im allgemeinen dieselbe Einteilung von Pflichten wie bei den Stoikern, vgl. Zeller a. a. O., S. 265. Die Uebereinstimmung in der Klassifizierung ist jedoch kein hinreichender Beweis, aber die Uebereinstimmung in dem Beispiel für das Gleichgültige: die Verwendung dieses oder jenes Geldstückes zur Zahlung (**ולכן יבשר שתתן לבעליו הרבמין**) zur Zahlung (**איהו הרבמין יהיה**) in dem Auszug bei Frankel und ebenso bei den Stoikern (vgl. Zeller a. a. O., S. 261), oder **בריותה העשב** in **עין היים** und ähnlich bei den Stoikern, Stobaeus II, 142 (**τὸ ἀνελεῖσθαι . . . ἀόριστος ἢ ἀσβλήτος**) kann nicht zufällig sein. Da nun der Einteilung beim Karäer die Klassifizierung der Pflichten bei den arabischen *Fukaha* (vgl. Goldziher, *Die Zahiriten*, S. 66) entspricht, so wäre man leicht geneigt, eine gemeinschaftliche Quelle anzunehmen, allein die Uebereinstimmung im Schema kann eine zufällige sein, und die Beispiele, die Goldziher anführt, sind spezifisch religionsgesetzlich, so dass wir unser Urteil zurückhalten müssen. Vgl. Schreiner, *Studien über Jeschua b. Jehuda*, S. 71 A. 4, der auf eine Aehnlichkeit in einem anderen Punkte zwischen den Gesetzeskategorien bei Jeschua b. Jeh. und den Haneliten hinweist. Frankl, S. 31, sagt in bezug auf das

nicht bloss im allgemeinen Umriss, sondern auch in einzelnen Beispielen an die Pflichteneinteilung bei den Stoikern, so dass eine Entlehnung offenbar vorliegt.

## 2. Kapitel.

### Platoniker.

#### A. Mu'ammār.

Eine beachtenswerte Stellung unter den Mutaziliten nimmt Mu'ammār Ibn 'Abbad Al-Sulāni ein. Eine ausführliche Darstellung seiner Lehre gibt Šahrastāni, Kaḥir Al-Bagdadī und auch Ibn 'Uzaym (IV, S. 194), bei welchem jedoch der Name anders lautet. Šahrastāni charakterisiert seine Richtung im allgemeinen durch die Bemerkung, dass er am weitesten gegangen sei in der Verneinung aller Attribute von Gott und in der Leugnung der Vorherbestimmung des Guten und Bösen durch Gott<sup>1)</sup>. Ob die Ansichten Mu'ammārs grosse Verbreitung gefunden, wird nicht mitgeteilt, doch werden einige Schüler von ihm namhaft gemacht<sup>2)</sup>. Dieselbe Quelle teilt auch eine Version mit, wonach er wegen seiner Gewandtheit in der Dialektik von Harun Al-Rašīd zu einem Disput nach Indien geschickt wurde<sup>3)</sup>.

Am bezeichnendsten für Mu'ammār ist seine Behauptung, dass Gott jedes Wissen abzusprechen sei, auch das Wissen seiner selbst, weil in jedem Wissen eine Zweiheit vorhanden, des Wissenden und Gewussten, des Subjekts und Objekts, welche mit der absoluten Einheit Gottes unverträglich ist. Noch viel weniger kann natürlich von einem Wissen Gottes, das sich auf die Dinge ausser ihm er-

erwähnte Kapitel aus dem Muḥtawī: „Die Sucht der Araber, zu schematisieren, zeigt sich hier in hohem Grade. Die Streitigkeiten der späteren griechischen Schulen und die Unterscheidungen, welche betreffs der ἀδιάφορα und προσηγορία gemacht wurden, können dagegen noch bedeutend genannt werden.“ Wir glauben, dass jene Klassifizierungen eben auf jene stoischen Unterscheidungen betreffs der ἀδιάφορα und προσηγορία zurückgehen, und eine ausführlichere Mitteilung aus dem Muḥtawī hätte uns vielleicht manche interessante Aufschlüsse gegeben.

1) Šahr. S. 46: *وَعَمَّا اعْتَمَدَ الْقَدْرِيَّةَ فِرِيَّةَ فِي تَدْقِيفِ الْقَوْلِ بِنَفْيِ الْحَقَائِقِ وَنَفْيِ الْقَدْرِ خَيْرٌ وَشَرٌّ*

وَكَانَ بَشَرَ بْنَ الْمُعْتَمِرِ وَعِشَامَ  
2) Al-Mutazilah ed. Arnold, S. 31: *بِهِنْ عَمْرٌ وَأَبُو الْحَسَنِ الْعَدَائِيَّ مِنَ تَلَامِذَتِهِ*

وَقِيلَ أَنَّهُ أَنْذَى وَجْهَهُ حَمْرًا، أَلْبِي التَّمْدِ لِمُتَازِرَةَ  
3) Das. S. 33: *وَقِيلَ أَنَّهُ أَنْذَى وَجْهَهُ حَمْرًا، أَلْبِي التَّمْدِ لِمُتَازِرَةَ*  
Nach Šahrastāni S. 19 jedoch war er ein Zeitgenosse des Ġaḥīz, der bekanntlich 869 starb.

streckt, die Rede sein<sup>1)</sup>. Hier haben wir es offenbar mit einer neuplatonischen Ansicht zu tun. Denn, wenn auch schon bei Plato sich ein Ansatz zu der später von Plotin ausführlich entwickelten Lehre von der Transcendenz Gottes über das Sein und das Denken findet<sup>2)</sup>, so weist doch die Begründung deutlich auf Plotin als Quelle hin<sup>3)</sup>. So befremdlich erschien Šahrastani diese Ansicht Mu'ammars, dass er die Richtigkeit der Ueberlieferung bezweifelte und das angeführte Argument von der Zweiheit des Gedachten und Denkenden durch die auf Aristoteles zurückgehende Behauptung von der Einheit des Denkens, des Denkenden und Gedachten zu widerlegen sucht<sup>4)</sup>. Wir haben keinen Grund an der Echtheit der Ueberlieferung zu zweifeln, und als ein besonders beachtenswerter Umstand, der zugleich für die Richtigkeit der Ueberlieferung spricht, erscheint es uns, dass wir in der angeblichen Ansicht M.'s die Lehre Plotins von der Transcendenz Gottes noch in ihrer ursprünglichen strengen Form antreffen, während spätere Neuplatoniker in dieser Beziehung eine merkliche Abweichung vom Standpunkt Plotins aufweisen. So redet beispielsweise Gabirol in vielen Stellen seiner „Lebensquelle“ unbedenklich von einem Wissen Gottes, trotzdem er sich sonst eng an Plotin anschliesst. Nur eine Stelle bei Ibn Esra erinnert daran, dass die Lehre M.'s auch in späterer Zeit nicht ganz unbekannt war<sup>5)</sup>. Neuplatonisch ist ferner die Ansicht M.'s, dass man von Gott auch nicht die Ewigkeit prädicieren könne, was mit der Anschauung der Neuplatoniker, Gott sei über die Ewigkeit, gleichbedeutend ist<sup>6)</sup>.

Im Zusammenhange mit der behaupteten Transcendenz Gottes steht vielleicht die Ansicht M.'s, dass Gott nur die Körper geschaffen habe, während die Accidenzen von den Körpern selbst hervorgebracht werden, sei es mit Naturnotwendigkeit, wie das Brennen des Feuers, sei es aus freiem Willen, wie die Bewegung

وحدی جعفر بن حرب عند انه قال ان الله تعالی ۱) Šahr, S. 47:   
محد ان يعلم نفسه لانه یودی انی ان یدون انعم وانمعلوم واحدا   
ومحد ان يعلم غیره.

2) Plato, Rep. VI, S. 508; Zeller, 3. Aufl., 3. 2, S. 475 A. 1.

3) Vgl. Zeller a. a. O., S. 477 A. 4.

4) Šahr, S. 48.

5) Vgl. Monatschrift 1884, S. 327 ff.

6) Šahr, S. 47:   
ومنبه انه یحدی عند انه   
یندر انقول بان الله   
تعالی قدیم.

der lebenden Wesen<sup>1)</sup>. Dieser Ansicht wohnt vielleicht von Haus aus gar nicht die Bedeutung bei, die ihr Šahrastani beilegt, indem er sie vom Standpunkte seiner Zeit betrachtet und in ihr einen Gegensatz findet zu der später von den 'Aš'ariten aufgestellten Behauptung, dass die Accidenzen jedesmal von Gott geschaffen werden. Wahrscheinlich aber will M. im Zusammenhange mit seiner neuplatonischen Anschauung nur sagen, dass Gott nicht unmittelbar in die Körperwelt eingreift. Wenn daher M. von einer Schöpfung der Körper spricht, so wird er darunter entsprechend seinem neuplatonischen Standpunkt auch nur ein mittelbares Hervorgehen der Körper aus Gott, nicht aber eine direkte Schöpfung verstanden haben. Schliesslich verdient im Hinblick auf den neuplatonischen Standpunkt M.'s besondere Beachtung seine Lehre vom göttlichen Willen. Wie Al-Ka'bi berichtet, behauptete er, der Wille Gottes in Beziehung auf ein Ding sei weder Gott selber noch die Schöpfung des Dinges, und auch nicht das Gebot, die Mitteilung und die Satzung, womit er auf etwas Unbekanntes, das nicht gewusst wird, hindeutete<sup>2)</sup>. Wie die Lehre M.'s vom göttlichen Willen im Einzelnen lautete, ist aus dieser kurzen Mitteilung nicht zu entnehmen, aber die Schlussworte, die nicht wie eine Bemerkung Š.'s, sondern wie eine Aeusserung M.'s, eine Charakteristik seiner eigenen Lehre, lauten, erinnern an das Geheimnis des göttlichen Willens bei Gabirol und Ibn Šaddik<sup>3)</sup>. Wir haben in M. einen Neuplatoniker vor uns, der dem Willen dieselbe eigentümliche Mittelstellung zwischen Gott und dem Geschaffenen zuweist wie Gabirol, und wie dieser auf dieses eigentümliche Verhältnis wie auf ein Mysterium hinweist. Jedenfalls ersehen wir daraus, dass Gabirol nicht der erste Neuplatoniker war, der den Willen als Mittelglied zwischen Gott und die Welt einschaltete<sup>4)</sup>.

Eine eingehendere Behandlung als die bisher erörterten Lehren erfordern die Sätze, denen wir uns jetzt zuwenden und die insofern von grosser Tragweite sind, als sie uns auf eine griechische Quelle hinführen werden, die für die Entwicklung des Kalam von grösstem

<sup>1)</sup> Šahr. S. 46.

<sup>2)</sup> Šahr. S. 46: *والله من الإرادة منه أن الخلق من الله والاشياء والاشياء من الله تعالى للشيء غير الله وغير مخلوق للشيء وغير الامر والاشياء والاشياء يعرف بالشيء امر من جنسها لا يعرف*.

<sup>3)</sup> Gabirol, Lebensquelle II, 20 und Königskrone *וְהַיְסוּד וְהַיְסוּד* und Josef Ibn Šaddik, Mikrokosmos, S. 51.

<sup>4)</sup> Vgl. auch Zeitschrift *הקדם*, herausgegeben von Markon, 1907, S. 34.

Einfluss war. Es sind drei Behauptungen, die in einem gewissen Zusammenhange stehen und von uns der Reihe nach erwähnt werden sollen. Erstens, dass die Accidenzen endlos in jeder Gattung seien, zweitens, dass jedes Accidenz, das in einem Träger ist, in ihm nur sein Bestehen habe durch einen Begriff, welcher das Bestehen notwendig mache, — eine Behauptung, welche nach Šāhristāni zu einer unendlichen Reihe führt und Mu‘ammar und seinen Anhängern den Namen „Anhänger der Begriffe“ verschafft hat, drittens, dass die Bewegung von der Ruhe nicht ihrem Wesen nach, sondern durch einen Begriff, der die Verschiedenheit notwendig mache, verschieden sei, und dass ebenso die Verschiedenheit zweier ähnlicher Dinge und ihre Gleichheit und der Gegensatz zweier entgegengesetzter Dinge nur durch einen Begriff da sei<sup>1)</sup>. Diese Sätze sind nicht bloss von Neuereu, sondern auch von den arabischen Schriftstellern selber, die uns die Ansichten M.'s überliefern, vollkommen missverstanden worden. Es ist notwendig, dies zu betonen im Hinblick auf die Frage, welche Zuverlässigkeit die arabischen Autoren besitzen, denen wir die Kenntnis des Kalam verdanken, und wir können uns nicht begnügen, bloss die uns richtig scheinende Erklärung zu geben. Es erscheint uns rätselhaft, wie Ibn Ḥazm (gest. 1066) und Ḳāhīr Al-Bagdadī (gest. 1037), die doch zeitlich nicht so sehr von M. entfernt waren, dessen Behauptung von der Endlosigkeit der Accidenzen so völlig missverstehen konnten, und doch lässt sich an dem Missverständnis selber nicht zweifeln. Ebenso ist die Darstellung, die Ibn Ḥazm von der dritten Behauptung M.'s betreffend die Verschiedenheit der Ruhe und Bewegung gibt, ganz konfus und verrät eine höchst unklare Vorstellung von der eigentlichen Meinung M.'s. Es macht fast den Eindruck, als ob Ibn Ḥazm und Ḳāhīr Al-Bagdadī aus Werken geschöpft hätten, in denen die Lehrsätze M.'s in aller Kürze kompendienartig, ohne jeden Kommentar und ohne jeden Zusammenhang zusammengestellt waren. Was Šāhīr betrifft, so beschränkt er sich hier auf eine

1) Šāhīr, S. 46: ومثله ان قال ان الاعراض لا تتنوع في كل نوع وقال كل عرض قائم بمحل فثمة يقوم به بمعنى اوجب اقيم وذلك يودى انى القول بالتسلسل وعنه ثمة الممثلة سمى هو واصحابه اصحاب المعنى وزاد على ذلك وقال ان التحركة انما خلت اسدون لا بدائية بل بمعنى اوجب المخالفة وكذلك مغيرة المثل المثل ومثله وتصد انصد انصد كل ذلك عنده لمعنى

kurze Wiedergabe der Sätze M.'s, ohne ihnen eine Erklärung hinzuzufügen, so dass wir über seine Auffassung nichts wissen, doch werden wir später reichlich Gelegenheit haben, auch bei ihm Missverständnisse nachzuweisen. Wir gehen nun auf die einzelnen Behauptungen M.'s über, wobei wir mit der letzten beginnen.

a) Wir können keinen bestimmten Sinn verbinden mit der Umschreibung Steiners, der die letzte Behauptung mit den Worten wiedergibt, M. habe „den Unterschied zwischen Bewegung und Ruhe nur in den Begriff, nicht in das Wesen“ gelegt<sup>1)</sup>. Ebenso unklar und widerspruchsvoll ist es, wenn De Boer im Hinblick auf unsere Stelle sagt: „Mu'ammār ist Konzeptualist. Bewegung und Ruhe, Gleichheit und Verschiedenheit usw. sind nichts an sich, sondern haben nur eine begriffliche oder ideelle Wirklichkeit“<sup>2)</sup>. Der richtige Sinn ist jedoch nicht schwer zu ermitteln. Die in der Behauptung M.'s vorkommenden Begriffe Bewegung, Ruhe, Aehnlichkeit, Verschiedenheit erinnern an die von Plato im Sophisten aufgestellten fünf obersten Kategorieen: Sein, Bewegung, Ruhe, Identität, Verschiedenheit, und dort ist die Quelle für die Meinung M.'s zu suchen. Der Begriff, durch welchen Ruhe und Bewegung verschieden ist, ist nicht der Begriff der Ruhe und Bewegung, — denn davon, dass jedes Accidens, das in einem Träger vorhanden, in ihm nur durch einen entsprechenden Begriff vorhanden ist, davon ist in der zweiten Behauptung die Rede — gemeint ist vielmehr der Begriff der Verschiedenheit, des Andersseins. Mit der Behauptung M.'s ist die Aeusserung Platos zu vergleichen, dass von den fünf Kategorieen jede von der anderen nicht durch ihre eigene Natur, sondern durch die Teilnahme an der Idee der Verschiedenheit verschieden ist<sup>3)</sup>. Wenn nun auch die Worte Šahrastāni's keineswegs von einer gewissen Dunkelheit freizusprechen sind und ein klarer unzweifelhafter Sinn nur durch Vergleichung mit der Quelle gewonnen wird, so lässt sich doch die von uns gegebene Erklärung mit den Worten Š.'s vereinbaren. Ganz irreführend ist hingegen, was Ibn Hazm über die Ansicht M.'s sagt. In einem Kapitel mit der Ueberschrift: Ueber die Begriffe (معاني) nach der Ansicht des Mu'ammār, heisst es: Was M. und seine Anhänger betrifft, so sagen sie, wir finden das sich Bewegende und Ruhende und haben

1) Steiner a. a. O., S. 69.

2) De Boer a. a. O., S. 54.

3) Soph. 255: ἔν τε κίνητον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἴσων ὡς ἀπὸ τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχον τῆς ἰδέας τῆς ἁαίρετος.



daher die Gewissheit, dass in dem sich Bewegenden ein Begriff entstanden ist, wodurch es sich in seiner Eigenschaft von dem Ruhenden unterscheidet, und dass ein Begriff in dem Ruhenden entstanden, wodurch es sich von dem Bewegten in seiner Eigenschaft unterscheidet. Ebenso wissen wir, dass in der Bewegung ein Begriff ist, wodurch sie sich von der Ruhe unterscheidet und ebenso in der Ruhe ein Begriff, wodurch sie sich von der Bewegung unterscheidet. Ebenso wissen wir, dass in dem Begriff, wodurch sich die Bewegung von der Ruhe unterscheidet, wiederum ein anderer Begriff ist<sup>1)</sup>. Die Darstellung ist so gedankenlos und verworren als möglich, so dass wir auf Einzelheiten gar nicht eingehen können. Es genügt hervorzuheben, dass Ibn Ḥazm von Begriffen spricht, die in dem Bewegten und Ruhenden entstehen, so dass man gar nicht weiss, worauf es M. ankomme und wozu die ganze Annahme diene. Teilweise besser, aber doch immerhin unklar genug ist die Darstellung Al-Razis, die wir weiter unten kennen lernen werden.

b) Welche Bewandnis es mit der zweiten Behauptung M.'s hat, die Haarbrücker ganz verkehrt wiedergibt<sup>2)</sup>, kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein. Die Accidenzen, die in den einzelnen Dingen existieren, existieren in ihnen nur durch Teilnahme der Dinge an den entsprechenden Begriffen. Im Grunde genommen haben wir es in beiden Behauptungen M.'s nur mit Einer Ansicht zu tun, mit der platonischen Ideenlehre. Was M. über die Ver-

1) Ibn Ḥ. l. a. a. O. V, S. 46: *وإن معمور ومن اتبعه فقلوا أنه وجدناه والمتحرك والنسب فبقية أن معنى حدث في المتحرك به فارق النسب في صفته وأن معنى حدث في النسب به أيضاً فارق المتحرك في صفته وكذلك علمنا أن في الحركة معنى به فارقنا النسب وأن في النسب معنى به فارق الحركة وكذلك علمنا أن في ذلك المعنى الذي به خالفت الحركة النسب معنى به فارق المعنى الذي به فارق النسب. Die letzten Worte haben wir oben im Text nicht übersetzt, weil nach unserer Meinung der Sinn sein muss, dass in dem Begriffe, durch den die Bewegung sich von der Ruhe unterscheidet, ein anderer Begriff sei, durch den er sich von der Ruhe und Bewegung unterscheidet.*

2) Indem Haarbrücker übersetzt: jedes Accidenz habe sein Bestehen in einem Träger, bestehe aber in ihm nur durch einen Begriff, der das Bestehen notwendig macht, wird der Sinn der Worte ins gerade Gegenteil verkehrt. M. will gerade umgekehrt sagen, dass die Formen getrennt für sich existieren und dort ihr wahres Sein haben, während die in den Dingen existierenden Formen bloss ein Abbild derselben seien.

schiedenheit von Ruhe und Bewegung und über Aehnlichkeit und Verschiedenheit im Allgemeinen sagt, enthält gegen seine frühere Behauptung von den Accidenzen nur das Neue, dass es selbst von Verhältnissbegriffen, wie Verschiedenheit und Gleichheit, Ideen gibt. Ob in den Worten: *وزاد على ذلك*, mit welchen Š. die letzte Behauptung M.'s einführt, eine solche Steigerung gegen das Frühere beabsichtigt ist, kann dahingestellt bleiben. Was der Erklärung bedarf, das ist die Bemerkung Š.'s, dass die Annahme M.'s zu einem regressus in infinitum führe. Es wird wohl etwas Aehnliches gemeint sein wie bei Aristoteles 991a, 29, wo angedeutet wird, dass gewisse Voraussetzungen der Ideenlehre dazu führen müssen, Ideen von den Ideen anzunehmen. Wird beispielsweise behauptet, dass zwei Dinge einander nur ähnlich sein können durch Teilnahme an einem für sich bestehenden Dritten, d. i. der Idee, so müsste wegen der zwischen der Idee und den Dingen sich ergebenden Aehnlichkeit wiederum eine Idee gesetzt werden, und das Gleiche würde dann von dieser neuen Idee gelten usw.<sup>1)</sup> Anders formuliert Ibn Ḥazm den Einwand gegen M. Danach ging man, wie es scheint, von der Idee der Verschiedenheit aus und sagte, wenn mehrere Dinge von einander nur verschieden sein können durch die Idee der Verschiedenheit, so müsste für diese Idee selbst, da sie von anderen verschieden ist, wieder eine andere Idee gefordert werden usw. Die Schlussfolgerung, welche darauf hinausläuft, unzählige Ideen der Verschiedenheit zu setzen, ist schwach und verrät dadurch, dass wir es mit einer Entstellung jenes Einwurfs zu tun haben, den wir soeben kennen gelernt haben. Im übrigen ist es gleichgültig, ob der Einwurf so oder so lautete, wir bemerken bloss, dass an die Fassung, die wir bei Ibn Ḥazm finden, sich neue Missverständnisse anschlossen<sup>2)</sup>.

1) Vgl. Plato, Parmenides 132: *Τί ὁ αὐτό τὸ μέγα καὶ τὰλλα τὰ μεγάλα. εἰς ὁμοιωσιν; τῆ ψυχῆ ἐπὶ πάντα ἴδμεν, οὐχὶ ἔν τι αὐτὸ μέγα φρονεῖται. οἱ ταῦτα πάντα ὁμοίως μεγάλα φάνεσθαι;* "Εὐκλεων. "Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγάλου ἀναγνωρίζεται, παρ' αὐτοῦ τε τὸ μέγας γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ. In anderer Form kehrt dann derselbe Einwand S. 132 gegen Ende wieder.

2) Vgl. Ibn Ḥazm a. a. O. V, S. 46, wo die Fortsetzung der Seite 49 A. I von uns angeführten Stelle lautet: *وخمذا ابدا اوجبوا ان فى دل شىي وخمذا ابدا اوجبوا ان فى دل شىي من جوهر او عرض اى شىي مان معانى فارق دل معنى منبنا دل ما عداد فى العالم وكذلك ايضا فى تلك المعانى لانما اشياء موجودة متغيرة واوجبوا بهذا وجود اشياء فى زمان محدود فى العالم لا ذمباية لعددنا*. In diesen Worten ist angedeutet, worin

c) Was nun drittens die Behauptung von der Endlosigkeit der Accidenzen in jeder Gattung betrifft, so lässt sich der Sinn aus dem Zusammenhang absolut nicht erraten: hier kann nur der Vergleich mit der Quelle Aufschluss geben. Kein Wunder daher, wenn sowohl Steiner als De Boer den Sinn verfehlen<sup>1)</sup>. Beachtenswert aber ist es, wie auch Ibn Hazm und Kahir Al-Bagdadi, da ihnen jede Ueberlieferung fehlte, die Bedeutung des Satzes aus dem Zusammenhange zu ermitteln suchen und infolge dessen auf den Gedanken kommen, es handle sich um die eben erörterte Annahme, dass nach M. sich eine endlose Anzahl von Ideen ergeben müsste<sup>2)</sup>.

nach Ibn H. der regressus in infinitum bestehe, zu welchem die Annahme M.'s führe. Vgl. damit die Darstellung bei Al-Razi, Al-Muḥ. S. 104: زعم بعثتهم أن التغييرين متغاييران بمعنى وكذا المثالان وانحدان والمختلفان احتجوا بان المقبوم من لون السواد والبياض سوادا وتباينا مغاير للمقبوم من لونينما غيريين مختلفين تصديين . . . ثم قالوا وذلك المعنى لا بد وان يغاير غيره فمغايرته لغيره معنى قائم به وهو انه لا بد وان يكون اما مثلا لغيره او مغايرا له ومختلفا ومماثلته مع غيره او مخالفته له معنى قائم به ثم اندلجوا فيه بما فى الاول وهو يوجب القول بمعان اقوال هذا القول منسوب الى قدماء المعتزلة وقد مر كلام القائلين بتقييم الاعراض بالاغراض مرة بعد مرة الى ما لا نهاية له مثل معمر geht hervor, wie sich an diese Darstellung ein neues Missverständnis schloss, indem man die angebliche Meinung M.'s, dass unzählige Ideen ineinander existieren mit der Frage, ob ein Accidenz in einem anderen subsistieren könne, in Verbindung brachte — eine Frage, auf die wir später noch zurückkommen werden.

<sup>1)</sup> Ersterer sagt a. a. O., S. 69, im Anschluss an die früher entwickelte Ansicht M.'s, dass Gott nur die Körper geschaffen habe: „Er leitete also nur die Materie selbst von der unmittelbaren Tätigkeit des Schöpfers ab, die einzelnen Daseinsformen aber suchte er aus den der Materie innewohnenden Kräften zu erklären und zwar so, dass er für jede Gattung eine endlose Reihe möglicher Daseinsformen annahm.“ De Boer a. a. O., S. 54: „Die Zahl dieser Accidenzen ist unendlich, denn sie sind ihrem Wesen nach nichts weiter als die begrifflichen Beziehungen des Denkens.“ Das ist dunkel, gemeint ist, die Accidenzen sind nichts Wirkliches, sie existieren nur in der Vorstellung, haben nur eine ideelle Wirklichkeit, wie es weiter heisst. Aber darum sind sie ja noch nicht unendlich.

<sup>2)</sup> Ibn H. a. a. O. IV, S. 194: وأما أبو المعتمر معمر بن عمرو انعصر المصنف مولى بنى سليم احد شيوخهم وأئمتهم فدان يقول بان فى العلم اشياء موجودة لا نهاية لها ولا يخصصها البارى تعالى ولا احد ايضا غيره ولا له عند مقدار ولا عدد وذلك انه من يقول

In Wirklichkeit verhält es sich ganz anders: es ist die Uebersetzung eines Satzes aus dem Sophisten, der das Ergebnis einer längeren Betrachtung zusammenfasst, in der ausgeführt wurde, dass jedem Dinge neben seinen positiven Eigenschaften unzählige negative zukommen, insofern es von unzähligen Dingen sich unterscheidet, Unzähliges nicht ist, dieses Negative aber ebenso als etwas Reales aufzufassen ist, wie die positiven Eigenschaften. „In jeder Gattung also“, sagt Plato, „ist viel des Seienden, unzählig aber der Menge

ان الاشياء تختلف بمعانٍ فبينا وان تلك المعاني تختلف بمعانٍ اخرى  
 ابن الاشياء تختلف بمعانٍ فبينا . . . . . وخذنا بلا نسبة ايضا  
 dieser Ketzerei von den Mutaziliten in Basra vor dem Sultan zur Rechenschaft gezogen wurde und nach Bagdad floh, woselbst er starb. In Wirklichkeit hat er nie die Behauptung getan, die ihm Ibn H. in den Mund legt, und wenn er angeklagt war, so geschah es vielleicht wegen seiner Ideenlehre. Mit der Auffassung Ibn H.'s stimmt überein Kahir Al-Bagdadi a. a. O. 59a: *الفتحية* اثباته من فتوحه دعواه ان كل نوع من الاعراض الموجودة في الاجسام لا نسبة لعدده وذلك انه قد اذا كان المتكبر متخرد بحدوثه قدمت به [59b] فتلك الحوادث اختصت بمعانٍ سواها وذلك المعاني ايضا يختص بمعانٍ سواها وذلك القول في اختصاص كل معنى ايضا بمعانٍ سواها لا الى نسبة . . . . . Aus der folgenden Polemik führen wir bloss den Schluss an, wo Kahir Al-B. nachzuweisen sucht, dass die Ansicht M.'s der Behauptung vom Kumún Vorschub leiste gegen die Behauptung der Muslime vom Geschaffensein der Accidenzen (60a): *وذلك ان المسلمين استدلو على حدوث الاعراض في الاجسام بتعقب المتصادات منها على الاجسام واندر اصحاب الدمون والظهور حدوث الاعراض وزعموا انما دلها موجودة في الاجسام فاذا ظهر في الجسم بعض الاعراض فمن فيه ضد واذا ظهر في العرض ظهر ضده فقالوا لهم الموحدون لو من اعرض تارة وظهر تارة لكان ضرور بعد الدمون ودمونه بعد الظهور لمعنى سواها والا افتقر ذلك المعنى في ضرور ودمونه الى معنى سواها لا الى نسبة واذا بطل اجتماع ما لا نسبة له من الاعراض في الجسم الواحد صح تعقيب على الجسم من حيث حدوثه فيه لا من حيث الدمون والظهور واذا قال معمر يجوز اجتماع ما لا نسبة له من الاعراض في الجسم لم يصح له رفع اصحاب الدمون والظهور عن دعواهم وجود اعراض لا نسبة له من اجنس الدمون وانضموا في محل واحد وسوف عدا الاصل يودى الى القول بقدم الاعراض وذلك بقر*

Es werden die heterogensten Dinge durcheinander geworfen.

nach das Nichtseiende“<sup>1)</sup>. Das Gleiche besagt der Satz des M., der dadurch für uns noch eine besondere Wichtigkeit hat, dass er geeignet ist, auf das Verfahren der Mutakallimun ein Licht zu werfen. Der vierte Grundsatz der Mutakallimun bei Maimuni (More I, 73, 4) lautet, dass jedem Dinge von zwei beliebigen entgegengesetzten Eigenschaften die eine oder die andere zukomme und dass die Negation, nicht lebendig, nicht weise usw. ebenso ein Attribut sei, wie das positive Prädikat lebendig, weise. Da diese Ansicht sich mit der aus dem Sophisten stammenden Behauptung M.'s deckt, so ist es von Interesse, zu sehen, wie in das von Maimuni dargestellte atomistische System der 'As'ar'ija eine Ansicht aus einem so verschiedenen System, wie dasjenige Platos, aufgenommen wurde. Man könnte vielleicht einwenden, dass es sich hier um eine in der Atomistik selbst begründete Anschauung handle, da bekanntlich Demokrit das Nichtseiende neben dem Seienden, das Leere neben dem Vollen als Prinzip aufstellte und dabei behauptete, dass das Nichtseiende um nichts weniger sei als das Seiende<sup>2)</sup>. Allein von jener Behauptung Demokrits bis zu der erwähnten Ansicht der Mutakallimun ist noch ein weiter Weg<sup>3)</sup>, und wir gehen wohl nicht irre, wenn wir behaupten, dass wir es hier mit einer Entlehnung zu tun haben.

Wir kommen schliesslich zu dem Namen *اصحاب المعاني*, welcher nach Šahrastani M. und seinen Anhängern beigelegt wurde. Selbst dieser Name ist nicht für M. und seine Anhänger erfunden, sondern aus dem Sophisten entlehnt. Nach seiner Polemik gegen die Materialisten wendet sich Plato gegen die Freunde der Ideen (*πρὸς τὸν τὸν εἰδῶν φίλων*)<sup>4)</sup>. Es ist nun für uns gleichgültig, ob darunter die Megariker zu verstehen sind, oder Plato hiermit eine frühere Form seiner eigenen Ideenlehre kritisieren will<sup>5)</sup>. Ebenso brauchen wir uns auf die Frage nicht einzulassen, ob unter *εἰδῆ* und *γένεα* Ideen im platonischen Sinne, für sich seiende Realitäten, oder bloss Verstandesbegriffe gemeint seien. Bonitz meint, dass diese Unterscheidung mit Unrecht in Plato hineingetragen wird<sup>6)</sup>:

1) Soph. 256: *περὶ ἐξουστῶν ὅρα τῶν εἰδῶν πρὸς μὲν ἔσται τὸ ὄν, ἀπειροσὶ δὲ πλείθυαι τὸ μὴ ὄν.*

2) Zeller 4. Aufl., 1, S. 768.

3) Vgl. Zeller 4. Aufl., 2, 1, S. 675 A. 1.

4) Soph. 248.

5) Zeller 3. Aufl., II, 1, S. 215, Bonitz, Platonische Studien, 3. Aufl. 1886, S. 192.

6) Bonitz a. a. O., S. 193.



Kitab al-masa'il zumeist den Standpunkt A. H.'s vertritt, durch Ibn Hazm und Al-Razi. Wie lückenhaft trotzdem diese Nachrichten sind, wie mangelhaft und aus dem ursprünglichen Zusammenhange herausgerissen einzelne Aeussierungen mitgeteilt werden, davon ein Beispiel. Kahir Al-B. polemisiert gelegentlich gegen Al-ka'bi, welcher die allen Mutaziliten gemeinsamen Lehren zusammenfasst und dazu auch die Behauptung rechnet, dass Gott mit den Dingen nicht zu vergleichen sei<sup>1)</sup>. Mit nichten, wendet K. Al-B. ein, da nach Abu H. und seinem Vater auch das Vermögen ein Ding ist, nicht wie die anderen, nach diesen beiden also die Unvergleichlichkeit nicht eine ausschliessliche Eigenschaft Gottes ist<sup>2)</sup>. Um was handelt es sich nun bei der angeblichen Aeussierung A. H.'s? Wir vermuten, dass ihr eine Stelle in der Republik zu Grunde liegt, in der Sokrates ausführt, dass das Vermögen nicht wie die anderen Dinge sei, die durch sich selbst bestimmt sind, sich durch Gestalt und Farbe unterscheiden und danach benannt werden. Das Vermögen hingegen sei immer auf etwas anderes hingeeordnet, werde nach dem benannt, was es bewirke, mit anderen Worten: jedes Vermögen sei ein Vermögen zu etwas, ein Relationsbegriff<sup>3)</sup>. Dass dadurch der Einwurf Kahirs sinnlos wird, ist klar, aber dasselbe ist der Fall bei jeder anderen Erklärung, sobald man mit der angeblichen Aeussierung A. H.'s einen bestimmten Sinn zu verbinden sucht, da er doch jedenfalls von dem Vermögen die Unvergleichlichkeit nicht in dem Sinne ausgesagt hat, in welchem man von der Unvergleichlichkeit Gottes spricht. Um die falsche Wiedergabe einer anderen Stelle aus der Republik, in der Sokrates ausführt, dass man nicht von jemandem sagen könne, er liebe etwas, wenn er nur einen Teil

1) Kahir Al-B. a. a. O. 41a: *وَزَعِمَ الْمُتَعَبِّقِيُّ فِي مَقَالَتِهِ أَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ لَا دَلَالِيَّيَاءَ . . .*

2) Das: *وَفِي هَذَا الْفَصْلِ مِنَ الْإِسْلَامِ الْمُتَعَبِّقِيُّ غَالِبٌ مِنْهُ عَلَى اصْحَابِهِ مِنْ وَجُودِ مَثَبِ قَوْلِهِ أَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى شَيْءٌ لَا دَلَالِيَّيَاءَ وَنُبِسَتْ عِنْدَ الْخَوَاصِّيَّةِ لَهُ وَحْدَهُ عِنْدَ جَمِيعِ الْمُعْتَزِلَةِ فِيهِ الْجَبِيَّةُ وَأَبْنَةُ أَبُو حَسَمٍ قَدْ قَالَا أَنَّ دَلَّ قُدْرَةَ مَحْدُوثَةِ شَيْءٍ لَا دَلَالِيَّيَاءَ وَنَمَّ يَتَخَصَّمُوا وَيَتِيمُ بِهَذَا الْمَدْحِ . . .*

3) Republik, S. 477: *"Ακούσαν δὲ ἡ μοι φαίνεται περὶ αὐτῶν (scil. δυνάμεων), δυνάμεις γὰρ ἐπὶ αὐτῶν τὰ τῶν χροῶν ὅροι οὗτε σχήμα, αὐτῶν τὰ τῶν τοιαύτων ὄντων καὶ ἄλλων παλίων, πρὸς ἃ ἀποβλέπον ἕνα ἀναρτίζονται παρ' ἐμαυτοῦ τὰ μὲν ἄλλα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα, δυνάμεις ἢ εἰς ἐκείνο μόνον βλέπον ἐπ' ᾧ τὸ ἔστι καὶ ἃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτῃ ἐκαστὴν αὐτῶν δύνανται ἐκτελεῖν . . ."*

und nicht das Ganze liebe, weshalb man auch weisheitsliebend nicht denjenigen nennen könne, der nicht die ganze Weisheit liebt<sup>1)</sup> — um eine ungenaue Wiedergabe dieser Stelle, sagen wir, handelt es sich wohl bei der angeblichen Behauptung A. H.'s, dass man nicht ein Ding in einer Beziehung wollen und in anderer Beziehung nicht wollen könne<sup>2)</sup>. Auch was A. H. bei Šahr. über das Gute sagt, dass es nicht das Angenehme ist, sondern was in diesem und im zukünftigen Leben zum Guten anschlägt, klingt an eine Stelle in der Republik an. Doch ist diese Aeußerung zu allgemein, um etwas Bestimmtes behaupten zu können<sup>3)</sup>, und ist auch für uns nicht weiter von Belang. Denn wir wollen nicht die Ansichten A. H.'s im einzelnen durchgehen, sondern richten unser Augenmerk hauptsächlich auf seine Ḥal-Theorie, die gleichsam den Mittelpunkt seines Systems bildet, und auf das, was damit zusammenhängt.

Die Darstellungen, welche uns über die Ḥal-Lehre A. H.'s zugänglich sind, sind äusserst dunkel und verworren. Danach soll er behauptet haben, dass den allgemeinen Begriffen, die er Aḥwal nannte, weder das Prädikat des Seins noch des Nichtseins

1) Das. S. 474: Ἐναρμηνεύσαντες ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐπιθυμῆσαι τὴν μέγιστον, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐπιθυμῆσαι τὴν μέγιστον, ἀλλ' ἐπιθυμῆσαι τὴν μέγιστον ἐπιθυμῆσαι τὴν μέγιστον, ὅτι τὸ μὲν ἐπιθυμῆσαι ἐπιθυμῆσαι, τὸ δὲ μὴ, ἀλλ' ἐπιθυμῆσαι τὴν μέγιστον . . . was dann an verschiedenen Beispielen erörtert wird.

2) Kāhir Al-B. a. a. O. 70b: والمفضيحة الاختصاصية من فضيحة قوله في الإرادة المشروطة وأصله عنده قوله بئذ لا يجوز أن يكون شيء واحدا مرادا من وجه [77a] ممدوحا من وجه آخر. Die nun folgende Diskussion ist äusserst verworren. Wir heben aus derselben hervor, dass nach A. H. sich ergebe, wenn Gott die Prostration als Zeichen der Verehrung für die Götzen nicht wolle, er sie auch nicht als Zeichen der Verehrung für sich wollen könne, oder wenn er das Letztere wolle, er das Erstere nicht verwerfen könne. Und A. H. soll in der Tat diese Konsequenz gezogen haben. ونزومه إذا ورد أنه تعالى أن يكون السجود عبادة لخصمه أن لا يريد بوجه عبادة لله . . . وركب هذا لله وذكر في جمعه التمييز أن السجود لخصمه لم يدرعه الله تعالى وأبى أن يكون الشيء واحدا مرادا ممدوحا من وجهين مختلفين. Diese Ungereimtheiten bestärken uns in unserer im Text ausgesprochenen Vermutung.

3) Šahr. S. 55: وليس الإصلاح نحو الأعداء بل نحو الأعداء في العاقبة. verglichen mit Rep., S. 613. Mit Šahr. ist auch zu vergleichen, was Kāhir Al-B. 79a als siebenten Lehrsatz mitteilt.



zukomme. Ebenso werden sie weder gewusst, noch nicht gewusst<sup>1)</sup>. Man hat in der Lehre A. H.'s und in dem Kampf, den sie in den Kreisen der Araber hervorrief, ein Seitenstück zu dem bekannten Streit zwischen Nominalisten und Realisten im Mittelalter finden wollen und gemeint, A. H. nehme zwischen den entgegengesetzten Ansichten gleichsam eine vermittelnde Stellung ein<sup>2)</sup>. Allein, was soll man sich unter diesem Mittelking zwischen Existenz und Nichtexistenz denken? Und wie die Ansicht selbst, so ist auch die Bezeichnung Ḥal (Zustand) für den allgemeinen Begriff äusserst befremdlich. Sie ist so wenig zutreffend, dass sie weit eher für das Gegenteil, nämlich für das Werden im Gegensatze zu den stets sich gleichbleibenden Ideen, geeignet erscheint, und da wir bei Plato ganz dieselben Aeusserungen in bezug auf das Werden begegnen, deren sich Abu H. in bezug auf die Ahwal bedient, so sieht es auf den ersten Blick aus, als ob ein Missverständnis vorläge und als handelte es sich tatsächlich um die platonische Ansicht vom Werden<sup>3)</sup>.

Auch die angeblichen Beweise A. H.'s sind äusserst dunkel. Wir erkennen, sagte er unter anderem, dass die Dinge in irgend einer Bestimmung gleich, in einer anderen ungleich sind, und wissen mit Notwendigkeit, dass das, worin sie gleich sind, von dem verschieden ist, wodurch sie sich unterscheiden. Jene von der Vernunft gegebenen Bestimmungen aber lassen sich weder auf das Wesen, noch auf die Accidenzen zurückführen, weil dies zu der Annahme eines Accidenz in einem Accidenz führen würde, sie müssen also Ahwal sein<sup>4)</sup>. Anstatt zu erklären, bedarf dieser

1) Šahr. S. 56: *فثبتت احوالا حتى صفات لا موجودة ولا معلومة ولا* Nach *مجبولة أي حتى على حيليت لا تعرف لذات بل مع اندات* *موجودة* ist *معدومة* ausgefallen. Präziser als bei Šahr. heisst es bei Maim. I, 51, der die Ansicht A. H.'s als Beispiel einer ungereimten Ansicht anführt: *והוא מתבאר כי כל אברין אלא אחראל יודעין בדרך אלמטאן אלכליה ליתת מעודה ולא מעדומה*.

2) So Munk zu Maimuni a. a. O., S. 185 A. 2, ohne die Dunkelheiten zu berühren, welche die Lehre A. H.'s darbietet. Eine sehr ausführliche Erörterung widmet dem Gegenstand Schmolders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, S. 146 ff., ohne etwas zur Aufklärung beizutragen. Er vergleicht, S. 197, den Ausdruck Ḥal mit dem aristotelischen *ἁπλοῦς ὄν*, ebenso Carra de vaux, S. 122.

3) Republik S. 477: *εἰ δὲ ὅτι τὸ αὐτὸν ἔχει ὡς εἶναι τὰ καὶ πᾶσι εἶναι, ὡς μεταξὺ ὧν κείνου τὸ εὐλογητὸν ὄντος καὶ τὸ αὐτὸν ἔχει ὡς ἁπλοῦς ὄντος; Μεταξὺ. Οὐκ ἔστι ἐπὶ πᾶσι τῶν ὄντων ἕνα, ἀριστοῦτα δ' ἔξ ἀνάγκης ἐπὶ τῶν πᾶσι ὄντων. ἐπὶ τῶν μεταξὺ δὲ τούτων μεταξὺ τὸ καὶ ζήτητόν ὁριστὸν τὰ καὶ ἐπιδοκίμηται. εἰ τὸ τὰ πᾶσι ὡς εἶναι ὄντος.*

4) Šahr. a. a. O.: *ولا شك ان الاشتراك يدل على الموجودات*

Beweis selbst der Erklärung. Vollends kompliziert wird die Sache durch die Verbindung, in welcher die Ḥal-Theorie A. H.'s mit seiner Attributenlehre steht. Im Gegensatz zu seinem Vater, welcher die Attribute Gottes seinem Wesen gleichsetzte und demgemäss behauptete, dass Gott wissend, mächtig, lebendig seinem Wesen nach sei, sagte A. H., Gott sei dies alles seinem Wesen nach in dem Sinne, dass Gott ein Zustand (Ḥal) als Eigenschaft (Ṣifa) zukomme, die als besonderes ausser seinem Wesen gewusst werde, jedoch nur zugleich mit dem Wesen, nicht für sich, gewusst werde<sup>1</sup>). Es drängt sich sofort die Frage auf, was für einen Unterschied es ausmache, ob man das Wissen Gottes als Attribut (Ṣifa) oder als Ḥal (Zustand) bezeichne, und in der Tat scheint es den Mutakallimun selber dunkel gewesen zu sein, was A. H. mit dem von ihm erfundenen Terminus Ḥal bezwecke. Man warf, wie berichtet wird, von gegnerischer Seite den Anhängern A. H.'s vor, dass sie bloss das Wort vertauscht, während sie in Wirklichkeit dasselbe behaupten, wie die Sifatija, welche in Gott von seinem Wesen verschiedene Attribute annehmen<sup>2</sup>). Wir haben mit einem Worte anstatt **einer** zwei Ḥal-Theorien, von denen man nicht

في قضية واقتراحاً في قضية وبالضرورة يعلم ان مما اشتتركت فيه غير مما  
اكتشفت وخذ انقصيب العقلية لا يندرج عقل وحى لا ترجع الى الذات  
ولا الى اعراض وراء الذات فانه يودى الى قيام العرت بالعت فتعيب  
بالضرورة انما احوال

ومما تخلفا فيه اما في صفات البارى تعالى فقل: 1) Šahr, S. 55:  
الجبلى البارى تعالى عالم لذاته قادر حتى لذاته ومعنى لونه لذاته  
الى لا يفتتن لونه عالما صفة حتى علم او حال يوجب قونه عالما  
وعند ابى عثمان نحو عالم لذاته بمعنى انه ذو حالة حتى صفة معلومة  
وراء لونه ذاتا موجودا وانما تعلم انصفة على الذات لا بانفرادها

ونفس بلاب مظنة انشيم بي 2) Frankel, Ein mutazilitischer Kalam, S. 55:  
دبرنو انو يدما دبري انشيم يقر [يقرأ] [lies] كلالية وهو بي الشيمى على دبري الله  
الانشيم الوديعم كلالية وحشو الشيم תקיה انشيم אשר נכנסה בלבם הפניה בין דבריו  
ודברו אנשי כלאכיה בי אשר היינו להם הוא יחייב לנו באמרנו באחראל [באלאחראל] [lies]  
והם הארים ואמרו לנו כי אתם חלפתם המלה אבל פתרון דבריתם הוא חפן דבריתם כי הם  
אמרו צפת [צפא] [צפא] והוא ספיר ואמרתם אתם חאל והוא תואר  
وقدسوا نه عد احوال البارى تعالى بزعمك غيرد ام حتى  
نحو فلانجب انشا لا حتى نحو ولا غيرد فقلناو نه فلم اندرت على انصفانية  
فوتيم في صفات الله عز وجل في الازل انما لا حتى نحو ولا غيرد

weiss, was jede für sich, und was beide im Zusammenhang besagen<sup>1)</sup>.

Es sei noch kurz erwähnt, dass nach Šahrastani die Gegner A. H.'s den Einwand erhoben, seine Lehre führe zu einem regressus in infinitum, dass ferner an diese Lehre sich die Frage knüpfte, ob das Nichtseiende ist, dass schliesslich die Existenz selber von den Gegnern als ein blosses Wort, von A. H. aber als ein Ḥal angesehen wurde, der weder ist, auch noch nicht ist, was aber, wie Šahrastani bemerkt, eine offenbare Absurdität sei<sup>2)</sup>. Damit haben wir das Wichtigste über die Ḥal-Lehre hervorgehoben und zugleich die Schwierigkeiten gezeigt, die jedoch zum grossen Teile schwinden, sobald wir die Quelle A. H.'s gefunden haben.

Die Lehre A. H.'s enthält nichts anderes, als was Plato im Sophisten im Kapitel über die Gemeinschaft der Begriffe (*κοινωνία τῶν γενῶν*) ausführt. Um dies nachzuweisen, skizzieren wir kurz den Gedankengang. Seine Polemik gegen den Satz des Parmenides, dass man das Nichtseiende weder denken, noch davon reden könnte, führt Plato zu einer Untersuchung über den Begriff des Seienden, wobei sich herausstellt, dass diesem Begriffe nicht weniger Schwierigkeiten als dem des Nichtseienden anhaften. Nach einer eingehenden Kritik der verschiedensten Ansichten über das Sein gelangt er zur Aufstellung jener obersten Begriffe, von denen oben bereits die Rede war. Bewegung und Ruhe, heisst es hierbei, sind einander entgegengesetzt und gleichwohl wird von beiden das Prädikat des Seins ausgesagt. Also muss der Begriff des Seienden als ein Drittes gesetzt werden, an dem beide Gemein-

<sup>1)</sup> Carra de vaux sagt a. a. O.: „quelque obscure que cette doctrine (nämlich v. d. Ḥwal) semble tout d'abord, on voit assez clairement, apres un premier examen qu'elle se divise en deux parties: la premiere touchant les modes en dieu, qui sont a peu près ses qualités en puissance et ne peuvent guère être comparés qu'a des hypostases; la seconde, touchant les modes dans le monde et ces modes — ci sont des états du possible, qui, au fond, ne sont autre chose que les universaux. Allein, es ist undenkbar, dass zwischen beiden Ansichten kein Zusammenhang bestehe.“

<sup>2)</sup> Šahr. S. 56: *وَدَانُوا نَيْسَتِ الْاِحْوَالِ تَشْتَرِكُ فِي مَوْجِدِ اِحْوَالٍ وَتَقْتَرِكُ فِي خَصَمَاتِ ذَلِكَ فَقَوْلُ قِي اِنْصِفَاتٍ وَالْاِثْبَاتِ اِنْجِدْ لِدَحَلٍ وَيَقْتَضِي اِلَى اِتْسَلْسَلٍ . . . وَبِنُؤَا عَلَى تَحْدِثِ الْمَسْئَلَةِ مَسْئَلَةِ الْمَعْدُومِ شَيْءٍ . . . وَالْوُجُودِ عَلَى مَذْهَبِ نَفَاةِ الْاِحْوَالِ لَا يَرْجِعُ اِلَّا اِلَى الْمَلْفُظِ الْمَجْرُودِ . . . وَعَلَى مَذْهَبِ مَثْبُتِي الْاِحْوَالِ عَمُ حَالَةٍ لَا تُوصَفُ بِالْوُجُودِ وَالْمَعْدُومِ وَحَذَا اِمَّا تَرَى مِنْ اِتْسَلْسَلِ وَالْاِسْتِحَالَةِ*

schaft haben, ohne jedoch das Seiende selber zu sein<sup>1)</sup>. Hiermit ist zugleich die Ansicht des Antisthenes widerlegt, welcher behauptete, dass nur identische Urteile zulässig seien, dass man beispielsweise nur sagen dürfe, „der Mensch ist Mensch“, nicht aber „der Mensch ist gut“. Allein, wendet Plato ein, wenn eine Verknüpfung der Begriffe überhaupt nicht zulässig wäre, dann dürfte man auch das Sein nicht aussagen, da auch das Sein, wie eben gezeigt wurde, von der Bewegung und Ruhe und anderen Begriffen verschieden ist. Da nun das Sein in der Rede nicht zu umgehen ist, so gibt es wohl eine Verknüpfung der Begriffe, doch verhalten sich nicht alle in gleicher Weise zu einander. Manche, wie Bewegung und Ruhe, schliessen sich gegenseitig aus, manche, wie beispielsweise das Sein, verbinden sich mit allen, und Sache der Wissenschaft ist es, das Verhältnis der Begriffe zu einander richtig zu bestimmen, so dass man weder denselben Begriff für einen anderen, noch einen verschiedenen für denselben halte<sup>2)</sup>. Da von den bereits genannten drei obersten Begriffen jeder sich selbst gleich und von den anderen verschieden ist, so ergeben sich ferner die Begriffe der Identität und der Verschiedenheit. Das Resultat ist, dass das Nichtseiende, als Verschiedenheit und nicht als blosse Negation genommen, ebenso ist wie das Seiende und dass umgekehrt an jedem Seienden ein Nichtsein ist. Das Nichtsein ist notwendig sowohl an der Bewegung wie an allen anderen Begriffen, denn sie sind vom Begriff des Seins selbst wie untereinander verschieden, während ihnen auf der anderen Seite das Sein zukommt, weil sie am Sein Teil haben<sup>3)</sup>. Und das Seiende selbst ist in unzähligen Beziehungen ein Nichtseiendes, es ist von allen anderen Begriffen verschieden, sowohl von allen zusammen als auch von jedem einzelnen, es ist nur, was sein Name besagt<sup>4)</sup>.

1) S. 250: *κίνησις καὶ στασις ἄρ' οὐκ ἐναυτοῦτατα μετὰ ἀλλήλους; . . . καὶ μήν εἶναι γε ἄρθους ἄλλ' ἀρρώτερον αὐτῶ καὶ ἐνάτερον . . . τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὄν τῆ ψυχῆ πᾶσι, ὅς ἐπ' ἐκείνου τῆρ τε στάσις καὶ τῆρ κίνησις περιεχομένη, τὴν αὐτῶν καὶ ἀπιδῶν αὐτῶν πρὸς τῆρ τῆς οὐσίας κοινότητα. αὐτως εἶναι προσείπας ἀρρώτερον.*

2) S. 251—254.

3) S. 256: *Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὄν ἐπὶ τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ τούτοις τὰ γένη, κατὰ πάντα γὰρ ἢ θατέρου οὐσίας ἕτερον ὑπερχαζομένη τῶ ὄντος ἕκαστου οὐκ ὄν ποιεῖ, καὶ ξυμπάντα δὲ κατὰ ταῦτα οὐτως οὐκ ὄντα ἄρθους ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τῶ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα.*

4) S. 259: *τὸ δὲ ὄν αὐ θατέρου μεταίχθους ἕτερον τῶν ἄλλων ὄν εἶη γένου, στασις δ' ἐκείνου ἀπάντων ὄν οὐκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ ξυμπάντα τὰ ἄλλα πλὴν*

Schon diese flüchtige Skizzierung zeigt eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den Ausführungen bei Plato und einzelnen Punkten bei A. H. Noch mehr aber wird sich der Sophist als Quelle für A. H. ergeben, wenn wir auf die angedeuteten Schwierigkeiten eingehen. Zunächst wird es begreiflich, wie A. H. zu seiner sonderbaren Bezeichnung für Begriffe gekommen ist. Für die drei obersten Kategorien im Sophisten, für Sein, Ruhe und Bewegung, bot sich ihm der Name *Aḥwal* dar, Seinszustände oder Seinsformen, und er dehnte den Namen auf alle Begriffe aus. Doch halten wir dies nicht für die einzig mögliche Erklärung; wichtiger ist für uns, dass durch die angenommene Beziehung zum Sophisten die Theorie A. H.'s in ein ganz neues Licht rückt. Denn was bedeutet nun die Formel vom Sein oder Nichtsein der Begriffe? Keineswegs, was Šahrastani und andere darunter verstanden haben, dass den allgemeinen Begriffen nur eine geschwächte Realität zukomme, eine Vermittelung zwischen Nominalismus und Realismus; gemeint ist vielmehr, dass jeder Begriff in einer Beziehung ein Seiendes, in unzähligen ein Nichtseiendes ist, da er eben nur **einen** Inhalt repräsentiert. Auch die weitere Bestimmung A. H.'s, dass die *Aḥwal* weder gewusst, noch nicht gewusst werden, führt uns nicht über Plato hinaus, wir bewegen uns noch immer im Gedankenkreise der Sophisten. Es wird hierdurch auf eine Schwierigkeit hingewiesen, welche in der eigentümlichen Verbindung der Begriffe liegt und auf die bereits Plato aufmerksam macht. Nachdem er gezeigt, dass das Sein als Drittes neben der Ruhe und Bewegung zu setzen ist, wirft er die Frage auf, wie es denn zu begreifen sei, wenn es seiner Natur nach keines von den beiden Gegensätzen ist. Wenn sich etwas nicht bewegt, wie sollte es nicht ruhen? oder was auf keine Weise ruht, wie sollte sich das nicht bewegen?<sup>1)</sup> Wir werden später nachweisen, dass diese Stelle den Arabern wohl bekannt war, und auf die hier angedeutete Schwierigkeit, die ebenso in dem Verhältnis eines jeden Gattungsbegriffes zu seinen Arten wiederkehrt, wird hingewiesen mit den Worten: die *Aḥwal* werden weder gewusst, noch nicht gewusst, d. h. sie sind einerseits trennbar, andererseits nicht<sup>2)</sup>.

ὡςτὸ, ὡςτὸ τὸ ἂν ἀνομοειδέστατον αὐτὸ μυστὸ ἐπὶ μυστὸς ὡς ἔστι, καὶ τὸδὲκα δὲ αὐτὸ  
ἕκαστου ὡςτὸ καὶ ἕναπᾶντα πᾶσιμαλλῶ μὲν ἔστι, πᾶσιμαλλῶ δ' ὡς ἔστιν.

<sup>1)</sup> V. 250: πῶς δὲ γὰρ τὴν ἀνάστασιν ἔτι τρεῖσι τῶν βεβαιωμένων στοιχείων τὸ  
περὶ ὡςτὸς (nämlich das Sein) πῶς ἕνα τῶν βεβαιωμένων; . . . ἢ γὰρ τὸ μὴ κινεῖσθαι  
πῶς ὡςτὸ ἔστωκεν; ἢ τὸ μὴ ἀνομοειδέστατον ἔστωκεν πῶς ὡςτὸ κινεῖσθαι.

<sup>2)</sup> Šahr. (vgl. oben S. 57 Anm. 1) erklärt den Ausdruck so: die *Aḥwal* werden  
nicht für sich erkannt  $\text{اعلمى حيا}$ , sondern nur zugleich mit dem Wesen.

Vollends wird der Zusammenhang zwischen der Ḥal-Theorie A. H.'s und seiner Attributenlehre, der nach der hergebrachten Auffassung gar nicht gefunden werden kann, mit einem Schlage klar. Das ist es ja, was die Ḥal-Theorie besagt, dass es nur ein bestimmtes Sein gibt, dass jeder Begriff nur das ist, was er besagt, und alles andere nicht, und gerade darum handelt es sich bei der Frage von den Eigenschaften Gottes. Auch das Wissen Gottes ist nach A. H. nur das Wissen, nicht aber die Macht, das Wesen usw., es ist in einer Beziehung ein Seiendes und in unzähligen ein Nichtseiendes, und das Gleiche gilt von den anderen Eigenschaften. Wir werden später sehen, wie die Attributenlehre A. H.'s, abgesehen von der Ḥal-Theorie, noch in anderen Ausführungen des Sophisten ihre Begründung hat. Hier wollen wir nur bemerken, dass alle Bemühungen, einen Unterschied darin zu finden, ob man die Eigenschaften Gottes als Ḥal oder Šifa bezeichnet, vergeblich sind. Es fehlte der Zusammenhang zwischen der Ḥal-Theorie A. H.'s und seiner Attributenlehre und man suchte ihn fälschlich in der Vertauschung des Namens<sup>1)</sup>.

---

Wenn die Worte *حيثانها على* von A. H. selbst herrühren, so bedeuten sie vielleicht die *Aḥwal* getrennt von einander. *Ḳāhir Al-B.* häuft noch die Gegensätze 78b: *ثم انه لا يقول في الاحوال انما موجودة ولا انما معدومة ولا قديمة ولا محدثة . . . ولا يقول انما مذدورة مع ذيرة نيا بقوله انما غير مذدورة*. Das Letzte ist wohl nur eine Reminiszenz an die Behauptung im Sophisten p. 238, dass das Nichtseiende nicht einmal ausgesprochen werden könne, vgl. auch *Ibn Ḥazm w. u. S. 63 A. 2.*

<sup>1)</sup> Was Josef Al-Bašir, Frankel a. a. O., S. 54, zur Verteidigung Abu H.'s vorbringt, ist ein leeres Gerede. Die Quintessenz seiner Ausführungen liegt in den Schlussworten: Wir reden nicht von den *Aḥwal* wie die *Kilabija* von den *Šifa*. Denn wir sagen nicht, dass die *Aḥwal* erkannt werden, denn wäre dies der Fall, so müssten sie ja existieren oder nicht existieren, wir sagen vielmehr, dass Gott mit seinen Attributen erkannt wird. Eine sonderbare Beweisführung, in der man sich, um etwas Unverständliches zu erklären, auf etwas beruft, das noch weniger Sinn hat. Soll der Unterschied darin liegen, dass die *Aḥwal* nur zugleich mit dem Wesen erkannt werden, so werden die *Kilabija* das Gleiche von ihren Attributen (*Šifa*) behaupten. Die Worte A. H.'s *وانما تعلم على . . .* siehe oben S. 58 A. 1, haben, richtig verstanden, adversativen Sinn, sie bedeuten, obgleich die Eigenschaften nur mit dem Wesen erkannt werden, sind sie doch vom Wesen und untereinander verschieden. Diese Worte kehren also nicht einen Unterschied zwischen dem Standpunkt A. H.'s und dem der *Kilabija* hervor, sondern sind ein Gegensatz gegen diejenigen, welche wie *Ġubbaī* und *Saadia* (vgl. *Emunot ed. Stucki S. 41, ed. Landauer S. 85*) die Identität des Wesens und der Attribute damit begründeten, dass beide zugleich erkannt werden.

Allein, bevor wir weiter schreiten, müssen wir noch einen Einwand widerlegen, der sich gegen unsere Auffassung erhebt. Der Gedanke A. H.'s erscheint, an sich betrachtet, so einfach und selbstverständlich, dass man nicht begreift, wie sich an denselben so viele Missverständnisse knüpfen konnten. Eine gewisse Dunkelheit haben wir schon nötig, um die Verwirrung, welche in den Darstellungen der Späteren herrscht, zu erklären. Nun wir werden dies sogleich begreifen, wenn wir speziell das Verhältnis derjenigen Begriffe ins Auge fassen, die zu einander in den Beziehungen der Gemeinschaft und Differenz stehen, wie die Gattungen und Arten, insbesondere das Verhältnis aller Begriffe zum Begriffe des Seins. Wenn wir vom Begriffe des Seins ausgehen, haben wir uns der Auffassung der Späteren genähert, begreifen wir, wie bei ihnen die Lehre A. H.'s die Form annimmt, dass den Begriffen nur ein mittleres Sein zukommt, und warum ihnen diese Lehre widerspruchsvoll erschien. Ja, wir können uns scheinbar ganz auf ihren Standpunkt stellen und sagen: die allgemeinen Begriffe sind, denn sie nehmen Teil am Sein, und sie sind auch nicht, denn sie sind nicht das Sein selber, oder, negativ ausgedrückt, man kann ihnen weder das Prädikat der Existenz noch der Nichtexistenz zuschreiben. Der Unterschied zwischen unserer Behauptung und der Darstellung der arabischen Schriftsteller besteht bloss darin, dass unsere Behauptung die Begründung mitenthält, während sie bei ihnen fehlt. Gerade diese so einfache Begründung suchen wir vergebens, und Ibn H. ruft es den Anhängern der Ahwal-Lehre direkt zu: Woher habt ihr das Wort und woher habt ihr eure Behauptung?<sup>1)</sup> und da er über den Ursprung ganz im Unklaren ist, ist seine Darstellung ganz verworren und eher geeignet, den Gegenstand zu verdunkeln<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> A. a. O. V, S. 51: ويقال لهم ايضاً قبل كل شىء وبعده فمن ايمن سميتم هذا الاسم يعنى الاحوال ومن ايمن قلتم لا شىء معلومة ولا شىء مسجونة ولا حنف ولا باطل usw.

<sup>2)</sup> Das. S. 49: واما الاحوال انتهى ادعتبنا الاشعرية فانهم قالوا ان عندما احوال ليست حقاً ولا باطلاً . . . ولا شىء اشياء ولا شىء لا اشياء وقلنا من هذا علم العدم بيان له علم ووجوده موجوده وقلنا فان قلتم ان لكم علم بين لكم علم بالنبى تعالى وبما تعلمونه وان لكم وجودا لوجودكم ما تجدونه سائلكم الكم علم بعلمكم بيان لكم علما وخل لكم وجود لوجودكم وجودكم ما تجدونه فمن اعزكم بذلك ليرى ان تسلسلوا هذا ابدا الى ما لا نهاية له

Ebenso konfus ist, was Ḳāhīr Al-B. über die Genesis der Hal-Theorie sagt<sup>1)</sup>. Dass jedoch gleichwohl noch eine dunkle Erinnerung an den Ausgangspunkt der Lehre A. H.'s erhalten blieb, sehen wir aus den Beweisen, die uns vorliegen.

Einer dieser Beweise geht von dem Begriffe der Existenz aus und lautet: die Existenz ist entweder existierend oder nichtexistierend oder keines von beiden. Die ersteren beiden Annahmen sind unzulässig. Die Existenz ist nicht existierend, denn wäre sie es, würde sie hinsichtlich der Existenz den anderen existierenden Wesenheiten gleich, in anderen Beziehungen aber von ihnen unterschieden sein. Das, wodurch sie sich unterscheidet, kann nicht dasselbe sein, wie das, wodurch sie gleich ist. Es müsste also zu der Existenz eine zweite Existenz hinzugefügt werden, und derselbe Prozess müsste sich in bezug auf die zweite und dritte Existenz wiederholen und zu einem regressus in infinitum führen. Ebenso aber kann man nicht sagen, dass die Existenz nicht existiert, was ein Widerspruch in sich selbst wäre, folglich bleibt nur die dritte Möglichkeit, sie ist weder existierend noch nichtexistierend. Dieser Beweis ist völlig unverständlich<sup>2)</sup>.

ودخلتم في قول اصحاب معمر والدمقرية . . . وكذلك قلوا في قدم  
المعدنى لما قيل ان علم زيد اختص به دون عمرو لنفسه او لمعنى  
او لا لنفسه ولا لمعنى فان كان لنفسه وجب ان يدور لجميع العلوم  
به اختصاص لدونيه علومه وان كان لمعنى صح قول معمر في تعلق  
كل معنى بمعنى لا انى نهاية وان كان لا لنفسه ولا لمعنى لم يدور  
اختصاصه به اولى من اختصاصه بغيره وقيل ابو عشم انما اختص  
به محال.

1) A. a. O. 78b: *سؤال معمر في [zur Hal-Lehre]*  
المعدنى لما قيل ان علم زيد اختص به دون عمرو لنفسه او لمعنى  
او لا لنفسه ولا لمعنى فان كان لنفسه وجب ان يدور لجميع العلوم  
به اختصاص لدونيه علومه وان كان لمعنى صح قول معمر في تعلق  
كل معنى بمعنى لا انى نهاية وان كان لا لنفسه ولا لمعنى لم يدور  
اختصاصه به اولى من اختصاصه بغيره وقيل ابو عشم انما اختص  
به محال.

2) Al-Rāzī a. a. O., S. 39: *الاحتاجة الاولى وقد دللت على ان الوجود*  
وصف مشترك فيه بين الموجودات ولا شك ان الموجودات مختلفة  
بما هي تسمى ومع به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مغاير  
لمعانيها ثم ذلك الوجود امر ان يدور معدوم او موجودا او لا  
معدوما ولا موجودا والاول محال لان الموجودية منتزعة للمعدومية  
والثاني لا يدور عين نقيضه وان الثاني محال ان لو كان الوجود موجودا



Der zweite Beweis lautet: Die Arten haben die Gattung gemeinsam, z. B. schwarz und weiss sind einander entgegengesetzt und haben die Farbe gemeinsam. Diese Gemeinschaft liegt nicht bloss in Worten, wie wenn etwa die Sprache den Begriff des Schwarzen mit der Bewegung verbände. Der Farbe kommt demnach ein besonderes Sein zu, sie ist nicht ein Nichtseiendes schlechthin, aber man kann ihr auch kein Sein in vollem Sinne zusprechen, weil sich dann ergeben würde, dass ein Accidens in einem anderen Accidens subsistiere. Folglich ist sie ein Hal, der in der Mitte liegt zwischen dem Sein und Nichtsein<sup>1)</sup>. Der Anfang, der Beweis für die Existenz, ist klar, der Schluss, der Beweis für die Nichtexistenz, auf den wir später noch zurückkommen werden, bedarf noch der Erklärung. Beachtenswert aber ist die eingeschaltete Bemerkung, dass zwischen schwarz und Farbe eine wirkliche Gemeinschaft bestehe. Wer hat denn das bestritten? Im Hintergrunde dieser Bemerkung taucht auf das Kapitel über die Gemeinschaft der Begriffe, die Polemik gegen Antisthenes, der jede Gemeinschaft zwischen den Begriffen aufhob, und die Entgegnung Platons, dass eine solche Gemeinschaft wohl bestehe und die Begriffe sich in dieser Beziehung verschieden zu einander verhalten.

Wie aber verhält es sich mit dem ersten Beweis? Wir sehen

لندن مسود في الوجودية للمعربات الموجودة ولا شك في انه مختلف  
 لجا يوجد من وم به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجودية المشتركة  
 بين الوجود وبين المعربات مغيرة لخصوص ماخية الوجود التي بما  
 الامتياز فيدون لموجود وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال وثبت  
 ان الوجود لا موجود ولا معدوم

الحجة الثانية المعربات النوعية مشتركة في الاجناس<sup>1)</sup>  
 وذلك يوجب القول بالتحال بيان الاول من وجود احدما ان السواد  
 والبييض اشتركت في اللونية وليس الاشتراك في مجرد الاسم لاننا لو  
 سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبييض اسم  
 واحدا لكان نعلم بالضرورة ان بين السواد والبييض من المعجسة  
 ليس بين السواد والحركة . . . الثاني انه اذا ثبت ان تحده  
 المعربات مشتركة من بعض الوجود ومختلفة من وجوه اخر فالوجبان  
 ان يكون موجودين او معدومين او لا موجودين ولا معدومين  
 فلاول نازل والا لزم قيام العرض بالعرض والثاني بدل لاننا نعلم  
 بالضرورة ان تحده الامور نسبت اعدامها صرفا فثتمبقي الثالث وهو المطلوب  
 vgl. auch das. S. 79.

bloss soviel, dass vom Begriffe der Existenz ausgegangen wird, was an Plato erinnert, und dass von einem regressus in infinitum die Rede ist. Rechtzeitig erinnern wir uns, dass nach Šahr. gerade von den Gegnern A. H.'s der Einwand eines regressus in infinitum geltend gemacht wurde. Wie dieser lautete, können wir uns leicht denken, wenn wir uns an den oben S. 50 erwähnten Einwand gegen die Ideenlehre erinnern, und erfahren es ausserdem von Al-Razi selber<sup>1)</sup>. Wie wurde nun bei Al-Razi aus einem Beweis **gegen** ein Beweis **für** A. H.? Die Antwort ist leicht gegeben. Da Al-Razi die Behauptung A. H.'s dahin verstand, dass man den Begriffen die Realität weder gänzlich zusprechen, noch absprechen könne, glaubte er, er könne ohne weiteres den gegnerischen Beweis gegen die Realität der Begriffe A. H. selbst in den Mund legen, wenn er nur den Beweis dahin ergänze, dass es auf der anderen Seite auch nicht angehe, ihnen jede Realität abzusprechen. Dabei verfuhr er aber ganz gedankenlos, weil jener Einwand erst verständlich wird, wenn man sich den Beweis für die Realität der Begriffe vor Augen hält, und weil er diesen Beweis zur Voraussetzung hat. Denn der Einwand trifft nicht die Behauptung direkt, sondern den Beweisgrund, auf welchem sie sich aufbaut. Dass es sich so verhalte, wird sofort klar, wenn man in der Weise, wie es im zweiten Beweise von dem Gattungsbegriff der Farbe geschieht, von dem Begriffe der Existenz nachweist, dass ihm ein selbstständiges Sein zukomme, weil etwas, dass vielen verschiedenen Dingen gemeinsam sei, als etwas Besonderes für sich existieren müsse. Es ergibt sich dann von selbst die Behauptung Abu H.'s in ihrer ursprünglichen Bedeutung: die Begriffe sind, denn sie nehmen am Sein teil, sie sind aber auch nicht, denn sie sind vom Begriffe des Seins selbst verschieden. Es wird dann auch sofort klar, wie man einwenden konnte, dass nach dieser Methode der Beweisführung wiederum ein neuer Begriff gesetzt werden

1) Al-Razi S. 40: ثم قائل انك قد رأيت حاصل أدلة منتهى الاحوال على اختلافه، راجعنا الى حرف واحد وهو ان المختلفات مختلفة بخصوصياتها ومشاركة في عمومياتها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ثم بينوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم وانتموا النواصب فبالول وهذا يقتضى ان يكون للحال حال اخر الى غير النهاية لان هذه الاحوال التي بينوها لا شك اذ هي مختلفة في خصوصياتها ومتساوية في عمومها دونها حال وما به المشاركة غير ما به التمايز، فلهذا ان يكون للحال حال الى غير النهاية.

müsste, wie oben S. 50. Aber Al-Razi hatte gleichsam nur die Teile, zersprengte Trümmer, des Sophisten in der Hand, und er war nicht im Stande, sie zu einem Ganzen zusammenzufügen.

Fassen wir die Beweise bei Al-Razi und den früher erwähnten Beweis Šahrastanis zusammen, so sehen wir, wie in allen ungefähr derselbe Gedankengang herrscht, der an die Beweisführung Platos erinnert und auch von A. Razi richtig charakterisiert wird<sup>1)</sup>. Es wird ein richtiger Ansatz gemacht, die Existenz der Begriffe zu beweisen, wie es jedoch darauf ankommt, die Nichtexistenz zu beweisen, gerät der Beweis ins Stocken, weil man eben die Behauptung von der Nichtexistenz nicht mehr verstand. Nichts desto weniger geht aus unserer Darlegung mit ziemlicher Sicherheit hervor, dass die Ḥal-Theorie aus dem Sophisten stammt, und wir sind somit zu dem überraschenden Resultat gelangt: Die von Šahr., S. 46, angeführte Behauptung Mu'ammars, dass die Accidenzen in jeder Gattung endlos sind, und die von ihm, S. 56, mitgeteilte Ḥal-Lehre A. H.'s, ebenso die von Maimuni More l. c. 51 als absurd bezeichnete Ansicht, dass die Begriffe weder sind, noch nicht sind und die von ihm c. 73 mitgeteilte vierte Prämisse der Mutakallimun decken sich trotz der gänzlichen Verschiedenheit im Ausdrucke vollständig und besagen dasselbe<sup>2)</sup>.

Vieles in der Ḥal-Theorie ist durch die Darstellung der Späteren derart verdunkelt, dass es nicht aufgehellt werden kann<sup>3)</sup>. Auch

<sup>1)</sup> Vgl. vorige Anmerkung.

<sup>2)</sup> Siehe oben S. 53 u. 57 A. 1. Vgl. auch Sigwart, Logik, 2. Aufl. I, S. 166, wo als der entschiedenste Vertreter der Ansicht, dass alle Dinge aus Sein und Nichtsein bestehen, jedes dieses Bestimmte nur dadurch sei, dass es ein anderes nicht sei, Thomas Campanella genannt wird. Diese Ansicht, die sich mit der Ḥal-Lehre A. H.'s nach unserer Auffassung vollständig deckt, wird dann von Sigwart weiter mit dem Satz des Spinoza: „determinatio est negatio“ verglichen.

<sup>3)</sup> Al-Razi S. 11 unterscheidet zwischen verursachten und nicht verursachten Ahwal: *هو ذبوت الحادثة ناشئ أما ان يدون معللا بموجود فانه بذلك ناشئ دلت عليه المعللة بلعلمه اولا يدون فذلك نسوادية اسواد والا هو الحدا المعلل والناشئ الحدا الغير معلل*. Das soll heissen, ein verursachter Ḥal ist die konkrete Eigenschaft im Einzelnen, nicht verursacht der entsprechende allgemeine Begriff. Das wird wohl auch Gutwain, angeführt von Schreiner, ZDMG, Bd. 52, S. 501 A. 1, meinen. Vgl. auch Lautere Brüder, ed. Dilerici S. 552: *ومهم ذبوت انهم فوئده ان الذبوتر جوتره نفسه والعرض عدت نفسه وظهر مهم سمع غذا انقول . . . انهما ليسا نجعل جعل دمنع دمنع لا انهم نفسه وليس الامر على ما ظنوا وتوهموا وانما*

die platonische Ideenlehre, welche in der Hal-Theorie vorausgesetzt wird, hat bei A. H. und Seinesgleichen die merkwürdigsten Auswüchse gezeitigt. Dahin gehört der seltsame Einfall von einer Vernichtung, die Gott eventuell schaffen würde, wenn er die Vernichtung der Welt herbeiführen wollte<sup>1)</sup>, oder die Vorstellung von einem von Gott geschaffenen Willen, der nicht in einem Träger ist<sup>2)</sup>. Ein Seitenstück zur Vernichtung ist die Dauer, durch welche die Dinge ihren Fortbestand haben<sup>3)</sup>. Auf die wunderlichen Ausführungen der Araber brauchen wir nicht einzugehen, es genügt, wenn wir den Ursprung dieser Ansichten kennen und wissen, wie man überhaupt auf dergleichen Vorstellungen kam. Wenn es von allerlei Dingen Ideen gibt, warum sollte es nicht auch von der Vernichtung und der Dauer, dachten A. H. und seine Anhänger, solche geben? Dass dabei der ganze Sinn der Ideenlehre verkannt wird, ist wohl wahr, aber wahrscheinlich hatte man von ihr und den Gründen, denen sie ihren Ursprung verdankt, eine sehr einseitige und irriige Vorstellung. Vielleicht betrachtete man die Ideen bloss als ein notwendiges Mittelglied zwischen Gott und der Welt. Auch über das Verhältnis der Ideen zu den Einzeldingen war man offenbar sich nicht klar, wie aus einer kurzen, aber lehrreichen Bemerkung bei Ibn Hazm hervor-

قد كنت أسمعهم هذا القول ثم تدمت الموجودات وتصفحت أحوالها  
 ووجدت بعضهم صفت وبعضهم موصوفت بمختلفات وعرفني أن علة  
 الاختلاف في الموصوفت غير من أجل اختلاف الصفات المختلفة  
 فمن اختلاف الصفات فمن أنفسهم . . . والشامل في اختلاف حد الأسود  
 والأبيض فإنه من أجل اختلاف اليمين واليسود في ذاتينهما لا لعلة  
 أخرى فمن ضمن أن اليمين واليسود لهما علة أخرى فتمادي ذلك  
 إلى غير المنجية . . . وخذنا معنى قول الحكماء . . . ولم يريدوا أن  
 الأسود ليس بجعل جعل

Wenn man nun derart mit Hal sowohl die konkrete Eigenschaft als den allgemeinen Begriff bezeichnet haben soll, so lässt sich wohl denken, welche Verwirrung leicht entstehen konnte. Darum haben wir auch über die ursprüngliche Bedeutung des Namens nichts mit Sicherheit behaupten wollen. Wie oft mag man auch, was vom Hal in dem einen Sinne gesagt wurde, auf Hal in der anderen Bedeutung übertragen haben. Unsere Gesamtauffassung aber über die Formel vom Sein und Nichtsein wird dadurch nicht alteriert.

<sup>1)</sup> More I, 73, 6: **أَمَا بَعْدَهُمْ فَكَيْفَ أَنْ أَرَاهُ أَرَاهُ أَلَا هَذَا أَلَا هَذَا أَلَا هَذَا**  
**أَلَا هَذَا أَلَا هَذَا أَلَا هَذَا أَلَا هَذَا أَلَا هَذَا أَلَا هَذَا أَلَا هَذَا**  
 Masa'il S. 74 u. 69; Kommentar zu Al-Razi S. 99.

<sup>2)</sup> Šahr, a. a. O.; Mewāqif S. 59; Ibn Saddik S. 44; Maim, I, 75, V.

<sup>3)</sup> Masail S. 58; Ibn Hazm S. 41.



3. Kapitel.

Ueber den Einfluss des Sophisten.

Welchen tiefgehenden Einfluss auf die Kreise der Mutakallimun der Sophist ausgeübt hat, lässt sich aus dem vorigen Abschnitt zum Teil entnehmen. Vielleicht ist es nicht zuviel gesagt, wenn wir behaupten, dass dem Sophisten in dieser Beziehung kein Buch der griechischen Philosophie gleichkommt. Die aus dem Sophisten stammende Lehre Mu'annars und Abu Hašims hat unter den Mutakallimun einen lebhaften Kampf hervorgerufen und ausserdem allerlei Meinungsverschiedenheiten herbeigeführt, die mit jener Lehre mehr oder weniger im Zusammenhange stehen. Dies gilt beispielsweise von der in den Schulen der Mutakallimun so viel erörterten Frage, ob die Attribute mit dem Wesen Gottes identisch sind oder nicht. Wir haben bereits früher im allgemeinen angedeutet, in welchem engem Zusammenhange die Attributenlehre A. Hašims mit seiner Hal-Theorie stehe. Noch spezieller lässt sich dartun, wie einzelne Aeusserungen im Sophisten einen Umschwung gegen die frühere Ansicht der Mutaziliten herbeiführen mussten. Die Art und Weise, wie Plato diejenigen, welche zwei Prinzipien annehmen, durch die Bemerkung widerlegt, dass zu jenen zwei Prinzipien sich von selbst ein drittes, nämlich das Sein, geselle, und der ähnliche Einwand gegen das Eins der Eleaten, denen gegenüber er bemerkt, dass man zwei Prinzipien habe, nicht Eines, sobald man von dem Einen das Sein aussage - dies alles stand im Widerspruche mit der Ansicht, dass so verschiedene Begriffe, wie Leben, Wissen, Macht in Gott eine absolute Einheit bilden. Noch mehr, wenn gesagt wird, „es sei äusserst lächerlich, zu gestehen, dass es zwei Ausdrücke gebe und doch nur Eines zu setzen.“<sup>1)</sup> so brauchte A. Hašim von diesem äussersten Realismus nur die Nutzenanwendung zu machen, um zu folgern, dass unmöglich so verschiedenen Namen, wie Wissen, Macht und Leben, nur ein Begriff zu Grunde

نفي الاكوان اعراض وممنه فونه ان الموجودات تتمير بعبئذ وممنه وذلك  
من توابع نفي النجا. Der letzte Punkt ist gegen Mu'ammār gerichtet. Der Stand-  
punkt Husains hierin ist nicht eine Konsequenz seiner Leugnung der Ahwal,  
sondern beides kommt auf dasselbe hinaus, ebenso seine Behauptung in bezug auf  
die „Seinsformen“, von denen noch später die Rede sein wird und worunter hier  
wahrscheinlich nicht alle Seinsformen gemeint sind.

1) Soph. S. 244: Τὸ τε ἓν ὁμόματα ὁμοίως εἶναι μᾶλλον θέμενον πλεον ἐν  
117973.9769.

liege. Die Anschauungen A. H.'s sind nun sicherlich nicht ohne Einfluss auf Al-Aš'ari geblieben, werden doch die Aš'ariten von Ibn Hazm geradezu als Anhänger der Ahwal-Lehre bezeichnet<sup>1)</sup>. Und wenn auch diese Behauptung vielleicht nicht zutrifft, so wird man nichts desto weniger in bezug auf die Opposition Al-'Ašaris gegen die mutazilitische Lehre von den Wesensattributen eine Einwirkung von Seiten A. H.'s mit Recht annehmen. Ja, es zeigt sich dieser Einfluss auch in der Art, wie er das Verhältnis zwischen den Attributen und dem Wesen bestimmte, in der Behauptung, dass die Attribute weder mit dem Wesen Gottes identisch, noch von demselben verschieden seien. Wenn daher Maimuni diese Lehre Al-Aš'aris und die Lehre A. Hašims von den Ahwal neben einander als Meinungen aufführt, die gegen den Satz vom ausgeschlossenen Dritten verstossen<sup>2)</sup>, so besteht zwischen beiden Ansichten ein tieferer Zusammenhang, als man nach der Darstellung Maimunis vermuten könnte. Warum behauptete nämlich A. H., dass man den allgemeinen Begriffen weder das Prädikat des Seins, noch des Nichtseins beilegen könne? Weil alle Begriffe an dem Begriffe des Seins Teil haben und doch von ihm verschieden sind, und eben diesen Gedanken der gleichzeitigen Gemeinschaft und Differenz überträgt Al-Aš'ari auf die Attribute und das Wesen. Die Attribute sind weder mit demselben identisch, noch von ihm verschieden, es besteht zwischen ihnen das Verhältnis der Gemeinschaft und Differenz. Aber selbst, wenn wir eine Beeinflussung in diesem speziellen Punkte dahingestellt sein lassen, so wird man mit Recht annehmen, dass die Gründe, welche A. H. bestimmten, die mutazilitische Attributenlehre zu verlassen, auch für Al-'Ašari massgebend waren. Und so stellt sich am Ende die seltsame Tatsache heraus, dass die von Al-Aš'ari begründete orthodoxe Glaubenslehre des Islam manches dem platonischen Sophisten zu verdanken hat.

Auch die Frage, ob das Nichtseiende ist (هل معدوم شئ), welche in der Litteratur des Kalam sehr weitläufig erörtert wird und eine Hauptkontroverse zwischen den Mutaziliten von Bagdad und Basra bildet, knüpft an den Sophisten an. Da nach Plato die Existenz ein besonderes Accidens ist, das zu den Dingen hinzukommt, so ergab sich für die Mutaziliten von Bagdad, dass das begriffliche, ideelle Ding, noch bevor es in die äussere Erscheinung getreten, etwas Reales, Positives sei, zu welchem die äussere konkrete

1) Vgl. oben S. 63 A. 2.

2) More I, 51.

Existenz bloss als ein neues Accidenz hinzukomme<sup>1)</sup>. Der Ausdruck das Nichtseiende *معدوم* ist jedoch doppelsinnig, neben der angegebenen Bedeutung: was noch nicht ist, kann es auch das Nichtseiende im Sinne der Verschiedenheit bezeichnen, wodurch die Frage die Bedeutung gewinnt, ob die Privationen, durch die sich ein Ding von anderen unterscheidet, als eine reale positive Eigenschaft anzusehen seien. Man hat diese doppelte Bedeutung des *معدوم* nicht immer auseinandergehalten und dadurch mancherlei Missverständnisse hervorgerufen. Ueberhaupt hatten die aus dem Sophisten zu den Arabern gedrunghenen Gedanken das eigentümliche Schicksal, dass sie höchst verkehrt aufgefasst wurden und allerlei Irrtümer im Gefolge hatten. Es liegt dies zum Teil an dem Inhalt des Buches, in welchem sehr verschiedenartige und subtile Fragen berührt werden. Im Hinblick auf die vielen Missverständnisse, die sich an das Buch knüpfen, von denen wir einen Teil im vorigen Abschnitt kennen gelernt haben, kann man sagen, dass das Buch geradezu eine zersetzende Wirkung in den Kreisen der Mutakallimun ausgeübt hat. Im einzelnen wollen wir den Einfluss des Sophisten und die Verwirrung, die er verursacht hat, noch an zwei Beispielen dartun.

A. In der Atomenlehre der Mutakakallimun ist vielfach von den Accidenzen die Rede, von denen kein Atom frei ist. Als solche werden genannt: Ruhe und Bewegung, Verbindung und Trennung. Ausser diesen vier wird zuweilen auch das Sein genannt und sie führen insgesamt häufig den Namen *أحوال*, Seinsformen<sup>2)</sup>. Es

1) Ibn Hjazm a. a. O. V, S. 42; Al-Razi S. 34, der den Ausgangspunkt der Frage richtig angibt: *وماحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود أنسواء أئد على لونه سوادا ثم زعموا أنه يجوز خلق تلك الماعية من صفه الوجود* Ein Hauptvertreter der Ansicht: das Nichtseiende ist, war der Bagdadenser Hjjat. Der Beweis, welchen die Anhänger dieser Ansicht für ihre Behauptung bringen, es sei dasjenige, das benannt wird, etwas Wirkliches (Ibn Hjazm das.: *وأم قونيم* : *أن المعدوم يخبر عنه ويوصف وتسمى ويسمى* ebenso Sahr. S. 53: *الشئ م يعلم ويخبر عنه*) erinnert an Soph. S. 244.

2) Vgl. Masail S. 43; Al-Razi S. 67; Iršad angeführt von Schreiner, Der Kalam in der jüd. Litteratur, Berlin 1895, S. 15 A. 3: *ومما يملقون الاكوان ونس الاجتمع والافتراق والحرصة والسكون ومجموعه ما يختص ومنع انصريين* Das. S. 17 A. 4 aus Iršad: *من المعتزلة العرو من الاكوان وجوزوا العرو عما عداها وقيل الدعيي ومتبعون يجوز الخلو عن الاكوان ويمتنع العرو عن الاكوان*



hat nun weiter nichts Auffälliges, wenn vom Atom gesagt wird, dass es entweder isoliert oder verbunden ist. Befremdlicher klingt es schon, wenn bei Gegnern der Atomenlehre, wie beispielsweise Ibn Šaddik, Verbindung und Trennung als notwendige Accidenzen des **Körpers** genannt werden<sup>1)</sup>. Die Ausdrücke haben hier schon einen anderen Sinn, sie bedeuten nämlich: dicht und dünn, und man sieht nicht ein, warum gerade diese Accidenzen genannt werden. Doch ist diese Schwierigkeit nicht so erheblich und geht uns nichts an, wenn wir auf dem Boden der Atomistik bleiben. Ganz unbegreiflich aber erscheint es uns, dass weitläufige Erörterungen darüber stattfinden konnten, ob die Verbindung ein Begriff ausser dem Sein sei, und dass manche Mutakallimun tatsächlich die Verbindung nicht als besonderes Accidenz neben dem Sein gelten liessen. Zu denjenigen, welche in dieser Frage das Wort ergreifen, gehört Abu Ḥasim, der die Ansicht vertritt, die Verbindung sei von dem Sein verschieden, während Abu'l Kašim entgegengesetzter Ansicht ist<sup>2)</sup>. Man sieht nicht ein, wie man bei unbefangener Betrachtung

---

Maimuni More 1, 73, 1; Schreiner, Studien über Jeschua b. Jehuda, S. 31 A. 1, wo **الاصوان** durch **אֲבִיבָה** oder **אֲבִיבָה** wiedergegeben wird. Die von einem Schüler Ibn Sinas, 'Abdallah al Mašumi, verfasste Schrift: Beweis der vier absoluten Erscheinungsformen, Ms. Berlin 5058, handelt wahrscheinlich auch über diesen Gegenstand, doch habe ich dieselbe nicht gesehen.

1) Ibn Saddik, Mikrokosmos, S. 49.

2) Masa'il angeführt von Schreiner, Studien usw., S. 47 A. 5: **اعلم ان التمايز معنى سوي المتولين على سبيل انقرب ويوجد في محالين متجاوزين وقد ابو انقسم ان التمايز ليس بمعنى غير المتجاوزة ونفى ما اقيمته فانذرى بدل على صحة ما قلناه ان انفصل بين ما يتعصب عليه تقديمه وبين ما لا يتعصب تقديمه يقتضى امرا من الامور لو لم ندن ذلك لم ندن احد الجسميين بل يتعصب عليه تقديمه . . . vgl. Al-Razi S. 66: **اولى من ان لا يتعصب وكذلك الاخر . . .** عدم الاصحاب ان الاجتماع والافتراق امران مغيران للذات المتخصص بلجاوزين بلحيز وهو ضعيف انه متى عقلنا جوعرين حاصلين في الحيزيين بحيث لا يمكن ان يتمايزا. فانك فقد عقلنا عدم اتفقوا على ان العوض vgl. das. S. 80: **صحة التي التائد الواحد لا يحل في محالين الا ابو عشم فانه دل التمايز عرض الواحد على ان يكون نحو .** Auffällig Al-Ĥasani 31b: **واحد حال في محالين الحصة والسدود ابو التايدل وابو انقسم دل معنى غيرهم ندن لا يفارقهم.****

überhaupt zur Aufwerfung dieser Frage gelangen konnte. Das Atom kann für sich existieren und kann auch mit anderen verbunden sein, was ist daran Auffallendes? Es dürfte damit folgende Bewandnis haben. Die fünf Accidenzen sind nichts anderes, als die von uns bereits mehrfach erwähnten fünf Kategorien Platos, nur dass an Stelle von Identität und Verschiedenheit durch ein sprachliches Missverständnis Verbindung und Trennung getreten sind. Der Verwandlungsprozess lässt sich noch verfolgen. An die Stelle von Identität ist bei den Arabern, wie wir bereits oben gesehen haben, Gleichheit, Aehnlichkeit getreten und die arabischen Bezeichnungen اشتراك und اقتراب (vgl. oben S. 57 A. 4), Uebereinstimmung und Verschiedenheit wurden missverständlich für räumliche Verbindung und Trennung genommen. Nun begreift man leicht, wie es bei Plato einer langen Auseinandersetzung bedarf, um nachzuweisen, dass die Identität als besonderer Begriff neben dem Sein zu setzen ist. Eine Reminiszenz an die Diskussion Platos ist geblieben und sie schimmert in den Verhandlungen der Mutakallimun durch, trotzdem man an die Stelle der Identität einen ganz anderen Begriff untergeschoben hat. Dass es sich so verhalte, wird aus einer Darlegung Mattawaihis klar werden, in der die Auseinandersetzung Platos im Umriss noch deutlich zu erkennen ist. In einem Abschnitt über die Existenzformen, die Akwan, erklärt er zunächst das Sein als dasjenige, wodurch die Substanz eine bestimmte Richtung mit Ausschluss einer anderen gewinnt, und geht dann auf den Unterschied der einzelnen Begriffe über. Das Sein, sagt er, nennen wir schlechthin so, wenn es im Anfange entsteht und nicht auf ein anderes folgt. Es findet dies gleichsam nur einen Augenblick statt, nämlich im Moment des Entstehens; wenn es dann dauert, können wir es Ruhe oder Bewegung nennen. Ruhe nennen wir es, wenn es sich gleich bleibt und auch keine räumliche Veränderung der Substanz bewirkt. Bewegung, wenn es auf seinen Gegensatz folgt, oder eine räumliche Veränderung der Substanz bewirkt. Wir nennen es ferner Nachbarschaft, wenn die eine Substanz die andere unmittelbar berührt, Trennung hingegen, wenn sie sich nicht unmittelbar berühren<sup>1)</sup>. Der Anfang ist deutlich eine Antwort auf die oben S. 61

[Al-Mağmu 15a] وأما من فتميز عن حقه نوعاً فماذا انمعنى اللبس فريداً  
اثباته فهو قولنا لون وفاتتته من به يصير الجوز في سبحة دون سبحة  
ثم الاسمي تختلف عليه والاصل في [15b] انقذته يرجع الى هذا

erwähnte Frage Platos, wie sich denn in Wirklichkeit das Sein von Ruhe und Bewegung trennen lasse, da es doch eines von beiden sein müsse, und man sieht, wie die Araber auf diese Frage, die Plato bloss gelegentlich hinwirft, antworteten. Sie sagten, dass es im Augenblicke des Entstehens, der gleichsam den Indifferenzpunkt bilde, keines von beiden sei, später freilich müsse es Ruhe oder Bewegung sein<sup>1)</sup>. Daraus folgt, dass auch die Unterscheidung des Seins von Verbindung und Trennung auf die Erörterung Platos über den Unterschied des Seins von der Identität und Verschiedenheit zurückgeht. Ueberhaupt ist es klar, dass die Anschauung, wonach die Existenz ein zu den Dingen hinzukommendes Accidens sei, nicht auf dem Boden der Atomistik erwachsen ist, und die

انقبيل فتدور نسيمه دون مطلق اذ وجد ابتداء لا بعد غير ونيس  
 هذا الا في موجود حال حدوثه ثم يضم ان نسيمه سكون اذا  
 يبقئ وتيرة نسيمه ذلك التدور سكون وهو ان يحدث عقيب مثله  
 او يبقئ به انجوتور في جملة واحدة وقتبين فصدعا وتيرة نسيمه حركة  
 اذا حدث عقيب صده واوجب تدور انجسم اذله في مبداء بعد ان  
 تدور في غير بلا فصل وتيرة نسيمه بعته مجسورة ومقايمة وقربا اذ  
 تدور يقرب هذا انجوتور جوتورا اخر على وجه لا مسافة بينهم وتيرة  
 نسيمه بعته مقرفة ومبعدة وافوانا اذا وجد على بعد منه جوتور  
 اخر فمده الاسمي انتهى تنطلق على هذا انقبيل ونعود الى دليل اثباته  
 Eine wörtliche Uebersetzung dieser Stelle gibt Biran Mas'ûl, deutscher Teil, S. 53.

<sup>1)</sup> Darum sagten wir oben S. 36 A 1, dass die von uns aus Ibn Hazzm angeführte Ansicht nur eine Antwort auf eine Frage Platos sei. Welche sonderbare Nutzenanwendung man von diesem ursprünglich auf Plato zurückgehenden Gedanken machte, geht aus der Behauptung hervor, die Ibn Hazzm IV, S. 221, anführt. Danach wurde von einer Seite behauptet, Gott habe zugleich mit der Schöpfung der Erde einen Körper geschaffen, der die Erde an sich ziehe und vor dem Falle bewahre, und zwar schaffe Gott diesen Körper jeden Augenblick immer aufs neue, weil der Körper selber fallen würde, wenn er auch nur zwei Augenblicke dauerte. Dem sei dadurch vorgebeugt, dass er immer aufs neue geschaffen werde, und jeder Körper im Augenblicke, da er geschaffen wird, weder ruhe, noch sich bewege.  
 اسم يقولون ان الله تعالى ماذ خلق الارض فانه خلق جسما عظيم  
 مستصفا عن ان تدور حافظة فلم خلق ذلك الجسم افناه في  
 انويت فلا زمن وخلق اخر مثله . . . فلو تدور ذلك الجسم يبقئ  
 وتدور . . . لسقط نحو ايضا معيد وهو اذا خلق ثم انفي اثر خلقه  
 وم يقع ان الجسم عندهم في ابتداء خلقه لا سكون ولا متحرك  
 Es ist dies ein äusserst lehrreiches Beispiel einer Entstellung, die em aus griechischer Quelle, stammender Gedanke erfuhr.

Definition, die wir soeben von der Existenz gehört haben, dass sie dasjenige sei, wodurch die Substanz eine Richtung bekommt<sup>1)</sup>, erweckt in uns einen neuen Verdacht. Es behaupteten nämlich die Mutakallimun, dass die Atome keine Ausdehnung, wohl aber eine Lage haben, oder, wie andere den Ausdruck *متكبير* übersetzen, einen Raum erfüllen<sup>2)</sup>. Man wollte darin eine Fortbildung der Atomenlehre erblicken, allein wir bezweifeln es, indem wir uns die Frage vorlegen, worauf die obige Definition des Seins beruhe. Wir antworten: man nahm an, dass auch das begriffliche Ding, also auch das begriffliche Atom, noch bevor es in die Erscheinung getreten, etwas Reales, Positives sei. Was bewirkt also die Existenz, wenn sie hinzutritt? Man antwortete, es wird räumlich, während der Begriff unräumlich ist. Daher der Ursprung der Annahme, das Atom sei *متكبير* = eine seltsame Verquickung ganz heterogener Anschauungen.

B. Nur in aller Kürze wollen wir noch den bekannten Satz der Mutakallimun, dass ein Accidenz nicht in einem anderen sei, die vierte Prämisse bei Maimuni, besprechen. Die Verwendung, welche dieser Satz im Beweise Abu Hašims oben S. 65 findet, macht es zweifelhaft, ob derselbe ursprünglich in dem Sinne gebraucht wurde, in welchem er später verstanden wird. Abgesehen von dem sonderbaren Schluss, dass die Spezies schwarz und ebenso der Gattungsbegriff Farbe nicht existieren, weil sich sonst die Existenz eines Accidenz in einem anderen, nämlich der Farbe in schwarz und weiss, ergeben würde, — abgesehen von diesem Schluss, sehen wir, wie hier von der Behauptung der Mutakallimun in einer Weise Gebrauch gemacht wird, dass sowohl die Gründe, die Maimuni für die Ansicht der Mutakallimun beibringt<sup>3)</sup>, als auch die Begründung Al-Razis<sup>4)</sup>, die an eine Stelle bei Aristoteles erinnert, hinfällig er-

<sup>1)</sup> Vgl. darüber Al-Razi S. 37 u. 65.

<sup>2)</sup> Vgl. Biram, Kitab al-Masa'il, deutscher Teil, S. 20 A. 2.

<sup>3)</sup> Maimuni, More I, 73, 1. Ein Grund lautet, weil die Mutakallimun jede Gesetzmässigkeit in der Natur aufheben und darum nicht zugeben wollen, dass ein Accidenz Vorbedingung für die Möglichkeit der Existenz eines anderen sei. Der zweite Grund lautet, die Accidenzen dauern nach den Mutakallimun nicht, folglich kann nicht eines Träger eines anderen sein.

<sup>4)</sup> Al-Razi S. 79: اتفقوا المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض حالات للفلاسفة ومعونته انه لا بد من الاتمساق بالاشياء التي انجوزت وحينئذ يدون الدليل في حيز انجوزت تمعده له وهو الاصل فمدخل قدّم به Vgl. Arist. Metaph, 1007a, 33.

scheinen. Ebenso wenn Ibn Hazm sagt, dass nach jenem Grundsatz der Mutakallimun die Schnelligkeit nicht von der Bewegung ausgesagt werden dürfte<sup>1)</sup>, so passen die Gründe, die gewöhnlich vorgebracht werden, nicht. Wir vermuten daher, dass der Satz ursprünglich nichts anderes besagte als bei Antisthenes der Gedanke, dass das Eine nicht Vieles sei, woraus er dann, wie oben S. 60 gelegentlich erwähnt wurde, die Folgerung zog, dass von keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat ausgesagt werden dürfe. Schon der Umstand, dass sich A. Hašim jenes Satzes in einem Beweise für seine Hal-Lehre bedient, lässt vermuten, dass wir es mit einem Gedanken zu tun haben, der, wie die Lehre selbst, aus dem Sophisten geschöpft ist. Ferner führt die Konsequenz, die Ibn Hazm aus jenem Satze zieht, um denselben zu widerlegen, direkt zu Antisthenes hin, nach welchem tatsächlich nur identische Urteile berechtigt sind und von der Bewegung die Schnelligkeit nicht ausgesagt werden dürfte. Ausserdem erinnert der Einwand Al-Razis, dass auch die Existenz des Accidenz im Substrat selbst ein Accidenz sei<sup>2)</sup>, an den ähnlichen Einwand Platos gegen Antisthenes, dass nach dessen Ansicht auch das Sein von den Begriffen nicht ausgesagt werden dürfte. Wir glauben daher, dass in dem Beweise A. Hašims der fragliche Satz nur den Sinn hatte, dass jeder Begriff ein Sein für sich habe, die Gattung also nicht in der Spezies ihre Existenz habe, die Farbe nicht in schwarz und weiss. Sie sind mithin verschieden, und wenn andererseits dennoch die Farbe von schwarz und weiss ausgesagt wird, so gibt es also eine Gemeinschaft. Jene Gemeinschaft bestehe aber

<sup>1)</sup> Ibn Hazm V, S. 108: *واما قولهم ان العرض لا يحتمل العرض فكلام فاسد مختلف للشريعة والتشبيها والتعقل والاحواس والاجمع جميع وقد آدم لانه لا تختلف في ان نقول حركة سريعة وحركة بطيئة وحمرة مشرقة وخضرة اشد من خضرة وخلف حسن وخلف مسي . . . قال ابو محمد وسند نقول ان عرض يحتمل عرض ابي ما لا نسبية. Noch ausführlicher III, S. 88.*

<sup>2)</sup> Vgl. Al-Razi a. a. O.: *فكون العرض ايضاً. حال في التحمل ليس نفس العرض ونفس التحمل لصحة ان يعقلا مع التحول عن ذلك التحول وليس ايضاً امراً عدمياً لانه فقيس التحول فيو صفة فتمة لذلك العرض ثم الكلام فيه انه في الاول فيبين الاعراض لا نسبية ليد بقوم كل واحد منهما بالآخر.*

nicht in blossen Worten, denn es sei keineswegs so, wie wenn man etwa das Schwarze mit der Bewegung verbände. Es gibt also eine Gemeinschaft bei gleichzeitiger Differenz, eine Verbindung von Sein und Nichtsein, das Schwarze ist Farbe und ist es nicht, und nichts anderes will ja die Hal-Lehre nach unserer Auffassung besagen. Dass im Grundsatz der Mutakallimun von Accidenzen die Rede ist, darf uns nicht irreführen und ist kein Beweis gegen unsere Erklärung. Es sind in Wirklichkeit nicht bloss Accidenzen gemeint, da nach den Mutakallimun alles Accidenz ist, der Begriff Mensch sowohl wie der Begriff gut, und lediglich das Atom Substanz ist (Moreh I. 73. 8). Ob nicht manche von dem Satze, dass ein Accidenz nicht im anderen ist, zu der Konsequenz des Antisthenes fortgeschritten und in voller Uebereinstimmung mit ihm behauptet haben, dass tatsächlich nicht eins von anderen ausgesagt werden dürfe, ja, ob der Satz nicht schon bei A. H. in dieser Bedeutung zu nehmen ist<sup>1)</sup>, müssen wir dahingestellt sein lassen. Wir wollten bloss dartun, dass jener Satz mit der Behauptung des Antisthenes in Verbindung zu stehen scheint und ursprünglich gar nicht in dem Sinne gemeint war, in welchem er später gebraucht wird.

#### 4. Kapitel.

### Ueber den Begriff des Tawallud.

Unter Tawallud (von  $\text{تولد}$ , V. procreata progenita fuit res) verstehen die Mutakallimun die Fortsetzung einer Handlung, die aus einer Handlung hervorgehende Wirkungen, im Gegensatze zur unmittelbaren Handlung selbst, für welche sie die technische

<sup>1)</sup> Dann hätten wir uns den Beweis so zu denken: Die Farbe ist von schwarz und weiss verschieden, und wird doch von ihnen ausgesagt, und zwar mit Recht, denn falsch ist die Ansicht, dass solche Aussagen unzulässig seien, weil ein Accidenz nicht in einem anderen sei. Vielmehr besteht eine wirkliche Gemeinschaft, es ist nicht so, wie wenn man etwa das Schwarze mit der Bewegung verbände. Also gibt es eine Gemeinschaft bei gleichzeitiger Differenz, eine Verbindung von Sein und Nichtsein, was zu beweisen war. Mit einem Worte, der Satz von den Accidenzen deckte sich ganz oder nur teilweise mit der Behauptung des Antisthenes, dem entsprechend muss man sich den Beweis A. Hašims konstruieren. Wir halten sogar das erstere für richtiger, nur wollten wir im Texte eine Auffassung gehen, wonach die Darstellung Al-Razis wenigstens in den äusseren Umrissen sich aufrecht erhalten liesse.

Bezeichnung Mubāšara (مباشرة) haben. Ein sehr geläufiges Beispiel dafür ist die Bewegung der Hand und die des Körpers, zum Beispiel des Schlüssels, in der Hand, wovon die erste als unmittelbar hervorgebracht, die zweite als mittelbar erzeugt, als mutawallid gilt<sup>1)</sup>. Wir nehmen dieses Beispiel, um uns vorläufig über die Begriffe zu orientieren, bei genauerer Prüfung wird der Gegenstand immer komplizierter. Es handelt sich bei der ganzen Unterscheidung um die Frage, inwieweit der Mensch als Urheber seiner Handlungen zu gelten habe. Im allgemeinen lassen sich drei Ansichten unterscheiden. Während die Aš'arijja alle Handlungen des Menschen, auch die unmittelbaren, auf Gott als die eigentliche Ursache zurückführten, vertraten einige Mutaziliten einen dieser Ansicht diametral entgegengesetzten Standpunkt. Andere hatten eine vermittelnde Ansicht, indem sie den Menschen als Urheber seiner eigenen unmittelbaren Handlungen betrachteten, während sie hinsichtlich der mittelbar erzeugten Wirkungen dies nicht unbedingt behaupteten.

Endlos sind die Unterscheidungen, die in dieser Beziehung gemacht werden und schon Ibn Hazm bemerkt, dass die Verwirrung und Meinungsverschiedenheit der Mutakallimun in diesem Punkte sehr gross sei<sup>2)</sup>. Um uns davon eine Vorstellung zu machen, erwähnen wir die kurze Uebersicht aus Mawaḳif S. 117. Zunächst, heisst es, sind die unter den Begriff des Tawallud fallenden Handlungen zu teilen in solche, welche das Subjekt des Vermögens (محل القدرة) nicht überschreiten, wie beispielsweise die aus dem Nachdenken hervorgehende Erkenntnis, und solche, welche über das Subjekt hinausgehen. Einige Mutaziliten behaupten, dass der Mensch von allen insgesamt als Urheber anzusehen sei, selbst

<sup>1)</sup> Al-Razi S. 145: إذا حركت جسمه فعند المعنوية حركته بدنه أو حركت حركته ذلك أن الجسم وهو عندك بدل وعنده غير المتسئلة المشسورة بالتونيد. Dasselbe Beispiel Mawaḳif ed. Soerensen S. 116. Vgl. die Definition der Begriffe bei Al-Razi S. 29 im Kommentar von Nasir al-din und פתח חכמים, angeführt von Schreiner, Studien über Jeschua usw., S. 39 A. 3.

<sup>2)</sup> Ibn Hazm III, S. 97: والفتور المعنوية في التولد والحموت فيه حيرة تدبيره فقلت سأدقق ما يتولد عن فعل المرء مثل القتل والانه التمولد عن رمي النسيم وما أشبه ذلك فإنه فعل الله عز وجل وقيل بعينه بل هو فعل الطبيعة وقيل بعينه بل هو فعل الله تعالى الفعل والفتور عند تولد وقيل بعينه هو فعل لا فعل له vgl. das. V, S. 53.

wenn er z. B. beim Eintritt der Wirkung nicht mehr am Leben ist, wie z. B. wenn jemand einen Pfeil abschießt und im Augenblicke, da der Pfeil sein Ziel erreicht, nicht mehr am Leben ist, in welchem Falle dennoch das Treffen und die daraus hervorgehenden Schmerzen als seine Wirkungen anzusehen seien. Andere behaupteten, dass die zur zweiten Klasse gehörigen Wirkungen als Veränderungen zu betrachten seien, die gar keinen Urheber haben. Nazzam wiederum soll der Ansicht sein, dass die fortgesetzten Handlungen insgesamt, sowohl die der ersten als auch der zweiten Klasse, als Wirkungen Gottes anzusehen seien, während Dirar und Hafß als Urheber der ersten Klasse den Menschen ansehen, hinsichtlich der zweiten Klasse aber unterscheiden, ob die Wirkung entsprechend der freien Wahl des Menschen ausfalle oder nicht. Nun kommt noch hinzu, dass selbst dies nicht ausgemacht ist, was als Subjekt der Macht anzusehen sei, dass nach einigen der eigentliche Mensch die Seele ist<sup>1)</sup>, so dass sich hier Gelegenheit zu neuen Unterscheidungen und Streitigkeiten bietet.

Was aber hat die ganze Frage veranlasst und wie kommt man überhaupt auf den Gedanken, dass die Bewegung der Hand den Menschen zum Urheber habe, die des Körpers in der Hand von Gott erzeugt sei? Aus den Darstellungen ist auf diese Frage schlechterdings keine Antwort zu entnehmen, im Gegenteil, geht man auf die Beweise ein, die in dieser Frage vorgebracht werden, wird der Gegenstand noch dunkler. So führt ein Beweis auf einen Grundsatz der Mutakallimun, dessen Ursprung selber zweifelhaft ist und der selbst der Erklärung bedarf. Es ist der Grundsatz, dass eine Handlung nicht zwei Urheber haben könne, wovon eine Nutzenanwendung auf unseren Fall gemacht wird. Gesetzt, heisst es, die Bewegung des Körpers rührte vom Menschen her, so müsste, wenn der Körper von Zweien gleichzeitig in einer Richtung bewegt wird, die Bewegung von Beiden bewirkt werden, was nach dem obigen Grundsatz nicht möglich ist; folglich ist der Mensch überhaupt nicht Ursache der Bewegung<sup>2)</sup>. Das ist eine Häufung von un-

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 13 A. 2.

<sup>2)</sup> Vgl. Al-Razi a. a. O.: *لَمَّا إِذَا التَّمَصَّفُ جِزْرًا وَاحِدًا بِيَدَيْهِ وَيَدِ وَعَمَرُو*  
 ثُمَّ جَذَبَهُ أَحَدُهُمَا حَالَ مَا رَفَعَهُ الْآخَرَ فَلَيْسَ وَقُوعٌ حَرَكَتُهُ بِأَحَدِهِمَا  
 أَوْلَى مِنْ وَقُوعِهَا بِالْآخَرِ فَهَذَا أَنْ يَقَعَ بَيْنَهُمَا مَعَهُ وَهُوَ مَحَالٌّ لِأَنَّهُ يَلْتَزِمُ أَنْ  
 يَجْتَمِعَ عَلَى الْآخَرِ أَنْوَاعٌ مُؤَثِّرَانِ مُسْتَقْلَلَيْنِ وَهُوَ مَحَالٌّ عَلَى مَا تَقَدَّمَ أَوْ  
 لَا بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا وَهُوَ الْمَطْلُوبُ. Ebenso Mewakif a. a. O. Der Beweis für die



gereimten Behauptungen, auf die man bei unbefangener Betrachtung gar nicht gelangen kann und die irgend eine Erklärung verlangen. Wie soll man ferner die Ansicht verstehen, dass die mittelbar erzeugten Wirkungen weder Gott noch den Menschen als Urheber haben, also Veränderungen ohne jede Ursache sind<sup>1)</sup>. Völlig unbegreiflich wird der Gegenstand, wenn wir auf den Urheber des ganzen Begriffes nach Šahrastani zurückgehen. Der erste, welcher die Ansicht vom Tawallud aufstellte und darin am weitesten ging, war nach Šahr, Bišr b. Mu'tamir. Er behauptete, dass Farbe, Geruch und Geschmaek und alle Wahrnehmungen des Gehörs und des Gesichts erzeugt werden vom Tun des einen im andern, wenn die Ursachen von seinem Tun stammen<sup>2)</sup>. Hier erhebt

Behauptung, dass eine Wirkung nicht von zwei Urhebern hervorgebracht werde, von denen jeder allein hinreichend wäre, ist sehr hinfällig, vgl. Al-Razi S. 109: انمعلول الواحد بالمشخص يستحيل ان يجتمع عليه علميه مستقلتين والا نكاد مع دل واحد منهم واجب الوجود فيمنذ اسناده الي الاخر فيستغن دل واحد منهما عن دل واحد منهما وهو محال. Daraus aber folgt nur, dass nicht jeder die alleinige Ursache ist; man sieht noch immer nicht ein, warum nicht zwei eine Bewegung sollten hervorbringen können. Auch Saadia beruft sich auf den Grundsatz, dass eine Wirkung nicht zwei Urheber haben könne, nur fasst er den Grundsatz allgemein und beschränkt ihn nicht auf den Fall von مستقلتين. Das eine Mal bedient er sich dieses Grundsatzes gegen die Annahme der Dualisten (Landauer S. 50, Slucki S. 26), das zweite Mal (Landauer S. 152, Slucki S. 78) gegen die Annahme, dass Gott auf die Menschen bei ihren Handlungen einwirke. Es fragt sich, wie man dazu kam, einen solchen Grundsatz aufzustellen, der der Erfahrung so offenkundig widerspricht.

1) Vgl. Ibn Hazm oben S. 79 A. 2 und IV, S. 192; Šahr, S. 49 u. 50.

2) Šahr, S. 44: وهو الذي احدث القول بالتولد وافترط فيه وانفرد عن اصحابه بمسئل ست الاولى منبه انه زعم ان الملوك وانعم والرائحة والادوات دليل من السمع والروية يجوز ان تحصل متولدا من فعل الغير في الغير اذا كانت اسبابها من فعله وذل ان بشر بن المعتمر ايضا يقول ان الله تعالى لم يخلق قط لونه ولا نعمة ولا رائحة ولا منجسة ولا شدة ولا ضعف ولا عم ولا بصرا ولا سمع ولا صما ولا جمد ولا شجاعة ولا شفا ولا عجزا ولا صحة ولا مرضا وان الناس يفعلون دل ذلك فقط. Wir sehen daraus, wie sehr die Darstellungen von einander abweichen und wie wenig verlässlich die uns erhaltenen Berichte sind. Ausserdem ersehen wir, dass die Behauptung Bišrs vom Tawallud sich tatsächlich auf die Wahrnehmung sowohl wie auf die Wahrnehmungsobjekte erstreckte, was aus der Darstellung Šahrastanis noch nicht mit Sicherheit hervorgeht, da das Wort والادوات auf die Objekte der Wahrnehmung zur Not bezogen werden könnte. Ibn Hazms und Šahrastanis Darstellung

sich die Frage, wie sich denn das Sehen und Hören in ein unmittelbares Tun und eine davon erzeugte Wirkung zerlegen lasse. Wenn beim Nachdenken und Erkennen dies zur Not noch möglich ist, so ist eine solche Scheidung bei den Sinneswahrnehmungen nicht gut denkbar. Eine andere Schwierigkeit, auf die wir später noch zurückkommen werden, wollen wir hier nicht weiter erörtern, und gehen vielmehr an die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen.

Was zunächst die ganze Unterscheidung zwischen unmittelbaren und mittelbaren Handlungen betrifft, so verweisen wir auf den oben S. 26 erwähnten Satz des Nazzam, dass alle Handlungen, insofern sie das Subjekt der Macht überschreiten, Handlungen Gottes seien, wofür als Beispiel das Fallen des in die Höhe geschleuderten Steines angeführt wird. Diese Darstellung streitet gegen das, was in Mawaḳif soeben im Namen Nazzams überliefert wird. Während es nach Šahr. hauptsächlich darauf ankommt, ob die Handlung das Subjekt überschreitet, ist dieser Unterschied nach Mawaḳif unwesentlich. Doch wollen wir auf diesen Widerspruch kein Gewicht legen, um so mehr aber auf die Schwierigkeiten, welche die Behauptung Nazzams nach der Darstellung Šahrastanis an sich hat und auf die wir bereits oben hingewiesen haben. Wir glauben, dass hier ein Missverständnis vorliegt, das durch eine allzu sklavische Uebersetzung aus dem Griechischen entstanden ist. Der Unterschied zwischen den freiwilligen Handlungen, die als ἐφ' ἑμὴν oder ἐπὶ τῷ ἐνεργηθῆναι, d. h. als in unserer Gewalt liegend, bezeichnet werden, und dem notwendigen Naturgeschehen, wurde zu einem Unterschied zwischen dem, was vom Tun am Subjekt haftet und dem, was darüber hinausgeht. Wir brauchen nicht anzunehmen, dass der Irrtum bereits bei Nazzam beginne, dieser mag den Unterschied richtig erfasst und die Handlungen des Menschen, die er als in dessen Gewalt liegend (ἐφ' ἑμὴν) bezeichnete, der in der Natur herrschenden Notwendigkeit gegenüber gestellt haben, wobei er die von den Menschen hervorgebrachten Veränderungen als Wirkungen des Menschen, die Veränderungen in der Natur als Wirkungen Gottes bezeichnete. Für die in der Natur herrschende Notwendigkeit wählte er das bekannte Beispiel vom Stein, der, in

---

ergänzen sich gegenseitig. Wir verweisen noch auf die von Ibn Ḥazm in der oben S. 79 A. 2 zuletzt zitierten Stelle gebrauchten Beispiele von den Wirkungen des Feuers und des Schnees, auf die auch nicht der Begriff des Tawallud in seiner gewöhnlichen Bedeutung als Gegensatz zu Mubašara gut passt.

die Höhe geschleudert, mit Notwendigkeit zur Erde fällt, während er die Handlungen des Menschen als freiwillig bezeichnete, sei es, dass er den Willen für frei im eigentlichen Sinne erklärte oder das ἐξ' ἑμῶν bloss im Sinne der Stoiker gelten liess<sup>1)</sup>. Durch eine falsche Auffassung des ursprünglichen Unterschiedes gelangte man später zu einem so absurden Satze wie: Die Bewegung unserer Hand ist unser Werk, die des Körpers in unserer Hand nicht, nach der Regel: Das was von unserem Tun an unserer Person **haftet**, das Subjekt nicht überschreitet, ist uns zuzuschreiben, was darüber hinausgeht, nicht. Das erstere wurde als مباشر, als unmittelbare Handlung, das zweite als متوحد, als fortgesetzte Handlung, als Wirkung bezeichnet. Indem aber dies selbst fraglich ist, was als Subjekt der Handlung, als Träger der Macht, anzusehen sei, da nach einigen das Selbst des Menschen die Seele ist, ergab sich als Folgerung, dass als unmittelbare Handlung des Menschen nur der Wille zu gelten habe, wonach also der Mensch nur als Urheber seiner Willensbestrebungen anzusehen sei, während die Bewegung seiner Gliedmassen schon in die Klasse der mit mutawallid bezeichneten Handlungen zu rechnen sei. So ergeben sich immer mehr Meinungsverschiedenheiten, und wenn es an der früher erwähnten Stelle aus Mawakif heisst, dass die mittelbaren Handlungen in zwei Klassen zerfallen, in solche, die nicht über das Subjekt hinausgehen und solche, die es überschreiten, so ist diese Klassi-

1) Die Stoiker behaupten, das ἐξ' ἑμῶν werde nach ihrer Anschauung nicht aufgehoben, denn wenn auch die ἐπαρμένη in allem wirke, so wirke sie doch in jedem verschieden, gemäss der eigentümlichen Natur desselben. Den menschlichen Handlungen werde daher ihr besonderer Charakter gewahrt, und wenn sie auch nicht in dem Sinne frei sind, dass sie in jedem einzelnen Falle auch anders hätten ausfallen können, so sind sie doch freiwillig, insofern sie aus eigenem Antrieb hervorgehen; vgl. Alexander, de fato ed. Orelli, S. 42: *ὀνομαζόμενοι γὰρ τὸ ἐξουσίαν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον τῆς αἰρέσεώς τε καὶ πράξεως τῶν ἀντικειμένων λέγουσιν ἐξ' ἑμῶν εἶναι τὸ γινόμενον καὶ δι' ἑμῶν. Ἐπεὶ γὰρ φασὶ τῶν ὄντων καὶ γινόμενων αἱ φύσεις ἕτεραι τε καὶ διαίεσαι . . . γίνονται δὲ τὰ ὑπ' ἐκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκίαν φύσιν. τὰ μὲν ὑπὸ λίθου κατὰ τὴν λίθου, τὰ δὲ ὑπὸ πυρὸς κατὰ τὴν πυρὸς . . . οὐδὲν μὲν κατὰ τὴν οἰκίαν φύσιν ὑπ' ἐκάστου γινόμενον δύνασθαι φασὶν ἄλλοις ἔχειν . . . Μήτε γὰρ τὸν λίθου εἰ ὑπὸ θύρου ἀφελθεῖ τινός, δύνασθαι μὴ φέρεσθαι κάτω . . . ἢ δ' αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων λόγος . . . Ὅτι δὲ αὐτὰ [scil. κινήσεις] μὲν δι' ἑμῶν τε καὶ συγκαταθέσεως, ἐκείνων δὲ αἱ μὲν διὰ βαρύτερα γίνονται, αἱ δὲ διὰ θερμότερα . . . πάντων μὲν ἐπὶ τοῖς ζώοις λέγονται, οὐκ αἱ δὲ ἐκείνων ἐκάστην, τὴν μὲν ἐπὶ τῷ λίθῳ, τὴν δὲ ἐπὶ τῷ πυρὶ; Zeller a. a. O. S. 165. Der fallende Stein als Beispiel der Notwendigkeit ist geläufig und wird von Aristoteles 1111a, 17 und anderen gebraucht.*

fizierung keineswegs eine ursprüngliche; sie ist nachträglich gemacht, lediglich um das Gewirr von Meinungen zu überschauen. Von Haus aus jedoch fällt der Unterschied zwischen *مباشرة* und *تولد* mit dem Unterschiede von transeunten Handlungen und solchen, die das Subjekt nicht überschreiten, zusammen.

Verdankt so der ganze Begriff von Tawallud und was damit zusammenhängt seine Entstehung einem Missverständnis, so wurde die Verwirrung noch dadurch gesteigert, dass man mit dem Begriff eine Lehre in Verbindung brachte, die mit ihm von Haus aus gar nichts zu schaffen hat. Wir kommen zurück auf Bišr b. Mu'tamir, von dem es heisst, dass er die Lehre vom Tawallud aufstellte und darin am weitesten ging. Was besagt nun der von ihm mitgeteilte Satz? Nichts anderes, als die Lehre der an Heraklit sich anlehenden Sophisten, dass die Dinge nicht seien, sondern nur werden, dass ihnen keine Eigenschaften an sich zukommen, vielmehr Wahrnehmbares und Wahrnehmung, Farbe, Geruch und Geschmack in den Dingen und Empfindung im Subjekt, das gemeinsame Erzeugnis einer doppelten Bewegung sei, einer äusseren und inneren, einer aktiven und passiven, des Sinnesorganes und des ihm adäquaten Objekts. Die Ansicht Bišrs hat demnach mit der vorher besprochenen nichts gemein, und lediglich die Namensgemeinschaft hat dazu geführt, beide zusammenzuwerfen. Hier bezeichnet Tawallud das **Werden**, Entstehen im Gegensatze zum **Sein**, dort bedeutet es die mittelbar erzeugten Wirkungen im Gegensatze zum unmittelbaren Tun. Als Stütze für die Richtigkeit unserer Auffassung soll zunächst der Nachweis dienen, dass jene Ansicht der Sophisten den Mutakallimun nicht unbekannt war. Von Dirar berichtet Ibn Hazm, er habe behauptet, „dass die Körper nur eine Vereinigung der Accidenzen seien und dass im Feuer keine Wärme, im Schnee keine Kälte, im Honig keine Süssigkeit, in der Myrrhe keine Bitterkeit, in der Traube kein Saft, in der Olive kein Oel, in den Adern kein Blut sei, sondern dies alles Gott beim Schmecken, beim Pressen, beim Berühren schaffe“<sup>1)</sup>. Das heisst: zugleich mit der Empfindung im

<sup>1)</sup> Ibn Hazm IV, S. 195: *ومن حماقات خوار انه دان يقول ان الاجسام انما هي اعران مجتمعة وان النار ليس فيها حر ولا في الثلج برد ولا في العسل حلاوة ولا في الصبر مرارة ولا في العنب عصير ولا في الزيتون زيت ولا في العروق دم وان كل ذلك انما يتخلقه الله عز وجل عند القنع والذوق والتعصر والتلمس ثقف*

Subjekt, mit dem Schmecken und Tasten entstehen die Eigenschaften in den Dingen, was sich mit der eben erwähnten Lehre der Sophisten deckt. Die von Ibn Ḥazm zuletzt erwähnten Beispiele, die geeignet sind, den Sachverhalt zu verdunkeln, werden uns in unserer Auffassung nicht irre machen, wir werden uns an die Bemerkung erinnern, die Ibn Ḥazm selber einmal bei der Erwähnung Dirars und seiner Gegner gelegentlich macht, dass sie sich gegenseitig Uebertreibungen vorwerfen<sup>1)</sup>. Durch unsere Auffassung tritt auch die andere Behauptung Dirars, dass der Körper nur die Vereinigung der Accidenzen sei, ins rechte Licht. Auf den ersten Blick scheinen ja beide Behauptungen nicht gut zusammen zu passen. Wie soll der Körper nur eine Vereinigung von Accidenzen sein, während es gleich darauf heisst, dass im Feuer keine Wärme, im Schnee keine Kälte sei usw., alle Accidenzen also dem Körper abgesprochen werden? Denkt man an die Lehre der Sophisten, so ist daran zu erinnern, dass diese tatsächlich so verstanden werden kann und von manchen auch wirklich so verstanden wurde<sup>2)</sup>, als gäbe es nur eine Bewegung ohne ein Bewegtes, als gäbe es überhaupt kein Seiendes, sondern nur ein Werden, beständig wechselnde Accidenzen. In diesem Sinne konnte Dirar vielleicht behaupten, dass der Körper, dasjenige was uns als das Beharrliche im Wechsel erscheint, in Wirklichkeit nichts sei, als die Summe der Accidenzen. An den Standpunkt der Sophisten erinnert auch die Ansicht Dirars in bezug auf das Sittengesetz. Nach Šahrastani behauptete Dirar, dass der Mensch nicht im Stande sei, durch die Vernunft allein das Sittengesetz zu erkennen<sup>3)</sup>, was soviel bedeutet als: dass der Unterschied zwischen gut

Vgl. Šahr. S. 63, wo es von Dirar und Ḥafs Al-Fard heisst: **وقال أفعال العبد مخلوقة لليماني تعاقب حقيقة والعبد يبتسم حقيقة وجوزوا حصول فعل بين فاعلين وقيل يجوز أن يقلب الله الاعراض اجساما والاستطاعة والعجز بعن الجسم وهو جسم ولا محنة يبغي زمانين**  
 Man sieht hier wieder, wie die Berichte unzuverlässig sind. Aus der Behauptung, dass der Körper die Vereinigung der Accidenzen sei, wird bei Šahr. die Behauptung, dass Gott die Körper in Accidenzen verwandeln könne.

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 24 A. 1.

<sup>2)</sup> Vgl. Zeller, 4. Aufl. I, S. 978 A. 1 über die verschiedene Auffassung des Satzes: **ὅτι τὸ πᾶν κίνησις ἢ καὶ ἄλλο παρὰ τὸ εἶναι ὄντων**, in welchen Plato, Theaetet S. 156, die Lehre des Protagoras kleidet.

<sup>3)</sup> Šahr. S. 63: **وقال في المقدر قبل ورود النسم أنه لا يجب عليه بعقله شيء حتى يتيه الرسول فيمسه وينهه**

und böse nicht von Natur, nicht *φύσει*, sondern lediglich *νόμῳ*, durch Satzung, gegeben sei.

Da wir nun nach den obigen Ausführungen Grund zur Annahme haben, dass die Lehre der Sophisten den Mutakallimun nicht unbekannt war, so sind wir umso mehr berechtigt, die Ansicht Bišrs in gleichem Sinne zu deuten. Nicht bloss, dass der Begriff des Tawallud in der Bedeutung mittelbare Handlung auf die Wahrnehmung nicht passt, so ist auch der andere Teil der Behauptung, die Behauptung, dass der Mensch Farbe, Geruch und Geschmack erzeuge, nicht gut verständlich, wenn man auch hier zwischen unmittelbarem Tun und der erzeugten Wirkung unterscheiden könnte. Was soll man nämlich darunter verstehen, dass der Mensch den Geschmack erzeuge? Offenbar im Hinblick auf die Ansicht Bišrs wird im Mawaḳif in einem besonderen Kapitel im Anschluss an die Lehre vom Tawallud davon gehandelt, ob bei der Hervorbringung der Farbe und des Geschmackes der Mensch als eigentliche Ursache anzusehen sei, wobei für den Geschmack ein sehr auffallendes Beispiel gewählt wird<sup>1)</sup>. Wenn aber Bišr wirklich das hätte sagen wollen, dass der Mensch auch als Ursache der von ihm mittelbar erzeugten Wirkungen zu gelten habe, so hätte er doch viel näher liegende Beispiele gewählt und nicht gerade von Farbe, Geruch und Geschmack gesprochen. Man verstand offenbar den ursprünglichen Sinn seiner Behauptung nicht mehr, man wusste nicht mehr, was es bedeuten soll, dass der Mensch die genannten Eigenschaften erzeuge, und fiel auf die sonderbare Erklärung, es sei gemeint, er erzeuge den Geschmack bei der Zubereitung von Speisen, während es nach unserer Auffassung klar ist. Der Satz ist ganz einfach zu nehmen: durch die Richtung des Sinnesorgans auf das ihm adäquate Objekt werden in den Dingen Farbe, Geruch und Geschmack und in dem Subjekt die Wahrnehmung erzeugt. Nach unserer Auffassung würde sich auch ein Zusammenhang ergeben zwischen der Lehre Bišrs in bezug auf das Tawallud und der gleich darauf von Šahrastani erwähnten Behauptung betreffend das Vermögen<sup>2)</sup>.

1) Mawaḳif S. 123: انسيب قد اختلفوا في انعموم والانوان انسى  
تحصل بالضررب وغيره من افعال العبد بل حى متموندة من فعله او لا  
وذلك بلون انديس وضعه انحصالين بضرربه بانمسواث عند ضمخه.

2) Šahr. S. 44: التسمية قوله ان الاستنعاة حى سلامة التسمية وصحة  
انجوارح وتخليصا من الافك وقد لا اقول يفعل بينا فى الحسنة

Nun können wir vermuten, wo ursprünglich die Frage auftauchte, ob eine Wirkung zwei Urheber haben könne. In der Lehre des Protagoras, dass die Eigenschaft im Gegenstande und die Empfindung im Organ das Produkt zweier Faktoren, das Ergebnis einer doppelten Bewegung, einer aktiven auf der einen und einer passiven auf der anderen Seite sei, ist die Bejahung jener Frage implicite ausgesprochen. Gegen die Annahme eines solchen Zusammenwirkens, das auf der einen Seite die Eigenschaft, auf der anderen die Empfindung zur Folge habe, mögen sich Bedenken geltend gemacht haben, und in diesem Sinne vielleicht wurde zuerst die Frage aufgeworfen, ob eine Handlung zwei Urheber haben könne. Hier also hätten wir den Zusammenhang zwischen dieser Frage und der Lehre vom Tawallud im **zweiten** Sinne. Darum heisst es beispielsweise von einem Schüler Bišrs, er habe die Ansicht seines Lehrers sich angeeignet und das Entstehen einer Wirkung durch zwei Urheber auf dem Wege des Tawallud zugelassen<sup>1)</sup>. Erst später hat man, als man jene Frage betreffend die Möglichkeit einer Wirkung durch zwei Urheber verallgemeinerte, dieselbe

الأولى ولا في التحالفة اثنية للمنى أقول الانسرح يفعل وانفعل لا يدون الأولى ولا في التحالفة اثنية للمنى أقول الانسرح يفعل وانفعل لا يدون  
 الا في اثنية Vgl. Aristoteles, Metaph. IX, c 3, wo es von den Megarikern heisst, dass ihre Ansicht, das Vermögen sei nicht früher vorhanden als die wirkliche Ausübung desselben, auf den Satz des Protagoras hinauslaufe, dass es nichts Wahrnehmbares gebe, wenn es nicht auch wirklich wahrgenommen werde und ebenso kein Wahrnehmungsvermögen, wenn es nicht wirklich wahrnehme. (ὅτι γὰρ ψυχὴν ὅτι θεῶν ὅτι ζῴων ὅτι γινώσκον ὅτι ἔχουσιν αἰσθητικὴν οὐκ ἔστι πρὶ αἰσθητικῆς οὐδὲ τὸν Ἡρωταγόρου λόγον συμπίπτει ἰσῆρον ὡς οὐκ αἰσθητικὴν ἔχει οὐκ ἔστι πρὶ αἰσθητικῆς οὐδὲ ἂν πρὶ αἰσθητικῆς πρὸ ἐνεργείας). Allein der Wortlaut bei Šahr. ist so dunkel, dass wir nichts Bestimmtes behaupten können. Dazu kommt, dass nach Ibn Hazzam III, S. 22, Bišr und Dirar angenommen haben, das Vermögen existiere vor der Handlung. Entscheidend ist das freilich nicht, da die Berichte, wie wir gesehen haben, so häufig einander widersprechen, und es obendrein fraglich ist, was bei Ibn Hazzam unter Vermögen zu verstehen sei. An die Ansicht der Megariker erinnert die früher (vgl. oben S. 15) angedeutete Behauptung der Aš'arijja, dass das Vermögen nicht vor der Handlung sei. Ob ein Zusammenhang bestehe, ist fraglich. Begründet wird die Behauptung der Aš'arijja gewöhnlich durch ihre Anschauung, dass die Accidenzen immer aufs neue geschaffen werden. Wenn die weiter unten folgende Vermutung über den Ursprung dieser Anschauung richtig sein sollte, dann wären wir bei der Darlegung des Aristoteles.

<sup>1)</sup> Šahr. S. 48: اثنية قوله في التولد مثل قول استدد وزاد عليه. بأن يجوز وقوع فعل واحد من فعلين على سبيل التولد. Dass Šahr. sagt, ist nicht auffallend, da er den Ausdruck Tawallud bei Bišr nicht in der Bedeutung nimmt, den er nach uns hat.

mit dem Begriffe des Tawallud in der **ersten** Bedeutung auf künstliche Weise in Verbindung gebracht.

Ebenso bietet sich uns jetzt die Möglichkeit, die sonderbare Ansicht, dass die mit dem Namen Mutawalid bezeichneten Handlungen gar keinen Urheber haben, auf irgend eine Weise zu erklären. Wenn wir das Wort in der zweiten Bedeutung nehmen und an die Ansicht Dirars denken, der den Substanzbegriff beseitigte und den Körper für eine Vereinigung von Accidenzen erklärte, so ergeben sich blosser Veränderungen ohne Urheber, ohne Träger, ein blosses Werden ohne Sein<sup>1)</sup>. Vielfach wird es auch fraglich sein, ob der Begriff Tawallud im ersten oder zweiten Sinne zu nehmen sei, so z. B. bei der Anwendung des Begriffes auf das Erkennen<sup>2)</sup>. Doch müssen wir uns begnügen, den Unterschied zwischen beiden Bedeutungen im allgemeinen festgestellt zu haben, ohne immer entscheiden zu können, welche Bedeutung anzunehmen sei<sup>3)</sup>.

Nun wollen wir noch einen kurzen Blick werfen auf das atomistische System der Aš'arijja, wie es Maimuni darstellt. Wir haben bereits früher gesehen, wie einzelne Sätze desselben verschiedenen Systemen entlehnt sind. Jetzt, nachdem wir die Ansichten Bišrs und Dirars kennen gelernt haben, fragt es sich, ob nicht auch die Behauptung, dass die Accidenzen sich stets erneuern, dass kein Accidenz zwei Zeitmomente dauere, auf den Einfluss Heraklits und der Sophisten zurückzuführen sei. In der Tat ist zwischen der Ansicht Dirars und der der Aš'arijja nach der Darstellung Ibn Hazms kein wesentlicher Unterschied<sup>4)</sup>. Auch der

<sup>1)</sup> Diese Erklärung geben wir doch nur mit grossem Vorbehalt, sie erscheint uns zweifelhaft in bezug auf die Ansicht Tumamas bei Šahr. S. 49 u. 50, da dieser an der ersten Stelle offenbar den Begriff Tawallud in der ersten Bedeutung anwendet.

<sup>2)</sup> Wir halten die zweite Annahme für wahrscheinlicher, weil doch die Ansicht des Protagoras sich zunächst auf das Erkennen bezieht. Vgl. auch Al-Razi S. 28.

<sup>3)</sup> Hier sei auch hingewiesen auf den Ausdruck זולר oben S. 18 A. 2. Wenn das Wort etwa die technische Bedeutung von Tawallud hat und soviel heisst wie: mittelbar erzeugt, so müsste die Stelle anders, als oben angegeben wurde, erklärt werden. Allein, wir kennen die Stelle nur aus der Anführung bei Schreiner, so dass wir über die Bedeutung nach dem Zusammenhang nicht entscheiden können, und haben daher das Wort einfach im Sinne „von selbst entstanden“ genommen.

<sup>4)</sup> Vgl. Ibn Hazm V, S. 62: *وذهب المتأمنون وسائر المشيخة التي*



eigentümliche Terminus, mit welchem die Aš'arijja die in der Natur herrschende Regelmässigkeit bezeichnen, das Wort عاده, Gewohnheit, das sie mit Absicht an Stelle des Naturgesetzes setzen, um damit auszudrücken, dass die Naturveränderungen nicht mit Notwendigkeit sondern mit einer gewissen Regelmässigkeit, die auch ausbleiben könne, erfolgen — auch jener Terminus ist vielleicht nur eine Uebertragung aus dem Griechischen. Wie die Muta-kallimun dem Demokrit die Atomenlehre entlehnten, so werden sie vielleicht auch seine Behauptung, dass nur die Atome und das Leere wirklich seien, süss und bitter jedoch, warm und kalt, Farbe nur *χρῶμα* sei, bloss nach der allgemeinen Ansicht Geltung habe, in ihrer Weise wiedergegeben haben. Der Sinn freilich scheint auf den ersten Blick ganz verschieden zu sein, denn bei Demokrit bedeutet das Wort, dass die genannten Eigenschaften bloss subjektiv seien; gleichwohl ist ein Zusammenhang, ein solcher Uebergang von einer Bedeutung in die andere nicht von der Hand zu weisen. Bei den mancherlei Missverständnissen, denen wir schon begegnet sind, wäre es nichts Auffallendes, wenn man gerade ein so vieldeutiges Wort wie das griechische *χρῶμα* nicht präzise erfasste und dem entsprechend wiedergab. Zu den verschiedenen Wandlungen, die der Ausdruck *χρῶμα* in der griechischen Philosophie selbst durchgemacht hat<sup>1)</sup>, würde also noch kommen seine Verwandlung in den Begriff der Gewohnheit bei den Arabern. Im übrigen ist der arabische Ausdruck selbst sehr unbestimmt. Jedenfalls bedeutet er nicht das, woran man zunächst bei dem Worte Gewohnheit denkt. Die Meinung ist keineswegs, dass der Stein, in die Höhe geworfen, zu Boden falle, weil er dies schon öfters getan, was darauf hinauskäme, dass der Natur die Gewohnheit zur zweiten Natur geworden. Der Sinn ist, wie wir sehen werden, schwankend, und als Uebertragung für das griechische Wort in seiner schillernden Bedeutung ist der Ausdruck vielleicht gar nicht ungeschickt gewählt. Wie es sich aber auch mit der Herkunft des Wortes verhalten mag, möchten wir dem System der Aš'arijja nicht alle Originalität absprechen. Der Gedanke, dass Gott allein die wirkende Ursache in allen Veränderungen sei und die Dinge bloss die Bedeutung von Gelegenheitsursachen haben, ist mit grosser Konsequenz durchgeführt

---

اندر نيس في الدر حر ولا في الثلج برد ولا في الزيتون زيت ولا في العنب عصير ولا في الانسليم دم.

1) Vgl. Steinthal, Geschichte der Sprachw. bei den Griechen u. Römern, S. 45.

und macht die Aš'arijja zu Vorläufern der späteren Occasionalisten<sup>1)</sup>. Besonders beachtenswert sind ihre Ausführungen über den Begriff des Möglichen in der zehnten Prämisse bei Maimuni<sup>2)</sup>, die teilweise an den Gedankengang Humes erinnern. Nicht ohne Interesse ist die Form, in die Al-Gazzali die Ansicht der Aš'arijja kleidet. Die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung, sagt er, ist nach unserer Meinung keineswegs notwendig, sondern wo wir zwei verschiedene Dinge sehen, schliesst die Existenz des einen nicht die Existenz des anderen, die Aufhebung des einen nicht die Aufhebung des anderen, ein. Dass das Feuer die eigentliche Ursache sei, wenn bei der Berührung mit ihm die Wolle verzehrt wird, dafür gibt es keinen anderen Beweis als die Erfahrung, die Erfahrung aber beweise bloss, dass es **bei** dem Feuer, nicht aber, dass es auch **durch** das Feuer geschehe<sup>3)</sup>. Ebenso bemerkenswert sind die Ausführungen Ibn Rošds, welcher zunächst einwendet, dass durch die Behauptung der Aš'arijja alle Wissenschaft aufgehoben werde, und dann an der Bezeichnung Gewohnheit Kritik übt. Soll man den Ausdruck etwa auf Gott beziehen, dass er nach einer gewissen Gewohnheit wirke? Allein, Gewohnheit bedeute eine durch Wiederholung erworbene Eigenschaft, passe also auf Gott nicht. Ebenso gehe es nicht an, die Gewohnheit den Dingen beizulegen, da man von Gewohnheit nur bei lebenden Wesen sprechen könne. Oder soll es schliesslich heissen, dass es unsere Gewohnheit sei, die Dinge so zu beurteilen?<sup>4)</sup> Bei dieser

1) Vgl. Stein, Antike u. mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus, Archiv f. Geschichte der Phil., Bd. II, S. 193 ff.

2) More I, 73, 10.

3) Al-Gazzali, Tahafut, S. 67: الافتتان بين ما يعتقد في العادة سبب وبين ما يعتقد مسببا ليس تنورينا عندنا بل بل شيتين ليس عذا ذال ولا ذال عذا ولا اثبات احدهم متضمن لاثبات الاخر ولا نفيه متضمن لنفي الاخر. . . فاما النار فتبي جماد لا فعل ليه فما الدليل على انها الفاعل وليس لسم [nämlich d. Philosophen] دليل الا المشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاته النار والمشاهدة تدل على الحصول عندنا ولا تدل الحصول به.

4) Ibn Rošd, Tahafut al-Tahafut, S. 128: . . . فما ادري ما يريدون . . . باسم العادة عمل يريدون انما عداة الفاعل او عداة لموجودات او عداةنا عند الحكم على عداة الموجودات ومحال ان يكون لده عادة فن العادة ملدة يبتسمها الفاعل توجب تدرار الفعل منه على الاثر . . .

dritten Möglichkeit sind wir nicht weit von Hume, aber Ibn Rošd verfolgt den Gedanken nicht weiter, vielmehr gibt er demselben eine Wendung, die von Hume abführt<sup>1)</sup>. Das Richtige wird sein, dass dem Worte keine von den genannten Bedeutungen ausschliesslich zukomme, es vielmehr alle in sich aufnehme, seinen Halt sozusagen bloss in seinem Gegensatze habe. An Stelle des Naturgesetzes sollte etwas treten, das keine unbedingte Geltung für sich in Anspruch nimmt und dem Gedanken Raum lässt, dass es auch anders sein könne. Die Art und Weise, in der die Dinge ihre Wirkungen äussern, sei nicht etwas, das nicht anders sein könnte, und dasselbe gelte von der Art und Weise, in welcher wir die Dinge anzusehen gewohnt sind. Wir haben nicht nötig, auf diesen Punkt weiter einzugehen, und bemerken bloss im Allgemeinen, dass jener Gegensatz von *ἔσσις* und *νόμος*, der sich durch die Geschichte der griechischen Philosophie hindurchzieht<sup>2)</sup>, auch in dem Streite zwischen Mutaziliten und Aš'arijja wiederkehrt. Während nach den ersteren alle Veränderungen in der Natur mit Notwendigkeit nach einem unabänderlichen Naturgesetz erfolgen und auf dem Gebiete der Sittlichkeit der Unterschied zwischen gut und böse von Haus aus gegeben ist, ist für die letzteren sowohl Natur- wie Sittengesetz etwas, das keine unbedingte Geltung hat, das nicht in sich selbst begründet, sondern gleichsam nur willkürliche Satzung ist und so lange gilt, bis es aufgehoben wird.

وان ارادوا ان يبدلوا عدة للموجودات فالعدد لا تدون الا لدى نفس واما ان يدون عدة لدى في انخدم على الموجودات فان عدة العادة ليس شئ ادثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعة ويد صير العقل عقلا.

<sup>1)</sup> Siehe die Schlussworte in der vorigen Anmerkung.

<sup>2)</sup> Vgl. Steinthal, Zeitschrift für Völkerpsychologie, Bd. II, S. 331 ff.



## Berichtigungen und Ergänzungen.

S. 6 Z. 12 lies *التنبيهيون* statt *التنبيهيون*. S. 8 Z. 25 lies „welche“ statt „welcher“. Das. Z. 26 lies „beschäftigten“ statt „beschäftigte“. Das. Z. 2 v. u. lies *أفلا سفك* statt *أفك سفك*. S. 9 Z. 6 lies „b. Al-Ilakam“ statt „Al-Ilakam“. S. 13 Z. 17 lies „favos“ statt „furos“. S. 19 Z. 9 v. u. lies *عشرة* statt *عشر*. S. 20 Z. 5 v. u. lies *بضم عينه* statt *بضم ع*. S. 26 Z. 2 v. u. lies *الاستخبر* statt *الاستخبر*. S. 27 Z. 19 lies „natürlichen“ statt „natürlichsten“. Das. Z. 1 v. u. lies „formae volubilitas“ statt „formam volubilitatis“ und „ordo“ statt „orde“. S. 29 Z. 2 v. u. lies *أعدل* statt *أعدل*. S. 37 Z. 24 lies „jenen“ statt „jenem“. S. 43 Z. 9 nach „Anschauung“ erg. in bezug auf das Pneuma, vgl. auch Em. ed. Landauer S. 107, ed. Slucki S. 55. S. 57 Z. 6 v. u. nach de Vaux erg. Gazzali. S. 65 A. 1. Der Satz: *لأن نور سميت* usw. bedeutet wörtlich: Denn gesetzt, wir bezeichneten das Schwarze und die Bewegung mit Einem Namen und hätten nicht für das Schwarze und Weisse einen gemeinsamen Namen erfunden, so würden wir dennoch mit Notwendigkeit erkennen, dass zwischen dem Schwarzen und Weissen eine Verwandtschaft bestehe, die nicht zwischen dem Schwarzen und der Bewegung vorhanden sei. Das heisst: es liegt nicht an der Sprache, die gerade für Schwarz und Weiss eine gemeinsame Bezeichnung (scil. Farbe) hat, nicht aber für Schwarz und Bewegung, denn, wäre es selbst umgekehrt der Fall, würden wir dennoch erkennen, zwischen welchen Begriffen eine sachliche Verwandtschaft bestehe und zwischen welchen nicht. Sowohl Schmölders, *Essai* usw., S. 152, als auch Carra de Vaux, Gazzali S. 124 scheinen die Stelle anders aufzufassen, und darum hielten wir es für nötig, den Sinn genau wiederzugeben.

---

Jahresbericht.



Das jüdisch-theologische Seminar begeht am 27. Januar zum fünfundfünfzigsten Male die Gedächtnisfeier für seinen Stifter, den verewigten Kommerzienrat Jonas Fränkel. Anlässlich dieser Feier sollen die Herren Kandidaten DDr. Auerbach, Kahlberg, Alfr. Levy und Steckelmacher, nachdem sie die theologisch-wissenschaftliche und die talmudisch-rabbinische Prüfung bestanden haben, als Rabbiner entlassen werden.

Im verflossenen Jahre wurde am 27. Januar, dem Geburtstage Sr. Majestät des Kaisers und Königs und dem gleichzeitigen Sterbetage des Stifters, die Doppelfeier in üblicher Weise begangen. Die Fest- und Gedenkrede hielt Herr Prof. Dr. Lewy. Daran schloss sich die feierliche Entlassung der Herren Kandidaten DDr. Ludwig Golinski, Bruno Italiener und Hermann Schreiber unter Ueberreichung des Rabbinatsdiploms durch den Seminarrabbiner, worauf Herr Dr. Schreiber Abschiedsworte an seine Lehrer und Studiengenossen richtete.

Zur Bewerbung um den Joseph Lehmann'schen Preis war zum zweiten Male das Thema: „Untersuchung des Targum scheni zu Esther auf seine Quellen“ gestellt. Eine Arbeit mit dem Motto (Deut. 32, 7) **זְכוּר יְמוֹת שׁוֹלֵם יְהוָה** war eingegangen. Das Urteil darüber lautete wie folgt:

Die Abhandlung zerfällt in einen allgemeinen und in einen besonderen Teil. Im ersten Teile bespricht der Verfasser zuerst kurz den Charakter der Uebersetzung (S. 3) und handelt dann nacheinander über deren Verhältnis zum Midrasch Abba Gorion (S. 6), zum M. Panim acherim (S. 3), zum Targum rischon (S. 17), und zu den Pirke di R. Eliëser (S. 25) und stellt schliesslich das Ergebnis seiner Untersuchungen fest. In dem ungleich umfangreicheren zweiten Teil (S. 29–90) bemüht sich dann der Verfasser, die Quellen des Targumisten für nahezu jeden einzelnen Vers des Buches Esther nachzuweisen.

Was zunächst den Eindruck der ganzen Arbeit angeht, so muss rückhaltslos anerkannt werden, dass der Verfasser mit lobens-

wertem Fleiss sich einen Einblick in die Quellenschriften verschafft hat. Auch hat er mit grossem Eifer die einschlägige neuere Litteratur über den Gegenstand — bis auf eine, und zwar zum geringen Schaden seiner Untersuchung, ihm nicht zugänglich gewesene Abhandlung — herbeigezogen und aufmerksam und gründlich studiert. Dadurch ist es ihm gelungen, zahlreiche Belegstellen für seine Vorlage zu sammeln und in sehr vielen Fällen richtig zu verwenden.

Um so mehr ist es zu bedauern, dass er einen sehr wichtigen Teil der Untersuchung, durch den er wahrscheinlich zu richtigen Aufschlüssen über die Entstehung und Komposition seiner Vorlage gelangt wäre, anzustellen unterlassen hat. Die Benutzung der talmudischen Agada, sowohl der palästinensischen, als der babylonischen, des Seder Olam rabba, des Bereschit rabba, der Pesikta und des Midrasch Esther durch seinen Targumisten hat er (S. 5) einfach vorausgesetzt, während gerade die genaue Feststellung des Masses und der Art der Benutzung dieser Quellen durch seinen Autor von ausschlaggebender Bedeutung für sein Urteil über die Leistung und das Zeitalter seines Uebersetzers geworden wäre. Der Versuch, die grossen Lücken in der Beweisführung, welche die bisherigen Vorarbeiten eben in diesem Bereich gelassen haben, auszufüllen, hätte unter allen Umständen von dem Bearbeiter angestellt werden müssen.

Aber auch die eigenen Untersuchungen, die der Verfasser über das Verhältnis seiner Vorlage zu den oben genannten Litteraturerzeugnissen gemacht hat, haben zu haltbaren wissenschaftlichen Ergebnissen nicht geführt. Der Verfasser hat in allzu grossem Vertrauen auf die Ansicht Bubers, der allerdings ein um die Midraschforschung hochverdienter Gelehrter gewesen ist, sich der Meinung angeschlossen, dass der Midrasch Abba Gorion und der Midrasch Panim acherim, der bekanntlich nur eine andere Rezension desselben Midrasch ist, sehr alte Midraschwerke und Quellen ersten Ranges seien, während doch die meisterhaften Untersuchungen Zunzens und die feinen Bemerkungen Brülls ihm den rechten Weg hätten zeigen können. Im engsten Zusammenhange mit dieser fehlerhaften Auffassung steht es dann auch, dass der sogenannte Quellennachweis im Teil II der Arbeit mehr den Charakter einer Sammlung von Beleg- und Parallelstellen, als den eines Hinweises auf den wirklichen Ursprung der Uebersetzung an sich trägt.

Trotz dieser Mängel und mancher sonst zu Tage tretenden Flüchtigkeiten, die durchaus beseitigt werden müssen, wenn die



Arbeit veröffentlicht werden sollte, hat das Lehrerkollegium, in Anbetracht der Tatsache, dass die vorliegende Leistung immerhin ein Beweis hingebenden und aufopfernden Fleisses ist, einstimmig beschlossen, dem Verfasser den Joseph Lehmann'schen Preis zuzuerkennen.

Die Eröffnung des mit dem angeführten Merkwort versehenen Umschlages ergab, dass der Verfasser Herr Dr. Julius Wolfsohn war.

Gerade als dieses im vorigen Jahre verkündigte Urteil in die Öffentlichkeit gehen sollte, ereilte uns die erschütternde Nachricht von dem unerwarteten Hinscheiden des Verfassers. Er hat zu den fleissigsten und begabtesten Schülern unserer Anstalt gehört. Bereits im Jahre 1905 hat er sich mit bestem Erfolge um den Lehmann'schen Preis beworben. Die damals preisgekrönte Abhandlung über „Al-Gazzâlis Einfluss auf Chasdai Kreskas“ hat er später als Inaugural-Dissertation erscheinen lassen. In der Seminarsynagoge und in mehreren hochangesehenen Gemeinden, in denen er gelegentlich als Prediger fungierte, erfreute er sich grossen Beifalls wegen seiner Beredsamkeit. Im laufenden Jahre gehörte er zu den Kandidaten, die zur Ablegung der Schlussprüfungen zugelassen waren, und hat die erste, die theologisch-wissenschaftliche, am 19. Juli 1908 bestanden. Unmittelbar vor der zweiten ist er uns zu unserem tiefen Schmerze entrissen worden. Das Andenken an seine Tüchtigkeit, an den Ernst und die Würde seiner tiefreligiösen Lebensauffassung und an seine herzgewinnende Liebenswürdigkeit wird uns unvergesslich sein.

Für das laufende Studienjahr wurde zur Bewerbung um den Lehmann'schen Preis die Aufgabe gestellt: „Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni“. Eine Bearbeitung ist eingelaufen. Das Ergebnis wird am 27. Januar d. J. mitgeteilt werden.

Zur Bewerbung um den Dr. David Rosin'schen Preis war das Thema gestellt: „Verhältnis der beiden Rezensionen von Aboth di R. Nathan zu einander“. Es hat einen Bewerber nicht gefunden. Als neue Aufgabe wurde am 31. Dezember v. J. ausgeschrieben: „Die Benutzung der hl. Schrift durch Flavius Josephus“. Der Termin zur Einreichung einer Bewerbung läuft am 1. Juli 1910 ab.

Während des abgelaufenen Studienjahres ist das Seminar von 29 Hörern besucht worden. Neu eingetreten sind im vergangenen Jahre: Dr. Marcus Katz aus Kisvarda (Ungarn), Hermann

Dworzan aus Laupheim (Württemberg) und Hugo Krakauer aus Breslau.

Von ehemaligen Zöglingen des Seminars sind folgende in neue Aemter berufen worden: Herr Dr. H. Schreiber zum Rabbiner in Potsdam, Herr Dr. A. Kober zum Bezirksrabbiner in Wiesbaden und Herr Dr. S. Behrens zum Rabbiner in Göttingen.

Ausserdem ist zur Geschichte des Seminars im abgelaufenen Studienjahre Nachstehendes zu berichten:

Am 28. Januar drückte das Lehrerkollegium dem Vorstände der Kultusgemeinde in Hermanmiesec (Böhmen) sein Beileid anlässlich des Ablebens des Rabbiners Dr. Nehemias Kronberg, der ein Hörer unserer Anstalt gewesen ist, aus.

Am 4. Februar wurde die Akademie für die Wissenschaft des Judentums in St. Petersburg eröffnet. Das Lehrerkollegium beglückwünschte den Rektor und das Kuratorium dieser Anstalt zu dem bedeutungsvollen Ereignis.

Am 10. Februar beging das Seminar die Gedächtnisfeier für den verewigten Direktor Dr. Z. Frankel. Die Gedächtnisrede hielt Herr Dr. de Haas.

Ein besonderer Freudentag für unsere Anstalt war der 1. April. An diesem Tage feierte der Senior unseres Kollegiums, Herr Prof. Dr. Lewy, das Jubiläum seiner fünfundzwanzigjährigen Amtstätigkeit als Seminarrabbiner. Um 11 Uhr vormittags begann das Fest mit der Ueberreichung der Glückwunschadressen des Kuratoriums der Fränckel'schen Stiftungen und des Lehrerkollegiums. Die Adresse des Lehrerkollegiums hatte folgenden Wortlaut:

Hochgeehrter Herr Kollege!

Mit aufrichtiger Freude begrüßen wir Sie an dem heutigen Jubeltage, an dem Sie mit dem Gefühl der Genugtuung auf eine

fünfundzwanzigjährige

gesegnete, an innerer Befriedigung und bleibenden Erfolgen reiche Lehr-  
tätigkeit an unserer Anstalt zurückblicken dürfen.

Durch die Gnade Gottes war es Ihnen vergönnt, zahlreichen Jüngern der Theologie ein Lehrer und Wegweiser auf dem umfassenden Gebiete des Talmud zu sein. ihnen durch Ihre klare, scharfsinnige und tief eindringende Lehrweise neue Bahnen zu erschliessen und sie mit dem Geiste des Wissens und der Gottesfurcht für ihren künftigen Beruf auszurüsten, auf dass sie die ewigen und unvergänglichen Wahrheiten unseres väterlichen Glaubens mit unverbrüchlicher Treue festhalten. Und wie Sie Ihren Schülern stets ein Muster und Vorbild ernster wissenschaftlicher Forschung gewesen sind, so haben Sie durch Ihre an Gründlichkeit, Tiefe und Umfang des Wissens unvergleichlichen Werke über den Kreis Ihrer Jünger-

schar hinaus anregend und befruchtend gewirkt und einen Grund gelegt, auf dem die Gegenwart und Zukunft getrost weiter bauen kann an der kritischen Erforschung des Talmud.

Darum freuen wir uns mit Ihnen des heutigen Tages, und es ist uns ein inneres Bedürfnis, Ihnen bei diesem Anlass unsere Glückwünsche darzubringen. Möge Gott Sie noch eine lange Reihe von Jahren erhalten in körperlicher und geistiger Kraft und Frische, damit Sie auch fernerhin mit gleicher Ausdauer und Schaffensfreudigkeit forschen und lehren als Vorbild Ihrer Jünger, zur Freude Ihrer Familie, zum Heile unserer Anstalt, zum Wohle unserer ganzen Glaubensgemeinschaft.

Mit dem Ausdrucke vorzüglicher Hochachtung

Das Lehrer-Kollegium des jüdisch-theologischen Seminars.

Hierauf erschienen die Vertreter der früheren und jetzigen Schüler des Jubilars und überreichten eine unter Beihilfe grösserer Gemeinden aufgebrachte Summe zu einer Stiftung, die den Namen ihres verehrten Lehrers tragen und nach seiner Bestimmung Verwendung finden soll. Die Gratulation der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, deren Lehrkörper der Jubilar 11 Jahre lang vor der Berufung in sein jetziges Amt angehört hat, übermittelte Herr Dozent Dr. Elbogen, ein ehemaliger Hörer unseres Seminars. Das Rabbinat der hiesigen Synagogengemeinde, Mitglieder des Vorstandes und der Repräsentanten-Versammlung, Abgeordnete vieler anderer Vereine und die Vertreter der am Seminar bestehenden Vereine schlossen sich mit ihren Glückwünschen an. Auch von auswärts, aus dem In- und Auslande, liefen zahlreiche briefliche und telegraphische Begrüssungen ein. Die Feier schloss am Abend mit einem Festkommers, den die Herren Kommilitonen zu Ehren ihres Lehrers veranstalteten.

Am 23. April, dem letzten Tage des Passahfestes, wurde im Anschluss an die Predigt eine Gedenkfeier für den verewigten Direktor Dr. Lazarus begangen. Die Predigt hielt Herr Dr. Löwenstamm.

Am 30. September legte Herr Prof. Dr. Lewy laut § 3 des Regulativs den Vorsitz im Lehrerkollegium nieder, worauf ihn der Unterzeichnete übernahm.

Am 5. Oktober, am Versöhnungstage, wurde in der Predigt das Andenken des Seminarrabbiners Dr. Joël und des Professors Dr. Graetz s. A. besonders hervorgehoben. Die Predigt hielt Herr cand. phil. Lewkowitz.

Am 23. Oktober beglückwünschte das Lehrerkollegium Herrn Oberrabbiner Dr. Güdemann in Wien, den unsere Anstalt mit

Stolz zu ihren ersten Hörern zählt, zu seinem fünfzigjährigen Doktorjubiläum.

Am 30. Oktober lief die schmerzliche Nachricht ein, dass Herr Rabbiner Dr. Lieber Dobschütz, ein ehemaliger Schüler unserer Anstalt, im blühenden Mannesalter dahingeschieden sei. Das Lehrerkollegium übersandte dem Vorstand der israelitischen Kultusgemeinde in Skotschau (Oestr.-Schlesien) den Ausdruck seines Beileids.

Am 9. November hatten wir die Freude, den Rabbiner der hiesigen Gemeinde, Herrn Dr. Rosenthal, zur Vollendung seines 70. Lebensjahres zu beglückwünschen.

Am 24. November starb in Wien der um die Wissenschaft des Judentums hochverdiente Lektor M. Friedmann. Wir haben der Schwesteranstalt unser inniges Beileid über den Heimgang dieses scharfsinnigen und geistvollen Gelehrten, der sich durch seine ausgebreitete schriftstellerische Tätigkeit einen sehr angesehenen Namen erworben hat, ausgesprochen.

Am 19. Dezember wurde in der von Herrn Dr. Löwenstamm gehaltenen Predigt das Andenken des Dr. Rosin und Dr. Zuckermann s. A. hervorgehoben.

Ende Dezember feierte Herr Landrabbiner Dr. Gronemann in Hannover, ein ehemaliger Hörer unseres Seminars, sein fünf- undzwanzigjähriges Amtsjubiläum. Das Lehrerkollegium brachte ihm aus diesem Anlass seine Glückwünsche dar.

Im vergangenen Jahre sind am Seminar folgende Vorlesungen -- zusammengestellt nach der im Statut gegebenen Reihenfolge der Disziplinen — gehalten worden:

I. Bibelexegese:

a) Hebräische Grammatik:

1. Grammatik.
2. Stilistische Uebungen.

} Dr. Horovitz.

b) Auslegung des Pentateuchs, I. Buch Moses (Fortsetzung).

c) Pentateuch-Kommentare:

1. für die untere Abteilung:  
Lektüre ausgewählter Stellen aus Raschi's Pentateuch-Kommentar.
2. für die obere Abteilung:  
Lektüre ausgewählter Stellen aus den Kommentaren des R. Abraham Ibn Esra zum II. Buch Moses.

} Dr. Brann.

- d) Cursorische Lektüre des II. B. Samuel (c. 1—10) } für die untere  
e) Cursorische Lektüre der Sprüche Salomos (c. 20—31) } Abteilung.  
f) Auslegung der Propheten Amos und Hosea. } Dr. Brann.  
g) Biblische Altertümer (Schluss).  
h) Geschichte der exegetischen Litteratur.  
i) Exegetische Uebungen. }
- II. Talmudstudium:
1. für die obere Abteilung:
- a) Statarisch: Gittin fol. 52—62a; Schebuot c. 3 Anf. }  
b) Cursorisch: Schabbath c. 7; Rosch ha-Schana (Anfang). } Sem.-Rabbiner  
c) Tur und Schulchan aruch Jore Dea c. 1—16. } Prof. Dr. Lewy.
2. für die untere Abteilung:
- a) Statarisch: Traktat Ketubbot fol. 24—40 und 83—89; }  
b) Cursorisch: Traktat Makkot fol. 13 bis Ende und Baba mezia fol. 76—83; } Dr. Horovitz.  
c) Schulchan aruch Orach-Chajjim cap. 269 bis 296. } Dr. Brann.
- III. Jüdische Geschichte:
- a) Geschichte der Juden und ihrer Litteratur von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart. }  
b) *Privatissime*: Geschichte der religiösen Reform im neunzehnten Jahrhundert. } Dr. Brann.  
c) Historische Uebungen: Lektüre der Megillath Thaanith.  
d) Praktische Kalenderkunde. }
- IV. Religionsphilosophie:
- a) Systematische Religionsphilosophie. }  
b) Lektüre von Saadjas Emunot we-Deot. } Dr. Horovitz.
- V. Homiletik:
- a) Homiletische Uebungen. }  
b) Lektüre des Midrasch Bereschith rabba. } Dr. Horovitz.

Die Zinsen aus dem Direktor Dr. Zacharias Frankel-Fonds haben auch im vergangenen Jahre die ihrer Bestimmung entsprechende Verwendung gefunden.

Herr Seminarrabbiner Prof. Dr. Lewy hat die ihm von einem Komitee seiner ehemaligen Schüler zu Ehren seines fünfundzwanzigjährigen Amtsjubiläums überreichte Summe von 3500 Mark zu einer Stiftung bestimmt, deren Zinsen für ein jeweiliges Bedürfnis, nach Ermessen des Lehrerkollegiums und des Kuratoriums zur Verwendung kommen sollen, wie z. B. als Stipendium für einen bedürftigen Seminaristen, dessen Vater das jüdisch-theologische Seminar besucht hat, als Zuschuss zu den Zinsen des Frankel-Fonds oder als Beitrag zur Aussteuer einer Tochter eines Dozenten am Seminar zu ihrer Vermählung. Ferner hat Herr Prof. Dr. Lewy Namens seiner Frau Gemahlin zur Erhöhung des Kapitals der Stiftung die Summe von 150 Mark überwiesen.

Herr Rabbiner Dr. Koch aus Gothenburg hat zur Erhöhung des Legats für die verewigte Frl. Irma Fränkel 400 Mark gesandt.

Ausser den aus fundierten Legaten fliessenden Stipendien erhielten auch im vergangenen Jahre mehrere Seminaristen Unterstützungen durch Zuwendung nachstehender Stipendien, für die das Seminar hiermit seinen aufrichtigen Dank ausspricht.

Der Vorstand der hiesigen Synagogen-Gemeinde hat, wie alljährlich, eine Subvention von 600 Mark zu Stipendien bewilligt.

Vom Vorstande der Synagogen-Gemeinde hierselbst hat ein Seminarist aus der Alexander Bernhardt'schen Stiftung ein Stipendium von 60 Mark erhalten.

Von dem israelit. Studien-Beförderungs-Verein hier erhielten vier Seminaristen Stipendien.

Ein Teil der Zinsen des Rabbiner Dr. Joël-Fonds wurde von der hiesigen Lessingloge zur Verteilung an Seminaristen überwiesen.

Der Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Beuthen O.-S. erteilte einem Seminaristen aus Schlesien das Stipendium der Rabbiner Dr. Rosenthal-Stiftung.

Die vom Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Schneidemühl dem Seminar zugewiesenen Zinsen aus der Rabbiner Salomon Brann'schen Stiftung wurden einem Seminaristen aus der Provinz Posen gewährt.

Von der Synagogen-Gemeinde in Magdeburg erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 150 Mark.

Die B. H. Goldschmidt'sche Stipendienstiftung in Frankfurt a. M. verlieh zwei Seminaristen Stipendien.

Von der Baron von Cohn-Oppenheim-Stiftung aus Dessau erhielt ein Seminarist ein Stipendium.

Vom mährischen Landes-Massa-Fonds erhielten zwei Seminaristen ein Stipendium von je 200 Kronen.

Anlässlich des Gedächtnistages des seligen Herrn Em. Pringsheim sind dem Seminar 30 Mark zur Verteilung zugegangen.

Die Zinsen der Annette Vallentin'schen Stiftung, die von dem Rentier, Herrn Henry Vallentin in Hamburg, zum Andenken an seine verstorbene Mutter errichtet wurde, sind wiederum einem Seminaristen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit durch eine Badekur stiftungsgemäss bewilligt worden.

Die Seminar-Bibliothek, welche nach dem letzten Abschluss 17,910 Druckwerke in 23,938 Bänden und 212 Handschriften in 248 Bänden umfasst, hat ausser den durch Ankauf erworbenen Büchern durch folgende freundliche Schenkungen, für die sie hiermit öffentlich ihren Dank abstattet, einen Zuwachs erhalten.

Sie erhielt die Jahresberichte:

1. der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. (Jahrg. 26). Berlin, 1908, 8<sup>o</sup>;
2. des Rabbiner-Seminars in Berlin für 1906—07. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Dr. D. Hoffmann: Midrasch Tannaim zum Deuteronomium I, Berlin, 1908, 8<sup>o</sup>;
3. des Finanzsekretärs der Lessingloge zu Breslau 1907—08. Breslau, 1908, 8<sup>o</sup>;
- 4./5. der Rel.-Unterr.-Anstalten I (58) u. II (65) der Synagogengemeinde zu Breslau. Breslau, 1908, 8<sup>o</sup>;
6. des Verbandes zur Erziehung hilfsbedürftiger israel. Kinder in Breslau. Breslau, 1908, 8<sup>o</sup>;
7. des Gymnasiums zu St. Elisabeth in Breslau. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Konrad Schaub: Zur Bedeutung von „hansa“. Breslau, 1908, 8<sup>o</sup>;
8. der Landesrabbinerschule in Budapest pro 1907—08. Mit der wissenschaftlichen Beilage: Bacher, W., Zwei jüdisch-persische Dichter Schahin und Imrani. (Schluss.) Budapest, 1908, 8<sup>o</sup>;
9. der Realschule der israelit. Gemeinde [Philantropin] zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M., 1908, 4<sup>o</sup>;
10. über die Verwaltung der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. 24. Jahrg. 1906—07. Frankfurt a. M., 1908, 4<sup>o</sup>;
11. die Zugangsverzeichnisse der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. (Fortsetzung.) Frankf. a. M., 1908, 4<sup>o</sup>;
12. Jahresbericht des Vereins zur Erziehung jüdischer Waisen in Palästina für das Jahr 1907. Frankf. a. M., 1908, 8<sup>o</sup>;
13. der Religionschule der Synagogengemeinde zu Hannover. Hann., 1908, 8<sup>o</sup>;
14. über den Religionsunterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg pro 1907—08. Königsberg, 1908, 8<sup>o</sup>;
- 15/16. über die Verwaltung des jüdischen Kurhospitals in Kolberg pro 1907 u. 08. (Nr. 33/34.) Kolberg, 1907/08, 8<sup>o</sup>;
17. der israel.-theologischen Lehranstalt in Wien. Mit der wissenschaftl. Beilage von Friedmann, M., Baraita Ji-Mlechet ha-Mischkan. Wien, 1908, 8<sup>o</sup>;
18. der Samsonschule zu Wolfenbüttel 1907—08.

Wolfenbüttel, 1908, 4<sup>o</sup>; 19. Year book of the central conference of American Rabbis. Vol. 18. New-York, 1908, 8<sup>o</sup>; 20. Catalog of the Hebrew Union College in Cincinnati. Mit der wissenschaftlichen Beilage v. D. Neumark: Jehuda Halevis philosophy; 21. den Verwaltungsbericht des Verbands-Ausschusses vom Breslau-Liegnitzer Bezirks-Gemeindeverband für das 11. Geschäftsjahr 1907—08. Breslau, 1908, 8<sup>o</sup>; 22. Terza Relazione des Collegio rabbinico Italiano. Florenz, 1908, 8<sup>o</sup>.

Ferner:

Von Herrn Bibliothekar *Dr. S. Abersten* in Göttingen seine Abhandlung: Gittin, I. den babyloniska Talmud Perek I. Göttingen, 1896, 8<sup>o</sup>. — Von der *Alleance Israelite Universelle* in Paris: 1. M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen. Berlin, 1908, 8<sup>o</sup>; 2. Ratner, אהבת ציון וירושלים (Traktat Pessachim). Petrikoff, 1908, 8<sup>o</sup>; 3. Der talmudische Traktat „Chulin“, übersetzt von Rabbiner Dr. M. Rawicz. Offenburg, 1908, 8<sup>o</sup>; 4. H. Strack. Einleitung in den Talmud. Leipzig, 1908, 8<sup>o</sup>; 5. J. Theodor, Bereschit Rabba. Lief. IV. Berlin 1908. 6. S. Wertheimer, פני רב בעריה נאין על מב' ברבות. Jerusalem, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Stadtrabbiner *Dr. Appel* in Karlsruhe: Rede zur Eröffnung der 5. ordentlichen Tagung der israel. Landessynode in der Synagoge zu Karlsruhe. Karlsruhe, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. V. Aptowitzer* in Wien seine Abhandlung: Das Schriftwort in der rabbinischen Litteratur. Heft II. (Aus den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Klasse, 160. Bd., 7. Abhandl.) Wien, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. Berdyczewski* in Breslau: 1. seine Schrift: בתוממר וברוח. Breslau, 1908, 8<sup>o</sup>; 2. seine Schrift: מימי המששה. Breslau 1908, 8<sup>o</sup>; 3. מכתבי מחקר ובקורת. Wilna, 1907, 8<sup>o</sup>; 4. פרי הארץ. Warschau, 1878, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Bloch* in Posen: 1. seine Abhandlung: Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim. (Sonderabdruck aus Moses ben Maimon I.) Leipzig, 1908, 8<sup>o</sup>; 2. Schlussrede und Gebet bei der Einweihung der neuen Synagoge in Posen. Wien, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. Braun* in Breslau: Was ist und will der jüdische Nationalfonds? Köln, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Justizrat *M. Breslauer* in Breslau: Kleiner Wörterschatz der engl. Sprache für die russisch-jüdischen Auswanderer nach Amerika. Berlin, 1882, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. A. Brettholz* in Trieste seine: 1. Discorso funebre. Trieste, 1907, 8<sup>o</sup>; 2. Discorso in occasione del giubileo di S. M. Francesco Giuseppe I. Trieste, 1908, 4<sup>o</sup>. — Von Herrn *Louis Burgfeld* in Breslau: Monumenta judaica. (Forts.) Wien, 1908, 4<sup>o</sup>. — Von der Verlagsbuchhandlung *Bruno Cassirer* in Berlin: Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften. (Forts.) Berlin, 1908, 8<sup>o</sup>. — Vom *Deutsch-Israelitischen Gemeindebund* in Berlin seine Mitteilungen Nr. 70/71. Berlin, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rev. *Dr. Bernard Drachmann* in New-York: 1. אמת ואמונה. Petersburg, 1905, 8<sup>o</sup>; 2. seine Ausgabe des דברי הריבות בין ר"ה. פ' וברון שנתי של אגדת אהלי שם לשנת תרס"ז. New-York, 1907, 8<sup>o</sup>; 3. אמת ואמונה. New-York, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Eschelbacher* in Berlin: 1. seine Abhandlung: Aufgaben einer jüdischen Apologetik. Berlin, 1908, 8<sup>o</sup>; 2. seine Predigt: Unsere Thora. Berlin, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. R. Faerber* in Mähr.-Ostrau: 1. seine Schrift: König Salomo in der Tradition. Teil I. Wien, 1902, 8<sup>o</sup>; 2. seine Schrift: Entwicklung der Sage von Salomo und dem Todesengel. Wien, 1904, 8<sup>o</sup>; 3. seine Schrift: Der 15. Ab als ehemaliger Volksfesttag. Sonderabdruck aus dem „Jüd. Litteraturblatt“, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Bibliothekar *Josef Fischer* in Kopenhagen seine Abhandlung: Joderne in Kobenhaven i



det 17de Aarhundrede. Kopenhagen, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Dr. *Louis Fränkel* in Kopenhagen: Jahrg. I und II der von ihm herausgegebenen jüdischen Wochenschrift. Kopenhagen, 1907—08. — Von Herrn Rabbiner *Dr. A. Frankl-Grün* in Kremsier seine Schrift: Zur Geschichte der Judenemanzipation in Oesterreich 1848—1908. Wien, 1908. — Von Herrn *Dr. Siegfried Gelles* in Breslau seine Dissertation: Die pantheistischen Gedanken in Leibnitz' Theologie“ u. Schleiermachers „Reden über die Religion“. Berlin, 1908, 8<sup>o</sup>. — Vom *Gesamtarchiv der Deutschen Juden* in Berlin seine Mitteilungen, herausgegeben von Dr. E. Täubler. Leipzig, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Joseph M. Goldschmidt* in Kopenhagen: 1. seinen Jodisk Almanak für 5667, 5668 und 5669. Kopenhagen, 1906—08, 8<sup>o</sup>; 2. seine Beretning om foreningen „Ez Chajims“ 25-aarige virksomhed 5637—5662. Kopenhagen, 1902, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Guttman* in Breslau seine Abhandlung: Der Einfluss der Maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland. (Sonderabdruck aus Moses ben Maimon I.) Leipzig, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Prof. Dr. Joseph Horowitz*: in Aligarh (Indien) seine Abhandlung: Das äthiopische Maccabäerbuch. Strassburg, 1905, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Lehrer *L. Horwitz*: in Kassel seine Abhandlung: Die Kasseler Synagoge und ihre Erbauer. Kassel, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von der *izr. Magyar Irodalmi Társulat*: 1. Evkönyv, Jahrg. XIV. Budapest, 1908; 2. Keeskemeti, Azn., A zsidó irodalom története. Budapest, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. Georg Kantorowsky* in Breslau seine Dissertation: Ein anonymer hebräischer Kommentar zu den Proverbien. Breslau, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Prof. Dr. S. Krauss* in Wien seine Abhandlungen: 1. Bemerkungen zu dem Thema: Jesus u. der Essäerorden. 8<sup>o</sup>; 2. Parallelen im Handwerke. — Von Herrn *Lewin* in Breslau: 1. L. Bodenheimer, Konfirmationspredigt. Hildesheim, 1833, 8<sup>o</sup>; 2. M. Büdinger, *הבשר והחיה* am Grabe des Dr. Aharon Rosenbach. Rüdelsheim, 1827, 8<sup>o</sup>; 3. Creizenach, Konfirmationsfeier der Frankfurter israel. Realschule. Frankfurt a. M., 1828, 8<sup>o</sup>; 4. Z. Frankel, Die Prüfungen Israels. Predigt. Dresden u. Leipzig, 1843, 8<sup>o</sup>; 5. S. Herxheimer, Bar-mizwa- oder Konfirmationsfeier. Eschwege, 1829, 8<sup>o</sup>; 6. S. Herxheimer, Die Hüftsleistung für die Juden im Orient. Predigt. Bernburg, 1854, 8<sup>o</sup>; 7. Hess, Mendel, Konfirmationsrede. Weimar, 1832, 8<sup>o</sup>; 8. Hirsch, Samuel, Die Sabbatfrage vor der dritten Rabbinerversammlung. Berlin, 1846, 8<sup>o</sup>; 9. Holdheim, Samuel. Predigt bei Gelegenheit des Richtfestes des neuen Gotteshauses der jüd. Reform-Gem. Berlin, 1853, 8<sup>o</sup>; 10. Krug, Politik der Christen und die Politik der Juden in mehr als tausendjährigem Kampfe. Leipzig, 1832, 8<sup>o</sup>; 11. Liepmannssohn, S. L., Rede zur Konfirmation. Bielefeld, 1823, 8<sup>o</sup>; 12. Liepmannssohn, S. L., Denkrede auf Moses Mendelssohn. Hamm, 1830, 8<sup>o</sup>; 13. Löwenheim, J., *אמיתות אמת*. Die mosaische Religion. Eisenach, 1864, 8<sup>o</sup>; 14. Merfeld, A., Festrede zur Vorfeier des Geburts- und Erbhuldigungsfestes Friedrich Wilhelm IV. Aachen u. Köln 1840; 15. Philippssohn, L., Predigt zur 25. Feier des Einzugs der Preussen in Magdeburg. Magdeburg, 1839, 8<sup>o</sup>; 16. Philippssohn, L., Des Menschen Geist. Predigt. Halle, 1847, 8<sup>o</sup>; 17. Religionsbekenntnis für Israeliten in Fragen und Antworten. Kassel, 1812, 8<sup>o</sup>; 18. Richter, J. A. Z., Moses Mendelssohn. Rede bei der hundertjährigen Geburtsfeier desselben am 10. September 1829 im Saale der Franzschule zu Dessau. Dessau, 1829, 8<sup>o</sup>; 19. Schwabacher, H., *קרן תושיה*. Zeitschrift für die reifere Jugend. Fürth, 1817, 8<sup>o</sup>; 20. Stein, Leop., Zwei Predigten. Bayreuth, 1836, 8<sup>o</sup>; 21. Stein, Leop., Zwei Predigten im israel. Tempel zu Hamburg. Hamburg, 1840, 8<sup>o</sup>; 22. Trauer-Gottesdienst der jüdischen Reform-Gemeinde in Berlin zum Gedächtnis Friedrich Wilhelm IV. 1861. 8<sup>o</sup>; 23. Weil, Carl, Ueber Zulässigkeit

der Juden zum Bürgerrechte. Stuttgart, 1827; 24. Weil, Erinnerung an Moses Mendelssohn. Vortrag. Frankfurt a. M., 1829, 8<sup>o</sup>; 25. Wolf, J., Predigt am Vorabende des Versöhnungstages. Dessau, 1823, 8<sup>o</sup>; 26. Wolff, Abr. M., Rede beim Antritte seines Amtes als Provinzialrabbiner in Giessen 1826, 8<sup>o</sup>; 27. Wolff, S., Des Israeliten Rückblick. Kanzelvortrag. Cöthen, 1854, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Lobenthal* in Breslau: Kelle, B. G., Die Salomonischen Schriften. — Von Herrn Oberrabbiner *Dr. Imm. Löw* in Szegedin: 1. seine Abhandlung: Sošanna. (Sonderabdruck aus der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes) Wien, 1908, 8<sup>o</sup>; 2. seine Lexikalischen Miszellen. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Bd. XXII.) Strassburg, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Löwenthal* in Breslau: *מטנה לשון דייטש*. Breslau, 1816, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Oberrabbiner *Dr. Gustav Löwy* in Löse: Worte der Trauer. An der Bahre eines armen Buchbinders. Löse, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Prof. Dr. A. Marx* in New-York seine Abhandlungen: 1. The Expulsion of the Jews from Spain. (Aus Jewish Quarterly Review, January, 1908.) 1908, 8<sup>o</sup>; 2. Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram: 1. Die handschriftliche Ueberlieferung. Berlin, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. Wilhelm Pappenheim* in Wien Aszendenz-Stammbaum von Benedikt Salomon Goldschmidt und seinen beiden Ehefrauen (1769—1826). 1908. — Von Herrn Rabbiner *Dr. F. Perles* in Königsberg i. Pr. seine Abhandlungen: 1. Handschrift S. 80 fol. der Königsberger Stadtbibliothek (aus dem Kat. der Hss. der Stadtbibl.); 2. Zur Erklärung der Testamente der 12 Patriarchen. (Aus Beiheft II zur Orient. Lit.-Ztg. 1908.) — Von Herrn Rabbiner *Dr. Posner* in Cottbus: 1. seine Abhandlung: Ueber das Kirchenprivileg in Cottbus. (Abdruck aus dem Sonntagsblatt des „Cottbuser Anzeigers“.) Cottbus, 1906, 8<sup>o</sup>; 2. seine Schrift: Geschichte der Juden in Cottbus. Cottbus, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. S. Poznanski* in Warschau seine Abhandlung: *הידי הכלכלי*. (Aus *הגדרן*, Bd. VII.) Berdyczew, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von der *Redaktion der Breslauer jüdischen Nachrichten*: Jahrgang I dieser Nachrichten. Breslau, 1908, 4<sup>o</sup>. — Von der *Redaktion des Magyar Zsidó Szemle in Budapest*: den Jahrg. XXV dieser Zeitschrift. — Von der *Redaktion der Revista israelita in Bukarest*: Jahrgang I dieser Zeitschrift 1908. — Von der *Redaktion der Revista israelitica in Florenz*: den Jahrg. V dieser Zeitschrift 1907. — Von Herrn Oberrabbiner *Dr. Ritter* in Rotterdam seine Abhandlungen in den Zeitschriften *תל תלפית* und *הקול* und Israelit über den Friedländerschen T. jerusch. zu Seder Koduschim. — Von Herrn *Rosenberg* (Pseudonym) seine Schrift: *ענה בסיל*. Sz.-Varna, 1908, 16<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. S. Salfeld* in Mainz seine Schrift: Zur Geschichte der Mainzer Synagogen. (Sonderabdruck aus der Mainzer Zeitschrift, Jahrgang III, 1908). Mainz, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Salveidi* in Dürkheim: 1. *עשר קדשות*. Piotrkow, 1906, 8<sup>o</sup>; 2. *שירי מוסר השכל*. Krakau, 1885, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. Abraham Schlesinger* in Breslau seine Dissertation: Der Begriff des Ideals. Würzburg, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rektor *Prof. Dr. Schwarz* in Wien seine Trauerrede auf den verewigten Herrn Lektor M. Friedmann. Wien, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Prof. Simonsen* in Kopenhagen den Katalog der Jodisk Udstilling. Januar 1908. Kopenhagen, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von der *Société des Études juives in Paris*: die Revue des Études juives. (Forts.) — Von Herrn Konferenz- u. Stadtrabbiner *Dr. M. Steckelmacher* in Mannheim: Widerlegung des Sendschreibens des Dr. D. Hoffmann über den vom Grossh. Bad. Oberrat der Israeliten herausgegebenen Gebetbuchentwurf. Mannheim, 8<sup>o</sup>. — Vom *Vorstand der jüdischen Gemeinde in Berlin*: Michael Sachs, Vortrag von Herrn Rabbiner Dr. Josef Eschelbacher.

Berlin, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. J. J. Unger* in Iglau seine „Gesammelten Aufsätze“. Prag, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von der *Universitäts-Bibliothek in Heidelberg*: die akademische Rede zur Geburtstagsfeier des Grossherzogs Karl Friedrich von Baden. Heidelberg, 1908, 4<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Zach. Wolff* in Bischheim bei Strassburg sein: „Hammaggid. Anleitung zu Sabbath- und Festvorträgen. Strassburg i. E., 1906, 8<sup>o</sup>.

Der Verein Liwjath-Chen, dessen Aufgabe es ist, unbemittelte Hörer des Seminars in zartsinniger Weise vor dringender Not zu schützen, hat auch im vergangenen Jahre Teilnahme und Unterstützung von nah und fern gefunden.

### Immerwährende Mitglieder: \*)

Herr Issachar Baer Deutsch s. A., Kanitz (Mähren).
„ Dr. phil. Jos. Jul. Heinemann s. A., Hamburg.
Frau Bankier Hille s. A., hier.
„ Berta Schottlaender, geb. Werner, s. A., hier.

Herr J. N. Lewy, Hohensalza.

Im abgelaufenen Jahre haben dem Vereine Beiträge und Spenden zugewiesen:

Aus Gleiwitz durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Münz:

Firma A. Danziger.	Herr Justizrat Eugen Lustig.
Herr Stadtrat Max Gassmann.	= D. Schlesinger u. Sohn.
= Dr. Richard Glogauer.	= Gen.-Direktor Viktor Zuckerkandl.
= Louis Lichtenberg.	= Rabb. Dr. Wilhelm Münz.

Aus St. Gallen durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Schlesinger:

Herr Leopold Brandt.	Herr Joseph Porges.
= Moritz Brandt.	= Mayer Rothschild.
= Benjamin Dreyfus.	= Hermann Ullmann.
= Arnold Gordon.	= J. Wohlgenannt.
= Adolph Hahn.	= Jakob Wyler.
= Ludwig Neuburger.	= Rabbiner Dr. Schlesinger.
= J. H. Nördlinger.	Frau Rabbiner Dr. Schlesinger.

Der Synagogenrat Mannheim hat dem Vereine einen dauernden Jahresbeitrag von 100 Mark bewilligt.

Die II. Brüdergesellschaft hier bewilligte dem Vereine einen Jahresbeitrag von 50 Mark.

\*) Laut Beschluss der Generalversammlung können Einzelpersonen durch einen einmaligen Mindestbeitrag von 200 M. die dauernde Mitgliedschaft erwerben.

Herr Dr. Jos. Jul. Heinemann s. A., Hamburg, hat den Verein mit einer Zuwendung von 750 Mark testamentarisch bedacht. Sein Andenken wird in unserm Verein durch die immerwährende Mitgliedschaft dauernd bestehen.

Herr J. N. Lewy, Hohensalza, spendete dem Verein 200 Mark und wurde zum Danke für seine hochherzige Gabe zum immerwährenden Mitgliede ernannt.

Herr M. Schottlaender, hier, hat dem Verein als Stiftungsbeitrag für die immerwährende Mitgliedschaft seiner verst. Mutter, Frau Berta Schottlaender, 200 Mark zugewendet.

Ausserdem haben im abgelaufenen Jahre ihre gütige Teilnahme für den Verein durch Zuwendung von Jahresbeiträgen oder Spenden bekundet:

Herr Konferenzrabbiner Dr. Appel,  
 Karlsruhe i. B.  
 = Prof. Dr. Badt, hier.  
 Frau Dr. Baerwald, Berlin.  
 Herr Rabbiner Dr. Behrens, Göttingen.  
 = Rabbiner Dr. Berger, Krotoschin.  
 = Landgerichtsrat Dr. Berwin, hier.  
 = Rabbiner Prof. Dr. Biach, Brück.  
 = Rabbiner Dr. Biram, Hirschberg.  
 = Lippmann Bloch, hier.  
 Bne-B'rith-Loge (Lessing-L.), Breslau.  
 = = = (Victoria-L.), Görlitz.  
 = = = (München-L.),  
 München.  
 = = = (Sinai-L.), Kassel  
 = = = (Rhenus-L.), Mainz.  
 = = = (Friedrich-L.), Heidelberg.  
 = = = (Humboldt-L.), Neisse.  
 Herr Seminardezent Dr. Brann, hier.  
 = Julius Brann, Frankfurt a. M.  
 = Justizrat Breslauer, hier.  
 = Rabbiner Dr. Brettholz, Triest.  
 = Fritz Brieger, hier.  
 = Louis Burgfeld, hier.  
 Frau Cassirer, hier.  
 Herr Geh.-R. Prof. Dr. Cohen, Marburg.  
 = Prof. Dr. Leopold Cohn, hier.  
 Frau Apotheker Cohn, hier.  
 = Louis Cohn, hier.  
 Herr Carl Daniel, hier.  
 = Heymann Daniel, hier.

Herr Salomon Daniel, hier.  
 Frau David-Cohen, Darmstadt.  
 Herr Prof. Dr. Demuth, Mannheim.  
 = Prof. Dr. Deutsch, Cincinnati.  
 = Rabbiner Dr. Deutsch, hier.  
 Der deutsch-israelitische Gemeindebund  
 Berlin.  
 Herr Rabbiner Dr. Dienemann, Ratibor  
 = Landrabbiner Dr. Doctor, Cassel.  
 = Dr. Duschinsky, London.  
 = Rabbiner Dr. Eckstein, Bamberg.  
 = Rabb. Dr. Einstein, Landau.  
 Herr Seminardezent Dr. Elbogen, Berlin.  
 = Rabbiner Dr. Eppenstein, Briesen.  
 = Rabbiner Dr. Eschelbacher, Berlin.  
 = Rabbiner Fabian, hier.  
 = Dr. med. Feilchenfeld, Berlin.  
 = Rabbiner Dr. J. Finkelscherer,  
 München.  
 = S. Fränkel, hier.  
 = Rabb. Dr. Freudenthal, Nürnberg.  
 = Emil Freudenthal, Hildesheim.  
 = Hirsch Freund, hier.  
 = Curator Dr. C. S. Freund, hier.  
 = Max Freund, hier.  
 = Rabbiner Dr. S. Freund, Hannover.  
 = Freyhan, hier.  
 = Rabbiner Dr. M. Fried, Stockholm.  
 = H. Gassmann, hier.  
 = Rabbiner Dr. Golinski, Pilsen.  
 = Landrabbiner Dr. S. Gronemann,  
 Hannover.

Herr Rabbiner Dr. Grunwald, Wien.  
 = Rabbiner Dr. Grzymisch, Danzig.  
 = Oberrabb. Dr. Gudemann, Wien.  
 = Rabbiner Dr. Jac. Guttmann, hier.  
 = Dr. Jul. Guttmann, hier.  
 = H. Hamburger, hier.  
 = Dr. Heinemann, Hamburg.  
 = Henschel, Culmsee.  
 = Sem.-Dozent Dr. Horowitz, hier.  
 = Rabbiner Dr. Italiener, Darmstadt.  
 = Jeremias, Posen.  
 = Juchlowitsch, hier.  
 = H. Karger, hier.  
 = Seminardirektor Dr. Knoller,  
   Hannover.  
 = Bez.-Rabb. Dr. Kober, Wiesbaden.  
 = Rabbiner Dr. M. Krakauer, hier.  
 = Rabbiner Dr. Krengel, Böhm.-Leipa.  
 Frau Direktor Dr. Lazarus, hier.  
 Herr Prof. Dr. A. Lazazarus,  
   Charlottenburg.  
 = Rabb. Dr. Lazarus, Frankfurt a. M.  
 = Carl Leipziger, hier.  
 = Oberrabbiner Dr. Levi, Crefeld.  
 = Wilhelm Levi, Walldorf i. Baden.  
 = Rabbiner Dr. Ludwig Levy, Brünn.  
 = Konferenzrabbiner Dr. Lewin,  
   Freiburg.  
 = Seminar-Rabbiner Prof. Dr. Lewy,  
   hier.  
 = J. E. Lewy, hier.  
 = Isaak Lewy, Berlin.  
 = M. Lewy, Berlin.  
 = Rabbiner Dr. Littmann, Zürich.  
 Frau Dr. Lobethal, hier.  
 Herr Marcus Löwenberg, Culmsee.  
 = Curator Stadtrat Marck, hier.  
 = Rabbiner Dr. Marx, Westhofen i. E.  
 = S. Matzdorf, hier.  
 = Bez.-Rabbiner Dr. Meyer,  
   Zweibrücken.  
 = Curator Stadtrat Milch, hier  
 Verein Montefiore Uslar.

Herr Lehrer Moops, hier.  
 = Rabbiner Dr. Neubürger, Fürth.  
 = Fabrikbesitzer Neustadt, hier.  
 = Justizrat Ollendorff, hier.  
 = Konsul Jacob Ollendorff, hier.  
 = Rabbiner Dr. Peritz, Liegnitz.  
   Rabbiner Dr. Peritz, Königsberg.  
 = Rabbiner Dr. Perlitz, Nakel.  
 = Bez.-Rabb. Dr. Pinkuss, Heidelberg.  
 = Zahnarzt Dr. Posner, hier.  
 = Stadtrat F. Pringsheim, hier.  
 = M. Pringsheim, hier.  
 Frau Rawitzer, Bojanowo.  
 Herr Rabbiner Dr. Rosenthal, hier.  
 = Fabrikbesitzer Julius Sachs, hier.  
 = Rabbiner Dr. Salvendi, Dürkheim.  
 = Rabbiner Dr. Salzberger, Erfurt.  
 = Prov.-Rabb. Dr. Sander, Giessen.  
 = S. Scheyé, hier.  
 = Max Schönfeld, hier.  
 = M. Schottlaender, hier.  
 = Rabbiner Dr. Schreiber, Potsdam.  
 = Seminar-Rektor Prof. Dr. Schwarz,  
   Wien.  
 = Rabbiner Dr. Silberstein, Elbing.  
 = Oberrabbiner Prof. D. Simonsen,  
   Kopenhagen.  
 = L. Simonsohn, hier.  
 = Dr. Sonnenschein, Berlin.  
 = Konferenzrabb. Dr. Steckelmacher,  
   Mannheim.  
 = Rabbiner Dr. Stein, Worms.  
 Synagogengemeinde Pilsen.  
 Herr Rabbiner Dr. Thieberger,  
   Budweis.  
 = Rabbiner Dr. Theodor, Bojanowo.  
 = Rabbiner Dr. Ungerleider, Berlin.  
 = Wagner, Krotoschin.  
 = Rabbiner Dr. Werner, München.  
 = Rabbiner Dr. Wilde, Magdeburg.  
 Frau Rabb. Dr. Ziemlich, Nürnberg.  
 Herr Rabb. Dr. Zimels, Karlsruhe i. B.  
 = Rabbiner Dr. Zuckermandel, hier.

Es gestatteten jedoch auch in diesem Jahre die Einnahmen es nicht, den an den Verein gestellten Anforderungen in hinreichender Weise zu genügen.

Mögen edle Menschenfreunde und insbesondere die aus dem Seminar hervorgegangenen Rabbiner, welche die unentbehrliche Wirksamkeit des geräuschlos und segensreich schaffenden Vereins in unmittelbarer Nähe erkannt haben, nach Kräften dahin wirken, dass die Mittel ihm reicher zufließen, und neue Mitglieder ihm gewonnen werden, dass insbesondere für die zahlreichen durch Tod oder andere Umstände ausgeschiedenen Mitglieder ihm Ersatz geschafft werde.

Breslau, im Januar 1909. Für das Lehrer-Collegium:

Dr. M. Brann.







# Jahres - Bericht

des

## jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung.

Zur Gedächtnis-Feier für den Stifter,

**Donnerstag, den 27. Januar 1910, vormittags 11 Uhr,**

Wallstrasse 1b, 2 Tr.

---

Voran geht:

**Geschichte der Juden in Schlesien.**

Heft V: Vom Beginn der habsburgischen Herrschaft bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts.

Von

**Dr. M. Brann.**

---

BRESLAU

Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Neue Graupenstr. 5.

1910.

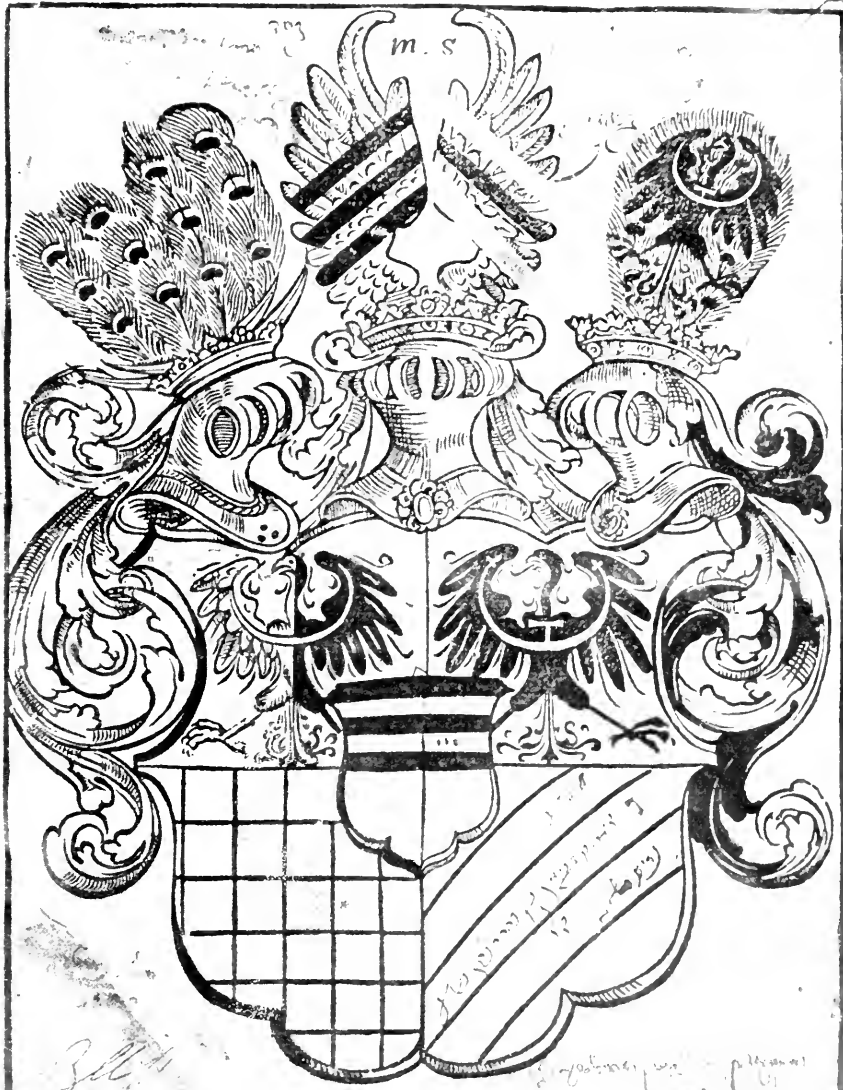


כבודו של המלך

# בראשית

מלך מלכי המלכים ברחמי  
יהם ויגביה פוכב מערכת  
ויאריך ימים על ממשלתו

בהקק פה בקק אילוא תחת המ  
ממשלת החכוס קאריל ירה  
זזה הוא חותמז



Handwritten signatures and notes in Hebrew and Latin script are scattered around the bottom of the illustration. Some of the visible text includes 'M. W.', 'J. S.', and other illegible signatures.

Das Titelblatt des in Oels 1530 gedruckten hebräischen Pentateuch  
(Nach einer Photographie des der Bodleiana in Oxford gehörigen Ex...



## 6. Vom Tode König Ludwigs bis zur endgiltigen Vernichtung der ersten Ansiedelungen (1526—1582).

Als der junge König Ludwig in der Schlacht bei Mohacs im Kampfe gegen die Türken Thron und Leben verloren hatte, wurde sein Schwager, Erzherzog Ferdinand von Oesterreich, der Bruder Kaiser Karls V., nach dem Erbrecht und durch besondere Wahl sein Nachfolger in den beiden Königreichen Ungarn und Böhmen und in den zur böhmischen Krone gehörigen Ländern. Mehr als zwei Jahrhunderte waren nun die Habsburger die Oberherren der schlesischen Gebiete. Von Stunde an war der Sieg des Deutschthums hier zu Lande endgiltig entschieden, wengleich ein bestimmtes Rechtsverhältniss zum deutschen Reiche noch nicht bestand.

Als Ferdinand den Thron bestieg, hatte die Reformation ihren Siegeslauf bereits begonnen. Schon drohte das einheitliche Glaubensband zu zerreißen, das die Nachfolger Petri von Rom aus in zielbewusster und ruhmgekrönter Arbeit nach dem Zerfall der antiken Staatsgebilde um die zersplitterte europäische Menschheit geschlungen hatten. Der Augustinermönch von Wittenberg und seine Helfer feierten damals die ersten Triumphe, und nach Jahrzehnte langem gewaltigem Ringen wurde auf deutschem Boden mit Blut und Eisen die Aussaat religiöser Duldung ausgestreut.

Religiöser Duldung zunächst natürlich nur für die Christen untereinander. Denn die Juden wanderten noch Jahrhunderte lang in Schmach und Rechtlosigkeit auch in den Ländern, deren Herrscher der neuen Glaubensform zugethan waren. Die Gesetze, die sie fernhielten, wo sie einmal fortgejagt waren, behielten selbstverständlich ihre Kraft und Giltigkeit. In Bunzlau, Jauer, Liegnitz, Löwenberg, Glatz, Schweidnitz, Strehlen und Striegau wurden sie nicht einmal zum Handel und Verkehr auf den „freien“ Jahrmärkten, zu denen alle Welt ohne Unterschied

des Glaubens, der Herkunft, der Sprache und der Hautfarbe Zutritt haben sollte, zugelassen<sup>1)</sup>. Etwas anders in Breslau und Görlitz.

Hier in Breslau war der Gewinn aus dem polnischen Handel eine Grundsäule des Wohlstandes. Angesichts solch baaren Vortheils schwiegen Hass und Vorurtheil, und die gestrengen Kaufherren, die am Rathstisch herrschten, liessen es sich gern gefallen, dass die „vornehmsten herrschafthen aus der Cron Polan die Juden allhie in mergkten vor yhre factores, einkewffer vnd getreue diener gebrauchten“. ohne zu wagen, sie während dieser Zeit mit Ungebühr zu behandeln oder gar ihnen auch nur die geringste Mehrsteuer als anderen Marktbesuchern aufzulegen<sup>2)</sup>. Ganz anders lautete freilich die Rede, wenn die jüdischen Handelsleute sich nicht des Vorzuges rühmen konnten, aus Polen herzukommen. Als z. B. einmal „welsche Juden“ auf den Märkten Seidenzeuge aus ihrer Heimath verkauften und die Absicht äusserten, demnächst auch niederländische Waaren feilzuhalten, bat sofort eine „allgemeine gantze „Sammlung der Kaufleute den Rath himmelhoch, solchen Frevel „nicht zu dulden, da die Juden Schänder und Lästerer unseres „Herrn und Seligmachers, darzu Landtverreter und Betrüger seien“. Schon sei es dem Rath gelungen, Wohlstand und bürgerliche Zucht zu begründen. Wofern aber die Juden auf den Märkten mit welschen und niederländischen Waaren ungestraft handeln dürften, werde „weder Glück, Heil, Gottes Segen und Gedeihen unter der Bürgerschaft sein, sondern eitel Verderben, Untergang, Gotteslästerung, Räuberei und Dieberei und allerlei Uebel in Schwang kommen<sup>3)</sup>.“ In der That blieb diese gute, gerade in jenen Tagen von keinem Geringeren als Melanchthon als ein „domicilium quasi humanitatis“ gerühmte Stadt den Juden 1537 und wann immer ebenso verriegelt und verschlossen, wie die Nachbarstädte, denen sie auch in dieser Hinsicht ein Vorbild aller Bürgertugenden war<sup>4)</sup>.

1) Bresl. Stadtarchiv NNN 465 Deduction der Zünfte, Kaufleute u. s. w. an den Magistrat bezüglich der Juden-Austreibung, d. d. 13. November 1697.

2) Bresl. Stadtarchiv EEE 446 a bis d. Die Worte aus einem Schreiben des Rathes an Dr. Heinrich Ribisch (vgl. über ihn Bauch in Z. XXVI, 238 ff. und Förster XLI, 188 ff.) aus dem Jahre 1537 ohne näheres Datum.

3) Bresl. Stadtarchiv Scheinig Nr. 691 d. d. Breslau, 24. October 1566.

4) . . . „talem esse civitatem, quae vicinis exempla praebet virtutis, quae sit domicilium quasi humanitatis“ . . . schreibt Melanchthon am 15. Mai 1538 an denselben Heinrich Ribisch. Vgl. Phil. Melanchthon, Opp., ed. Bretschneider, III, col. 523, n. 1674, citirt von Förster a. a. O., S. 181.

Nur Görlitz ging hier seine eigenen Wege. Hier wurden sogar in der Zeit zwischen den Jahrmärkten Juden eingelassen. Freilich unter sehr peinlichen Vorsichtsmassregeln. Nur an einem Mittwoch durfte ein Jude herëin. Auf allen seinen Geschäftsgängen musste er sich von einem Christen, dem er dafür 2 Groschen zu zahlen hatte, begleiten lassen. Der Christ war verpflichtet, über der Juden Treiben dem Rathe getreulich zu berichten. Einzukehren hatte der Jude bei Meyster Hansen, dem Kürschner, und musste Donnerstag zur Nacht jedenfalls die Stadt wieder verlassen haben<sup>1)</sup>.

In anderen Städten wurde nur ausnahmsweise einmal auf kurze Zeit ein Jude zugelassen. So in Jauer 1543 der Jude Chain, dem Graf Georg von Waldstein zu Hortinitz tief verschuldet war<sup>2)</sup>, und in Liegnitz 1545 Jakob Schirmer, dem der König auf ein Jahr einen Geleitsbrief von Gewalt zum Recht ausstellte<sup>3)</sup>. In Breslau leitete sogar drei Jahre lang von 1546 bis 1549 der Jude Isaak Meyer aus Prag die königliche Münze<sup>4)</sup>. Ihn hatte der König „furnemlich in bedacht seiner erfarnheit und zur furderungk irer mt [= Majestät] muntzwerkes“, wie er dem Rath schreiben liess, „für seinen diener bestellet und angenommen“, und verlangte nachdrücklich, dass er „dafür also, und nit wie ein einwoner viel gemelter stadt Bresslaw geacht, erkennet und gehalten werden solle“<sup>5)</sup>. Und als ihm Niemand Unterkunft geben wollte, befahl der König sogar den Rathmannen, ihm, seiner Familie und zweien Knechten ein Häusel zu seiner Wohnung an einem gelegenen Orte einzuräumen<sup>6)</sup>. Kein Wunder, dass die Breslauer den ungebetenen Gast mit anderen Augen ansahen. Nach der Darstellung des Stadtschreibers Franz Faber war der „Judas“ Meyer, wie er ihn nennt, vielmehr ein „vortruckter geschwinder mensch, der zu Wien ehebrechens halben einmal etliche wochen gefencklich vorhalten“ worden war und

---

1) So wurde, nach dem Diarium des Görlitzer Consuls Paul Schneider, am Mittwoch nach Maria Magdalena (= 23. Juli) 1533 beschlossen. Vgl. Neues Laus. Mag. Bd. 71 (1895), S. 18. Aehnliche Massregeln kannten damals auch andere Städte, z. B. Augsburg 1540, vgl. Stobbe, S. 87.

2) Bresl. Stadtarchiv EEE 573 a.

3) Bondy-Dworsky, Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien, Nr. 514, S. 364.

4) Cod. diplom. Siles. XIX. 104, 40, 78.

5) Friedensburg, Der Breslauer Pönfall und die Münzordnung König Ferdinands in Z. XXIV, S. 104.

6) a. a. O. S. 103.

nachher „zu Prage wiederumb eingezogen“ wurde. „Und also sitzt er noch,“ fügt er triumphierend hinzu<sup>1)</sup>. Der starre Widerstand gegen die Münzordnung des Königs brachte damals der Stadt vielerlei Ungelegenheiten<sup>2)</sup>. Welche Schuld den Juden im Kampfe gegen die „bösen alten Münzen“ wirklich traf, ist niemals unparteiisch festgestellt worden. Er wird froh gewesen sein, heil an Leib und Leben schliesslich seines Dienstes enthoben zu werden. Dass es mit seinen Missethaten nicht gar zu arg gewesen sein muss, bezeugt vielleicht die Tatsache, dass er etliche Jahre später in Liegnitz, so viel wir sehen können, frei und unbehelligt verkehren und sich aufhalten durfte<sup>3)</sup>. Noch einmal scheinen beiläufig in Liegnitz 1581 Juden bei der Pulverfabrikation beschäftigt gewesen zu sein<sup>4)</sup>. In Breslau durften dann wieder 1558 zwei jüdische Wundärzte aus Prag den Vitztum Friedrich von Redern, den ersten Präsidenten der schlesischen Kammer<sup>5)</sup>, von seinen Schmerzen befreien. Wegen angeblicher „böser Praktiken“ mussten sie aber bald die Stätte ihrer Heilerfolge im Stiche lassen<sup>6)</sup>. Sechs Jahre später erhielten ferner drei welsche Musikanten, die aus Polen kamen, Moises, Angelus und Abraham, vom Herzog Georg von Liegnitz (X, 6) die Erlaubniss, bei einem Feste in Brieg als „künstliche musici und Lautenisten“ aufzuwarten<sup>7)</sup>. Im Jahre 1567 befand sich sodann in Reichenstein auf dem Bergwerk ein „Schmelzer Abraham Nelle, so ein Jude gewesen, der das Erz per lixivia traktirte, welchen Prozess er ex elementis Theophrasti Paracelsi genommen, auch einen besonderen commentarium darüber geschrieben“<sup>8)</sup>. Endlich hielt sich 1568 der soeben erwähnte

1) a. a. O., S. 102. Ueber Franz Faber vgl. Markgraf in der Archival, Ztschr. III, 14 ff., Bauch in Z. XXVI, 240 ff., XLI, 158 f. und Cod. dipl. Siles. XXV, 298.

2) Vgl. Grünhagen, Gesch. Schles. II, 90 f.

3) K. Bibl. Berlin E 95a, Mss. Boruss., fol. 569, Nr. 62—65, die Urkunden vom 15. Februar 1555 und 2. Juni 1556.

4) SS. rer. Siles. IV, 273. Bondy-Dworsky, Nr. 805, S. 605.

5) Grünhagen a. a. O. II, 95.

6) Bresl. Stadtarchiv EEE 1026a und b.

7) Biermann, Geschichte des Herzogthums Teschen, S. 301.

8) Henel, Silesiographia, S. 311. Ueber den Mann und sein Werk hat sich Näheres nicht ermitteln lassen. Dagegen sass um dieselbe Zeit „beim Vater August“, dem Kurfürsten August I. von Sachsen (1533—1586), ein „Mardocheus de Nelle Rabbi“, unterwies ihn in der Goldmacherkunst und schrieb für ihn ein opus über das Rothgüldenerz, dessen erster Theil aus Prophezeiungen, die Zukunft des sächsischen Kurhauses betreffend, besteht, zu denen der Kurfürst eigen-



Herzog Georg von Liegnitz einen jüdischen Leibarzt, Dr. Abraham, der mit Erlaubniss seines Gebieters sich auch dem Herzog Wenzel von Teschen (VIII, 13), wenn eines seiner Familienmitglieder oder einer vom Adel erkrankte, zur Verfügung stellen durfte und von Brieg bis Kaschau der gesuchteste Heilkünstler gewesen ist<sup>1)</sup>. Das ist etwa alles, was wir aus dem 16. Jahrhundert über Juden auf dem linken Oderufer erfahren. Auch auf dem rechten und in den übrigen Landschaften Oberschlesiens waren ihre Tage gezählt.

### 1. Vertreibung der Juden aus dem Herzogthum Jägerndorf.

Zuerst gingen die Juden im Herzogthum Jägerndorf, das seit 1523 dem Markgrafen Georg dem Frommen von Hohenzollern gehörte, des Heimatrechts verlustig<sup>2)</sup>. Der Markgraf war ein welterfahrener, menschenkundiger, zielbewusster Herr und in vielen Stücken ein glücklicher Erbe der mannichfachen Begabung seines Grossvaters Albrecht Achilles. Als nachgeborener Sohn der fränkischen Linie seines Hauses in früher Jugend schon auf sich selbst gestellt, verstand er es, schnell im Auslande am Hofe seines Oheims, des Königs Wladyslaw, Vermögen und Einfluss zu gewinnen. Sein Ansehen wuchs, als ihm die Vormundschaft des jungen Königs Ludwig und das Amt des Reichsverwesers in Ungarn und Böhmen zufiel. Die ernste Sorge um sein Seelenheil und das mannhafte Streben, die Grösse seines Hauses zu vermehren, waren die innersten Antriebe aller seiner Handlungen. Der kirchlichen Reformbewegung war er aufrichtig zugethan und galt in Schlesien und im Reiche als einer ihrer unerschrockensten und gewandtesten Vorkämpfer und Vertreter. Wie meisterhaft er

---

händige Randbemerkungen hinzugefügt hat, Ergötzliche Mittheilungen daraus macht Ulrich Schneider in einem Aufsatz, betitelt: „Eine merkwürdige Prophezeiung“ in der Zeitschrift „Im neuen Reich“, herausgegeben von Wilhelm Lang, Jahrg. 1881, Nr. 10, S. 369–376. Auch liess die Gemeinde Krakau, wie mir mein unvergesslicher Freund David Kaufmann s. A. am 19. Oktober 1890 schrieb, durch David Darschan in Frankfurt am Main einen Alchymisten Mordechai etwa 1550 reklamiren, weil er daheim Weib und Kinder sitzen gelassen hatte. Vielleicht wissen Andere Näheres hierüber mitzutheilen.

1) Biermann a. a. O.

2) Biermann, Geschichte des Herzogth. Troppau und Jägerndorf, S. 319 ff. Vgl. desselben Aufsatz in Z. XI. 40 ff. Minsberg, Gesch. d. Stadt Leobschütz, S. 40 ff. Troska, Gesch. der Stadt Leobschütz, S. 54 ff. Grünhagen, Gesch. Schlesiens I, 375 ff., II, 22 ff.

die diplomatischen Künste zu handhaben verstand, beweisen seine Erfolge in Schlesien. Das Herzogthum Jägerndorf erwarb er käuflich, die Herrschaft Beuthen brachte er als Pfandschaft an sich<sup>1)</sup>. Mit den letzten Vertretern der Oppeln-Ratiborer Herzogslinie, deren Aussterben bevorstand, schloss er Erbverträge<sup>2)</sup>. Mit den anderen selbstständigen schlesischen Herrschern verbanden ihn nahe Bande des Blutes. Herzog Friedrich II. von Liegnitz, Brieg und Wohlau (X, 2) war sein Schwager<sup>3)</sup> und Herzog Karl von Oels und Münsterberg (XIII, 21) sein Schwiegervater<sup>4)</sup>. So war er, als Erzherzog Ferdinand den Thron bestieg, der thatkräftigste Vertreter der schlesischen Sonderinteressen gegenüber den weitgehenden Ansprüchen der böhmischen Krone.

Den Juden war er weder zu- noch abgeneigt. Entsprechend seinem Wahlspruch: „Gottes Wort wär' nicht schwer, wenn nur der Eigennutz nicht wär“<sup>5)</sup>, schätzte er sie lediglich als eine Ziffer in der Aufrechnung der Einkünfte aus seinem Kammergute und liess sie zu und jagte sie fort, je nachdem sein augenblicklicher Vortheil es erheischte<sup>6)</sup>. Nach Schlesien kam er nicht gerade häufig. Die Verwaltung leitete hier sein Landeshauptmann, zu grossem Verdruss des eingesessenen Adels nicht selten ein ausländischer Edelmann, der trotz der strengen Rechenschaft, die er dem Fürsten schuldig war, ein reichliches Maass selbstständiger Amtsgewalt besass. Die Juden erfuhren das schnell genug zu ihrem Verhängniss.

Kleinlicher Krämerneid gab den ersten Anstoss zum Ausbruch der Feindseligkeiten. Am Dienstag vor Mittfasten 1534, am 12. März, beklagten sich der Bürgermeister und der Rath

---

1) Grünhagen a. a. O. und Bd. II, S. 58 ff.

2) Grünhagen a. a. O. I, 375 ff., 379., II, 55 ff.

3) Grünhagen, a. a. O. II, 23. Zu seiner Pilgerfahrt nach dem hl. Lande vgl. auch meine Notizen in der MS. 29 (1880), S. 91 ff.

4) Vgl. Schimmelpfennig in Z. XVIII, 117 ff., und Knötzel in Z. XXVI, S. 70.

5) Minsberg, Gesch. der Stadt Leobschütz, S. 48.

6) Aus seinen Erblanden z. B. trieb er sie 1515 gemeinsam mit seinem Bruder Kasimir aus (Eckstein, Gesch. der Juden im Markgraftum Bayreuth, S. 18). Von 1525 an ertheilte er dann wieder einige Schutzbriefe für Fürth (Eckstein, S. 14, zu ergänzen nach meiner Abhandlung: „Eine Sammlung Fürther Grabsteine“, S. II) und Bayreuth. Im Jahre 1539 aber erklärte er in einem Reverse, dass er alle Juden bis Johanni abschaffen und keine neuen weder einkommen, noch durchziehen lassen werde (Eckstein, S. 20).

von Jägerndorf, wahrscheinlich im Einvernehmen mit dem Landeshauptmann, darüber, dass die Juden durch ihr Kaufen und Verkaufen von Pfeffer, Saffran und anderen Gewürzen den Christen argen Schaden machten, und baten, dass dieser Handel ihnen verboten werde. Erst vier Wochen später erhielt der Sachwalter der Jägerndorfer Judenschaft, der Landesälteste Abraham Hirsch, davon Kenntniss und flehte in einem demüthigen Schreiben den Markgrafen an, das Verlangen der Krämer abzulehnen, „dieweil e. f. g. vns allenthalben gnediglich haben zugesagt, dass euer f. g. vns armen Juden bey der vnd ander vnser gerechtikeit beleyben lassen“ wollen. Und „sollte dehme also geschehen, so würden wir armen Juden die zyhnnse und andere zufällige gebung“ nicht mehr aufbringen können. Wenigstens aber bittet er, die Entscheidung „bis zu euer f. g. hieher gelügselig ankunfft“ aufzuschieben. Das Bittgesuch hatte wenigstens einigen Erfolg. Die Jägerndorfer erhielten den Bescheid, dass die Juden von altersher das Recht, ihre Waaren zu kaufen und zu verkaufen besessen hätten, und dass der arme Mann gerade durch ihre Konkurrenz etwas billiger kaufe. Sie sollten daher, so lange ihre Waaren preiswerth seien, darin geschützt werden. Den Juden aber wurde bei alledem verboten, anders als auf Wochen- und Jahrmärkten ihre Waaren feilzuhalten<sup>1)</sup>.

Dem unglückseligen Fürsprecher sollte selbst dieser kümmerliche Erfolg theuer zu stehen kommen. Etwa ein Jahr später, im Mai 1535, wurde eine Frau in Jägerndorf von ihrem Manne des Ehebruchs bezichtigt und am Pranger gestäubt und des Landes verwiesen<sup>2)</sup>. Bei der peinlichen Untersuchung beschuldigte sie ein

<sup>1)</sup> Kgl. allg. R.-Arch. München Brandenb. ad CCIX, Nr. 6.

<sup>2)</sup> Die Quellen für diese im Zusammenhange noch nicht dargestellten Vorgänge sind: 1. Die Akten des Münchener K. allgemeinen Reichsarchivs Brandenb. CCH. fasc. 4, fol. 118—132 — das Wichtigste daraus gebe ich im Anhang VI wörtlich — und CCIX, Nr. 6. — 2. Prager Statthaltereiarchiv, Kaiserl. Befehle 1535/6, vol. XIV, fol. 128, gedruckt bei Bondy-Dworsky, Nr. 419, S. 297. — 3. Die Urkunden Nr. 53 und 58 im Stadtarchiv zu Leobschütz d. d. Oppeln, Sonntag nach Viti 1543 und Onolzbach d. d. 9. Dezember 1559. — 4. Josel von Rosheims Aufzeichnungen über seine Thätigkeit als Sachwalter der deutschen Judenheit im Cod. Oxford 2206, mitgetheilt von Kracauer in der RÉJ. XVI (1888), S. 84 ff. 91 (Nr. 18), 99, vgl. Breßlau in ZGJD. V, 309, Anm. 2, und Neustadt, Die letzte Vertreibung der Juden in (!) Schlesien (Breslau, 1897), S. 16. — 5. Breslauer Stadtarchiv, HS. 1096, sub 1535. — 6. Ains judenbüchclins verlegung, darin ein Christ gantzer Christenheit zu schmach will, es geschehe den Juden vnrecht in bezichtigung der Christen

anderes Weib, die Dorothea Schkaryn, der Kuppelei. Diese Dirne niedrigster Gattung legte dann auf der Folter am 31. Mai 1535 Geständnisse über eigene Zauberei und die dreier anderer Weiber ab und bekannte zugleich Missethaten, die „Abraham Heresch von Lubschütz“, der Aelteste der Judenschaft, begangen habe. Er habe von ihr Milch von einer Christenfrau verlangt, um die Weiber im ganzen Lande damit zu verderben. Darauf hätte sie ihm am Dienstag am alten Jahrmarkt des vorigen Jahres Saumilch von Lorentz Kretzmer verabreicht und dafür einen halben seidenen Schleier als Belohnung erhalten. Ein Bauer aus Grebnig (bei Leobschütz), dem Abraham dafür eine Geldschuld erlassen, habe dann dem Juden die Saumilch zum Galgen nach Leobschütz nachgetragen und gemeinsam mit ihm den Schädel eines Aufgehängten aufgespalten und die Milch hineingegossen. Darauf habe der Jude zum Bauern gesagt: „Horche, was darin brummt,“ und jener habe geantwortet: „es quietzen kleine Ferklein drinnen“. Dazu hätte der Jude bemerkt, die Hure hätte ihm nicht die rechte Milch gegeben, sonst hätten alle Christenweiber im ganzen Lande sterben müssen. Jetzt aber würden nur alle Säue sterben. Bei der Gegenüberstellung mit der Verbrecherin, die ihm ihr Geständniß auf den Kopf zusagte, lachte der Jude der frechen Person ins Gesicht, betheuerte, dass er sie nie im Leben gesehen habe, und dass Alles von Anfang bis zu Ende glatt erfunden und erlogen sei. Nichtsdestoweniger wurde er verhaftet, und sagte dann, peinlich befragt, alles aus, was man nur wünschte, und beschuldigte auch andere Juden der Theilnahme und Verleitung. Mit seinen Genossen sei er unter dem Galgen zusammengekommen und hätte gemeinschaftlich mit ihnen gezaubert und wäre mit ihnen gemeinsam noch in derselben Nacht zu einer Beschneidung nach Oberglogau gegangen. Beredet habe ihn zu allen Uebelthaten der Bösewicht Baruch von Oels, der auch zu Oppeln ein Haus habe. Ueber-

kinder mordt. Durch Doktor Joh. Ecken zu Ingolstadt (Ingolstadt 1541, 4), fol. F, 3a, vgl. ZGJD. II, 328 f. — Vgl. Bergemann, Löwenberg, S. 603. Minsberg, Gesch. d. Stadt Leobschütz, S. 159. Troska, Gesch. d. Stadt Leobschütz, S. 65. Neustadt a. a. O. beschränkt sich fast ganz auf die Erläuterung der vier abgefangenen Briefe — vgl. unten S. 161, Note 2 —, die sich im Münchener Aktenstück Brandenb. CCIX, Nr. 6, fol. 18—25 finden. L. Feilchenfeld, R. Josel von Rosheim (Strassburg, 1898), S. 136 f., spricht darum mit Recht von „einer uns in ihren Einzelheiten unbekanntem“ Judenverfolgung in Schlesien. S. P. Rabinowitz, der Feilchenfeld ins Hebräische übersetzt hat (S. 94) seine Vorlage nicht verstanden.

haupt wüssten alle mannbaren Juden im Herzogthum von dem Ereigniss, nur die Weiber und Kinder wüssten nichts. Im Uebrigen seien alle Juden Schelme und Bösewichter und nur darauf aus, die Christen zu betrügen.

Solchen Aberwitz erpressten und glaubten die Menschen des sechszehnten Jahrhunderts. Nur ausnahmsweise gab es einen, der wie der redliche Andreas Osiander sich über derartige Greuel öffentlich entrüstete. „Ich hab die Juden oft darum angeredet,“ sagt er in seiner Abhandlung über die Blutbeschuldigung<sup>1)</sup>. „warumb sie so verzweyffelte leut seyen / das sie durch jr falsche Bekantnüs sich selbst vmb leyb und leben bringen / darzu die gantzen judenschafft / in einen solchen growlichen verdacht setzen? So haben sie mir geantwort / wann ein Jud an der marter hang / vnd der hencker vnd seine Beistender nicht nach lassen wöllen / biss sie bekennen / es sey gleich war oder nicht / wie sie jm anderst thuen sollen / dann bekennen, was man nur wölle / Es sey genug / das Got jre peiniger also straff / das sie die Juden nötten / solche ding bekennen / da ein yeder verstendiger / von stundae kön ermessen / das es erlogen sey.“

Der Jägerndorfer Landeshauptmann ermass das selbstverständlich nicht. Ihm genügte vielmehr das erpresste Geständniss, um alle mannbaren Juden des Herzogthums ins Gefängniss zu werfen und ihre gesammte Habe mit Beschlag zu belegen. An der Verbrecherin wurde, nachdem sie noch einmal die Zuverlässigkeit ihrer Aussage versichert hatte, sofort die Todesstrafe vollzogen. Durch diese brutale Tatsache sollte eine feste Grundlage für das weitere Verfahren gegen die Juden gewonnen werden. Als dann am Tage nach der Hinrichtung des Weibes der Landesälteste nochmals vernommen wurde, erklärte er alle seine Bekenntnisse für eitel Lug und Trug. Selbst der gestrenge Landeshauptmann stutzte einen Augenblick. Aber zwei Rechtsgelehrte, die an dem Tage gerade auf dem Wege nach Wien in Jägerndorf Station machten, der Breslauer Stadtschreiber Dr. Heinrich Ribisch und der Breslauer Rathssyndicus Dr. Vipertus [Schwab]<sup>2)</sup>, denen die studia

---

1) Der vollständige Titel lautet: „Ob es war vn glaublich sey, dass die Juden der Christen kinder heymlich erwürgen / und jr blut gebrauchen / eine treffentliche schrift / auff eines yeden vrteyl gestellt.“ Sie ist 1803 von Moritz Stern neu herausgegeben worden. Ich zitiere nach dieser Ausgabe. Die Stelle findet sich S. 22 f.

2) Vgl. über ihn Cod. dipl. Sil. XI, 45 und Bauch in Z. XXXI, 152 ff.

humaniora ihr judenfeindliches Gemüt noch nicht verdorben hatten. wussten Rat und fanden schnell ein Mittel, um dem Verfahren seinen Fortgang zu sichern. Auf ihr Rechtsgutachten hin wurde der Jude nochmals gefoltert, und zwar so lange, bis er gründlich gelernt hatte, die ersten Geständnisse „ungezwungen“ zu wiederholen. Seine angeblichen Mitwisser aber blieben fest und liessen sich selbst durch die Bedrohung mit grausamen Qualen zu lügenhaften Bekenntnissen nicht bewegen. Auf dem Scheiterhaufen hat dann am nächsten Tage nach der Marter der „Heilige“, wie ihn verehrungsvoll die Juden nannten, sobald der Henker das Feuer anstieß, mit lauter Stimme Alles, was er über Andere ausgesagt, feierlich zurückgenommen und „als Sühne für ganz Israel“ die Strafe über sich ergehen lassen. Noch zwei seiner Genossen sollen, gewiss in Folge der ausgestandenen Martern, im Gefängniss gestorben sein.

Schrecken und Entsetzen verbreiteten sich überall unter den Juden, als die Unthaten bekannt wurden. Kein Mittel blieb unversucht, um weiteres Unheil abzuwehren. Abgesandte aus dem Herzogthum Oppeln, aus den Gemeinden Oppeln, Oberglogau und Neustadt<sup>1)</sup>, eilten zum Landeshauptmann und flehten um Erbarmen und boten, wie es üblich<sup>2)</sup> war, reiche Geschenke und pochten auf ihre Privilegien, nach denen nur der Landesherr in eigener Person über Leib und Leben der Judenschaft zu verfügen hatte. Alles umsonst. Ihre Bitten begegneten tauben Ohren. Ihre Geschenke waren vermuthlich viel zu niedrig. Ihre Privilegien, sagte man ihnen, bezögen sich nur auf Troppau, und nicht auf Jägerndorf, und seien auch vom Markgrafen noch nicht bestätigt worden. Die kühnen Sprecher wurden noch dazu selbst in Haft genommen.

Überall, in Böhmen, in Franken und Schlesien, wurden Gelder zur Agitation zusammengeschossen. Die Judenschaft in Frankenstein schickte Sachwalter nach Ansbach zum Markgrafen. Die Boten, Kauffmann Leussel<sup>3)</sup> und Isaak, Eljakomms Sohn, hatten am Hofe keinen leichten Stand. Der Stadtschreiber von Leobschütz

---

1) Jacob und der dick Jud von Oppeln, der auch in Leobschütz eine Behausung hat, Faber und Mayer von Ober-Glogau, der lang Moses und Kauffmann von der Neustadt, waren die Abgesandten (Relation des Landeshauptmanns an den Markgrafen d. d. Jägerndorf, Freitag, 11. Juni 1535 in den Münchener Akten Brandenb. CCIII, fasc. 4, fol. 119 ff., vgl. Anhang VI).

2) Vgl. z. B. Z. XXIV, 125 und unten S. 176, Anm. 2.

3) Es ist aus der jetzigen Vorlage nicht klar, ob eine oder zwei Personen gemeint sind. Leussel wäre etwa Elieser.

und etliche hohe Herren aus dem Herzogthum, auch einlaufende Briefe von den Eltern der Markgräfin<sup>1)</sup>, suchten den Fürsten zu feindseligen Entschlüssen fortzureissen<sup>2)</sup>. Schon zwei Mal, melden

<sup>1)</sup> Gemeint ist die dritte Gemahlin des Markgrafen, Emilie von Sachsen, die er am 13. August 1533 geheirathet hat. Seine zweite, Hedwig (XIV. 8), die Tochter Herzog Karls I. von Oels-Münsterberg, war am 28. November 1531 gestorben.

<sup>2)</sup> Der Text folgt hier zumeist dem Inhalt der vier ursprünglich jüdisch-deutschen Briefe, die in dem Münchener Aktenband Brandenb. CCIX, Nr. 6, fol. 18 ff. erhalten sind. Ueber ihre Schicksale und Datierung, von denen ihre richtige Verwertung abhängig ist, hier ein kurzes Wort. Von den vier Briefen berichten die ersten drei über die Vorgänge in Kresmier, der vierte über die Ereignisse in Ansbach. Was zuvörderst die Kresmierer Vorfälle angeht, so ist das Hauptstück (in der Handschrift fol. 19a, b und 20a, Nr. 2 bei Neustadt a. a. O., S. 5 f.), der Brief der Kresmierer Sachwalter R. Iezmann und Salomon, an die Oels-Münsterberger Juden-Aeltesten Abraham Balgel und Elias in Oels gerichtet und mit dem Datum „Kremessir Freytag augusti am neuen“ versehen. Diesem Schreiben lag der nicht mehr vorhandene Brief des Königs Ferdinand bei. „Der brief ist neben des Königs brief ausgangen“ (Neustadt, S. 6). Diesen irrtümlich einer Jüdin in Oberglogau eingehändigten Brief versuchten die „auf en turn gefangenen“ Aeltesten der Oberglogauer Judenschaft, denen die betreffende Jüdin ganz correct das für die Allgemeinheit hochwichtige Schreiben übergeben hatte, an die Adressaten Abr. Pelgel und Elias in Oels zu befördern mit einem Begleitschreiben (in der HS. fol. 20b bis 21b und dazu die Nachschrift fol. 25a, bei Neustadt Nr. 3, S. 7), d. d. „Dinstag des V tags augusti“. Der Bote, der Nr. 2 und 3 besorgen sollte, war aus Oberglogau und mit der ausdrücklichen Bedingung angenommen, dass er seinen Lohn nur dann erhalte, wenn er von Abr. Balgel und Elias Antwort bringe. „Der Bot ist von hinnen, und wir san mit im eins worden, das wir im sein lon nit welen geben, es sei denn, er bring ein antwort wider von euch“ (HS. fol. 21b. Neustadt, S. 8). Unterwegs merkte er bald, dass er nach Oels nicht werde gelangen können. „weil man hat verboten, kein bott soll nirgent hin geen zu keinem juden“ (HS. fol. 18b. Neustadt, S. 5). Darum gab er die Briefschaften (2 und 3) seinen Auftraggebern zurück. Diese aber wagten wegen der Wichtigkeit der Sache noch einen Versuch, schrieben noch einen Brief (HS. fol. 18a, b. Neustadt, Nr. 1, S. 4 f.) an die Aeltesten v n Frankenstein d. d. „am ersten Freytag in aller frue des Monats Augusti und schickten jetzt Nr. 1, 2 und 3 nach Frankenstein. Auch dieser Versuch misslang. Die drei Briefe wurden abgefangen und ins Deutsche übersetzt. Aus ihrem Inhalt konnte man schliessen, dass für die Judenschaft Frankenstein gewissermassen als Mittelpunkt ihrer Aktion zu Gunsten ihrer Glaubensgenossen galt. Das legte wohl den Gedanken nahe, dort nach weiteren Urkunden in derselben Angelegenheit zu suchen. So kam auch Nr. 4 (HS. fol. 22a bis 24b. Neustadt, S. 9 ff.), das Schreiben der Frankensteiner Sachwalter aus Ansbach d. d. „am Dornstag am augustmon abend, das ist ein tag vor irem austmond“ in die Hände der Obrigkeit. So giebt der Inhalt der Briefschaften selber mit wünschenswerther Klarheit Aufschluss über die Frage, wie die Briefe zu den Akten gekommen sind. Dieser Tatbestand wird unterstützt und bewiesen

sie ihren Auftraggebern, sei die gänzliche Austreibung eine nahezu beschlossene Sache gewesen. Nur ihre Bitten und Einwendungen hätten immer wieder auf den Markgrafen, der im Grunde seines Herzens doch ein gottesfürchtiger Herr sei, einigen Eindruck gemacht. Aber ihre Tätigkeit verschlinge unheimliche Summen.

durch die Datierung der einzelnen Stücke. Antwort auf die Vorfrage, was in unserer Vorlage unter „austmond, augstmond, auxmond, augusti“ zu verstehen sei, giebt der Uebersetzer selber, indem er zu den Worten „zwischen den Gemerck“ (HS. fol. 18a. Neustadt, Nr. 1 Anf., S. 4) bemerkt: „Gemeint ist die Zeit, da Jherusalem belegert worden und genommen. XVII tag im heumonat bis uff VIII im auxmond“. Er übersetzt demnach Thammus mit Heumonat und Ab mit August. Der von „Freitag augusti am neuen“ datierte Brief aus Kremsier (Nr. 2) ist demnach am Freitag, dem Neumondsfeite des Ab, (יום ו' ר"ה אב) = 2. Juli 1535 geschrieben, an demselben Tage, an dem die Fürsprecher des Königs Brief (am „Freytag des neuen monds augusti umb mittag“, Neustadt, S. 6) erhielten. Schon am darauf folgenden „Dinstag des V tags augusti“ (יום ג' ה' אב) = 6. Juli 1535 fertigt die Oberglogauer Judenschaft ihren Brief (Nr. 3) nebst Beilage (Nr. 2) nach Oels aus. Beide Nummern kann der Bote nicht expedieren und bringt sie zurück, worauf die Oberglogauer Nr. 1 d. d. „am ersten Freytag in aller frue des monats Augusti“ (Neustadt, S. 5) schreiben und absenden. Da dieser Brief nach seinem Eingang (S. 14) „zwischen den gemerk“, also jedenfalls vor dem (9. Ab =) 10. Juli geschrieben ist und selbst bezeugt, dass der Brief aus Kremsier am 5. Juli in Oberglogau eingetroffen ist, so muss er durchaus von einem der Tage zwischen dem 5. und 10. Juli datiert sein. Es hat demnach offenbar der Uebersetzer die Worte יום ג' אב am Ende des Briefes missverständlich auf die Woche (statt auf den Monat) bezogen, und ist dann auf seinem Irrwege noch einen Schritt weiter gegangen und hat als naheliegend „am ersten“ Freitag geschrieben, um dem etwaigen Leser oder Besteller seiner Uebersetzung einen nunmehr seiner Meinung nach ganz befriedigenden Aufschluss über das Datum zu geben. In Wahrheit lautete aber das Datum יום ג' אב באשתמרת דביקר (6. Ab =) Mittwoch, 7. Juli, in aller Frühe. Das Datum des Ansbacher Briefes (HS. fol. 22a ff., Nr. 4, Neustadt, S. 11.) macht keinerlei Schwierigkeiten. Er ist vom „Dornstag am augstmon-Abend, das ist ein tag vor irem neuen austmond“ datirt, was nur eine umständliche Uebersetzung von יום ה' ט"ו אב = 1. Juli 1535 ist. Auch die übrigen im Text vorkommenden Daten sind — bis auf eine Kleinigkeit — vollkommen in Ordnung. Die Oberglogauer geben an (Nr. 3, S. 8), dass man „den heiligen verbrent hat am Mittwoch des sibenden tags des heumonats“, also יום ה' ו' תמוז = 9. Juni. Das stimmt genau mit dem Bericht des Landeshauptmanns an den Markgrafen, d. d. 11. Juni 1535 (vgl. Anhang VI, S. LXXVII ff.) überein. „Dornstag am VIII tag dieses monetz“ (a. a. O.) ist dann der 10. und „Freytag des VIII tags dieses monetz — die Ziffer VIII bei Neustadt (S. 8) ist ein Druckfehler — richtig der 11. Juni. Nur die Angabe (Nr. 4, S. 9): „Freitag am 22. tag des heymonds“, enthält einen Irrtum, weil Freitag vielmehr der 23. Thammus (= 25. Juni) gewesen ist. So sind, wie mir scheint, alle Schwierigkeiten gelöst. — S. 10 (a. a. O.) Zeile 2 von oben ist übrigens XVIII (statt XVIII) schock zu lesen. — Die Briefe sind zuerst übrigens von I. Kracauer in der RÉJ. XVII, 109 ff. veröffentlicht worden.



Sie begannen bereits stark unter Geldmangel zu leiden, da Niemand mehr ihnen etwas leihen wolle. Der einzige Simon Auerbach von Schwabach<sup>1)</sup> sei unverändert opferwillig. Sie hätten erfahren, der Landeshauptmann habe an den Herzog Karl von Oels-Münsterberg geschrieben, dass er stille halten werde, bis der Bescheid des Markgrafen eingetroffen sei. Den Brief sucht Euch zu verschaffen. Auch sparet nicht Mühe und Geld, damit das Werk völlig gelinge. Weiteres, was nicht geschrieben werden könne, werde Mose, der Ueberbringer des Briefes, mündlich berichten. Macht den Inhalt des Briefes auch den unglücklichen Brüdern in Leobschütz und Jägerndorf, sowie denen, die im Gefängniss sitzen, besonders aber dem Aeltesten der Oelser Judenschaft, Abraham Balgel, bekannt und thut Alles nach Eurer Weisheit und Einsicht.

Bald erschien auch noch in Ansbach zur Unterstützung für die Frankensteiner Abgesandten der grosse Anwalt Josel von Rosheim, der an Opferfreudigkeit, Uermüdlichkeit, Beredtsamkeit, Klugheit und Gewandtheit in Jahrhunderten nicht seines Gleichen hatte. Es begleitete ihn R. Liebermann<sup>2)</sup>, wohl der Aelteste der einheimischen Judenschaft. Josels eindringlichen Vorstellungen gelang es, dem Markgrafen und seinen Räten die Ueberzeugung beizubringen, dass die Ausstreuungen über jüdische Zauberkünste mit Hilfe von Saumilch u. dgl. nichts weiter als böswillige Erfindungen einer toll gewordenen Einbildungskraft seien. Den bisherigen unglücklichen Opfern war damit freilich nicht geholfen. Aber denen, die noch im Kerker schmachteten, war dadurch das Leben und die Freiheit gesichert<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Vielleicht ist er identisch mit Simon, bisher Unterthan des Wilhelm von Wildenstein, dem Albrecht Achilles 1480 einen Geleitbrief zur Ansiedelung in Pegnitz (Eckstein, S. 12) und am 13. August 1491 Markgraf Friedrich zugleich im Namen seines Bruders Sigismund zu einem Aufenthalt im Oberland (Fürstenthum Bayreuth) ausstellte (Eckstein, S. 15, Anm. 2). Auerbach wäre dann wahrscheinlich die in der Oberpfalz unweit der oberfränkischen Grenze in unmittelbarer Nähe von Pegnitz gelegene Stadt. Der vornehmen Familie des Simon Auerbach (אֶרְבַּח) begegnen wir auch in den sehr interessanten RGA. Nr. 55 R. Salomo Lurias. Vgl. auch Hänle, Gesch. der Juden im Fürstenthum Ansbach, S. 223.

<sup>2)</sup> Er ist gewiss derselbe Lybermann, den der Markgraf am 22. Mai 1511 mit Gewährung günstiger Privilegien auf vier Jahr nach Kulmbach in seinen Schutz und Schirm aufgenommen hat. Hänle, S. 222. Eckstein, S. 16. Dass er in Ansbach Rabbiner gewesen sei (Neustadt, S. 17), ist nirgends ersichtlich.

<sup>3)</sup> Die Abschrift, nach der Kracauer in den REJ. XVI (1888), S. 84 ff. die

Gleichzeitig bestürmten die Aeltesten der Oels-Münsterberger Judenschaft, Abraham Balgel und Elias, ihren Landesherren, den ehemaligen Schwiegervater des Markgrafen, mit der Bitte, sich der Unglücklichen anzunehmen.

Das Allerwichtigste aber war, dass der König Kenntniss von den Vorgängen erhielt. Dafür sorgten die Vertreter der mährischen Judenschaft, R. Iczmann<sup>1)</sup> und R. Salomon von Kremsier. Sie erwirkten ein Schreiben des Königs, in welchem „yderman, adel und stat“ angewiesen wurde, „den juden, die zu Jägerndorf siczen, [zu] irer Gerechtheit zu verhelfen.“ Diesen Brief sandten sie nach Oels an die Aeltesten der Judenschaft, und „dükt uns gut sein“, bemerkten sie dazu, „als wir hoffen“. „Dazu kommt, dass vil leut wissen, das er — nämlich Abraham Hirsch -- hat widerrufen, das man in hat so beinlich befragt, das er hat falsch reden müssen . . . Des kunigs Brief mucht ir lesen lassen allemal, mit dem geschehe, was euch lieb ist. Und got, der almechtig ist, soll euch glück geben in der gefangenen Handlung und in allen euren Sachen.“

Ein Unstern schwebte über diesen Briefen. Die Schreiben von Kremsier nach Oels, und vielleicht auch das von Ansbach

Aufzeichnungen Josels herausgegeben hat, war gerade in dem Passus, der auf Schlesien Bezug hat, nicht ganz deutlich. Ich gebe daher den Text nach einer Photographie, die ich der liebenswürdigen Hilfsbereitschaft des Herrn Oberbibliothekars M. Cowley in Oxford verdanke, hier noch einmal: **בשנת רצ"ג הי"ח** **מדת [הדין] מתוחה נגד אדוני יושבי שליויא שנתפסו כל בני המדי' והוצרכתי לעלות ולבא ע"ז הר"ר ליברמן ז"ל עד עיר שוואבאך ואנשפאך לפעול ולהוציא האסור' למקו' שהפרנס ויתר ב' או ג' אנשי' נשרפו' בעלילה שקר חלבו של הוורים וכרסמנו מיצר וגו' לסוף נודע שקריה' ובסיועת' דשמ"י אמר לאסורים דרור וממאות' (!) שגח אשכנו הוצאתי יותר על ו' מאות כדו להוכיח ולהטעים באוני הדוכים מרקנרובל יירגל שנקיים הוצאתי יותר על ו' מאות כדו להוכיח ולהטעים באוני הדוכים מרקנרובל יירגל שנקיים וגו'. אהנו וכל ישראל מעון ועלילה זו** Der Sinn macht keinerlei Schwierigkeiten. Nur das eine Wort **וממאותו** ist zweifellos ein Schreibfehler für **ומאותו**. Dass sich Josel in der Jahreszahl geirrt hat, liegt auf der Hand. Ein Autograph Josels scheint die Handschrift nicht zu sein. Die Schriftzüge haben bedeutende Aehnlichkeit mit denen der Handschrift 171 unserer Seminar-Bibliothek, in der die bekannten „Kreuzzugsberichte“ enthalten sind. Sie beginnt mit der Bemerkung: **זאת העתקה** **נעתק (!) מכתובת ידו של הנאין הר"ר יוולן מרוסם** und ist zu uns aus dem Nachlass des Prof. Jakob Bernays gekommen. Auch das Format ist dem des Oxforder Codex 2206 ähnlich. Mr. Cowley ist übrigens ebenfalls der Meinung, dass an ein Autograph Josels nicht zu denken sei.

<sup>1)</sup> Vgl. Frankl-Grün, Geschichte der Juden in Kremsier, S. 20. 80. Ich möchte auch glauben, dass Perles Recht hat, R. Iczmann sei nicht sowohl Rabbiner als vielmehr ein angesehener Fürsprecher (**שהדלן**) in Kremsier gewesen.

nach Frankenstein, haben die Empfänger nie erreicht. Durch einen Irrthum des Briefboten gerieten die nach Oels bestimmten Briefe in den Besitz der Judenschaft von Oberglogau, die im Thurme gefangen sass. Der Versuch, sie an die richtige Adresse nach Oels kommen zu lassen, schlug fehl. Auch ein zweiter Versuch, sie nach oder über Frankenstein den Empfängern zuzustellen, misslang. Sie wurden von der Obrigkeit abgefangen und sind gerade dadurch als Zeugen, die mit lebendiger Zunge von dem Elend jener Tage Kunde geben, erhalten geblieben.

Die Juden aber, denen diese Mittheilungen vorenthalten blieben, schwebten inzwischen noch Tage und Wochen lang in hangender Pein. Ihr Schicksal war freilich, als der ganze Briefwechsel anbob, grundsätzlich schon entschieden. Ihre Austreibung aus dem Herzogthum Jägerndorf war bereits am 29. Juni eine beschlossene Sache. Der Markgraf hatte sie zugesagt, als die Leobschützer sich bereit erklärten, die Zahlung der bisherigen Judensteuern jährlich aus der eigenen Kasse zu bestreiten. Sie sollte zur Wahrheit werden, sobald die Urkunde, in welcher der Rat von Leobschütz die neue Auflage übernahm, in rechtsgiltiger Form ausgestellt war. Und schon an demselben Tage theilte der Markgraf seinen rechtskundigen Räthen, Dr. Johann Weinmann und Joh. Klausen, seinen Beschluss mit, zugleich mit dem Auftrage, in einer Meldung an den König die Jägerndorfer Vorgänge mit möglichstem Glimpf darzustellen und zugleich die Ausweisung der Juden aus Oppeln und Ratibor vorzuschlagen, falls auch dort die Städte den entstehenden Steuerausfall decken würden. Gegen die noch gefangenen Juden aber werde er sich „dermassen erzeigen, dass sie sich nicht wegen eines unrechtmässigen gewalts wider die Billigkeit sollten zu beklagen haben“<sup>1)</sup>.

Der König nahm die Sache sehr ernst. Die Rätthe des Markgrafen mussten persönlich vor ihm erscheinen und mündlich die Rechtfertigung ihres Herrn begründen. In einem Schreiben vom 15. August 1535 äusserte dann der König sein „nit klein misfallen“ über den Landeshauptmann, der aus nichtigen Gründen die Auslieferung der Urgicht des gerechtfertigten Juden immer wieder hinzuzögern wagte, und hielt sich die endgiltige Entscheidung bis zum Eingang der verlangten Aktenstücke vor<sup>2)</sup>. Wie sie aus-

---

<sup>1)</sup> Allg. R.-Arch. München Brandenb. CIII, fasc. 4, fol. 118 ff.

<sup>2)</sup> Bondy-Dworsky, Nr. 419, S. 297.

fiel, und ob überhaupt eine ergangen ist, wissen wir nicht mit Sicherheit.

Aber wenn auch die Juden aus der Haft entlassen und ihr Hab und Gut für den Augenblick freigegeben wurden, so wurde doch ihr Verhältniss zur Bürgerschaft von Leobschütz immer unerträglicher. Schon am 20. Oktober klagen Bürgermeister, Rath und ganze Gemeinde dem Markgrafen aufs Neue, dass sie von den Juden „vffs höchst benöttigt vnd bedrangelt seien in allem Handeln. vnzüemlichen kewffen vnd auswuchern“. Zu dieser Beschwermiss komme hinzu, dass, wie sie in der heimtückischen Weise ächter und rechter Ehrabschneider in halben Worten fortfahren, „etliche Brünnen bei uns vergüfft worden, vnd dass die Vergiftung bei Zeit vnd balde befunden, das Niemandz do beschediget worden. Vnd wiewol man das Niemandz zeihen darff. So vermuthet man sych doch solches von den Juden oder ir Anstiftung gescheen sey“. Darum erklären sie sich von Neuem bereit, den Judenzins für alle Zeit auf sich zu nehmen, damit sie „forthin vnd zu künfftiger Zeit mit beywonung vnd Bedrucknuss der Juden nicht widerumb beschwert, sondern dass zu ewiger Zeit in der Stadt Lubschicz nit mer geliten sollen werden.“ Ihrem Verlangen stand nichts im Wege. Nach vier Wochen bereits erhielt der Landeshauptmann die Anweisung, ihnen einen Revers vorzulegen, in welchem sie sich in rechtsgiltiger Form zur dauernden Uebernahme der Judensteuern verpflichteten, und ihnen dafür die Zusicherung zu geben, „dass nit allein gemelte vnderthanen zu lubschicz hinfüro In ewig Zeit mit keynem Juden oder Jüdin, Jung oder allt, oder Irer wucherlichen hantierung mer beschweren oder Inen einiger beiwonung bei Inen Inn der Stadt oder Irem pezirk gestatten, sondern auch die Jezigen allda wohnenden Juden ganczlich hinweg schaffen lassen wollten“<sup>1)</sup>. Von Brunenvergiftung und dergleichen ist selbstverständlich nicht mit einem Worte die Rede. Die gesammten Gefälle der Juden betragen damals 12 Gulden 27 Groschen, den Gulden zu 36 schlesischen Groschen gerechnet, und dazu zu jedem Neujahr 2 Stück Galler Leinwand<sup>2)</sup>. Ueber die Ausführung der Maassregel sind wir nicht unterrichtet. Zwei Jahre später scheinen Juden in Leobschütz nicht mehr gewesen zu sein. Sonst hätte der grimme Landeshauptmann gewiss nicht verfehlt, strenge Rechenenschaft von ihnen zu fordern, als der Tuchmacher Andreas Weiß

1) Allg. R.-Arch. München Brandenb. CCIX, Nr. 6, 12a ff. Schreiben d. d. Onolzbach, 22. November 1535.

2) a. a. O., fol. 15a bis 16b.

in einer Bittschrift an den Markgrafen seinen Vermögensverfall mit seinem „eigenen Unverstand und der Juden hinderlist“ zu begründen suchte. Ihre Urkunde über das Recht, Juden nicht mehr zu dulden<sup>1)</sup>, erhielten übrigens die Leobschützer erst am 17. Juli 1543<sup>2)</sup>, und so kostbar erschien ihnen das Vorrecht, dass sie sich es vom Markgrafen Georg Friedrich am 9. Dezember 1559 noch einmal verbriefen und besiegeln liessen<sup>3)</sup>. Nahezu drei Jahrhunderte mieden dann die Verjagten die Stätte ihrer unverschuldeten Leiden<sup>4)</sup>. Nur der Name einer heute noch weitverzweigten Familie erinnert an den ehemaligen Wohnort<sup>5)</sup>.

## 2. Vertreibung der Juden aus den Herzogthümern Oels und Münsterberg.

Wie in Leobschütz an erlichteten Gräueln, so sollten in demselben Jahre in Oels die Juden an dem entsetzlichen Unwetter schuld sein, das die Stadt und Umgegend am 1. September verheerte. Die „ewigen Zeiten“, auf die die „gottlosen Juden und Feinde unseres gekreuzigten Jesu an keinem Orte der Fürstenthümer Oels-Münsterberg geduldet“ werden sollten<sup>6)</sup>, dauerten hier knapp ein Vierteljahrhundert. Schon 1529 sass vielmehr in Oels, gewiss gegen ein reichliches Schutzgeld, der wohlhabende Buchdrucker Chajjim Schwarz aus Prag<sup>7)</sup> mit seinem Geschäfts theilhaber David b. Jonathan<sup>8)</sup>. Am 29. Juli 1530 vollendeten sie hier das erste hebräische Buch, das — abgesehen von einigen Prager Drucken — auf deutschem Boden von Juden

1) a. a. O., fol. 28 f.

2) Stadtarchiv Leobschütz, Nr. 53.

3) a. a. O., Nr. 58.

4) Erst 1812 zogen Juden wieder nach Leobschütz. Troska, S. 65, 221, 229, 257.

5) Simcha b. Gerson ha Cohen berichtet in seinem **ס' השמות** (Ven. 1657, 4), fol. 89a auf Grund einer Mittheilung des R. Elieser b. Samuel, Rabbiners in Opatow: **לִיבְשִׁין הָיָא מִשְׁפַּחָה מִיוֹחֶסֶת בְּיִשְׂרָאֵל וְכֵן לִיבְשָׂא אִו לִיבְשָׂא אִבְל לִיבְשִׁין הָיָא מִשְׁפַּחָה אַחֶרֶת עַל שֵׁם הַעִיר שְׁבִיאֲשֶׁכֶן קָרוּ כִךְ שִׁמְעִי בַּע"ה מִכֶּמָּה אֲנִישִׁים**. Ob der orthographische Unterschied immer streng gewahrt worden ist, steht dahin. Als Form des Städtenamens ist sowohl Lubschicz als Lipschitz hinlänglich bezeugt (Troska, S. 2). Den ältesten Träger des Namens R. Mose finden wir bereits 1560—1570 als Rabbiner in Bresce Lit.; vgl. Berliner in der MS. 50 (1906), S. 215 und meine Nachbemerkung dazu S. 218.

6) Vgl. oben S. 145.

7) Vgl. Zunz, Z. Gesch., S. 261. Steinschneider u. Cassel, Artikel „Jüd. Typographie und jüdischer Buchhandel“ in Ersch u. Grubers Encyclop. Zweite Section, Bd. XXVIII, S. 49, St. C. B., Nr. 9215.

8) St. C. B., Nr. 7989.

gedruckt worden ist. Es ist, soviel man bisher weiss, auch das erste in Oels gedruckte Buch. Der Oelser Pentateuch, von dem wahrscheinlich nur zwei Exemplare erhalten sind, kann an Klarheit und Schärfe der Typen, an Güte und Haltbarkeit des Papiers und an Vornehmheit der Ausstattung den besten Erzeugnissen der Venetianer jüdischen Pressen an die Seite gestellt werden<sup>1)</sup>. Aber so gefällig der Druck war, so ungünstig für den Absatz war der Wohnort der Unternehmer, die damals bekanntlich für den Vertrieb ihrer Erzeugnisse selber zu sorgen hatten. Die Breslauer Messen scheinen jüdische Kunden in so nennenswerther Zahl, wie der Buchdrucker sie nötig gehabt hätte, damals noch nicht herbeigezogen zu haben. Darum siedelte die Druckerei bereits 1533 nach Augsburg<sup>2)</sup> über. Seinen ersten Augsburger Druck beendigte Chajjim Schwarz schon am 29. Dezember 1533.

Nichts desto weniger versuchte schon ein Jahr später ein anderer nicht minder tüchtiger und leistungsfähiger Berufsgenosse hier sein Glück. Samuel Heliz<sup>3)</sup> hatte zusammen mit seinen Brüdern Ascher<sup>4)</sup> und Eljakim<sup>5)</sup> 1534 in Krakau einige gut ausgestattete Bücher herausgegeben. Jetzt stellte er gemeinsam mit seinem Schwager Elieser b. Salomo hier in Oels seine Pressen auf und begann sofort mit dem Druck eines Gebetbuches für das ganze Jahr<sup>6)</sup>, vielleicht auch eines Pentateuchs mit der land-

<sup>1)</sup> St. C. B., Nr. 63. Das zu Anfang dieser Abhandlung nach einer Photographie des Oxforder Exemplars wiedergegebene Titelblatt weist das sehr schön ausgeführte Wappen des Herzogs Karl von Oels-Münsterberg (vgl. Luchs in Schlesiens Vorzeit in Bild und Schrift IV. 14) auf und enthält einen frommen Segenswunsch für dessen Regierung. Die Seltenheit des Exemplars hängt, wie man sieht, mit dem Sturme nicht zusammen. Bücher aus dieser Zeit sind, selbst wenn sie der Abnutzung nicht so stark wie Bibeln und Gebetbücher ausgesetzt sind, überhaupt selten. So ist z. B. von dem ersten Erzeugnis der Krakauer hebr. Buchdruckerpresse (St. C. B., Nr. 5341, vgl. Anm. 3), von den „Pforten“ Isaaks von Düren, vollendet am 13. Mai 1534, das unserer Bibliothek gehörige Exemplar, soviel ich weiss, das einzige jetzt in Deutschland vorhandene.

<sup>2)</sup> Vgl. St. C. B., S. 2344, Nr. 7 und ferner N.Nr. 2674, 2072, 3370, 2448, 2834, 6196, 5560, 7, 1238, 1243. Ueber Chajjims Thätigkeit in Augsburg vgl. auch Perles, Beiträge zur Geschichte der hebr. u. aramäischen Studien, S. 171 ff. In den Jahren 1544 und 1545 druckte er dann in Ichenhausen (St. C. B., 107) und 1546 in Heddernheim bei Mainz (St. C. B., 2835, 6620, 1).

<sup>3)</sup> St. C. B., Nr. 8126 u. 5341, 1, vgl. H. B. 1859, S. 85.

<sup>4)</sup> St. C. B., Nr. 8124, vgl. 4423.

<sup>5)</sup> St. C. B., Nr. 8125 u. 8127.

<sup>6)</sup> Die einzige, aber sehr gewichtige Autorität für die Existenz dieses Druckes ist Benjakob „Ozar ha-Sepbarim [= OS]“, ♪ 753. Alle meine Nachforschungen nach einem Exemplar davon sind bisher erfolglos gewesen.

läutigen chaldäischen Uebersetzung und mit Raschis Erklärungen<sup>1</sup>). Auch andere angesehene Juden waren inzwischen zugezogen. Zunächst Abraham, „des Emmerichen sun von Ofen“, dem König Ferdinand ein eigenhändiges Empfehlungsschreiben an den Breslauer Rat<sup>2</sup>) mitgab, in welchem er entbot, den Juden, der „willens sey, sich mit kawmannschaft und in ander seiner notturft gen Presslau zu verfuegen, von Jemands gewallt oder vnrecht handhaben [zu] schuczen vnnnd schurmen, auch, waz euch anlangt, hulflich [zu] sein.“ Er wählte, da er in Breslau wohl trotz alledem das erwartete Entgegenkommen nicht fand, Oels zu seinem Aufenthalt und erwarb in bevorzugter Stadtgegend, dem Schlosse gegenüber, am 1. Oktober 1532 ein eigenes Wohnhaus<sup>3</sup>). Hausbesitzer war auch Elias, den wir als zweiten Aeltesten der Judenschaft des Fürstenthums kennen gelernt haben<sup>4</sup>). So sammelte sich in kurzer

<sup>1</sup>) So möchte ich die Mittheilung Ambros. Moibans in seiner „eigentlichen Beschreibung deß sonderlichen Erschrecklichen und fast unerhörten Ungewitters pp.“, Nr. 19, dass die Juden damals in ihrer Druckerei „das alte Testament, so in ihrer Sprache aufs Neue mit einer Glossen und Außlegung corrigiret worden in hebräischer Sprache zu drucken fürgenommen“ verstehen. Vgl. auch Wolf, Bibl. hebr. II, 386 f., IV, 123 ff. Moibanus war der hebräischen Sprache wohl kundig und führte den Unterricht darin in das Elisabeth-Gymnasium ein. Seit dem 4. Juli 1543 oder 1547 gab er selbst einen wöchentlich einstündigen Unterricht in hebr. Grammatik. Vgl. meine Notiz über das „bibliogr. Handbuch des Sabbatai Bass in der lat. Uebers. Clanners“ (Breslau, 1882), S. 1, Note 2<sup>a</sup>, und über Moibanus Bedeutung als Vertreter des Humanismus jetzt Bauch in Cod. dipl. Siles. XXV (Breslau, 1909), S. 287 ff.

<sup>2</sup>) d. d. Prag, 7. Juni 1532, Bresl. Stadtarchiv Klose EEE 410. Dem Kgl. Rath Emerich Zerences, der zum Christenthum übergetreten war, stellte König Ludwig II. am 8. April einen Schuldschein über 1500 Gulden und am 20. Juli desselben Jahres einen solchen über 10,000 Gulden aus (Mon. Hungariae judaica, Nr. 281, S. 332 u. Nr. 282, S. 322 ff.). Sein Sohn Abraham besass in Ofen ein Haus, welches König Ferdinand am 26. Februar 1528 dem Joh. Fuchor schenkte (M.H.J. Nr. 319, S. 378). Woher der Zuname „Balgel“ oder „Palgel“ oder „Belgel“ stammt, mit dem Abraham in den mehr erwähnten Briefen (oben S. 161 f.) vorkommt, und was er bedeuten soll, habe ich nicht feststellen können. Von einem ungarischen Worte soll er nicht herkommen. Der Kaiserl. Rat Szerences stand auch nach seiner Taufe in hohem Ansehen bei den Juden. Kein Geringerer als der Paduaner Rabbiner R. Meir Katzenellenbogen (R.G.A. Nr. 87) bezeugt von ihm: אף כי הוא (פי' עט"ל) שניאר אביהם של מו"ה אברהם ומו"ה אפרים) מדומע בין הנכרים דורש טוב לכל עמי ימיים לקרובין ולרחוקים ולישרים בלבותם בנופו ובממונו א"כ מהשבתו נכרת מתוך מעשיו וירא אלקים וככה שמעתי עליו מעדים נאמנים א"כ ראוי לקרבי ולא לרחקי R. Mose Isserles nimmt im Sch. aruch Orach Chajjim c. 139, § 3 auf den Fall Bezug.

<sup>3</sup>) Breslau Staatsarchiv F, Oels Confirm III, 22, S. 122 f.

<sup>4</sup>) Moibanus a. a. O., Nr. 18, vgl. oben S. 164.

Frist eine Gemeinde, die ziemlich ansehnlich gewesen sein muss. Besass sie doch ein eigenes Bethaus, das erstaunlicher Weise sogar mit einem Thurme geschmückt war<sup>1)</sup>.

Da wurde dieser Friede plötzlich durch ein „erschreckliches und fast unerhörtes Ungewitter“ zerstört. Es brach am 1. September 1535, am Tage nach dem jüdischen Neujahrsfeste, gegen Abend los, als die Gemeinde gerade des Fasttages wegen zum Gebete versammelt war. Etliche sechzig Häuser wurden übereinander geworfen und die Menschen auf den Strassen hoch in die Lüfte gehoben. Besonders die Judenhäuser griff der Sturm dermassen an, dass die Dächer abgerissen, die Böden und Kammern bloß gelegt und mit dem gesammten Inhalt in anderer Leute Häuser und Höfe geworfen wurden. Etliche Juden mit Weib und Kindern wurden aus den Gemächern über die Dächer auf die Gassen geführt und die Kinder vom Sturm fast fortgetragen. Am meisten litt die Druckerei. Das Zimmer, in dem die fertigen Druckbogen lagen, wurde gänzlich aufgerissen, die Bogen über alle Häuser und Gassen der Stadt und in das weite Feld geführt, so dass man am anderen Tage in und vor der Stadt und ringsherum deren so viele gefunden, zerrissen, in einander gemengt und an den Bäumen und Zäunen gehängt, so dass die Bauern davon grosse Bürden auf dem Felde aufgelesen und heimgetragen haben. „Ja, diess schwehrt zu verwundern, hat man in dem Knopf, welchen der Wind von dem Thurme der Juden-Kirche im Seyden Beutel stehende, geworfene solcher Bogen die Menge und also voll gefunden, dass auch nicht ein einziger mehr drinnen Raum gehabt. Jedoch hat man aller solcher Bogen kein ganz Exemplar zusammen bringen können.“ Der Wohlstand der Gemeinde und deren Fortbestand war damit vernichtet. Einer Austreibung bedurfte es nicht. Die Mitglieder werden sich ebenso schnell zerstreut haben, wie sie sich zusammengefunden hatten.

Völlig zu Grunde gerichtet war der unglückliche Buchdrucker. Wir finden ihn erst etliche Jahrzehnte später in der Türkei wieder. Hier veranstaltete er in Constantinopel 1553 eine neue Auflage des Buches, mit dem er seine typographische Laufbahn begonnen hatte<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Moibanus a. a. O., Nr. 19. Die Synagoge wurde nach dem Abzug der Juden in ein Zeughaus und 1695 in die noch jetzt bestehende Salvatorkirche verwandelt. Vgl. auch Lucae 2196. Schickfuss I, 210, Beiträge zur Beschreibung von Schlesien IV, 235. Joh. Sinapius, Olsnographia II, 251. 316.

<sup>2)</sup> St. C. B., Nr. 5341, 4.



Die Krakauer Buchdruckerei blieb übrigens nach Samuels Abzug im Besitze seiner Brüder. Sie ging bald ein, nachdem einer oder einige seiner Verwandten, oder vielleicht gar die Brüder selber, dem väterlichen Glauben untreu geworden waren. Es könnte wenigstens „Andres Helitz, der buchbynder, ein getauffter jud“, der am 29. Januar 1538 in Breslau das Bürgerrecht erwarb<sup>1)</sup>, sehr wohl mit Ascher Heliz, identisch sein. Am Ende wäre dann Johannes Heliz, der 1538 und 1539 die ersten beiden Teile de Turim<sup>2)</sup> und „anno deitatis incarnatae“ 1540 in Krakau eine lateinische Abhandlung erscheinen liess<sup>3)</sup>, der „wiedergeborene“ Eljakim. Zu derselben Sippschaft und zu den Jüngern derselben schwarzen Kunst gehörte aber jedenfalls Paul Heliz, der mit dem Uebereifer des Neophyten auch Andere zum Abfall zu verleiten trachtete. Theilweise gelang es ihm sogar, als er noch Katholik war<sup>4)</sup>. Dann wurde er Lutheraner und kam, in wunderlicher Ueberschätzung der Werbekraft seines dritten Glaubensbekenntnisses, auf den Gedanken, seine vorvorigen Glaubensbrüder dadurch für die Kirchenreform zu gewinnen, dass er Luthers Uebersetzung des neuen Testaments für sie mit hebräischen Buchstaben drucken liess<sup>5)</sup>. Als der Erfolg, wie zu erwarten war, bei den Juden völlig ausblieb, trug er seinen Büchervorrath nach Breslau und suchte unter den Christen Absatz. Um diesem Geschäfte die Wege zu ebnen, druckte er in Hundsfield am 21. Juni 1543 sein „Elemental (!) oder lesebüchlen, daraus meniglich mit gutem Grund vnderwisen wird, wie man deutsch Büchlen, Missiuen oder Sendbriue, Schuldbriue, so mit hebräischen oder Jüdischen buchstaben geschrieben wurden . . . lesen vnd vorsten sol“. Ob seine wiederholte eifrige Versicherung, dass wenig Beschreibens oder Unterweisens bedürfe, wie mans lesen soll lernen, und dass, wer unsere deutsche Schrift lesen kann, leichtlich auch

<sup>1)</sup> Bresl. Stadtarchiv Catal. civium V, fol. 58b.

<sup>2)</sup> St. C. B. 8127.

<sup>3)</sup> M. Georg Libani de musicae laudibus, vgl. Th. Zebrawki, Bibliographya pismienictwa polskiego z dziala matematyki i fizyki (Krakau, 1873), S. 114.

<sup>4)</sup> Im Jahre 1537 verleitete er 14 Juden und Jüdinnen zur Taufe. Der Bischof selber vollzog sie in Anwesenheit des Posener Woywoden Lucas Gorka, seines Sohnes Andreas, des Generals von Grosspolen, des Magistrats und eines grossen Publikums. Jedes der getauften Judenmädchen erhielt 10 Mark Heirathsgut, vgl. Perles, Gesch. der Juden in Posen, S. 29, Anm. u. H. B. 1894, S. 42.

<sup>5)</sup> St. C. B., Nr. 5194, 8128. Eine Probe davon bei Wolf IV, 204 f., vgl. I, 472, II, 454. Ein Exemplar dieser Ausgabe ist nicht bekannt. Nestle in Herzog-Plitts Real-Encyclopädie der protest. Theologie III, 81, erwähnt sie nicht.

diese jüdisch-deutsche Schrift, wenn er nur die Buchstaben und Vokale kennen gelernt habe, sofort verstehen könne, ihm die erhofften goldenen Früchte eingetragen hat, steht dahin<sup>1)</sup>. Wir wissen nur noch soviel, dass in einem Aktenstück vom Jahre 1548 ein „Haus und erb auf der Schmiedebruck“ in Breslau erwähnt wird, „so etwan Paul Helitz, des vorlauffenen juden, gewest“<sup>2)</sup> ist.

Im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts haben dann nur noch hin und wieder einige Juden, wie die vereinzelt Notizen aus den Jahren 1555<sup>3)</sup> und 1574—1576<sup>4)</sup> erkennen lassen, den Mut

1) Eine Notiz über das Hundsfelder „Elemental oder Lesebüchlein“ — das einzige bekannte Exemplar davon besitzt die hiesige Stadtbibliothek — habe ich 1878 als Beilage zum Jahresbericht der Religions-Unterrichts-Anstalt (II) der Syn.-Gem. in Breslau drucken lassen. Vgl. auch Bandtkie, Hist. druck, S. 366. Sternberg, Gesch. der Juden in Polen (Leipzig, 1878), S. 151.

2) Breslau Stadtarchiv G. 9, 7, fol. 118a. — Hier sei zugleich das Wenige angemerkt, was wir sonst noch über Judentaufen in dieser Zeit erfahren. In Görlitz wurde 1510, am Sonntag nach Margarethe (= 14. Juli), Paulus, ein Jude, und 1534, am Sonnabend oder Sonntag nach Visitationis (= 4. oder 5. Juli) Michael, ein Jude, getauft (L. [Lusatica] III, 444), vgl. Funcke (L. I, 46), Frenzel (L. I, 318, Bd. I), Seultetus (L. I, 278), und in Schweidnitz taufte man eine „jüdische jungkraw am sontagk nach Egidii (= 3. September) 1542, hatte 10 Paten“ (Mich. Steinbergs Chronik, ed. Schönborn, SS. rer. Siles., XI, 147). Bei „Adam Joden“ von Neisse, der am 7. November 1537 dem Rath von Neisse die Bleiche vor dem Brüderthor verkauft hat (St. Neisse, Lade IV, Nr. 376) und bei dem „alden man Hans Juden, den ryhmer, der am dinstage nach Petri vnd Pauli (= 30. Juni) 1556 bei Schweidnitz in eynem schachte umbkommen vnd ersticket ist“ (Thommendorfsche Familienchronik, ed. Schimmelpfennig, in SS. rer. Siles. XI, 42) ist „jude“ wahrscheinlich bereits Familiennamen. Die Nachrichten aus Görlitzer Handschriften verdanke ich Herrn Prof. Jecht.

3) Freitag am Abend Marg. (= 12. Juli) 1555 erhielten Samuel und Moises Schirmer, Salomon Jessell, Israhel Abraham und Eneke vom Herzog Johann von Münsterberg (XIV, 9) ein Privileg zum Aufenthalt und Handel in Oels auf einige Jahre (Staatsarch. Breslau F. Oels III, 221, p. 241—247). Ueber Jacob Schirmer in Liegnitz vgl. oben S. 153. Anm. 3, über die Familie Schirmer Hoek-Kaufmann, Die Familien Prags, S. 363 f.

4) In diesen Jahren wohnten in Oels unter Heinrich III. (XIV, 15) und Karl II. (XIV, 17) Meyer oder Meuer Jude, Natan Judel, Michel Laserus und Vycorin und bald auch Perlin Judin, michel Juden seligen Nachgelassene Wittfrau, und hatten über mancherlei Unbilden Klage zu führen, die sie trotz der ihnen verliehenen Privilegien vom Magistrat und von ihren Schuldnern erdulden mussten (Staatsarchiv Breslau F. Oels II, 9a). In der Oelsnischen Landesordnung d. d. 16. Mai 1583, im Artic. 4 (Schiekfuss III, 367) bestimmte Karl II. dann wieder, dass nun abermals „hinfürbass zu ewigen Zeiten in diesem Fürstenthumb vnd Weichbildern weder in Städten noch auff dem Lande kein Jude wesentlich gelitten noch gedultet, vielweniger einiger Handel und Wandel im Lande zu treiben verstattet und zugelassen, sondern durch die Herrschaft oder Aempter, so

gefunden, sich hier neuen Unbilden auszusetzen. Denn den Obrigkeiten, die sie aufnahmen, gebrach es in der Regel an dem guten Willen, die Erfüllung der den Juden gegebenen Versprechungen kraftvoll durchzusetzen. Mehr als 250 Jahre gingen darauf ins Land, bis sich in Oels allmählich wieder eine Judengemeinde bildete<sup>1)</sup>. In Münsterberg jedoch versetzte noch 1742 die blossе Nachricht von einer beabsichtigten Ansiedelung der Juden den „alten unterthänigen Diener und Confrater J. Christof Hampel“ in eine so hochgradige Aufregung, dass er am 6. März an seinen Prior nach Breslau schrieb: „Unterdessen sind die Münsterberger recht fromm und eifrig, je mehr die Ketzer — scil. die Hussiten aus Böhmen — einreissen: sie beten und hoffen auf Gott. Nun sollen auch die Juden anhero kommen und eine Synagoge nebst Begräbniss haben. Der Teufel wird schon in der Hölle los, und alles nach Münsterberg!<sup>2)</sup>“. Diesmal wurden die Gebete der „recht frommen“ Münsterberger erhört. Selbst im Jahre 1791 gab es noch keinen einzigen Juden in Münsterberg.

### 3. Vertreibung der Juden aus den übrigen Landschaften Schlesiens.

Einzelne Gemeinden gab es jetzt nur noch in den Herzogthümern Glogau, Oppeln, Ratibor und Teschen. Ihre dauernde Erhaltung aber war unmöglich, seitdem der Gedanke des Markgrafen Georg, dass man sie sehr wohl austreiben könne, wofern nur den Fürsten und Ständen ein Ausfall ihrer Einnahmen nicht erwüchse, einen grundsätzlichen Widerstand eigentlich nirgends mehr fand. Bei alledem gab es immer noch einige Momente, durch die das Ende beschleunigt oder verzögert werden konnte. Der wirthschaftliche Aufschwung, der selbst in den halbslavischen Landschaften in stetiger Zunahme begriffen war, machte die jüdische Mitarbeit entbehrlich und den jüdischen Wettbewerb täglich mehr verhasst. Ferner verlangten die unaustilgbaren religiösen Vorurtheile stürmisch ihre Entfernung. Das war die eine Seite. Andererseits forderten die steten Geldnöthe des Königs und

---

oftt sie ausserhalb der Märkte ergrieffen, abgeschaffet, diejenigen, so ihnen vnterschleiff gestatten, ernstlich gestraffet werden sollen.“

1) Es wurden 1782 19, 1783 17, 1784 19 und 1791 22 Juden in Oels gezählt (Beiträge und Beschreibung von Schlesien, Bd. IV, S. 244).

2) Bresl. Staatsarchiv, Akten des Matthias Stifts A. 72 Nr. VI Münsterberg'sche Kommende. Packet XXI, Nr. 20.

der Fürsten gebieterisch die Schonung einer Einnahmequelle, die man nach Gutdünken durch geeigneten Druck jederzeit ergiebiger gestalten konnte. Dazu kamen die fortwährenden Türkenängste und die Lasten, die sie den Unterthanen auferlegten. War es vernünftig und rathsam, in so bösen Zeitläuften Steuerzahler, die immer noch leistungsfähig waren, aus dem Lande zu weisen und vielleicht gar zu zwingen, dass sie mit ihrer Intelligenz und ihrem Gelde Schutz und Aufenthalt bei den Moslemen suchten? Zwischen diesen Gegensätzen schwankte die Entscheidung hin und her.

In ödem Einerlei sehen wir Jahrzehnte lang bald den König, bald den Landesfürsten, bald den Bischof, bald den oder jenen Grossen, bald die Stände, bald die Städte die Abschaffung der Juden das eine Mal befürworteten und das andere Mal hintertreiben. Der König z. B. verbietet am 4. September 1535 dem Markgrafen Georg, die Juden in den Herzogthümern Oppeln und Ratibor zu verjagen und befiehlt dem Oberlandeshauptmann, dem Bischof von Breslau, sie zu schützen<sup>1)</sup>. Ebenso gebietet er dem Bischof am 18. November 1538, die Juden unbelästigt zu lassen, bis er die Beschwerden über sie geprüft haben werde<sup>2)</sup>, und nochmals, am 14. Mai 1539, dafür zu sorgen, dass die Städte in den ober-schlesischen Fürstenthümern ihre Absicht, die Juden auszutreiben, nicht eher ins Werk setzen, als bis in Böhmen ein Beschluss darüber gefasst sei<sup>3)</sup>. Zwei Jahre später dagegen, am 12. September 1541, weist er seine Boten zum Landtage auf dem Prager Schlosse an, zu erklären, dass er wegen der vielen Klagen, dass die Juden den Türken als Spione dienen, bereit sei, diejenigen, die sich nicht taufen lassen wollen, aus Böhmen und den Nebenländern zu verweisen<sup>4)</sup>, und dem Bischof von Breslau befiehlt er am 24. August 1542, mit den Ständen in den Fürstenthümern Oppeln und Ratibor über die Summe zu verhandeln, die sie für die Vertreibung der Juden zahlen wollen<sup>5)</sup>. Dann verlangt er am 20. Oktober 1544 wieder in strengen Worten Rechenschaft vom Oppeln-Ratiborer Landeshauptmann v. Posadowsky über die Verbrechen der dortigen Juden, um derentwillen der Markgraf ohne sein Vorwissen deren Aus-

1) Bondy-Dworsky, Nr. 436 u. 437, S. 303 f.

2) Vgl. Bresl. Staatsarchiv F. Breslau II, 8 f., u. Bondy-Dworsky, Nr. 1271, S. 993.

3) Bondy-Dworsky, Nr. 443, S. 322.

4) a. a. O., Nr. 460, S. 336 f.

5) a. a. O., Nr. 474, S. 344, u. Nr. 1274, S. 995.

weisung binnen Jahresfrist angeordnet habe<sup>1)</sup>, erneuert am 16. Juli 1545 die Vergeitung der Jüdischheit in denselben Landschaften<sup>2)</sup>, verbietet gleichzeitig dem Pfandinhaber ihre Ausweisung<sup>3)</sup> und befehlt dem dortigen Landeshauptmann, sie ruhig bei ihrem Geleit zu lassen<sup>4)</sup>, und dem Bischof, als dem Oberlandeshauptmann, sie eben darum, weil sie neue Geleitsbriefe erhalten hätten, gegen jede Belästigung thatkräftig in Schutz zu nehmen<sup>5)</sup>.

Das Gleiche gilt vom Markgrafen. Bekanntlich war er der Vater des Gedankens, die Ausweisung an die Bedingung zu knüpfen, dass die Städte die Zahlung der Judensteuern endgiltig auf ihren eigenen Etat übernehmen<sup>6)</sup>. Das hinderte ihn aber nicht, im Jahre 1540 dem Landeshauptmann Posadowsky anzubefehlen, die Juden tunlichst in Ruhe zu lassen<sup>7)</sup>, und am 27. Februar 1542 den Befehl zu wiederholen. Zwar sei auf dem Prager Landtage beschlossen worden, die Juden auch in den zu Böhmen gehörenden Ländern nicht mehr zu dulden. Da aber Ausdrückliches über Schlesien nicht beschlossen sei, und er davon kein Wissen habe, so möge bis auf Weiteres der bisherige Zustand fort dauern. Freilich wies er an demselben Tage seinen Beamten Paul Gerstner an, mit den Juden darüber zu verhandeln, ob sie ihm eine Summe Geldes zum „Bau zu aderbergk“ geben oder gar einen Teil des Baues übernehmen wollen. In jeden Falle sollte er, bevor die Vertreibung perfekt werde, eine Summe Geldes von den Juden zu erhalten trachten<sup>8)</sup>.

Nicht anders die Bischöfe von Breslau. Am 10. Oktober 1535 bat Jakob von Salza seinen Wiener Amtsbruder, den Bischof Johann von Wien und Coadjutor von Wiener Neustadt, den König zu bewegen, dass er das „schädliche, räuberische und wucherische Judengesindel“ aus den Herzogthümern Oppeln und Ratibor vertreibe, weil diese „überaus unflätige Nation“ die Bevölkerung allzusehr beschwere<sup>9)</sup>. Am 6. Februar 1542 aber verwandte sich sein

---

1) a. a. O., Nr. 493, S. 353. Das Originalschreiben im K. Allg. R.-Archiv in München Brandenb. CCIX. Nr. 6.

2) Breslau Staatsarchiv F. Bresl. II, 8 f.

3) Bondy-Dworsky, Nr. 510, S. 362 ff.

4) a. a. O., Nr. 510, S. 363.

5) a. a. O., Nr. 513, S. 368.

6) Vgl. oben S. 165.

7) Geh. St.-Arch. Berlin R. 46, 3c. V, 147.

8) K. Allg. R.-Arch. München Brandenb. CCIX, Nr. 6.

9) Original-Urkunde d. d. Neisse, Montag nach St. Dionys. 1535, im Stadt-

Nachfolger, Balthasar von Promnitz, beim Markgrafen für dieselbe widerwärtige Nation und beantragte ihren ferneren Schutz, wenn es nicht zum Nachtheil und Verderben des Landes gereiche<sup>1)</sup>.

Dasselbe erfahren wir von Erzherzog Ferdinand, dem Gemahl der schönen Welserin, von den Landeshauptleuten und Beamten und von anderen angesehenen Männern und Frauen, denen ein gewisses Mass von Einfluss zugetraut wurde. Sie waren allesammt keineswegs wetterwendische Leute, die überhaupt nicht wussten, was sie wollten. Sie hatten vielmehr, wenn auch nicht ein offenes Herz für die Leiden und Klagen der Juden, so doch eine stets offene Hand für deren Geld. Sittlichen Anstoss nahmen an derartigen Beeinflussungen damals weder die Empfänger, noch die Geber der Geschenke. Wenn schon die guten Christen nach allgemeinem Brauch für Gerechtsame, die sie erwarben, oder für zuerkannte Strafen, die sie mildern wollten<sup>2)</sup>, reiche Geschenke darzureichen pflegten, um wie viel mehr mussten in solchen Fällen die bösen Juden geben. Selbstverständlich ergriffen diese alle Massregeln, die geeignet waren, sich wenigstens das Heimatsrecht -- das einzige, das sie überhaupt besaßen -- so lange als möglich zu sichern.

Als darum die Städte im Oppelschen, Ratiborschen und Oberglogauer Fürstenthum das eine Mal durch den Landeshaupt-

---

archiv zu Odenburg, Lad. XLVIII et J. J. Fasc. I, Nr. 43, mitgetheilt in der MS. 39 (1895), 560 ff. von M. Pollak. Von ungarischen und polnischen Flüchtlingen, wie der Herausgeber meint, ist aber in der Urkunde nicht die Rede. Es handelt sich vielmehr um die einheimischen schlesischen Juden. Stillsiert ist das Schriftstück von dem Humanisten Mag. Joh. Lang, vgl. über ihn Bauch, Cod. dipl. Sil. XXV, S. 235.

<sup>1)</sup> K. Allgem. R.-Arch. München Brandenb. CCIX, Nr. 6.

<sup>2)</sup> Hier nur die am nächsten liegenden Beispiele aus dieser Zeit und Umgebung. Für die Wappenbriefe, die sich die Breslauer 1530 vom Kaiser und vom Könige ausstellen liessen, boten sie dem böhmischen Vicekanzler Georg von Loxau 200 Gulden, wenn er die wörtliche Ausfertigung nach dem in Breslau angefertigten Concept bewerkstellige. Die Fugger in Augsburg, die in den Handel eingeweiht waren, wurden angewiesen, unter dieser Voraussetzung für den kaiserlichen Brief (d. d. Augsburg, 10. Juli 1530) 800 Gulden und für den königlichen (d. d. Prag, 12. März 1530) 300 Gulden zu zahlen (Schickfuss II, 303. Cod. dipl. Siles. XI, 201 ff. Grünhagen II, 50). Für die Milderung des Strafurtheils im Breslauer Pönfall mussten die Gesandten des Rats sich verpflichten, allein dem böhmischen Kanzler wegen seiner „gneediger, treuen und vleissigen mhue“, die er in „ytziger handlung unserthalben gepflogen und gehägt“ hat, das runde Sümmchen von fünftausend Gulden zu zahlen (Friedensburg in Z. XXIV, 125). Vgl. oben S. 160.

mann Hans Jordan von Aldenpatschkau<sup>1)</sup> und das andere Mal durch den Landeshauptmann Georg von Posadowsky<sup>2)</sup> ganz allgemein gehaltene Beschwerden darüber vorbrachten, dass sie durch übermässige Zinsen, Hehlerei, Unterschlupf für Diebe, Trödelei und Hausiren bei Adeligen und Bauern die ansässigen Kaufleute und Handwerker, besonders die Gewandschneider und Fleischer, schädigen, dass sie Eisen auf den Bergwerken aufkaufen und ausser Landes führen und die Schwertfeger in ihrer Nahrung stören und ausserdem landkundige Hasser der Christen und des Christenthums seien, beriefen sich die Angeschuldigten mit Recht auf die Thatsache<sup>3)</sup>, dass seit Jahren über keinen von ihnen substantirte Beschwerden, wie der Landeshauptmann in der That bestätigte, eingelaufen seien, und dass sie sich bisher nicht anders als in Herzog Johans (VI, 33) Zeiten verhalten haben und darum auf weiteren Schutz glauben vertrauen zu müssen.

Neuer Schrecken überfiel sie, als in demselben Jahre die Ausweisungen aus Böhmen begannen und die Vertriebenen von Wegelagerern geplündert wurden und vergeblich in der Nachbarschaft, in der Grafschaft Glatz, Unterkommen suchten<sup>4)</sup>. Damals bat die „gantze Versammlung“ der Juden im Fürstenthum Oppeln die Markgräfin Emilie, ihre Landesmutter, sich für sie, „arme ellende Juden“, bei ihrem Gemahl zu verwenden, dass er sie weiter halte und schirme und ihren Verläumdern nicht sein Ohr leihe<sup>5)</sup>. Sie erhielt den wenig tröstlichen Bescheid, dass der Markgraf nach Gestalt der Sache zu seinem und ihrem Besten entscheiden werde<sup>6)</sup>. Der Judenälteste Jakob von Oppeln bewog darum den Landeshauptmann Hans Enich<sup>7)</sup>, dem Markgrafen neue Vorschläge zu machen. Im Interesse der fürstlichen Kammergüter seien die Judenschaften bereit, ihre Abgaben<sup>8)</sup> auf hundert Thaler jährlich

---

1) d. d. Oppeln, 2. April 1538. Kgl. Allg. R.-Archiv München Brandenb. ad CCIX, Nr. 6, fol. 30—37.

2) d. d. 20. Februar 1540 im G. St.-Arch. Berlin R. 46, 3c. VI, 14 ff.

3) Bericht des Hauptmanns v. Posadowsky an den Markgrafen, d. d. Oppeln, 1. März 1541 im G. St.-Arch. Berlin a. a. O.

4) Wedekind, Gesch. der Grafschaft Glatz, S. 105. Bondy-Dworsky, Nr. 462, S. 337, vgl. auch Nr. 471, S. 343.

5) K. Allg. R.-Arch. München Brandenb. CCIX, Nr. 6, Schreiben d. d. Oppeln, 6. Februar 1542.

6) a. a. O., d. d. 28. Februar 1542.

7) Bericht d. d. 5. Januar 1543 im G. St.-Arch. in Berlin R. 46 3c. VI, 112 f.

8) Sie zahlten jetzt insgesamt 48 Gulden, und zwar Oppeln 13, Glogau 7, Zülz 6 und Neustadt 22 Gulden. Zehn Jahre früher hatten die Oppelner Juden

zu erhöhen, daneben die sonstigen alten Auflagen beizubehalten<sup>1)</sup> und ausserdem zweihundert Thaler für den Bau des Oderberger Schlosses herzugeben, sowie, falls anderen Juden der Zuzug gestattet würde, auch diese zu entsprechenden Leistungen zu veranlassen. Die Vorschläge blieben unbeachtet, und der Markgraf starb (28. Dezember 1543). Ein Jahr nach seinem Tode aber kündigte der Statthalter von Ansbach, Friedrich von Knoblochsdorff, den Juden in den Herzogthümern Oppeln und Ratibor ohne jede Angabe von Gründen an, dass sie binnen Jahresfrist sich aus dem Lande zu packen hätten. Eine Beschwerde beim König nützte dieses Mal<sup>2)</sup>. Ja, es gelang sogar, gewiss nicht ohne weitere grosse Opfer, neue Geleitsbriefe<sup>3)</sup> vom Kaiser zu erhalten. Dadurch und in Folge des blutigen Haders der christlichen Religionsparteien untereinander war jetzt wenigstens ein Jahrzehnt lang von der Austreibung nicht mehr die Rede.

Unbehelligt blieben die Juden darum auch in diesen Jahren nicht. Im Jahre 1551 liess vielmehr der König — auf wessen Betreiben und aus welcher näheren Veranlassung, ist unbekannt — plötzlich Mandate ergehen, die geeignet und bestimmt waren, die ohnehin schwer Heimgesuchten noch tiefer zu demüthigen. Binnen Monatsfrist sollten sie an ihrem oberen Rock oder Kleid einen gelben Ring von vorgeschriebener Runde und Breite „öffentlich und unverporgen“ gebrauchen und tragen und im dritten Unterlassungsfalle gewärtig sein, nicht nur die Kleidung, die sie am Leibe hatten, und die Werthgegenstände, die sie etwa bei sich trugen, hergeben zu müssen, sondern auch „sammt ihren Weibern und Kindern noch dazu aus allen unseren Königreichen, Fürsten-

---

allein, 8 ansässige und 6 „Inwohner“, zusammen 8 Gulden jährlich und dazu 4 Gld. 8 Gr. Münzgeld gezahlt und zwei Stück kölnische „Leynett“ (Leinwand) auf das Schloss geliefert. Im Jahre 1557 zahlten dann in Oppeln 17 Juden 26 Gulden und 16 Gr. jährlich an den Markgrafen, und 1564 16 Juden 24 Gulden 32 Gr., vgl. Idzikowski, Gesch. der Stadt Oppeln, S. 12.

1) Nämlich 2 Pfund Pfeffer, 22 gemästete Gänse, 2 Stück kölnische Leinwand à 4 Gld. und je 20 Thaler noch besonders für die Markgräfin. Dazu hatten sie in der Fastenzeit Fleisch aufs Schloss zu liefern, in Zeiten der Noth Pferde zu leihen und auf Verlangen Jagdhunde zu halten.

2) Kgl. Allgem. R.-Arch. München Brandenb. CCIX, Nr. 6. Bondy-Dworsky, Nr. 493, S. 353. Vgl. oben S. 175.

3) Die Geleitsbriefe d. d. Worms, 16. Juli 1545, scheinen nicht erhalten zu sein. Ich finde darüber nur die Kanzlei-Notiz im Bresl. Staatsarchiv F. Breslau II, 8 f. Doch beziehen sich vier Schreiben des Königs von demselben Tage unmittelbar auf sie, vgl. Bondy-Dworsky, Nr. 510—513, S. 362 f.



thümern und Landen in Ewigkeit alsbald verwiesen“ zu werden. Selbstverständlich that die Massregel auch hier ihre Wirkung. Für die höheren Stände war das Judenzeichen ein Wink, dessen Träger als den Auswurf der Menschheit anzusehen, und für den Pöbel eine tägliche Aufforderung, über sie herzufallen und sie zu miss-handeln<sup>1)</sup>. Ob der nachträgliche Versuch, die Unglücklichen durch einen neuen Erlass<sup>2)</sup> vor Unbilden sicher zu stellen, etwas Wesentliches fruchtete, darf füglich bezweifelt werden.

Aber diese geringeren Sorgen traten bald zurück vor den wieder auflebenden grösseren, die den Fortbestand der Gesamtheit an den alten seit Jahrhunderten lieb gewordenen Wohnstätten immer ernstlicher bedrohten. Im Augsburger Religionsfrieden einigten sich die Anhänger der alten und der neuen Glaubensform über die Grundlagen religiöser Duldsamkeit für einander. Ebenso einig blieben sie beide in der starren Unduldsamkeit gegen alle Menschen, die andere Wege des Heiles suchten, und besonders gegen die Juden, die in Treue am Glauben ihrer Väter festhalten wollten.

Mit einem Gutachten, das Erzherzog Ferdinand auf die Anordnung seines Vaters abzugeben hatte, nahmen die neuen Leiden ihren Anfang. „Es gebe eben kein ander Mittel, Rat noch Weg.“ schrieb er dem Könige, „um aller Büberei, Fälscherei, Verrätherei und Betrügerei bei der Münze und allem sonstigen Unrath und Uebel abzuhelfen, als dass alle und jede Juden, so in der Krone Böhme sein, mit dem furderlichsten aus dem Land gewiesen würden“<sup>3)</sup>, und die Bürgermeister und Rathmannen der drei Prager Städte unterstützten seinen Antrag<sup>4)</sup>. Daraufhin kündigte der König, dem nach dem Rücktritt seines Bruders auch die Kaiserwürde zufiel, allen Juden in Böhmen kurzer Hand ihr Geleit und gebot ihnen, binnen Jahresfrist aus den Ländern der böhmischen Krone fortzuziehen<sup>5)</sup>. Dasselbe Begehren richtete er an den Fürstentag in Schlesien, der Montag nach Oculi 1558 in

1) Stobbe, S. 65, 173 f., 274. Scherer, Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern, S. 41 ff., vgl. S. XVIII und oben S. 11. Bondy-Dworsky, Nr. 556 und 558—60, 562—565, S. 398 f., 400—405.

2) Bondy-Dworsky, Nr. 1283, S. 1009 f.

3) Gutachten d. d. Prag, 25. Mai 1557, bei Bondy-Dworsky, Nr. 579, S. 415 ff.

4) Schreiben d. d. Prag, 22. Juli 1557, bei Bondy-Dworsky, Nr. 581, S. 418 ff.

5) d. d. Wien, 27. August 1557, bei Bondy-Dworsky, Nr. 582, S. 421 f.

Breslau gehalten wurde, und die Stände folgten willig seinem Wunsche und baten ihn, in seinem Königlichen Vorhaben fortzuführen, ohne eine Zeit vorschreiben zu wollen, denn die Juden, sagten sie „sind vngläubig, halsstarrig, verstockt, dem christlichen Namen gehässig, der Christen Verräther gegen die Türken, verfolgen die Unterthanen, saugen sie aus und bringen sie um das Ihre<sup>1)</sup>.“

Andere Quälereien kamen hinzu. Man nahm ihnen ihre Andachtsbücher, um sie von angeblichen Lästerungen des Christenglaubens zu säubern. Abtrünnige Juden, die es nöthig hatten, den Eifer für ihren neuen Glauben zu beweisen, waren die böswilligen Verläumder<sup>2)</sup>. Man zwang sie, bei Verlust von Leib und Leben in ihren Synagogen öffentlich zu verkünden und freizugeben, dass „jeder Jud. Mann oder Weibsperson, jung oder alt, unverwehrt in die Kirchen gehen dürfe, um christliche Bekehrungspredigten anzuhören<sup>3)</sup>.“ Wer dann seine Seele aus dem Verderben und Unglauben wollte retten lassen, dem wurde dauerndes Wohnrecht in der Heimath in Aussicht gestellt<sup>4)</sup>. Freilich vermochten weder die feinen Redekünste des Jesuiten Heinrich Blysssemius<sup>5)</sup>, noch die groben Drohworte des treulosen Juden Paul Weidner<sup>6)</sup> „diesen verstockten und hartnäckigen Volke das Glaubenslicht beizubringen.“

Wieder wandten die Unglücklichen die einzigen Mittel an, die ihnen zur Verfügung standen, um den Schrecken der Unrast und den Fluch der Heimathlosigkeit von sich und ihren Kindern abzuwehren. Prag war dieses Mal der Mittelpunkt des Hilfswerkes<sup>7)</sup>. Mordechai Zemachs, der vornehme Druckherr von Prag, der edle Sprössling einer berühmten Familie und der hochverehrte Ahnherr

---

1) Schickfuss III, 201. Minsberg, Gesch. d. Stadt u. Festung Gr.-Glogau II, 108. Berndt, Gesch. d. Juden in Gr.-Glogau, S. 16. Schnurpfeil, Ober-Glogau, S. 41. Idzikowski, Oppeln, S. 122.

2) David Gans, Zemach David I zum Jahre 5319 (= 1559), Joseph ha-Cohen, Emek ha-Bacha. dtsch. von M. Wiener, S. 101. 211. Die Maassregel wurde so rücksichtslos durchgeführt, dass selbst die Vorbeter auswendig vortragen mussten.

3) Bondy-Dworsky, Nr. 611, S. 429.

4) a. a. O., Nr. 623, S. 457.

5) a. a. O., Nr. 627, S. 460.

6) a. a. O., Nr. 623, S. 458, vgl. Wolf. Bibl. hebr. I. III, Nr. 1810. St. C. B. Nr. 7361.

7) Zunz, Ges. Schriften III, 195.

einer durch eine lange Abfolge der Geschlechter gottgesegneten Nachkommenschaft<sup>1)</sup> eilte zum Papste Pius IV. und erflachte von ihm die Lösung eines angeblichen Gelübdes, durch das der König sich zur sofortigen Austreibung der Juden wollte verpflichtet haben<sup>2)</sup>. Menachem b. Mose Jehuda reiste an das kaiserliche Hoflager nach Wien und setzte durch, dass die heiligen Bücher endlich freigegeben wurden<sup>3)</sup>. Nicht weniger als zehn Mal, vielleicht noch öfter, liess sich Erzherzog Ferdinand, der ahnungslose Urheber dieses ganzen Unheils, dazu herbei, mit beweglichen Bitten für sie einzutreten<sup>4)</sup>. Einmal wagte er sogar das Bedenken geltend zu machen, dass das scharfe Vorgehen gegen die Juden bei den andern Nationen nicht wohl ausgelegt werden könnte<sup>5)</sup> und darauf hinzuweisen, dass nur längere Fristen für ihren Aufenthalt etwas nützen könnten, weil, wenn ihnen aller Wegen nur die Zeit von einem halben Jahre zum andern gegeben werde, sie darunter „alles ihres Vermögens ausgemergelt werden“ müssten<sup>6)</sup>. Auch sein Bruder Maximilian bat mehrfach um weitere Duldung für sie<sup>7)</sup>, und einmal schlossen sich sogar sein Bruder Karl<sup>8)</sup> und ein ander Mal Maximilians Gattin, die Königin Maria<sup>9)</sup>, ihren Bitten an. Selbst

<sup>1)</sup> St. C. B., Nr. 8670 u. die Stamm bäume daselbst, S. 2965–2970.

<sup>2)</sup> David Gans, a. a. O., Lieben, Gal Ed, Nr. 25. Hock das., S. 20 ff.: „מסר נפש ולרומי הלך בשבועת [ושבועת] הקיסר יר"ה ע" האפיקור התיר“ heisst es auf seinem Grabstein.

<sup>3)</sup> Vgl. die Notiz des Isaak Miltenberg in cod. Oxf. 865 u. Hock-Kaufmann, Die Familien Prags, S. 396b. „ראש המשתדלים בין העמים הציל“ „נפשות וכל הספרים“ lesen wir auf seinem Grabstein. Er starb im (Nissan 5338 =) März/April 1578.

<sup>4)</sup> Am 31. August 1557 (Bondy-Dworsky, Nr. 1287, S. 1012 f.), vgl. die Schreiben des Königs vom 24. Mai, 20. Juni u. 7. October 1558 (Bondy-Dworsky, Nr. 588, 589, 1289, S. 429 f., 1014 f.), vom 18. Februar u. 21. März 1559 (Bondy-Dworsky, Nr. 593, 597, S. 433, 435); ferner die Schreiben des Erzherzogs vom 6. März, 8. September und 15. October 1561 (Bondy-Dworsky, Nr. 1297, 1299, 1301; S. 1019, 1021, 1024, vgl. ZGJD. IV, 183) und des Königs vom 27. October 1561 (Bondy-Dworsky, Nr. 631, S. 404 f.), die Schreiben des Erzherzogs vom 24. Februar 1564 (ZGJD. IV, 183 f.) und 11. Februar 1565 (a. a. O., S. 184).

<sup>5)</sup> Im erwähnten Schreiben vom 6. März 1561 (Bondy-Dworsky, Nr. 1297, S. 1019).

<sup>6)</sup> a. a. O., Nr. 1301, S. 1024 f.

<sup>7)</sup> Vgl. die Schreiben vom 13. März 1560 (Bondy-Dworsky, Nr. 611, S. 449), die Schreiben des Königs vom 7. April, 24. Mai und 27. August 1563 (Bondy-Dworsky, Nr. 656, 660, 664, S. 482, 487, 489).

<sup>8)</sup> Schreiben vom 13. März 1560 (Bondy-Dworsky, Nr. 611, S. 449).

<sup>9)</sup> Schreiben vom 25. April 1563 (Bondy-Dworsky, Nr. 1305, S. 1026).

der Staatssekretär in Rom liess sich bewegen, mit Vorwissen des Papstes dem Nuntius Delfino am kaiserlichen Hofe anheimzugeben, für die Juden zu interveniren, jedoch so, dass der Kaiser nicht beleidigt und das Ansehen des Papstes nicht geschädigt werde<sup>1)</sup>.

Von neuem wurden Gelder gesammelt. Die böhmische, die mährische, die gross- und kleinpolnische und reussische Landjudenschaft brachten sie durch Selbstbesteuerung auf<sup>2)</sup>. Zweifellos werden auch die Glaubensbrüder im Reiche, in Italien und der Türkei Beiträge geleistet haben. Wie hoch die Summen waren, die zusammen kamen, ist unbekannt. Aber wer sie empfing, ist wenigstens trümmerhaft überliefert. Für den Brief, durch den die Ausweisungsfrist vom Juli 1558 bis zum 23. April 1559 verlängert wurde, liess sich der Kaiser fünftausend Thaler zahlen<sup>3)</sup>. Etliche Jahre später musste für eine weitere Hinausschiebung von auch nur sechs Wochen eine besondere Zahlung geleistet werden<sup>4)</sup>. Um das ganze oder halbe Stümmchen zankte sich der kaiserliche Secretär Niklas Walter mit seinem „edlen, ernuesten, sonder vertrauten lieben Herrn Bruder“ und Kameraden Kasper von Lindeg, dem Sekretär Maximilians II. Eine erfolgreiche Verwendung für die Judenschaften von Zülz und Hotzenplotz kostete etwa um dieselbe Zeit zweitausend Gulden<sup>5)</sup>.

Schliesslich waren alle Worte vergebens, alle Geldmittel erfolglos aufgewendet. Zeitweiliger Aufschub war das Einzige, was zu erreichen war<sup>6)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Schreiben d. d. Rom, 31. August 1563 (Bondy-Dworsky, Nr. 662, S. 487).

<sup>2)</sup> RGA. des R. Meir Lublin, Nr. 40.

<sup>3)</sup> Bondy-Dworsky, Nr. 1289, S. 1014 f.

<sup>4)</sup> a. a. O., Nr. 660, S. 487.

<sup>5)</sup> RGA. Meir Lublin, Nr. 40. Die Entscheidung wird etwa ums Jahr 1590 getroffen sein. Der Streit aber war, wie aus dem Tenor hervorgeht, lange rechts-hängig. Ob er in unsere Zeit (c. 1562) oder in das Jahr 1582, wie N. Brüll (Jahrbücher IV, 49) will, oder in eine noch spätere Zeit fällt, ist zweifelhaft. Von den 2000 Gulden zahlte damals je ein Fünftel die böhmische, die mährische und die polnische Landjudenschaft. Zum Reste sollte Hotzenplotz, weil die Angelegenheit Zülz besonders anging, dieses Mal 200 Gulden beitragen und erhielt dafür den Anspruch, in etwa weiter vorkommenden Fällen eine gleiche prozentuale Betheiligung der Zülzer zu verlangen.

<sup>6)</sup> Durch Schreiben von Wien 23. Juli 1558 bis zum 23. April 1559 Bondy-Dworsky, Nr. 590, S. 430), am 13. März 1560 bis zum 23. April 1561 (a. a. O., Nr. 611, S. 449), dann bis zum 18. Mai 1561 (a. a. O., Nr. 621, S. 456 f., vgl. Nr. 623, S. 457 f.), darauf bis zum 27. November 1561 (a. a. O.,

Die Fürsten und Stände wollten eben durchaus der Juden ledig werden. Darum erschwerten sie den Einheimischen immer mehr ihren Nahrungsstand und machten den Zuzug neuer Ansiedler nahezu unmöglich. So entwarfen die Stände der Herzogthümer Oppeln und Ratibor im Jahre 1561 unter dem Vorsitz des Landeshauptmannes Hans von Oppersdorf eine neue Landesordnung, die auch für Oberglogau galt, und erlangten ein Jahr später die kaiserliche Bestätigung<sup>1)</sup>. Darin handelt Artikel 54 von den Juden und bestimmt, dass die Herren, Prälaten und Rittermässigen Männer nur noch mit ausdrücklicher Genehmigung Seiner Majestät einen Juden zur Ansiedelung in Städten und Dörfern zulassen dürfen. Der Geldhandel blieb ihnen als der einzige Nahrungszweig auch fernerhin gestattet. Nur mussten sie für jedes einzelne Geldgeschäft von nun an die besondere Genehmigung des Grundherren einholen. War die Genehmigung nicht eingeholt, so verfiel die Hauptsumme der Grundherrschaft. Das Gleiche geschah, wenn der Zinsfuss, der auf zwei kleine Heller wöchentlich für die Mark festgesetzt war, überschritten wurde. Ob und wieweit es möglich gewesen wäre, unter den neuen harten Bedingungen auch nur das Leben zu fristen, konnten die bedauernswerthen Opfer dieser grausamen Gesetzgebung kaum noch erproben. Denn schon im Laufe des nächsten Jahres liessen sich die drei bedeutendsten Städte des Landes, Kosel<sup>2)</sup>, Oberglogau<sup>3)</sup> und Oppeln<sup>4)</sup> das Recht verbrieften, dass „auf ewige Zeiten in der Stadt, vor der Stadt und allenthalben bei der Stadt kein Jude verbleiben, wohnen und ankommen dürffte.“ Diejenigen aber, die sich

---

Nr. 631, S. 464 f.), bis Ende Januar 1562 (a. a. O., Nr. 635, S. 467 f.), bis 18. August 1562 (a. a. O., Nr. 644, S. 473 ff.), bis 23. April 1563 (a. a. O., Nr. 654, S. 480), bis 12. Juni 1563 (a. a. O. 656, S. 482), bis 24. August 1563 (a. a. O., Nr. 660, S. 487), bis 23. April 1564 (a. a. O., Nr. 664, S. 488), bis 11. November 1564 (a. a. O., Nr. 669, S. 491), bis 10. Juni 1565 (a. a. O., Nr. 678, S. 496 f.), bis 28. September 1565 (a. a. O., Nr. 682, S. 499 f.), bis 53. April 1566 (a. a. O., Nr. 683, S. 900).

1) Prag, am St. Michaelistage, 1. October 1562. Vgl. Schickfuss III, 201. 500. Welzel, Kosel, 534. Schnurpfeil, Oberglogau, 41. Görlich, Strehlen, 517. Bondy-Dworsky, Nr. 653, S. 480.

2) d. d. Pressburg, 16. September 1563. Vgl. Welzel, Kosel, 132. Bondy-Dworsky, Nr. 665, S. 489.

3) d. d. Wien, 27. August 1563. Vgl. Schnurpfeil, 41. Bondy-Dworsky, Nr. 663, S. 488.

4) d. d. Wien, 8. November 1563. Vgl. Idzikowski, 122. Weingarten, 262b, neu gedruckt bei Bondy-Dworsky, Nr. 666, S. 489.

gegenwärtig dort aufhielten, sollten „innerhalb des Jahres à dato des ertheilten Kaiserlichen Briefes nach eingeforderten ihren Capitalien, Schulden und verkaufften Häusern, wie nach Bezahlung deren Creysen dessen, was sie schuldig sein, die Stadt ausdrücklich meiden und davon sich wegbegeben, damit kein Jude unter allem ersinnlichen Unterschleiff sich nicht dort aufhalte.“

Jetzt war in den so bevorzugten Städten nicht mehr ihres Bleibens. Aus Kosel haben sie sich wohl sofort entfernt. Denen in Oppeln und Oberglogau wurde im Frühjahr 1564 noch einmal befohlen, ihre Häuser an Christen zu verkaufen und sich unweigerlich hinfort zu begeben<sup>1)</sup>. Die Oppelner folgten dem Befehl, nachdem ihnen Kaiser Maximilian nichts desto weniger auf die Fürbitte seines Bruders, des Erzherzogs Ferdinand, den Termin des Abzuges bis zum 10. Juni 1565 und nachher nochmals, wenigstens für zwei aus ihrer Mitte, welche die noch schwebenden Geschäfte erledigen sollten, bis zum 23. April 1566 hinausgeschoben hatte<sup>2)</sup>. Sie verkaufften ihre Häuser<sup>3)</sup> und begaben sich

1) Bondy-Dworsky, Nr. 670, S. 491. Am 4. November desselben Jahres schrieb der Kaiser aus Wien noch einmal, dass er die Frist zur Auswanderung für diese beiden Städte nicht verlängern werde (a. a. O., Nr. 675, S. 495).

2) Vgl. ZGJD, IV, 184 (d. d. 11. Februar 1565). Bondy-Dworsky, Nr. 678, S. 496 f. (d. d. Wien, 17. April 1565), Nr. 682, S. 499 (d. d. Wien, 18. August 1565) und Nr. 683, S. 500 (d. d. Wien, 4. September 1565).

3) Das „Stadtbuch von Oppeln von 1558 bis 1598“ enthält Mittheilungen über folgende Hausverkäufe: 1. Das Haus des Benedix Rabbi, auf der Bergckgasse hincbst Petern Steinmetz, eines Tischlers, Haus gelegen, kauft Bastyan Burckhardt, ein Schneider, für 70 Mk. am Dienstag nach Frohnleichnam (6. Juni) 1564. Er zahlt dafür sofort 24 Mk., zu Johanni 6 Mk. und den Rest von 40 Mk. Johanni übers Jahr (fol. 30). — 2. Das Haus des Abraham Baruch, zwischen Andreas Schultz und Matthes Schröter (?) an der Berggasse gelegen, kauft an demselben Tage Jakob Biron, Tuchmacher, für 60 Mk., die er in Raten zu 30, 20 und 10 Mk. bezahlt (fol. 31). — 3. Das Haus des Kokoth [Hanan] Zid, auf der Berggasse zwischen Blasien . . . und Israelin Judin gelegen, kauft Simon Weber, Rademacher, für 100 Thaler baar Geld, welche sofort bezahlt werden, am Montag nach Egidii (= 4. September) 1564 (fol. 41b). — 4. Das Haus des Jockel Zid, an der Berggasse zwischen den Häusern der Schlossersfrau Cordula Scholz und Melchior Krebs gelegen, kauft Woytieck Siradsky für 100 Mk. baar am Mittwoch nach [St. Marienitag?] (fol. 41b, Eintrag in polnischer Sprache). — 5. Das Haus des Mardocheus Zid, an der Berggasse neben Hans Ortel und gegenüber dem Hause des Herrn Proßkowky gelegen, kauft Wawrzin Sladek für 80 Mk. baar am Freitag Matth. Apost. (= 21. September) 1564 (fol. 42a, Eintragung polnisch). — 6. Das Haus des Naason Zid, an der Berggasse neben Paul Tratiem gelegen, kauft Wawrzin Kruol für 27 (?) Gulden an

hinweg. Wohin sie sich gewandt haben, ist unbekannt. Wahrscheinlich werden sie in Polen<sup>1)</sup> neue Wohnsitze gefunden haben.

Beharrlicher waren die Oberglogauer. Nicht mit Unrecht verliessen sie sich auf des neuen Kaisers Milde und Versöhnlichkeit und rechneten darauf, dass er die strenge Durchführung der grausamen Maassregeln nicht erzwingen würde. Hierin täuschten sie sich in der That nicht. Noch grösseren Ausschlag aber gab ein anderer Umstand. Der Zins, den sie alljährlich zu zahlen hatten, war eine wertvolle Nutzung der Grundherrschaft. Eben damals war Hans von Oppersdorf, der wegen seiner mannichfachen Verdienste beim Kaiser und den Ständen besonders beliebte Landeshauptmann von Oppeln und Ratibor, in den Pfandbesitz der Stadt gekommen. Selbstverständlich muthete ihm Niemand eine Einbusse in seinen Einkünften zu. Darum duldete man stillschweigend den Fortbestand der Judenschaft in derselben Stadt, für die derselbe Hans von Oppersdorf erst vor Kurzem das Vorrecht, Juden in ihrem Weichbild nimmermehr den Aufenthalt zu gönnen, von seinem kaiserlichen Herren erbeten und erhalten hatte. Ihre Grundstücke brauchten sie nicht nur nicht zu verkaufen, sondern erhielten sogar die Befugniss, einige durch eine Feuersbrunst vernichtete

demselben Tage (fol. 42b). — 7. Das Haus der Samuelin Judin, an der Berggasse zwischen der Judenschul und Bartik Vogels Haus gelegen, kauft Yakab Harttmann um 28 Mk. schwer und 34 Groschen und bezahlt den Kaufpreis sofort am Dienstag nach Matthei (= 26. September) 1564 (fol. 42b). — 8. Das Haus des Pinkus Zid, auf der Berggasse zwischen dem Hause des Hansel, Sohnes der Pinkussin, und der Judenschule gelegen, kauft Martin Skola, Tuchmacher, für 42 Mk. gegen eine Anzahlung von 18 Gulden am Dienstag nach Simon Juda (= 31. October) 1564 (fol. 44a). — 9. Das Haus der Israelin Judin, auf der Berggasse am eck zunechst Simon Weber, Rademacher, gelegen (vgl. oben Nr. 3), wird durch den Rath am Donnerstag nach Joh. Baptista (= 27. Juni) 1566 an Nickel Stübel, Schwarzfärber, um 130 Mk. gegen eine Anzahlung von 30 Mk. und weiteren jährlichen Zahlungen von je 15 Mk. verkauft (fol. 49b). — 10. Die Häuser der Israelin — die also deren zwei besessen hat —, Lauzer, Salomon Pinkasuw (die zur Familie Pinkas gehören) kaufen auf Anordnung des Landeshauptmanns der Bürgermeister, Rath und Geschworene gegen eine Zahlung von 120 bzw. 80 und 50 Mk. an, am Mo. nach dem weissen Sonntag Invocavit (= 4. März) 1566 fol. 47a). Die Angaben bei Idzikowski sind hiernach zu ergänzen und theilweise zu berichtigen.

<sup>1)</sup> Im Jahre 1595 treffen wir in Posen in hervorragender Stellung als Delegierten zur Vierländer-Synode Mordechai Oppler in einer Urkunde vom Sonntag (4. Thammus 555 =) 11. Juni 1595, mitgetheilt von Perles in der MS. 1867, S. 154.

Häuser wieder herzustellen<sup>1)</sup>). Noch 1595 hielten sie sich am Orte auf<sup>2)</sup>). Von einem regen Gemeindeleben unter ihnen ist nichts bekannt.

Gleichwertige goldene Gründe durchbrachen damals übrigens auch anderweitig zu Gunsten der oder jener Judenschaft das geltende öffentliche Recht. Beim Aussterben der Ratiborer Herzogslinie fiel die Herrschaft Zülz als Domäne an die Krone Böhmen. Im Jahre 1562 versetzte sie der Kaiser an den Grafen Georg Christoph von Proskau<sup>3)</sup>). Im Anschlag der Einkünfte bildeten die Steuern der Judenschaft einen wesentlichen Posten. Diese Einnahmen dem Pfandbesitzer dauernd zu erhalten, lag im eigensten Interesse des kaiserlichen Eigenthümers. Sie möglichst zu erhöhen, war der begreifliche Wunsch des Nutzniessers. Auf diesen Grundlagen bestand und wuchs allmählich die Zülzer Gemeinde, die nachmals, etwa nach einem Jahrhundert, zu Ruf und Ansehen gelangte.

Ungleich günstigere Daseinbedigungen für eine gleichartige Entwicklung boten sich in einer anderen Landschaft dar. Seit Beginn des sechzehnten Jahrhunderts war auch das Herzogthum Glogau unmittelbarer Besitz der böhmischen Krone. In der dortigen Landeshauptstadt hatten zu jeder Zeit<sup>4)</sup> sich einzelne Juden das Wohnrecht zu sichern gewusst. Die günstige Lage am Flusse und an der grossen Landstrasse, die lebhaften Handelsbeziehungen nach Osten und Westen, das stete Geldbedürfniss der grossen und kleinen Herren in der Umgegend hielt sie hier immer wieder trotz aller Unbilden und Widerwärtigkeiten fest. Ueber ihre Thätigkeit im Einzelnen fehlt uns zwar Jahrzehnte lang jede Nachricht aus zugänglichen Archivalien<sup>5)</sup>, die Thatsache aber, dass

---

1) JGZD. IV, 183 f. Die Aktenstücke Bondy-Dworsky, Nr. 678, 682 u. 683 — oben S. 182, Anm. 6 — beziehen sich auf sie. Ob die neben Oppeln und Oberglogau a. a. O. genannte dritte Stadt wirklich Prausnitz ist, erscheint mir zweifelhaft, da von Juden in dieser Stadt aus dieser und früherer Zeit nichts bekannt ist. Die älteste mir bekannte Nachricht über dortige Juden stammt erst aus dem Jahre 1710, als Baruch Buchbinder aus Wilna (St. C. B. Nr. 7847, vgl. S. 3102) dort vorübergehend seine Pressen aufstellte und „100 Segenssprüche“ (St. C. B., Nr. 2634) drucken liess.

2) Schnurpfeil, Oberglogau. S. 41.

3) Zimmermann, Beiträge zur Beschreibung von Schlesien III, S. 136. Bergemann, Löwenberg. S. 604.

4) Vgl. oben S. 9, 16, 18, 24, 25, 26, 28, 30, 32, 44, 52, 86, 93, 94, 104 f., 108 f., 146 ff. Anhang S. I, XXXIX, LX.

5) Ich kann hier nur auf die von Berndt, Gesch. der Juden in Glogau,



bei jeder ernstlich drohenden Ausweisung sehr einflussreiche Herren sich für sie verwandten mit der Begründung, dass ihre Vertreibung verhängnisvolle Verlegenheiten für alle Stände herbeiführen würde, beweist zur Genüge, wie eng verwachsen mit den wesentlichen Lebensinteressen ihrer Umgebung sie im Laufe der Zeit geworden sind.

Jedenfalls blieben sie unter Kaiser Maximilian hier und anderwärts im Ganzen unbehelligt. Und als nun gar die Nachricht sich verbreitete, dass der Kaiser den in Böhmen trotz Allem immer noch anwesenden Juden den weiteren Aufenthalt in ihren bisherigen Wohnorten, wenn auch unter drückenden Bedingungen, gestattet habe<sup>1)</sup>, wagten auch in Schlesien selbst neue Ansiedler hie und da die Niederlassung und sahen, dass man sie friedlich wohnen liess. Herzog Wenzel (VIII, 17) von Teschen erteilte sogar 1575 ausdrücklich dem Juden Marcus die Erlaubniss zum Ankauf eines Hauses in seiner Hauptstadt, wie denn überhaupt die dort geltende Landesordnung die Juden keineswegs grundsätzlich ausschloss, sondern nur ihre geschäftlichen Beziehungen zu den Christen und besonders die Höhe des Zinsfusses gesetzlich ordnete<sup>2)</sup>. So zahlreich muss in wenigen Jahren der Zuzug doch geworden sein, dass der Kaiser schon im Jahre 1570 dem Fürstentage den Vorschlag<sup>3)</sup> machen konnte, dass „ein jeder Jude männliches oder weibliches Geschlechts, die im Lande wohnen vnd vber 20 Jahr alt seyn, jährlich 2 Fl. Vngrisch, die vber 10 Jahr alt sein, 1 Fl. Vngrisch und ein frembder Jud, so in dieses Land handelt, auch 1 Floren Vngrisch geben sollte“. Der Vorschlag wurde angenommen. Wie einträglich die Steuer sich gestaltete, ist unbekannt.

Die Milde und Nachsicht aber nahm ein schnelles Ende, als Kaiser Rudolph II. den Thron bestieg und die katholischen Würdenträger mit seiner Genehmigung oder Zulassung den Kampf gegen

---

S. 16 erwähnten „magistratualischen Akten, in denen um diese Zeit über sehr vielerlei Schuld- und Geldverhältnisse mit den Christen vor dem *judicium bannitum*“ die Rede ist, verweisen.

<sup>1)</sup> Durch Erlass d. d. Prager Schloss. 4. April 1567 (Bondy-Dworsky, Nr. 698, S. 508 ff.)

<sup>2)</sup> Vgl. Biermann, Teschen, S. 284. Die Bestimmungen entsprachen etwa denen der Oppeln-Ratiborschen Landesordnung von 1561/2, nur waren sie milder gefasst. Vgl. auch Bondy-Dworsky, Nr. 880, S. 660. Sie galten wahrscheinlich auch für die Herrschaft Pless, vgl. ZGJD. IV, 183.

<sup>3)</sup> d. d. 18. Juni 1570. Schickfuss III, 217. Bondy-Dworsky, Nr. 724 u. 725, S. 527 u. Nr. 728, S. 529.

die neue Glaubensform, die nach den Grundsätzen des tridentinischen Concils als Ketzerei angesehen werden musste, aufnahm. Von Duldsamkeit gegen die Ungläubigen im Lande konnte in solchen Zeiten selbstverständlich nicht die Rede sein. Schon auf dem Fürstentage des Jahres 1580 baten die Fürsten und Stände, dass in der „Herren Fürsten und Freiherren Lande, so auch In Erbfürstenthümern bey Lande und Städten In einer gewissen Deputierten Zeit die Juden ausser Lande gänzlich und eigentlich geschafft werden, doch das zuvor den Juden, Weil die Handlung vnd gewerbe bey allen Nationen frey sein, Inen die Gewerbe Im Lande und In Städten auf den offenen Märkten wie zuvor auch frey gelassen werden“<sup>1)</sup>. Als im nächsten Jahre der Antrag wiederkehrte<sup>2)</sup>, liess der Kaiser den Befehl ergehen, dass die Judenschaft sofort bei Verlust ihrer Hab und Güter aus Schlesien weichen müsse und in Zukunft nur noch auf offenen Jahrmärkten ihr Gewerbe treiben dürfe<sup>3)</sup>. Schon nach kurzer Frist<sup>4)</sup> verstummen die Beschwerden der Stände über diesen Missstand gänzlich. Das ist ein Zeugniß für die Thatsache, dass die Massregel in wenigen Jahren erfolgreich durchgeführt wurde. Wohin die Vertriebenen sich gewandt haben, ist nicht überliefert. Wahrscheinlich werden auch sie sich im nahen Polen angesiedelt haben.

Nur Zülz und Glogau behielten ihre Judenschaften. Dagegen half kein Wünschen und kein Drängen der getreuen Stände. Zwar wurde auch den Zülzern bei der allgemeinen Austreibung von 1582 vom Landeshauptmann ebenso wie den übrigen Juden nur eine halbjährige Frist zur Lösung ihrer Verbindlichkeiten

---

1) Breslau Staatsarchiv Fürstentagsbeschl. d. d. Breslau, 17. Juni 1580. Der Beschluss wurde ratificirt d. d. Prag, 18. Juli 1580, vgl. F. Bresl. II, 8 f.

2) a. a. O., d. d. Breslau, 2. Mai 1581 und Prag, 21. Juli 1581.

3) Der Erlass trägt das Datum 26. März 1582, s. Weingarten, *Vindemia judic.*, p. 835. Walther, *Siles. diplom. II, I, c. 24, S. 199.* Vgl. *Sommersberg II, 442.* Die Publikation der Fürstentagsverwilligung, welche auch die Angelegenheit wegen Abschaffung der Juden enthält, erfolgte d. d. Neisse, 6. Mai 1582 (Staatsarchiv F. Bresl. II, 8 f.).

4) Vgl. die Fürstentagsverhandlungen d. d. Wien, 26. und 29. Juli, und Breslau, 30. September 1583, und die Publikation des Oberlandeshauptmanns d. d. 9. December 1583, die für die noch anwesenden Juden die Frist zur Ordnung ihrer Angelegenheiten bis zum 23. April 1584 verlängert. Ferner d. d. Prag, 4. u. 10. Februar, 26. März u. 18. October und Breslau, 29. October 1584, 2. u. 10. April 1585, Prag, 8. April, Breslau, 19. April und Neisse, 3. Mai 1586 (Staatsarchiv F. Breslau II, 8 f.).

gesetzt<sup>1)</sup> und der Oberlandeshauptmann im nächsten Jahre, als sie immer noch da waren, unterm 26. Juli von Neuem angewiesen, sie fortzuschicken; dabei „doch aber auch“, wie vorsichtig hinzugefügt wurde, den „gehorsamben Fürsten und Ständen gegenüber von vnseretwegen die sach dahin zu richten, damit Inen gleichwohl zu hinlass vnd verkauffung des Irigen vnd Einbringung Iher schulden wie billich geraumbe Fristen gegeben werden“<sup>2)</sup>. Das verschlug aber nicht viel. Denn die ihnen „wie billich“ gegebenen „geraumben Fristen“ waren auch 1591 noch nicht abgelaufen, und die kaiserlichen Fürstentagskommissarien erhielten in diesem Jahre die Instruktion, wegen der „Juden zum Zülz auf unsern eigenthümlichen Herrschaften, und zwar nahe an der Mährisch vnd Polnischen Grenze gesessen, den Ständen zu melden, dass für sie nicht allein aus Stadt und Landschaft, sondern auch anderer ortten mehr ansehnliche Intercessiones bei uns für sie einkhomben, weil sy vor unvordenklichen Zeiten daselbst gewohnet, in der genedigsten Zuversicht, die gehorsamben Fürsten und Stände werden des-falls weiter keine Beschwer haben“<sup>3)</sup>. Was half es, dass „die gehorsamben Fürsten und Stände“ erklärten, dass Zülz gar nicht „an der Mährisch und Polen grenze, sondern fast mitten im Lande Schlesien gelegen sei, dazu I. K. M. genädigst wol erachten können, dass es eine grosse Vngelegenheit und Vnbilligkeit wehre, das ein Stand vnd inwohner im Lande für den andern eine progrativa vnd Vorthail haben und nicht gleiche ordnung im Lande solte gehalten werden“<sup>4)</sup>? Die Zülzer Juden blieben 1592 und 1593 trotz aller beweglichen Bitten der Stände, bis eben die Fürsten und Stände weiter zu remonstriren müde wurden<sup>5)</sup>. Die Antwort, die sie erhielten, lautete immer nur, dass „I. K. M. auch der Juden halber sich so erzeigen wolle, dass sich die gehorsamen Fürsten und Stände verhoffentlichen sich zu beschweren nit vrsach haben sollen.“

1) Idzikowski, Oppeln, S. 122.

2) Staat-archiv Breslau, Fürstentagsbeschlüsse, Orig.-Urk.

3) Separatinstruktion für die kaiserlichen Fürstentagskommissarien über die Erledigung der Beschwerdepunkte d. d. Prag, 9. November 1591 (Staatsarchiv Breslau, a. a. O.).

4) Ausführliche Beschwerdeschrift der Fürsten und Stände d. d. Breslau 25. November 1591 (Staatsarchiv Bresl.).

5) Vgl. a. a. O. die kaiserlichen Resolutionen d. d. 21. Juli 1592 und 29. März 1593, in denen der Zülzer Juden, als Antwort auf die Gravamina, mit keinem Wort Erwähnung geschieht.

Ganz in denselben Bahnen verliefen Anfangs die Verhandlungen in Glogau. Hier besaßen die Juden zahlreiche Schuldbriefe auf Güter und Grundstücke. Deren plötzliche Kündigung musste in weiten Kreisen schwere Geldnöthe hervorrufen. Der Kaiser wies darum den Landeshauptmann von Bieberstein<sup>1)</sup> an, „bis auf Weiteres die Juden im Glogauer Fürstenthum unvertrieben zu lassen und zu schützen<sup>2)</sup> und ihnen zur Einbringung ihrer Schuldposten und Verkaufung des Ihrigen gebührende Hilfe zu erweisen“. Als sich aber Jahre lang keine Hand rührte, um den jüdischen Gläubigern zu ihrem Rechte zu verhelfen und die Stände immer von Neuem über ihre fortgesetzte Duldung Klage führten, befahl der Kaiser, dass bis Michaelis 1584 alle Schuldverhältnisse zwischen Juden und Bürgern so geordnet sein müssten, dass die Juden ungeschädigt blieben und ungefährdet für Leib und Leben das Land verlassen könnten. Auf ihr „hochflehentliches Anhalten“ wurde ihnen nur noch eine Nachfrist von sechs Wochen bis Martini bewilligt<sup>3)</sup>. Die meisten scheinen dann allmählich fortgezogen zu sein. Einzelne, gewiss besonders kapitalkräftige, blieben noch Jahre lang trotz der alljährlich wiederholten Fürstentagsbeschlüsse. Aussergewöhnlicher Gunst erfreute sich damals Israel Benedikt. Mit Unterstützung des Landeshauptmanns beschwerte er sich 1597 beim Kaiser über „etliche Inwohner, die ihm zuwider der gewährten Freiheiten allerlei Widerwärtigkeiten und Drangsale zufügten“<sup>4)</sup>. Darauf erhielt er am 30. Juli 1598 die Verwilligung, dass er „im Fürstenthumb Glogau<sup>5)</sup> an orthen, Enden, Städten, Märkten, Flecken nach Erforderung seiner gelegenheit wohnen, Darinnen sicher Handeln und Wandeln und seine hin und wieder aussgeliehenen Gelder und Schulden unVerhindert einbringen und bei seiner Nahrung

1) Unterm 15. April und 14. Mai 1582 (Glogauer Stadtarchiv lib. niger II, S. 573, Nr. 163).

2) Berndt, a. a. O., S. 16 f.

3) Glogauer Stadtarchiv a. a. O. II, Nr. 21 u. 22, S. 89 u. 93. Rescripte d. d. Schloss Prag, 15. Juli, und Prag, 4. October 1584.

4) ZGJD. IV, 184, wo übrigens gerade so, wie hie und da bei Bondy-Dworsky, Grossglogau und Oberglogau nicht gehörig auseinander gehalten werden.

5) Der wichtige Zusatz: „so wie auch sonst im Herzogthum Schiesien“, findet sich nicht, wie Berndt, a. a. O., meint, bereits in diesem Schreiben, sondern ist eine Erweiterung der Gerechtsame, die erst Kaiser Matthias am 8. Januar 1615 ihm verliehen hat. Vgl. lib. niger Abth. II, Nr. 165 S. 178.

erhalten werden möge“. Auch wurden die Haupt- und Amtleute und alle Obrigkeiten des Fürstenthums angewiesen, ihm keine Verhinderung zuzufügen, „noch in ichts eigenmächtig gegen ihn und die seinigen bey Vermeidung Unserer Straffe und Ungnade vorzunehmen und ihm zur Einforderung seiner Schulden unweigerlich Hilfe zu leisten“<sup>1)</sup>. In einem besonderen Schreiben<sup>2)</sup> wurde dem Rath mitgetheilt, dass der Kaiser dem Landeshauptmann auf-erlegt und befohlen habe, dem Juden von sinetwegen alle billige Hilfe zu ertheilen, und ingleichen jetzt dem Rathe anzubefehlen, den Juden nicht allein gebührlich zu schützen, sondern auch bei den Zünften diese gewisse Verfügung zu thun, dass nichts Gewaltthätiges gegen ihn vorgenommen werden dürfe. Und in einem Postscriptum wurde abermals der ernste Befehl hinzugefügt, dass, nachdem „gedachter Benedikt, wie auch andere Juden zu Glogau, das Privilegium auf gewisse Jahre erlangt haben, es vor die anderen Juden bei soleher Begnadigung bei des Kaisers unnachlässlicher Strafe und Ungnade allerdings unperturbirt verbleiben“ müsste<sup>3)</sup>. Diese kaiserlichen Erlasse waren die gesicherte Grundlage, auf der in wenigen Jahrzehnten in Glogau eine neue Gemeinde zu schöner Blüthe gelangte.

Ueber die inneren Verhältnisse der Judengemeinden, die im 16. Jahrhundert in Schlesien bestanden haben, fehlen uns die Nachrichten. Nur der Name eines Mannes, der in diesem Lande gelebt und schon bei seinen Zeitgenossen ein hohes Ansehen genossen hat, klingt zu uns herüber. R. Benjamin aus Schlesien<sup>4)</sup>, der mit seinem vollen Namen R. Benjamin Aharon b. Abraham Slonik<sup>5)</sup> hiess, war der erste schlesische Jude, der litterarisch

1) Cod. 99 der Bibliothek unseres Seminars, S. 8—12. Glogau Stadtarchiv lib. niger Abth. II, Nr. 164, S. 576. Das Privilegium wurde von den späteren Kaisern am 8. Januar 1615, 6. October 1622, 21. November 1631, 11. August 1650, 16. Juli 1659 und 29. November 1708 bestätigt und erweitert.

2) d. d. Prag, 1. August 1598. Lib. nig. a. a. O., Nr. 171, S. 596.

3) Das. S. 598. Im Schreiben an Benedikt ist von „gewissen Jahren“ nicht die Rede.

4) „מהר"ר בנימו ממדינת שלטוייא“, schreibt R. Joseph b. Mose Gerson ha-Cohen in seinem RGA. שארית יוסף, Nr. 47. An der Identität mit R. Benjamin Aharon Slonik ist nicht zu zweifeln, wenn man die Randglosse 1 zu ט"ר י"ד am Ende der RGA. משאת בנימן (ed. Metz, fol. 90b) mit der Antwort des R. Joseph ha-Cohen a. a. O. vergleicht. Auch R. Meir Lublin nennt unseren Autor in seinem RGA. 110 u. 112 nur „הגאון הישיש מהר"ר בנימן.“

5) בלניק. Was dieser Zuname bedeutet, weiss ich nicht. Ueber R. Benjamin vgl. St. C. B., Nr. 4543 und Dembitzer, כלילת יופי, fol. 21a ff., Anm.

thätig war und einige Bücher geschrieben hat, die ihm auch bei der Nachwelt Ehre und Anerkennung gesichert haben. Zu welcher Zeit, an welchem Ort und wie lange er hier gelebt und gewirkt hat, ist unbekannt. Ob er etwa der Benedix Rabbi, dem wir e. 1560 in Opelein begegnen, gewesen ist, muss unentschieden bleiben<sup>1)</sup>. Dass aber in dieser Zeit bitterer Noth und tiefer Demüthigung unter diesen durch beschimpfende Abzeichen als Auswurf der Menschheit gekennzeichneten und zu Wucherern und Marktziehern herabgewürdigten Menschen ein ernstes Studien hingebener Mann leben konnte, der die erstaunliche Thatkraft besass, seine anderswo erworbene Gelehrsamkeit hier auf diesem dünnen Boden, abgesondert von wissenschaftlichem Verkehr und geistiger Anregung, zu pflegen, zu erweitern und zu vertiefen, ist fürwahr ein Ehrenzeugniss für die unzerstörbare sittliche Kraft und den unvertilgbaren Idealismus der so schwer heimgesuchten Gemeinschaft, der er angehörte.

R. Benjamin war in Grodno geboren<sup>2)</sup> und wurde ein Schüler der berühmtesten Talmudmeister jener Tage, des R. Salomo Luria<sup>3)</sup> in Lublin und R. Mose Isserles<sup>4)</sup> in Krakau, die anerkannter Maassen

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 184, Anm. 3. Unmöglich ist es nicht. Im RGA. 80 berichtet er, dass er gegen Ende der Tage des R. Mose Isserles (gest. 1. Mai 1572) und etliche Jahre nachher in Krakau gelebt habe (עם בק"ק קראקא שהייתי דר' לשם בסוף ימיו של רמ"א ז"ל ולאחר). Er könnte sich also nach 1566 in Krakau niedergelassen haben. Im RGA. 21 äussert er sich übrigens: „כשבאתי לארץ הזאת“; nur sagt er leider nicht, in welches Land und woher.

<sup>2)</sup> „Rabi Biniamin d'Harodono“ nennt ihn „Rabi Jacob Halpron Hebreo,“ d. i. R. Jacob b. Elchanan Heilprun (vgl. St. C. B. 5539) auf dem Titelblatt der italienischen Uebersetzung (Padua, 1625, 4), die er von seinem Frauenbüchlein angefertigt hat. Das von demselben Jacob Heilprun verfasste Compendium der Commentare Abravanel's zum Traktat Abot und zur Pessach-Haggada (Lublin, 1604, 4) ist beiläufig meines Wissens das einzige Buch, zu dem R. Benjamin eine Approbation unterschrieben hat. Er nahm damals an der Vierländer-Synode in Jaroslaw theil.

<sup>3)</sup> Er führt ihn an in seinen RGA. 2, 8, 27, 28, 50, 51, 62, 71, 76 und in den Randglossen zu *ב"ר א"ה*, Nr. 1 u. 6 und zu *ו"ד*, Nr. 5.

<sup>4)</sup> Er citirt ihn in seinen RGA. 11, 41, 47, 80, 95 und in den Randglossen zu *ב"ר אה"ע*, Nr. 1. — Ferner war sein Lehrer R. Salomo b. Jehuda, den die Zeitgenossen, im Vergleich mit R. Salomo Luria, R. Salomo II nannten. Er stand an der Spitze der grossen Lehrhäuser in Krakau und Lublin, die zu den berühmtesten jener Zeit gehörten. R. Benjamin citirt ihn in seinem RGA. 101 und in den Randglossen zum *ב"ר א"ה*, Nr. 3 u. 4. Für seine ausserordentliche wissenschaftliche Bedeutung zeugen allein schon die ihm anvertrauten Aemter, wenn gleich an Einfluss und Ansehen er erst in zweiter Linie stand vgl. Dembitzer, *ב"ר אה"ע* I, 21a, Anm. und II, 17a ff.

die klassische Blüthezeit der halachischen Studien in Polen heraufgeführt haben. Selbstverständlich widmete er demselben umfangreichen Arbeitsgebiet seinen Fleiss, seine Kraft und seine mannichfache Begabung. Den gesammten Wissensstoff, der im Talmud, seinen Commentatoren und Glossatoren, in den halachischen Compendien und Codices und in der weitschichtigen Litteratur der Rechtsgutachten und „Neuigkeiten“ vorlag, machte er sich so zu eigen, dass er mit freier Selbstständigkeit darüber verfügte. Die litterarische Bewegung seiner Zeit verfolgte er mit ausserordentlicher Gewissenhaftigkeit<sup>1)</sup>, und es gab kein neues Buch von Bedeutung, dem er nicht sofort seine Untersuchungen gewidmet hätte. Mit gebührender Ehrfurcht blickte er auf die glänzenden Leistungen seiner Vorgänger hin. Aber grösser als die Ehrfurcht war seine Liebe zur Wahrheit und sein Eifer für das Recht. Mit begreiflichem Selbstbewusstsein und grosser Entschiedenheit, und dabei doch mit einer gewissen bescheidenen Zurückhaltung, wusste er, wenn es ihm nöthig schien, seine abweichende Meinung selbst gegen die anerkanntesten Autoritäten<sup>2)</sup> freimüthig auszusprechen und zu vertheidigen. Niemals liess er sich dabei von seinem unleugbaren Scharfsinn zu unfruchtbaren Klügeleien und blossen dialektischen Spitzfindigkeiten und Haarspaltereien verleiten. Es ist kein Wunder, dass die Zeitgenossen einen Gelehrten dieses Schlages bei den täglich neuen Fragen des praktischen Lebens gern und mit Vorliebe um Rath und Auskunft baten. Die berühmtesten Männer jener Tage unterhielten einen gelehrten Briefwechsel mit ihm: R. Abraham ben Joël Aschkenasi Katzenellenbogen, Rabbiner in Krakau<sup>3)</sup>; R. Abraham Chajjim

<sup>1)</sup> Die 1574 in Lublin gedruckten RGA. Sal. Lurias (Nr. 8, 33, 51, 62, 71, 76), die 1590 in Krakau erschienenen RGA. des R. Joseph ha-Cohen (Nr. 38, 51), das 1595 erschienene ס' התרומות (Nr. 32), die 1590–1598 erschienenen Werke Mord. Jafes (Nr. 11, 21, 62) kannte er bereits und entschuldigte sich, dass er Sal. Lurias Noten zu den „Pforten“ Isaaks von Düren, die 1599 in Basel herauskamen, noch nicht gesehen habe (Nr. 50).

<sup>2)</sup> Er polemisiert gegen R. Salomo Luria (Nr. 27, 28, 50), gegen Joseph Caro und R. Mose Isserles (Nr. 41, 47), gegen Joseph ha-Cohen (Nr. 38, 40), gegen R. Mose Meth (Nr. 46), gegen Josua Falk ha-Cohen (Nr. 49, 75) und einmal mit ganz besonderer Schärfe gegen R. Mordechai Jafe (Nr. 21, vgl. auch Nr. 79), dessen Leistungen er übrigens gelegentlich (Nr. 62) auch gebührend anerkennt.

<sup>3)</sup> Nr. 98. Er nennt ihn seinen Verwandten. R. Abr. Katzenellenbogen wird sonst noch in den RGA. des Meir Lublin (Nr. 14) und des Abr. Rapaport

b. Naftali Zwi Hirsch Schor, Rabbiner in Bels<sup>1)</sup>; R. David Elkusch ha-Lewi, Rabbiner in **גזילא**<sup>2)</sup>; R. Eliëser ben Jeremia Jakob Aschkenasi<sup>3)</sup>, Rosch-Jeschibah in Posen; R. Meschullam Feibisch, Rabbiner in Krakau<sup>4)</sup>; R. Jochanan b. David Essrim we-arba ha-Levi<sup>5)</sup>, Rosch beth-Din in Lemberg; R. Jakob<sup>6)</sup>, Rabbiner in Hotzenplotz; R. Joseph Kasi<sup>7)</sup>, Rabbiner in Lemberg; R. Josua Falk b. Alexander ha-Cohen<sup>8)</sup>, Rosch-Jeschibah in Lemberg; R. Liwa, Rabbiner in Satanow<sup>9)</sup>; R. Meir<sup>10)</sup>, Rabbiner in Lemberg; R. Mordechai b. David ha-Cohen<sup>11)</sup>, Rosch-Jeschibah in Lemberg; R. Mose b. Abraham Meth<sup>12)</sup>, Rabbiner in Przenyśl; R. Mose b. Menachem Mendel<sup>13)</sup>, Rabbiner in Wladimir; R. Salomo Ephraim b. Abraham Lunyczyc<sup>14)</sup>, Rabbiner in Prag; R. Seligmann in **שדה לבן**<sup>15)</sup> und R. Süsskind b. Elchanan

---

**איתן האורח** (Nr. 27, 68) erwähnt. Er starb Donnerstag (o. Ijar =) 30. April 1637. Vgl. Ghironi, § 14. Michael. Or ha-Chajim, Nr. 118. Buber, **אנשי שם**, Nr. 5.

1) Nr. 88. Er war ebenfalls sein Verwandter. Er starb Ende (Tebeth) 1632 und liegt in Lemberg begraben. Vgl. Asulai I, פ' 46. St. C. B., Nr. 4315. Buber, Nr. 4.

2) Nr. 23, 24. Auch mit R. Meir Lublin, RGA. 76, stand er in Verbindung. Abr. Rapaport (fol. 53c) hielt ihm eine Leichenrede. Vgl. Buber, Nr. 132.

3) Nr. 90. Er approb. u. A. das **ש' תהלת יעקב** des Jakob b. Naftali aus Gnesen.

4) Nr. 46. Auch R. Meir Lublin erwähnt ihn (Nr. 81). Er starb Dienstag (18. Tischri =) 17. October 1617, vgl. Friedberg, **ליהודים וברון**, 2. Aufl., S. 11.

5) Nr. 97. Er starb in Lemberg vor 1639, vgl. Buber, Nr. 210.

6) Nr. 3.

7) Nr. 22. Er starb in Posen, vgl. Dembitzer I, 19b, **עיר תהלה**, S. 25, **האש"ף** II, 399 und Ph. Bloch in **האש"ף** I, S. 151 ff.

8) Nr. 12 u. 24 sind von ihm verfasst. Nr. 13, 22, 49, 75 — vgl. dazu RGA. Meir Lublin, Nr. 122 — sind an ihn adressirt. Vgl. ferner Nr. 16, 31 u. 88. Er wird citirt von Abr. Rapaport, Nr. 1, 3, 17, 25. Vgl. über ihn St. C. B. 6042 und Buber, Nr. 197. Er starb am (19. Nissan =) 29. März 1614.

9) Nr. 78, vgl. RGA. Meir Lublin, Nr. 24, wo allerdings der Zusatz ha-Levi fehlt.

10) Nr. 88, vgl. Dembitzer I, 44, Buber, Nr. 347.

11) Nr. 98, auch citirt von Abr. Rapaport, fol. 9c. Er starb hochbetagt (1. Nissan =) 3. April 1631. Buber, Nr. 366.

12) Er verf. Nr. 14, 45. An ihm ist Nr. 15, 16, 44 gerichtet. Er starb 1606 (fol. 57b). Er war des Verfassers Mitschüler und Verwandter. Vgl. St. C. B., 6416.

13) Nr. 109. Vgl. Abr. Rapaport, fol. 60b und Mose Neroi, **ברכת טוב**, fol. 107b. Dembitzer I, 44a. Peries in der MS. 1865, S. 90. Er starb 1640/1.

14) Nr. 16. Er starb 3. März 1619. Vgl. St. C. B., 4898. Michael, Nr. 501.

15) Nr. 63.



ha-Levi<sup>1)</sup>, Rosch-Jeschibah in Lemberg. Dazu kamen noch seine beiden gelehrten Söhne R. Jacob<sup>2)</sup>, der selbst in anerkannter Weise litterarisch tätig war, und R. Abraham<sup>3)</sup>, Rabbiner in Bresc. Lit., sein rühmlich bekannter Schwiegersohn R. Chajjim Menachem Man ben Isaak<sup>4)</sup>, Rabbiner in Wien, und sogar schon sein Enkel Feiwe<sup>5)</sup>, an dessen Scharfsinn und Gelehrsamkeit der Grossvater seine Freude hatte, und noch einige andere Gelehrte<sup>6)</sup>.

Dabei gewähren uns seine Rechtsbescheide manchen interessanten kulturhistorischen Einblick in die Zeitverhältnisse, unter denen er lebte. Mit grosser Empörung eifert er gegen den Wucher<sup>7)</sup>, gegen den Missbrauch, die Vorbeter nicht nach der Gottesfurcht, sondern nur nach der Stimmbegabung auszuwählen, und gegen den Unfug, die Gebete nach Theatermelodien absingen zu lassen<sup>8)</sup>. Dem Anspruch eines Privatlehrers, die gesammte Jugend einer Gemeinde zu unterweisen, tritt er energisch entgegen. Im Interesse des Jugendunterrichts müsse freier Wettbewerb in diesem Bereiche herrschen<sup>9)</sup>. Denn der Jugendunterricht lag hie und da sehr im Argen, und bitter klagt R. Benjamin darüber, dass in einigen Orten Reussens völlige Analphabeten zur Thora aufgerufen werden<sup>10)</sup>. Arendenspach<sup>11)</sup> und Branntweinbrennerei<sup>12)</sup> waren damals wichtige Gewerbe der Juden. Wir erfahren von lebhaftem Handel, den die galizischen Juden nach der Walachei trieben und von den Waaren, die sie

---

1) Nr. 34, 47. Er war ein Verwandter des Verfassers. Vgl. auch RGA, des R. Meir Lublin, Nr. 53 u. 104. Er starb am (13. Nissan =) 24. März 1604, Buber, Nr. 155.

2) Nr. 57, 58, 59, 60, 67, 70, 71, 89, 101, 110, vgl. Abr. Rapaport, fol. 58b. St. C. B. 5597.

3) Nr. 21, 59, 63, 99, 100, vgl. Nr. 56. Der Zusatz zu Nr. 25 ist von ihm verfasst. Vgl. מגן אברהם, S. 26, 154. Dembitzer I, 21 a f.

4) Nr. 102, vgl. auch Mose Nero I, 16a, 19b, 39c, 92a, 94a; II, 2c, 7b, 8c, 9c, 10b. S. Kaufmann, Letzte Vertreibung der Juden aus Wien, 42 ff. und über seine weitere Nachkommenschaft Dembitzer, a. a. O. Seine Frau hiess Leah und starb zu Lebzeiten des Vaters (Nr. 82).

5) Nr. 95.

6) Z. B. R. Eliäser Jeruschalmi (Nr. 10), Elimelech ha-Cohen (Nr. 36), sein Verwandter R. Mendel (Nr. 80) u. R. Schmeril (Nr. 6).

7) Nr. 34.

8) Nr. 6.

9) Nr. 3.

10) Nr. 62.

11) Nr. 27, 28.

12) Nr. 43, 58, 59.

ein- und ausführten<sup>1)</sup>. Unser Autor kennt nur wohl organisirte Gemeinden, in denen überall statutengemässe Ordnung herrscht<sup>2)</sup>. Die Steuern an die Grundherrschaft mussten von allen Juden gleichmässig getragen werden. Nur Vorspanndienste sind je nach den Umständen davon ausgeschlossen.<sup>3)</sup> Er äussert sich eingehend über das Maass der Ehrfurcht, das hebräische Druckschriften zu beanspruchen haben<sup>4)</sup>, macht interessante Mittheilungen sogar über die Kleidertracht seiner Zeitgenossen, über Hut und Mütze, Stock, Mantel und Kragen<sup>5)</sup>. Der Theorie und Praxis der Kalenderkunde widmete er eingehende Studien<sup>6)</sup>. Das Buch, das er darüber geschrieben hat<sup>7)</sup>, ist leider nicht erhalten. Auch seine Chaliza-Ordnung<sup>8)</sup> ist verloren gegangen. Selbst Krankheit, Schwäche und Alter<sup>9)</sup>, besonders Augenleiden und drohende Erblindung<sup>10)</sup> durften ihn an dem Fleiss und Pflichteifer, mit dem er die aus aller Welt<sup>11)</sup> einlaufenden Anfragen erledigte, nicht ernstlich hindern. So ist die Sammlung seiner Rechtsbescheide, die nach einem Schriftwort<sup>12)</sup> den Titel **משאת בנימן** trägt, in Wahrheit eine Ehrengabe für die einschlägige Litteratur geworden.

Nicht minder köstlich ist die andere Gabe, die wir ihm verdanken, sein „Frauenbüchlein“, das zwar zunächst auch der religiösen Praxis dienen will, aber für einen ganz anderen Leserkreis bestimmt ist. Zu allen Zeiten waren nämlich die Exegeten und Gesetzkundigen zugleich auch die Sittenlehrer unseres Volkes. „Bei einem verfolgten Stamme, bei einer verleumdeten Religion<sup>13)</sup>,

1) Nr. 29, 43, 44, 45, 68, 105.

2) Nr. 33.

3) Nr. 3.

4) Nr. 99, 100.

5) Nr. 80.

6) Nr. 9, 101.

7) Es trug den Titel **ספר עברותיה**, a. a. O.

8) Nr. 10.

9) Nr. 36, 98, 106.

10) Nr. 62.

11) Aus Bar (Nr. 106), **בנילאה** (Nr. 23, 24), Buczacz (Nr. 88), Czortkow (Nr. 104), **קישניא** in der Walachai (Nr. 29), Galatz (Nr. 45, 105), Hotzenplotz (Nr. 4), Jaslowitz (Nr. 2, 105), Jassy (Nr. 44, 68), Kolomea (Nr. 22), Krakau (Nr. 7), Lemberg (Nr. 7, 29, 44, 88, 112), Pódhaic (Nr. 16), Posen (Nr. 90), Prohobycz (Nr. 22), Przemysl (Nr. 14), Satanow (Nr. 7), Sniatyn (Nr. 65, 68, 105), Skala (Nr. 29, 88, 104), Wien (Nr. 175) und **שרה לבן** (Nr. 63).

12) I. M. 43, 33. Es ist selbstverständlich zugleich eine Anspielung auf seinen Namen.

13) Zunz, Zur Geschichte und Litteratur, S. 122. — Zur Materie vgl.

ist es wichtig, das in Erinnerung zu bringen.“ Nach dem Vorbild der grossen Meister hat darum auch R. Benjamin diesen Weg der Belehrung eingeschlagen. Er schrieb sein „סדר מצות הנשים“, ein sehr schön Frauen-Büchlein<sup>1)</sup>, „aber nit wie allerhand teutsche Büchlein mit Geschichte oder Historie zu leienen, sondern gar dienlich zu der נשמה [Seele] in alle דינים [Vorschriften], wie sich eine fromme Frau in ihre Gebote . . . verhalten soll.“ Selbstverständlich sind darin mit erschöpfender Gründlichkeit, und dabei doch mit Ernst, Anmuth und Herzlichkeit die unentbehrlichen halachischen Regeln über Niddah, Challah und Hadlakah vortragen. Aber mit der Wiedergabe des immerhin trockenen Materials hat sich R. Benjamin keineswegs begnügt. Er hat vielmehr ein wahres Schatzkästlein sittlicher Belehrungen über Herzens-einfalt, Keuschheit, Kindererziehung und die Grundlagen ehelichen Friedens und häuslichen Glückes hinzugefügt. Statt aller Auseinandersetzungen hier einige Knappe Proben:

„Libe tochter<sup>1)</sup>, du must gedenken zu loben den allmechtigen Got יתברך שמי [dessen Name gepriesen sei], der dir das leben hat geben, un' der dich un' deine Kinder tut

---

Steinschneider, Allgem. Einleit. in die jüd. Litteratur des Mittelalters in der JQR. XV, 215 ff. XVII, 552 f., 577.

<sup>1)</sup> So lautet der Titel der ersten Ausgabe, die in Krakau 1577, 4 erschienen ist (St. C. B. 4513, 3). In späteren Ausgaben — Steinschneider, a. a. O., zählt deren sechs bis 1714 auf — steht statt dessen סדר מצות נשים (Dessau 1699 und Frankfurt a. M. 1714) oder הנשים (Frankfurt a. M. 1768 und Fürth 1776) und in beiden letzteren noch dazu der oben im Text im Auszug mitgetheilte weitere Zusatz. Die späteren Herausgeber scheinen sich Kürzungen und Erweiterungen erlaubt zu haben, deren Umfang im Einzelnen nur durch genaue Vergleichung der Ausgaben festgestellt werden könnte. Ich habe mir ausser der italienischen Uebersetzung nur vier meist jüngere Auflagen, die zu einer solchen Vergleichung nicht ausreichen, verschaffen können. Wie grosse Verwirrung über den Charakter des Buches selbst und sein Verhältniss zu dem älteren מצות הנשים (Venedig, 1552, 8) und zu dem jüngeren Weiberbuch des Schmelke b. Chajjim aus Prag herrscht, kann man z. B. aus den zahlreichen falschen und widerspruchsvollen Angaben sonst so zuverlässiger Bibliographen wie Benjakob (OS. 2 2049—2053, 2 140, 3 128) und Michael (Nr. 595) ersehen, vgl. die Bemerkung Steinschneiders zu OS. 3 128. Nach den Mittheilungen Steinschneiders über die Auslassungen in der mir nicht zugänglichen ed. Dessau (St. C. B. 4513, 7) möchte ich annehmen, dass die mir vorliegenden jüngeren Ausgaben (darunter auch Frankfurt a. M. 1768 und Fürth 1776) Neudrucke der Dessauer Ausgabe sind. Die Baseler Ausgabe und die italienische Uebersetzung scheinen die ganze editio princeps wiederzugeben und deren Einteilung in 139 kurze Kapitel zu folgen. Nur in der Numerirung weichen beide hin und wieder um eine Ziffer von

dernerem. Drum acht, das du ver allen Dingen tust oren [*orare, beten*]. Und wenn du hast ausgeort<sup>2)</sup>, so gib deinem Vich zu essen un' zu trinken, e wen [*bevor*] du deine Kinder anziehst un' e du sie aus dem Bett auf hebst . . . den der פסוק [*Schriftvers*] spricht: יודע צדיק נפש בהמתו, der erst פשט [*einfache Wortsinn*] is: der צדיק [*Fromme*], der weiss, das er soll seinem Vich zu essen und zu trinken geben bei Zeiten. Nun sihstu wol, wenn einer sein Vich recht aus wart, der is geheissen ein צדיק [*Frommer*]<sup>4)</sup>.

„Und wenn du hast nun deinem Vich zu essen gegeben<sup>3)</sup>, so ker dein Haus dann aus, tu [*ziehe*] du dein Kinder an und wasch sie ihr HEND, und lerne sie die ברכה [*den Segensspruch*] über die HEND und die פסוקים [*Schriftworte*], die man flegt den Kindern für zu sagen, und halt sie an zu תורה [*Gottes Wort*] und מעשים טובים [*guten Werken*], wenn das trifft niemanz mehr as die Frauen, as der פסוק [*das Schriftwort*] spricht (Spr. Sal. 1, 8): hör, mein Sohn. Strafung dein[es] Vater[s], und nit du sollst verlasen Lernung deiner Mutter. Denn der Vater is den ganzen Tag nit in den Haus der heim und kann sie nit strafen, aber die Mutter is immer darin der heim und sieht all's und hört all's, was die Kinder tun. Und halt sie, die Mutter, nit die Kinder zu תורה und מעשים טובים und macht inen nit zum רבי [*Lehrer*] gehn lernen, so is es all's verloren und tut nimmer gut. Und das is ir Beiden, Vater und Mutter, Lohn, das man muss die Kinder zihn und strafen und דרך ארץ [*Lebensart*] lernen, die, weil sie klein und jung sein, da bleiben sie all ihr Leb Tag derbei, as der פסוק spricht (Spr. Sal. 22, 6): Sich und gewehn den Jungen in den rechten Weg, auf, wenn er alt wert, lasst er nit dervon und bleibt frumm . . .“

„Auch sich auf<sup>4)</sup> wenn dir ein armer Mensch kommt in dein Haus, so mach, das du es liplich ansichst und liplich

einander ab. Ich bin übrigens im Text zum Teil der sehr schönen Auswahl gefolgt, die Grünbaum in seiner jüdisch-deutschen Chrestomatie (Leipzig, 1882), S. 265 ff., gegeben hat.

1) Aus Kap. 4.

2) Aus Kap. 5.

3) Aus Kap. 7.

4) Aus Kap. 8.

ontfangst. Und tu iklichen Mensch ehren, darnach es dirs Gott hat tun bescheren, so wert sich dein Gut und dein Hab meren . . . Drum gedenk, dass ich dich neiert lernen will dein Nütz und dein Gut's, und denk auf keiner Büberci, da mit Gott, der allmechtig, gelobit sei. Amen.“

„Den Mannen will ich auch sagen<sup>1)</sup>, dass sie schuldig sein zu ehren ihre Weiber, als wenn ihr selbst Leib, denn unsere **חכמים יל** [*Weisen, deren Andenken gesegnet sei*] sagen (Sanhedrin 76b): ihr Mannen, seit gewarnt und tut ehren eure Weiber, dass von des wegen wert ihr reich wern und wert **ברכה** [*Segen*] und **הצלחה** [*Glück*] haben in all eurn Werken. Und die frumme Weiber sein die Zierung und die Kron von ihren Mannen, wenn sie is ein Gab von Gott **יתברך** [*gelobt sei er*], und sie is in **גן עדן** [*im Paradiese*] beschaffen geworn und der Mann herausen. Und will der Mann ein **מלך** [*König*] sein, so soll er sein Weib lassen eine **מלכה** [*Königin*] sein. Sich und nehm das Bei spil von dem Hahn, der is ein **מלך** und tragt die Kron, und die Henne ist die **מלכה** und tragt auch die Kron. Wenn der Hahn ezwas Gut's hat, so schreit er und ruft die Henn auch darzu. Also soll der Mann auch tun. Und die Frau soll den Mann dennocht auch unter tenig sein und soll gross Achtung auf ihm haben; wenn er schon schilt oder flucht, so schweig du stil und geh ihm aus dem Weg. Sich, wie die Henn tut, dass, wenn der Hahn zornig is und geht um die Henn und brunt und schlagt die Füs an sein Fligel, so schweig die Henn still und geht ihr Wegs. Also solstu auch tun“ . . .

„Drum sichstu, liebe Tochter<sup>2)</sup>, dass es all's an der Frau liegt, **היי עולם הזה והיי עולם הבא** [*das Leben in dieser und in jener Welt*] . . . Denn das Leben, das wir leben in den leidigen Golus, das heisset mit Leben, denn wir haben **בטוונות** [*um unserer Sünden willen*] kein Ruh, noch kein Rast, den all ihr Gedanken von den Feinden sein neiert auf uns. Darum spricht die **תורה** (Koh. 9, 9): Sich Leben mit der Frau. Dass, wenn die Frau gute **מחשבות** [*Gesinnungen*] hat, so macht sie, dass sie gewinnt gute Kinder, die da

<sup>1)</sup> Aus Kap. 102.

<sup>2)</sup> Ende von Hilch. Niddah in den jüngeren Ausgaben.

sein würdig und machen das דור [Geschlecht] würdig, dass wir wern אם ירצה השם [so Gott will] זוכה [würdig] sein, dass משיח [der Messias] kommen sol in unseren Tügen. Da wern wir erst recht leben und fröhlich sein und all unser Leid vergessen . . . und עולם הבא [das ewige Leben] erben und in Ewigkeit nimmer sterben, als der פסיק spricht (Jes. 28, 8), und das meint also: die Frauen haben גורם gewesen [verursacht] das Sterben mit ihrem Apfel Essen; und mit ihrer Frumkeit, dass sie sich halten, wie oben steht, werden sie wieder גורם sein, dass das Sterben wert aufhören, und man wert nimmer weinen noch trauern, und von allin פנים [Angesichtern] wern ab gewischt alle Trähren, und in der Welt [wird] wohl liegen, der sich hat wohl gebett [gebettet], also hat es Gott der Herr gerecht. Das soll geschehn bald in unsern Tagen, darauf sollen wir Amen sagen.“

Die ersten Auflagen dieses Büchleins — mindestens deren drei — hat R. Benjamin selber noch erlebt. Dagegen scheint die Sammlung seiner Rechtsbescheide<sup>1)</sup> erst nach seinem Tode erschienen zu sein. In seinen letzten Lebensjahren war er in Podhaic<sup>2)</sup> als Rabbiner thätig. So unbedeutend am Ende die Gemeinde war, so hoch ehrten die Zeitgenossen deren gelehrtes Oberhaupt. Immer wieder finden wir R. Benjamin im Ausschuss der Vierländer-Synode<sup>3)</sup>, die damals auf dem Gipfel ihres Einflusses stand. Jahr und Tag seines Todes sind unbekannt, doch scheint er in aussergewöhnlich hohem Lebensalter aus der Welt gegangen zu sein<sup>4)</sup>. Den Beginn des 193. Sonnenyclus im Frühjahr 1616 hat er wahrscheinlich noch erlebt<sup>5)</sup>.

Seine Geisteswerke haben ihn überdauert und sein Andenken lebendig erhalten. Besonders das „Frauenbüchlein“ wird heute noch im Osten Europas nicht selten aufgelegt und gewiss fleissig benutzt und gelesen. Als er es zum ersten Male erscheinen liess, kämpften seine schlesischen Glaubens-

<sup>1)</sup> Sie erschien 1633 in Krakau.

<sup>2)</sup> Nr. 16.

<sup>3)</sup> Z. B. Nr. 75, 76, 77. Approb. zu קציר אברבנאל, vgl. oben S. 192. Anm. 2.

<sup>4)</sup> Er wird wiederholt als ישיש und זקן מיפלג bezeichnet.

<sup>5)</sup> Nr. 101. In seinen Bescheiden finden sich übrigens folgende Daten: 1594 (Nr. 9), 1596 (Nr. 44), 1602 (Nr. 10), Sommer 1603 (Nr. 23), 1605 (Nr. 45), Donnerstag, 24. Juni 1610 (Nr. 62), 1611 (Nr. 75, 77), 1612 (Nr. 76, 88), 1616 Nr. 101, 104).

brüder den letzten aussichtslosen Kampf um das Heimathsrecht auf der Scholle, die ihre Ahnen vor nahezu einem halben Jahrtausend, ebenso zeitig wie die Deutschen, vielleicht noch zeitiger, betreten haben. Als freie Männer, unbeschränkt in ihrem Erwerbsleben und unbehelligt in ihren Glaubensmeinungen, waren sie ins Land gekommen<sup>1)</sup>. Wie eine Sache, wie eine mehr oder minder werthvolle „Nutzung“ behandelt, die für die grossen Herren wohl nicht mehr einträglich genug war, mussten sie jetzt, gesetzlich und gesellschaftlich geächtet und wegen ihres „Unglaubens“ allgemein verhasst, zum Wanderstabe greifen. So endigte für sie das Jahrhundert der Reformation.

---

<sup>1)</sup> Oben S. 4 f.





## Anhang VI.

### Aus den Akten über den Jägerndorfer Judenmord.

(Kgl. Allgem. Reichsarchiv zu München: Brandenburg, CCIII, fasc. 4, fol. 120 ff. \*)

#### 1. Bericht des Hauptmanns und Kammersehreibers Hans Jordan in Jägerndorf an den Markgrafen Georg in Ansbach.

Durchleuchtiger hochgeborner furst vnnd herr, Eur frstl. gn. sein vnser vnderthenig gehorsam schuldig vnnd gantz willig dienst allzeit mit vleis zuuor. gnediger herr. Eurn frl. gn. geben wir jnn vnderthenigkait zu wissen, das kurz verschiner tag alhie ain weibs person, welliche jr aigen Eelicher man Eebruchs halben beclagt hat, gefenglich eingenomen vnnd volgend am pranger peinlich gestrafft vnd E. F. Gn. Lannds verweist worden ist. Dieselbige weibsperson hat ein ander weib, die schkarrin genant, beschuldigt, das sie durch jr anrätzen vnnd hilf zw dem sundlichen Laster des Eebruchs verursacht wordenn vnnd komen sey. auf solliche betzicht ist gedachte schkarrin auch gefenglich eingenomen vnnd, die weil sie dann bey meniglich alhie, je vnnd alweg fur ein leichtfertig mensch angesehen, auch jm werck erkant wordenn, jst sie vmb geubter kupplerey vnnd jres leichtfertigen bösen wandels, vnnd sonnderlich vmb erfahrung willen anderer mißthaten, dartzue jr böser wandel bey meniglich grossen verdacht gebenn, nach gehabtem Rathe vnnd bedencken mit der scherpf zimblich angegriffen. also hat man durch sie, zw dem, das sie fur jr person mit zaiberey den menschen zw schaden vnnd nachtail gehandelt, ein erschrocklich that, von abraham juden zu Lubschitz. welcher vonn eur f. g. vber die anndern [Juden] ein oberster sonndern beuelch gehabt . . . that er zuerderbung der Chr[isten] vnnd geuebt, erkundigt . . . sein drey andere weibs personen . . . beschuldigt, auch derhalb vberwunden, vnnd sambt jr nach ausseg vnnd beuelch E. F. G. halsgerichts ordnung durchs feuer vom leben zum thot gestrafft worden.

Auff solliche der Schkarrin beständige vrgicht ist Abraham jud gefenglich eingenomen, volgends der schkarrin vnder augen gefurt vnnd guetlich bespracht

\*) Das Aktenstück hat durch Nässe und Moder bereits sehr stark gelitten, wodurch zahlreiche Stellen, wie im vorliegenden Texte angedeutet ist, unleserlich geworden sind.

worden. Datzumal hat jme gedachte schkarrin, wie, wo vnd wann sich anfanglich die sach zwischen jr vnd jm erhabenn, auch was er jr zu belonung gebenn vermeldet, des aber der Jud gar nit, vil weniger das er sie seine lebenlange gekanth, datzumal gestendig gewest, sonnder hat entlich der sach allenthalben gelaugent vnd sich zw nicht jnn der gut bekennen wöllenn. Damit man nun zum grund der sachen von dem juden glaubwürdig antzaigen bekommen vnd sich ferner gegen jm neben der billicheit zuerhalten genugsam vrsach gehabt mögn, jst er mit der scherpf erstlich bedroet vnd volgends, weil er je auff seinem laugnen bestanden, zimlicher weiß peinlich gefragt worden. Vnd darauf hat er dem, das jme vonn der schkarrin nach gutlicher vnd peinlicher frag, jnn jrer vrgicht auferlegt, zugestimbt, vnd nit allein fur sein selbst person, sonder auch andere juden, alls nemblich Benesch vnd Jacob zw Lubshitz vnd Baruch juden, zur Oelß wonhafft, der auch zuteitten sein aufhalt zw Opeln gehabt, welche jme jnn der sach rethlich vnd hilflich gewest, vnd darnach alle juden zw Lubshitz vnd jnn E. F. G. pfandschafft jnn gemein, das dieselben sollicher vbelthat, ausserhalb jrer weiber vnd kinder, wissenhaft sein, betzichtig. Demnach seyen alle juden zw Lubshitz vnd anderer ort jnn E. f. g. pfandschafft auf mein, Hansen Jordans hauptmans, beueleh, mit vleissiger aufacht dermassen verwart worden, das man jr keinen aus den Stetten komen, vilweniger jnen gestatten soll, etwas von jren guttern von sich hinwegk zuschicken. Aber gleichwol seyen Benesch vnd Jacob juden zw Lubshitz, alls bemelter beueleh daselbst hin komen, nit anhaymisch gewest, auch bisher noch nit komen, so ist Baruch jud zw Opeln auch nit betreden worden, welliche drey Juden, allßbald man dieselbigen bekommen mögen, heten sollen gefenglich eingenomen vnd hieher vberantwort werden, wie auch noch, so sie allein erhascht werden möchtenn, gesehehen sollt. Vnd nachdem sechs juden aus E. F. G. pfandschafft, nemblich Jakob, der dick jud von Opeln, der auch ain behausung zw Lubshitz hat, Faber jud von oberglogaw, Maier jud von oberglogaw, der lang Moses jud vnd Kaufman jud, beede von der Neustat, alhieher komen, auf Maynung, abraham juden auf ein dapffere Summa gelits der gefengknus zuerledigen, alls sie dann bey mir hauptman derhalben vleissigs anregen vnd bitten gethuen, auch letzlich alls sie entliche abschlegige antwort bey mir gespurt, vnd verno . . . . . jre priuilegia, die sie von weyland . . . fursten erlangt, furbracht, . . . andern jnnhalten, wann . . . vonn Christen ainiger halßmeß . . . betzichtig, das nyemands dann die oberigkait seibs jnn solchem fal Richter sein sollt et. Zu dem mer, das E. F. G. mir sie sonnderlichen beuolhen hetten mit vill weitleufftigen vnd trutzigen worten dahin gedeuttet, E. F. G. abwesens gegen abraham vnd andern Juden nichts furtzunemen, Diß alles hat jch mich nichts bewegen lassen, vnd sonderlich weyl sich bemelte priuilegia allein auf das Furstenthumb Troppaw vnd die juden, welche derselben tzeit zw Troppaw gewont haben, vnd nit auf das Furstenthumb Jegerndorf vnd E. F. G. pfandschafft, vnd dise juden, welche darjnn wonhafft sein, erstrecken, vnd auch so ich gar nichts, das E. F. G. jnen durch jr brief vnd sigel jnn diser oder andern halßmessigen vnd peinlichen sachen zu behelf zwgestält oder bestettigt hetten gesehen, sonnder bemelte sechs Juden auf Abraham juden vrgicht, jnn gemein auf alle juden lautend, weil ich sie gewiß gehabt vnd nit gewist, ob ich sie nochmals jm fall der notturfft bekommen möchte, auch jnn gefengknus nemen vnd verwaren lassen.

Vnd nachmals die schkarrin sambt den andern dreyen weibs personen zw rechtfertigen verordent, doch zuuor die Schkarrin mit vleis ermanen lassen, ob

sie Abraham juden aus haß jnn jrer vrgicht etwas auferlegt vnnnd betzichtigt, sie wöllt sollichs zuuerderben jrer seel nit auf sich laden et., mit weitleufftigern zw jrer seel hail dinstlichen wortten, aber entlich jst sie auf allem dem, des sie Abraam juden jnn jrer vrgicht betzichtigt, bestanden, mit gantz tröstlicher Christlicher entschuldigung, sie hab weder den juden noch nyemands zw jrer seel verderbung betzichtigt, sonnder dem allem, was von jr auf den juden vnnnd die andern drey weibs personen jnn jrer vrgicht bekant worden, sey nit anders, darauf wol sie alls ein frume Christin ersterben. Dergleichen hat sie nach anhörung jrer vrgicht vnnnd darauf erfolgter verurthailung zum tod vor offentlichem gericht, vnnnd zw dem, alls sie zur stell jrer tods straff komen, etlich vilmal gantz lautbar außgesagt, was sie auf Abraham juden bekant, darauff wöll sie frölich vnd getrost ersterben, mit diesen angehengten wortten, sie hett sich versehen, die herrn von Jegerndorf sollten jr bessere gnad ertzaigt haben. weyl sie gemeins Landt vor schaden vnd verderbenn, das durch disen vnnnd andere juden auß angestallter vnnnd geubter that het volgen sollen, gewarnet hett et. Aber weil es je nit anderst sein konnt vnnnd möcht, beuelhe sie es dem allmechtigen gott, also hat sie alle jre mißthat fur sich selbst vnnnd dann auf den juden vnnnd andere personen jnn jrer vrgicht geoffenbart, mit frölich angenommenem tod bestettigt.

Folgends tags nach der Schkarin Rechtfertigung hat Abraham jud alles das, zw dem er sich jnn lebenn der Schkarin nach peinlicher frag bekant, stracks gelaugnet vnnnd entlichen auf dem gestanden, was er bekant . . . . aus grosser erlittnen Martter gethan . . . . beschließlich was man haben . . . . hett vnnnd jme geschehe von d . . . . einer pösen leichtfertigen person . . . . vnrecht, mit embssiger . . . man wöllt sich an jme . . . . Nach disem ist vnns gleichwol der sachen vilerley bedenkens furgefallenn vnnnd entlich darumb, das man dem juden nit kurtz thett aber wir habenn aus der Schkarin gutlichen peinlichen bestennndigen vnwiderrufflichen vrgicht, auch sonnderlichen aus Abraham juden selbst anzaigen, alls nemblich wann die schkarin auf dem, das sie jene beschuldigt hett, ersterben, wurd man sich alßdann wol weiter wissen zuhaltenn, vnnsers bedenkens auch nach antzaigen Doctor Johann Ribisch vnnnd Doctor Viperti alls der rechtuerstendigen vnnnd vor vnns jnn disen sachen erfahren, welliche Doctores sich jrer Raiß gein Wien alhie aufgehaltenn vnnnd vonn e. f. g. wegen der sachen zw besserem grundt von vnns vmb Rathe angesucht worden sein, entlich kein anders erfinden vnnnd beschliessen konnen, dann das man Abraham juden nach gutlicher ermanung, sich mit seinem Laugnen zw verner peinlichen frag nit zuuerursachen et., wider mit peinlicher frag antzugreifen, das ist also geschehen, zuerfarung rechts grunds nach notturfft, also hat er zw erster seiner vrgicht weiter vor vnnnd nach peinlicher frag außgesagt.

Auch entlich jnn gefengknus vnnnd nach anhörung seiner vrgicht vnnnd darauf eruolgten verrtheilung zw seiner sterblichen straf vor offentlichen gericht vnnwiderrufflich bekant, darauf verpliben vnnnd bestanden, so bald aber zw straf seiner vbelthat das feuer von dem nachrichter angestossen, hat er mit lautbaren wortten alle andere juden, die er jn seiner vrgicht besagt vnnnd betzichtigt, wider-ruffen, antzaigendt, was er auff sie bekant, daran het er jnen vnrecht gethan, aber sonnst hat er sein verhandlung vnd vbelthat jm werdt besteen lassenn, zuuor vnnnd ehe er aber gerechtuertigt worden, hat man den sechs juden vnnnd jr jgelichen besonder, das so er auf sie bekennt jm gefengknus auch folgends zw jme gefurt vnd jn seiner gegenwarth vorgelesen, sie darauf gutlichen gefragt vnnnd

daneben mit peinlicher frag bedroet, aber sie haben entlichen gelaugnet, steen auch noch darauf.

Neben diesem vnnserm kurtzen antzaigen, wie sich die sachen zugetragen, vbersenden wir e. f. g. abschriften der Schkarin vnnnd Abraham juden vrgichten darauß E. F. G. bemelts juden angestellte vnnnd geubte vbelthat zuuerderbung vnnnd außdigung christlichs bluts nach der leng vernemen werden, vnnnd lanngt an E. F. G. vnnser vnderthenig vleissig bit, E. F. G. wöllen vnns bey diesem bitten widerumb furderlich jnn schriften berichten, wes wir von e. f. g. wegen gegen den sechs gefangnen vnnnd andern juden zw Lubschitz vnnnd jnn e. f. g. pfandschafft, welche ich auch hab gefenglich einnemen lassen, ferner furnemen oder vnderlassen sollen, dem wöllen wir jnn vnderthenigkeit gehorsamlich volg thun, Beuelhen vnns hiemit e. f. g. als vnnserm gnedigen herrn. Datum Jegerndorff am Freytag den 11. tag des Monats Junj anno etc. XXXV.

E. F. G.

vnderthenig gehorsame  
Han[s Jordan].

An meinen gnedigen hern Marggraf Geörgen zw Brandenburg cet.

## 2. Bekanntnus Dorathea Schkaryn gutlich vnnnd peinlich am monntag nach Corporis Cristi [= 31. Mai] Anno etc. XXXV.

Erstlichenn hat die Schkarynn bekennt, wie das Aberhaim Heresch judt zw Lubschitz an der Schkarynn begert hat, das sie jme von einem Cristenweib jre milch zuwegen bringen söil vnnnd mit derselbigen hat wöllen zaubern, das die weiber jme Lannde gar sterbenn söllen, vnnnd so haben sie zum Lorentz Kretzmer sew mylch genomenn vnnnd hats dem juden vberantwort, am dinstag jm alten jarmarek, jm XXXIII. jar, darauf hat ir der judt ein halb seiden schlair gebenn. Weiter ist jme ain Baur zw Grebnig schuldig gewest, do hat er dem bauern solche schuld nachgelassenn vnd jnen mit jme genomenn, das er jme die milch hat nachgetragen, vnnnd seindt gestigenn auf den galgen zw Lubschitz vnnnd haben einem gehangen den kopf aufgehauen, da hat der paur dem gehangen die milch jnn den kopf hinein gegossen, darauff hat der jud zw dem paurnn gesprochen, höre was darjnne Bromenn wurd, da hat der paur gesagt, es quitzenn kleine fereklein darjnnen, darnach hat der jud gesagt, die hur hat mir nit die recht milch gebenn, sonst hetten alle weiber jm lannd müssen sterbenn, also müssen alle sew sterben.

Auf sölich obgemelt der Schkaryn Bekenntnus vnnnd mer sicherhait ist ir der Schkaryn Aberhaim judt, darauf sie zu mermalen bekennt, vnder augen gefurt mit dem anzaigen vnnnd erjnerung, ob das der recht . . . , darauf sie jme vnder augenn ym beisein des . . . vnnnd geschwornenn gesagt, dw jude hast die [milch von] mir empfangenn vnnnd mir zu belonung ein . . . geben, welchs noch jnn meiner tru hen . . . nicht laugen, darauf wil ich sterben . . . Auf solchs hat sich gemellter Aberhaim jude hören lassenn. So man sie die Schkarynn ausfuren vnnnd rechtuerdigenn, wurden sie weitter wol darauf gegen jme wissenn zuuerhaltenn, welchs aber dem judenn vff s-in begern abgeschlagen vnnnd mit der scherpf alsbald gegen jme ghandelt worden. Auff solichs hat er nach guttlicher vnd peinlicher frag bekannt, wie hernachuoigt.

## 3. Bekenntnus Aberhaims Heresch, juden, gutlich vnnnd peinlich.

Ertlichenn Bekent Aberhaim jud jnn der vrgicht, wie das er die milch von der Schkarynn am dinstag am alten jarmarck empfangen hab, vnnnd hat gesagt, wie er dieselbig milch hat wöllen seinem weib gebenn, auff das sie schwanger werden söll.

Mer hat er bekannt, wie er die milch zw Lubschitz vnnnder den galgenn jm ain gruben jnn einen toden kopf hinein gegossen hab, auff das habenn söllen jm ganntzen Lannde die schwein sterbenn.

Mer bekennt, das er nicht die Schwein damit gemaint, sonnder hat die menscheinn damit gemeint, dass sie davon sterbenn söllenn, das hat jm ain jud zw Oppeln, Baruch genant, gelernt.

Weitter hat er bekannt, das Benisch vnnnd der langg jud Jacob zw Lubschitz dabei sein gewest, do er die milch jnn den toden kopf hineingegossen hatt.

Mer bekennt, das er das darumb gethon hab, das er die Cristenn vertilgen wolte, darumb jnn die Cristen nit holt sein, so sein die judenn widerumb den Cristen vheind, auff das alle Cristenn sterbenn söllenn.

Den anddern tag nach der Schkaryn rechtuerdigung hat Aberhaim judt alles das er jm lebenn der Schkaryn, wie obgeschriebenn, vor vnnnd nach peinlicher frag bekannt, vnnwiderrulich.

Aber vber etliche tag nach gehaltenem Rath ist er weitter sölicher seiner Erkenntnus gutlich erjnnert vnnnd, nachdem er je mit grundlichem anzaigen nit heraus wöllenn, peinlich gefragt wordenn, auch dazumal ausgesagt vnd erkennt, wie hernachuolet.

Aberhaim juden Heresch genant vrgicht, die er als die Schkaryn gerechtuerdtigt worden am dinstag nach Bonifacii [= 8. Juni] anno etc. XXXV nach gutlicher vnnnd peinlicher frag ausgesagt vnnnd vnnwiderrueffen bekannt.

Erstlich hat er bekennt, das Baruch jude von der Olßen zw jme gein Lubschitz kommen vnnnd von der zauberey mit jme geredt, dardurch die Cristen zusterbenn vnnnd verterben gebracht söllen werdenn, vnnnd darauf mit jme gehandelt, das er jme darzue frauen milch von einem Cristen weib zuwegen bringen soll.

Darauf Aberhaim jude mit Dorothea Schkarynn im dorf gehandelt, das sie jme ein milch von einem weib erstellenn soll.

Ferner bekennt, das jme die Schkarynn [in einem] glassierten töpflein am dinstag . . . jm XXXIII. jar, als er zw Jegerndorf . . . Nickel Flaischers thur zw bracht, dafür er ir ein halb seidenn schlaier [gegeben].

Ferner bekennt, als er dieselbig milch gein Lubschitz bracht, sey Baruch jud doselbst gewesen, dem hab er die milch geantwort vnnnd sein also auf einenn abennt er vnd der jud Baruch, darzw Benesch jude vnnnd der langg Jacob von Lubschitz mit einannder ausgangenn, vnnnd Baruch jude hat bei dem gericht zw Lubschitz die milch bei dem galgenn jnn einenn todtenn kopf gossen vnnnd etzlich wort darzugesprochenn, damit man die Cristenn alle vertilgenn soll, welche wort er nit wiß anzuzaignen, vnnnd der Baruch hab gesagt, ich hab schon geend, was ich ennden söll, vnnnd von danne sein sie alle vier die nacht gein Kinßdorff vnnnd auf den morgen gein Glog auf ein kindsbeschneidung gangen.

Weitter hat Aberhaim Bekennt, das die maysten vnnnd jnn gemein alle manbar juden von sölicher that wissen, ausgenommen weiber vnnnd kinder, also das sie nachmalls, als die that gescheenn, oft auf den merckten zw Glog, do alle juedenn gewönlich zusammen kommenn, ainer dem anddern solchs gesagt, vnnnd

wo sie auf den mercktenn einer zu dem andern komen, vnderainander dauon geredt, wie es kumb, das ir angefangene sach nicht für sich gein wyl.

Mer hat er gesagt. das jme der alt schelm vnd Bösewicht, der Baruch, jnn das vberredt vnd zw dem eracht hat, das auch alle judenn schelck vnd poswicht sein, den nichten zuuertrauen sey, vnd so ainer mit ainem Cristenn zu thonn habe, es sey jnn kauffenn, verkauffenn oder gelt vnd sonst jnn aller bubrey die Cristen zu betriegenn, teglich noch vber die Cristenn bittenn. Auff dem . . . will er also besteenn, vnd wo es darzu keme. [wolt] er darauf sterbn, das also war sey vnd der handel der judenn jnn dem Furstenthumben vnd flecken vnnder meinem gnedigen herrn marggraf Geörgenn etc. wissen sei, Er wil auch solchs allen juden vnd jedem jnn sonderhait jnn jrer gegenwertigkait vnder augen redenn vnd sonnderlich dem Jacob von Oppeln vnd dem judenn, der mit jme herkomen ist.

---

# Jahresbericht.





Das jüdisch-theologische Seminar begeht am 27. Januar zum sechshundfünfzigsten Male die Gedächtnisfeier für seinen Stifter, den verewigten Kommerzienrat Jonas Fränckel. Anlässlich dieser Feier sollen die Herren Kandidaten DDr. de Haas, Lewkowitz, und Obstler, nachdem sie die theologisch-wissenschaftliche und die talmudisch-rabbinische Prüfung bestanden haben, als Rabbiner entlassen werden.

Im verflossenen Jahre wurde am 27. Januar, dem Geburtstage Sr. Majestät des Kaisers und Königs und dem gleichzeitigen Sterbetage des Stifters, die Doppelfeier in üblicher Weise begangen. Die Fest- und Gedenkrede hielt Herr Dr. Brann. Daran schloss sich die feierliche Entlassung der Herren Kandidaten DDr. Auerbach, Kahlberg, Alfr. Levy und Steckelmacher unter Ueberreichung des Rabbinatsdiploms durch den Seminarrabbiner, worauf Herr Dr. Steckelmacher Abschiedsworte an seine Lehrer und Studien-genossen richtete.

Zur Bewerbung um den Lehmann'schen Preis war die Aufgabe gestellt: „Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni“. Eine Arbeit mit dem Merkwort: **כִּי הוּא אֱמֵר וַיְהִי צִוָּה וַיִּעֲמֹד** ist eingelaufen. Das Urteil lautete wie folgt:

Der Standpunkt, welchen die jüdischen Religionsphilosophen in der Frage betreffend den göttlichen Willen einnehmen, wird vom Verfasser, welcher Gewandtheit in der Darstellung und Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur bekundet, im allgemeinen richtig bezeichnet, wenn auch die vom Verfasser an den einzelnen Philosophen geübte Kritik zuweilen nicht berechtigt ist. Die verschiedenen Gesichtspunkte, von welchen die Frage behandelt wird, werden in das gehörige Licht gesetzt und der Zusammenhang zwischen der Willenslehre der einzelnen Philosophen und ihren sonstigen Ansichten aufgezeigt. Gestützt auf neuere Forschungen, ist Verfasser der Ansicht, dass Philo den jüdischen Religions-

philosophen des Mittelalters nicht unbekannt war, und dass namentlich dessen Logoslehre auf die Gestaltung der Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen eingewirkt habe. Der Verfasser geht jedoch entschieden zu weit, wenn er eine Bekanntschaft mit Philonischen Ansichten selbst bei Maimuni nicht für unwahrscheinlich hält, wofür gar kein genügender Grund vorliegt. Ein Hauptfehler der Arbeit ist, dass der Verfasser sich nicht ausschliesslich auf das eigentliche Thema konzentriert und vieles in den Kreis seiner Betrachtung zieht, was, streng genommen, nicht in den Rahmen der Arbeit gehört, wodurch die Uebersicht über die einzelnen Fragepunkte erschwert wird. Auch fehlt es nicht an leichteren Irrtümern und gewagten Behauptungen in Einzelheiten. Nichtsdestoweniger zeugt die Arbeit von Sachkenntnis, von eingehender Beschäftigung mit dem Gegenstand und von einem ernstem Streben nach Gründlichkeit und Klarheit. Im Hinblick darauf, wie mit Rücksicht auf den Wert der Arbeit im ganzen, wurde dem Verfasser der Preis zuerkannt unter der Bedingung, dass er vor der Drucklegung die gerügten Mängel beseitige.

Die Eröffnung des mit dem angeführten Merkwort versehenen Umschlages ergab, dass der Verfasser Herr Dr. Arnold Grünfeld sei.

Für das laufende Studienjahr wurde zur Bewerbung um den Lehmann'schen Preis die Aufgabe gestellt: „Es soll trotz der verdienstlichen Leistung Joël Müllers von neuem eine Untersuchung über die Sammlung der halachischen Differenzen zwischen den Juden Babyloniens und Palästinas angestellt werden“. Eine Bearbeitung ist nicht eingelaufen.

Während des abgelaufenen Studienjahres ist das Seminar von 27 Hörern besucht worden. Neu eingetreten sind im vergangenen Jahre: Siegbert Pinkus aus Danzig, Alfred Zweig aus Thurzokolonie (Kr. Kattowitz) und Albert Wolf aus Buchen (Baden).

Von ehemaligen Zöglingen des Seminars sind folgende in Aemter berufen worden: Herr Dr. H. Auerbach zum Religionslehrer in Dresden, Herr Dr. A. Levy zum Rabbiner in Nordhausen, Herr Dr. A. Kahlberg zum Rabbiner in Halle a. S. und Herr Dr. E. Steckelmacher zum Bezirksrabbiner in Dürkheim. Herr Rabbiner Fabian in Breslau wurde zum Direktor des israelitischen Waisenhauses hierselbst berufen. Zum Rabbinatsadjunkt in Nürnberg wurde der Hörer Dr. C. Tirschtiegel berufen.

Ausserdem ist zur Geschichte des Seminars im abgelaufenen Studienjahre Nachstehendes zu berichten:

Am 1. März beging das Seminar die Gedächtnisfeier für den verewigten Direktor Dr. Z. Frankel. Die Gedächtnisrede hielt Herr Dr. Löwenstamm.

Am 20. März erlitt das Seminar einen schweren Verlust durch das Ableben seines langjährigen Kurators, des Herrn Stadtrat Hugo Milch, der mehrere Jahrzehnte den Vorsitz im Kuratorium geführt und seine volle Tatkraft, seine vielseitige Erfahrung und seine überlegene Einsicht in treuer und unermüdlicher Arbeit auch in den Dienst unserer Anstalt gestellt hat. Das Seminar wird ihm ein ehrenvolles und dankbares Andenken dauernd bewahren. An seine Stelle trat Herr Rechtsanwalt Dr. Friedrich Milch, der Sohn des Heimgegangenen.

Am 13. April, dem letzten Tage des Passahfestes, wurde im Anschluss an die Predigt eine Gedenkfeier für den verewigten Direktor Dr. Lazarus begangen. Die Predigt hielt Herr Dr. Gelles.

Am 18. Mai drückte das Lehrerkollegium dem Vorstand der Synagogengemeinde in Halle a. S. sein Beileid anlässlich des Ablebens des Rabbiners Dr. Siegmund Fessler, der ein Hörer unserer Anstalt gewesen ist, aus.

Am 31. Mai beglückwünschte das Lehrerkollegium Herrn Oberrabbiner Dr. Adler in London zu seinem 70. Geburtstage und seinem 50jährigen Amtsjubiläum.

Am 6. August verschied der hochbetagte langjährige Vorsitzende der Landesrabbinerschule in Budapest. Beim Leichenbegängnis dieses scharfsinnigen und geistvollen Gelehrten, der sich durch seine ausgebreitete schriftstellerische Tätigkeit einen sehr angesehenen Namen erworben hat, war das Lehrerkollegium durch den Unterzeichneten vertreten.

Am 25. September, am Versöhnungstage, wurde in der Predigt das Andenken des Seminarrabbiners Dr. Joël und des Professors Dr. Graetz s. A. besonders hervorgehoben. Die Predigt hielt Herr Dr. Obstler.

Am 29. September legte Herr Dr. Brann laut § 3 des Regulativs den Vorsitz im Lehrerkollegium nieder, worauf ihn der Unterzeichnete übernahm.

Am 31. Oktober feierte Herr Rabbiner Dr. Münz in Gleiwitz, ein ehemaliger Hörer unseres Seminars, sein fünfundzwanzigjähriges Amtsjubiläum. Das Lehrerkollegium brachte ihm aus diesem Anlass seine Glückwünsche dar.

Am 11. Dezember wurde in der von Herrn cand. phil. Lazarus gehaltenen Predigt das Andenken des Dr. Rosin und Dr. Zuckermann s. A. hervorgehoben.

Im vergangenen Jahre sind am Seminar folgende Vorlesungen -- zusammengestellt nach der im Statut gegebenen Reihenfolge der Disziplinen — gehalten worden:

### I. Bibelexegese:

- |  |                 |
|--|-----------------|
| a) Hebräische Grammatik:   |                 |
| 1. Grammatik.  | } Dr. Horovitz. |
| 2. Stilistische Uebungen.  |                 |
| b) Auslegung des Pentateuchs, I. Buch Moses (Fortsetzung).   | } Dr. Brann.    |
| c) Pentateuch-Kommentare:  |                 |
| 1. für die untere Abteilung:<br>Lektüre ausgewählter Stellen aus Raschi's Pentateuch-Kommentar.  |                 |
| 2. für die obere Abteilung:<br>Lektüre ausgewählter Stellen aus den Kommentaren des R. Abraham Ibn Esra und des R. Mose b. Nachman zum II. Buch Moses (Fortsetzung). |                 |
| d) Cursorische Lektüre des II. B.   für die untere<br>Samuel (Schluss)                    } Abteilung.   |                 |
| e) Auslegung der Propheten Hosea (Schluss),<br>Joël, Obadja, Jona, Micha.  |                 |
| f) Einleitung in die heil. Schrift. Teil I.  |                 |
| g) Geschichte der exegetischen Literatur (Schluss).  |                 |
| h) Exegetische Uebungen.   |                 |

### II. Talmudstudium:

- |  |                                    |
|--|------------------------------------|
| 1. für die obere Abteilung:                          |                                    |
| a) Statarisch: Schebuot cap. 3 (Anfang) bis fol. 32. | } Sem.-Rabbiner<br>Prof. Dr. Lewy. |
| b) Cursorisch: Rosch ha-Schana (Anfang) bis fol. 13. |                                    |
| c) Tur und Schulchan aruch Jore Dea c. 17—31.        |                                    |

2. für die untere Abteilung:

- |   |   |               |
|---|---|---------------|
| a) Statarisch: Traktat Ketubbot fol. 89<br>bis 106.                   | } | Dr. Horovitz. |
| b) Cursorisch: Baba mezia fol. 83—105.                                |   |               |
| c) Schulchan aruch Orach-Chajjim cap. 297<br>bis 300 und 581 bis 596. | } | Dr. Brann.    |

III. Jüdische Geschichte:

- |   |   |            |
|---|---|------------|
| a) Geschichte der Israeliten und ihrer Literatur<br>vom Auszuge aus Aegypten bis zum Unter-<br>gang des Reiches Israel. | } | Dr. Brann. |
| b) Historische Uebungen: Lektüre ausgewählter<br>Piutim.  |   |            |

IV. Religionsphilosophie:

- |  |   |               |
|--|---|---------------|
| a) Systematische Religionsphilosophie. | } | Dr. Horovitz. |
| b) Lektüre des Cusari.                 |   |               |

V. Homiletik:

- |   |   |               |
|---|---|---------------|
| a) Homiletische Uebungen.                 | } | Dr. Horovitz. |
| b) Lektüre des Midrasch Bereschith rabba. |   |               |

Die Zinsen aus dem Direktor Dr. Zacharias Frankel-Fonds haben auch im vergangenen Jahre die ihrer Bestimmung entsprechende Verwendung gefunden.

Der verstorbene Kurator, Herr Stadtrat Hugo Milch, hat dem Seminar ein Legat von 1000 Mark hinterlassen.

Frau Professor Badt hat ein Legat von 300 Mark für ihren verewigten Gatten, Herrn Professor Dr. Benno Badt, dem Seminar überwiesen. Der Verstorbene, welcher als Lehrer am Johannes-Gymnasium hier wirkte, war ein Hörer unserer Anstalt und wurde unter dem Direktorat des sel. Dr. Frankl mit dem Rabbinatsdiplom entlassen. Obwohl er nie als praktischer Rabbiner fungierte, hat er stets sein Interesse für unsere Anstalt, sowie für die jüdische Theologie und alle jüdischen Angelegenheiten mit treuer, frommer Gesinnung und mit Wärme bekundet. Sein Andenken soll stets in unserer Mitte in Ehren bleiben.

Herr Rabbiner Dr. Koch aus Gothenburg hat zur Erhöhung des Legats für das verewigte Fr. Irma Fraenkel 400 Mark gesandt.

Ausser den aus fundierten Legaten fliessenden Stipendien erhielten auch im vergangenen Jahre mehrere Seminaristen Unterstützungen durch Zuwendung nachstehender Stipendien, für die das Seminar hiermit seinen aufrichtigen Dank ausspricht.

Der Vorstand der hiesigen Synagogen-Gemeinde hat, wie alljährlich, eine Subvention von 600 Mark zu Stipendien bewilligt.

Vom Vorstande der Synagogen-Gemeinde hierselbst hat ein Seminarist aus der Alexander Bernhardt'schen Stiftung ein Stipendium von 60 Mark erhalten.

Von dem israelit. Studien-Beförderungs-Verein hier erhielten vier Seminaristen Stipendien.

Die Zinsen des Rabbiner Dr. Joël-Fonds wurden von der hiesigen Lessingloge zur Verteilung an Seminaristen überwiesen.

Ebenso gewährte die hiesige Gesellschaft der Freunde aus ihrem Rabbiner Dr. Joël-Fonds einem Seminaristen ein grösseres Stipendium.

Der Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Beuthen O.-S. erteilte einem Seminaristen aus Schlesien das Stipendium der Rabbiner Dr. Rosenthal-Stiftung.

Die vom Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Schneidemühl dem Seminar zugewiesenen Zinsen aus der Rabbiner Salomon Brann'schen Stiftung wurden einem Seminaristen aus der Provinz Posen gewährt.

Von der Synagogen-Gemeinde in Magdeburg erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 150 Mark.

Von der Synagogen-Gemeinde in München erhielten zwei Seminaristen Stipendien aus der L. J. Schleissmann'schen Stiftung, und ein Seminarist ein Stipendium aus der Bergmann'schen Stiftung.

Aus der Ahron Seligmann'schen Stiftung in Heidelberg erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 100 Mark.

Von der Gemeinde Walldorf (Bez. Heidelberg) wurde einem Seminaristen ein Stipendium überwiesen.

Die B. H. Goldschmidt'sche Stipendienstiftung in Frankfurt a. M. verlieh zwei Seminaristen Stipendien.

Von der Baron von Cohn-Oppenheim-Stiftung aus Dessau erhielt ein Seminarist ein Stipendium.

Vom mährischen Landes-Massa-Fonds erhielten zwei Seminaristen ein Stipendium von je 200 Kronen.

Anlässlich des Gedächtnistages des seligen Herrn Em. Pringsheim sind dem Seminar 30 Mark zur Verteilung zugegangen.

Die Zinsen der Annette Vallentin'schen Stiftung, die von dem Rentier, Herrn Henry Vallentin in Hamburg, zum Andenken an seine verstorbene Mutter errichtet wurde, sind wiederum einem Seminaristen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit durch eine Badekur stiftungsgemäss bewilligt worden.

Die Seminar-Bibliothek, welche nach dem letzten Abschluss 18,012 Druckwerke in 24,051 Bänden und 212 Handschriften in 248 Bänden umfasst, hat ausser den durch Ankauf erworbenen Büchern durch folgende freundliche Schenkungen, für die sie hiermit öffentlich ihren Dank abstattet, einen Zuwachs erhalten.

Sie erhielt die Jahresberichte:

1. der Alliance Israélite Universelle für 1908, Deutsches Bureau, Berlin;
2. des Hilfsvereins der deutschen Juden für 1908. Berlin, 1909, 8<sup>o</sup>;
3. der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Berlin, 1909, 8<sup>o</sup>;
4. des Rabbiner-Seminars in Berlin für 1907—08. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Dr. Hoffmann: Midrasch Tannaim zum Deuteronomium II. Berlin, 1909, 8<sup>o</sup>;
5. des Rabbiner-Seminars in Berlin für 1908—09. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Prof. Dr. A. Berliner: Der Einheitsgesang, eine literarisch-historische Studie. Berlin, 1910, 8<sup>o</sup>;
6. Stenograph. Bericht über die dritte Hauptversammlung des Verbandes der deutschen Juden in Breslau. Berlin, 1909, 8<sup>o</sup>;
7. des Finanzsekretärs der Lessingloge zu Breslau. Breslau, 1909, 8<sup>o</sup>;
8. der Rel.-Unterrichts-Anstalt I der Synagogen-Gemeinde Breslau über das Schuljahr 1908—09;
9. der Gemeinde-Religions-Unterrichts-Anstalt II in Breslau, 1909;
10. der Landesrabbinerschule in Budapest für 1908—09. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Prof. Dr. M. Guttmann: Zur Einleitung in die Halacha. Budapest, 1909, 8<sup>o</sup>;
11. Twenty-Fifth Anniversary of the First Graduation from the Hebrew Union College, Cincinnati, 1908;
12. Catalog of the Hebrew Union College, Cincinnati, 1909. 8<sup>o</sup>;
13. Jahresbericht über den jüdischen Religions-Unterricht zu Danzig. Danzig, 1909, 8<sup>o</sup>;
14. der Realschule der israelitischen Gemeinde [Philanthropin]-zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M., 1909, 4<sup>o</sup>;
15. über die Verwaltung der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. 25. Jahrg. 1907—08. Frankfurt a. M., 1909, 4<sup>o</sup>;
16. die Zugangsverzeichnisse der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. (Fortsetzung.) Frankf. a. M., 1909, 4<sup>o</sup>;
17. Bericht über die Verwaltung d. Stadtbibliothek zu Hamburg. Hamb., 1909, 8<sup>o</sup>;
18. über die Religionsschulen I u. II der Synagogengemeinde Hannover. Mit einer Abhandlung von Zucker mann: Die Stellung der Hannoverischen Regierung zur Judenemanzipation auf dem Wiener Kongress und der Bundesversammlung zu Frankfurt a. M. Hannover, 1909, 8<sup>o</sup>;
19. über den Religionsunterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg i. Pr. pro 1908—09. Mit einer Abhandlung von Rabbiner Dr. Vogelstein: Zur Vorgeschichte des Gesetzes üb. d. Verhältnisse der Juden vom 23. Juli 1847. Königsb., 1909, 8<sup>o</sup>;
20. über die Verwaltung des jüd. Kurhospitals in Kolberg. Kolberg, 1909, 8<sup>o</sup>;
21. des Jews' College in London: Büchler, The Political and the Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries. London, 1909;
22. den Verwaltungs-

bericht des Verbands-Ausschusses des Bezirks-Gemeindeverbandes Breslau-Liegnitz für 1908—09. Breslau, 1909, 8<sup>o</sup>; 23. der israelit.-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1908—09. Mit der Abhandlung v. Rektor Prof. Dr. A. Schwarz: Ueber die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur. Wien. 1909, 8<sup>o</sup>.

Ferner:

Von der *Alliance Israelite Universelle in Paris*: 1. Elieser Ben-Jehuda, Gesamtwörterbuch der alt- und neuhebräischen Sprache, Bd. I, Berlin-Schöneberg, 1909, 8<sup>o</sup>; 2. L. Gelbhaus, Der alte Orient und das Auftreten und Wirken Serubabels. Leipzig und Wien, 1909, 8<sup>o</sup>; 3. M. Ginsburger, Die Juden in Basel. Basel, 1909, 8<sup>o</sup>; 4. S. Klein, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Leipzig, 1909, 8<sup>o</sup>; 5. J. Last, Magen Aboth, 24 talm. Abhandlungen des Meiri. London, 1909, 8<sup>o</sup>; 6. Marmorstein, Talmud und Neues Testament. Vinkovci (Slavonien), 1908, 8<sup>o</sup>; 7. B. Ratner, *ס' אהבת ציון וירושלים*, zum Traktat Joma. Wilna, 1909, 8<sup>o</sup>; 8. J. Theodor, *מדרש בראשית רבא*, Lieferung V. Berlin, 1909. — Von Herrn *Dr. Berdyczewski* in Breslau: 1. seine Schriften *מהעבר הקרוב*. Warschau, 1909, 8<sup>o</sup>; 2. *מימין ומשמאל*. Breslau, 1908, 8<sup>o</sup>; 3. Feuerberg, *ויאיהין*. Warschau, 1909; 4. Heinrich Heine. Gesammelte Schriften (im Jargon), 1. und 2. Buch. Warschau, 1909, 8<sup>o</sup>; 5. A. Schnitzler, Gesammelte Schriften (im Jargon). Warschau, 1909, 8<sup>o</sup>; 6. Horodecky, *רבי ישראל בעש"ט*. (Ausschnitt aus der Zeitschrift *העתיד*, Bd. II). — Von Herrn Oberkantor *Birnbaum* in Königsberg in Pr.: Rede bei Eröffnung der von Herren M. Güntzburg und S. Salkind unter Aufsicht des Herrn H. Klatschko errichteten israelitischen Schule am 25. Juni 1841, geh. von Israel Gordon, Rabbiner zu Wilna. Wilna, 1841, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. M. Brann* in Breslau: 1. J. Faitlowitch, *Note d'un Voyage chez les Falachas*. Paris, 1905, 8<sup>o</sup>; 2. Friedenberg, Albert M., *The Jew in German Literature*. Philadelphia, 1907, 8<sup>o</sup>; 3. S. Wertheimer, *ס' אבל משה*. Jerusalem, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Brettholz* in Triest seine: *Discorsi funebri*. Triest, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. Samuel Daiches* in London seine Schrift: *Jewish Codes and Codifiers*. London, 1909, 8<sup>o</sup>. — Vom *Deutsch-Israelitischen Gemeindebund in Berlin* seine: Mitteilungen vom Deutsch-Israelitischen Gemeindebund, NNr. 72 u. 73. Berlin, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Eschelbacher* in Berlin seinen religiösen Vortrag: *Unsere Tora*. Berlin, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von der *Freien Vereinigung von Mitgliedern der israelitischen Kultusgemeinde in Zürich*: 1. Zwei Reden, gehalten von Dr. D. Farbstein; 2. deren Mitteilungen für das Jahr 1909. Zürich, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Freimann* in Holleschau seine Schrift: *ס' מהכים לר' נתן ב"ר יהודה*. Krakau, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Manuel *Gottlieb* in Hannover seine Schriften: 1. Mose ben Maimuns Kommentar zur Mischnah, Traktat Sanhedrin. Hannover, 1906, 8<sup>o</sup>; 2. Mose ben Maimuns Kommentar zur Mischnah, Traktat Makkoth und Traktat Schebuoth. Hannover, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Landrabbiner *Dr. Gronemann* in Hannover seine Predigt zu seinem 25jährigen Amtsjubiläum. Hannover, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Dr. Arnold Grünfeld* in Breslau seine Dissertation: *Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni*. Münster, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. S. Grzymisch* in Berlin seine Schrift: *Die Weisheit der heiligen Schrift der Israeliten*. Berlin, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Jacob Guttmann* in Breslau seine Trauerrede an der Bahre des Herrn Professors Dr. Benno Badt. Breslau, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von dem *Jewish Theological Seminary of America in Newyork*: 1. Louis Ginzberg. Geonica.



Bd. I; 2. The Geonim and Their Halakic Writings, Newyork, 1909. Bd. II; 3. Geniza Studies, Newyork, 1909; 4. Louis Ginzberg. Yerushalmi Fragments from the Genizah. Vol. I. Newyork, 1909. — Von Herrn *Dr. S. A. Hirsch* in London seine Abhandlungen: 1. The Temple of Onias. London, 1905; 2. Jewish Mystics an Appreciation. London, 1907, 8<sup>o</sup>. — Von der *Israelitischen Religionsschule zu Frankfurt a. Main* ihren Bibliothekskatalog. Frankfurt a. M., 1909, 8<sup>o</sup>. — Von der *Jüdischen Gemeinde in Berlin*: M. Holzmann. Geschichte der Jüdischen Lehrer-Bildungsanstalt in Berlin. Eine Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens der Anstalt am 8. November 1909. Berlin, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Küller* in Danzig: Seine Abschiedspredigten am 21. und 28. März 1908, gehalten in der Synagoge zu Potsdam. Potsdam, 1908, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *Kamionsky* seine Schrift: הַיְיִךְ הַבְּנִיָּה, von Prof. Dr. Kaufmann ins Hebr. übers. Schitomir, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Kober* in Wiesbaden seine Abhandlung: Die rechtliche Lage der Juden im Rheinland während des 14. Jahrh. im Hinblick auf das kirchliche Zinsverbot. (Sonderabdruck aus der Westdeutschen Zeitschrift für Gesch. u. Kunst.) Trier, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Oberrabbiner *Dr. Immanuel Löw* in Szegedin seine Abhandlungen: 1. Der biblische *ēzōb*. Wien, 1909, 8<sup>o</sup>; 2. Lexikalische Miscellen in der Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Strassburg, 1909, 8<sup>o</sup>; 3. שִׁלְבָן (S.-A. der Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenl. Jahrg. 1909). — Vom Vorstand der *Synagogen-Gemeinde in Magdeburg* seinen Verwaltungsbericht für die Jahre 1905 bis einschliesslich 1908. — Von Herrn Rabbiner *Dr. A. Marmorstein* in Vinkovce seine Schrift: Fötisztelendő Rosenfeld Mayer Miskolczi Förabbi Emlékezete, Kunszentmiklós. 1909, 8<sup>o</sup>. — Vom Grossherzoglichen *Oberrat der Israeliten Budens*: 1. Adolf Lewin, Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs 1738—1909. Karlsruhe, 1909, 8<sup>o</sup>; 2. Hauptregister zum Verordnungsblatt des Grossh. Oberrats der Israeliten von 1884—1908. Karlsruhe, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von der *Redaktion der Magyar Zsido Szemle in Budapest*: Jahrgang XXVI dieser Zeitschrift. — Von der *Redaktion der Rivista Israelitica in Florenz*: Jahrg. VI dieser Zeitschrift. — Von Herrn *Dr. A. Schlesinger* in Würzburg seine Abhandlung: Der Begriff des Ideals II. Leipzig, 1906, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn *S. Seeligmann* in Amsterdam: Zionistisch Jaarboekje van de Nederlandsche Zionistische Studenten-Organisatie 1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Silberstein* in Elbing seine Trauerrede an der Bahre des Herrn Josef Pomeranz, Elbing. — Von der *Société des Etudes Juives in Paris*: Die Revue des Etudes juives. (Forts.) — Von Frau *Dr. Spitz* in Breslau: 1. Christliche Zeugnisse gegen die Blutheschuldigung der Juden. Berlin, 1882, 8<sup>o</sup>; 2. M. Friedeberg, Praktisches Judentum. Leipzig, 1881, 8<sup>o</sup>; 3. Abr. Geiger, Moses ben Maimon, Salomo Gabirol, Leon da Modena. Breslau, Leipzig, Breslau, 1856 ff.; 4. Abr. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums. Breslau, 1857, 8<sup>o</sup>; 5. Dr. Moritz Goldstein, Predigten. Posen, 1854, 8<sup>o</sup>; 6. Hirschfeld, Ueber die Lehren von der Unsterblichkeit der Seele bei den verschiedenen Völkern. Gleiwitz, 1868; 7. M. Joël, Notizen zum Buche Daniel. Etwas über die Bücher Sifra und Sifre. Breslau, 1873, 8<sup>o</sup>; 8. Julius Landsberger, Liebe, Treue und Teufel. Drei Vorträge aus dem Gebiete der Mythologie, Psychologie und Dämonologie. Darmstadt, 1869, 8<sup>o</sup>; 9. Der Israelit des 19. Jahrhunderts, redigiert von M. Hess. Jahrgang 1846, 4<sup>o</sup>; 10. L. Loevy, Beth Jacob, Israelitisches Gebetbuch für häusl. und öffentliche Andacht. Leipzig, 1839, 8<sup>o</sup>; 11. G. Riesser, Einige Worte über Lessings

Denkmal an die Israeliten Deutschlands gerichtet. Frankfurt a. M., 1838, 8<sup>o</sup>;  
12. Wertheims Jahrbuch für die jüdischen Gemeinden Preussens auf das Jahr  
5617 und auf das Jahr 5618, 8<sup>o</sup>; 13. Kleiner Wörterschatz der englischen Sprache.  
Herausgeg. von dem deutschen Zentral-Komitee für die russisch-jüd. Flüchtlinge.  
Berlin, 1882, 8<sup>o</sup>. — Von der *Synagogengemeinde Breslau*: Satzungen der Syna-  
gogengemeinde zu Breslau. Breslau, 1909, 8<sup>o</sup>. — Von der *Unirersitätsbibliothek  
in Heidelberg* die Antrittsrede des Prorektors Windelband, Der Wille zur Wahr-  
heit. Heidelberg, 1909, 4<sup>o</sup>. — Von der *Verlagsbuchhandlung*: 1. Emil Arnoldt,  
Gesammelte Schriften, Bd. V, Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung,  
Teil II. Berlin, 1909, 8<sup>o</sup>; 2. Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften, Bd. VI. Berlin,  
1909, 8<sup>o</sup>. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Vogelstein* in Königsberg: die Festschrift zur  
Feier des hundertjährigen Bestehens der Wohltätigen Gesellschaft zu Königs-  
berg i. Pr., 1909.

Der Verein Liwjath-Chen, dessen Aufgabe es ist, un-  
bemittelte Hörer des Seminars in zartsinniger Weise vor dringender  
Not zu schützen, hat auch im vergangenen Jahre Teilnahme und  
Unterstützung von nah und fern gefunden.

### Immerwährende Mitglieder: \*)

Herr Issachar Baer Deutsch s. A., Kanitz (Mähren).
Herr Dr. phil. Jos. Jul. Heinemann s. A., Hamburg.
Frau Bankier Hille s. A, hier.
Herr Stadtrat Hugo Milch s. A., hier.
Herr Meyer Lewy s. A., hier.
Frau Berta Schottlaender, geb. Werner, s. A., hier.
Herr Dr. Julius Wolfsohn s. A., hier.

Herr J. N. Lewy, Hohensalza.

Im abgelaufenen Jahre haben dem Vereine Beiträge und  
Spenden zugewiesen:

Aus Gleiwitz durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner  
Dr. Münz:

Firma A. Danziger.

Herr Stadtrat Max Gassmann.

= Dr. Richard Glogauer.

= Louis Lichtenberg.

Herr Justizrat Eugen Lustig.

= D. Schlesinger und Sohn.

= Gen.-Direktor Viktor Zuckerkandl.

= Rabb. Dr. Wilhelm Münz.

\*) Laut Beschluss der Generalversammlung können Einzelpersonen durch  
einen einmaligen Mindestbeitrag von 200 M. die dauernde Mitgliedschaft erwerben.

Aus St. Gallen durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Schlesinger:

Herr Leopold Brandt.

- = Moritz Brandt.
- = Benjamin Dreyfuss.
- = Arnold Gordon.
- = Adolph Hahn.
- = Ludwig Neuburger.
- = J. H. Nördlinger.

Herr Joseph Porges.

- = Mayer Rothschild.
- = Hermann Ullmann.
- = J. Wohlgenannt.
- = Jakob Wyler.
- = Rabbiner Dr. Schlesinger.
- Frau Rabbiner Dr. Schlesinger.

Der Synagogenrat Mannheim hat dem Vereine den dauernden Jahresbeitrag von 100 Mark überwiesen.

Die I. Brüdergesellschaft hier bewilligte dem Vereine einen Jahresbeitrag von 100 Mark.

Die II. Brüdergesellschaft hier bewilligte dem Vereine einen Jahresbeitrag von 50 Mark.

Der deutsch-israelische Gemeindebund Berlin bewilligte dem Verein einen Beitrag von 50 Mark.

Herr Curator Rechtsanwalt Milch überwies dem Verein eine Spende von 300 Mark anlässlich des Hinscheidens seines Vaters, des Curators Herrn Stadtrat Milch, dessen Andenken in unserm Verein durch die immerwährende Mitgliedschaft dauernd bestehen bleiben wird.

Zum Andenken an den im Laufe des Jahres dahingeshiedenen Dr. Julius Wolfsohn, der sich als langjähriges Vorstandsmitglied und Vorsitzender des Vereins um dessen Förderung verdient gemacht hat, haben seine Freunde den Stiftungsbeitrag von 200 Mark für die immerwährende Mitgliedschaft des Verstorbenen dem Verein zugewendet.

Frau J. Dreyfuss, Frankfurt a. M., hat dem Verein durch gütige Vermittelung des Herrn Rabb. Dr. A. Lazarus-Frankfurt a. M. einen Beitrag von 100 Mark gespendet.

Ausserdem haben im abgelaufenen Jahre ihre gütige Teilnahme für den Verein durch Zuwendung von Jahresbeiträgen oder Spenden bekundet:

Herr Altmann, Kattowitz.

- = Konf.-Rabb. Dr. Appel, Karlsruhe i. B.
- = Prof. Dr. Bacher, Budapest.
- = Prof. Dr. Badt s. A., hier.

Frau Dr. Baerwald, Berlin.

Herr Lesser Baerwald, Nakel.

- = Wilh. Baerwald, Königsberg i. Pr.
- = Rabbiner Dr. Behrens, Göttingen.

Herr Rabbiner Dr. Berger, Krotoschin.

- = Rabbiner Prof. Dr. Biach, Brück.
- = Rabbiner Dr. Biram, Hirschberg.
- = Lippmann Bloch, hier.
- = Gustav Blumenthal, hier.

Bne-B'rith-Loge (Lessing-L.), Breslau.

- = = = (Victoria-L.), Görlitz
- = = = (München-L.), München.

Ene-B'rith-Loge (Sinai-L.), Kassel.  
= = = (Friedrich-L.), Heidelberg.  
= = = (Humboldt-L.), Neisse.  
= = = (Plotke-L.), Kaiserslautern.  
= = = (Alemannia-L.) Stettin.  
Herr Seminarlehrer Dr. Brann, hier.  
= Julius Brann, Frankfurt a. M.  
= Justizrat Breslauer, hier.  
= Rabb. Prof. Dr. Brettholz, Triest.  
= Fritz Brieger, hier.  
= Louis Burgfeld, hier.  
Frau Berta Cassirer, hier.  
Herr Geh.-R. Prof. Dr. Cohn, Marburg.  
= Prof. Dr. Leopold Cohn, hier.  
= Rabbiner Dr. Cohn, Eschwege.  
Frau Apotheker Cohn, hier.  
= Louis Cohn, hier.  
Herr Heymann Daniel, hier.  
= Karl Daniel, hier.  
= L. Daniel, Krotoschin.  
= Salomon Daniel, hier.  
= Prof. Dr. Demuth, Mannheim.  
= Prof. Dr. Deutsch, Cincinnati.  
= Rabbiner Dr. Deutsch, hier.  
= Rabbiner Dr. Dienemann, Ratibor.  
= Landrabbiner Dr. Doctor, Cassel.  
= Dr. Duschinsky, London.  
= Rabbiner Dr. Eckstein, Bamberg.  
= Rabbiner Dr. Einstein, Landau.  
= Seminarlehrer Dr. Elbogen, Berlin.  
= Rabbiner Dr. Eppenstein, Briesen.  
= Rabbiner Dr. Eschelbacher, Berlin.  
= Rabbiner Fabian, hier.  
= Dr. med. Feilchenfeld, Berlin.  
= Rabbiner Dr. J. Finkelscherer, München.  
= Rabbiner Dr. Flaschner, Bernburg.  
= Rabb. Dr. Frankl-Grün, Kremsier.  
= S. Fränkel, hier.  
= Rabbiner Dr. Fränkel, Meiningen.  
= Rabb. Dr. Freudenthal, Nürnberg.  
= Emil Freudenthal, Hildesheim.  
= Curator Dr. C. S. Freund, hier.  
= Rabbiner Dr. S. Freund, Hannover.  
= S. Freyhan, hier.  
= Rabbiner Dr. M. Fried, Stockholm.  
= Rabb. Dr. Goldschmid, Kolberg.

Herr Rabbiner Dr. Golinski, Pilsen.  
= Landrabbiner Dr. S. Gronemann, Hannover.  
= Rabbiner Dr. Grünfeld, Bingen.  
= Rabbiner Dr. Grunwald, Wien.  
= Rabbiner Dr. Grzymisch, Berlin.  
= Oberrabb. Dr. Güdemann, Wien.  
= Rabbiner Dr. Jac. Guttmann, hier.  
= Dr. Jul. Guttmann, hier.  
= H. Hamburger, hier.  
= L. Heilbronn, Thann a. Rh.  
= Gutsbes. Ad. Henschel, Culmsee.  
= Sem.-Doz. Dr. Horowitz, hier.  
= Rabbiner Dr. Italiener, Darmstadt.  
= Jeremias, Posen.  
= Jeremias, Skalmierzyce.  
= Rabbiner Dr. Kaelter, Danzig.  
= Rabbiner Dr. Kahlberg, Halle a. S.  
= Rabbiner Dr. Kahn, Heilbronn.  
= H. Karger, hier.  
= Seminarlehrer Dr. Knoller, Hannover.  
= Bez.-Rabb. Dr. Kober, Wiesbaden.  
= Rechtsanwalt Kober, hier.  
= Dr. Koch, Hirschberg.  
= Rabbiner Dr. M. Krakauer, hier.  
= Rabbiner Dr. Krenzel, Böhm. Leipa.  
= Kirchenrat Dr. Kroner, Stuttgart.  
Frau Direktor Dr. Lazarus, hier.  
Herr Prof. Dr. A. Lazarus, Charlottenburg.  
= Rabb. Dr. Lazarus, Frankfurt a. M.  
= Carl Leipziger, hier.  
= Oberrabbiner Dr. Levi, Crefeld.  
= Wilhelm Levi, Walldorf i. Baden.  
= Rabbiner Dr. A. Levy, Nordhausen.  
= Rabbiner Dr. Ludwig Levy, Brünn.  
= Konferenzrabbiner Dr. Lewin, Freiburg.  
= Cantor Lewin, hier.  
= Seminar-Rabbiner Prof. Dr. Lewy, hier.  
= J. E. Lewy, hier.  
= Isaak Lewy, Berlin.  
= M. Lewy, Berlin.  
= J. Lichtenberg, hier.  
= Rabbiner Dr. Littmann, Zürich.  
Frau Dr. Lobethal, hier.  
Herr Marcus Löwenberg, Culmsee.

Herr Curator Stadtrat Marek, hier.  
 = Oberrabb. Dr. Margulies, Florenz.  
 = Rabbiner Dr. Marx, Westhofen i. E.  
 = Bez.-Rabbiner Dr. Meyer,  
 Zweibrücken.  
 = Curator Rechtsanwalt Milch, hier.

Verein Montefiore Uslar.

Herr Lehrer Moops, hier.  
 = Rabbiner Dr. Neubürger, Fürth.  
 = Fabrikbesitzer Neustadt, hier.  
 = Justizrat Ollendorff, hier.  
 = Consul Jacob Ollendorff, hier.  
 = Rabbiner Dr. Peritz, Liegnitz.  
 = Rabbiner Dr. Perles, Königsberg.  
 = Rabbiner Dr. Perlitz, Nakel.  
 = Bez.-Rabb. Dr. Pinkuss, Heidelberg.  
 = Rabbiner Dr. Porges, Leipzig.  
 = Zahnarzt Dr. Posner, hier.  
 = Stadtrat F. Pringsheim, hier.  
 = M. Pringsheim, hier.

Frau Dora Rawitzer, Bojanowo,

Herr Rabbiner Dr. Rosenthal, hier.  
 = Rabbiner Dr. Rülff, Braunschweig.  
 = Fabrikbesitzer Julius Sachs, hier.  
 = Rabbiner Dr. Salvendi, Dürkheim.  
 = Rabbiner Dr. Salzberger, Erfurt.  
 = Prov.-Rabb. Dr. Sander, Giessen.  
 = S. Scheyré, hier.  
 = Max Schönfeld, hier.  
 = Rabbiner Dr. Schornstein, Kopen-  
 hagen.

Herr M. Schottlaender, hier.  
 = Rabbiner Dr. Schreiber, Potsdam.  
 = Seminar-Rektor Prof. Dr. Schwarz,  
 Wien.  
 = Sekretär Schwarz, Esseg.  
 = Rabbiner Dr. Silberstein, Elbing.  
 = Prof. D. Simonsen, Kopen-  
 hagen.  
 = L. Simonsohn, hier.  
 = Dr. Sonnenschein, Berlin.  
 = Konferenzrabb. Dr. Steckelmacher,  
 Mannheim.

Herr Rabb. Dr. Steckelmacher, Dürkheim.

= Rabbiner Dr. Stein, Worms.

Synagogengemeinde Pilsen.

Herr Rabbiner Dr. Thieberger,  
 Budweis.

= Rabbiner Dr. Theodor, Bojanowo.  
 = Dr. Tirschtiegel, Nürnberg.  
 = Rabbiner Dr. Ungerleider, Berlin.  
 = Rabbiner Dr. Vogelstein, Stettin.  
 = Rabbiner Dr. Vogelstein, Königs-  
 berg i. Pr.

Frau Fanny Vollmann, Meiningen.

Herr Dr. F. Wagschal, Duisdorf-Bonn.

= Rabbiner Dr. Werner, München.  
 = Rabbiner Dr. Wilde, Magdeburg.  
 = Dr. Winter, Magdeburg.

Frau Rabb. Dr. Ziemlich, Nürnberg.

Herr Rabb. Dr. Zimels, Karlsruhe i. B.  
 = Rabbiner Dr. Zuckermantel, hier.

Mögen edle Menschenfreunde und insbesondere die aus dem Seminar hervorgegangenen Rabbiner, welche die unentbehrliche Wirksamkeit des geräuschlos und segensreich schaffenden Vereins in unmittelbarer Nähe erkannt haben, nach Kräften dahin wirken, dass die Mittel ihm reicher zufließen, und neue Mitglieder ihm gewonnen werden, dass insbesondere für die zahlreichen durch Tod oder andere Umstände ausgeschiedenen Mitglieder ihm Ersatz geschafft werde.

Breslau, im Januar 1910.

Für das Lehrer-Collegium:

Dr. Horovitz.













BM            Breslau. Jüdisch-Theologi-  
95            sches Seminar  
B73           Bericht  
1907-09

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

