



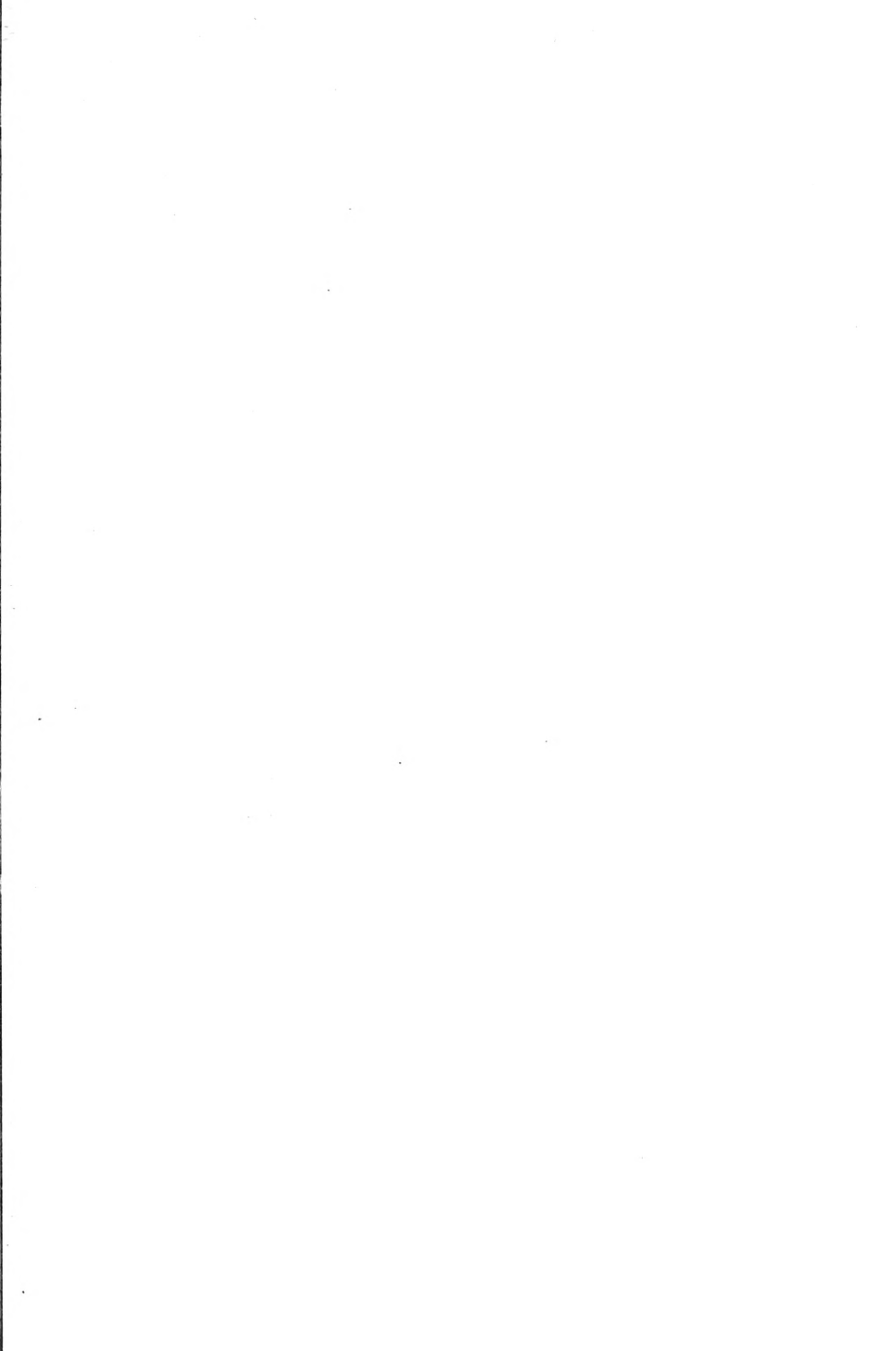
3 1761 05271267 6



Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO

by

LOUIS SANDERS



über den Tempelweihgelübde, über den Tempelweihgelübde, als völlig dem freien Belieben überlassen, auch eben deshalb nicht Teile der als Zielobjekt des „zwischen Gott und uns“ gestifteten Bundes am Schlusse des vorigen Kapitels bezeichneten Gesetze (siehe B. 1), so sind sie doch nicht minder von Gott auf dem Sinai an Moses für Israel erteilte Gebote. Es wird das Weihgelübde nicht gefordert; allein wenn es gelobt worden, so unterliegt es nicht minder göttlichen Bestimmungen wie alle anderen Thatäußerungen unseres Lebens.

חוק.



34. Dies sind die Gebote, welche Gott Mose für Israels Söhne geboten hat auf dem Berge Sinai.

34. אלה המצוות אשר צוה יהוה את־משה אל־בני ישראל בקר סיני:

חוק.

Häusergenoss die durch dessen Genuß zur Gottesnähe aufblühende Menschenpersönlichkeit beherzigen soll. Wie beim קרבן פכה kommt auch von כעשר בהמה nur דם und אֵימורים auf den Altar und, nachdem damit alles Sein und Wollen mit seinen Strebungen und Zieten aus seinen Beziehungen und für seine Beziehungen zu Gott und seinem Gesetze begriffen, — das Sein wurzelnd in dem zur Gotteshöhe hinanführenden Gesetzesboden (Sebachim 56 b — es ist nicht ganz entschieden, ob בודיקה oder בודיקה, siehe daselbst, und כעשר קרבנותו zu ל"ב, 5, 7), das Wollen aufgehend in die Erfüllung des Gotteswillens zur Nahrung des Göttlichen auf Erden, 'כלום יהלך לריו ניהיה אשה לד' — kommt, wie beim קרבן פכה, das ganze Opfertier ohne Priesteranteil den בעלים und deren Angehörigen im Umkreis des Gesetzesheiligtums, in der Gottesstadt, zum häuslichen Genuß.

Das Buch der „jüdischen Priesterlehre“ schließt mit zwei Heiligtümern, כעשר ו שני, in welchen der heitere Lebensgenuß, sittlich gewahrt, selber zur gottnahen Lebenshat gehoben, in welcher jedes Haus zur Gottesstätte wird, jeder Tisch zum Altar, in welchen jeder Jude und jede Jüdin, ohne Priestervermittlung priesterlich geweiht, selber die Gottesheiligtümer genießen, in welchen somit die jüdische Priesterlehre als letztes Ziel aller Heiligtumsinstitutionen und alles Priesterwirkens die Durchdringung des ganzen Volkes und des ganzen Volkslebens mit dem Geiste der Heiligkeit und dem Charakter priesterlichen Lebens und Strebens proklamiert, dessen Quell aus dem Gottesgesetze im Allerheiligsten springt, welches allein das Heiligtum zur Gottesstätte macht, und in dessen Verwirklichung allein der Priester die ganze Bedeutung seiner Priesterweihe zu erblicken hat.

Es ist dies ein Ziel, dessen idealste Verwirklichung Secharjah im Zukunftsziel der Zeiten mit den Worten verkündet: יהיה על מצלות הכוס קדש לד' יהיה הסירורו בבית ד' כמזרקים לפני המזבח והיה כל סיר כירושלם וביהודה קדש לד' צבאות: ובאו כל הזבחים ולקחו מהם ובשלו בהם ולא יהיה כעני עוד בבית ד' צבאות ביום ההוא: selbst der Schmuck der Köpfe wird die Aufschrift: „Gottheilig“ tragen, die Töpfe des Priestermahls im Gotteshause werden wie die Bluthingebungsgefäße vor dem Altare sein, jedes Küchengerät in Jerusalem und Juda wird ein Heiligtum Gottes, des Gottes aller Weltkreise sein, und es wird dann kein „Krämer“ mehr im Gotteshause sein. Man wird Tempel und Tempelleben nicht mehr krämerhaft als „Geschäft“ banen und pflegen, um mit den wenigen heiligen Räumen und dem Paar heiliger Minuten die Heiligkeit aller Lebensräume und aller Lebenszeiten abzukaufen, sondern man wird den Tempel banen und den Tempel besuchen, um damit zugleich das ganze Leben mit allen seinen Beziehungen der vom Tempel getehrten Lebensheiligkeit zu weihen.

2. 34. אלה המצוות וכו', schließt wiederholt das Buch der Priesterlehre, damit auch dieses Kapitel von den Heiligtumsweisungen und Schätzungen in den Umfang des Gesetzes einzu schließen, nachdem bereits am Schlusse des vorigen Kapitels 2. 46 ein ähnlich, r. aber nicht gleicher Schluß auf alle übrigen Gesetze dieses Buches rückblickend gegeben ist. Sind die den eigentlichen Inhalt dieses Kapitels bildenden Gesetze

Wenn so sich die Zehnteiligung auf das Vorhergehende und Nachfolgende mitverbreitet, so stellt sich an ihnen der Opfergedanke in einer sich abstuierenden Dritteilung dar: das neunte hat bloß die קדושה, gelangt aber nicht zum Opfer, das zehnte kommt als מעשר auf den Altar (siehe unten) und das elfte wird שלמים.

Zur Darstellung dieses ganzen, den Güterzegen auch in seinem letzten, sich aus dem bereits Gewonnenen erzeugenden Abschluß als Gotteszegen proklamierenden Gedankens gehört wesentlich das entschiedene Vorhandensein eines „Zehnten“. Nur da stellen sich zehn als eine geschlossene Güterreihe dar, deren neunte als zu dem zehnten führend gezählt werden können. So lange aber das abschließende zehnte zweifelhaft ist, ist die Zusammengehörigkeit der Gütergruppe überhaupt nicht gegeben und fällt sie in einzelne Objekte auseinander, daher wohl עשירי וראי ולא כסף. Da endlich bei מעשר בהמה nicht ein „Zehntel“ des Viehstandes, sondern je ein „zehntes“ von Tieren zur Weihe kommen soll, so kann eine noch nicht gezählte Herde nicht als bereits der Weihe Angehöriges und nur der Auscheidung Harrendes enthaltend betrachtet werden. In einem zehntpflichtigen Getreidehaufen ist bereits ein der Auscheidung harrendes „Zehntel“ als Zehntel vorhanden; denn das Ganze ist nur in der Summe aller seiner Teile gegenwärtig und jeder Teil trägt im Ganzen den Teilcharakter. Ein zehntpflichtiger Getreidehaufen ist daher טבל. In einer noch ungezählten Herde trägt aber noch kein Tier den Charakter eines „Zehnten“, der ganze Begriff kann nur mit der ordnenden Zählung beginnen, darum kann bei מעשר בהמה der Begriff טבל nicht stattfinden. מעשר בהמה ist somit ein Huldigungsausdruck für den unter Gottes fürsichernder Wahrung sich fortsetzenden gestaltenden Güterzegen des Menschen. Es ist somit begrifflich als Opfer mit נרה verwandt, das ja ebenfalls die Güter der Nahrung, des Wohlstandes und der Lebensbefriedigung Gott als dem Geber huldigend darreicht. Wie daher נרה das einzige נדבה קרבן ist, das nicht בשוהפוח, das nur von einem einzelnen gebracht werden kann und darin die göttliche Wahrung als השגחה פרטית, als speziellste, das Einzelgeschick eines jeden einzelnen Menschen überwachend und fürsorgend, anerkannt wird: ganz so auch מעשר בהמה nicht בשוהפוח, כהמה, כמעשר בהמה פטרון מעשר (siehe zu Kap. 2, 1).

Und so wie in מעשר בהמה der Güterzegen eines jeden einzelnen Hauses als besonderes Augenmerk der göttlichen Fürsorge zum Ausdruck kommen soll, und daher auch nur das Zugeborene oder mindestens das Zugereifte (als מיוסר זמן Erworbene), nicht aber als reif Gekaufte oder als Geschenk Erhaltene, לקיח ניהו כמתנה, מעשר-fähig und pflichtig ist: also wird auch ein jeder Jahreszegen und in jedem Jahre der Zuwachs einer jeden besonderen Gattung als eine besondere, für sich abgeschlossene Spende der Gotteswahrung begriffen und אן מעשרין זה על זה: צאן ובקר וישן sowie auch מעשר בהמה

Daher endlich gehen in die den Herdezegen repräsentierende מעשר-Heerde alle lebensfähigen Tiere des Viehstandes ein, selbst wenn sie durch זיום oder andere Gebrechen לגבורה פסולים sind, sobald sie nur מותרין להדיוט sind und also nur zum Zegen des Hausstandes zählen, und ausgeschlossen sind nur טריפה und außerdem die in geschwidriger Züchtung gezeugten כלאים und die in abnormer Geburt geborenen רופן וצאן רופן und יהום, alle drei wohl nicht geeignet, mit in die Repräsentanz des Herdezegen zu zählen. Dazu kommt nur noch מיוסר זמן, dessen Ausschluß, abgesehen davon, daß ein Alter von mindestens sieben Tagen erst die Lebensfähigkeit bemerkbar macht, wohl durch die hohe Wichtigkeit des sittlichen Momentes im jüdischen Opferbegriff motiviert sein dürfte, welches eben, wie wir zu Kap. 22, 27 annehmen zu dürfen glaubten, durch diese temporäre Zurückweisung des noch nicht siebentägigen Tieres eine bedeutende Pflege finden soll. Das zum Ausdruck des Gedeihens der Herde als von Gott gewährten Hauszegen bestimmte Zehntentier wird damit קרבן-heilig, wird zum Ausdruck der Persönlichkeit des Herdeneigentümers, die in diesem Opfer Gott nahen und als Frucht alles

bis es einen מום erhält und dann zum Genuß erlaubt wird, כמומו לבעלים, יאכל (Themura 21 a).

לא יגאל. Weder das מעשר selbst, noch dessen תמורה hat פריין (Themura dajeslbt — siehe zu B. 10), und ist nach Bechoroth 31 b f. das לא יגאל noch in dem erweiterten Begriff der Dispositionsbeschränkung zu begreifen, daß es, ebenso wie חרמים, von denen es B. 28 heißt: לא ימכר ולא יגאל, auch nicht veräußert werden kann. Es hat nur die Opferbestimmung, daß רם und אימורים auf den Altar kommen, es selbst aber, wie מעשר שני, im Umkreis des Tempelheiligtums in Jerusalem genossen werde.

Versuchen wir den Gedanken zu ermitteln, der in allen diesen Bestimmungen zum Ausdruck kommen dürfte, so haben wir bereits zu 1. B. M. 14, 20 bemerkt, daß מעשר überhaupt nicht ein Zehntel, wofür der Ausdruck עשירית da ist, sondern das zehnte bedeutet. Es ist eine aktive Form, wie מִשְׁעָן מִפְּהֶהָ, und bezeichnet das zehnte als das Abschließende, Letzte.

Wir haben schon dort den Gedanken geäußert, daß wie in בכור und בכורים das einen Güteranwachs eröffnende Erste im Hochgeföhle der Gottesgewährung Gott und seinem Gesetzesheiligtum geweiht wird, also in מעשר auch das eine Gütererungenschaft abschließende Letzte Gott und seinem Gesetzesheiligtum zur Bethätigung des Gedankens geweiht werde, daß selbst noch der, leicht als natürliches Produkt aller vorangehenden Erungenschaften zu begreifende letzte Pfennig ganz ebenso als Geschenk der segnenden Fürsorge Gottes zu begreifen sei, wie der erste, mit welchem erst das Werden der Güter sich erschloß. Dieser Gedanke nun, der nicht ein Zehntel der Habe, sondern ein jedes zehnte als Zehntes, somit als Produkt der ganzen vorangegangenen Güterreihe zum Ausdruck unserer Gottesbeziehungen heiligt und eben damit in dem produzierten Zehnten die ganze produzierende Güterreihe und das Produzieren selber als Gewährung göttlicher Fürsorge begriffen und dargestellt sein läßt, dieser Gedanke ist es, der ganz besonders im Herdenzehnten, in מעשר בכרה zur Darstellung kommt. Nicht eins aus zehn, oder zehn aus hundert, herausgegriffen oder gar herausgewählt, bildet das כהבה כמעשר. Das hieße eben nur dieses Bruchteil, dieses Zehntel Gott weihen. Vielmehr ganz sich selbst überlassen, so daß das eine Tier so gut wie das andere sich als Zehntes darbieten kann, wird der Herdenbesiß veranlaßt, einzeln unter den zählenden Herrenstab durchzugehen, oder mindestens werden die Tiere, wie sie sich eben ruhend darbieten, gezählt, und sobald neun gezählt sind, ist das zehnte von selbst מעשר=heilig, עשירי קרש מאליו; es sind eben die vorangezählten neun, die das zehnte als deren Produkt heiligen. Und eben darum ist auch an dem bereits zum מעשר=Zweck Gezählten für diese das מעשר=Gebot erfüllt, selbst wenn, nachdem sie gezählt worden, das Weiterzählen vereitelt worden, כמין הראוי פטור; denn in ihrem Zählen zum Zweck der Zehntenweihe haben sie bereits für ihre Beziehung zu Gott, als unter seiner Waltung Güterzuwachs schaffende Güter, Ausdruck und Darstellung gefunden. Eben darum ist auch die Heiligung des Zehnten keine in sich absolut abgeschlossene; es kann auch das neunte an seiner Heiligung teilnehmen, und sie kann sich auch auf das elfte verbreiten, השיעי ולאחר עשר עשירי שלשהן מקודשין. Ein Zurückweisen des neunten und elften von der über sie ausgesprochenen קדושה würde, im Widerspruche mit dem beabsichtigten Gedanken Ausdruck, den Begriff der Gottheiligkeit nur auf das eine, zum Opfer kommende Tier beschränken (vergl. תמורה, הוי"ש, לו, מוכה מקדש הראוי לו, und ähnliches). Es kann aber die קדושה des Zehnten sich auch auf das elfte nur dann verbreiten, wenn das zehnte nicht stillschweigend oder ausdrücklich als Zehntes, sondern als die Reihe noch nicht schließendes neunte genannt worden, נעקר שם עשירי כמנו. Sonst ist mit dem zehnten die Reihe geschlossen und mit dem elften kann nur eine neue Güterreihe begonnen werden.

33. Er soll nicht unterscheiden zwischen Gutem und Schlechtem und soll es nicht austauschen; wenn er wie immer es austauscht, so bleibt es und sein Austausch, auch es wird heilig. Es darf nicht ausgelöst werden.

33. לֹא יִבְקַר בֵּין טוֹב לְרַע וְלֹא יִמְרְנוּ וְאִם-הִמְרָנוּ יִמְרְנוּ וְהָיָה-הוּא וְהַמְּוָרְתוֹ יְהִי-קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל:

geblieben, ist es von selbst קדוש, קדוש הוא מאליו (daselbst 59 a). Auch wenn, nachdem einige bereits aus der Hürde herausgekommen und zur Heiligung des Zehnten gezählt sind, das zehnte in der Hürde gestorben, sind die bereits gezählten von der Zehnpflicht frei, מנין הראוי פטור (daselbst); ולא שכבר עבר, וגו' heißt es, nur daß zum erstenmale in die Zählung übergehende macht das Zehnte heilig, nicht aber ein bereits einmal zu diesem Zweck hinübergewandenes (daselbst b). Es heißt nun nicht: וכל מעשר וגו' כקר וצאן העשירי אשר יעבר וגו', sondern es unterbricht sich die Konstruktion: וכל מעשר וגו' כל אשר יעבר וגו' כל אשר יעבר ההת השבט העשירי יהיה קדש וכל מעשר וגו' כל אשר יעבר וגו' יהיה קדש zwei Subjekte gegeben sind: וכל מעשר וגו' יהיה קדש und וכל מעשר וגו' העשירי יהיה קדש und lehrt (daselbst 60 b) die Halacha, daß sowohl das objektiv zum Zehnten Durchgehen unter den Stab das betreffende Tier קדש mache, selbst wenn es irrtümlich etwa als das neunte gezählt worden, als auch der zum Zehnten bestimmende Ausspruch קדש mache, selbst wenn er irrtümlich das neunte oder elfte als das zehnte gezählt. Die עברה macht קדש und die עשירי=Benennung macht קדש, so daß קרא להשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחר עשר עשירי שלשתן מקודשין נאסר 32 a ist eine nicht ganz ausgetragene Differenz, ob nur eine irrtümliche Benennung des neunten und elften als zehntes, oder selbst eine absichtliche diese heiligende Wirkung habe, ob טעותו ולא כונתו oder טעותו וכל שכן כונתו (siehe מ"מ zu Behoroth 8, 1). Die auf diese Weise dem neunten, zehnten und elften gewordene קדושה ist aber nicht gleich; das neunte kommt nicht auf den Zehnten, מוכהו, ist vielmehr במומו, das zehnte ist מעשר וגו' und das elfte קרב שלמים (Behoroth 6 a). Obgleich aber so eine irrtümliche oder vielleicht absichtliche Bestimmung der קדושה von dem wirklichen Zehnten selbst auf das neunte und elfte verbreiten kann, so ist doch ein zweifelhaft Zehntes in keiner Weise קפין אחד מן המנויין לחובן ועדי, עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, קדוש, wenn eines der bereits gezählten und dadurch im Moment des Gezähltwerdens durch מנין הראוי פטור (siehe oben) gewordenen unter die noch ungezählten zurückgesprungen ist, alle מעשר=frei geworden sind, weil über jedes der Zweifel obwaltet, ob es vielleicht das bereits מעשר=freie sei, somit von der ganzen noch ungezählten Menge keines mit Bestimmtheit das zehnte werden kann, und gewährt hier das sonst überall gesetzliche Mehrheitsurteil, כולו ברוב, כולו פריש מרובא פריש, nicht die genügende Entschiedenheit (siehe Baba Mezia 6 b; ש"מ 3. St.).

B. 33. לֹא יִבְקַר בֵּין טוֹב לְרַע: in demselben Sinne wie oben B. 10. Er hat auf die Beschaffenheit der einzelnen Tiere nicht zu sehen, ob eines הם oder מום ist, und darf nicht darauf einwirken, welches Tier als das zehnte hervorgehe (Behoroth 36 b). Ebenso wie auf מום, so kann auch auf die damit verwandten פסולים: כלאים טרפה וכו' (Behoroth 57 a; siehe zu Kap. 22, 25). — ויאם המר ימירנו וגו', siehe oben zu B. 10. — ועברו הוא וחמורתו וגו', gleichwohl kommt המורה מעשר nicht als קרבן auf den Altar, in dieser Beziehung sind מעשר ופסח gleich, von allen dreien kommt die המורה nicht als קרבן auf den Altar (Sebachim 37 b), המורה bleibt bewahrt,

30. Jeder Zehnte von der Saat des Landes, von der Baumfrucht, ist Gottes, ist Gott heilig.

30. וְכֹל־מִיַּעֲשֵׂר הָאָרֶץ מִזֶּבֶב הָאָרֶץ כִּכְרֵי הָעֵץ לַיהוָה הוּא קֹדֶשׁ לַיהוָה:

proklamiert wird, findet durch die Allgemeinheit der Bezeichnung des Todesurteils כל הרם unserer Stelle den vollendetsten Abschluß.

Im Zusammenhange mit den vorangehenden Gesetzesbestimmungen dürfte sich unser Satz also aussprechen: Bestimmungen, die, wie הקדש, aus freiem Menschenwillen über Objekte ausgesprochen sind, können eventuell substituierendes Ablösung finden; ein Nichterspruch ist aber eine nur durch Menschenwort zum Ausdruck gekommene Gottesbestimmung, die keine Substitution zuläßt. Ist doch, wie der Satz zuvor lehrt, ein durch freie Menschenbestimmung der Gottesverfügung zurückgestelltes Objekt ebenfalls ein הרם, damit sofort aller weiteren Menschenverfügung entzogen und keiner ablösenden Substitution mehr fähig! Meluboth dajelbst und Mechin 6 b wird aus unserem Satze die Halacha gelehrt: daß כלום die Bedeutung für eine ערך=Schätzung verloren habe und ein auf ihn bezüglicher ערך=Gelübde folgeelos wäre. Wir glauben hierin nur eine Konsequenz der ersten Auffassung unseres Satzes erblicken zu dürfen; weil eben die Hinrichtung eines nach Gottespruch zum Tode Verurteilten unablässbar und daher rechtlich unabwendbar ist, so hat ein solcher mit erfolgtem Todesurteil aufgehört, für das hieniedrige Gottesheiligtum die berechnigte Existenz einer נפש zu haben, ist daher keine Persönlichkeit mehr, auf welche der ערך=Begriff und somit ein ערך=Gelübde Anwendung finden könnte, selbst nicht, wie מ"ב zu ערכין I, 13 konsequent bemerkt, wenn er sich auch durch Flucht dem Vollzuge des Urteils entzogen hätte.

B. 30. וְכֹל מַעֲשֵׂר הָאָרֶץ וְגו' לַר' הוּא. Vergl. 4. B. M. 1, 4: ראש לביה. Dem Begriff הרם, der dem Eigentümer das Verfügungsrecht völlig entzieht, schließt sich die Kategorie מַעֲשֵׂר שְׁנֵי mit beschränktem Verfügungsrecht an. Es ist hier nämlich von מַעֲשֵׂר שְׁנֵי, dem in jedem ersten und zweiten, vierten und fünften Jahre der Schemitaperiode vom Getreide, Wein und Öl, דגן הירוש ויצהר, auszuscheidenden zweiten Zehnten die Rede, dessen Bestimmung ausführlich 5. B. M. 14, 22 f. (siehe dajelbst) gegeben ist, der in Natura oder in Auslösung in Jerusalem genossen werden muß, und an dessen Stelle in jedem dritten und sechsten Jahre (dajelbst 26, 12) מַעֲשֵׂר עֵיני tritt. Es steht hier nur wegen seiner Verwandtschaft mit הקדש und speziell mit הרם. Wie מַעֲשֵׂר שְׁנֵי (siehe B. 2) ist מַעֲשֵׂר שְׁנֵי Gottes Eigentum, ממון גבוה, über הרם hat jedoch Gott zu Gunsten der כהנים verfügt und in deren Händen wird es völlig הולין. מַעֲשֵׂר שְׁנֵי jedoch bleibt גבוה, allein es hat Gott, dessen Eigener, dem früheren Eigentümer daran ein beschränktes Verfügungsrecht wieder gegeben und eine bestimmte Benutzungsart desselben geboten. Unser Satz sagt: jeder Bodenzehnte, der von der Saat des Landes und von der Baumfrucht Gott gegeben wird, (— es ist dies eben nur der zweite, im Umkreis des Gottesheiligtums zu frohem Genuße kommende Zehnte, da מַעֲשֵׂר שְׁנֵי dem לוי und מַעֲשֵׂר עֵיני dem Armen gegeben werden —) bleibt ein Gottesheiligtum, ממון גבוה, selbst in den Händen des ihn genießenden Menschen, er kann es nicht verkaufen, nicht einfach verschenken (— vergl. Miduschin 54 b mit מַעֲשֵׂר שְׁנֵי 1, 1; דajelbst ר"ש) nicht pfänden, nicht vertauschen, und es wird nicht wie andere mobile Güter durch בישׁבה erworben (Miduschin 54 b מ"ב 1, 1).

27. Was man aber an unreinem Viehe weicht, das hat man nach deiner Schätzung auszulösen und dessen Fünftel hinzuzufügen. Wird es nicht ausgelöst, so wird es nach deiner Schätzung verkauft.

28. Jedoch jedes Vanngelöbnis, das jemand Gott als Vann gelobt, von allem, was ihm eigen ist, von Menschen und Tieren und vom Felde seines Erbes, soll nicht verkauft und nicht eingelöst werden. Alles Vanngelobte ist als ein Heiligtum der Heiligtümer Gottes.

27. וְאִם בְּבִהֵמָה תִּמְצָאָהּ וּבְדָהּ
בְּעֶרְכָּךְ וְנִסַּף תִּמְצָאוּ עָלָיו וְאִם
לֹא יִגְאָל וְנִמְכַר בְּעֶרְכָּךְ:

28. אֵת כָּל־הָהָרִם אֲשֶׁר יִהְרֵם אִישׁ
לְיְהוָה כִּכְלֵי־אֲשֶׁר־לוֹ כִּיאָדָם וּבְהֵמָה
וּמִצִּיָּדָה אֲהֻתּוֹ לֹא יִמְכַר וְלֹא יִגְאָל
כָּל־הָהָרִם קֹדֶשׁ־קֹדְשִׁים הוּא לְיְהוָה:
שְׁבִיעִי.

В. 27. בהמה טמאה bildet den geraden Gegensatz zu בכור. בכור ist mit der Geburt כזבה קדש, בהמה טמאה hingegen, sei es ein בכור oder ein später geborenes Tier, ist nicht opferfähig. בהמה טמאה kann man daher, wie jedes andere Objekt, לבדק, היתב היתב, sie wird dann קדושה דמים, wertheilig und hat Auslösung, für den חובש mit חובש, für jeden andern mit dem zu schätzenden einfachen Wert.

В. 28. אך כל החרם וגו' (В. 26) bildet einen ersten Gegensatz zu allem früheren, es ist ein Objekt, das durch sich selber heilig wird. חרם, hier, ist ein solcher zweiter Gegensatz, es ist eine Kategorie קדש, die kein פדיון hat. חרם, eigentlich Neg (Habakuk 1, 15 und Ezechiel 26, 5) bezeichnet einen Zustand völliger Ab- und Ausgeschlossenheit von anderen Beziehungen. Ein solcher absoluter Ausschluß ist Vernichtung. So 5. В. М. 7, 2 אהם ההרם ההרם und sonst häufig. Zu der Regel waltet aber dabei der Zweck vor, daß der zu vernichtende Gegenstand außer Berührung mit anderem gebracht werde. Relativ ist חרם das, was außer Gebrauch und Benutzung gestellt ist. So wird der höchste Grad von הנאה der איסור der ע"ו (5. В. М. 7, 26) mit חרם bezeichnet.

Zu jedem הקדש liegen nun zwei Momente, ein negatives: der Ausschluß vom Profangebrauche, und ein positives: die Hingebung an den heiligen Zweck. Beim gewöhnlichen הקדש tritt das positive, die Hingebung an den heiligen Zweck, in den Vordergrund und das negative, der Ausschluß aus dem Profangebrauche, ist nur eine Folge von jenem. Beim חרם ist aber das Negative, der Ausschluß aus dem Profangebrauche, der nächste Zweck, und die קדושה, das Positive, erscheint nur als Folge jener Ausschließung. Hier heißt es nun: wenn jemand über irgend eines seiner lebenden oder leblosen beweglichen oder liegenden Güter die Bestimmung "החרם", auspricht, so hören sie damit völlig auf "sein" zu sein, sie dürfen weder an einen andern verkauft, noch von dem bisherigen Eigentümer wieder eingelöst werden. Sie sind von ihm (Gott) zurückgegeben und haben somit den Charakter קדש קדשים, sie repräsentieren einen Grundbegriff, auf welchem die Heiligung aller Heiligtümer beruht (siehe zu 2. В. М. 29, 37), es ist dies: die „Gotthörigkeit“ überhaupt. Sie sind daher nicht wie ברך היתב, קדש der positiven Herstellung eines Heiligtumszweckes als Wertobjekt bestimmt, eine Bestimmung, die sich durch Auslösung auf ein anderes Objekt gleichen Wertes übertragen ließe; es hat sich vielmehr der bisherige Eigentümer mit ihrer Bestimmung als חרם

23. so berechnet ihm der Priester den Betrag deiner Schätzung bis zum Jubeljahre, und er giebt an diesem Tage deine Schätzung Gott als Heiligtum.

24. Im Jubeljahre kehrt das Geld an den zurück, von welchem er es gekauft hat, an den nämlich, dem das Erbeigentum des Bodens zusteht.

25. Jede deine Schätzung sei in Scheffel des Heiligtums, zwanzig Oera der Scheffel.

26. Jedoch ein Erstgeborenes, welches unter den Tieren als Erstgeborenes Gottes ist, hat keiner zu heiligen, sei es Ochse oder Schaf, so ist es Gottes.

23. וְחִשְׁבֵנוּ לְךָ הַכֹּהֵן אֶת מְכַסֵּת

הָעֵרְפָד עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְנָתַן אֶת הָעֵרְפָד בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַיהוָה:

24. בְּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשְּׂדֵה לְאִשְׁרֵי קִנְיָתוֹ מֵאִתּוֹ לְאִשְׁרֵי לְוֵי אַהֲרֹן:

25. וְכָל־עֵרְפָד יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה וַיְהִי הַשֶּׁקֶל:

26. אֲדָם־בְּכוֹר אִשְׁרֵי יִבְכָר לַיהוָה

בְּבַהֲמָה לֹא־יִקְדֹשׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם־שׂוֹר אִם־צֹאֵן לַיהוָה הוּא:

זרה, so geht es, wenn er es vor dem Jubel nicht wieder ausgelöst hat, wie שרה אהה in Besitz der כהנים über (Arachin 26 b). — ויחשב וגו' את מכסת הערבך וגו' nicht den für שרה אהה allgemein fixierten, absoluten Tagwert, sondern שוי, den nach den noch bevorstehenden Jahren bis zum Jubel steigenden und fallenden Aufschätzungswert (Arachin 14 a), und zwar auch dem קדוש ohne הוטש (dasselbst — siehe zu B. 16). —

Man bestimmt den Einlösungswert eines dem הקדש geweihten Objectes nur nach dem zeitlich und örtlich vorhandenen Werte, selbst wenn er, in späterer Zeit oder an einem anderen Ort, zum Verkauf gebracht, einen höheren Preis erzielen würde. Die Mishna (Arachin 24 a) nennt als Beispiel בכפר ברגליה, eine Perle in einem Dorfe. Gleichwohl wird für die Auslösung eines Grundstückes dasselbe sechzig Tage zum Verkaufe ausgebaut. שום ההקדש ששים יום וגו' (dasselbst 21 b). Es dürfte bei einem Güterverkauf eine solche Frist nicht in Widerspruch mit dem הוהא ביום unjeres Textes stehen.

B. 25. וכל ערבך וגו'. Nur durch Geld oder Geldeswert werden הקדשות ausgelöst, nicht aber durch שטרות וקרקעות (Bechoroth 51 a u. b). Nur mobile (nicht קרקעות und ihnen gleichgeachtete עבדים) und wirkliche Güter (nicht שטרות) erscheinen lediglich als Wertobjekte für den Tauschzweck.

B. 26. אשר יבכר לך, אך בכור וגו'. Man darf ihn zu keinem anderen Opferzweck heiligen, sobald er בכור geworden, d. i. sobald er geboren worden. ביצאנו מרחם בכור, mit der Geburt ist ihm bereits zu 2. B. M. 13, 2 bemerkt (siehe dasselbst). Vor der Geburt kann ihm daher noch eine andere קדושה erteilt werden (Themura 25 a). Ist er aber geboren, so ist er als בכור Gott heilig und für keine andere קדושה bestimmbar. Es geht beim בכור nur noch, wie bei allen anderen קדשים, קדוש עילוי an, d. h. man kann dem הקדש denjenigen Wert heiligen, den das Opfertier als solches speziell für die בעלים hat, z. B. bei בכור den Wert, den die הנאה, das Verfügungsrecht hat, ihn nach seinem Belieben einem verwandten כהן zukommen zu lassen (Themura 32 a und Arachin 28 b).

20. Wenn er aber das Feld nicht wieder einlöst oder man hat das Feld bereits an einen andern verkauft, so kann es nicht mehr eingelöst werden.

21. Vielmehr wird dann das Feld, wenn es im Zobel hinausgeht, Gott zur Heiligung, wie das Feld eines Banngelöbnisses; dem Priester fällt sein Besitzrecht zu.

22. Wenn aber ein Kauffeld, das nicht vom Felde seines Erbeigentums ist, er Gott heiligt:

20. וְאִם-לֹא יִגְאֹל אֶת-הַשְּׂדֵה וְאִם-בְּכַר אֶת-הַשְּׂדֵה לְאִישׁ אַחֵר לֹא-יִגְאֹל עוֹד:

21. וְהָיָה הַשְּׂדֵה בְּצֵאתוֹ בְּיָד לְקֹדֶשׁ לַיהוָה כְּשֵׂדֵה הַחֵרֶם לְכֹהֵן הַחַיִּים אֲחֵרָיו: שֵׁשׁ:

22. וְאִם אֶת-שְׂדֵה מִקְנֵתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יִקְדֹּשׁ לַיהוָה:

WB. 20 u. 21. וְאִם לֹא יִגְאֹל וגו'. Wenn bis zum Eintritt des Zobel das Feld nicht von dem מקדיש aus den Händen des הקדש wieder zurückgelöst worden, oder wenn die הקדש-Verwaltung, גובר, es bereits an einen andern verkauft hat, so kann es in beiden Fällen nicht mehr von dem מקדיש wieder eingelöst werden, sondern geht im ersten Fall aus den Händen des הקדש, im zweiten Falle aus den Händen des Käufers, oder selbst wenn der מקדיש es vom Käufer eingelöst hat, aus seinen Händen, zu bleibendem Eigentum an die mit Eintritt des Zobel fungierende Priesterabteilung, משמר, über.

So nach unserer Lesart (Arachin 25 a): וְאִלָּה אַחֵר וְכו' וְאִלָּה מִדּוֹ יוֹצֵא לְכַהֲנִים: רמב"ם. Rambam hat jedoch die Lesart: 'אינו יוצא וכו' und würde demnach unser Vers also zu fassen sein: Wenn der מקדיש bis zum Eintritt des Zobel das Feld nicht wieder eingelöst hat und es sich noch in den Händen des הקדש befindet, oder die הקדש-Verwaltung hat es an einen andern verkauft, und es befindet sich noch in den Händen eines solchen andern, so kann es, sobald das Zobel eingetreten, nicht mehr von dem מקדיש wieder eingelöst werden (bis dahin war es noch möglich), geht vielmehr in beiden Fällen an die כהנים zum bleibenden Eigentum über (siehe רמב"ם IV, 20).

לְאִישׁ אַחֵר: nur aus Händen eines ihm fremden Käufers kommt es mit dem Zobel in Besitz der Priesterabteilung. Hat es aber sein Sohn eingelöst, so geht es mit dem Zobel an den Vater zurück. נאלה בנו יוצאה לאביו ביובל (Arachin 25 a).

כֹּהֵן הַחַרֵּם. Siehe zu B. 28. — לְכֹהֵן וְגו': der beim Eintritt des Zobel fungierenden Priesterabteilung. Da das Feld zunächst dem הקדש zugewendet war, so treten, wenn dieses הקדש bereits durch temporären Verkauf an einen andern ein Einkommen daraus gehabt, die Priester unentgeltlich in den Besitz. Hat es jedoch bis zum Zobel unverwandelt beim הקדש beruht, so geht es in den Besitz der כהנים nur gegen Erlegung der vollen Tarfsumme von 50 Scheffel für die חומר-Fläche über (Arachin 25 b). Die jüdische Priesterschaft hat sich keineswegs mit dem Tempelheiligtum zu identifizieren, daß Priestervorteil und Tempelzweckförderung sich deckten. Nur symbolisch stehen sie als Träger und Vertreter der Tempelidee da, und haben ganz bestimmte Gerechtigsame, wie der Ausdruck ist, von Gottes Tisch, גבוהן, überwiesen. Zu allem übrigen stehen sie dem Tempelheiligtum ganz wie jeder Laie gegenüber.

WB. 22—24. וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנֵתוֹ אֲשֶׁר יִקְדֹּשׁ וגו'. וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנֵתוֹ אֲשֶׁר יִקְדֹּשׁ, nur wenn es rein מקנה ist, das gar nicht אהוה שדה מקדיש werden kann, אהוה שדה, treten die hier folgenden Bestimmungen ein; hat er es aber als מקנה שדה geheiligt und es ist noch vor dem Zobel אהוה שדה geworden, ז. B. אהוה שדה ויהי מקדש ואח"כ.

18. wenn er aber nach dem Jobel sein Feld heiligt, so berechnet ihm der Priester den Wert nach Verhältnis der noch bis zum Jobeljahre übrigen Jahre; und er wird so geringer als deine Schätzung.

19. Und wenn immer derjenige das Feld einlöst, der es geheiligt hat, so fügt er ein Fünftel deines Schätzungswertes hinzu, und dann wird es wieder von ihm erstanden.

18. וְאִם־אָחֵר הֵיבֵל יִקְדָּשׁ שָׂדֵהוּ
וְחִשְׁבֹּתֵהוּ הַכֹּהֵן אֶת־הַכֶּסֶף עַל־פִּי
הַשָּׁנִים הַנִּתְּרֹת עַד שָׁנַת הַיִּבֵּל וְנִגְרַע
כְּעֶרְכָּהּ :

19. וְאִם־נִגְאָל וְנִגְאָל אֶת־הַשָּׂדֶה
הַמִּקְדָּשׁ אִתּוֹ וְנִסַּף חֲמִישֵׁית כֶּסֶפוֹ
עֲרַכָּהּ עִלָּיו וְקָם לוֹ :

summe nach den noch zurückzulegenden Jahren bis zum Jobel steigt und fällt, steht mit unserer Auffassung dieser feststehenden Tarsumme als allgemeiner Annahme für den absoluten, nicht aus dem Verkehr zu ermittelnden Wert des Bodens scheinbar in Widerspruch. Allein die Bestimmungen hinsichtlich des שדה אהונה בקדוש dürften unter dem Einfluß zweier Momente gefaßt sein. Einerseits steht der den ganzen sonstigen Güterverkehr regelnde Grundsatz, daß kein Acker auf ewig dem Erbbesitzer entfremdet wird und daher selbst eine Schenkung im Jobel wieder zurückfällt, ein Grundsatz, der ja auf der Thatfache הארץ לי beruht und veranschaulichen soll, daß Gott der Ureigentümer des Landes sei. Andererseits könnte doch gerade eine Schenkung eines Landes an Gott und an die Zwecke seines Heiligtums der Wirkung dieser Thatfache entbehren, wie denn ja auch in der That das Gesetz eine Entäußerung auch selbst eines Erbäckers auf ewige Zeiten zu heiligen Zwecken unter der Formel „הרב“ (B. 28) kennt und hier bei מקדיש שדה ausdrücklich (B. 21) darauf recurriert. Beiden Momenten ist bei מקדיש שדה אהונה Rechnung getragen. Es kann dies (B. 21) eine Entäußerung an das Heiligtum und aus dessen Händen an die כהנים auf ewige Zeiten werden. Ist es mit Eintritt des Jobels nicht wieder vom מקדיש aus den Händen des הקדש (oder nach der Lesart des רמב"ם auch aus den Händen eines Käufers vom הקדש eingelöst worden), so geht es mit dem Jobel zum bleibenden Eigentum an die כהנים über, die dafür, wenn sie es aus der Hand des הקדש und nicht aus der Hand eines Käufers empfangen, den vollen absoluten Tarwert von 50 Scheffel an die ברק הביה Kasse erlegen. הגיע הל' zu כ"מ (Arachin 25 b — siehe הל' zu כ"מ IV, 19); dazu bedurfte es also der Feststellung eines absoluten Tarwertes. Andererseits will das Gesetz dem מקדיש die Wiedererlangung seines Erbäckers ermöglichen und erleichtern, gleichzeitig aber auch, so lange es nicht vom מקדיש zurückgelöst ist, es bis zum Jobel dem הקדש ברק הביה nutzbar machen. Es gestattet daher den temporären Verkauf an jeden andern bis zum Jobel gegen Erlegung eines Neunundvierzigstelns von 50 Scheffel für jedes Jahr bis zum Jobel und jeden המר שיערים Saatlfläche des Feldes, und räumt dem מקדיש für denselben Preis mit Vermehrung des Fünftels die Wiedereintlösung bis zum Jobel ein. Für diese beiden Zwecke wird der absolute Tarwert als fünfzigjähriger Nutzwert behandelt. Nur, lehrt die Halacha, muß der dem הקדש ברק הביה zufallende Auslösungswert mindestens einen zweijährigen Betrag erreichen, der Text setzt (B. 18) שנים הנהרות vorans. Im achtundvierzigsten Jahr kann es nur gegen Erlegung des ganzen absoluten Tarwertes von 50 Scheffel eingelöst werden (Arachin 14 a u. b — siehe הל' zu כ"מ IV, 26).

17. Heiligt er sein Feld sofort nach dem Jubeljahre, so ist es nach dieser deiner Schätzung zu erstehen;

17. אִם־כִּישַׁנְתָּ הַיֶּבֶל וְקָדַשׁ שָׂדֶהוּ
כְּעֶרְבָן יָקוּם:

jedoch (B. 22) wird nach Arachin 14 a bei der Auslösung nach seinem wirklichen Werte taxiert, בשרה מקנה נהון אה שיו. Bei der Auslösung ferner hat der wieder einlösende Eigentümer ein הומיש hinzuzufügen, bei einem מקנה שרה nicht (dasselbst). Daß sich das Gesetz veranlaßt sehen konnte, für שרה אהמה einen allgemeinen Auslösungswert zu fixieren, dafür läßt sich, wie wir glauben, das Motiv wohl einsehen. Da ein שרה אהמה, wenn es von dem Eigentümer nicht wieder eingelöst wird, für immer dem הקדש, resp. den כהנים verbleibt, so mußte in jedem gegebenen Falle, wie bei einem beweglichen Gute, der absolute Wert des Objectes festgestellt werden. Nun gab es aber שהויבל בזמן שרה אהמה gar keinen absoluten Wert für ein Feld im jüdischen Verkehr, da es keinen absoluten Kauf und Verkauf eines solchen gab. Der Fall eines שרה אהמה war der einzige, ganz allein stehende, wo ein Feld eventuell für ewige Zeiten entäußert wurde. Für die Zurücklösung eines solchen eventuell für immer entäußerten Feldes ließ sich daher gar kein Verkehrswert ermitteln und war somit die Feststellung eines allgemeinen fixierten Wertes notwendig. Das Gesetz statuiert für den Flächenraum der Ausfaat eines Chomer Gerste fünfzig Scheffel. Wir haben zu 2. B. M. 22, 16 geglaubt, in der Summe von 50 Scheffel einen Betrag erkennen zu dürfen, der als Betriebskapital die Subsistenz eines Menschen gewährt. Bedenken wir nun, daß ein הומיש, gleichbedeutend mit dem latmudischen בור, 30 סאה = 10 אופה, somit $\frac{100}{10}$ אופה oder 100 עומר, dem Bedürfnis von 100 Tagen eines Menschen entsprechend, faßt, nehmen wir einen durchschnittlich 20-fältigen Ertrag, dagegen einen Verlust von 25 % bis zur Mehlbereitung und das Verhältnis des sonstigen Bedarfs zur Nahrung wie 3 zu 1, so dürfte ein Stück Land von einem Chomer Ausfaatgröße die Subsistenz eines Menschen gewährt und dessen Wert somit der Summe von 50 Scheffel entsprochen haben. Dabei hat das Gesetz die für Menschennahrung geringste Getreideart in Anschlag genommen.

Daß es für שרה מקנה keines feststehenden Tarifes bedurfte, liegt auf der Hand. Da dasselbe jedenfalls im Jubel an den ursprünglichen Besitzer zurückkehrte und dem מקדש nur die Disposition über die noch bis zum Jubel zu erwartenden Erträge zustand, da אין אדם מקדש דבר שאינו שלו (Arachin 26 b), danach sich aber der Preis im gewöhnlichen Kauf und Verkauf reguliert (Kap. 25, 15 u. 16): so entsprach der jedesmalige Auslösungswert ganz genau dem leicht zu ermittelnden Verkehrswerte. In gleichem Grunde dürfte auch das הומיש bei שרה אהמה und dessen Wegfall bei שרה מקנה vielleicht beruhen. Bei jenem wird, wie bei allem sonstigen הקדש, das Object an sich geweiht und bei dessen Wiederzurückziehung ist, wie wir zu Kap. 5, 16 und 25 glaubten, durch הומיש dem Scheine zu begegnen, als ob die Idee des Heiligtums, der wir einen Gegenstand geweiht hatten, eines solchen Gegenstandes nicht würdig wäre. Allein beim שרה מקנה wird ja überhaupt kein Gegenstand, sondern nur dessen zeitweilige Benutzung dem הקדש geweiht. Wir würden diese Auffassung für begründeter halten, wenn auch הוצרים בית הוצרים, das auch im Jubel wieder an den ersten Eigentümer zurückgeht, bei der Auslösung kein הומיש zu bezahlen hätte, was aber nicht der Fall ist. Da jedoch ein הוצרים בית, so lange es in Händen des הקדש ist, immer nur, und selbst im Jubel, durch פדיון in die Hände des מקדש zurückkehrt (Arachin 33 a), so kann ein solches הקדש immerhin als sachliche Weihe des Objectes gefaßt werden.

WB. 17—19. אה משנה הויבל גור. Die Thatfache, daß die 50 Scheffel der Tagsumme auf die 49 Jahre einer Jubelperiode verteilt werden, und die Einlösung=

13. Löst er es selbst ein, so fügt er dessen Fünfstel auf deine Schätzung hinzu.

14. Und wenn jemand sein Haus Gott als Heiligtum heiligt, so schätzt es der Priester, ob gut oder schlecht; wie der Priester es schätzt, so kann es erstanden werden.

15. Wenn aber der, der es geheiligt hat, selbst sein Haus wieder einlöst, so fügt er ein Fünfstel deines Schätzungswertes hinzu und dann wird es wieder sein.

13. וְאִם-יִגְאֹל יְגַאֲלֶנּוּ וַיִּסַּף הַמִּיִּשֵׁתוֹ
עַל-עֲרֻבֹתָיִךְ:

14. וְאִישׁ כִּי-יִקְדֹּשׁ אֶת-בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ
לַיהוָה וַהֲעִרִיכֵוּ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין
רָע בְּאִשֶׁר יַעֲרִיף אֹתוֹ הַכֹּהֵן בֵּין
יָקוּם:

15. וְאִם-הִמְקִדִּישׁ יִגְאֹל אֶת-בֵּיתוֹ
וַיִּסַּף הַמִּיִּשֵׁת בְּסַף-עֲרֻבֹתָיִךְ עָלָיו
וְהָיָה לוֹ: הַמִּישָׁה (שביעי).

zugewendet werden, die Tempelidee selbst diese Wertweiche an dem vorhandenen Merkmal des „Lebens“ haften und mit dem Verluste dieses Merkmals auch den Gegenstand für ihren Zweck verloren gehen läßt. Danach begriffe sich denn auch, daß dem entgegengesetzt, wenn ein *מזבח בעלי מום* widergesegnet worden, diese Widergesegnetheit und die Negation der Opferidee, die in diesem *מזבח* liegt, das mit *מזבח* behaftet zum Opfer geweihte Tier also in seiner Art und Beschaffenheit perhorresziert und von jeder Selbstbeziehung zum Opfer zurückweist, daß es von vornherein also nur in seinem profanen Gebrauchswert angesehen und geheiligt wird, daß es selbst, wenn gestorben, zur Schätzung und Auslösung kommt, *כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדישן וכו' ואם מהו יפרו* (Bechoroth 14 a).

W. 13. *ואם גאל יגאלנה*. Der durch die Schätzung festgestellte Wert hat für jeden andern Geltung. Löst es der frühere Eigentümer wieder ein, so hat er ein Fünfstel mehr an die Kasse des Heiligtums zu zahlen. Dieses bei jeder Wiederelbstenteilung eines Heiligtums hinzuzufügende Fünfstel ist ein Viertel des Schätzungswertes, es ist ein Fünfstel der zu erlegenden Summe, *הומיש מלבר*. Siehe darüber zu Kap. 5, 16 u. 25.

W. 14 u. 15. *ואיש כי יקדיש ביהו*. Nach *ה"ב* umfaßt der Begriff *ביהו* hier nicht nur *דירה*, das Wohnhaus, sondern ist durch die Wiederholung *יגאל אה ביהו* zu dem Subbegriff aller seiner, das „Haus“, d. i. den Besitzkreis des Menschen konstituierenden Güter erweitert, *מקדיש אה נכסיו*. In der That lehrt auch die Halacha an diesem Sage, in welchem es nicht *ביהו יקדיש*, *בי* *יקדיש* heißt, die allgemeine, weitreichende Gesetzesregel, daß *אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו*, auch nicht *דבר שאינו שלו*, was jemand soll heiligen können, muß wie „sein Haus“ sein Eigentum und, wenn sein Eigentum, gleichzeitig nicht durch äußere zwingende Umstände seiner Verfügung entzogen sein, es muß, wie sein Haus, *שלו* und *ברשותו* sein. Ein geraubtes Gut kann weder der Räuber noch der Eigentümer *מקדיש* sein, *ה לבי שאינו שלו וזה לבי שאינו שלו* (Baba kama 68 b).

Das jüdische sogenannte „Kirchenrecht“ ist weit davon entfernt, der von Menschen zu vollziehenden Heiligung irgend eine sakramentale, unverlöschbare, mystisch magische Kraft zu verleihen. Ihm ist der Begriff *הקדש*, Heiligtum, nichts als eine juristische Person, deren Erwerbsrecht keineswegs weiter reicht, als das einer privaten, profanen, rechtsfähigen Persönlichkeit, ja, die dieser in vielen sehr wesentlichen Rechtsbestimmungen nachsteht. Das jüdische *הקדש* kann nur erwerben, was ein rechtmäßiger und rechts-

Wir haben bereits bemerkt, daß der $\text{זרין} = \text{Alt}$ als die Übertragung einer das Objekt heiligenden Bestimmung von einem Objekte auf ein anderes sich darstellt. Diese Übertragbarkeit einer Bestimmungsheiligkeit wird immer als ein Attribut der Intensität derselben begriffen, $\text{אלימי למהפס פדיונם}$, die auf dem Objekt ruhende Bestimmungsheiligkeit ist so stark, daß sie selbst noch das Auslösungsobjekt voll erfassen kann. Demgemäß dürfte es sich wiederum begreifen, daß nur die volle Opferidee der ganzen Persönlichkeit in allen Beziehungen ihres Seins und Wollens, wie sie von קרבו בהבה , vom Opfertier getragen wird, einer solchen Übertragbarkeit fähig ist, daß aber der Idee der Teilbeziehungen, die durch עיופה מנהיה und נכסים zum Ausdruck kommt, eine solche Intensität der קדושה nicht zuerkannt wird, und diese daher nicht $\text{זרין} = \text{fähig}$ sind. Auf demselben Begriff dürfte auch die folgende Bestimmung beruhen, die aus den Worten: $\text{וגו' והעריך בהתן אהה וגו'}$ hervorgeht und resultiert. Danach ist nämlich die $\text{זרין} = \text{Fähigkeit}$ ferner daran geknüpft, daß das Tier noch $\text{העברה} = \text{fähig}$ sei, daß es vor die Priesterbehörde „hingestellt“ werden könne, d. h. daß es noch lebe. Ist das durch מים untauglich gewordene Opfertier gestorben, so kann es nicht mehr ausgelöst werden, sondern wird begraben, denn wie der Ausdruck ist, $\text{בעיני העברה והערכה}$, zur Schätzung fordern wir „Stellung“. Ist das Tier ohne שהיטה gestorben, so würde schon ohnehin die Auslösung nicht stattfinden können, da $\text{אין פדיון את הקדשים בדי ההאביון לבלבם}$, da es dann nur zur Fütterung fleischfressender Tiere zu verwenden wäre und eine Auslösung zu solchem Zwecke ohnehin unstatthaft ist ($\text{Bechajim 29 a u. b}$). Allein selbst wenn der Tod durch שהיטה erfolgt ist, kann der זרין nicht vollzogen werden, weil die עברה fehlt. Derselbe Grundsatz gilt auch für קדשי ברוך הבית , קדשי ברוך הבית , קדשי ברוך הבית und קדשי ברוך הבית ($\text{Ithemura 32 a u. b}$), und nur קדשי ברוך הבית zum Opfer bestimmt gewordenen Tier macht eine Ausnahme, es hat selbst tot noch זרין ($\text{dieselbst 33 a} — \text{siehe למלך מושנה}$ zu הל' ה' אסירי מוכה I, 10).

Wir glauben nun, daß die קרבו בהבה pidjon -fähig machende volle Opferidee von dem Tiere ungeschmälert nur im Leben repräsentiert wird. Leben, נפש , ist ja das erste und wesentlichste Moment in dem Begriff der Persönlichkeit, deren Sein und Wollen im Opfer Gott nahe gebracht werden soll. Ist das Leben erloschen, so ist auch die Opferidee in einem der wesentlichsten Merkmale ihres Ausdruckes am Opfertier verlöscht und hat damit die Mächtigkeit verloren, auf ein anderes Tier übertragen werden zu können.

Dunkler ist die Anwendung dieser Bestimmung auch bei קדשי ברוך הבית . Bei diesen der Erhaltung des Tempelgebäudes zugewendeten Heiligtümern ist doch völlig von Art und Beschaffenheit der diesem Zwecke geheiligten Gegenstände abzusehen, da sie diesem Zwecke nur als Wertobjekt angehören. In der That können ja Gegenstände aller Art und selbst gestorbene Tiere, sofern sie noch irgend einen Wert haben, zu קדשי ברוך הבית geweiht und sodann nach ihrem Wert für die $\text{קדשי ברוך הבית} = \text{Kasse}$ geschätzt und ausgelöst werden, und doch, wenn ein lebendes Tier zu קדשי ברוך הבית geweiht worden, so kann es, gestorben, nicht weiter ausgelöst werden, ist für den Zweck verloren und wird begraben!

Vielleicht ist an folgender Betrachtung etwas Wahres. So wenig die Beschaffenheit der Gegenstände, die dem Tempelbauzweck zugewendet werden und für denselben zur Auslösung kommen, sonst in Betracht zu nehmen ist, so dürfte doch das Merkmal des „Lebens“ in so naher Beziehung zu der Bedeutung des Tempelheiligtums stehen, ja es dürfte, wo sich eine Gelegenheit bietet, dem Gedanken an das „tote“ Gebäude den Gedanken zuzugesellen, daß dieses Gebäude seinem Zweck und seiner Bedeutung nach „lebendig“ sein und werden solle, — היכל ד' הבה , wie der Prophet dies ausdrückt — wir meinen, es dürfte eine solche Gelegenheit so wichtig für den ganzen Tempelbauzweck sein, daß, wenn „lebende“ Wesen diesem Zwecke, weniggleich nur mit ihrem Werte

aus welcher die Weihe hervorgegangen war, ist daraus ersichtlich, daß in der That diejenigen Opfertiere, deren Weihe aus äußeren, vom menschlichen Willensakte unabhängigen Umständen hervorgegangen, wie בכור und מעשר, auch wenn sie durch מום zum Opfer untauglich geworden, keines פריך fähig sind.

Ein ganz anderes ist es, wenn jemand, und zwar nicht als der בקריש, als derjenige, der dem geheiligten Tiere die Weihebestimmung erteilt hat, sondern als der מהבשר, als derjenige, der in den Opferhandlungen, für welche das Tier bestimmt ist, seine כפרה finden soll, der somit in diesem Tier nicht das „Tier“, sondern den bedeutungsvollen Ausdruck seiner eigenen Persönlichkeit mit allen deren Gott und seinem Gesetze zu weihenden Trieben und Kräften, Zielen und Thätigkeiten erblicken soll, wenn dieser nun ein ungeweihtes Tier, das eben nichts als Tier ist, an die Stelle des zu seinem Opfer geweihten setzt und spricht: ו, dieses „Tier“, ו הרה, soll an die Stelle seines „Opfers“ treten! In dem Augenblicke schwindet ihm der ganze sittliche Zweck und die ganze symbolisch sittliche Bedeutung des „Opfers“, und es ist ihm nichts, als ein der Gottheit heidnisch darzubringendes Tierleben, dessen verendendes Sterben die zürnende Gottheit sühnt, wozu ein Tierleben gerade so gut wie das andere ist. Bei dem פריך-Act ist der Gedanke auf das Opfertier gerichtet, sein Object ist gerade die auf diesem ruhende Opferbestimmung und Weihe, und die Handlung ist die Übertragung dieser sittlichen Opferweihe auf ein anderes, bis dahin ungeweihtes Tier. Dabei bleibt das Bewußtsein von der sittlichen Bedeutung des Opfers und der daraus entspringenden Heiligkeit desselben völlig ungetrübt, ja ist vielmehr der eigentliche Motor und Gegenstand der Handlung. Bei dem Themuraakt ist aber der Gedanke auf das Ungeweichte gerichtet, das Bewußtsein von der sittlichen Opferbedeutung und deren Heiligkeit tritt in den Hintergrund, ja, sein Anspruch tritt derselben gerade entgegen. Er heiligt nicht durch Übertragung der Heiligkeit des Geweihten das noch Ungeweichte, sondern er stellt geradezu das Ungeweichte an die Stelle des Geweihten. Dies motiviert das Themuraverbot. Begreiflich ist, wenn sich die Strafbarkeit dieses Actes vor allem auf solche Opfer beschränkt, die wie קרבן כהנה die volle Persönlichkeit in der ganzen Sphäre ihres sittlichen Seins und Willens dem מהבשר vergegenwärtigen sollen, nicht aber עיזות und מנהרות berührt, die nur Teilbeziehungen der Persönlichkeit vergegenwärtigen. Ebenso begreiflich ist es, daß der ganze Begriff הזבחה und das Verbot derselben nur bei קדשי זבחה und nicht bei קדשי ברך היתה angeht. Nur jene sind symbolische Träger der Idee sittlicher Heiligung, während diese nur als Wertobject den Zwecken des Tempels angehören. Da ist in der That ein Wertobject so gut als das andere, und die Substitution des einen an die Stelle des andern berührt das Wesen der Heiligtumsidee nicht im mindesten. Hier ist daher auch die Substitutionsformel gleichgültig und auch ו הרה (הולין) ו הקדש) ist hier geschlechtes פריך. Siehe הויכחו zu Baba Mezia 55a פרה ד"ה.

Es begnügt sich aber das Gesetz nicht mit dem bloßen Verbot eines solchen Themuraactes, es statuiert nicht nur die völlige Nichtigkeit des ausgesprochenen Tausches, indem das bisher opfergeweihte Tier in ungeschmälertem Weihecharakter bleibt, sondern gleichsam zur Restitution des durch das Themuravergehen angegriffenen sittlichen Opfercharacters läßt es vielmehr die angegriffene, aber fortbestehende Heiligkeit des Opfertieres in solcher Mächtigkeit hervortreten, daß es statt, wie beabsichtigt, in den Chulinzustand des Themuratiertes überzutreten, es vielmehr dieses zu sich hinaufhebt und ihm ganz den Charakter und die Opferbestimmung mitteilt, die ihm bei seinem Eintritt in die Opferweihe erteilt ward. Statt somit die sittliche Opferweihe durch die Themura aufzuheben, wird sie einfach in einem neuen Object wiederholt.

Diese Restitutionswirkung kann naturgemäß nur dann eintreten, wenn der מהבשר, dessen הזבחה-Handlung dadurch in eine הקדש-Handlung umwandelt werden soll, die

bestimmt hat, nicht er, sondern der מהכפר, für dessen כפרה das Tier bestimmt ist, die המורה bewirkt und von dem Verbot betroffen ist, während sonst hinsichtlich der Auslösung der מקריש als die בעלים betrachtet wird, המקריש ניסוף הנימש ומהכפר עושה המורה (Themura 2 b u. 10 a).

Versuchen wir nun den Gedanken zu ermitteln, der sich in diesen Bestimmungen ausdrücken dürfte, so erinnern wir zuvor, daß dieser Gedanke dem doch ein solcher sein müsse, der in sehr hohem Grade Wesen und Bedeutung des Opferheiligums berührt. Ist doch die Übertretung des Themuraverbotes so ernster Natur, daß nach einer Auffassung (Themura 17 a; siehe רש"י und רמב"ם daselbst, הל' המורה ראב"ד und רמב"ם, I, 2) selbst כשנגג die מלקות = Strafe einträte, ein Beispiel, das im ganzen Gesetze völlig vereinzelt dastände!

Ein von uns noch nicht berührtes Moment ist aber so charakteristisch, daß es wohl zur Ermittlung des dem Themuragesetze zu Grunde liegenden Gedankens anleiten dürfte. Durch den Ausspruch: ברע או רע בטוב ולא ימיר אוחו טוב בעל כיום קדש gegen ein solches Tier und läßt auch da, wenn geschehen, die Themurawirkung eintreten, daß nämlich das קדש קדש bleibt und das הולין dieselbe קדושה erhält, und gleich darauf Verse 11 und 12 statuiert das Gesetz die Auslösung eines כיום בעל כיום, die nach der Halacha keineswegs erst durch Geld oder Geldeswert vermittelt zu werden braucht, sondern direkt durch ein opfertüchtiges הולין-Tier geschehen kann, also, daß wenn man dem durch כיום untauglich gewordenen Opfertier ein opfertüchtiges הולין-Tier zur Seite stellt und ausspricht: הרי זו מהוללת על זו, das untauglich gewordene Opfertier solle durch Übertragung seiner קדושה auf das הולין-Tier werden, dann sofort die gesetzliche Auslösung vollzogen, das הולין-Tier in die קדושה des Opfertieres eingetreten ist und das Opfertier הולין geworden. In der Wirklichkeit scheint daher dadurch derselbe Wechsel vollzogen, so geboten, den das Gesetz eben als Themura mit solchem Ernste verbietet. In der That liegt auch der ganze so gegensätzliche Unterschied in der Form des Vollzugs. Ist das Opfertier das Objekt der Handlung mit dem Ausspruch: (הולין) הרי זו מהוללת על זו, oder auch nur einfach (הולין) הרי זו, so ist dies nicht המירה, sondern die Formel des gesetzlichen Auslösungsaktes (כדין) für solche gesetzlich gebotene Auslösungsakte. Das כיום בעל כיום ist יוצא להולין und die קדושה seiner Opferbestimmung ist auf das bis dahin הולין gewesene übergegangen. Ist hingegen das חולintier das Objekt der Handlung mit dem Ausspruch: (הולין) הרי זו, oder (הולין) הרי זו, oder (הולין) הרי זו, so ist dies nicht המירה, sondern die Formel des Themuraaktes, das Opfertier bleibt heilig und das חולintier ertangt gleichwohl auch dessen קדש = Charakter und Bestimmung (siehe Themura 26 b u. 27 a).

Bers 9 war ausgesprochen, daß ein durch einen Weiheakt zum Opfer bestimmtes Tier, so lange es für diese Bestimmung tauglich ist, in keiner Weise dieser Bestimmung entfremdet werden kann. Wird es durch כיום für diese Bestimmung untauglich, so kann, wie sie durch einen freiwilligen Willensakt diesem Tier erteilt worden, auch wieder durch einen gleichen freiwilligen Willensakt die Bestimmung von dem untauglich gewordenen abgehoben und auf ein anderes taugliches Tier, sei es direkt oder durch vermittelnde Zwischenübertragung auf den Geldeswert, übertragen werden. Durch eine solche Übertragung geht die Bestimmung und die daraus resultierende קדושה auf das neue Objekt über, und das zuerst geweiht gewesene Tier tritt in den früheren הולין-Zustand zurück, mit Vorbehalt des ועבירה, daß nämlich das einmal zum Opfer bestimmt gewesene Tier nicht geschoren und nicht zur Arbeit verwendet werden darf. Dies Verfahren ist das gesetzlich vorgeschriebene שהיבמי קדשים כדין. Daß diese Ablösung der קדושה von einem geweiht gewesenen Objekt auf der Freiwilligkeit des Willensaktes beruht,

10. Er soll es nicht auswechseln und soll es nicht austauschen, Gutes gegen Schlechtes oder Schlechtes gegen Gutes. Wenn er wie immer auch ein Tier gegen Tier ausgetauscht, so bleibt es und auch sein Austausch, auch es wird heilig.

10. לֹא יִחַלְפֶנּוּ וְלֹא יִמְיֵר אִתּוֹ טוֹב בְּרַע אִוְרַע בְּטוֹב וְאִם הֵמֶר יִמְיֵר בְּהֵמָה בְּבַהֲמָה וְהָיָה הָיָה * וְתִמְיֵר אִתּוֹ יָהִי קִדְשׁ:

B. 10. לא יחליפנו. הלך bezeichnet seiner Grundbedeutung nach einen völligen entgegengesetzten Ortswechsel, aktiv: וחלפה רקתו (Richter 5, 27) durchbohren, intransitiv: והלך בהרה (Jes. 8, 8), וחלפה שמש (Sam. I. 10, 3) in eine andere Gegend übergehen. Dann überhaupt: verschwinden und entschwinden machen, (Jes. 2, 11) und הלך ויהלך (Jes. 2, 18). Immer ist es jedoch: in einen anderen Ort oder in einen anderen Zustand übergehen oder übergehen lassen. Davon heißen denn Schlachtmesser, die vom Leben zum Tode überführen: מחלפים (Ezra 1, 9), Simjon nennt das Haar, an welches seine Stärke geknüpft war: שבע מחלפות (Richter 16, 34 u. 19), und läßt sich zweifeln, ob speziell seinem Haar diese Bezeichnung kommt, weil es eigentlich zum Abscheren reif war, oder ob überhaupt Flechten מחלפות heißen, weil eine Flechte durch stetes gegensätzliches örtliches Wechseln von Strängen entsteht. Verwandt damit ist עלף: das Verschwinden von Kräften, und עלף durch eine andere Oberfläche, Hülle, dem Auge entziehen, unkenntlich machen. הלף עברהם, הלף (4. B. M. 18, 21) an die Stelle mit andern tretend. אלף: etwas von dem andern annehmen, lernen, und אלף: lehren. Davon אלוף der Führer. Im Piel und Hifil הלף und החליף heißt es: etwas fortgehen lassen, um ein anderes an dessen Stelle zu setzen, und zwar hat es ebensowohl das zu ersetzende Gegenwärtige, wie ויהלך שמלתו (1. B. M. 41, 14), als auch das an die Stelle tretende andere zum Objekt, wie וארוים נחליף (Jes. 9, 10), ועור יהליף (Jes. 14, 7). Durchweg ist aber bei הלף und החליף das zu Ersetzende das Schlechtere, das durch besseres ersetzt wird. So: alte, ungeeignete Kleider, geschwächte Kraft, gefälltter Baumwuchs. Auch in משכרתה (1. B. M. 31, 7) war in den Augen Labans das durch ein anderes zu ersetzende Lohnverhältnis das ihm unvorteilhaftere, nicht zuzugende.

Gerade das Entgegengesetzte ist המיר, es bezeichnet durchweg den Tausch eines Guten gegen ein Schlechteres: ההמיר גוי אלהים (Zirmija 2, 11), כבודם בקלון אמיר (Hoshea 4, 7), חלק עמי ימיר (Micha 2, 4).

Wir glauben daher, daß auch hier ויהלך ויהי קדש in diesen verschiedenen Bedeutungen zu fassen sei: das erste verbietet den Umtausch eines schlechten קדש gegen ein gutes חולין, das zweite eines guten קדש gegen ein schlechtes חולין, gut und schlecht in dem gleich zu erläuternden Sinn. Nachdem aber eben durch dieses Verbot das קדש immer das Gesegnete, das dagegen in den Kreis des קדש gehobene הילין immer das Ungesegnete ist, also in Wirklichkeit jeder Tausch, auch des schlechteren קדש gegen das bessere חולין eine Verschlechterung ist, so wird der gemeinsame, beides umfassende Ausdruck: המורה und der allgemeine Begriff eines solchen ungesegneten Austausches: טוב ברע או רע בטוב, so wird Themura 9 a im ויהלף ויהי קדש auch noch der Austausch des קדש eines andern gegen ein חולין von dem Einigen verboten, ויהלף ויהי קדש, es kann dies jedoch nur stattfinden, wenn dieser andere seine Einwilligung dazu ausgesprochen. טוב ברע או רע בטוב: gut und schlecht vom Standpunkt ihrer Qualifikation

9. Ist es aber ein Tier, von welchem man Gott ein Opfer darbringen kann, so soll alles, was er davon Gott zugewendet, heilig bleiben.

9. וְאִם־בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ מִמֶּנּוּ קָרְבָן לַיהוָה כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַיהוָה יִהְיֶה־קֹדֶשׁ:

Nun dürfte sich, wie wir zu vermuten wagen, das Haus, die Familie: Mann, Weib, Kind, durch die Zahl: 3 darstellen, die Gesellschaft aber, wie oft im Geſetze, in der Zahl: 2 ihre Bezeichnung finden, so daß Familie und Gesellschaft zusammen durch die Zahl 5 ausgedrückt werden dürften. Entfernt sich dies nicht von der Wahrheit, so ist 3 die Signatur der weiblichen Bestimmung; die Familie, das Haus, 5 die Signatur der männlichen Bestimmung; die Familie und die Gesellschaft, und mit beiden, der Bezeichnung ihrer Bestimmung, beginnt der ערך des weiblichen und des männlichen Kindes bis zum bildungsfähigen Alter des zurückgelegten fünften Jahres. Vom zurückgelegten fünften bis zum zurückgelegten zwanzigsten Jahre sind die Jahre der Bildung, der Vollendung für ihre Bestimmung; diese ist für die weibliche einfach, die Vollendung für das Haus, ihre Signatur ist: 10; sie ist eine zweifache für die männliche, für Haus und Gesellschaft, ihre Signatur ist: 20. Von zurückgelegtem zwanzigsten bis zurückgelegtem sechzigsten Jahre sind die Jahre der vollen Bethätigung der erlangten Bildungsvollendung für den weiblichen und den männlichen Beruf. Ihre Signatur ist für die weibliche Berufsvollendung das Produkt von $10 \times 3 = 30$, für die männliche Berufsvollendung das Produkt von $10 \times 5 = 50$. Vom zurückgelegten sechzigsten Jahre bis ans Lebensende sind die Jahre der זקנה, die Jahre der Lebensernte; das individuelle Wirken freut sich des Rückblicks auf einen vollendeten Lebensbau, das soziale wenigstens des Rückblicks auf einen redlichen Beitrag zum Ganzen. Daher ist ihre Signatur für das individuell Weibliche die Zahl der Vollendung: 10, für das individuell und sozial Männliche die Zahl einer ganzen und einer halben Vollendung: 10 und 5 = 15.

B. 9. In dem vorangehenden Geſetze ward für die konkrete Menſchenperſönlichkeit ein ideeller Wertausdruck, ערך, für ihre Beziehung zu Gott und deſſen Heiligtum beſtimmt. Dem ſchließt ſich hier der Satz an, daß aber für ein Tier, das zum ſymboliſchen Opferausdruck für eine die Gottesnähe ſuchende Perſönlichkeit beſtimmt iſt, es keine Auslöſung giebt, vielmehr muß mit ihm ſelbſt die Opferhandlung vollzogen werden. Ja, ſelbſt wenn auch nur ein Glied des Tieres geweiht worden, muß Veranſtaltung getroffen werden, daß das ganze Tier als Opfer zur Verwendung komme: הֵא כִּי־עַד הַמְּכַר לַצִּבּוֹר עוֹלֹת וְדָמִים חוֹלֵץ הוּא מְדַמֵּי אֲבֵר שְׁבֵה (Themura 11 b). Iſt aber das geweihte Glied ein vitales Organ, דָּבָר שֶׁהַנְּשִׂמָה הַלּוּוּיָהּ בּוֹ, ſo erſtreckt ſich ohnehin die Weihe auf das ganze Tier (daſelbſt). Dieſe Beurteilung eines Gliedes nach ſeiner größeren oder geringeren vitalen Bedeutung im Organismus heiſt: נִידָן בְּכַבּוֹדוֹ (Arachin 4 b). Wir haben ſchon oben zu Kap. 22, 23 bemerkt, in welcher höheren Bedeutung die durch Opfer anzustrebende Thatenweihe, als die Erhaltung des Tempels ſei, und darin ſowohl das Verbot הִבִּיתָ לְבָדֵק הַמִּיָּמִים לְבָדֵק הַקֹּדֶשׁ als auch die Beſtimmung ſich begründe, daß, wenn dieſes dennoch geſchehen, alles, was ראוי לְמוֹבָה iſt, auf den מוֹבָה gelangen müſſe. אִינוּ יוֹצֵא מִיָּד מוֹבָה לְעוֹלָם, ſiehe daſelbſt. Der hier ausgeſprochene Satz gilt daher nicht nur wenn das Tier direkt zum קָרְבָן beſtimmt worden, ſondern auch wenn es allein oder im Inbegriff mit anderen Gütern הִבִּיתָ לְבָדֵק הַקֹּדֶשׁ worden, ſobald es eine מוֹבָה לְרַ' (Schechatalim 24, 7).

5. Und wenn vom zurückgelegten fünften Jahre bis zum zurückgelegten zwanzigsten Jahre: so sei deine Schätzung des Männlichen zwanzig Scheffel und für eine weibliche Person zehn Scheffel.

6. Und wenn von zurückgelegtem einem Monat bis zurückgelegtem fünften Jahre, so sei deine Schätzung des Männlichen fünf Scheffel Silber und für die weibliche Person deine Schätzung drei Scheffel Silber.

7. Und wenn von zurückgelegtem sechzigsten Jahre und darüber, ist's eine männliche Person, so sei deine Schätzung fünfzehn Scheffel und für die weibliche Person zehn Scheffel.

8. Ist er aber für deine Schätzung zu unvermögend, so stellt er ihn vor den Priester und es schätzt ihn der Priester; nach dem, wofür das Vermögen des Gelobenden hinreicht, soll ihn der Priester schätzen.

5. וְאִם מִבְּנֵי-הַגֵּשׁ וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכּוֹ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שֶׁהֶלֶם וְלַנְּקֵבָה עֶשְׂרֵת שֶׁהֶלֶם:

6. וְאִם מִבְּנֵי-חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן-חֲמִשָּׁה שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכּוֹ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שֶׁהֶלֶם בְּכֶסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכּוֹ שְׁלֹשָׁת שֶׁהֶלֶם בְּכֶסֶף:

7. וְאִם מִבְּנֵי-שִׁשִּׁים שָׁנָה וְכִיְיָקָה אִם-זָכָר וְהָיָה עֶרְכּוֹ חֲמִשָּׁה עֶשְׂרֵת שֶׁהֶלֶם וְלַנְּקֵבָה עֶשְׂרֵת שֶׁהֶלֶם:

8. וְאִם-יָקוּף הוּא בְּעֵרְכּוֹ וְהִעֲמִידוּ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהִעֲרִיף אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל-פִּי אִשֶּׁר תִּשְׁיֵג יָד הַנִּדָּר וְעֲרִיבְנוּ הַכֹּהֵן: ׀

beginnt, das sechzigste Jahr selbst aber noch zu der vorangehenden Periode: כבן עשרים כבן עשרים שנה שנים כבמטה הימנה שנה עד בן ששים שנה in dieser ganzen Skala der Vorstellbarkeit sei, die Grenzbestimmung somit innerhalb der zu bestimmenden Periode falle und überall das בן עשרים, u. f. w. das zurückgelegte Alter bezeichne. Auch בן הדש ב. 6 bezeichnet den zurückgelegten ersten Monat, wie es 4. B. M. 3, 15 f. bei der Zählung der לוחים und der בכורים immer auch בן הדש ומעלה heißt, so daß שלשים כבמטה הימנה יום, der dreißigste Tag noch außerhalb der ערך=Skala liegt, ואין ערך לפרוהו בן הדש (Arachin 18 a).

8. וְאִם יָקוּף הוּא בְּעֵרְכּוֹ. Wenn der Gelobende zu unvermögend ist, um die nach der ערך=Skala sich ergebende Summe zu zahlen, והעמידו לפני הכהן והעריך אהו, so hat er die Person, deren ערך er gelobt hat, dem Priester vorzustellen, והעריך, und der Priester hat nach Vermögensverhältnis des Gelobenden den zu zahlenden ערך festzustellen.

Aus der Bestimmung des Gesetzes: והעמידו וגו' והעריך wird (Arachin 4 a) gefolgert, daß das Gesetz die Vorstellbarkeit des zu Schätzenden voraussetzt, daß somit weder מת, ein Gestorbener, noch גויסם, ein Sterbender, der ערך=Schätzung unterliegt, כל שישנו. — Arachin 23 b wird gelehrt, daß das ערך=Gelübde als eine förmliche Schuld betrachtet wird, und nötigenfalls die Erfüllung durch Pfändung herbeigeführt werde; daß aber gleichwohl bei Unvermögenden immer die Rücksicht zu wahren habe, daß ihm an Nahrungsmitteln, Kleidung, Mobiliar und Handwerksgerät das Nötigste in Natura oder zur Anschaffung in Gelde zu lassen sei.

Gott zwischen sich und Israels Söhne gegeben hat, auf dem Berge Sinai in Moses Hand.

וְהַתּוֹרָה אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה בֵּינֵנוּ וּבֵין
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתֹר סִינַי בְּיַד מֹשֶׁה:
פ רביעי (שש)

Kap. 27. V. 1. Gott sprach zu
Mose:

כו 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

'גר, daß Gott sie zwischen sich und Israels Söhne gegeben hat. Sie sind das einzige bindende und verbindende Mittelglied zwischen uns und Gott. Es giebt für uns keine andere Vermittlung, keinen andern Weg zu Gott, als über sein Gesetz, wie eben die תיבחה ה: בהקתי u. s. w. gelehrt, daß unsere Gottesnähe, somit unser Wohl und Weh lediglich von Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Gesetze bestimmt wird. Sie wurden alle, nicht nur die „Zehngebote“, alle הַקִּים מִשְׁפָּטִים וְהוֹרָה gleichzeitig, somit in gleicher Würdigkeit und Wichtigkeit auf dem Berge Sinai von Gott gegeben. Und das auf dem Berge Sinai Ertheilte beschränkt sich nicht auf das hier Niedergeschriebene, sondern umfaßt auch alles, was nach der Niederschreibung in Moses Hand verblieben und nur durch mündliche Belehrung von Moses erfahren werden kann. כהר סני ביד (ה"ב) משה מלמד שניתנה התורה הלביתיה ורקדוקיה ופרושיה ע"י משה מסני

Kap. 27. V. 1. Wie dem aufgerichteten Gesetzesheiligtum im symbolischen Opferausdruck und in konkreter Thatverwirklichung eines geheiligten Menschen- und Volkslebens gerecht zu werden sei, das bildet den Inhalt dieses ganzen dritten Buches, und waren noch zuletzt im vorigen Kapitel die Thatanforderungen an ein also zu heiligendes Menschen- und Volksleben, die הוֹקִים מִשְׁפָּטִים וְהוֹרָה, rückblickend als die einzige Bundesvermittlung zwischen Gott und uns und als die einzigen Vermittler unserer Wohlfahrt bezeichnet worden.

Es folgt nun hier als Schlußkapitel ein Kapitel über etwa freiwillige Schenkungen an das Tempelheiligtum, wie nämlich die Fälle zu behandeln sein sollen, wenn jemand das Bedürfnis fühlen oder den Wunsch hegen möchte, Gegenstände oder deren Wert dem Heiligtum zu schenken, um damit seinem besonderen Interesse für das Heiligtum oder seiner Auffassung einer besonderen Beziehung des betreffenden Gegenstandes zu dem Heiligtum Ausdruck zu geben. Es werden alle solche Zuwendungen und Schenkungen als הפלאת נדר, (כי יפליא נדר) als nicht vom Gesetze geforderte, nicht aus den Anforderungen des Gesetzes, sondern aus einer rein subjektiven Willensregung hervorgehende Akte bezeichnet, und es ist in hohem Grade bezeichnend, daß dieses Kapitel über Tempelschenkungen offenbar durch seine Stelle nur als nachträgliches Schlußkapitel erscheint und ausdrücklich nicht zu den הוֹקִים מִשְׁפָּטִים וְהוֹרָה gehört, die Gott als Bedingung בני ישראל gefordert, deren Erfüllung die ganze Fülle des Segens und deren Nichterfüllung das ganze namenlose Elend zur Folge hat, welche den Inhalt des vorigen Kapitels bilden. Augenfällig sind diese Tempelzuwendungs- und Schenkungsbestimmungen von jenen geschieden, und ist damit das nicht wenig Bedeutsame gesagt: Die jüdische תורה כהנים, der jüdische Priesterkodex erklärt Tempelzuwendungen und Schenkungen nicht für ganz besonders gottgefällige fromme Werke, erkennt ihnen am allerwenigsten eine ein sündhaftes Leben fühnende Kraft zu. Nicht in Gewinnung von Gütern, in Gewinnung von Geistern und Herzen, in Gewinnung eines ganzen Menschen- und Volkslebens für die Erfüllung der הוֹרָה מִשְׁפָּטִים וְהוֹרָה sieht das jüdische Priesterheiligtum die Lösung seiner Mission und weist auf „Heiligung der Sitten“, auf „Rechtsachtung im sozialen Leben“ und auf „Erleuchtung der Geister und Beredlung der Herzen“, auf הוֹקִים

44. Aber selbst auch dies: selbst während sie im Lande ihrer Feinde sind, habe ich sie damit nicht verachtet und nicht verworfen, sie zu vernichten, meinen Bund mit ihnen aufzuheben; denn ich, Gott, bleibe ihr Gott,

45. und gedenke ihnen den Bund der Vordern, die ich ja aus Mizrajims Land hinausgeführt vor Augen der Völker, mich ihnen als Gott zu bewähren, Ich, Gott.

46. Dieses sind die Gesetze, die Rechtsordnungen und die Lehren, welche

44. וְאִף גַּם־זאת בְּהִיּוֹתְכֶם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם לֹא־מִאַסְתִּים וְלֹא־נִגְעַלְתִּים לְכַלְהֶם לְהַפֵּר בְּרִיתִי אִתְּכֶם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם:

45. וּזְכַרְתִּי לָהֶם בְּרִית רִאשׁוֹנִים אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי־אֹתָם מִצְרָיִם מִצְרָיִם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם לְהַזְכִּיר לָהֶם לְאֱלֹהִים אֲנִי יְהוָה:

46. אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים

auszusetzen findet, sie für fehlerhaft, unrecht, unweise hält. So daher hier. Und eben, weil oben die Prädikate vertauscht sind, findet, wie schon n"ק daselbst bemerkt, die Auffassung des ח"כ darin ihre Bestätigung. Der Tadel bezieht sich dort nicht mehr auf die חקים, die schon längst im eigenen Leben nicht mehr erfüllt werden, somit gar keinen subjektiven Widerwillen mehr finden, sondern auf diejenigen, die sie noch objektiv ihnen zum Bewußtsein bringen, und der Widerwille trifft die jüdischen Elemente, deren Berufung sie sich durch die jüdischen sozialen Ordnungen nicht entziehen können.

B. 44. וּמִאִף גַּם זֹאת. Verse 38—43 waren zwei Möglichkeiten als Alternative der Galuthzukunft angedeutet: die eine, daß die Erlösung aus dem Exil in Folge der äußeren weltgeschichtlichen Ereignisse herbeigeführt werde, die andere, daß sich die Exulanten die גאולה durch eigene innere Umwandlung erringen. Es sind dies die beiden Eventualitäten, auf welche die Weisen zu Jesaias 60, 22 hingewiesen haben: וְזוֹ אִישׁוֹנָה וְזוֹ בְעָהוּ לֹא זָכוּ בְעָהוּ (Sanhedrin 98 a). Jedenfalls sollte der erste Schritt ins Exil zugleich der erste Schritt zur Wiedererlösung sein. Hier heißt es nun וּמִאִף גַּם זֹאת: aber selbst auch dies, oder wie man es gewöhnlich versteht, und gleichwohl: אֹיְבֵיהֶם, selbst wenn die Zeit der Erlösung lange ausbleibt, selbst wenn sie lange auf fremdem Boden bleiben, וְאִף גַּם זֹאת, so ist dies kein Beweis, daß ich sie in dem Grade tadelnswert und mir entgegen gefunden hätte, ihre Vernichtung herbeizuführen, meinen Bund mit ihnen aufzuheben, vielmehr: אֲנִי ד' אֱלֹהֵיהֶם, bleibe ich unter allen Umständen ihr Gott (siehe Jeschurun V, S. 15 f.).

B. 45. וּזְכַרְתִּי לָהֶם גו'. Dieser ברית ראשונים ist nicht der bereits obengenannte אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי גו', sondern wie ח"כ erläutert und sich auch aus der Beifügung וְזָכַרְתִּי אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי גו' ergibt, der ברית שבטים, der mit deren Nachkommen erneute Bund, die ja auch noch erst der Läuterung in dem ägyptischen Galuthiegel bedurften und die ich dennoch der Erlösung zum weltgeschichtlichen Gottesdenkmal vor den Augen der Völker würdige, mich ihnen als lenkender und leitender Gott zu bewähren, אֲנִי ד', derselbe Gott bin ich auch noch, und erfülle meine Verheißung und bin mit ihnen im Galuth, wie ich mit ihren Vätern im Galuth gewesen, und erlöse sie, wie ich sie erlöste, und bleibe ihr Gott, wie ich der Väter Gott gewesen. —

B. 46. אֵלֶּה הַחֻקִּים גו'. Es blickt dies zurück auf alle die Sitten regelnden, Recht ordnenden, Geist und Herz belehrenden Gebote, die von הורה bis hierher ausgesprochen sind. Von ihnen, somit von den göttlichen Gesetzen, heißt es: אֲשֶׁר נָתַן

machen, als das Volk durch sein Exilaleben die Schuld seiner Vergangenheit wieder gut zu machen haben wird.

וַיַּעַן וַיִּבְעַן: alles entsprechend und mit Entsprechendem, d. h. das ganze Galuthverhängnis steht in geradem gegenwärtigen Verhältnis zu ihrer Verjüngung, und die Schuld ihrer Verjüngung wird durch die Verhältnisse eben solcher sittlicher Verdienste gesühnt, die den Verirrungen gerade entgegengefeht sind. Die Sünde, die als zu führende Schuld auf ihnen lastet, war, daß בְּמִשְׁפַּט־בָּאֵם, daß sie die göttlichen Rechtsordnungen verwerfend, auf andere Maximen ihr soziales Staatsleben stützen und erhalten zu können vermeinten, und daß אֵלֶּה נִשְׁמָה, daß ihr individuelles Lebensglück sich durch Gesetze beenagt fühlte und sie als Lebensverkümmern von sich wies, mit welchen Gott ihr sinnliches Genüßesleben sittlich unischränkte. Dem entspricht, daß ihr soziales Staatsleben auf Jahrhunderte hinaus zu Trümmern ging und sie Jahrhunderte hindurch als die Rechtlosen in fremden Staaten leben, ausgeschlossen von allen Segnungen des Rechtsschutzes, nur Druck und Härte als ihnen gebührendes Recht empfinden müssen; dem entspricht, daß auf Jahrhunderte hinaus ihr individuelles Lebensglück ihnen verkümmert und jeder Anteil an den Genüssen und Freuden des Lebens gleichmälert bleibt. Und wie die züchtigende Strafe der Verjüngung entspricht, so wird auch die Sühne mit Entsprechendem vollzogen. Sozialen und individuellen Gewinn und Genüß hatten sie als das bedingende Erste sich gefeht, dem gegenüber das göttliche Gesetz mit seinen Anforderungen als das Bedingte, Zufällige, gleichgültig in den Schatten treten mußte. Dem wird mit Entsprechendem Sühne errungen. Jahrhunderte lang müssen sie sich inmitten persönlicher und sachlicher Verhältnisse und Zustände bewegen, unter denen fast jede Erfüllung der göttlichen Gesetze mit Tahinopferung einer Lebensfreude, mit Verzichtleistung auf ein Menschenrecht zu bezahlen ist, unter welchen ganz eigentlich die göttlichen Gesetze, wie der Prophet sich ausdrückt, als לֹא טִיבִים וְלֹא יְהוֹי בְּהֵם erscheinen, ja, es muß ihnen Jahrhunderte lang eben um ihrer Gesetze strenge willen geradezu Jammer und Glend, Kerker und Scheiterhaufen winken, sie müssen mit einem einzigen, ihren Abfall vom göttlichen Gesetze erklärenden Worte all diesen Jammer und all dieses Glend für sich und ihre Kinder loswerden und dafür sich teilhaftig machen können allen Erdenglückes und aller Menschenehren im Kreise der Völker, — und sie müssen doch dieses Wort nicht sprechen, müssen mit dem Gottesgesetze im Arme heiter den Holzstoß besteigen, müssen der Erfüllung dieser Gottesgesetze heiter ihre Hütten bauen, ihre Ehen schließen, ihre Kinder erziehen, ihr Leben leben und ihre Tode sterben, unbekümmert, welchen Opfern und Entbehrungen, welchen Verfolgungen und welchem Jammer sie mit allem dem ihr und ihrer Kinder Lebenslos verschreiben, müssen überall und immer die Erfüllung des göttlichen Gesetzes für sich und ihre Kinder als das Erste unbedingt Bedingende setzen und dagegen alles andere, jede Lebensstellung und jedes Lebensglück, als das Bedingte, dagegen Gleichgültige, Zufällige, in den Schatten treten lassen, mit der Gleichgültigkeit gegen das Lebensglück die frühere Gleichgültigkeit gegen die Gesetze strenge aufheben, und so: וַיַּעַן, mit dem Entsprechenden וַיִּבְעַן vollbringen. וַיַּעַן וַיִּבְעַן: das Leidensgeschick entspricht der Verjüngung und mit der im Leidensgeschichte bewährten Gesetze strenge wird die Verjüngung entsprechend gesühnt. —

Oben heißt es: וְאֵם בְּהַקְוִי הַמֵּאֵם וְאֵם מִשְׁפַּט־הַגֹּעַל נִשְׁמָה, hier: מִשְׁפַּט־נִשְׁמָה וְאֵם בְּהַקְוִי הַמֵּאֵם וְאֵם מִשְׁפַּט־הַגֹּעַל נִשְׁמָה; מִשְׁפַּט־נִשְׁמָה heißt einen Tadel an etwas finden, es ist eine objektive Beurteilung ohne Rücksicht auf die Beziehung des Gegenstandes zu uns. גֹּעַל, das daher auch häufig mit נִשְׁמָה als Subjekt konstruiert wird, bezeichnet den abstoßenden Widerwillen, den ein Gegenstand bei uns findet, es ist die subjektivste Beurteilung. In der Regel werden הַקְוִי, die sittlichen Beschränkungen unserer Sinnlichkeit, auf subjektiven Widerwillen stoßen, während man an מִשְׁפַּט־נִשְׁמָה, an Rechtsordnungen objektiv etwas

43. Und das Land, verlassen von ihnen, hat Befriedigung an seinen Sabbaten, so lange es von ihnen verödet ist, und sie befriedigen ihre Sündenschuld, — entsprechend und mit Entsprechendem dem, daß sie meine Rechtsordnungen verachtet und ihre Seele meine Gesetze verworfen hatte.

43. וְהָאָרֶץ תִּשְׂבֹּב בְּמָהֵם וְתָרִין אֶת-
שְׁבַת־תְּהִיָּה בְּהִשְׁמָהּ מֵהֵם וְהֵם יִרְצִו
אֶת-עֲוֹנֵם יַעַן וְכִינֵן בְּמִשְׁפָּטֵי מֵאִסִּי
וְאֶת-חֻקֵּי גְעֵלָה נִבְשָׂם:

andämmernden Völkermorgen ist auch die Mitternacht ihres Galuth vorüber, sie fangen an aufzuatmen und aufzublähen auf bis dahin fremdländischem Boden und wie in der Jakobsperiode den Haß, so haben sie jetzt Zizchak gleich den zurückweisenden Reid der Völker (siehe 1. B. M. 26, 14 u. 16) zu dulden, und nun die zweite und für ihr Naturell wahrlich nicht leichte Schule des Galuth durchzumachen: im wachsenden Glücke und einer zwischen Humanität und Reid schwankenden Behandlung der Völker gegenüber sich Zizchak gleich in ihrer Eigenartigkeit zu erhalten, und unter dem hellern Völkerhimmel die nun reicheren und freieren Kräfte nur in noch gesteigerter Gesezestreue zu einem noch vollendeteren, vielseitigeren Ausbau ihrer eigenartigen Aufgabe im Galuth, unbekümmert um den sie noch immer isolierenden Völkerneid, zu verwenden. Dann, wenn sie die zweite Galuthprobe, die Treue im Stück, glücklich bestanden: dann ואף את אורי בריהי אברהם אבירי, dann wird ihnen die Abrahamssonne im Galuth leuchten, sie werden Abraham gleich Gott und seinem Gesetze ihre Altäre inmitten der Völker bauen, werden Abraham gleich also die ganze Fülle alles Wahren und Guten der zur Erlösung der Menschheit ihnen anvertrauten Gotteslehre an die Völker und für die Völker unter den Völkern zur Verwirklichung bringen, daß man sie nicht nur dulde, nicht nur achte, obgleich sie das Volk des Abrahamsbundes, sondern weil sie das Volk des Abrahamsbundes sind, weil sie in Geist und That das Gottesgesetz der Menschheitserlösung kennen und üben, und wie Jakobs Nachtkampf mit Esaus Genius nicht endet, bis sich Jakob die segnende Anerkennung von ihm errungen, so werden endlich die langgehassten, dann geduldeten und beneideten Söhne Jakobs und Zizchaks endlich als Abrahamsvolk inmitten der Völker den huldigenden Anerkennungsgruß empfangen: ונשיא אלקים אהה בחיבנו! Dann endlich, wenn sie im Galuth alle die Klippen der Völkerfeindschaft, der Völkergunst, des Völkerbeispieles und des Übermuts im Glücke zu überwinden gelernt, an welchen einst auf eigenem Boden ihre Gesezestreue gescheitert, dann erst: והארץ אביר, dann wenn sie „Abraham“ geworden, werde ich auch die dem Abraham verheißene Bestimmung des Landes zu dauernder Verwirklichung bringen und sie dem Lande zur endlichen, ganzen Lösung ihrer Urbestimmung als Gottes Gesezesvolk auf Gottes Gesezesboden wieder zurückgeben. בריהי יצחק, בריהי יעקב und בריהי אברהם bilden somit die drei fortschreitenden Stadien der Aufgaben, deren Lösung im Galuth die Sühne ihrer Schuld gestaltet und zugleich ihnen die Reife für die einstige dauernde Rückkehr zum Lande ihrer Selbständigkeit bringt.

B. 43. ויהארץ גר. Denn das Land, von welchem soeben gesagt ist, daß es, wenn das Volk für seine endliche Bestimmung reif geworden sein wird, dann gleichzeitig mit dem Volk seiner Bestimmung: Boden für die Gesezeserfüllung des Gottesvolkes zu sein, zurückgegeben werden werde, das Land wird bis dahin seines Volkes in Verödung warten. Es wird sich keinem andern Volksleben als fördernder Boden der Entwicklung bieten. Es wird so lange durch Verödung die nicht gehaltenen Sabbate wieder gut-

der trotz aller entgegenstehenden Wirrnisse auf Erden, doch nach Gottes Bestimmung die endliche Gestaltung der Dinge auf Erden bilden soll, den hat Gott nicht der feigen und feilen Koinvenz, sondern dem redlich für das Rechte mit selbstvergessenem Mute einstehenden Winchazeifer anvertraut. So hat für die Entwicklung der jüdischgeschichtlichen Bestimmung Gott einen ברית gestiftet, der Jakob, einen ברית, der Jizschak, und einen ברית, der Abraham heißt. Allen dreien, Abraham, Jizschak und Jakob, war Gott nahe, aller dreier Geschick war von Gott geleitet und bedenklich für die Begründung ihres Volkes, und doch hatte jeder von ihnen eine andere Weltstellung. Wie nach der Überlieferung Abraham das Morgengebet, Jizschak das Minchah- und Jakob das Nachtgebet gestiftet, so entspricht auch die Weltstellung des Geschickes eines jeden derselben diesen Tageszeiten. Abrahams Geschick erscheint in steigendem Lichte; beglückt und reichbeglückt in allem und durch alles stand er, obgleich allein, einer ganzen Welt gegenüber, und sie zu dem Altare des Einen Einzigen berufend, doch unbeneidet und unangefeindet, ja hochverehrt als נשיא אלקים in ihrer Mitte. Jizschaks Weltstellung ist schon getrübt. Mit seinem Wandel vor Gott isoliert, findet er ob seines Gottesgenuß nur Leid inmitten seiner zeitgenössischen Bevölkerung und wird auf sich selbst und auf sein Haus zurückgewiesen. Mit Jakob zieht endlich nächtlicher Geschickesshatten ein, sein ganzes Leben ist eine Kette prüfungsvoller Verhängnisse, und nur kurz und selten lächelt ihm die äußere Lebensfreude. Und doch sind sie alle drei die Väter unseres Volkes, alle drei die ersten Träger des Gottesbundes, und Jaakobs harte Weltstellung nicht minder Offenbarung der Gottesnähe im Lebensgeschick der Menschen als Abrahams leuchtendes Lebensbild. Darum werden sie alle drei hier besonders ברית genannt, und damit dem Volke, dessen Stammeswurzeln sie bilden, die Gottesverheißung mit hinausgegeben, daß auch sein Geschick ein wechselndes, wie der Väter Geschick sein werde, ohne damit anzuhören, gottnahes Augenmerk der besonderen Gottesführung und Leitung zu sein, und daß wie Abraham, Jaakob und Jakob sie inmitten der Völker im Abrahamsgeschick, im Jaakobgeschick und im Jakobs- geschick sich doch gleichwohl immer als die treuen Söhne des Gottesbundes zu bewähren haben werden.

Im Zusammenhange mit dem vorigen stehen aber bezeichnend die drei Bundesverheißungen in umgekehrter Reihenfolge, es steht der Bund „Jaakob“ zuerst und zwar durch volle Schreibung, בולא, bedenklich hervorgehoben, und durch den Accent und die Satzstellung als die ganz besonders zu beachtende Hauptverheißung dargestellt, welcher der Bund „Jizschak“ und der Bund „Abraham“ nur mit אב as Erweiterung und Fortsatz sich anschließen.

Mit Beginn des Galuth waren die Söhne des Abrahamsbundes in das „Jaakob“- geschick eingetreten. Wenn sie aber, wie dies die mit der zweiten Hälfte des B. 41 eingeleitete andere Seite der Zukunftsalternative vorausgesetzt, dieses Galuth mit allem seinem Herben, in seiner wahren, reinen, gottnahen Bedeutung als רצוי עונב, als sühnende Tilgung ihrer Vergangenheitschuld mit Befriedigung begreifen und in bewußtvoller Pflichttreue also lösen, daß sie sich zu dem reinen Gegensatz ihrer früheren Verirrung emporarbeiten: dann וזכרת את בריתי יעקב, dann werde ich meine Bundesverheißung „Jaakob“ erfüllen, werde mit ihnen sein in allen den langen, langen Galuthnächten, und werde selbst ihre dunkelste Galuthnacht zu einer leuchtenden Offenbarung göttlicher Führung gestalten, wie sie in der Völkernacht als die Sterne opferfreudiger Hingebung an die geistige und sittliche Menschenbestimmung im Leben und Sterben leuchten. Und wenn sie dann genug geduldet und im weltgeschichtlichen Märtyrertum ihre Gesegestreu im Unglück mit ihrem Herzbute in die Blätter der Völkergeschichte eingetragen: dann יאף את בריתי צדק, dann werden sie nicht umsonst in der Mitte der Völker gelebt und geblutet haben, an ihrem Beispiel lichtet sich der Geist und mildern sich die Sitten der Völker, mit dem

42. Dann gedenke ich meines Bundes „Jakob“; und auch meines Bundes „Nizschak“ und auch meines Bundes „Abraham“ gedenke ich, und des Landes gedenke ich.

42. וּבְרִיתִי אֶת־בְּרִיתִי וְעָקֹב וְאַף
 אֶת־בְּרִיתִי וְיִצְחָק וְאַף אֶת־בְּרִיתִי
 אַבְרָהָם אֲזַכֵּר וְהָאָרֶץ אֲזַכֵּר:

אברהם (Jesaja 3, 20). Und so dürfte denn auch hier וְהַבְּאֵרִי אֹהֶם heißen: ich bringe sie heim, bringe sie zur alten Heimat zurück, בארץ איביהם im Lande ihrer Feinde. בקרי: in allen weltgeschichtlichen Ereignissen, die scheinbar nichts weniger als die geistige und staatliche Restauration dieser Exilierten bezwecken, wandle ich mit ihnen, und alle die prüfungsvollen, schmerzlich erziehenden Einwirkungen aller ihrer Erlebnisse in Feindesland, sowie die Entwicklungsgänge dieser völkergeschichtlichen Ereignisse selbst, münden endlich darin, daß sie reif werden für die Rückkehr zur Selbständigkeit und die Völkerereignisse sie selbst zur Heimat wiederbringen. So ist das ganze lange, lange Exil „im Lande ihrer Feinde“ über alle und neue Verirrungen hin, trotz allem nichts als ein וְהַבְּאֵרִי אֹהֶם, als eine auf langen, langen Umwegen unter unsichtbarer Gottesleitung sich vollziehende Heimführung zur alten Heimat und zur ewig unverlierbaren alten Bestimmung.

א: א: oder es verwirklicht sich das andere Glied der Zukunftsalternative. Statt fortzuwandeln in der Sünde der Väter und sie nur noch durch neue im Exil erzeugte Sünde zu vermehren, wird א, nach allen den aufreißenden Schlägen der ersten Erlebenszeiten, das Herz der בני ישראל, der diese Zeiten Überdanernden, statt „in alten und in neuen Sünden zu vermodern“, gebengt, vor Gott gebengt, daß es aufhört, Gott gegenüber ערל zu sein, daß es die bisherige Ungefügigkeit gegen Gott (siehe 1. B. M. zu 17, 10) ablegt, וְאִי, und dann, nicht erst am Ende der Zeiten, ירצו את עינם, werden sie ihr ganzes ferneres Erlebensgeschick und ihre ganze Erlebensaufgabe freudig als רצוי עינם tragen und lösen, als ein sie selbst und ihre Schuld befriedigendes Wiedergutmachen der Sünde ihrer Vergangenheit. Damit gewinnt das Galuth eine ganz andere Gestalt. Statt ein Grab der Verwesung zu sein, wird es selber zum Boden einer neuen Lösung der Gottesaufgabe, zum Fruchtboden eines Gott zugewandten, mit Gott verbundenen Galuthlebens, dessen Inhalt und Bedeutung heißt: ירצו עינם. Das בקרי עם ד' בקרי, die Gleichgültigkeit gegen Gottes Gesetz, die im Glück und im eigenen Lande der Selbstständigkeit Dasein und Wohlsein und Wohlleben in erster Linie aufstrebte und die Erfüllung des göttlichen Willens, als das Nebensächliche, dem Ungefähr überließ, wird gesühnt, indem sie, hineingeschlendert in die Wucht dem jüdischen Sein und jüdischen Leben gleichgültig kalter, hindernd, ja sogar in glühendem Hassen feindlich entgegengesetzter Potenzen, doch in allererster Linie nur an die Lösung der jüdischen Aufgabe denken und alles andere, Dasein, Fortkommen, Glück und Lebensfreuden, als das Nebensächliche dem Ungefähr der Gott anheim gestellten Ereignisse überlassen. Die Gleichgültigkeit gegen Gottes Gesetz im Lande wird gesühnt durch die Gleichgültigkeit gegen die eigene Existenz im Galuth um der dem Gottesgesetz zu zollenden Treue willen.

B. 42. וְהַבְּאֵרִי אֹהֶם אֲזַכֵּר אֶת־בְּרִיתִי וְעָקֹב וְאַף אֶת־בְּרִיתִי וְיִצְחָק וְאַף אֶת־בְּרִיתִי אַבְרָהָם אֲזַכֵּר וְהָאָרֶץ אֲזַכֵּר. Es heißt nicht: עם בריתי יעקב oder: אה יעקב u. s. w., sondern: בריתי יעקב, בריתי יצחק, בריתי אברהם. Offenbar ist es also nicht der Bund mit Jakob u. s. w., sondern Jakob, Nizschak, Abraham sind Apposition zu בריתי, es giebt einen Gottesbund der „Jakob“, einen Gottesbund der „Nizschak“, einen Gottesbund der „Abraham“ heißt. Ähnlich wie 4. B. M. 25, 1: הֲנֵנִי נֹדֵד לֹא אֶת בְּרִיתִי שְׁלֹם, wo הֲנֵנִי שְׁלֹם der Gottesbund ist, den Gott dem Pinchas übergiebt. Der בריתי, das ist ja die absolute Gottesbestimmung (siehe 1. B. M. 6, 18), die שְׁלֹם heißt, das ist der Friede,

Verhältnissen gegenüber, bereden sie sich, fordere die Pflicht der Selbsterhaltung, entschuldige sie wenigstens einen Abfall vom göttlichen Geetze, wie Ezechiel 20, 32 diese Verirrung im Exil charakterisiert: אשר אתם אומרים נהיה כגוים כמושפתיהם האדמה. Dies wäre עונם, die neue Grittsünde, der bewußte und sich durch die veränderten Umstände entschuldigende Abfall, der בארצות אייביכם, der auf dem Boden der Fremde sich erzeugt. Natürlich, daß dann auch אהם עונם, daß dann auch noch die Verirrungen der Väter, die sie ins Exil gebracht, bei ihnen verharren und das Exil sie noch nicht von jener Gleichgültigkeit geheilt, die „den Wandel mit Gott nur dem Ungefähr überläßt“. Ist dies: יִמְקוּ בעונם בארצות אייביכם ואף בעונם אבהם אהם יִמְקוּ כִּיךָ. יִמְקוּ כִּיךָ lautverwandt mit כִּיךָ, כִּיךָ, כִּיךָ, כִּיךָ, heißt: modern, verweisen (siehe Midra 69 b). Mit diesem ען, mit diesem neuen und fortgesetzten Abfall von Gottes Geetze, schwindet das einzige Lebensprinzip, das selbst im Exil sie zu einer „lebendigen“ Nation, mit einem aus dem Geetze sich entfaltenden Geistes- und Thatenleben in eigenartiger Galuthblüte beleben konnte. Ohne dieses Lebensprinzip wird das Galuth ihnen zum Grabe und עונם, und statt, wie die Verirrung ihnen vorgepiegelt, durch Abstreifen aller Eigenartigkeit „Leben“ zu gewinnen, verkommen, „verweisen“ sie durch ihre Sünde. —

זההרדו: bis diese Erfahrung, daß ihr bewußter Galuthabfall und ihre fortgesetzte Gleichgültigkeit gegen die Gesetzestrene ihnen nicht zum „Leben“, sondern zur „Verweisung“, zur geistigen, sittlichen und sozialen Verkommenheit verholzen, sie endlich zur Selbsterkenntnis und zum Selbstbekenntnis bringt, daß אשר בְּעַלְמֵךְ אֲשֶׁר בְּעַלְמֵךְ, daß in der bewußten Galuthuntreue, welcher sie verfallen, und בקרִי, und auch in dem völligen Mangel an Ernst, in der Gleichgültigkeit, die das Wandeln mit Gott dem Ungefähr überlassen, nur אבהם וען אבהם, nur ihr und ihrer Väter Abweichen von dem geraden Weg zu Tage getreten, der ihnen zum Leben und zum Heile vorgeseichnet ist, bis sie sich endlich gestehen, daß ihr Abfall und ihre Gleichgültigkeit „Sünde“ war.

אף אני. Sowie sie nicht völlig aus ihrer Verbindung mit mir hinausgetreten, vielmehr, wenngleich nicht mit Entschiedenheit, doch immer wenigstens in zweiter Linie in einem Wandel mit mir gewesen (siehe zu B. 21): so werde auch Ich selbst in dem Stadium ihrer alten und neuen Verirrung sie nicht ganz aufgeben, ich werde mit ihnen wandeln, aber ebenfalls בקרִי. Ich werde sie ganz den Einflüssen der weltgeschichtlichen Ereignisse ihrer Völkerumgebung überlassen. Diese Ereignisse haben alles andere, nur nicht ihre Blüte und ihr Weidehen zum Ausgangspunkt und Ziel. Aber בקרִי, in allen diesen Ereignissen, die vom Standpunkt der Eritierten nur als „Ungefähr“ erscheinen, werde ich mit ihnen sein, werde sie nicht zu Grunde gehen lassen, ja: והבאתי אותם: בארץ אייביהם. Schwertlich kann dies heißen: ich werde sie in das Land ihrer Feinde bringen. Abgesehen davon, daß in ein Land kommen in der Regel הארץ אל heißt, und בארץ בא insgemein ein Kommen in feindlicher Absicht ausdrückt — vergl. Josua 2, 18; Richter 6, 8 und Kön. II, 6, 23 u. 13, 20 (vielleicht mit alleiniger Ausnahme Sam. I, 9, 5) — so schildert alles Bisherige ja bereits ihren Zustand im Lande ihrer Feinde, wohin schon B. 33 ihre Zerstreuung angekündigt war, und nach dem ganzen Zusammenhange bildet vielmehr das והבאתי אותם das letzte Moment in der Zukunftsalternative, deren anderes Glied mit dem sofort folgenden: או אז וגו' beginnt. Wir glauben daher, daß das והבאתי אותם absolut zu fassen sei und mit בארץ אייביהם nicht ein örtliches Ziel, sondern der Ort bezeichnet sei, wo das והבאתי אותם zur Verwirklichung kommen soll. Nun drückt aber בא absolut nicht ein Kommen schlechthin, sondern in der Regel das Kommen „an einen Ort“ aus, wohin man gehört, heimkommen und heimbringen. So ist בא Gegenstoß zu בא, und הביא zu הביא. Insbesondere findet die einfige Wiederkehr der Eritierten zur ureigenen Heimat ihren Ausdruck in הביא absolut. So: בעה ההיא, הביאו בני מרחוק (Jesaias 43, 5), במזרח אביא ורעך (dasselbst 6),

38. Ihr werdet euch verlieren unter den Völkern, und es verzehrt euch das Land eurer Feinde.

39. Die aber von euch überbleiben, werden in den Ländern eurer Feinde durch ihre Sünde verwesen, und auch durch die noch bei ihnen vorhandenen Sünden ihrer Eltern werden sie verwesen,

40. bis sie sich ihre Sünde und die Sünde ihrer Eltern in der Untreue, die sie an mir geübt, gestehen, und auch, daß sie mit mir in Zufall gewandelt.

41. Und auch ich werde im Zufall mit ihnen gehen und werde im Lande ihrer Feinde sie heimbringen. Oder es wird dann ihr ungefügiges Herz sich beugen und dann werden sie ihre Sündenschuld befriedigen.

38. וְאִבְדֶתֶם בְּגוֹיִם וְאֹכְלָה אֶתְכֶם אֶרֶץ אֹיְבֵיכֶם:

39. וְהַנִּשְׁאָרִים בְּכֶם יִמְקוּ בְּעוֹנֵם בְּאַרְצֵת אֹיְבֵיכֶם וְאֶף בְּעוֹנֵת אֲבֹתָם אֲדָם יִמְקוּ:

40. וְהִתְוַדּוּ אֶת־עֲוֹנֵם וְאֶת־עוֹן אֲבֹתָם בְּפִיעֹלָם אֲשֶׁר כִּיעֲלוּ־בִי וְאֶף אֲשֶׁר־הִלְכוּ עִמִּי בְּקָרִי:

41. אֶף־אֲנִי אֵלֶךְ עִמָּם בְּקָרִי וְהִבֵּאתִי אֹתָם בְּאַרְצוֹ אֹיְבֵיהֶם אוֹ יִפְנֹעַ לִבָּבָם הָעָרֶל וְאִזְוֹ יִרְצוּ אֶת־עוֹנָם:

Bevölkerungen, die ihnen die Heimatberechtigung versagen und ihnen die Existenz verkümmern, werden sie den frohen Mut des Daseins und des mannhafsten Einstehens für ihre Menschenrechte nicht haben. Ja, ורדה אהם u. s. w.: sie werden in steter Angst vor feindseligen Angriffen und Mißhandlungen sein, selbst wo keine Gefahr ist. וכשלו וְגו': und in der Angst, die jeden nur auf die eigene Rettung bedacht sein läßt, wird jede Gemeinsamkeit des Handelns fehlen und vielmehr absichtslos einer durch den andern zu Grunde gehen. וְגו': während in der Gesehestreue Gott euch קיבצוה führte, euch das Gott und nur Gott huldigende Gottes- und Selbstbewußtsein über alle und alles erhob, werdet ihr jetzt nicht die Kraft haben, euch vor euren Feinden aufrecht zu halten und aufzurichten.

W. 38. וּבִאֲבָדָתָם וְגו'. Da W. 39 von הנשארים spricht, so kann mit diesem וּבִאֲבָדָתָם keine gänzliche Vernichtung angekündigt sein. Es ist entweder ein Sichverlieren in der Masse, ein Verschwinden für die Kunde der andern, wie אובד ז'ה (Ps. 119, 16) und האובדים כארץ אשור (Jes. 27, 13), oder, da immerhin וּבִאֲבָדָתָם ein aufreibendes Vernichten bezeichnet, so ist hier wohl auch ein wirkliches Zugrundegehen eines Teils der Nation angekündigt.

W. 40—41. וְהַנִּשְׁאָרִים בְּכֶם u. s. w. וְהִתְוַדּוּ u. s. w. וְאֶף אֲשֶׁר־הִלְכוּ u. s. w. Für diejenigen, welche nach allen diesen aufreibenden Verhängnissen der ersten Exilzeiten noch übrig bleiben, gestattet sich eine Alternative der Exilzukunft, je nachdem sie ihre Aufgabe im Exil begreifen und lösen. Entweder es bringt sie die ganze Wucht alles Erlebten noch nicht zur rechten Bestimmung vor Gott; statt zur größern Gesehestreue zu führen, lockert vielmehr das Exil noch mehr die Bande, die sie zum Gehorsam gegen Gottes Gesetz verpflichten; sie erblicken im Exil einen Freibrief von Gesetzesverpflichtungen, בארצוה אֹיְבֵיכֶם, inmitten für alles andere als für die Erfüllung der göttlichen Gesetze berechneter, ja derselben grundsätzlich widerstehender Verhältnisse ist ihnen das Gesetz nur für Palästina berechnet; auf fremdem Boden, fremden, ja feindlichen

36. Und die von euch übergeblieben, in deren Herz werde ich Verzagttheit bringen in den Ländern ihrer Feinde, das Geräusch eines verwehten Blattes wird sie zur Flucht bringen; sie fliehen wie man vor dem Schwerte flieht, sie fallen und es verfolgt sie keiner.

36. וְהַנְּשָׂאִים בְּכֶם וְהַבְּאִתִּי לְקֶרֶךְ
כְּלֹכְכֶם בְּאַרְצֵת אִיבֵיכֶם וְרַבָּה אֶתֶם
קוֹל עֲלֵתָה נְדָרָה וְנָסוּ מִנְּפֶת־תְּרָב וְנִפְּלוּ
וְאִין רַדְּהָ:

37. Sie straucheln einer durch den andern, wie vor dem Schwerte, und es ist gar kein Verfolger da, und es wird euch kein Aufkommen sein vor euren Feind.n.

37. וּבְשָׁלוֹ אִישׁ-בְּאֵחָיו בְּמִפְּנֵי
תְּרָב וְרַבָּה אִין וְלֹא תִהְיֶה לָכֶם
תְּחִלָּה לִפְנֵי אִיבֵיכֶם:

רעה: Befriedigung an jemandem und bei jemandem suchen, sich zu ihm gesellen, wie (Prov. 13, 20) u. s. w. vorkommen: רעה נב ורעה עמי (Ps. 50, 18). (Ebenso vielleicht auch בְּרֵצִיו עִם אֱלֹהִים (Job 34, 9): wenn er eine Befriedigung bei Gott sucht, sich zu Gott hält.

In dem Ausdruck רעה עין dürfte daher die begangene Sünde als ein Moment begriffen sein, das auf Befriedigung wartet. Eine jede begangene Sünde ist nicht ein für immer absolut Abgeschlossenes, sie ist eine Schuld, „die befriedigt werden kann und der Befriedigung harret“. So lange dem Sünder die rechte Einsicht fehlt, großt er der Gottesgerechtigkeit, die vergangene Sünde nicht vergangen sein läßt, sondern zu einer Schuld gestattet, die immer gegenwärtig ist und an Tilgung mahnt. Sobald die rechte Einsicht erwacht, freut sie sich des Schuldcharacters der vergangenen Sünde, da damit die Möglichkeit des Wiedergutmachens gegeben ist, „sie findet Befriedigung an der Sündenschuld“ und wendet den ganzen Willen hin, „diese Schuld zu befriedigen“. Es ist das Stadium der reinsten Sühne, von der, wenn sie vollbracht ist, es heißt: כי נרצה עינה (Jesaias 40, 2).

Hier tritt nun diese Doppelseite der Befriedigung in der ganzen Schärfe des Ausdrucks hervor: וְהִרְצָה אֶת שְׂבוֹתֶיהָ וְהִרְצָה אֶת שְׂבוֹתֶיהָ אֶת שְׂבוֹתֶיהָ. Alle die Jahre bleibender Verödung werden als ebenso viele Bodensabbate der Jobel- und Scheibithinstitution begriffen. Die von uns nicht gehaltenen Bodensabbate stehen als eine Schuld da, die ihrer Befriedigung harret. Diese Schuld wird abgetragen durch die Verödung des Landes während unseres Exils. Das Land freut sich seiner Sabbatöde während unseres Exils und gewährt damit den von uns vernachlässigten Bodensabbaten Befriedigung. In der That, wie שמיטה und יובל die weithin unter die Völker leuchtenden, großen nationalen Bekenntnißthaten der Gotteshuldigung im Staatenleben sein sollten: so ist die von Gott angekündigte, von Gott verhängte, von Gott vollzogene und alle die Jahrhunderte unseres Exils hindurch bis auf den heutigen Tag erhaltene Verödung des Bodens des heiligen Landes das große Ausrufungszeichen in dem Gottesbuch der Geschichte, daß Gottes die Erde sei und Er die Erfüllung Seines Gesetzes auf Erden erwartet. So auch wohl אֲנִי אֹמְרָה לָכֶם שֶׁתִּהְיוּ זֹרְעִים שֶׁשׁ וּמִשְׁמֵטִים לִי אֶחָד כִּשְׁבִיל שְׁהַדְעוּ: הֲיֵב אֲנִי שֶׁהֲאִין שְׁלִי הִיא וְאֵתֶם לֹא עֲשִׂיתֶם כֵּן אֲלֵא עֲמְדוּ וּגְלוּ מִמֶּנָּה וְהִיא תִשְׁמַט מֵאַלְהֵי כָל שְׁמֵיטִים שֶׁהִיא הִיבַת לִי שְׁמֵיטִים.

W. 36 u. 37. מרך, verwandt mit מרק, das Flüssige, Zerfachte, daher: Weichheit, Zerfahrenheit, vom Herzen: Rutlosigkeit im Gegensatz zu לב, ähnlich wie גג und מסס von גג. לב: auf fremdem Boden, inmitten feindseltiger

33. Euch aber zerstreue ich unter die Völker und jüde hinter euch her das Schwert; euer Land aber bleibt öde und eure Städte bleiben Trümmer.

34. Dann wird das Land seine Befriedigung an seinen Sabbaten haben, so lange es verödet ist und ihr im Lande eurer Feinde seid, dann wird das Land Sabbath halten und seine Sabbathjahre befriedigen.

35. So lange es verödet ist, wird es Sabbath halten, den Sabbath, den es nicht gehabt während eurer Sabbathjahre, als ihr in ihm wohntet.

33. וְאַתֶּם אֲזַרְהָ בְּגוֹיִם וְהִרְקִיתִי אֶתְרֵיכֶם הָרֹב וְהִיָּה אֶרְצְכֶם שְׂמִימָה יַעֲרִיבֶם יְהוָה הָרְבָה:

34. אִזְ תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת־שַׁבְּתֹתֶיהָ כָּל יְמֵי הַשְּׂמִימָה וְאַתֶּם בְּאֶרֶץ אֲיִבֵיכֶם אִזְ תִּשְׁבֵּת הָאָרֶץ וְהִרְצַת אֶת־שַׁבְּתֹתֶיהָ:

35. כָּל־יְמֵי הַשְּׂמִימָה תִּשְׁבֵּת אֶת־אֲשֶׁר לֹא־שַׁבְּתָהּ בְּשַׁבְּתֹתֵיכֶם בְּשַׁבְּתֵיכֶם עֲלֶיהָ:

В. 33. ואתכם אזרה. ואתכם אזרה ist der eigentliche Ausdruck für das Forttragenlassen der Spreu durch den Wind nach jeder Richtung, weshalb die Schwinde, das Gerate das dazu dient, כְּנֶרֶה heißt. Es ist der bezeichnendste Ausdruck für Israels Zerstreung unter die Völker. וְהִרְקִיתִי: und es ist die Feindesgewalt und die Flucht davor, die sie zuerst nach allen Weltgegenden jagte. וְהִיָּה אֶרְצְכֶם שְׂמִימָה: ihr ohne das Land, und das Land ohne euch, beide werdet ihr nicht getrennt zur Segensblüte gelangen.

В. 34. והרצה את שבתותיה, או הרצה וגו'. Ebenso В. 41: וראו ירצו את עונם, ו. 43: והם ירצו את עונם, ו. 44: והרצה את שבתותיה וגו'. Es ist nicht leicht, die Bedeutung der Wurzel רצה in diesen Ausdrücken festzustellen, obgleich der Zusammenhang völlig klar ist und es unzweifelhaft ein sühnendes Wiedergutmachen von Sünden bedeutet. Es ist zuvörderst zu bemerken, daß רצה durchaus nicht schlechtthin: Wollen, d. i. den Entschluß zu einer Handlung bedeutet. Es kommt nur ein einziges mal in Verbindung mit einem Verbum — רצה ד' להזילני — vor, in allen übrigen Stellen hat es nur ein Substantiv oder ein dessen Stelle vertretendes Pronomen zum Objekt und zwar mit כֹּ או mit אֶה, wie רצה רצה, לא בשוקי האיש ירצה, oder רצה רצה, אה יראה (Ps. 147, 10 u. 11), an etwas die Befriedigung seines Willens finden, oder: etwas als seinen Willen befriedigend finden. Allein es drückt auch die gegenseitige Gesinnung, das wohlthunende Wohlwollen aus, das sich dem Gegenstande zuwendet, an welchem wir die Befriedigung unseres Willens finden. Diese Bedeutung tritt namentlich in dem Substantiv häufig hervor. Während in הפצתי א' הפצתי (Ps. 40, 9) und sonst es das bezeichnet, was dem Willen Gottes gemäß ist, die Befriedigung, die Gott an uns findet, heißt נפתלי רצון (5. B. M. 33, 23), ורצון שבני סנה (dasselbst 16), היים רצון (Ps. 30, 6), ורצון רצון כד' (Prov. 18, 22) und sonst sehr häufig, die Befriedigung unserer Wünsche, die Gottes Wohlwollen uns gewährt. רצון heißt daher sowohl die Zufriedenheit, als ein die Wünsche des andern befriedigendes Wohlwollen. Im Verb tritt diese Bedeutung besonders zur Bezeichnung des Wiedergewährens bereits verlorenen Wohlwollens auf. So ורצני (1. B. M. 33, 6), יעהר אל אלוה ורצוהו (Job 33, 26), רציה ד' ארצך (Ps. 85, 2). Diese Doppelseitigkeit des Begriffs erscheint ähnlich in der Wurzel רעה (ja chaldäisch soviel als רצה) wieder, die ebenso Weide gewähren, wie Weide genießen (im Grunde ja auch Befriedigung gewähren und Befriedigung empfangen) bedeutet (siehe 1. B. M. 4, 2). Ja, es dürfte רצה auch ganz in der Bedeutung des

31. Ich gebe eure Städte der Zertrümmerung hin, und lasse eure Heiligthümer veröden, und nehme nicht mehr hinden Opferausdruckeurer Willfahung.

32. Ich selber aber mache dann das Land zur Öde und es veröden darauf eure Feinde, die darin sich niederlassen.

31. וְנָתַתִּי אֶת-עָרֵיכֶם הָרְפָה וְהַשְׁמוֹתַי אֶת־מִקְדְּשֵׁיכֶם וְלֹא אָרִים בְּרִים נִיהַתְּכֶם:

32. וְהַשְׁמַתִּי אֲנִי אֶת־הָאָרֶץ וְשָׂמֹו עֲלֶיהָ אֹיְבֵיכֶם הַיֹּשְׁבִים בָּהּ:

wahrscheinlich, da es nur in diesem Sinne Sam. I. 30, 11 u. 12 vorkommt: aus Ermüdung gegen andere zurückbleiben. Die Seele hat nicht die Kraft, ihren Leib zu der geforderten Leistung rüstig zu bewegen. זַגְרִי גִילִיכֶם: ein zertrümmertes Götzenbild ist auch eine Götterleiche. So lange es unverfehrt und in Verehrung stand, gehörte es dieser Idee seiner Verehrer an und gewann dadurch eine über den bloßen Stoff hinausgehende Bedeutung. Zertrümmert, verneint die Zertrümmerung selbst die ihm vermeintlich innewohnende Göttermacht, die Idee entflieht und es liegt — wengleich um seiner Vergangenheit willen עִלְמִית עִלְמִית אין לה ביטול של ישראל אין עז של ישראל — in seiner bloßen stofflichen Bedeutung da.

B. 31. בְּקִרְשֵׁיכֶם. Der Begriff des בְּקִרְשֵׁיכֶם wird nicht selten in der Pluralität seiner Räume aufgefaßt. So wahrscheinlich schon oben Kap. 21, 23. So auch Ps. 24, 7, Zirmija 51, 51 und sonst. Es wird da das Heiligthum in seiner dreistufigen Raumtheilung vergegenwärtigt und nicht sowohl als eine Stätte der Heiligkeit, sondern der Heiligung, somit nach seiner Bestimmung begriffen. Daher hier in ganz besonders bezeichnender Prägnanz: die heiligen Räume, die euch hätten heiligen sollen.

וְלֹא אָרִים: ich nehme nicht Rücksicht darauf, daß dort mir noch im Opfer der symbolische Ausdruck eurer Hingebung an die Erfüllung meines Willens gebracht wird.

Die im Momente der Zerstörung vorhandenen Repräsentanten der verschiedensten, wie man spricht, Gottes- und Götterverehrungen nebeneinander: בְּמִיתָה, הַמְּנִים, גִּילִיכֶם und daneben auch בְּקִרְשֵׁיכֶם und בְּקִרְשֵׁיכֶם, bezeichnen so ganz eigentlich Zustände, die nur unter einem Regime der Gleichgültigkeit sich erzeugen, welche das קִרְיָה ד' קִרְיָה ד' charakterisiert. Es sind eben andere Rücksichten und Zwecke, als die Rücksicht auf Gott und seine Zwecke, die maßgebenden, darum ist man weder entschiedener עִבְדֵיכֶם, noch entschiedener עִבְדֵיכֶם. Darum blüht selbstgeschaffener Yamagottesdienst, ja geradezu heidnisches, neben dem Tempel des Einigen, und man pflegt diesen Tempel und seine Opfer und daneben auch Bamoth und Gözenthum. Man will es eben mit keinem verderben, meint, wie Elijahu spricht, dem Baal und Gott dienen zu können, und ist im Grunde weder für den einen noch für den andern begeistert, verfolgt vielmehr ganz andere Zwecke, in deren Interesse zufällig das eine und das andere liegt. In der That brach auch die Zerstörung nicht herein, als der Abfall auf dem Gipfel seiner Höhe stand, nicht zur Zeit eines Menasche, sondern nachdem doch bereits das ihm vorangegangene treue, regenerierende Wirken eines Chiskija und das ihm nachfolgende eines Joschia Saaten des Besseren gestreut.

B. 32. וְהַשְׁמַתִּי אֲנִי וְגו'. Alles Bisherige war die natürliche Wirkung einer von Gott nur nicht gehinderten Eroberung; das folgende, die bleibende Verödung des Landes, das, während es unterm Gottesseggen eine wunderbare Blüte entfaltete, fortan selbst unter das Niveau einer gewöhnlichen Fruchtbarkeit bleibend hinabsinken soll, das ist ebenso ein besonderer unmittelbarer Gottesfinger, wie die vorherige Blüte. Das: וְהַשְׁמַתִּי אֲנִי, das werde Ich bewirken. Das Land wird öde bleiben und eure Feinde, die es an eurer Statt bewohnen, werden nicht gedeihen.

26. Indem ich euch da den Brotsfab zerbreche, werden zehn Frauen euer Brot in Einem Ofen backen, und euer Brot nach dem Gewicht zurückbringen; ihr werdet essen und werdet nicht satt.

27. Und wenn trotzdem ihr mich nicht höret und wandelt mit mir in Zufall:

26. בַּשִּׁבְרִי לָכֶם כִּמְהַלֵּהֶם וְאָפוּ
עֶשְׂרֵי נָשִׁים לַחֲבִיבָם בְּתֵנּוֹר אֶחָד
וְהִשִּׁיבוּ לַחֲבִיבָם בְּמִשְׁקָל וְאִבְרֵתֶם
וְלֹא תִשְׂבְּעוּ: ׀
27. וְאִם-כּוֹזֵאת לֹא תִשְׁמָעוּ לִי
וְהִלַּכְתֶּם עִמִּי בְּקָרִי:

Gegenteil verkehrt und den ewigen Bund „zerstört haben“, עברו הורות הלפו הוק הפרו, und die Genien des Friedens weinten über das Gland und die Verödung auf Erden, weil אנרש, weil der entartete Mensch den „Bund“ zerstört, die Grundlage eines jeden sozialen Aufbaus verworfen hatte und keiner Erwägung mehr zugänglich geblieben war, לא השב אנוש, ערים כמא ברית הפר (dieselbst 33, 8). Ein solches Rächerschwert für Gottes Menschheitsbund war die assyrisch-babylonische, die persische, die mazedonische, die römische Welteroberungsmacht. Ein solches Schwert ist aber nicht נוקמה ברית, es rächt nicht mit Bewußtsein und Absicht den an dem Gottesbund der Menschlichkeit der Menschheit begangenen Verrat, es schwingt mit nichten sich im Dienst des Rechts und der Sittlichkeit, es ist nur das blinde Werkzeug der Vollziehung. Seine Erfolge vollziehen sich nach dem einfachen Gezehe der Macht des Stärkeren über den Schwächeren, der Gewalt über die Ohnmacht, der Verschlagenheit über die Beschränktheit, der Berechnung über die Gedankenlosigkeit. An der Heerstraße aller dieser kriegerischen Weltereignisse lag Judäa. blieb Judäa „Gottes Land“: kein Schwert hätte sich über seine Grenzen gewagt, mitten in allen welterschütternden und zerstörenden Eroberungskriegen wäre Jisraels Land das Land des ungestörten Friedens geblieben. Der Wundermacht des Gottes schukes entzogen, fiel das kleine, untriegerische, auf alles andere als auf Kriegsgewandtheit gerichtete Judäa auf die natürlichste Weise von der Welt jedem wilden Eroberer zur Beute. Die erste Wirkung der Verjagung des besonderen Gottes schukes, der Hingebung an den natürlichen Lauf der Ereignisse, des Eintritts des קרי in die fortan Jisrael verheißene Geschickesführung, ist daher: והבאתי עליכם חרב נוקמה נקם ברית, daß Gott es von dem Eroberungsschwert einer Weltmacht überzogen werden läßt.

וְגו', sie flüchten sich in die festen Städte, dort unter der zusammengedrängten Menschenmenge bricht die Pest aus und, um dieser zu entfliehen, ergeben sie sich dem Feind.

26. בשברי וגו'. Die Krankheit selbst ist aber durch Hunger vorbereitet. — בהנור אהר, ihre Backöfen waren nur klein und tragbar und reichten sonst nur für den Bedarf eines Hauses aus. Der Brotmangel wird aber so groß sein, daß zehn Familien sich mit dem Quantum begnügen müssen, dessen sonst eine Familie bedurfte. במשקל: das Brot wird so teuer sein, daß man mit genauer Wage eiferjüchtig darüber wachen wird, daß keiner ein Lot Brot von dem des andern bekomme.

27 u. 28. וְאִם כּוֹזֵאת וגו' בהנית קרי. Da mit dem ביר אויב des 25. bereits der Ausgang des dort angekündigten Kriegszuglücks gegeben ist, mit welchem dann auch die 27. damit verbunden gewesene Kriegsnot ihr Ende erreicht hat, so kann das mit 27 u. 28 bei fortwährendem Ungehorsam angekündigte, sich 29. it bis zur Gräßlichkeit gesteigerten Folgen einer Hungerstnot, mit vollständiger Zerstörung des Landes und Zerstreuung der Bewohner vollziehende Kriegsverhängnis nur

25. Ich lasse ein Bundesrache rächendes Schwert über euch kommen, und ihr sammelt euch in eure Städte. Da sende ich Pest in eure Mitte und ihr ergebt euch in die Hand des Feindes.

25. וְהִבֵּאתִי עֲלֵיכֶם הָרֶב נִקְמָת
נָקָם בְּרִית וְנִאֲסַפְתֶּם אֶל-עָרֵיכֶם
וְשַׁלַּחְתִּי דָבָר בְּתוֹכְכֶם וְנִפְתַּח בְּיָד-
אֹיִב:

angewiesene Bahn hineingefunden, es „wandelt mit Gott“, oder wandelt wieder mit Gott, allein es wandelt also nur קרי, es überläßt diesen Wandel dem „Ungefähr“, es ist ihm dieser Wandel mit Gott, die Erfüllung des göttlichen Willens, nicht sein erstes, einziges Anliegen, es erblickt in ihm nicht den einzigen, ja nicht einmal den ersten Halt seines Daseins und Gedeihens, es sucht Dasein und Gedeihen auf andern Wegen, aus andern Bestrebungen und überläßt es dem Zufall, wie viel oder wenig es auf diesen Wegen, mit diesen Bestrebungen mit Gottes Wegen und Gottes Zwecken zusammentrifft: dann läßt Gott es nicht untergehen, dann liegt selbst in dem, was es noch von Gottes Gesezen, und selbst nur unabsichtlich, erfüllt, eine wunderbar für eine bessere Zukunft erhaltende Kraft, „Gott wandelt mit ihm“, allein בקרי. Er trägt es nicht mehr mit Adlerflügeln über alle die seiner Existenz und seiner Blüte feindlichen Mächte des natürlichen Laufs der Dinge empor, sein Dasein und seine Blüte ist nicht mehr das besondere Augenmerk seiner segnenden und schützenden Wundermacht, er giebt es vielmehr dem ganzen Einfluß des natürlichen Laufs der völkergeschichtlichen Dinge hin, die keineswegs der Existenz und Blüte eines „Judenvolkes“, eines nur auf Gottes Gesez und das sittliche Pflichtgefühl hingewiesenen Volkes förderlich, am allerwenigsten dafür berechnet sind, und läßt es die ganze Wucht dieser seiner Existenz und Blüte feindlichen Gewalten erfahren. Dieses Hingeben Israels an den natürlichen Weltlauf, in dessen Entwicklungen sein Dasein und Gedeihen nie das Beabsichtigte, Berechnete sind, vielmehr überall und immer nur so viel Boden gewinnen, als „zufällig“ die anderen Völkerbestrebungen Raum gestatten, und überall und immer nur so viel Förderung erhalten, als „zufällig“ den anderen Völkerinteressen frommt, das ist, was — wenn wir nicht sehr irren — mit dem Ausspruch: ה' עשׂהם אה דיני עראי בעולם אף אני אתם עשׂהם אה דיני עראי בעולם, ihr habt meine Geseze das Zufällige in der Welt sein lassen, auch ich werde euch das Zufällige in der Welt sein lassen.

B. 25. והבאתי עליכם וגו'. Dieses וְהִבֵּאתִי וגו' ist offenbar eine feindliche Macht anderer Art, als diejenige, die oben Verse 16 und 17 durch אֹיִבִים bezeichnet ist. Sie wird an sich als ein „Bund rächendes, die Rache des Bundes vollziehendes Schwert“ charakterisiert, und zwar wird hier der Bund ganz allgemein, nicht speziell als der besondere, mit Israel geschlossene Bund bezeichnet. Verstehen wir diesen Ausdruck richtig, so sind damit alle die von Zeit zu Zeit in der Geschichte aufstehenden welt-erobernden Mächte gemeint, die, wie dies aus den Propheten bekannt ist, sich selber unbewußt, ein Werkzeug in Gottes Hand sind, um die Welt von entarteten Völkern zu reinigen und die Geschichte der Menschheitentwicklung einen Schritt vorwärts zu bringen, bis auch sie, gleicher Entartung verfallen, vom gleichen Geschick ereilt werden. Sie sind Gottes Schwert, seinen durch die Entartung der Völker bedrohten Menschheitsbund rächend zu schützen. Als בְּרִית, als das Absolute, den Bestand und das Entwicklungsziel der Menschheit Bedingende, werden nämlich die großen allgemeinen Prinzipien des Rechts, der Sittlichkeit und der Humanität begriffen, die die Grundlage jeder Menschengesellschaft zu bilden haben. Wenn die Völker entarten, dann (Jesaias 24, 5) empört sich die Erde unter ihren Bewohnern, weil sie Gottes Lehren überschritten, das Sittengesetz in sein

24. so werde auch ich mit euch in Zufall gehen und werde auch ich euch siebenmal schlagen über eure Sünde.

24. וְהִלַכְתִּי אִתְּכֶם בְּקֶרְי
וְהִדְרִיתִי אֶתְכֶם גַּם־אֲנִי שִׁבְעַ עַל־
חַטֹּאתֵיכֶם:

Bande vor. **לִּי הִקְרָה** heißt: jemandem sittlich zugebildet werden, d. h. eine ihm entsprechende Willensrichtung annehmen. Alle bisherigen Leidensverhängnisse hatten zum Ziele, ihnen zum Bewußtsein zu bringen, wie alle die mit dem Gehorjam gegen den göttlichen Willen ihnen verheißenen Segnungen des Wohlstandes, der Macht, des Friedens und des Volksreichtums umjomehr ihnen verloren gehen, je mehr sie diese Güter direkt anstreben und nicht nur in Folge der Gesetzeserfüllung erhalten wollen, je mehr sie deren Erlangung das bestimmende Motiv ihrer Handlungen sein und dem gegenüber die Erfüllung des göttlichen Willens in den Hintergrund treten lassen. Mit dem im vorigen Verse geschilderten Leiden war der letzte Zug in dem verheißenen Segensbilde verfocht. Damit hätte ihre Willensrichtung in die einzige Gott zugewandte Bahn zurückgelenkt und die Erfüllung seines Willens zu ihrem ersten und einzigen Lebensvorjatz werden sollen.

Wenn das aber nicht geschieht, **וְהִלַכְתֶּם עִמִּי קְרִי**, vielmehr ihr Wandel mit Gott noch immer dem Ungefähr überlassen bleibt: so tritt eine Führung ein, die wiederholt hier Verse 28 und 41 auch Gottesseitig **בְּקֶרְי עִמִּי הִלֵּךְ** genannt wird. **הִלֵּךְ עִמִּי**, von Gott mit Menschen, wie 2. B. M. 33, 16 und 5. B. M. 20, 4 u. 31, 6, bezeichnet ja immer den den Menschen begleitenden Schutz und Beistand Gottes. Wenn die über Israel gekommenen Leiden wenigstens das bewirkt haben werden, daß dem Abfall die äußerste, prinzipiell gegen Gott und sein Gesetz gefehrte Spitze abgebrochen ist, sie aber noch weit davon entfernt sind, den Gehorjam gegen Gott und sein Gesetz ihr erstes und einziges Anliegen sein zu lassen, sie vielmehr noch immer die vermeintlichen Interessen ihres Vorteils und ihrer Macht in den Vordergrund stellen und ihr „Zusammenwandeln mit Gott dem Zufall überlassen“, und von Gottes Gesetzen nur soviel erfüllen, als sich zufällig mit ihren Interessen verträgt: so wird die weitere Führung, die Gott ihnen angedeihen läßt, ganz dieselbe Form der Erscheinung haben.

So lange Israel in Thätentreue Gott hingegeben, hinsichtlich seines Geschickes von Gott getragen wird, ist seine individuelle, soziale und politische Existenz und Heilensentwicklung ein besonderes Augenmerk der göttlichen Führung. Die Blüte seines Daseins und die Verwirklichung seiner Bestrebungen sind unabhänglich von allen Konstellationen der physischen und politischen Welt ringsum. „Gott wendet ihm sein Angesicht zu“ und „trägt es auf Adlersflügeln“. Von Anfang an war Israels geschichtliches Sein und Werden nicht ein Produkt zusammenwirkender weltgeschichtlicher Ursachen. Vielmehr waren und sind alle äußeren Bedingungen seinem Werden und Bestehen als Volk entgegen, und es steht ihm jede materielle Unterlage, aus welcher überall sonst eine Volkserscheinung erwächst. Das „Volk“ Israel ist nichts, als ein weltgeschichtliches Schöpfers-„Werde!“ Gottes. Verjachtet Israel den Beruf, für welchen Gott ihm ein Volkedasein schuf, so hat Gott ihm nur sein Angesicht, seine besondere Führung zu entziehen, und es geht von selbst inmitten aller feindlich ihm entgegen wirkenden weltgeschichtlichen Elemente zu Grunde. Nicht sein Untergang, seine Existenz und Fortexistenz sind das geschichtliche Gotteswunder. Sein Untergang wäre das einfache Produkt aller im natürlichen Laufe der Dinge gegebenen Ursachen. **וְהָרַח אֱלֹהִים**, wie dies Jesaias 5, 5 ausspricht, **וְהָרַח אֱלֹהִים**, Gott nimmt nur seinen besonderen Schutz hinweg, so fällt es von selbst der Vernichtung heim. Hat es aber den Wandel mit Gott nicht ganz verlassen, hat es sich, wie hier der Fall gesetzt ist, wieder zum Teil in die von Gott ihm

21. Und wenn ihr mit mir im Zufall wandelt und euch nicht entschließt, mich zu hören, so füge ich noch einen Schlag auf euch, siebenmal wie eure Sünden.

22. Und lasse das Getier des Feldes wider euch Ios, daß es euch der Kinder beraube, euren Viehstand vernichte und euch vermindere; und verödet liegen eure Wege.

23. Und wenn mit diesen ihr mir nicht durch Zucht gebeßert werdet, und wandelt mit mir in Zufall:

21. וְאִם־תֵּלְכוּ עִמִּי קָרִי וְלֹא תֵאָבְדוּ לְשִׁמְעֵי לִי וְנִסְפָּתִי עֲלֵיכֶם כִּכְּפָה שֶׁבַע כַּחֲטֵאתֵיכֶם:

22. וְהִשְׁלַחְתִּי בְכֶם אֶת־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְשִׁבְּלָהּ אֶתְכֶם וְהִכְרִיתָה אֶת־בְּהֵמַתְכֶם וְהִכְעִימָה אֶתְהֶם וְנִשְׁבְּמוּ דְרָבְכֶם:

23. וְאִם־בְּאֵלֶּה לֹא תִוָּסְרוּ לִי וְהִלַּכְתֶּם עִמִּי קָרִי:

der nationale Reichtum, den euch die Fruchtbarkeit eures Landes spendet. Mein Segen hatte ihm (Verse 4 u. 5) eine so wunderbare Fülle verliehen. Mein Unwille verwandelt seinen Zustand in das Gegenteil.

V. 21. וְאִם הֵלַכְו עִמִּי קָרִי. וְאִם von קרה (siehe 1. V. M. 24, 12) ist alles das, was ohne unsere Absicht und außer unserer Berechnung geschieht. Es ist somit ein rein relativer Begriff. Es kann etwas an sich in hohem Grade beabsichtigt und mit großer Voransberechnung herbeigeführt sein, allein es lag völlig außer unserer Berechnung und Absicht, uns „fällt es bloß zu“, uns ist es „Zufall“. עַם־הַלֶּךְ bezeichnet nun ganz entschieden ein „mit jemandem gehen“, d. i. ein Übereinstimmen im Wandel mit einem andern, somit, wie hier, von uns mit Gott gebraucht, nicht ein Zuwiderhandeln gegen seinen Willen, sondern vielmehr eine Erfüllung dessen, was seinem Willen gemäß ist. Insofern bezeichnet es jedenfalls im Verhältnis zu dem äußersten Stadium des zuvor gezeichneten Abfalls eine Rückbewegung zum Bessern. Allein es hat die Beifügung: קָרִי, euer Willen ist nur קָרִי, euer Zusammenfinden im Wandel mit meinem Willen ist nur etwas Zufälliges, es ist nicht eure Absicht, euer Vorsatz, nicht, wie es sein sollte, euer allererster, allem andern vorangehender Voratz mir zu gehorchen, nur das zu thun, was meinem Willen gemäß ist. Ihr seid nicht mehr prinzipielle Gegner meines Willens, aber mein Wille ist euch gleichgültig. Ihr laßt euch in euren Lebenseinrichtungen von ganz andern Rücksichten bestimmen und überlasset es dem Ungefähr, ob ihr dabei in Widerspruch oder in Übereinstimmung mit mir kommt, וְלֹא תֵאָבְדוּ לִי, es ist nicht euer Entschluß, euer Voratz, in allererster Linie meinen Willen zu vernehmen und vor jedem Schritte mich zu fragen, ob euer Vorhaben auch meinem Willen gemäß sei.

V. 22. וְהִשְׁלַחְתִּי בְכֶם. Vergl. הנני משליח כך (2. V. M. 8, 17). Im Gegensatz zu V. 6 ziehe ich die durch mich dem Tiere eingeflößte Scheu vor euch zurück und überlasse sie ihrem Triebe, euch anzugreifen, וְשִׁבְּלָהּ אֶתְכֶם. Siehe zu 1. V. M. 27, 45. וְהִכְעִימָה אֶתְהֶם im Gegensatz zu V. 9.

V. 23 u. 24. וְאִם בְּאֵלֶּה לֹא תִוָּסְרוּ לִי, wie bereits zu 1. V. M. 2, 19 bemerkt, ist יָסַר das für das sittliche Wesen des Menschen, was יָצַר für den materiellen Stoff ist. Es ist die sittliche Umkehrung seines strebenden Wesens innerhalb der Grenzen des Rechts und Guten. Das Substantiv מִיָּסַר, das auch vorzugsweise diese sittlich bildende Zucht bezeichnet, kommt auch in der Bedeutung konkreter Fesseln und

18. Und wenn ihr, bis es so weit gekommen, mich nicht hören werdet, so werde ich fortfahren euch zu züchtigen, siebenmal über eure Sünden,

19. werde den Hochmut eurer Macht brechen, werde eure Himmel wie Eisen und euer Land wie Kupfern sein lassen.

20. Vergebens reißt sich eure Kraft auf, euer Land giebt nicht mehr seinen Ertrag und des Landes Baum giebt nicht mehr seine Frucht.

18. וְאִם-עַד-אַלֶּה לֹא הִשְׁמַעוּ לִי וְנִסְפַתִּי לְיִסְרָה אֶתְכֶם שִׁבְעַ עֲלֵי חַטָּאתֵיכֶם:

19. וְשִׁבַרְתִּי אֶת־גְּאוֹן עֵינֵיכֶם וְנִסַּרְתִּי אֶת־שְׁמֵיכֶם בַּבְּרֹז וְאֶת־אֲרָצְכֶם בְּנִחְשָׁה:

20. וְתִם לְרִיק כְּהַכֶּם וְלֹא-תִתֶּן אֲרָצְכֶם אֶת־יְבוּלָהּ וְעֵץ הָאָרֶץ לֹא יִתֶּן פְּרִיָו:

bisheriges Glück beneideten und euch um eurer ganzen, der ihrigen entgegengesetzten Lebensrichtung willen feind wurden, und in dieser politischen Abhängigkeit werdet ihr bei eurem durch Abfall von meinem Gesetze herabgekommenen persönlichen Weisen so sehen, daß: וְנִסְכָּה וְנִכְסָה, daß ihr überall Gefahr und Feindschaft wittert, selbst wo keine ist. וְנִכְסָה וְנִכְסָה im Gegensatz zu וְנִסְכָּה וְנִכְסָה von inneren Feinden. Es treten im Inneren Feinde des jüdischen Wesens auf, die die Ursache des politischen Unglücks nicht in dem Abfall, sondern in dem suchen, was noch von der Irene gegen das jüdische Gesetz vorhanden ist, die von der völligen Emanzipation von dem „Joch“ des göttlichen Gesetzes die Emanzipation von dem politischen Joch der Völker verheißten; diese inneren Feinde machen sich zu Werkzeugen der äußeren, und diese innere Spaltung vermehrt so nur noch das äußere Elend.

V. 18. וְאִם עַד אֶלֶה. Und wenn, bis es zu solchen Erlebnissen gekommen, לֹא הִשְׁמַעוּ לִי: ihr noch immer in der Gleichgültigkeit gegen meinen Willen beharret, so daß ihr noch immer es nicht einmal der Mühe wert haltet, meinen Willen kennen zu lernen. Ihr sucht noch immer die Ursache eures Unglücks in äußeren Veranlassungen und seht nicht, daß die Vernachlässigung meines Gesetzes euer einziges Unglück sei (vergl. Jesajas 9, 9 u. 12).

Wir haben schon (Jeschurun Jahrg. V, S. 15 f.) nachgewiesen, wie die Siebenzahl in וְנִסְפַתִּי אֶתְכֶם שִׁבְעַ עֲלֵי חַטָּאתֵיכֶם das Volle, Vollständige, insbesondere bei einer zum vollen Ausmaß in der Zeit fortschreitenden Größe bezeichnet. Und so heißt auch hier und im Verfolg das וְנִסְפַתִּי אֶתְכֶם שִׁבְעַ עֲלֵי חַטָּאתֵיכֶם: meine Züchtigung wird mit eurem Abfall Schritt halten. Ich werde nicht müde werden, euch zu züchtigen, werde eure Züchtigung nicht als fruchtlos aufgeben. Wie euer Abfall nicht stille steht, sondern von der Gleichgültigkeit bis zum äußersten Gegensatz fortschreitet, so hält auch meine Züchtigung nicht inne und schreitet bis zum Verhängnis eures ganzen politischen Unteranges fort. In וְנִסְפַתִּי אֶתְכֶם שִׁבְעַ עֲלֵי חַטָּאתֵיכֶם wird das וְנִסְפַתִּי אֶתְכֶם שִׁבְעַ עֲלֵי חַטָּאתֵיכֶם straffe genommen: וְנִסְפַתִּי אֶתְכֶם שִׁבְעַ עֲלֵי חַטָּאתֵיכֶם: und werdet nicht müde werden, euch zu züchtigen, werde eure Züchtigung nicht als fruchtlos aufgeben. In der That schreitet der oben gezeichnete Abfall, nach der mitgetheilten Auffassung des וְנִסְפַתִּי אֶתְכֶם שִׁבְעַ עֲלֵי חַטָּאתֵיכֶם, daß וְנִסְפַתִּי אֶתְכֶם שִׁבְעַ עֲלֵי חַטָּאתֵיכֶם zwei Momente umfaßt, in sieben Stufen fort, und dürfte das angekündigte Strafverhältnis sich auch in sieben Fortsätzen darstellen. Es wären dies etwa Verse 16, 18, 21, 23, 27, 33 und 36.

V. 19 u. 20. וְנִסְפַתִּי אֶתְכֶם שִׁבְעַ עֲלֵי חַטָּאתֵיכֶם: den Hochmut eurer Widerstandsmacht, d. i. das, woraus ihr den Hochmut zur Widerseßlichkeit gegen meinen Willen schöpft, es ist dies

17. Und mein Angesicht wende ich gegen euch, ihr werdet geschlagen von euren Feinden. Eure Häuser beherrschen euch, und ihr fliehet, wo keiner euch verfolgt.

17. וַנְּתַתִּי פָנַי בְּכֶם וְנִגְפְתֶם לְפָנַי
אֲיִבֵיכֶם וְרָדוּ בְכֶם שְׂנְאֵיכֶם וְנִסְתֶם
וְאִין־רָדְתָּ אֶתְכֶם:

Grade, als die Verwirklichung meiner Wünsche euch zum ernststen Lebensvorsatz wird, ihr die Verwirklichung eurer Wünsche erlebet, daß aber mit Gleichgültigkeit, ja mit geradem Zuwiderhandeln gegen meine Wünsche ihr eure eigene Blüte, ja euer eigenes Dasein untergrabet (siehe zu V. 21 und 24).

וְהַפְקַדְתִּי עֲלֵיכֶם בְּהִלָּה וְגו', verwandt mit בעל, der sozialen Überwältigung, bezeichnet die physische und psychische Überwältigung, die Bestürzung, die aus dem Gefühl der Ohnmacht gegen entgegenstehende Machteinflüsse, aus dem Verluste des Selbstgefühls entspringt. Das ist der gerade Gegensatz gegen das: קוממיוה, das Gefühl der Sicherheit, ja der Herrschaft über alle irdischen Potenzen, die unsere Wohlfahrt und die Erreichung unserer Ziele bedingen, ein Gefühl, das nur durch das Bewußtsein, im Dienste Gottes und darum unter Gottes Schutz und Segen zu atmen und zu woffen, erreicht wird. Diese Zuversicht in uns selbst ist das erste, das Gott mit dem Hinaustritt aus dem Gottesgehorsam schwinden läßt, und diese Erschlaffung und Unruhe in Geist und Gemüt erzeugt Schlafheit und Fieber im Körper. Denn es ist der Geist, der den Körper trägt. — שֶׁהָפָה, verwandt mit כהה, am Boden hinschleifen, und כהה, am Boden fortschweben, bezeichnet jenen Schwächezustand, in welchem der Mensch sich gleichjam am Boden fortstleift, sich fortstleppt, nicht die Kraft hat, die Füße in rüstigem Gang zu heben. So heißt שוהה (Sota 26 b) der Kraftlose. — קרה, von קרה, glühen: die Fieberhitze. מכלה עינים ומריכה נפש: aus Seelenzuständen hervorgegangen, wirken sie auch auf den Zustand der Seele zurück. Das Schwächegefühl und die Fieberkrankheit sind Krankheiten, die nutzlos hinsichtlich der Zukunft und betrübt über die Gegenwart machen. מכליה עינים: das Auge, der geistige Blick, כלה, schmachtet, d. i. schaut hoffnungslos in die Zukunft, erwartet keine Besserung. רוב כריכה נפש, soviel als דאב, wie רוב, und ראם, ist Betrübnis über gegenwärtiges Weh. Verwandt mit האב, dem Ausdruck eines heftigen Wunsches, ist רוב דאב, der „wünschende“ Zustand, der Zustand einer Unbehaglichkeit, deren Änderung man wünscht, und wäre hingegen vielleicht טוב: das Erwünschte. Es heißt nun nicht: וראה השחפה וגו', sondern: את השחפה, את השחפה und קרהה sind eben nur die äußere Erscheinung der inneren בהלה, indem בהלה über sie verhängt wird, ist damit zugleich שחפה und קרהה verhängt.

והרעהם לריק זרעכם וגו'. Durch das innere und äußere Herabkommen eurer Persönlichkeit vermögt ihr nicht mehr euer Eigentum zu schützen. So lange ihr gesetzstreu קוממיוה dastandet, genügte euer bloßer Name zur Wacht an euren Grenzen. Dreimal im Jahre, wenn Acker und Felder im Bodenreichtum prangten, sand sich alle eure mannhafte Wehrkraft im Mittelpunkt eures Landes zu Füßen des Gesetzesheiligtums zusammen und euren unbewachten Grenzen wagte doch kein räuberischer Fuß zu nahen (2. B. M. 34, 24). In בהלה, durch euren Ungehorsam, ist die Scheu fort vor eurer Person, und was ihr gesät und was euch auf dem noch immer treuen Boden gereift, eure feindlichen Landeseachbaren holen es sich weg.

V. 17. ונתי פני בכם, mein sonst euch zugewandtes Angesicht wendet sich jetzt gegen euch. Wenn ihr eure räuberischen Grenzachbaren verfolgt, so seid — im Gegensatz zu Versen 7 und 8 — ihr die Geschlagenen. ורדו בכם שנאיכם, ihr geratet in die Notmäßigkeit eurer „Häuser“, in die Notmäßigkeit von Nachbarvölkern, die euch euer

16. so werde auch ich euch daselbe thun, werde Bestürzung über euch verhängen, die Erschlaffung und Fieber erzeugt, welche die Augen in Verjähmung verzehren und das Gemüth mit Weh erfüllen; ihr säet dann vergebens eure Saat, es essen sie eure Feinde.

16. אֶת־אֲנִי אֶעֱשֶׂה־נְאֻת לְכֶם
וְהִכְבַּדְתִּי עֲלֵיכֶם בְּהִלָּה אֶת־הַשְּׁחָת
וְאֶת־הַחֲבִיטִים מִבְּלֹת עֵינַיִם וּמִדִּיבַת
נֶפֶשׁ וּוְרַעְתֶּם לְרִיק וְרַעְתֶּם וְאֶבְרָו
אִיְיֹבֵיכֶם :

Gegenjag vorgeschrittene Richtung bleibt hierbei nicht stehen, sie wird zum verfolgenden Fanatismus, wo ihr die Gelegenheit sich biete. Was sie nicht achtet, soll nirgend mehr eine Stätte der Verehrung finden, was sie nicht übt, soll von keinem andern mehr erfüllt werden. Sie kündigt dem Gesetze den Krieg und stört dessen Erfüllung wo und wie sie kann. Natürlich glaubt sie nur an den Sieg und beredet sich, eine rettende That zum Wohle der Menschheit zu thun, indem sie zugleich sich beredet, mit ihrem Kampfe gegen die Fortdauer des Gesetzes nicht in einen Kampf gegen Gott und seinen heiligen Willen eingegangen zu sein. Was sie bekämpft, muß ihr aufgehört haben Gottes Werk zu sein, zur Nothe wird ihr die Offenbarung, zu Apostoren Moses und die Propheten, zu betrogenen Betrügnern die Ubertreuer des Gesetzes vom Sinai, und indem sie als Siegespreis כִּי לֹא בְּעֵשֶׂה אֵת כָּל מִצְוֹתָיִם, die Hintertreibung der praktischen Erfüllung der Gesetze, ihrem fanatischen Verfolgungskampfe vorlenken läßt, müssen diese Gesetze eben aufhören, ihr „כִּי צִוִּיתִי ד', „כִּי צִוִּיתִי“, Gebote Gottes zu sein und, wie ה"כ diesen Doppelpfeil des Abfalls zeichnet: וְשָׂאֵנוּ לֹמֵד וְאֵינוּ עֹשֶׂה וּמוֹאֵם בְּאֲהָרִים וְשָׂאֵנוּ הַחֲבִיטִים כִּי אֵינוּ מְנִיחַ לְאֲהָרִים לְעִשֵׂה וְכֵן שָׂאֵנוּ לֹמֵד וְאֵינוּ עֹשֶׂה וּמוֹאֵם בְּאֲהָרִים וְשָׂאֵנוּ אֵת הַחֲבִיטִים וְאֵינוּ מְנִיחַ לְאֲהָרִים לְעִשֵׂה כִּי שְׂהוּא כּוֹפֵר בְּמִצְוֹת שְׂאֲמָרוּ מִסִּנֵּי.

Aber auch dabei bleibt der Abfall noch nicht stehen. Es bleibt ihm noch ein letzter Schritt zu thun übrig; להִפְרִיֵם אֵת כְּרִיתִי, die letzte Faser zu zerreißen, die ihn noch mit dem Gottesbunde im Zusammenhang hält; es ist dies nach der im ה"כ gegebenen Erläuterung: בְּעִירָה בְּעִירָה, die Verengung des Daseins Gottes, und auf der abschüssigen Bahn des Abfalls wird er unabweislich auch zu diesem letzten Fall gebracht. So lange noch der Gedanke „Gott“ in seinem Innern lebt, so lange, sei es auch nur mit schwankem Zweifel, die Vorstellung von dem Dasein Gottes noch Raum in seiner Seele findet, so lange findet an der Wirklichkeit Gottes und an der damit ja immerhin gegebenen Möglichkeit seiner Offenbarung die innere selbstantlagende Gewissensstimme keine Ruhe. Vollends Nacht muß es im Innern geworden, der letzte von Gott aufglimmende Funke zertreten, die letzte zu seinem Bunde zurückleitende Faser zerrissen sein, wenn sein Gemüth zur Ruhe kommen soll, und um diese vermeintliche Ruhe zu finden, zertritt er mit jedem Fuß diesen letzten Funken, zerreißt er mit fester Hand diese letzte Faser, und: כִּי שָׂאֵנוּ לֹמֵד וְאֵינוּ עֹשֶׂה וּמוֹאֵם בְּאֲהָרִים וְשָׂאֵנוּ הַחֲבִיטִים כִּי אֵינוּ מְנִיחַ לְאֲהָרִים לְעִשֵׂה כִּי שְׂהוּא כּוֹפֵר בְּעִירָה.

V. 16. אֶת־אֲנִי אֶעֱשֶׂה־נְאֻת לְכֶם. Wie ihr damit begonnen, gleichgültig gegen meinen Willen zu werden, so daß ihr nicht in allererster Linie durch „Lernen“ meiner Gesetze bemüht waret euch meinen Willen immer gegenwärtig zu halten, und wie ihr damit geendet, gerabezu die Störung meines Willens als Aufgabe eures Lebens euch zu setzen: so werde auch ich die Erfüllung eurer Wünsche, das Gelingen eurer Bestrebungen ferner nicht das Förderungsziel meiner Waltungen sein lassen, ja werde deren Verjagung und Zerstörung zum Inhalt eurer Lebenserfahrungen machen, werde durch die Verhängnisse meiner Waltungen euch zeigen, daß nur durch Erfüllung meines Willens die Erreichung eures Willens im irdischen Dasein euch gegeben sei, daß nur in dem

15. und wenn ihr meine Gesetze verachten werdet und wenn eure Seele meine Rechtsordnungen verwerfen wird, damit alle meine Gebote nicht ausgeführt werden, so daß ihr meinen Bund aufhebet:

15. וְאִם-בְּהַקְתִּי תִמְאַסּוּ וְאִם אֶת-
 מִשְׁפָּטֵי הַגִּיעַל נִבְשַׁבְּכֶם לְבַלְתִּי עֲשׂוֹת
 אֶת-כָּל-מִצְוֹתַי לְהַפְרֹכְכֶם אֶת-בְּרִיתִי:

לי den Mangel des Anhörens des Gotteswortes bezeichnen, und damit der erste Anfang des praktischen Abfalls im Unterlassen des Lernens der Gottesgesetze, in Vernachlässigung der Gesetzeskunde gezeichnet sein. So wird dies auch in ה"ב 3. St. gesagt. Die Folge dieser theoretischen Sünde ist dann der praktische Abfall ולא העשו וגו'. כל (ה"ב) שאינו לומר אינו עושה).

3. 15. ויאם בהקתי תמאסו. Der Abfall schreitet fort. Hat man erst theoretisch Kenntnis und Verständnis der Gesetze verloren und ihnen aus welchen Gründen wie immer im praktischen Leben den Rücken gekehrt, so ruht die nicht schweigende Selbstanklage nicht, bis man, um sich vor sich selber zu rechtfertigen, den Abfall sophistisch in Fortschritt übersetzt und die Treue als einen überwundenen Standpunkt zu verachten sich übt. Denn das Gesetz, dessen Kunde man theoretisch verloren und das auch praktisch aus dem eigenen Leben geschwunden, dessen Dasein und das Leben gestaltend beherrschende Macht tritt doch aus dem Leben zeitgenössischer Gesetzesstreuer an uns heran, und ein jeder solcher Gesetzesstreuer ist ein Vorwurf für den Abgefallenen, so lange, bis er sophistisch sich als den Besseren zu betrachten und auf das Gesetz und seine Befolger mit Verachtung herabzublicken gelernt. Ganz besonders leicht wird diese „Schule“ den חוקיה, den unser sinnliches Leben unbeschränkenden göttlichen Gesetzen gegenüber, wo sie dem vom Gesetze Abgefallenen in vermeintlicher Hinderung und Lebensverfümmung der Gesetzesstreuer Genossen erscheinen. Mehr als bei anderen göttlichen Gesetzen wird der hochheilige sittliche Einfluß dieser Gesetze nur den sie treu Erfüllenden kund, und am leichtesten wird es ihnen gegenüber sich als die „von thörichten Fesseln freigewordenen“ mit Verachtung zu überheben. So schreitet der mit Unwissenheit begonnene Gesetzesabfall zur Gesetzesverachtung fort. כל שאינו לומר ויאנו עושה סוף שהוא מואם באהרים (ה"ב).

ואם משפטי הגעל נבשכם. Der Abfall schreitet fort. Nicht fähig, sich zu der Anschauung zu erheben, daß reine, innige Überzeugung und freie, begeisterungsvolle Anhänglichkeit an Gott und sein Gesetz die ihnen gegenüberstehende Gesetzesstreue erzeugt, sehen sich die Abgefallenen nach äußeren Ursachen um, die ihnen dies Rätsel zu lösen vermöchten, und finden diese in den Institutionen des jüdischen sozialen Lebens, die überall auf der Kunde und Praxis des Gesetzes basieren, deren Pflege und Übung voransetzen und ein Familien- und Gemeindegelben, einst auch ein Staatsleben geschaffen haben, das die Pflege der Gesetzeskunde und der Gesetzesübung zum höchsten nationalen Anliegen allen Schichten der jüdischen Volksgesellschaft gemacht. Diese jüdisch-sozialen Institutionen, und vor allem deren Träger und Pfleger, die Chachamin, trifft daher der ganze Haß ihrer Seele, in ihnen erblicken sie das „Unglück“ ihres Stammes, und die Verachtung ihrer gesetzestreuen geliebten Brüder verwandelt sich in Haß gegen die geistigen Träger und Pfleger der Gesetzinstitutionen. כל שאינו לומר ויאנו עושה ומואם באהרים סוף שהוא שונא את אה החכמים (ה"ב).

לבלתי עשות את כל מצותי. Der Abfall schreitet fort. Er ging bis dahin nicht über die Entfremdung des eigenen Lebens und die verachtende und gehässige Gesinnung gegen das Gesetz, dessen Erfüller und Pfleger hinaus. Allein die bis zu solchem inneren

12. Ich wandte unter euch und erweise mich euch als Gott, und ihr werdet mir zum Volke.

13. Ich, Gott, euer Gott, der ich euch aus dem Lande Mizrajim hinausgeführt, daß ihr ihnen nicht Knechte bleibet; ich zerbrach dann auch die Schirrstangen eures Joches und lehrete euch aufrecht zu wandeln.

14. Wenn ihr aber mich nicht hören werdet, und werdet nicht ausführen alle diese Gebote;

12. וְהִתְחַלַּקְתִּי בְּתוֹכְכֶם וְהָיִיתִי לְכֶם לְאֱלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם:

13. אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כְּעַבְדִּים וְאַשְׁבַּר מִטַּת עַלְכֶם וְאִלְמְדָה אֶתְכֶם לָלֶכֶת קוֹמְמֵינֹת: ב

14. וְאִם לֹא תִשְׁמָעוּ לִי וְלֹא תַעֲשׂוּ אֶת כָּל-הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה:

diese auch machen möge, **לא הגעל נפשי אהבם**, indem meine **הוקות** und **מצות** die Bahnen eurer Bestrebungen, die Erleuchtung und Beredlung eurer Geister und Gemüter, und der Inhalt eurer Taten bleiben werden, werdet ihr und euer Gesamtleben nicht mit mir, mit meinem Willen und mit dessen in **משכני** als Maßstab für euch niedergelegten Ausspruch in Widerspruch sein, und **נפשי** mein Wesen, mein Wille, **לא הגעל**, wird nichts Abstoßendes an euch finden.

V. 12. **וההחלקתי בהיכבב**, und wie dem Leben und Geschehe der Gesamtheit, so werde ich auch den einzelnen Familien und Gliedern eurer Gesamtheit unmittelbar nahe sein und das besondere Gescheh und Leben eines jeden Hauses, einer jeden Seele zum besonderen Gegenstand meiner Fürsorge und zum Offenbarungskreis meiner leitenden und lenkenden **התנהגות** machen und so das verwirklichen, was von vorherin als **השכל** eurer Bestimmung ausgesprochen ist (2. B. M. 6, 7): daß Ich mich euch als Lenker eurer Geschehe und Leiter eurer Taten bewähren werde und ihr mir eine unter meiner Führung geeinigte und beglückte Menschengemeinschaft bilden sollt.

V. 13. **כשתי עלכם**, **כשתי** schwanfen, schweben. Davon **כשתי** die Tragbahre, durch welche die Last schwebend erhalten wird. **כשתי** sind nun wohl auch die beiden Stangen, wodurch die Last mit dem Joch, dem Angriffspunkte der Kraft, verbunden wird. Mit der Erlösung aus Ägypten ward das ägyptische Joch von unserm Nacken gebrochen, allein die Jochstangen nahmen wir an unserm Halse mit hinaus, wir trugen noch das Geschirr der Knechtschaft, und wenn auch vom ägyptischen Skavenjoch auf immer befreit, so konnte doch dieses Joch durch ein anderes ersetzt werden, und wir hatten noch alle Anlagen, statt des ägyptischen Joches, das Joch sittlicher, sozialer und politischer Knechtschaft zu tragen.

Erst als Gott durch **הורה** auch „das Geschirr unseres Joches“ zerbrach, richtete er uns für immer auf und machte uns selbständig und frei, gab uns wenigstens die Führung und Leitung, in allem und gegen alles aufrecht zu bleiben. In diesem **קוממיות** ist die ganze Wirkung der Gescheherfüllung in Verleihung menschenwürdiger Selbstständigkeit und Hoheit in der Gewalt der Sinnlichkeit, der Natur, der sozialen und politischen Mächte gegenüber zusammengefaßt.

V. 14. **ואם לא תשמעו לי**, — **שמעו לי**, — **שמעו בקול**, **שמעו** heißt entschieden: gehorchen. **שמעו** aber ebenso oft nur: hören, jemandem zuhören, jemanden anhören. So häufig in **Job**. 15, 17; 29, 21; 31, 35; 32, 10 u. s. w. Da nun in dem folgenden **ואם לא תשמעו לי** der Ungehorsam bereits vollständig ausgedrückt ist, so dürfte das **ואם לא**

tausend, und es fallen eure Feinde dem Schwerte vor euch hin.

9. Und ich wende mich zu euch und mache euch fruchtbar und vermehre euch und halte mit euch meinen Bund aufrecht.

10. Ihr esset verjährtes Altes und räumet Altes vor Neuem aus.

11. Ich gebe meine Gegenwart unter euch und es stößt meine Seele euch nicht zurück.

מִפֶּנֶם רִכְבָּה יִרְדְּפוּ וְנִפְּלוּ אִיְבֹיְכֶם
לִפְנֵיכֶם לְחָרֹב:

9. וּפְנִיתִי אֵלֵיכֶם וְהִפְרִיתִי אֶתְכֶם
וְהִרְבִּיתִי אֶתְכֶם וְהִקִּימִתִּי אֶת־בְּרִיתִי
אִתְכֶם: (חמישי) שלישי.

10. וְאִכַּלְתֶּם יֶשֶׁן נוֹשֵׂן וְיֶשֶׁן מִפְּנֵי
חֲדָשׁ הַתּוֹצִיאוּ:

11. וְנָתַתִּי מִשְׁכְּנִי בְּתוֹכְכֶם וְלֹא־
הִגִּיל נַפְשִׁי אֶתְכֶם:

von euch genügt, um eine jede Übermacht zur Flucht zu bringen, darum וַנִּבְּלוּ וגו', darum entfällt ihnen vor euch der Mut.

B. 9. Und so, getragen von dem blühendsten Fruchtseggen, ungestört von Parteilungen im Innern und Feinden von außen, gebe ich euch den höchsten Reichthum: den Menschenseggen. וּפְנִיתִי אֵלֵיכֶם, Ich wende meine segnende Fürsorge euch zu, eurem leiblichen und geistigen Gedeihen, וְהִרְבִּיתִי אֶתְכֶם, Ich gebe euch einen Kinderreichtum, וְהִקִּימִתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְכֶם und mache, daß eure Kinder gedeihen und geistig und sittlich zu euren Ebenbildern heranwachsen, so daß ihr euch in ihnen vermehret (siehe 1. B. M. 1, 28) und —

וְהִקִּימִתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְכֶם, die Gefahr, die überall sonst aus dem Zuwachs der Bevölkerungen entspringt, die Entartung und die Sittenverderbnis, davor schützen euch הַקִּרְיָה, in denen ihr wandelt, und מִצְוֹתַי, die ihr lernet und übt. Euer sittlicher Wert fällt nicht mit der Vermehrung eurer Bevölkerung, er steigt mit jedem neuen Menschen, der euch zuwächst. In ihm wächst euch ein Träger mehr des Gottesbundes zu, und wie zahlreich ihr werdet, bleibt der mit den Vätern geschlossene Bund mit euch.

B. 10. וְאִכַּלְתֶּם יֶשֶׁן וגו', und wie eure Sittenreinheit nichts von dem Wachsen eurer Volkszahl zu fürchten hat, so kennt auch euer Bodenreichtum keine Überbevölkerung. Wie reich an Menschen, wird die Fruchtbarkeit eures Landes immer noch reichlicher sein. Ihr werdet den Segen eures Landes nicht verzehren können. יֶשֶׁן וְאִכַּלְתֶּם יֶשֶׁן נוֹשֵׂן, wäre nur die vorjährige Frucht, im Gegensatz zu חֲדָשׁ, der diesjährigen, neuen. יֶשֶׁן נוֹשֵׂן ist die altgewordene alte, die seit mehreren Jahren aufbewahrte. וְאִכַּלְתֶּם יֶשֶׁן: alle eure Früchte werden nicht nur das Aufspeichern ertragen, sondern auch dadurch gewinnen, weil מִחֲבָרוּ יִפֶּה הַמֵּישֵׁן יִפֶּה, und es wird immer in solcher Fülle wachsen, daß שִׁיחֵי הַגִּרְנוֹת מִלְּאוֹת חֲדָשׁ וְהַאֲצִוּרוֹת מִלְּאוֹת יֶשֶׁן, daß die Scheuern voller neuer Frucht und die Magazine noch voll von der alten sind und ihr diese ausräumen müßt, um Raum für die neue zu schaffen. (ח"כ). So wird mit der immer wachsenden Volkszahl die Fruchtbarkeit des Landes wetteifernd Schritt halten. Je mehr Menschen also, umso mehr geistig sittlicher und materieller Segen.

B. 11. וְנָתַתִּי מִשְׁכְּנִי וגו'. Wie es 4. B. M. 10, 36 heißt: וְנָתַתִּי מִשְׁכְּנִי בְּתוֹכְכֶם, daß Gottes Gegenwart auf Erden nicht bei vereinsamten Einzelnen, sondern bei zu Myriaden anwachsenden Tausenden einkehrt und durch eine in freiem Gehorsam ihm huldigende Volksmenge bedingt ist, so steht auch hier das בְּתוֹכְכֶם בחככם erst nach dem וְהִרְבִּיתִי אֶתְכֶם וְהִקִּימִתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְכֶם. Ich gebe מִשְׁכְּנִי, mein Heiligtum, den Ausdruck meiner Gegenwart auf Erden, in die Mitte eurer nationalen Gesamtheit, und wie

4. so werde ich eure Regen in ihrer Zeit geben, es giebt dann die Erde ihren Ertrag und der Baum des Feldes giebt seine Frucht.

5. Es erreicht euch die Dreschzeit die Weinlese und die Weinlese erreicht die Ausfaat. Ihr esset euer Brot zur Sättigung und ihr wohnt sorgenfrei in eurem Lande.

6. Ich gebe Frieden im Lande, ihr legt euch nieder und nichts stört eure Ruhe. Ich lasse wildes Tier aus dem Lande schwinden und kein Schwert wird durch euer Land ziehen.

7. Verfolgt ihr eure Feinde, so fallen sie dem Schwerte vor euch hin.

8. Es verfolgen eurer fünfse hundert, und hundert von euch verfolgen zehn-

4. וְנָתַתִּי גְשָׁמֵיכֶם בְּעֵתָם וְנָתַנָּה הָאָרֶץ וְיִבְלֶה וְגִזְן הַשָּׂדֶה וְתֵן פְּרִיָו:

5. וְהָשִׁיג לָכֶם דָּלִשׁ אֶת־בְּצִיר וּבְצִיר יִשָּׂיג אֶת־זֶרַע וְאִבְלָתָם לַחֲדָתָם לְשִׁבְעַת וַיִּשְׂבַּתְּכֶם לְבִטָּחָה בְּאֶרְצְכֶם: שׁוֹנֵי:

6. וְנָתַתִּי שְׁלוֹם בְּאֶרֶץ וַיִּשְׁבַּתְּכֶם וְאִין בְּחַרְיִד וְהִשְׁבַּתִּי מִנָּה רָעָה מִן־הָאָרֶץ וְהָרַב לֹא־תַעֲבֹר בְּאֶרְצְכֶם:

7. וּרְדַבְתֶּם אֶת־אֹיְבֵיכֶם וְנָפְלוּ לְפָנֵיכֶם לְהָרַב:

8. וּרְדַפוּ כִּי־בֶם חֲמִשָּׁה מֵאָה וּמֵאָה

ihnen entgegengetrete und alles zusammenwirke, um ihr Gedeihen, das ja dann nichts ist, als die Verwirklichung des göttlichen Willens auf der Menschenerde, zu fördern und zu vollenden. Was mit dem Hinaustritt der Menschheit aus dem Gottesgehorsam gestört worden, was mit dem einstigen Wiedereintritt der Gesamtminenschheit in den Gottesgehorsam einft für die Gesamtminenschheit wieder gewonnen werden wird, das sollte und soll als Anfang und Vermittlung dieser Wiedergewinnung mit dem Eintritt Israels in den Gottesgehorsam sich für Israel in seinem Lande verwirklichen (siehe 1. B. M. S. 72—75).

B. 4. וְנָתַתִּי גְשָׁמֵיכֶם, eure Regen, וְיִבְלֶה וְגִזְן הָאָרֶץ, der Herbstregen nach der Ausfaat und der Frühjahrregen vor dem Schnitt, von deren rechtzeitigem und gesegnetem Eintritt das ganze Jahresgedeihen des Landes bedingt ist, — (s) lautverwandt mit גָּזָה dem äußersten Ausmaß der Vermehrung; der Mehrere) — nicht blos Produkte physischer Voraussetzungen sind sie euch, nach der Würdigkeit und dem Bedürfnis eures sittlichen Lebensgehaltes lenkt Gott für euch diese physischen Voraussetzungen. Er giebt diese Regen als eure Regen und giebt sie zur rechten Zeit. וְנָתַתִּי הָאָרֶץ יִבְלֶה, gelöst von dem Unsegen (1. B. M. 3, 17) giebt die Erde יִבְלֶה, den Fruchtregen nach ihrer ungeschmälerten, ungehemmten Mächtigkeit und so der Baum des Feldes: פְּרִיָו.

B. 5. וְנָתַתִּי שְׁלוֹם בְּאֶרֶץ וַיִּשְׁבַּתְּכֶם, siehe zu Kap. 25, 19.

B. 6. וְנָתַתִּי שְׁלוֹם בְּאֶרֶץ, das soziale Glück des inneren Friedens, bedingt durch die befriedigte Stimmung und das sich gegenseitig beglückende Zusammenleben der Bevölkerung, durch die Freude des Menschen am Menschen, wie sie nur auf dem Boden des göttlichen Gesetzes unterm Strahl des göttlichen Segens aufblüht. וְהִשְׁבַּתִּי מִנָּה רָעָה, vergl. Jesajas 11, 16—19. — וְהָרַב לֹא־תַעֲבֹר, zu dem sozialen Frieden der politische: ihr bleibt unberührt von allen Kriegseignissen außerhalb eures Landes, wie nahe sie auch eure Grenzen berühren mögen.

וּרְדַפוּ כִּי־בֶם חֲמִשָּׁה מֵאָה, וּרְדַפוּ כִּי־בֶם חֲמִשָּׁה מֵאָה, Wägen es Feinde eures Glückes, euch anzugreifen, so entfällt ihnen euch gegenüber der Muth; denn וּרְדַפוּ כִּי־בֶם חֲמִשָּׁה מֵאָה, die winzigste Minderzahl

ויקרא בו בחקתי

3. Wenn ihr in meinen Gesetzen gehen werdet und meine Gebote hüten und sie ausüben werdet:

אם־בְּחַקְתִּי תֵלְכוּ וְאֶת־מִצְוֹתַי תִּשְׁכְּרוּ וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם: 3

An euch liegt es, durch Verwirklichung meiner Gesetze euch dieses Liebessegens würdig und fähig zu machen.

’ד מקדש ר’ שבחיה ר’ das Gesetzesheiligtum im Raume, mit seinen Konsequenzen für die Heiligung unseres sittlichen Lebens, und die Gottesheiligtümer in der Zeit mit ihren Konsequenzen für unser geistiges und soziales Leben, das ist aber der summarische Inhalt aller der Gesetze, deren Bestimmungen den Inhalt dieses dritten Buches des göttlichen Gesetzes von dessen erstem Kapitel bis hierher bilden.

בחקתי

B. 3. Es war bereits im vorigen Kapitel in den Versen 9—12 angedeutet, wie die Erfüllung der Zobelgesetze und die damit vollzogene Unterstellung aller physischen und sozialen Beziehungen des Nationallandes unter Gott auch eine ganz besondere, ewig neu-schaffende und heilsfördernde Gestaltung derselben von Gott erwirke, das von uns zu vollziehende Zobel die von Gott verheißene Zobelführung bedinge, und es war bereits Verse 18 und 19 angedeutet, wie die Erfüllung der göttlichen Sittengesetze und der göttlichen Rechtsordnungen die physische, soziale und politische Blüte der Nation in einer Gottes besondere Fürsorge bekundenden Weise zur Folge haben werde.

Dieses an die Erfüllung des Gesetzesgesetzes geknüpft Heil wird hier nun Verse 3—13 in großen Zügen näher vor die Seele geführt und sodann von B. 14 an ebenso das in Folge der Nichterfüllung des göttlichen Gesetzes über die Nation einbrechende Verderben angekündigt.

בו בחקתי הלכו, das ist die Bewegung zu einem Ziele hin, daher vorzugsweise das Anstreben Befriedigung gewährender Güter und Genüsse, dessen Lauterkeit oder Unlauterkeit die individuelle Sittlichkeit oder Unsittlichkeit bedingt. דקה sind die, unserer sittlichen Natur und unserer sittlichen Bestimmung entsprechend, von Gott festgestellten Grenzen, innerhalb derer dieses Befriedigungsanstreben lauter und Pflicht bleibt, über die hinaus es Verderbnis und Verbrechen an uns selbst wird (siehe 1. B. M. S. 526). אם בחקתי תלכו heißt somit: wenn ihr mit euren sämtlichen Bestrebungen nur innerhalb der von meinem Gesetze gezogenen Grenzen euch bewegt. Alle übrigen Gesetze sind hier unter dem Begriff מצות zusammengefaßt. דקה bedingen die sittliche Lauterkeit, die Reinheit unseres Wesens. מצות erteilen diesem Wesen und seinen Kräften die auf unserem von Gott angewiesenen Posten zu lösenden Aufgaben. Diese Aufgaben sollen „lernend“ unserem Geiste und durch „Selbstbeobachtung“ unserem Gewissen stets präsent gehalten, — beides heißt שמירה, — und durch עשיה zu treuer Erfüllung gebracht werden.

Mit דקה בחקתי und שמירה ועשיה מצותיו haben wir alles gethan, was unsererseits zur Begründung unseres physischen, sozialen und politischen Heiles verlangt wird. Alles andere haben wir von Gott zu erwarten. Machen wir uns durch den Wandel in seinen Gesetzen zu sittlich reinen, durch das Studium und die Beherzigung seiner Gebote zu geistig erleuchteten und gewissenhaften Menschen, und durch Erfüllung seiner Gebote zu Vollbringern des Rechts und der Liebe, so hebt Gott unser Land aus dem physischen und politischen Nergis der übrigen Erdwelt und setzt zu solchen Menschen und ihren Bestrebungen Himmel und Erde in so harmonischen Einflang, daß nichts

auf deren als solche ausgezeichnetem Boden ihr euch anbetend, mit eurem ganzen Wesen euch mir hingebend, niederwerfen dürft, und deren Dasein in eurer Mitte eine solche, euer ganzes Leben also ihr gemäß heiligende Anforderung an euch stellt, daß ihre nur durch ein heiliges Leben zu erfüllende Verehrung in jedem Augenblick eures Daseins an jeder Stätte eures irdischen Weilens euch mir also nahe zu bringen vermag, daß ich erfülle, was ich euch verheißte: „Ich will wohnen unter euch!“

Jenes mich und meine Waltungen euch überall vergegenwärtigende und Gewinnende sind meine שְׁבֹתוֹת, und diese euer ganzes Leben zur Gewinnung meiner Gegenwart heiligende Stätte ist מִקְדָּשׁ, ist das Heiligtum meines Gesetzes. Darum: אֵת שְׁבֹתוֹתַי 'הַשְּׁמֵר וּמִקְדָּשׁי תִירָאוּ אֲנִי ד'

Nicht durch פֶּסַל und מִצְבָּה, nicht durch Bild und Denkmal haben wir uns Gott und seine Waltungen gegenwärtig zu machen, 'שְׁבֹתוֹת', die Gottesjabbate, שְׁבֹת בְּרֵאשִׁית, שְׁבֹתוֹת הָאָרֶץ und שְׁבֹת וּשְׁמֵרָה, die mit dem Gedanken „Gott“ unser ganzes Menschen- und Bürgerleben beherrschend gestalten und in großen opfervollen Bekenntnisthaten die Gotteshuldigung sichtbar machen, und die Gottesjabbate im weiteren Sinne, die dem Gedächtnis seiner Waltungen gestifteten Zusammenkunftzeiten, sie sind unser אֵת וּבְרִית und בְּיָעַד, sie sind die, nicht aus totem Stein gemeißelten, sie sind die aus dem lebendigen Stoff unseres Thatenlebens gewobenen Erkenntnis-, Bundes- und Gedächtnishymbole, die uns Gott und seine Waltungen nicht an sich, sondern sofort in ihrem gestaltenden Einfluß auf unser Thatenleben vergegenwärtigen und in Unterordnung und Weihe unseres ganzen Lebens uns unsere Vereinigung, unser „Zusammenfinden“ mit Gott überall finden lassen.

Und nicht in beliebiger Niederwerfen vor Gott, von überwältigender Andacht wie immer erfüllt, will Gott seine Anbetung erkennen; er hat sein Gesetz zwischen sich und uns in die Mitte gestellt, nur in Huldigung seines Gesetzes erblickt er Seine Huldigung, und nur indem wir uns vor seinem Gesetze niederwerfen, werfen wir vor Ihm uns nieder. Darum darf für uns nur מִקְדָּשׁ, nur das von Ihm zu Moria-Zion seinem Gesetze gestiftete Heiligtum der einzige Fleck auf Erden sein, den ein Stein im Boden als Stätte sich ganz niederwerfend hingebender Gottanbetung bezeichnet. Und indem wir überall sonst auf Erden nur auf nicht steinern ausgefondertem Boden vor Gott uns hinwerfen dürfen, wird der ganze Erdboden auf weitem Erdenrunde nur zum großen Allumkreis jenes einzigen, von Gott seinem Gesetzeszeugnis geweihten und auch in Trümmern ewig geweiht bleibenden Mittelpunktes — כָּכָא כְבוֹד מְרוֹם מְרֹאשֵׁי מִקְדָּשֵׁנוּ — und werfen wir uns überall vor Gott nur in dem Gedanken an sein Gesetz nieder. Und nicht הַשְּׁהֲחִיחַ, nicht das Zeichen der ausnahmslosen Hingebung an das Gesetz seines Heiligtums, sondern יִמְקְדָּשׁ, יִרְאֶה, der Ernst der Gesinnung, die uns überall hinbegleitet und uns überall und immer die hohe Anforderung vor Augen hält, von jenem heiligen Mittelpunkt aus uns heiligen zu lassen, das dort niedergelegte Ideal unserer Lebensaufgabe zu verwirklichen und ein solches Menschen- und Bürgerleben zu leben, bei welchem wir, ohne zu erröten, dieses Ideales gedenken dürfen, durch welches dieses Heiligtum unseres Lebensideales keine Entweihung trifft, — diese 'רֵאָה מִקְדָּשׁ ד', die das Heiligtum des göttlichen Gesetzes erst wirklich zum hochaufgestellten geistigen Mittelpunkt macht, der uns alle, alle überall und immer mit starken Banden zu sich empor und damit zu Gott erzieht —: sie ist es, die die hehre Abrahamsanhöhe des Gottessehens zu der Anhöhe des Gottsehens umwandelt und mit diesem Ausblick in das uns schauende Gottesauge uns in die Gottesgegenwart stellt, die all den Schutz und Segen zeitigt, deren Heiligsaat die Gebote seines Gesetzes in unseres Lebens Acker streut. 'אֲנִי ד' spricht Gott. Nicht auf mich einzuwirken, darf euer Bemühen sein. Mein Wesen ist immer liebend zum segnen bereit.

2. Meine Sabbate hütet und mein Heiligtum fürchtet, Ich, Gott.

אֶת־שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמְרוּ וּמִקְדָּשִׁי תִירָאוּ אֲנִי יְהוָה: פ

Diese drei verbietenden Sätze: ופסל ומצבה לא הקימו לכם, לא העשו לכם אילים, und, ואבן משכיה לא ההנו בארצכם וגו' darauf folgenden Geboten היראו ומקדשי ושמרו את שבתתי השמרו אילים, nicht פסל, nicht מצבה, nicht משכיה, sondern שבת ומקדש ist das, worauf eure sorgfältige Beachtung gerichtet sein soll, und dürfte dies im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden sich also aussprechen: die ganze vorhergehende Lobelinstiution zeigt Gott als den ewig bereiten Regenerator und Restanrator des gesamtan Familien-, Volks- und Staatslebens. Ja, die von uns zu erfüllenden Mizwoth dieser Instiution sind, wie wir dies bereits zu B. 9 f. angedeutet, nur der Preis, um welchen Gott uns sein Lobel, seine sozialpolitische בשרה, die stete Heilung und Wiedergeburt unseres ganzen sozialen und politischen Lebens verheißt. Das כל המהלך אשר שמתו במצרים לא אשים עליך כי אני ד' רפאך, das Gott aller Gesetzgebung vorangehend (2. B. M. 15, 26) als Erfolg des seinen Gesetzen zu zollenden Gehorsams verkündet, das hat eben in seiner Lobelinstiution den Schlüsselstein der Verwirklichung gefunden. Alle seine Gesetze, deren Gipfelpunkt das Lobel bildet, sind unsere רפואה, sind unsere Heilung von allen Menschen- und Völkergebrechen, ja sie sollen mehr als dies, sie sollen das prophylaktische Heilregime sein, dessen treue Beachtung uns individuell, sozial und politisch gesund erhält und alle Übel individueller, sozialer und politischer Erkrankung von uns fern sein läßt. Somit ist unsere Gesundheit, unser Leben, unser Heil, unser Glück, unsere Selbständigkeit, unsere Kraft, unsere Freiheit und unsere Lebensfreude Absicht und Ziel von Gottes Waltung und Gottes Führung. Er ist ein Gott der positivsten Bejahung unseres Heils, es spricht dies schon sein Name ד' aus, und es ist dies der Klust bildende Gegensatz zu dem heidnischen Gedanken der אילים, der verneinenden, dem Menschenheil und dem Menschenglück neidisch feindslichen Gottheiten.

Nis Motiv und Grund der unverlierbaren, unveräußerlichen, immer wieder zu gewinnenden Freiheit und Selbständigkeit war soeben das לי בני ישראל עבדים, es ist ausgesprochen, אני, Ich in meiner ganzen Persönlichkeit, ד', zu immer neuer Lebens-, neuer Zukunftspende bereit, Ich, ד' bin euer Gott, lenke euer Geschick, leite eure That, darum: machet euch keine אילים, es giebt für euch keine verneinenden Götter; als עבדי, als „meine Knechte“, so lange ihr mit jedem Funken eures Daseins und jedem Splitter eurer Kraft in meinem Dienste steht, seid ihr die freiesten der Freien und giebt es keine feindsliche Macht, die euer Heil zu verneinen vermöchte und deren vermeintliche Gunst eure Furcht durch vermeintliche Verehrung zu gewinnen suchen dürfte.

Aber auch in eurer Beziehung zu mir, in dem Suchen meiner, all euer Heil bedingenden, segnenden und schützenden Nähe, gehet nicht irre. Nicht durch פסל und מצבה, nicht durch irgend ein Bild, in welchem ihr meine Gegenwart denken und durch welches ihr meine Gegenwart bannen möchtet, werde ich euch gegenwärtig nahe; auch nicht mehr durch ein bloßes dankbares Denkmal meiner Waltung gewinnt ihr mein segnendes und schützendes Walten für euch. Nicht einmal irgend eine Stelle eurer Wahl, soweit meine Himmel sich über eure Erde spannen, dürft ihr durch Einpfasterung eines Steines als besonders geweiht auszeichnen, um dort euch mir mit eurem ganzen Wesen niedergeworfen hingehend zu bengen. Es giebt nur eins, wodurch ihr über all mich und meine Waltungen euch vergegenwärtigen und meine segnende und schützende Nähe gewinnen könnt, und nur eine Stätte, die Ich euch zur Vermittlerin meiner Gegenwart in eurer Mitte geweiht,

55. Denn mir sind Israels Söhne Knechte, meine Knechte sind sie, der ich sie aus dem Lande Mizrajim herausgeführt, Ich, Gott, ihr Gott.

55. כִּי-לִי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים
עַבְדֵי הֵם אֲשֶׁר-הֵצַאתִי אוֹתָם מִמִּצְרָיִם
מִצְרָיִם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

nicht, ונמכר לך, heißt es B. 39 אלא לך (ה"ב), und es ist ganz begreiflich, daß es ihn nicht billigt. Geht er für die Zeit seines Dienstes ganz, selbst mit seinen Kindern, wenn er deren hat (B. 41), in den häuslichen Kreis des Herrn über, da ist es fast unmöglich, daß nicht er und die Seinen der jüdischen Pflicht entfremdet würden. Allen, ist der Schritt geschehen, so ist er zu Recht bestehend, und kann nur durch volles Genügteilsein der Rechtsanforderung gelöst werden, selbst wenn der Verkauf nicht nur an einen *גר הושב גר*, sondern an *גר משפחה גר*, ja an *משפחה גר* geschehen. Wenn nämlich *גר הושב גר* zur Seite „משפחה גר“, eine Fremdlingfamilie unzweifelhaft schon eine nicht durch Losjagung von ע"ז des Verfasserechts teilhaft gewordene, durch Verharren im Gögentume „fremd“ bleibende Familie, also den *עובד הרה* *עבודה זרה* bedeutet, so wird *Kiduschin 20 a* in *עקר משפחה גר* die *עזמה זרה עבודה זרה*, das Gögentum selbst verstanden, also wenn er sich selbst zu Dienstarbeiten verkauft, die mitreißbar dem Gögentum zu gute kommen, z. B. zum Holzhacken und Wassererschöpfen für den Tempelbedarf. Erwägen wir, daß עקר ein Durchschneiden der Fußsehne bedeutet, so dürfte עקר dasjenige bezeichnen, worin und wodurch etwas seinen Halt und Stand erhält, die Basis, worauf etwas steht. Daher auch chaldäisch die Wurzel, lautverwandt mit *הקר*, der Grund. Es ist also ganz treffend für die Bezeichnung des Gögentümlichen, in welchem eine inmitten des Gottesstaates isoliert bleibende fremde Familie ihren besondern „Halt“ erkennt. Also selbst, wenn ihn die Not zu dieser äußersten Entfremdung gebracht hat, darf das Verhältnis nur rechtlich gelöst werden. *והושב עם קברו* (B. 50): wenn er durch Verwandte oder eigene Mittel ausgetöst wird, so ist genau nach den hier gegebenen gesetzlichen Bestimmungen durch Rechnung festzustellen, wie viel von dem gezahlten Kaufgeld, nach Abzug der bereits geleisteten Arbeit, dem Käufer zurückerstattet werden muß, damit er aus seinem Dienst trete, und ist somit hier selbst einem ausgesprochenen Gögendienere gegenüber, und selbst wo es sich um Lösen eines rein jüdischen Pflichtlebens gefährdenden Verhältnisses handelt, das Innehaltens strenger Rechtlichkeit zur Pflicht gemacht, *לגול עובד ע"ז שהוא אסור הלמוד לומר והושב עם קברו ידקק* (Baba Kama 113 a).

B. 55. כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְגו'. Wiederholt steht hier am Schlusse der Gesetzgebung über die persönliche Freiheit die Grundthatfache, aus welcher die ewig unveräußerliche, unverlierbare persönliche Freiheit für Israels Söhne fließt, es ist die mit der Erlösung aus Mizrajim begründete, jede andere Hörigkeit anschließende Hörigkeit an Gott. Den Knecht Gottes hebt die Gotteshererschaft über alle andere Knechtschaft hinaus und macht ihn unfähig, sich in die Bande irgend einer Herrschaft schlagen zu lassen. *שטרי קודם*, mein Kaufbrief ist der ältere, ich habe die Priorität, erklärt ה"ב z. St. Jeder Funke eures Wesens und jeder Splitter eurer Kraft ist mein, ihr könnt euch nicht in die fesselnde Leibeigenschaft eines andern begeben. Dieses Prinzip der dem jüdischen Bewußtsein zu bewahrenden Unveräußerlichkeit der persönlichen Freiheit wird vom jüdischen Gesetze mit solcher Konsequenz gepflegt, daß es normal nicht einmal den Tagelöhnervertrag für den Tagelöhner als unwiderruflich bindend betrachtet und ihm, unter gewöhnlichen Umständen, mitten im Tage zu jeder Zeit den Rücktritt gestattet, *פועל יכול להחזיר בו אש"ל כחצי היום*.

47. Und wenn die Hand eines Beifasse gewordenen Fremden bei dir zu Vermögen kommt, und neben ihm verarmt dein Bruder, und er verkauft sich einem Beifassfremden oder selbst an den Hakt einer Fremdlingsfamilie:

48. so soll, nachdem er sich verkauft hat, ihm eine Einlösung werden; einer von seinen Brüdern soll ihn einlösen.

49. Sein Oheim oder seines Oheims Sohn soll ihn einlösen oder von seiner Blutsverwandtschaft, von seiner Familie einer soll ihn einlösen, oder wenn seine Hand zu Vermögen gekommen, soll er sich einlösen.

50. Er rechnet mit seinem Käufer von dem Jahre, daß er sich ihm verkauft hat, bis zum Jubeljahre, und das Geld seines Verkaufs wird auf die Zahl der Jahre geteilt, wie die Zeit eines Gemieteten soll es bei ihm sein.

51. Sind noch viel der Jahre, so hat er diesen gemäß seine Einlösung von seinem Kaufgelde zu erstatten.

52. Und ist nur noch ein wenig an Jahren bis zum Jubel zurück, so hat er es ihm zu berechnen. Nach den von ihm noch zu dienenden Jahren hat er seine Einlösung zu erstatten.

53. Wie von Jahr zu Jahr gemietet, soll er bei ihm sein; er soll ihn nicht mit Strenge vor deinen Augen beherrschen.

54. Wird er durch diese nicht ausgelöst, so geht er im Jubeljahre aus, er und seine Kinder mit ihm.

47. וְכִי תֵשִׁיג יָד גֵּר וְתוֹשֵׁב עִמָּךָ
וְיָד אֶחָיִד עִמּוֹ וְנִמְכַר לְגֵר תוֹשֵׁב
עִמָּךָ אוֹ לְעַמֵּר כִּשְׂפָחַת גֵּר:

48. אַחֲרַי נִמְכַר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ
אֶחָד מֵאֲחָיו וּגְאֻלָּנוּ:

49. אוֹדָדוֹ אוֹ בְּדָדוֹ וּגְאֻלָּנוֹ אוֹר
כִּשְׂאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וּגְאֻלָּנוֹ אוֹר
הַשִּׁנְיָה יָדוֹ וְנִגְאָל:

50. וְהוֹשֵׁב עִם־קִנְיָהוּ כִּשְׁנַת הַמְּכָרוֹ
לֹא עַד שְׁנַת הַיָּבֵל וְהָיָה בְּסֵף מִמְּכָרוֹ
בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שְׂכִיר יִהְיֶה
עִמּוֹ:

51. אִם־עוֹד רַבּוֹת בְּשָׁנִים לְפִיָּהֶן
יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ כְּכֶסֶף מִקְנָתוֹ:

52. וְאִם־מְעַט נִשְׂאָר בְּשָׁנִים עַד־
שְׁנַת הַיָּבֵל וְהוֹשִׁיב לּוֹ כְּפִי שָׁנָיו וְיָשִׁיב
אֶת־גְּאֻלָּתוֹ:

53. כְּשְׂכִיר שְׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ
לֹא־יִרְדְּנוּ בְּכַרְףָּה לְעִינָיִךָ:

54. וְאִם־לֹא וּגְאָל בְּאֻלָּה וּיֵצֵא
בְּשְׁנַת הַיָּבֵל הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ: מַפְטִיר

W. 47—54. Das Gesetz regelt noch einen letzten Fall, in welchen jemanden die Not geraten lassen könnte, daß er sich nämlich einem Nichtjuden, einem גֵּר תוֹשֵׁב oder selbst einem זָרָה עַבְדָּה עִבֵּר verkaufen würde. Das Gesetz billigt einen solchen Schritt

45. Und auch von den Nachkommen der Weissagen, die als Fremde bei euch wohnen, von ihnen könnt ihr erwerben, und von ihren bei euch befindlichen Familien, die sie in eurem Lande gezeugt, so daß sie euch bleibendes Eigentum werden.

46. Sie vererbt ihr euch euren Kindern nach euch zum Erbeigentum. Sie behaltet ihr immer als Knechte; allein eure Brüder, Israels Söhne, einer den andern, den darfst du nicht mit Strenge beherrschen.

45. וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגֵּרִים
עִמָּכֶם בְּיָהֶם הִקְנִנוּ וּמִשִּׁפְחָתָהֶם אִשָּׁר
עִמָּכֶם אִשָּׁר הוֹלִידוּ בְּאֶרְצְכֶם וְהָיוּ
לְכֶם לְאֵהוּרָה:

46. וְהִתְנַחֲתֶם אִתָּם לְכַנְיֶכֶם
אֲחֵרִיכֶם לְרִשְׁתִּי אֵהוּרָה לְעַלְמֵם בְּיָהֶם
תַּעֲבֹדוּ וּבְאֵהוּיְכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ
בְּאֵהוּי לֹא תִרְדְּדֶה כּוּ בְּפָרְדָּה: ם שביעי

Zobel ausgeben, solche אמה עבר könnt ihr u. s. w. — außer Landes; den sieben palästinenjischen Völkern war gesetzlich der Aufenthalt im Lande nicht gestattet und durftest du ihnen feiner als עבר eintreten. Der übliche Ausdruck für עבר ist daher uneigentlich. (ע"ז da mit Losjagen vom Götzentum und מצוה 'ו קבלתו ihnen das Verbleiben gestattet war, — siehe רמב"ן zu 5. B. M. 20, 10 — so hätte man erwarten können, daß ihr Eintritt als עבר, der ja völlig בריה בן wurde, umsomehr hätte stattfinden dürfen. — (ע"ז) — וגם מבני הוושבים. Auch ein גר הושב konnte sich freiwillig einem ישראל zum עבר verkaufen. Und, wenn sie eine Kanaaniterin geheiratet hatten, so erhielten die Kinder den Nationalcharakter des Vaters und nicht der Mutter: אהר הוכר באומות הלך אהר הוכר (Kiduschin 67 b).

Wir haben das Verhältnis des עבר כנעני im jüdischen Staate bereits zu 2. B. M. 12, 44 besprochen. Dieselben dort entwickelten Motive, die der Fortdauer des Instituts der Leibeigenschaft in dem jüdischen Staate zu Grunde liegen mochten, dürften auch den Satz: לעולם בהם העבדו, der als Gebot gefaßt wird (Gittin 38 b), motivieren. Gleichwohl war zu מצוה-Zwecken und aus Sittlichkeitsgründen die Freilassung gestattet (daselbst). Und gleichzeitig lehrt die Halacha eben an diesem Satz: לעולם בהם העבדו: לעולם בהם העבדו, nur auf Arbeit hast du an ihnen ein Recht, aber du hast kein Recht, sie zu kränken, zu mißhandeln, zu beschämen, לבישה ולא לבישה לעבודה נהיו ולא לבישה לעבודה, zu leibschlagen, zu leibschlagen (Midra 47 a) und ist das jüdische Schrifttum voll von Zügen der Menschlichkeit und Milde, die ihre Behandlung der עבדים kennzeichnen (siehe עבדים, רמב"ם Ende).

Wir haben zu B. 43 bemerkt, was die Halacha unter עבודה עבודה versteht, die beim עבר עבד unzulässig ist und hier aus gegenseitigem Schluß in Beziehung auf den עבר כנעני gestattet. Es ist das Arbeitenlassen nicht aus Nützlichkeitsgründen, sondern zu disziplinären Zwecken, den עבר nicht an Müßiggang zu gewöhnen oder ihn im Bewußtsein seiner Pflicht zu erhalten. Daher lehrt auch hier die Halacha (ב"ב 3. St.): עבדו עבדו, בן הורין בן הורין, daß ganz dasselbe was hier für den עבר כנעני gestattet und nur dem עברי עבד gegenüber untersagt wurde, auch einem ibrischen Freien gegenüber erlaubt ist, sobald derselbe in einer solchen Beziehung zu dir steht oder sich freiwillig in solche Beziehung zu dir gegeben hat, die dich zur Benützung der Arbeit zu erziehlischen Zwecken berechtigt und verpflichtet. Nur vom עבר עבד ist es ausgesprochen, daß, indem er aus Not zu dir in Dienstverhältnis tritt, dir damit keine Disziplinarbefugnis über ihn eingeräumt ist.

42. Denn meine Knechte sind sie, der Ich sie aus dem Lande Mizrajim hinausgeführt, sie sollen nicht in Knechtsverkauf verkauft werden.

43. Nicht darfst du ihn mit Strenge beherrschen, und fürchte dich vor deinem Gotte.

44. Knechte und Mägde aber, die dir bleiben von den Völkern, die um euch wohnen, von ihnen könnt ihr Knechte und Mägde erwerben.

42. כִּי־עַבְדֵי הוֹם אֲשֶׁר־הִצַּאתִי אִתָּם יֵצְאוּן כְּעַבְדֵם לֹא יִמְכְרוּן כִּמְכַרְתָּ עֶבֶד:

43. לֹא־תִרְדֶּהוּ כּוֹן בְּפָנָיו וַיִּרְאֵהוּ כַּאֲלֹהֶיךָ:

44. וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ מֵאֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר כְּבִיבְתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאִמָּה:

Es ist diese עבד עברי = Institution der letzte Rettungsanker einer in Armut verfunkenen Familie, die vergebens bis dahin gegen Verlust ihrer selbständigen Existenz angekämpft. Ihr Ernährer hat nichts weiter übrig, als seine Arbeitskraft, vielleicht auch die der Seinen (siehe 2. B. M. S. 229). Mit dieser tritt er samt den Seinen temporär in den häuslichen Kreis eines Begüterten über, der gegen den Erwerb seiner Arbeitskraft für die Zeit seines Dienstes zugleich die Versorgung seiner Familie übernimmt und ihn als Mensch und Bruder zu behandeln verpflichtet bleibt; und während er so vor verkümmern dem Elend geschützt ist, geht er nach Ablauf seiner Dienstzeit mit einem erarbeiteten Kapital zum neuen Versuch selbständigen Existenzerwerbs hinaus, oder es bringt ihm das seine Dienstzeit aufhebende Nobel mit der freien Selbständigkeit zugleich den Acker eines väterlichen Erbes wieder, auf welchem er und die Seinen wieder durch gottgesegneten Fleiß ein selbständiges Dasein zu gewinnen vermögen. Freilich setzt die Verwirklichung dieser Institution ein auf Recht und Menschlichkeit gegründetes, durch und durch vom Gedanken der „Pflicht“ beherrschtes Volksleben voraus, wie es nur der Gottesstaat des Geistes zu schaffen vermag. Daher ist auch diese Institution an die Integrität des jüdischen Gesamtstaates geknüpft und אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיכל נוהג (Arachin 29 a).

W. 42. בי עבדי הם. Die Hörigkeit an Gott schließt jede andere Hörigkeit aus, der Eintritt in den Dienst Gottes macht frei. לא ימכרו כמכרת עבד. Es soll auch nach ה"ב die Verkaufsart des עבד עברי nicht nach Sklavenart sein, nicht durch öffentliches Feilbieten und dergleichen.

W. 43. בפרך ה'ב giebt als Beispiel des hier als פרך Verbotenen an: שלא האמר לו ההם את הכוס הזה והוא אינו צריך הצין לי את הכוס והיא אינו צריך ערוך ההם, jage nicht zu ihm: „Wärme diesen Becher“ und es ist nicht nötig, „kühle diesen Becher“ und es ist nicht nötig, „habe unter diesem Weinstocke bis ich wieder komme“. Der Herr soll ihn also nicht arbeiten lassen, bloß damit er arbeite, also nicht ganz Unnütziges verrichten lassen, und soll auch nötige Arbeit nicht in solcher Form von ihm fordern, die nicht das mit der Arbeit zu Schaffende, sondern das Arbeiten an sich als Zweck erscheinen lasse, z. B.: beschäftige dich mit der und der Arbeit bis ich wieder komme. Einen Knecht arbeiten lassen, damit er arbeite, hat nur den Sinn, ihm sein Knechtesverhältnis sichtbar zu machen, seine Kräfte aufzureichen und sein Gemüt hart zu stimmen, Zwecke, die die Ägypter mit ihrem פרך zu erreichen beabsichtigten (siehe 2. B. M. I, 14).

W. 44—46. אשר יהיו לך, die dir bleiben, die dein Eigentum werden, die nicht wie der עבד עברי nur auf Zeit in Dienstverhältnis zu dir treten und nicht im

41. Dann gehe er von dir aus, er und seine Kinder mit ihm; er kehrt dann zu seiner Familie zurück und kehrt ja auch zu dem Grundbesitz seiner Väter zurück.

41. וַיֵּצֵא מֵעֶמְקָה הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ
וַיָּשָׁב אֶל־מִשְׁפַּחָתוֹ וְאֶל־אֲחֻזַּת אֲבוֹתָיו
וַיָּשִׁיב:

כהושב, wie der vom Auslande ins jüdische Land sich flüchtende Sklave dort das Recht eines גר הושב erlangt und von ihm es 5. B. M. 23, 17 heißt: עמך יושב וגו' בטיב לו לא הונניו, du mußt ihm ein beagliches Weidursein gestatten und darfst ihn nicht kränken, eine solche kränkungstose Stätte mußt du dem עבד עברי in deinem Hause gewähren, der sich vor seinem Elend in deinen Dienst zu dir flüchtet (ה"ה).

עמך במיטת בטיב נקיה וגו' עמך. Du mußt ihn völlig dir gleich in Kost, Kleidung und Wohnung halten (siehe 2. B. M. S. 226). Wir haben dort schon des hieraus gang und gäbe gewordenen Spruches gedacht: כל הקונה עבד עברי כל הקונה עבד עברי, und kann, wie אידושיין 20 a bemerkt, nach dem ירושלמי dies buchstäblich zur rechtlichen Geltung kommen: hat der Herr z. B. nur ein Stück Bett, so kann er sich nicht darauf betten, weil ihm טוב לו עמך (hier das יהיה עמך) entgegensteht; er kann nicht weder sich noch den עבד darauf betten, weil das jedomitische Lieblosigkeit wäre, die auch das dem andern nicht zu gute kommen läßt, was doch für sie unbemerkbar ist, und nach dem Rechtsgrundsatz: זה נהנה זה לא חסר כופין; זה נהנה זה לא חסר כופין kann in solchem Falle der Knecht rechtlich das einzige Stück Bett für sich fordern und der Herr muß umgebettet schlafen.

עבד שנת היובל. Wir haben bereits 2. B. M. S. 229 bemerkt, daß מוכר עצמו, der sich freiwillig Verkaufende, sich kontraktlich auch auf länger als sechs Jahre verkaufen kann, daß aber nach Auffassung des רישב"א ohne kontraktliche Feststellung er den Dienst stillschweigend auf sechs Jahre eingeht. Jedenfalls macht ihn der Eintritt des Jobel frei. Stirbt der Herr vor Ablauf der Dienstzeit, so geht seine Dienstpflicht auf den Sohn, aber nicht auf einen anderen Erben über (אידושיין 17 b).

ה"ה. עבד עמך, du darfst seine Dienstkraft nicht andern vermieten (ה"ה).

41. ויצא מעמך הוא ובניו עמו. Während der Dienstzeit hat der Herr seine Frau und Kinder zu ernähren (siehe zu 2. B. M. 21, 3).

לא היה ר' יהודה. Macoth 12 a lehrt יהודה ר', daß er in die vor seinem Dienst innegehabten Würden und Ämter nicht wieder zurücktritt. Es kann daher das אהות אבותיו nicht im uneigentlichen Sinne wie אהות אבותיו, die Ehrengerechtfame seiner Vorfahren bedeuten, sondern kann nur im eigentlichen Sinne den Grundbesitz seiner Vorfahren ausdrücken. Obgleich es hier nicht von Verkauf seines Grundbesitzes, sondern seiner Person handelt, so setzt doch, wie bereits zu B. 39 bemerkt, das Gesetz voraus, daß er nur in äußerster Not, wenn er nichts anderes mehr zur Lebensfristung zu veräußern hat, zum Verkauf seiner Person schreiten darf. Wenn er daher zu diesem Schritte kommt, hat er, oder haben seine Vorfahren schon, ebenfalls aus Not (siehe zu B. 25), ihren letzten Ader verkauft. Mit dem Jobel kommt aber in normalem Verhältnis jeder Jude wieder zu Grundbesitz. Damit hört aber zugleich sein äußerster Notstand auf, und wie er aus der Hörigkeit zu der Familie eines andern, d. i. zu dem Hause des Herrn, wieder zu eigener Familienshaft, d. i. zu eigenem Hause zurückkehrt, bringt ihm das Jobel zugleich ein Stück Grundbesitz und damit die Mittel zu eigener Existenz wieder. Zu diesen beiden Sätzen: ושב וגו' und ואל אהות וגו' ist somit der ganze Segen der Jobelinstitution zusammengefaßt.

39. Und wenn dein Bruder neben dir vermögensschwach wird und sich verkauft, sollst du keinen Knechtesdienst mit ihm verrichten.

40. Wie Tagelöhner, wie Beisajse sei er bei dir; bis zum Jubeljahre diene er bei dir.

39. וְכִירְמִיךָ אֶתְיִךְ עִמָּךְ וְנִכְרְמֶךָ לְךָ לֹא תִהְיֶיךָ בּוֹ עֲבָדָה עִבֵד:

40. כְּשֹׁכֵר כְּתוֹשֵׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד־שְׁנַת הַיָּבֵל וְעִבֵד עִמָּךְ:

unterstellt, Land und Eigentum nur als Lehn aus meinen Händen betrachtet, daß nur so lange euer ist, als ihr damit meinen Willen erfüllt und euch kein Recht anmaßt, das Ich euch verjagt. מַרְבִּית וּנְשָׁךְ ohne הַלוּאָה, zinsloses Darlehen ist die sprechendste Befenntnißthat für das Lehnverhältnis, in welchem wir mit allem unierem Eigentum zu Gott stehen (siehe Baba Mezia 71 a). Darum wird hier bei dem Verbote des Leihens auf Zins an das Bedeutungsschwere dieser Handlung erinnert, oben aber (V. 36), bei dem Verbote des Zinsnehmens, heißt es: fürchte dich vor deinem Gotte, und wenn du es genommen, gib es zurück, וְהִי אֲהִיךָ עִבֵד אֲהַרֵר לִי כִּי הִכִּי דַּיְוָה (V. M. 61 b).

V. 39. וְכִי יִמָּךְ אֶתְיךָ עִמָּךְ. Es ist dies immer noch eine Fortsetzung der Jubelinstitution. Nachdem deren erlösende Wirkung für den Güterverkehr unbeweglichen und beweglichen Eigentums ausgesprochen worden, folgt hier bis zum Schlusse des Kapitels ihre Wirkung für das Recht der Personen. Unter Einfluß des Jubels wird eine Institution eingeführt, die als eine letzte Rettung der Armut erscheint. Vorangehend hatte das Gesetz den Verarmenden an die brüderliche Hülfe des Nationalbruders gewiesen. Es war damit nicht ein politischer, wohl aber ein sittlicher Kommunismus gestiftet, der nicht zu fordern, wohl aber zu erwarten berechtigt, daß sich rein durch die Macht des nur Gott fürchtenden Pflichtbewußtseins, zins- und interessenlos das Kapital des Besitzenden dem von Verarmung Bedrohten zur aufrecht haltenden Stütze darbiete. Es heißt nun: וְכִי יִמָּךְ אֶתְיךָ עִמָּךְ, wenn nun gleichwohl, obgleich du ihm brüderlich zur Seite gestanden, er sich doch nicht vor Vermögensauflösung retten konnte, וְנִכְרְמֶךָ לְךָ, und er sich dir zum Ebd verkauft, so u. j. w. Offenbar ist hier נִכְרְמֶךָ reflexiv, wie נִשְׁמַר וְנִשְׁמָר u. a. Daß aber nicht die Hithpaelform הִתְחַבֵּר gebraucht ist, dürfte den ohnehin von der Halacha gegebenen Satz involvieren, daß ein solcher Selbstverkauf nur in äußerster zwingender Not gestattet ist, wo sich zur Lebensfristung kein anderer Weg darbietet: (ה"כ) מִנֵּיין שֶׁאֵין אָדָם רִשְׁאֵי לִמְכֹּר עֲצָמוֹ וְלִהְנוּיָהּ בְּאִפְסוּדָתָהּ וְלִיקָח לוֹ בְּהֵמָה וְלִיקָח לוֹ כְּלָיִם וְלִיקָח לוֹ בֵּית אֱלֹהִים אִם כֵּן הָעֵנִי ה"ל וְכִי יִמָּךְ וְנִכְרְמֶךָ הָאֵינִי נִכְרְמֶךָ אִם כֵּן הָעֵנִי.

לֹא תִהְיֶיךָ בּוֹ עֲבָדָה עִבֵד, nach ה"כ und מכילהא: du darfst von ihm keine Dienstleistung fordern, die ihn als עִבֵד kennzeichnete, die in der Regel nur ein leibeigener Knecht leistet. Als solche Dienstleistungen werden bezeichnet: sich von ihm die Füße waschen, die Schuhe ausziehen, Badrequisiten nachtragen, sich von ihm stützen, in Säufen tragen lassen u. j. w. Obgleich man von einem völlig Freien gegen Bezahlung, oder von einem Sohn und Schüler aus Liebe auch solche Dienste verrichten lassen darf.

כְּשֹׁכֵר, wie ein Tagelöhner sich nicht für Tag und Nacht, sondern nur für eine dieser Tageszeiten vermietet, so darfst du ihn auch nicht Tag und Nacht arbeiten lassen, sondern mußt ihm die gehörige Zeit zur Ruhe gönnen (בְּיָבֵלָהּ). Und ferner: wie ein Tagelöhner sich nur zu der ihm gewohnten Arbeit vermietet und du nicht berechtigt bist, eine andere Arbeit von ihm zu fordern, so auch: וְעִבֵד עִמָּךְ אִי אַתָּה רִשְׁאֵי לְשַׁנּוֹת (dajelbst).

37. Dein Geld darfst du ihm nicht auf Einbuße geben, und auf Vermehrung nicht geben deine Speise.

38. Ich, Gott, bin euer Gott, der ich euch aus dem Lande Mizrajim geführt, euch das Land Kanaan zu geben, um euch Gott zu sein.

37. אֶת־בְּכַסְךָ לֹא־תִתֵּן לוֹ בְּנִשְׁךָ
וּבְמִרְבִּית לֹא־תִתֵּן אֶבְיָךָ:

38. אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר־
הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם לְמַעַן
לָקֶחְךָ אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת לָכֶם
לְאֱלֹהִים: ׀ שְׁשִׁי (רביעי).

B. 37. אה כספך לא ההן וגו'. Die Gesetzwidrigkeit beginnt nicht erst mit dem Erheben der Zinsen, wie es nach B. 36 scheinen könnte, schon das Leihen auf Zins, das Auflegen der Zinsverpflichtung, שׁוּמָה, ist Übertretung des göttlichen Gesetzes. So lautet 2. B. M. 22, 24 das Zinsverbot: לא השימון עליו נשך, von welchem Verbot nicht nur der Darleiher, sondern auch Bürge und Zeugen betroffen werden (Baba Mezia 62 a). Ausdruck für Zinsnehmen: לקח הרבית und so ist auch überhaupt der gewöhnliche Ausdruck für Zinsnehmen: לקח הרבית. Siehe Secheskeel Kap. 18 und 22, 12. Ebenso Prov. 28, 8. Vielleicht heißt die Zinsbestimmung, die mit dem Darlehen erst eingeleitete, erst werdende Vermehrung: מרבית, und erst der bereits Vermehrung gewordene fällige Zins: הרבית. So heißt הרבות אנשים הטאים (4. B. M. 32, 14) die bereits groß gewordene Nachkommenchaft, während ורבות ביהך ימיהו אנשים (Sam. I. 2, 33) den erst werdenden, noch jungen Zuwachs einer Familie bedeutet.

Wir haben bereits bemerkt, daß nach B. M. 60 b נשך und הרבית zusammenfällt und jedes Zinsdarlehen, durch die in ihm vorhandenen beiden Seiten, doppelt verboten ist. Es findet daher, sowohl beim Gelddarlehen als beim Leihen von Speisen oder sonstigen Objekten gegen Mehrzurückgabe sowohl נשך als הרבית statt. So heißt es 5. B. M. 23, 20 ausdrücklich: נשך כסף נשך אוכל נשך כל דבר אשר ישך, und wird B. M. 61 a an jener Stelle nach der auch sonst vorkommenden Weise interpretiert, daß zwei Prädikatsbestimmungen zweier Objekte, statt beide von beiden zusammen, getrennt, auf beide verteilt ausgesagt werden, also statt zu sagen: אה כספך ואכלך לא ההן לו בנשך ומרבית, oder um נשך und מרבית mit besonderen Verböten zu treffen: אה כספך לא ההן לו בנשך, und במרבית ואכלך לא ההן לו בנשך ובמרבית, die eine Bestimmung auf כסף, die andere auf איכל verteilt wird, und beide also gestellt werden, daß sie sowohl hinauf als hinunter gelesen werden können: אה כספך לא ההן לו בנשך ובמרבית בנשך, und במרבית לא ההן ואכלך. Erwägen wir, daß כסף, Geld, alle im Geschäft zu verwertenden, also produktiven Vermögensobjekte repräsentiert, איכל, Speise, aber die nur zu verbrauchenden, also nicht fruchtbringenden Gegenstände darstellt, so dürfte sich vielleicht das Motiv einsehen lassen, weshalb נשך bei כסף und מרבית bei אוכל hervorgehoben ist. Der Zins für „Geld“ erscheint nicht immer als מרבית, als Vermögenszuwachs des Darleihers, denn auch in seinen Händen würde es durch gewöhnliche Geschäftsverwendung das Vermögen vermehrt haben. Dagegen bleibt es immer נשך, immer ein Abbruch am Vermögen des Schuldners. Was dagegen für ausgeliehene איכל mehr erhalten wird, ist in jedem Falle nicht nur נשך, sondern auch הרבית. In den Händen des Darleihers hätte es keine Vermehrung gebracht.

B. 38. אני וגו' לתת לכם אה ארץ כנען להיות לכם לאלקים. Durch die Erlösung aus Mizrajim habe ich euch zu Besitzenden gemacht; beides hat das Ziel und ist an die Lösung dieses Zieles als Bedingung geknüpft: להיות לכם לאלקים, daß ihr euer auf diesem Boden und durch denselben sich gestaltendes soziales Volksteben meiner Leitung

erscheint, aus der Beziehung zu Gott zu einer Rechtsschuld erwächst (siehe 1. B. M. S. 227). So gestaltet denn der Gedanke: Gott als Eigentümer unseres Eigentums, in das soziale Verhalten von Mensch zu Mensch eingeführt, auch den sonst rechtsgemäßen Darlehenszins zu נשך und הרבית, und zinsloses Darlehen wird die größte Opferthat, mit welcher wir unsere Gottesuldigung zu besiegeln haben. Zudem daher das Gesetz beim Zinsverbot beide Seiten hervorhebt, ja von jedem Standpunkte besonders verbietet, fordert es durch das נשך-Verbot die Anerkennung, daß unser Geld in den Händen des Anleiheres aufhört unser zu sein, und durch das הרבית-Verbot, daß unsere Darlehensthat vor Gottes Tribunal eine Rechtspflicht ist, der wir uns vor Gott nicht haben entziehen dürfen und aus deren Erfüllung uns keinerlei Vergütungsanspruch erwachsen darf.

וְהָיָה כִּי יִרְאֶה מֵאֵלֶיךָ וְהָיָה לְךָ כְּאֶחָיִךָ ist das eigentliche Motiv des Verbots des Zinsnehmens, das, ohne Vergewaltigung Gottes, sozial menschlich seine Rechtfertigung finden dürfte. Es ist die Anerkennung Gottes als „deines Gottes“, als Leufers deines Geschickes und Leiters deiner Thaten, in deren Namen und zu deren Bethätigung dir das Zinsnehmen verboten ist, und die damit beabsichtigte Wirkung heißt: וְהָיָה אִחֶיךָ עִיךָ. Wir haben bereits die tief eingreifenden, nationalökonomischen Heilswirkungen des Zinsverbotes (2. B. M. S. 293) angedeutet und finden darin die oben besprochenen volkswirtschaftlichen Folgen der Tobelinstitution, zu welcher im weiteren Sinne auch das Zinsverbot gehört, ihre bedeutungsvolle Ergänzung. Alle diese Heilswirkungen für die Volkswohlfahrt sind in dem Worte: וְהָיָה אִחֶיךָ עִיךָ zusammengefaßt. Es heißt nicht wie oben: וְהָיָה לְךָ, dein Bruder lebe neben dir, womit nur die Sorge für die Erhaltung der Existenz unseres Bruders uns zur Pflicht gemacht, sondern וְהָיָה אִחֶיךָ עִיךָ. וְהָיָה erscheint nämlich als stat. constr. von הָיָה, wie הָיָה von הָיָה. So in der Bekennungsformel הָיָה פְּרִיעָה הָיָה נִשְׁכָּךְ, הָיָה נִשְׁכָּךְ u. s. w. Daß hier הָיָה Substantiv und stat. constr. von הָיָה ist, das ergibt die Zusammenstellung: וְהָיָה נִשְׁכָּךְ עִיךָ (Sam. II, 11, 11). Es heißt somit: das Leben deines Bruders ist mit dir, d. h. seine ganze Lebensentwicklung, die Lösung seiner Lebensaufgabe ist enge mit dir und der deinigen verbunden. Du bist nicht nur für dich da und erwirbst nicht nur für dich. Wenn du allerdings zuerst für dich zu sorgen hast, um die Mittel zu erwerben, die dich zur Lösung deiner dir von Gott erteilten Lebensaufgabe befähigen, so gehört zu dieser Lebensaufgabe auch der Erwerb der Mittel, die dich befähigen, dem sozial mit dir verbundenen Bruder zur Erreichung seiner Lebensbestimmung zu helfen. Du erwirbst für dich und ihn. Sein Leben ist mit dir und dem deinigen verbunden. Dieses עָיָה macht euch zum עָיָה. Und indem nicht kommunistischer Zwang, nicht menschenrichterliche Steuergewalt, nicht Weipensterrfurcht vor dem roten Umsturz, sondern das von der Gottesfurcht diktierte Pflichtbewußtsein dieses freie und doch, oder vielmehr eben darum so ewig starke Band beiderseitigkeit knüpft, so ist das die Lösung jenes Erwählungswortes: וְהָיָה אִחֶיךָ עִיךָ; denn es ist das reine Gottesbewußtsein, das eine solche Volksgesellschaft gestattet.

Der vom Gesetze als נשך und הרבית verbotene Darlehenszins, רבית דאורייתא, bei welchem Kapital mit von vornherein stipuliertem Zins unter allen Umständen dem Darleiher zurückgezahlt wird, heißt קצוצה רבית, heißt und kann, wenn gegeben, als Konsequenz des נשך-Verbotes, וְהָיָה אִחֶיךָ עִיךָ, gerichtlich zurückgefordert werden, וְהָיָה אִחֶיךָ עִיךָ (Baba Mezia 61 b). Auch hier hat die der jüdischnationalen Gewissenhaftigkeit anvertraute Gesetzesbuch das Ähnliche und Nabelliegende mit als רבית דרבנן in den Umfang des Verbotes gezogen. Solcher רבית דרבנן heißt וְהָיָה אִחֶיךָ עִיךָ und ist nicht וְהָיָה אִחֶיךָ עִיךָ (dasselbst). Verschieden von רבית ist das erlaubte Verhältnis einer Geschäftsassoziation, עִיכָּא, einer Assoziation des Kapitals mit der Arbeit, wo Gewinn und Verlust von beiden getragen wird, und die Arbeit für das, was sie für den Einleger leistet, eine Vergütung erhält.

keineswegs als eine Rechtswidrigkeit begreift. Es würde sonst nicht mit gleichem Ernst auch das Zinsgeben verbieten und würde das Verbot des Zinsnehmens nicht nur auf den jüdischen Kreis beschränken. Es ist ihm vielmehr eine große Bekenntnisthat der Schuldigung Gottes als Herrn und Eigentümers alles unseres beweglichen Vermögens, wie שמונת קרקע ויבול keine Herrschaft und sein Verfügungsrecht über unsere Grundbesitzer tümer bethätigen. Es steht ja auch hier offenbar als Fortsetzung und weitere Folge der Zobelinitiation. Ist ja der Grund und Boden die Quelle alles Nationalvermögens und alle beweglichen Güter sind in erster Linie Produkte des Landessegens (vergl. B. 38), und wie die unentgeltliche Rückgabe aller gekauften Grundstücke im Zobel Gott als den Herrn und Ureigentümer des jüdischen Landes im jüdischen Lande bekennen soll, so soll das unentgeltliche Darlehen unserer beweglichen Habe ihn überall im jüdischen Kreise als den Herrn und Ureigentümer alles unseres beweglichen Vermögens bekennen. Wären wir die eigentlichen Eigentümer unseres Geldes und das Darlehen desselben unser voller freier Wille, so wäre vielleicht der Darlehenszins, den wir nach der Zeit nehmen, weder נשך auf Seiten unseres Schuldners, noch הרביה auf unserer Seite. Unser Schuldner hat mit unserem Gelde vielleicht verdient (— und gerade von einem solchen, geschäftsthatig zu verwertenden Darlehen spricht ja ganz eigentlich das Problem unseres Textes! siehe B. 35). Der Zins, den er uns giebt, ist kein „Biß“, kein Abbruch von seinem Vermögen, ist nur ein Teil der Frucht, die unser Kapital in seinen Händen getragen, und ebensowenig ist er eine „Vermehrung“ unseres Vermögens. Wir waren ja nicht verpflichtet, ihm unser Geld zu leihen. In unseren Händen hätte es auch ein fruchtbares Kapital sein können, wir hätten auch vielleicht damit verdient und der Zins, den wir empfangen, ist uns keine Vermögensvermehrung, ist nur Ertrag, vielleicht nur ein teilweiser Ersatz einer Vermehrung, die uns entgangen! Dieser Betrachtungsweise des Darlehenszinses auf nichtjüdischem Standpunkte steht der Umstand entgegen, daß der Zins ja in jedem Falle und auch dann zu zahlen ist, wenn der Schuldner nichts mit dem Gelde verdient, ja notorisch Verlust damit gehabt, und auch, wenn es ebenso notorisch ist, daß auch bei dem Gläubiger das Kapital tot gelegen hätte oder in Verlust geraten wäre. In jedem Falle müssen Kapital und Zinsen gezahlt werden, und bleibt nichts anderes übrig, als Geld als ein nutzbares Objekt und den Darlehenszins als Mietzins zu betrachten. (Den gleichwohl vorhandenen, rechtsbegrifflichen Unterschied zwischen Darlehenszins und Mietzins haben wir bereits 2. B. M. S. 294 bemerkt). Nun aber ist auf jüdischem Standpunkte unser Geld nicht unser absolutes Eigentum, es ist nur bedingt unser, Gottes ist darüber das eigentliche Verfügungsrecht, und „Er“ verpflichtet uns, von „Seinem“ in unseren Händen befindlichen Eigentum dem Bruder nicht nur zur Fristung seiner Existenz, sondern zur Aufrechthaltung und Fortführung seines Geschäftsbetriebs in die Hand zu geben. Gegen die Verpflichtung, zu gewisser Zeit uns eine gleiche Summe zurückzuerstatten, wird das Geld, bis dahin das unsrige, nach Gottes Geheiß in dem Moment der Übergabe „sein“. Nicht mit unserem Gelde, mit seinem Gelde macht er Geschäfte. Der Verdienst ist ein Produkt seiner Thätigkeit mit seinem Gelde, darum ausschließlich sein. Beanspruchen wir einen Teil davon, so fordern wir ein נשך, einen Abbruch von seinem Vermögen, und es ist zugleich jedenfalls הרביה, eine Vermehrung unseres Vermögens, keine Schadloshaltung für das, was wir hätten damit verdienen können; denn wir waren gar nicht berechtigt, es zum eigenen Betrieb zurückzuhalten, da Gott, der eigentliche Eigentümer alles Eigentums, darüber zu Gunsten des andern verfügt, und es bleibt somit, selbst wenn der Schuldner mit dem Gelde verdient hat und der Gläubiger damit hätte verdienen können, der Zins נשך und הרביה. Das ist ja überhaupt die große Wirkung des jüdischen צדקה-Begriffs, unleugbar der Rechtssphäre, צדק, angehörig, daß das, was dem Menschen gegenüber als Liebesforderung

36. Von ihm jedoch darfst du keine Einbuße und Vermehrung nehmen und hast dich vor deinem Gott zu fürchten; und deines Bruders Leben sei mit dir verbunden.

36. אֶל־תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית
וַיִּקְרָא מִכֹּל־הַיִּדֵּי וְהִי אֶחָיִד עִמָּךְ:

dem Subjekt im Ganzen vor. Niesse es hier nun: וּמַטְּ עִמָּךְ, oder: וּמַטְּ רַגְלוֹ עִמָּךְ, so bezeichnete es den Zustand drohenden Falles, d. i. gefährdeter Existenz, und es würde die zu gewährende Unterstützung geradezu die Erhaltung des Daseins bezwecken. וּמַטְּ יָדוֹ, das Schwanken der Hand, drückt aber nur ein Schwachwerden der Thätigkeit aus. Nicht schon die Mittel zur Existenz, Mittel zur rüstigen Erwerbsthätigkeit fangen an zu fehlen, die Unterstützung setzt in den Stand, sich weiter selbständig zu ernähren. וְיָדוֹ עִמָּךְ: er steht dir bis jetzt in ebenbürtiger Thätigkeit zur Seite, וְהִזְדַּקְתָּ בוֹ, darin sollst du ihn erhalten. Daher die Erläuterung des ה"ב 3. St.: אֶל הַנִּיחָנוּ שִׁירָר הָאֵל לְמַה זֶה רֹמַח? לְמַשֵּׁי עַל גְּבֵי הַחֲמוֹר עֹוֹרְנוּ בְּמִקְוָמוֹ אַחֵר הַיּוֹשֵׁב בוֹ וּמַעֲמִידוֹ נֶשֶׁל לְאַרְיֵן הַמִּשָּׁה אִין מַעֲמִידָן אִיהִי, „laß ihn nicht erst herunterkommen! gleicht er doch der Last auf einem Tiere; liegt sie noch oben, so braucht nur einer zuzugreifen, um sie zu erhalten; ist sie aber erst zu Boden gefallen, reichen fünf nicht dazu aus“, וּמִיָּנִין אִם הִזְדַּקְתָּ אֵפֶי' אַרְבַּעָה, „הַמִּשָּׁה פְּעִימִים הַזֶּה וְהַזֶּה הָל' הַהֲדַקָה בוֹ יִכַּל אֵפֶי' אַחֵר מַעֲמִידוֹ לְהַרְבִּיחַ רַעֵה ה' עִמָּךְ וְהַמִּשָּׁה פְּעִימִים הַזֶּה וְהַזֶּה הָל' הַהֲדַקָה בוֹ יִכַּל אֵפֶי' אַחֵר מַעֲמִידוֹ לְהַרְבִּיחַ רַעֵה ה' עִמָּךְ und selbst wenn du bereits vier-, fünfmal ihn unterstützt hast, sollst du ihn immer wieder unterstützen, denn es heißt „וְהִזְדַּקְתָּ בוֹ“ (du sollst ihn „fest“ machen, und so lange er wieder wankt, hast du ihn noch nicht „fest“ gemacht). Nicht aber, wenn du ihn durch diese wiederholten Unterstützungen zur faulen Schlechtigkeit verdirbst, denn es heißt: עִמָּךְ (dem Sinne nach bezieht sich das עִמָּךְ auch auf וְהִזְדַּקְתָּ בוֹ, וְהִזְדַּקְתָּ בוֹ) du hast ihn in erwerbsthätiger Selbständigkeit neben dir zu erhalten. Du hast ihn so zu unterstützen, daß er nicht auch sittlich unter dich sinkt. — גַּר וְהוֹשֵׁב וְגו'. Da ein גַּר schon unter אֶחָיִד begriffen ist, so ist hier wohl גַּר וְהוֹשֵׁב nur eine Personalbezeichnung, wie bei Abraham 1. B. M. 23, 4: גַּר, וְהוֹשֵׁב אִנֹּכִי עִמָּכֶם, ich bin aus der Fremde gekommen und wohne bei euch, ich bin weder eingeboren, noch eingebürgert, aber ich bin ein Einwohner bei euch. Es ist ganz der Begriff eines הוֹשֵׁב. גַּר הוֹשֵׁב nicht ganz in die jüdische Nationalität eingetreten, aber er hat durch Entjagung von ע"ז und Übernahme der noachidischen allgemein menschlichen Pflichten das Wohnrecht im jüdischen Lande erhalten (siehe 2. B. M. 12, 45). So auch B. 47. Also auch dem bei dir wohnenden Fremden, der noch nicht אֶחָיִד ist, hast du zu einer Existenz bei dir zu verhelfen, hast ihn so zu unterstützen, daß er יהִי עִמָּךְ, daß er seine Existenz bei dir finde.

36. אֶל הַקָּה מֵאִתּוֹ וְגו'. Das vorangehende עִמָּךְ וְהִי אֶחָיִד ist Parenthese und bezieht sich auf אֶחָיִד. אֶל הַקָּה וְגו' ist Fortsetzung von וְהִי אֶחָיִד. — וְהִזְדַּקְתָּ בוֹ ist lautverwandt mit נֶשֶׁךְ, Schaden, bezeichnet den Darlehenszins von Seiten des Vermögensabbruchs, den der Schuldner dadurch erleidet, וְהַרְבִּיחַ וְהַרְבִּיחַ bezeichnet ihn von Seiten des Vermögenswachses, den der Gläubiger dadurch erhält. Baba Mezia 60b wird entwickelt, wie in Wirklichkeit sich kein Problem finden läßt, wo das eine ohne das andere stattfindet, und seien nicht nur hier beide Seiten nebeneinander hervor gehoben, sondern auch im folgenden Verse in zwei getrennten Verbotten ausgesprochen, nur um das Nehmen des Darlehenszinses durch wiederholte Verbote zu untersagen, וְהַרְבִּיחַ בְּלֹא הַרְבִּיחַ וְלֹא הַרְבִּיחַ בְּלֹא הַרְבִּיחַ.

Wir haben bereits den Begriff des jüdischen Zinsverbotes ausführlich zu 2. B. M. 22, 24 entwickelt. Wir haben dort gezeigt, wie das jüdische Gesetz den Darlehenszins

35. Und wenn dein Bruder vermögensschwach wird und es schwantft seine Hand bei dir, so unterstütze ihn, auch den nur Beifasse gewordenen Fremden so, daß er bei dir lebe.

35. וְכִי-יִכְוֶה אָחִיךָ וּכְמֹהוּ יָדוּ עִמָּךְ וְהִתְחַנְּתָה בּוֹ גַּר וְתוֹשֵׁב וְהָי עִמָּךְ:

jähriger Überlassung der Verkäufer oder sein Verwandter zur Wiedereinlösung lediglich gegen Erlegung des empfangenen Kaufpreises nach Abzug des bereits genossenen Nutzungswertes berechtigt ist. Je billiger der Käufer ein Gut erhandelt hat, um so weniger ist ihm ein dauernder Besitz gesichert, um so leichter wird der Verkäufer die erforderliche Einlösungssumme wieder erschwingen oder sein Verwandter sich zu einer solchen Einlösung entschließen können, und will ein Reicher in der That gerne des Verarmten Geld zu möglichst langem Besitz erkaufen, so wird er sich wohl hüten, es von dem Bedrängten unterm Preis zu erhandeln, da nur ein hoher Preis die Wiedereinlösung erschwert.

Von anderer Seite sorgt das Gesetz dafür, daß Acker und Haus nicht Gegenstand augenblicklicher Ver Silberung wird. Zudem es überhaupt dem Güterhandel keinen Vorschub leistet und den Verkauf eines Grundstücks nur im Falle der Not (כי יכרך) gerechtfertigt erscheinen läßt, wird sich der Bedrängte nicht rash und nicht leichtsinnig zum Verkauf seines Erbgutes entschließen, das er erst nach zwei Jahren und nur bei wirklich gebesserterem Vermögensstande wieder einlösen kann. Und hat er es verkauft, so wird er nur durch erhöhten Fleiß und verdoppelte Erwerbsthätigkeit wieder in baldigen Besitz seines verkauften Gutes gelangen können, da er nicht mit dem Erlös aus andern Besitzstücken und nicht mit erborgtem Gelde, sondern nur mit neuerdings erworbenem Vermögen einlösungsberechtigt wird, und die Einlösung nicht teilweise, sondern nur im Ganzen vollziehen kann. לא ימכור ברחוק ויגאל בקרוב ברעה ויגאל ביפה ולא ילוה ויגאל ולא יגאל להצאן.

Charakteristisch ist es, daß das Gesetz die juridische Möglichkeit für das Gegenteil offen läßt und die Gültigkeit eines nicht aus Not geschehenen Verkaufes anerkennt, sowie es ja auch, wie wir gesehen, die juridische Möglichkeit eines über das Jubeljahr hinaus reichenden Verkaufs statuiert. Indem es sich begnügt, seine Mißbilligung auszusprechen und die sich selbst vor Gott richtende Gewissenhaftigkeit, sowie den Einfluß der dadurch sich bildenden öffentlichen Meinung für stark genug hält, im großen Ganzen die Verwirklichung seiner Institution zu erzielen, läßt es für die große Mannigfaltigkeit privater Familienverhältnisse die Möglichkeit eines Ausnahmeverfahrens zu, das eben an dem Urtheil der öffentlichen Meinung seine sicherste Kontrolle findet.

Nicht ganz klar ist uns die Bedeutung der Verwandteneinlösung. Sie scheint zunächst nur im eigenen Interesse oder im Gesamtinteresse der Familie zu geschehen, deren Gut auch nicht temporär ihrem Kreise entfremdet bleibt. Einen direkten Nutzen scheint der Verkäufer durch eine solche Einlösung nicht zu haben. Gleichwohl wird der Verwandte in dieser Beziehung sein גואל genannt, was auf eine Erleichterung, einen Vorteil, eine Erlösung aus dem Notstand schließen läßt, welche ihm aus der von den Verwandten zu vollziehenden Gütereinlösung erwachsen würde. Vielleicht ging dabei die Sitte über die bloße Forderung des Gesetzes hinaus, wie ja z. B. Ruth 4, 5 die Sitte mit dem Rechte der Einlösung des Feldes eines verstorbenen Verwandten zugleich die Pflicht zur Ehelichung und Versorgung der nachgelassenen Witwe verbunden.

צ. 35. ויבטח ידו עמך. ובי יכרך אחיך וכמה ידו עמך. — ויבטח ידו. — Es kommt das Prädicat מוט, Wanzen, nie wieder von יד, sondern nur von רגל oder von

vorangesetzt ist, im großen Ganzen erhalten bleibt, liegt auf der Hand. Die schließlich B. 34 noch gegebene Bestimmung: 'אין עישין שדה מגרש וכו', sowie die Unterscheidung zwischen *בתי הצרים* und *בתי הימה*, sowie die Beschränkung dieser letzteren auf נון, wie uns scheint, von nicht geringem Einfluß auf die Entwicklung des Nationalcharakters und des Nationallebens ist. Es ist dies das Verhältnis von Stadt und Land zu einander. Offenbar wird nämlich durch diese Bestimmungen die möglichste Erhaltung einer „mit Landbau sich beschäftigenden städtischen Bevölkerung“ als überwiegender Grundtypus der Nation in den Vordergrund gestellt und dem Anwachs der Städte zu vom Lande abgelösten Großstädten Hindernis in den Weg gelegt. Es können sich die vorhandenen Städte nicht über deren Fluerraum hinaus auf Kosten des Baulandes, ja nicht einmal auf Kosten ihres (ganzen!) Fluerraumes erweitern, und es kann überhaupt kein Bauland in Stadtgebiet umgewandelt werden. Bei einer Überfüllung müssen neue Städte da angelegt werden, wo bis jetzt kein Bauland war, wie z. B. Josua Kap. 17, 15 bis 18 den Söhnen Josephs die Pflanzung von Gebirgswaldungen zur Anlegung neuer Städte empfiehlt. Dadurch ferner, daß die Häuser der mit Land verbundenen Städte, *בתי הצרים*, wie das Land selbst, vor bleibender Entäußerung geschützt, im Jobel an den ursprünglichen Eigentümer oder dessen Erben zurückfielen, war dafür gesorgt, daß im großen Ganzen Stadt und Land zusammengehörig verbundene Familieneigentümer blieben, so daß in der Regel jeder Acker und jeder Weinberg seinen Besitzer in einem Hauseigentümer der nächstliegenden Stadt haben mußte. Städtische Intelligenz in Verbindung mit ländlicher Sitteneinfachheit ist es somit, was dieses große tief einschneidende Statut vorwiegend bei seinen Staatsgenossen zu pflegen geeignet war. Nur ummauerte Städte waren vom Lande abgelöst, und indem dort das Hauseigentum bleibend in andere Hände übergehen konnte, konnte sich dort eine Bevölkerung heranbilden, die in keiner Beziehung zu dem umliegenden Bauland stand und in Handel und Industrie ihren Erwerbsberuf finden mußte. Allein indem dieser Charakter nur auf solche Städte beschränkt war, deren Terrain schon vor dem Häuserbau und der Niedertassung seiner Bewohner durch Mauern vom Lande ausgetrieben war, *הוקף ולבנה ישב*, wo aber ursprünglich der Ort den Charakter einer offenen Stadt trug, dieser Charakter auch nicht verloren ging, wenn sie später zum Schutz mit Mauern umgeben wurde, *ישב ולבנה הוקף*, und auch jene nur dann als *בתי הימה* vom *בתי הצרים* unterschieden waren, wenn sie bereits von Josuas Zeit her diesen Charakter hatten: so war überhaupt ein sich vom Landbau loslösendes und losgelöstes Stadtleben nur auf eine durchaus fixierte Anzahl Punkte im Lande beschränkt, deren Zahl in keiner Weise eine Vermehrung zuließ. Ein Staat aber, dessen Bevölkerung sich vorzugsweise in mäßig großen Landstädten gruppiert und erhält, ist ebenso sehr vor großstädtischem Luxus und Proletariat als vor ländlicher Verbauung und Verdummung geschützt.

Nicht minder augenfällig dürfte der menschengöttliche Rückfall aller verkauften Güter an den ursprünglichen Eigentümer oder dessen Erben im Jobel in wirksamster Weise vor gänzlicher, dauernder Verarmung der Familien neben übermäßiger Grundbesitzanhäufung in den Händen weniger zu schützen geeignet sein. Wie kann ein übermächtiger sogenannter großer Grundbesitz inmitten eines grundbesitzarmen und darum abhängigen Pauperismus da sich dauernd erzeugen, wo jedes fünfzigste Jahr das ganze Land vereint in seine ursprüngliche Verteilung zurückkehrt, der Reichste auf seinen ursprünglichen Erbacker zurückkehrt und dem Ärmsten sein ursprünglicher Erbacker zurückgegeben wird. Aber auch temporäre Verarmung weiß das Gesetz vor Mißbrauch durch begüterte Habgier zu schützen, indem es das große Institut der Genab gab. Nie wird verarmter Grundbesitz einer die Not des Verarmten benutzenden Güterspekulation da zur Beute fallen, wo nach zwei-

von welchen die innern 1000 Ellen nach B. 4 daselbst העיר מגרש heißen. Es war diese unmittelbare Umgebung ein freier Raum, bestimmt לבהמתם ולרכושם וכל היהם, für Vieh, bewegliche Habe und sonstige zum Lebensbedarf der Städter notwendige Hantierungen, z. B. כביסה, Wäsche (Nedarim 81 a). Die äußeren 1000 Ellen (nach שטתה ויובל הל' שטתה XIII, 2 2000 Ellen) waren Felder und Weinberge (Sota 27 b). Das gesamte Gebiet einer Stadt bestand daher aus עיר מגרש, עיר ושרה. Hier heißt es nun: ושרה לא ימכר מגרש עריהם. Es kann dies nur den Verkauf überhaupt, auch den temporären, nicht verbieten wollen, da גאולה עולם (B. 32) den Verkauf levitischen Grundbesitzes voraussetzt. Ebenso kann es nicht bloß eine bleibende Veräußerung verbieten oder verneinen wollen, da ja bereits B. 33 die Rückkehr im Jobel für בית ו עיר, das neben בית nur das ganze Stadtgebiet, somit מגרש ו שרה, bezeichnen kann, ausgesprochen ist. Arachin 33 b wird es daher im erweiternden Sinne verstanden: es soll nicht nur nicht dem Eigentümer, sondern auch seiner ursprünglichen Bestimmung nicht entfremdet werden. ביא לא ימכר לא שנה, das Feld darf nicht in מגרש, in freien Raum, der freie Raum nicht durch Bäume (Baba bathra 24 b) in Feld, oder durch Häuserbau in Stadt und ebenso nicht die Stadt in freien Raum verwandelt werden, אין עושין שרה מגרש ולא מגרש שדה ולא מגרש עיר ולא עיר מגרש (Arachin 33 b): כי אהונה עולם, הוא, eben weil es ihnen als ein Besitztum für alle Zeit gegeben ist, darum steht keiner Zeit eine willkürliche Veränderung zu. Keine Gegenwart ist alleiniger Disponent darüber, alle Folgezeiten haben gleiche Ansprüche daran, und wie sie es von der Vergangenheit erhalten, so haben sie es der Folgezeit zu hinterlassen.

Was aber für den Stamm Levi die Levitenstädte und deren Gebiet sind, das ist für die ganze Nation das jüdische Land. Auch es ist ihnen als אהונה עולם für alle Folgegeschlechter übergeben, und auch כברי ישראל darf kein gegenwärtiges Geschlecht שרה in מגרש, מגרש in שדה, שדה in מגרש, עיר in מגרש verwandeln (daselbst) und ist nach שטתה ויובל הל' diese Bestimmung nicht nur für ערי הומה, sondern für alle Städte des jüdischen Landes geltend.

מגרש: ebenso wie in ירש die beiden Begriffe: aus dem Besitze vertreiben und: in Besitz nehmen sich zu der Bedeutung vereinen: durch Geltendmachung oder zur Geltendmachung seines Besitzrechtes den andern aus dem Besitze treiben, so scheint auch גרש in מגרש den Flußraum um eine Stadt als einen solchen zu bezeichnen, der, obgleich unbaut und unbewohnt, doch zur Stadt gehört, und von welchem die Stadt vermöge ihres Rechtes einen jeden Unbefugten fortweist. Wir haben es des Zutreffenden des Begriffes halber: Weichbild übersezt, ohne damit sagen zu wollen, daß dieser deutsche Ausdruck sich in ähnlicher Weise aus „weichen“ gebildet habe, obgleich auch dieses nicht unmöglich ist, da die gewöhnliche Ableitung von vic (vicus) = Dorf oder von Weihe durchaus nicht feststeht.

Wir haben bereits die hohe Bedeutung der ganzen Jobelinstitution als nationalen Jom Kippur, als Restaurators und Regenerators des sozialen und politischen Lebens der Nation angedeutet (Verse 9, 10, 18 u. 19), und es hat das Gesetz selbst in dem, Verse 15—17 gegebenen, איגרה=Verbote aus dem durch die Jobelinstitution dem ganzen Volksverkehr eingewebten Gedanken der Gottesherrschschaft über „Land und Leute“ die bedeutungsvolle Konsequenz der Gewissenhaftigkeit und Rechtsachtung des Nächstenvorteils und des Nächstenwohls in allem Thun und Reden gezogen.

Verzeichnen wir noch einige der augenfälligsten Wirkungen, welche die einzelnen Bestimmungen des Jobelgesetzes für die nationalökonomische Gestaltung des jüdischen Volkslebens haben dürften. Daß durch den periodischen Rückfall aller veräußerten Güter die ursprüngliche Verteilung des Landes nach Stämmen und Familien, die für die ganze beabsichtigte Entwicklung der Nation so wichtig und für die Wirksamkeit des Jobel

zum Feld des Landes; dafür findet Wiedereinlösung statt, und es geht im Jobel aus.

32. Und was die Städte der Leviten betrifft, die Häuser der Städte ihres Grundbesitzes, so soll den Leviten eine jederzeitige Wiedereinlösung zustehen.

33. Und so auch was er von den Leviten wieder einzulösen hat. Es geht der Verkauf eines Hauses und einer Stadt seines Grundbesitzes im Jobel wieder aus; denn die Häuser der Städte der Leviten, das ist ihr Eigentum in der Mitte der Söhne Israels.

34. Und das Weichbildgesilde ihrer Städte soll nicht entfremdet werden; denn es ist ihnen ein Besitztum für alle Zeit.

הָיְתָה סְכִיב עַל־שָׂדֵה הָאָרֶץ יִחָשֵׁב
גְּאֻלָּהּ תִּהְיֶה־לּוֹ וּבִיבֹל יֵצֵא:

32. וְעָרֵי הַלְוִיִּם בְּתוֹ עָרֵי אֲהֻלֹתָם
גְּאֻלָּת עוֹלָם תִּהְיֶה לְלוֹוִים:

33. וְאֲשֶׁר יִגָּאֵל מִן־הַלְוִיִּם וַיֵּצֵא
מִבְּיַרְדֵּן בַּיַּת וְעִיר אֲהֻלֹתוֹ בִּיבֹל כִּי
בְּתוֹ עָרֵי הַלְוִיִּם הוּא אֲהֻלֹתָם בְּתוֹךְ
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

34. וַיִּשְׂדֶּה מִגֵּרֶשׁ עָרֵיהֶם לֹא יִמָּכַר
כִּי־אֲחֻזַּת עוֹלָם הִיא לָהֶם: ׀

bedeutet, so ist es zweifelhaft, ob dorftartige Städte darum הַצְּרִים heißen, weil dort jedes Haus von seinem Feld, als ihm die Bedürfnisse seines Lebensunterhaltes lieferndem „Hofraum“ umgeben ist, oder weil diese Dorfer und offenen Landstädte als die הַצְּרִים der festen Städte betrachtet werden, die diesen ihren Lebensbedarf zu liefern haben. Die Josua Kap. 19 wiederholte Zusammenstellung: עָרִים וְהַצְּרִים scheint für das letztere zu sprechen (vergl. 1. B. M. 25, 16). — על שדה הארץ יחשב גאולה תהיה לו וביבול יצא. Diese הַצְּרִים haben die doppelte Prärogative: על שדה הארץ יחשב, wie שדה תהיה gehen sie im Jobel frei zurück oder mit Einlösung unter Abzug des vom Käufer Genossenen, ויצאין ביבול ובגרעען כסף, und: גאולה תהיה לו und wie הוציאה תהיה לו וביבול יצא, und: גאולה תהיה לו und wie הוציאה תהיה לו und nicht erst nach zwei Nutznießungsjahren wie הוציאה תהיה לו (Arachin 33a). Der Singular יצא scheint sich auf שדה zu beziehen, als welches die הַצְּרִים betrachtet werden.

22. 32 u. 33. וְעָרֵי הַלְוִיִּם וְגו', die nach 4. B. M. 35 den Leviten zu gebenden achtundvierzig Städte, von denen sechs מְקֹלֵט עָרֵי waren. — גְּאֻלָּת עוֹלָם וְגו', ihre Städte und die dazu gehörenden Felder haben ein uneingeschränktes Einlösungsrecht, und zwar ist dieses Recht an die Städte und nicht an die Person geknüpft; auch wenn durch Erbschaft ein Levitenhaus oder Gut in die Hände eines Nichtleviten übergegangen, יִשְׂרָאֵל, so hat dieser bei etwaigem Verkauf desselben ein uneingeschränktes Einlösungsrecht; und nicht nur aus der Hand eines Nichtleviten ist ein verkauftes Levitenhaus immer wieder einzulösen, sondern auch הַלְוִיִּם וְגו', wenn der Käufer selbst ein Levite ist, es also aus Levitenhand auszulösen ist, kann die Einlösung jederzeit geschehen. וַיֵּצֵא וְגו', und was nicht eingelöst worden, kehrt jedenfalls im Jobel zurück (Arachin 33 b). — בִּי בְתוֹ וְגו'. Die Levitenstädte und ihr Gebiet sind der einzige Grundbesitz, der dem Stamme Levi bei Verteilung des Landes überwiesen wurde. Diese Städte samt ihrem Gebiete waren ihm daher wie שדה אחוה der übrigen Stämme unter allen Umständen zu erhalten.

23. 34. וַיִּשְׂדֶּה מִגֵּרֶשׁ עָרֵיהֶם. Die 4. B. M. Kap. 35 den Leviten zu gebenden Städte hatten nach 2. 5 dasselbst ein Stadtgebiet von 2000 Ellen nach jeder Richtung,

29. Wenn aber jemand ein Wohnhaus einer ummauerten Stadt verkauft, so sei seine Wiedereinlösung bis das Jahr seines Verkaufes zu Ende ist; ein ganzes Jahr sei seine Wiedereinlösung.

30. Löst er es aber nicht ein bis ihm ein ganzes Jahr voll geworden, so bleibt das Haus, welches in einer Stadt ist, die mauerberechtigt ist, dem Käufer zum starren Eigentum für seine Nachkommen; es geht im Jobel nicht aus.

31. Häuser offener Plätze, die keine Mauer ringsum haben, rechnet man

29. ואיש כרימכר בית מושב עיר הוֹכֵה וְהִסָּה גְאֻלוֹ עַד-תֵּם שְׁנַת מִמֶּכְרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלוֹ:

30. וְאִם לֹא יִגְאָל עַד-מִלְּאֵת ל' שָׁנָה תְּמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר-בָּעִיר אֲשֶׁר-לֹא הוֹכֵה לְצִמְיֹתָ לְקִנְיָה אִתּוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בִּיבֹל:

31. וּבְתֵי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין-לָהֶם

B. 29. בית מושב עיר הומה, es heißt nicht: ביה עיר הומה, auch nicht: בית: בעיר הומה, sondern: בית מושב עיר הומה: ein Haus, das mit zur „Bewohnung einer ummauerten Stadt“ gehört. Arachin 36 b wird dies dahin präzisiert: שוהקף ולבוסף שוהקף הוקף וּלְבֹסוֹף הוּקַף, d. h. der Stadtraum war erst mit Mauern umzogen und dann durch Erbauung der Häuser zum Wohnort geworden. Waren aber die Häuser früher da als die Stadtmauer, so haben die Häuser nicht den gesellschaftlichen Charakter der hier besprochenen הומה ערי הומה. — וְהִיָּה גְאֻלוֹ גֹר': die gesetzlichen Verkaufsbestimmungen für ערי הומה sind völlig verschieden von denen des אהונה שדה. Während bei diesem eine Einlösung erst nach genossenen zwei Ertragsjahren und zwar כנרעין, mit Abrechnung des bereits vom Käufer genossenen Nutzungswertes eintritt, von da an bis zum Jobel möglich ist, und das Geld, wenn nicht eingelöst, im Jobel zurückkehrt: faun בערי הומה sofort und während eines ganzen ersten Jahres, aber nur während desselben, und ohne allen Abzug wieder eingelöst werden, בל גואל מיר גואל כל, verfällt aber mit Ablauf des ersten Jahres, wenn nicht eingelöst, dem Käufer zum bleibenden Eigentum ohne Rückkehr im Jobel (dieselbst 31 a). Es kann auch nur durch den Verkäufer selbst oder nach seinem Ableben durch seinen Erben, nicht aber wie שדה durch Verwandte eingelöst werden (dieselbst und Kiduschin 21 a). — עַד תֵּם שָׁנָה: das Jahr ist von seinem Verkauf an zu zählen, und es ist nicht של שנה עולם, das mit Elul ablaufende Jahr der Zeitrechnung nach Erschaffung der Welt. — יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלוֹ, es wird von Tag zu Tag, ביום ליום, ja, wie bereits B. 16 bemerkt, לעת מעת von Stunde zu Stunde gezählt (Arachin 31 a).

B. 30. שנה המימה: in einem Schaltjahr kommt der Schaltmonat, הדרש העיבור, dem Verkäufer zu gute. — אשר לו הומה, כתוב, geschrieben, ist es לא und ist damit (Arachin 32 a) gesagt: אע"פ שאין לו עבשו והיה לו קודם לכן, obgleich jetzt die Mauer nicht mehr vorhanden ist (כתוב לא), aber man aus Übertieferung weiß, daß anfangs die Stadt ummauert gewesen (קרי לו). Überhaupt richtet sich der Charakter der Städte in dieser Beziehung nach dem Zustande, in welchem sie von Josua bei Eroberung des Landes in Besitz genommen worden. Die מוקפה הומה מימות יהושע בן נון waren, behielten diesen Charakter, die aber bei Besitznahme des Landes offene Städte waren, behielten den Charakter als offene Städte, selbst wenn sie später Mauern erhielten, sowie die überhaupt erst später erbaut wurden (dieselbst).

B. 31. ובתי החצרים heißen Dörfer und offene Plätze im Gegensatz zu festen, mit Mauern umschlossenen Städten. Da חצר einen Umraum, Hülferraum

26. Und derjenige, der keinen Annehmer hat, seine eigene Hand erreicht aber, und er erlangt so weit, als zu dessen Einlösung genügt:

27. so berechnet er die Jahre seines Verkaufs und giebt den Mehrbetrag dem Manne zurück, dem er es verkauft hatte, und kehrt zu seinem Grundbesitz zurück.

28. Erlangt aber seine eigene Hand nicht das zur Rückerstattung Genügende, so bleibt sein Verkauf in der Hand des Käufers bis zum Jubeljahre; im Jubel geht er heraus, und er kehrt zu seinem Grundbesitz zurück.

26. וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה-לוֹ גֹּאֵל
וְהִשְׁגִּיחַ יָדוֹ וּמָצָא בְּיָדוֹ גְּאֻלָּתוֹ:

27. וְחָשַׁב אֶת-שָׁנָיו מִמְכָּרוֹ וְהָשִׁיב
אֶת-הָעֵדָף לְאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר-לוֹ
וְשָׁב לְאֶחָדָיו:

28. וְאִם לֹא-מִצְאָה יָדוֹ דֵּי הַשִּׁיב
לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקָּנָה אֹתוֹ
עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְנִצָּא בַּיּוֹם וְשָׁב
לְאֶחָדָיו: ׀ הַמִּישִׁי (שְׁלִישִׁי).

verkaufen, um das Geld aufzubewahren, oder sich dafür Vieh, Geräte oder ein Haus anzuschaffen, sondern nur, wenn man verarmt ist (ה"ב) (לכונה שמטה ויובל) רמב"ם. XI, 3) spezifiziert dies noch mehr: אינו רשאי אלא לכוונה בלבד, es sei nur zur Anschaffung von Nahrungsmitteln gestattet. Ist gleichwohl der Verkauf aus andern Gründen geschehen, so ist er gültig. — וְלֹא כָל אַחֲזָקוֹ: במאחזקה: auch in Not soll er nicht seinen ganzen Grundbesitz veräußern (ה"ב). — יובא גאולו הקרוב אליו: der nächste Erbberchtigte hat das Vorrecht, קרוב קרוב קדם (Kiduschin 21 a). — וּגְאָל אֹת מִמֶּכֶר: nach der (dieselbst) rezipierten Halacha ist dies nur ein Recht, רשות, nicht aber eine zu erzwingende Pflicht, חיובה.

26. וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לוֹ גֹּאֵל (dieselbst): er hat keinen Verwandten, der die Einlösung vollziehen will. — וְהִשְׁגִּיחַ יָדוֹ: יד עצמו שלא והשיגה ידו. — וּמָצָא בְּיָדוֹ גְּאֻלָּתוֹ, der Verkäufer hat nur dann das Wiedereinlösungsrecht, wenn er die Einlösungssumme erworben, nicht aber, wenn er sich das Geld dazu geliehen. פרט ומצא: למצוי שלא ימכר כרהוק וגאול בקרוב ברע וגאול ביפה, es muß sein Besitzstand inzwischen wirklich ein anderer geworden sein, daß er nicht etwa ein anderes, bereits von ihm bejenseenes, etwa fernliegendes oder schlechteres Feld verkaufe, um damit das verkaufte näherliegende oder bessere einzulösen.

26. כְּדֵי גְאֻלָּה הוּא גֹּאֵל וְאִינוּ גֹּאֵל לְהַצִּיץ: כדי גאולה: er hat nur das Recht, das Verkaufte ganz auf einmal, nicht aber es teilweise einzulösen (Arachin 30 b).

27. וְחָשַׁב אֶת-שָׁנָיו מִמְכָּרוֹ וְהָשִׁיב אֶת-הָעֵדָף לְאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר-לוֹ: das empfangene Kaufgeld ist als Rücknahmungspreis für die Jahre von dem Verkaufe bis zum Jubel zu betrachten, davon nach Verhältnis für die bereits genossenen Jahre abzuziehen und העודף, das übrige ist die Einlösungssumme. — וְאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ: hat der erste Käufer das Feld an einen andern teurer verkauft, so löst er es durch Zahlung des Kaufpreises an den ersten Käufer zurück; hat er es aber billiger verkauft, so kann er es vom zweiten Käufer durch Zahlung des billigen Preises einlösen. Ganz in ähnlicher Weise wird ihm die Einlösung erleichtert, wenn das Feld in Händen des Käufers von selbst im Preise gestiegen oder gefallen. Im ersten Falle löst er es nach dem Kaufpreise, im zweiten nach dem jetzigen Preise ein, וְיָדוֹ עַל הַעֲלִינָה: „er hat immer die Oberhand“, d. h. er kann sich die ihm vorteilhafteste Position wählen (Arachin 30 a).

23. Und das Land soll nicht zur starren Aneignung verkauft werden; denn mein ist das Land; denn nur Fremdlinge und Einfassen seid ihr bei mir.

24. Und im ganzen Lande eures Besitzes sollt ihr eine Wiedereinföhung dem Lande gewähren.

23. וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַּר לְעִבְהָתָּהּ
כִּי־לִי הָאָרֶץ כִּי־גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם
עִבְדֵי:

24. וּבְכָל אֶרֶץ אֲחֻזְתְּכֶם גְּאֻלָּה
תִּתְּנוּ לָאָרֶץ: ׀ רביעי.

bedarf des folgenden. Jedes sechste Jahr wird aber den Teilbedarf des sechsten, den ganzen Bedarf des siebten und den Hauptbedarf des achten versorgen, da die Haupternte des achten erst dem neunten Jahre zu gute kommt. Die eigentliche Sorge hätte daher für das achte Jahr sich aussprechen müssen, da der Hauptbedarf des siebten durch die Ernte des sechsten Jahres gedeckt wäre. In der That erklärt auch aus diesem Grunde רמב"ן im Kommentar die Worte וְכִי תִמְכְּרוּ in dem Sinne, als heiße es: תִּמְכְּרוּ בְשָׁמִיטָה בשמיטה. Allein die Accentuation spricht gegen diese Auffassung. Vielleicht drückt die נִמְכַּר כִּי mehr die Sorge aus, die im siebten Jahre nicht wagen wird, etwas zu essen, weil für das achte Jahr aller Vorrat fehlt. In andern Jahren wächst, während man von der vorjährigen Ernte lebt, unter der Hand der Bedarf des künftigen auf. Im siebten Jahre wird aber nichts geerntet, und was von selbst wächst, darf nicht eingesammelt und nicht aufgespeichert werden, sondern muß im Laufe des siebten Jahres zur Verzehrung kommen (ביעור). Ohne besondere Fürsorge Gottes wird man daher nicht nur im achten Jahre nichts zu essen haben, sondern der Hinblick auf das brotlose achte Jahr wird auch das Sattessen im siebten nicht zulassen. לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים, nicht לִשְׁלֹשׁ שָׁנִים, was heißen würde: eine dreifache Ernte, sondern eine Ernte, welche für die drei Jahre ausreichen wird, die an der Ernte des sechsten Jahres zu partizipieren haben; sie liefert, wie bemerkt, den Teilbedarf des sechsten, den ganzen Bedarf des siebten und den Hauptbedarf des achten. Es ist dies im ganzen der Betrag zweier ganzen Jahreserträge. Im Jubeljahre, wo zwei Jahre nacheinander, das neunundvierzigste und fünfzigste, brach liegen, hatte das achtundvierzigste Jahr vier Jahre mit einer dreifachen Ernte zu versorgen.

W. 23 u. 24. לְעִבְהָתָּהּ, צָרָה, dessen Bedeutung als eine vernichtende, Leben tötende Wirkung aus vielen Stellen klar ist, kommt in Job 6, 17 von den Wanderer täuschenden Gewässern vor, die יִרְבּוּ נִצְמָתֵי, בעת יִרְבּוּ נִצְמָתֵי, zur Zeit, wo sie geschmolzen sein sollten, vor Kälte erstarrt, gefroren sind. Dieses Starrwerden, also nicht eigentlich das Leben, sondern die Bewegung töten, scheint die eigentliche Bedeutung von צָרָה. So bezeichnet es Rabbinisch das Zusammenziehen, Starrmachen durch Weize, das Starrwerden von Gliedern, das Zusammen schließen von Wunden u. s. w. Lautverwandt ist es mit צָרָה, das ja auch ein festes Aneinanderschließen bedeutet. Auch הִלָּשׁ, die Wurzel von הִלָּשׁוּ, der chaldäischen Uebersetzung von צָרָה, ist synonyme Bezeichnung der starrmachenden Wirkung von Weizen, wie צָרָה (siehe Chulin 111 a, הִלָּשׁ לֵיהּ בְּהֵלָה). צָרָה ist daher ein sehr bezeichnender Ausdruck für den unwiederbringlich bleibenden Übergang eines Gutes in das Eigentum eines andern. Es krystallisiert sich dort, verliert die Bewegung, wird dort starr und fest, wächst mit dem neuen Eigentümer bleibend zusammen. Das soll es nicht. Ein solches Dispositionsrecht hat Gott niemandem über „sein“ Land eingeräumt, das in unsern Händen noch „sein“ bleibt. Die Verteilung, wie sie bei Besitznahme des Landes auf Gottes Anordnung nach Stämmen und Familien vorgenommen worden und sich durch das ebenfalls von Gott gegebene Erbrecht fortsetzt, soll keine in

20. Und wenn ihr sagen werdet: was sollen wir essen im siebten Jahre, wir dürfen ja nicht säen und was uns heimwächst nicht einsammeln:

* 20. וְכִי תֹאמְרוּ מִהֲנֹאכַל בַּשָּׁנָה
הַשְּׁבִיעִית הֵן לֹא נִזְרַע וְלֹא נֶאֱסַף
אֶת־תְּבוּאָתָנוּ:

21. so werde ich euch meinen Segen im sechsten Jahre bestellen, es wird den Ertrag für die drei Jahre schaffen.

21. וְזָמַנְתִּי אֶת־דְּבַרְכָּתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה
הַשְּׁשִׁית וְעָשִׂתָ אֶת־תְּבוּאָתָה לְשָׁלֹשׁ
הַשָּׁנִים:

22. Ihr werdet das achte Jahr säen und von dem Ertrage Altes essen; bis zum neunten Jahre, bis dessen Ertrag heimkommt, werdet ihr Altes essen.

22. וּזְרַעְתֶּם אֶת־הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת
וְאָכַלְתֶּם מִן־תְּבוּאָתָה וְשָׁן עַד־וְהַשָּׁנָה
הַתְּשִׁיעִת עַד־יָבֹוא תְּבוּאָתָהּ תֹאכְלוּ
וְשָׁן:

was andere Nationen auf tausend anderen Wegen vergebens anstreben, politische Sicherheit nach außen, Blüte und Wohlfahrt im Innern, schaffen wir uns einfach und sicher durch Erfüllung dieses Gesetzes. Sein Gesetzgeber, der Herr unseres Landes, ist zugleich Gebieter über die Geschichte der Völker und über die Entwicklung der Natur; wie unser Land, sind die Gänge der Geschichte und der Natur „sein“, und die Verteidigung und die Blüte unseres Landes hat „Er“ übernommen, so wir seine „Gesetze“ und seine „Rechtsordnungen“ „wahren und erfüllen“, wahren: durch stetes Lernen und Schützen vor Verirrungen, erfüllen: durch Verwirklichung im ganzen Einzel-, Familien- und Volksleben. (Siehe zu Kap. 18, 5. הקים sind die sittlichen Umschränkungen unseres Einzel- und Familienlebens, משפטים die Rechtsordnungen unseres sozialen Verhaltens; jene sind die Vorbedingungen von diesen, beide sind das Ziel, für welches uns Gott „sein“ Land gegeben.)

וְיִשְׁכַּח לְבַבְךָ וְיִשְׁכַּח לְבַבְךָ, ist die politische Sicherstellung nach außen, עליה וְיִשְׁכַּח לְבַבְךָ, ist die Zuversicht in die physische Blüteentwicklung im Innern. עליה, nicht בְּטַח: unsere שיבה selbst, die Art unseres Seins und Wohnens wird uns zur Zuversicht gereichen, wird uns Zuversicht gewähren, wird bewirken, daß wir weder Schutzmittel gegen Feinde, noch Sicherungsmittel gegen Mißwachs bedürfen. Ebenso לשבע וְאִכְלָתָם: die Art unseres Genußes wird den Segen der Sättigung bewirken. Beides, indem wir unsere שיבה und אכילה durch die משפטים und הקים gestaltet und geregelt sein lassen. עליה, עליה: das Land wird uns „tragen“, im Gegensatz zu dem הקים הארץ אה וְיִשְׁכַּח לְבַבְךָ (Kap. 18, 25).

23. 20—22. Diese besondere Gottesfürsorge für das Land seines Gesetzes wird sich schon in den Jahreserfolgen eurer Feldarbeit aussprechen. Wie bei der ersten Einsetzung des Wochenjabbats das מִשְׁנָה לה, die doppelte Mannauspende jedes sechsten Tages die Heiligkeit des siebten ankündigte und zugleich verbürgte, daß die Gottesfürsorge darüber wache, daß keiner durch die Sabbateinstellung alles Werkschaffens zu Grunde gehe: so wird ein doppelter Ernteseget in jedem sechsten Jahre die Gottesheiligkeit des siebten im vorhinein ankündigen und verbürgen, daß die Gottesfürsorge darüber wache, daß keiner durch die Sabbateinstellung aller Feldarbeit im Sabbatjahre zu Grunde gehe. Da unsere Jahre mit der im Nisan beginnenden, aber im Tisri sich vollendenden Ernte schließen, so liefert jedes Normaljahr einen Teil des jährigen Bedarfs und den Haupt-

18. Erfüllet meine Gesetze und meine Rechtsordnungen hütet und erfüllet sie, so werdet ihr vom Lande sorgenfrei getragen wohnen.

19. Das Land wird seine Frucht geben, ihr werdet zur Sättigung essen, und werdet sorgenfrei von ihm getragen wohnen.

18. וְעִשְׂתֶּם אֶת־חֻקֵּי וְאֶת־דִּשְׁדָּשָׁיו
הַשְּׂדֵרוֹ וְעִשְׂתֶּם אֹתָם וְיִשְׁכַּתֶּם עַל־
הָאָרֶץ לְבִטְחָה: שְׁדֵשִׁי (שנ).

19. וְנָתַתָּה הָאָרֶץ פְּרִיָּה וְאִבְלָתָם
לְשִׁבְעֵי וְיִשְׁכַּתֶּם לְבִטְחָה עֲלֵיהֶם:

als *אִינְטַל טַמּוֹן* und bemerkt: *זֶה כְּנִיּוֹ זֶה כְּמִמּוֹ* und bemerkt: *זֶה כְּנִיּוֹ זֶה כְּמִמּוֹ*, das eine greift Leib und Seele, das andere nur das Vermögen an, *זֶה נִיחַן לְהִשְׁבּוֹן זֶה לֹא נִיחַן לְהִשְׁבּוֹן*, das eine kann wieder gut gemacht werden, das andere nicht. *כָּל הַמַּלְבִּין פְּנֵי חֲבֵרוֹ כְּרִבִּים כְּאִילוֹ הוּא*, wer den Nächsten öffentlich beschämt, begeht gleichsam einen Mord, und *כָּל הַחֹרֵדִין לְנִיחָם עוֹלִים הוּיִן כֹּגֶל שִׁדְדִין יִאֲמִין עוֹלָן יִחַלּוּ הֵן הַבֹּא עַל אִשָּׁת אִישׁ וְהַמַּלְבִּין* für alle giebt's wieder einen Ausgang aus dem Gehinom, nur nicht für den Ehebrecher, für den, der seinen Nächsten öffentlich beschämt, und den, der seinen Nächsten mit einem Spottnamen nennt.

וְלֹא הִינּוּ עֵינֵי וִירָאָה עֵינֵי כִי וְגוֹ אֶלְקִים. Die Warnung wendet sich an alle Glieder der nationalen Gesellschaft zusammen und sagt: sie sollen einer dem andern nicht wehe thun und jeder einzelne soll sich vor seinem Gotte fürchten, soll wissen, daß Gott sein Auge und Ohr auf jeden einzelnen richtet und ebenso aller seiner Brüder Gott ist. Damit ist denn die unmittelbare Konsequenz gezeichnet, die die Schemita- und Jubelinstitution für das ganze Zusammenleben der Menschen im Lande haben soll. Indem sie den Gedanken „Gott“ in den ganzen Geschäftsverkehr der Menschen verwebt, indem sie den Gedanken geläufig macht, daß sie alle zusammen sich auf einem Gottesboden, in einem Gotteslande bewegen, wo Gott der Herr und Eigentümer aller Güter ist und in Vergewärtigung und Bethätigung dieser seiner Herrschaft in dem ganzen Ablauf des Verkehrslebens den Tribut seiner Huldigung fordert: erzeugt sie sofort den Zwillingsgedanken dieses Gedankens, daß dieses ganze Zusammenleben sich unter Gottes Auge vollzieht, daß nicht in dem Tempel, daß mitten im Volksverkehr Gott gegenwärtig ist, daß Er diesen Volksverkehr in Seinem Lande, auf Seinem Boden, und jeden einzelnen in diesem Verkehr nur trägt und segnet, wenn dieser Verkehr aller mit allen allen zum Heile gereicht, keiner dem andern wehe thut, keiner die auf dem Gottesboden gewonnene Stellung, den in dem Gotteslande geschöpften Atem zur Kürzung und Kränkung des andern mißbraucht und die Grundwahrheit aller Wahrheiten sich mit allen ihren Konsequenzen in alle Zugen und Phasen des Menschen- und Volkslebens hinein- und hinauslebt, daß *אִי ד' אֶלְקִים*. —

W. 18 u. 19. Der vorangehende Vers hatte die unmittelbare Konsequenz aus dem durch die Schemita- und Jubelinstitution als Baßis des Verkehrslebens gepflegten Gedanken der Gotthörigkeit des Landes für das Leben des Menschen mit Menschen ausgesprochen. In diesen Versen wird der Gedanke für das ganze Einzel- und Volksleben fruchtbar gemacht, Gottes Wort kennt nur eine einzige Gotteshuldigung, und das ist die treue Erfüllung seines Willens. Und so ist denn auch sein Land nur um einen einzigen Preis unser, und das ist die treue Erfüllung seines Gesetzes. Sollen wir diesen Tribut, so haben wir alles gethan, um uns das Land und uns im Lande zu erhalten. Erkenntnis und Erfüllung dieses Gesetzes ist unser Wall und unsere Mauer, unsere Wissenschaft und Kunst, unsere Staatsweisheit und unsere Volkswirtschaftslehre. Alles,

nach Zahl der Ertragsjahre soll er dir verkaufen.

16. Je nach der größeren Zahl der Jahre wirst du den Kaufpreis vergrößern und je nach der geringern Zahl der Jahre den Kaufpreis verringern; denn eine Anzahl Erträge verkauft er dir.

הַקְנָה כִּי־תֵקֵן בְּמִסְפַּר שָׁנָיִם
הַבּוֹאֵת וּמִכָּרֶה לָּךְ:

16. לְפִי אֲרֹב הַשָּׁנִים הַרְבֵּה מִהֲקִנְתּוֹ
וּלְפִי מֵעֵט הַשָּׁנִים תִּמְצָעִים מִקְנָתוֹ
כִּי מִסְפַּר הַבּוֹאֵת הוּא כִּבְר לָּךְ:

die Forderung, daß dem Käufer wie dem Verkäufer die durch diese Institution völlig veränderte Bedeutung der Worte „Kauf“ und „Verkauf“ für liegende Güter und das mit jedem Jahre einer Zobelperiode zunehmende Fallen der Werte der Güter bei Abschluß des Geschäfts gegenwärtig sei. Während „Kauf“ und „Verkauf“ beweglicher Güter bleibende und völlige Entäußerung und Erwerb bedeutet, ist beides bei liegenden Gütern nur zeitweilig und überhaupt nur Nutznießungsverkauf und = Erwerb, קנין שדה הפירות בידה שיהיו (Gittin 48 a), wobei es sogar noch zweifelhaft bleibt, inwieweit dem Käufer, als nur zeitigem Besitzer, die Vornahme bleibender Bodenveränderungen wie הפירות זוכה ובעירה (siehe שמיטה ויבבל zu מ"ו IX, 1). Da ferner jeder Bodenverkauf mit Eintritt des Zobels zurückkehrt, so hängt der Wert des Feldes von der Zahl der Nutznießungsjahre ab, die bis dahin dem Käufer zufallen. Alles dies muß beim Abschluß des Geschäfts dem Käufer und dem Verkäufer gegenwärtig sein, wenn der eine dem andern nicht zu nahe thun soll. Da die Rechtfertigkeit des Verkaufes in dieser Beziehung sich an dem, mit Bewußtsein der längeren oder kürzeren Nutznießungszeit, von dem Käufer zu zahlenden Kaufpreis ermißt, so erläutert der Text diese von beiden zu beachtende Rechtfertigkeit in der Anrede an den Käufer: במספר שנים אחר היובל וגו' mit Zählung der bereits seit dem letzten Zobel verstrichenen Jahre sollst du das Feld kaufen; d. h. der Käufer soll wissen, wie viele Jahre vom Zobel schon verstrichen sind, also wie viele von den neunundvierzig Nutznießungsjahren er nicht genießt, und: במספר לך שני הבאות ימכר לך, mit Zählung der Ertragsjahre soll er dir verkaufen, d. h. der Verkäufer soll wissen, wie viel Nutznießungsjahre er dem Käufer überträgt. Nur wenn beides dem Bewußtsein gegenwärtig ist, wenn der Käufer weiß, wie viel Nutznießungsjahre ihm nicht zufallen, und der Verkäufer, wie viel Nutznießungsjahre er veräußert, waltet bei dem Geschäft keine Täuschung, keine אונאה vor. (Es ist schon zum vorigen Verse bemerkt, daß אונאה בברה במשקל וכמנין auch bei קרקעות Folge hat). וגו' bezeichnet nur die Wirkung, die das Bewußtsein von den bereits verstrichenen und den noch zu erwartenden Jahren der Zobelperiode auf den Kaufpreis der Felder haben wird. כי מספר הבאות הוא מיכר לך, dem Ganzen liegt zu Grunde, daß unter Herrschaft des Zobels nicht das Feld, sondern die Ertragnisse, nicht das Gut, sondern die „Nutznießung“ verkauft wird. Es knüpft sich hieran die allgemeine Frage, ob derjenige, dem das volle Nutznießungsrecht an einem Objekt zusteht, als Eigentümer des Objekts zu betrachten sei, und er z. B. von einem solchen unter Herrschaft des Zobels erstandenen Felde die Erstlingsfrüchte als ביכורים bringen und dabei das Bekenntnis aussprechen könne: הבאתי אה ראשית פרי האדמה (Gittin 48 a). כיבא ואינו קורא oder כיבא וקורא (5. B. M. 26, 10). אשר נתת לי

An dem Ausspruch: שני הבאות ימכר לך (Arachin 29 b) noch die Bestimmung gelehrt, daß wenngleich ohne Unterschied nah oder ferne vom Zobel, כמנך, מושג כן היובל oder מושג כן היובל, der Verkauf eines jeden Feldes geschehen darf, es doch mindestens auf הבאות, auf eine Pluralität von Ertragsjahren, also mindestens auf

Lehre des **ויהי** **ל** statuiert nach ursprünglichem Geſetz dieser Weiſe des Eigentums-
erwerbsvollzuges jedoch nur für die außerjüdiſche, noachidiſche Welt eine Geltung; nach
dem Ideal des jüdiſchen Rechtsſtaats vollzieht ſich der Eigentumserwerb lediglich durch
כסף (Bechoroth 13 b). Irren wir nicht, ſo liegt dieser Lehre die Anſchauung zu Grunde,
möglichſt ſcharf zwischen dem Naturgebiete, auf welchem der Menſch ſich den Sachen
gegenüber befindet, und der Rechtsſphäre zu ſcheiden, die die Stellung des Menſchen zum
Menſchen aufſtaht. Dort, der herrenloſen und darum perſonloſen Sache gegenüber, und
dort allein iſt Macht, die von der Sache Beſitz ergreifende Gewalt, eine Quelle des
Rechts. Hier jedoch, in dem bereits Eigentum gewordenen Gute geht die Sache völlig
in die Perſon auf und nicht einmal ergänzend ſoll eine ſachliche Machtergreifung zum
Eigentumserwerb beitragen. Von Menſch zu Menſch ſoll hier das Recht und das Recht
allein Quelle des Eigentums ſein. Mit erworbenem Rechtsanspruch geht ſofort die Sache,
wo ſie ſich auch befinde, in das Eigentum des neuen Eigentümers über. Rechtsanspruch-
erwerb und Eigentumserwerb fallen völlig zuſammen. Der Rechtsanspruch wird aber
durch Hinnahme des Geldwertes aus den Händen des neuen Eigentümers erworben, und
in demſelben Augenblicke fällt ihm auch die Sache als Eigentumsgut zu: **דבר הורה**
בעיה קונה. Für den praktiſchen Verkehr ſetzt dieſes Rechtsideal des jüdiſchen Staates
jedoch eine ſo allgemeine Rechtsachtung voraus, daß das noch im Beſitze des bisherigen
Eigentümers ſich befindende Eigentum des andern dort ganz denſelben Schutz und die-
ſelbe ſorgfältige Hingebung wie das eigene finde. Eine Rechtsachtung, welcher leider die
הכמים den Geſchäftsverkehr allgemein noch nicht zu überlaſſen, und vielmehr **גדה שניא**
אשר שרפו הטך בעליה auch den jüdiſchen Geſchäftsverkehr auf den noachidiſchen Stand-
punkt zurückzuverſetzen und auch für dieſen zu ſtatuierten ſich veranlaßt ſahen, daß nur
כשיטה קונה כשטרטל ſein ſolle. Über den geſetzlichen Standpunkt und die Bedeutung
der erweiterten Befugnis erteilt (Zebamoth 89 b) ſiehe zu 5. B. M. 17, 10 u. 11.
Wenn aber bei der Vollzugsform des Eigentumserwerbs im Rechtsverkehr nach **ויהי** **ל**
die ſachliche Machtbeziehung im urſprünglichen Rechte ganz bedeutungslos zurücktritt, ſo
behält dieſelbe gleichwohl auch auf dieſem Standpunkte — wie wir beiläufig bemerken —
für die Eigentumsfortdauer ihre wirkungsſtärkige Bedeutung. So kann z. B. unter
Umſtänden eine momentane Beſitzunmöglichkeit juridiſch auch das Eigentumsrecht
aufheben; z. B. **אברה ששטפה נהר** (Baba Mezia 22 b) **אברה וככל אדם** (ſiehe
בבבא נכנין יוסף). So bedingt bei **אברה** die Wiederbeſitzhoffnung juridiſch die Fort-
dauer des Eigentumsrechts und geht mit **איש** und **שני רשנה** bei **גולה** das ſachliche
Anrecht verloren und läßt nur den perſönlichen Anſpruch fortbauern. Alles Säge, die,
wie wir glauben, auf der Konſtituierung des Eigentumsbegriffs aus dem perſönlichen
Willensakt und dem ſachlichen Beſitzakt beruhen.

Liegende Güter, **נכסים שיש להם אהריות**, befinden ſich, wie wir bereits bemerkt,
ihrer Natur nach nicht eigentlich „in Beſitz“, ihre Eigentümer werden von ihnen ge-
tragen, ſie wandern nicht von Hand zu Hand, die Eigentümer wechſeln auf ihnen. Ihr
Verkauf iſt daher mehr eine Rechtsübertragung als eine Objektsübertragung, und fällt
bei ihnen ganz eigentlich der Erwerb des Rechtsanspruches mit dem Erwerb des Eigen-
tums zuſammen. Daher iſt bei ihnen ganz unbefristet **כסף** das eigentliche **קנין**. Daher
iſt bei ihnen **שטר**, die Übergabe der Verkaufsurkunde, das iſt ja die Tradierung des
in Schrift verkörperten Rechtsausdrucks, zugleich die Tradierung des Rechtsobjekts. Dem
da **גולה** **אברה** **נכסיה**, ein liegendes Gut nicht geraubt werden kann, und immer **ברשיה**
קייב, immer in dem Rechts- und Machtgebiet des Eigentümers verbleibt (Baba
Kama 117 b und ſonſt), ſo bedarfs überall nicht nur des Rechtsnachweiſes (**שטר ראיה**),
um in Beſitz eines liegenden Eigentums zu kommen, ſondern eine Rechtsübertragungs-

aufgehoben oder in entsprechendem Falle in Aufforderung des Verkäufers ergriffen hat, ist dasselbe in das Eigentum des Käufers übergegangen (Kiduschin dafelbst und 25 b, Baba Bathra 76 a).

Es ist aber der Rechtsfall, daß מִטְּלָטְלִין נִקְנִין בְּמִשִּׁיבָה, nach der als Halacha rezipierten Lehre des יוהנן ר' (Baba Mezia 47 b) nur rabbinische Bestimmung, הקנה בכסף, das ursprüngliche Gesetz statuiert vielmehr den Erwerbsvollzug nur durch דבר הורה מעות קונות ומפני כה אמרו משיבה קונה, durch Entgegennahme des Geldes, גזירה שמיא יאמר לו נשרפו הטוב בעלייה, nach der Institution der הגזירה gehen mit Zahlung des Geldes bewegliche Güter in das Eigentum des Käufers über, selbst wenn sie sich noch unberührt im Besitz des Verkäufers befinden. Man fand sich jedoch zu der Bestimmung veranlaßt, daß nur mit Hinnahme des Kaufobjektes in den Besitzkreis des Käufers dasselbe in dessen Eigentum übergehe, damit, so lange die verkauften Güter sich noch im Besitz des Verkäufers befinden, es in dessen Interesse liege, dieselben vor jeder Gefahr und Verderbnis zu schützen, indem sie bis zur Entgegennahme des Käufers ganz allein für Risiko des Verkäufers lagern und überhaupt erst mit dieser Entgegennahme der Kauf völlig vollzogen ist. Die hiervon abweichende Meinung des ריש לקיש (dafelbst) findet vielmehr in dem Ausdruck מִיד עֲמִיתָךְ או קנה מיד עמיתך unseres Textes משיבה ausdrücklich als Erwerbsvollzugsform ausgesprochen, משיבה משורשה בן ההורה, es sage dies: דבר הנקנה מיד ליד, daß mit dem Übergehen von Hand zu Hand ein Objekt erworben werde. Nach יוהנן ר' bezeichnet aber das מִיד עֲמִיתָךְ nicht die Erwerbsform, sondern das Erwerbsobjekt als ein solches, das sich in der „Hand“ des Eigentümers befindet, von ihm „gehandhabt“ wird, mobil ist, und ist damit, wie bereits bemerkt, das אינאה-Gesetz für מִטְּלָטְלִין in besonderer Folgeschwere gegeben. Nach יוהנן ר' findet die הגזירה בן ההורה als Erwerbsform משיבה und הגבהה nur bei herrenlosen Gütern, זוכה בן ההפקר, oder nach הוכפ' bei Schenkung, מנהג, statt, wo בכסף, ein Entgelt, nicht vorhanden ist. Nach רבב'ן hätte bei Schenkungen משיבה und הגבהה auch keine Vollzugskraft בן ההורה, und wäre eine Schenkung beweglicher Güter nur durch הליפין (siehe unten) oder im Zusammenhang mit liegenden Gütern, קני אגב (siehe Kiduschin dafelbst), zu vollziehen (ביבצה שזיהה ביקבצה zu Baba Mezia dafelbst).

Gehen wir auf den Grund alles Eigentumsrechtes zurück, so gibt es keine andere Basis für Eigentum überhaupt als den göttlichen Ausspruch: וזכבשה (1. B. M. 1, 28), mit welchem Gott, der Ureigentümer der Welt und ihrer Fülle, der eigentliche קונה שמים, den Menschen in die Erdwelt mit der Bestimmung eingesetzt, sie zu „bezwängen“, d. h. sie durch Ausübung seiner Macht sich anzueignen. Was also ein Mensch aus der freien, d. h. noch von keinem Menschen angeeigneten Natur mit der ausgesprochenen oder vorauszusetzenden Absicht es sich anzueignen, in seine Macht gebracht hat, das ist nach ausgesprochenem Willen des Ureigentümers „sein“, muß von allen anderen Menschen als solches betrachtet und behandelt werden und kann ohne seinen Willen nicht in das Eigentum eines andern übergehen. Herrenlosen Dingen gegenüber begründet daher Macht, בכישה, „Besignahme“, also משיבה oder הגבהה, ein Recht: das Eigentum. Allein auch hier ist nicht pure Macht die Quelle des Rechts; vielmehr begründet auch hier Macht nur deshalb Recht, weil ihr die Willenserklärung des Ureigentümers vorangegangen. Der Begriff „Eigentum“ konstituiert sich daher aus persönlichen und sachlichen Beziehungen, persönlich: aus dem Willen des bisherigen und nunmehrigen Eigentümers, sachlich: aus der Besitzergreifung der Sache. Konsequenter würde also auch im Bereiche des Menschenverkehrs die Wandlung des Eigentums von Hand zu Hand in gleicher Weise sich fortsetzen und sich nach vorgängiger Willenserklärung der bisherigen und der nunmehrigen Eigentümer durch die Besitzergreifung der letzteren vollziehen. In der That ist dies auch die Lehre des ריש לקיש, daß בן ההורה משיבה, nach der Institution der הגזירה gehen mit Zahlung des Geldes bewegliche Güter in das Eigentum des Käufers über, selbst wenn sie sich noch unberührt im Besitz des Verkäufers befinden. Man fand sich jedoch zu der Bestimmung veranlaßt, daß nur mit Hinnahme des Kaufobjektes in den Besitzkreis des Käufers dasselbe in dessen Eigentum übergehe, damit, so lange die verkauften Güter sich noch im Besitz des Verkäufers befinden, es in dessen Interesse liege, dieselben vor jeder Gefahr und Verderbnis zu schützen, indem sie bis zur Entgegennahme des Käufers ganz allein für Risiko des Verkäufers lagern und überhaupt erst mit dieser Entgegennahme der Kauf völlig vollzogen ist. Die hiervon abweichende Meinung des ריש לקיש (dafelbst) findet vielmehr in dem Ausdruck מִיד עֲמִיתָךְ או קנה מיד עמיתך unseres Textes משיבה ausdrücklich als Erwerbsvollzugsform ausgesprochen, משיבה משורשה בן ההורה, es sage dies: דבר הנקנה מיד ליד, daß mit dem Übergehen von Hand zu Hand ein Objekt erworben werde. Nach יוהנן ר' bezeichnet aber das מִיד עֲמִיתָךְ nicht die Erwerbsform, sondern das Erwerbsobjekt als ein solches, das sich in der „Hand“ des Eigentümers befindet, von ihm „gehandhabt“ wird, mobil ist, und ist damit, wie bereits bemerkt, das אינאה-Gesetz für מִטְּלָטְלִין in besonderer Folgeschwere gegeben. Nach יוהנן ר' findet die הגזירה בן ההורה als Erwerbsform משיבה und הגבהה nur bei herrenlosen Gütern, זוכה בן ההפקר, oder nach הוכפ' bei Schenkung, מנהג, statt, wo בכסף, ein Entgelt, nicht vorhanden ist. Nach רבב'ן hätte bei Schenkungen משיבה und הגבהה auch keine Vollzugskraft בן ההורה, und wäre eine Schenkung beweglicher Güter nur durch הליפין (siehe unten) oder im Zusammenhang mit liegenden Gütern, קני אגב (siehe Kiduschin dafelbst), zu vollziehen (ביבצה שזיהה ביקבצה zu Baba Mezia dafelbst).

14. Und wenn ihr nun einen Verkauf an den Nächsten vollziehet, oder sonst etwas erwerbet aus der Hand des Nächsten, sollt ihr einer dem andern nicht zu nahe thun.

14. וְכִי תִמְכְּרוּ מִיְּמֵיךָ לְעֵמִיתְךָ
אֵל קֵנָה מִיַּד עֵמִיתְךָ אֶל-תּוֹנוֹ אִישׁ
אֶת-אָחִיו:

B. 14. וְכִי תִמְכְּרוּ וְגו'. Da der ganze Vers in der Pluralrede steht, המכרו, so scheint das Personalsuffixum ך̄ ähnlich wie in ערכך (siehe Kap. 27) mit dem Nomen עמיה zu einem Begriff verwachsen zu sein. וְגו', לעמה, לעמה ja, gegenüber, heißt עמיה der Gegenübergestellte, ein relativer Begriff, dem zur Ergänzung wesentlich die Bezeichnung dessen, dem er gegenüber gestellt ist, fehlt. עמיהך „ein dir Gegenübergestellter“, bezeichnet überhaupt den Nebenmenschen vom Standpunkt der Gleichberechtigung. Oder es ist das ך̄ ganz so wie in ערכך (siehe daselbst) die Bezeichnung der nationalen Gesamtheit und עמיהך ist der nach nationalem Rechte Gleichgestellte. Da ferner Verkauf und Kauf in zwei getrennten und vollständigen Sätzen ausgesprochen ist: תמכרו לעמיהך, המכרו, קנה מיד עמיהך, der Kauf auch aoristisch קנה, also ins Unbestimmte erweitert und mit dem Beiſatz מיד ausgedrückt ist, der beim Verkauf fehlt, dieses מיד buchstäblich aber nur den Erwerb mobiler Gegenstände, בשלטין, bezeichnet, die konkret „von Hand zu Hand übergehen“, ליד, דבר הנקנה מיד ליד (Baba Mezia 47 b), im Gegenſatz zu דרקעיה, zu liegenden Gütern, die sich nur uneigentlich „in der Hand“ des Eigentümers befinden, deren Besitz daher Hebräisch nicht אהו, sondern האהו, paſſivisch ausgedrückt wird, als ein Eigentum, das den Eigentümer „faßt“, an der Scholle feſthält, deren Verkauf daher in tieferem Grunde mehr als eine Rechtsübertragung, denn als eine Objektsübertragung zu begreifen wäre: so dürfte das וְכִי תִמְכְּרוּ מִיְּמֵיךָ sich zunächst an das vorangehende וְגו' die Rede ist (— welche Rückkehr beiläufig auch, dem oben bemerkten Begriffe gemäß, nicht durch eine Rückkehr der Güter an den früheren Eigentümer, sondern als eine Rückkehr dieses Eigentümers zu seinem früheren Gute bezeichnet ist —), und zunächst die Umwandlung des ganzen Verkaufsbegriffs für liegende Güter in Folge der Zobelinstitution durch die allgemeine Warnung: אֵל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו, anbahnen, das קנה מיד עמיהך aber diese Warnung sofort für den ganzen Handelsverkehr, der ja überwiegend in Kauf und Verkauf mobiler Güter besteht, verallgemeinern.

Demgemäß enthält unsere Gesetzesstelle zuerst die Warnung vor אונאה, d. i. vor dem „zu nahe thun“ im Handel, sowohl für den מוכר als für den קונה, für den Verkäufer und für den Käufer und deutet ferner, nach Baba Mezia (daselbst), durch die Sonderung des Gütergeschäftes von dem Mobilgeschäft im אונאה-Verbot eine Verschiedenheit dieser beiden Geschäftsarten hinsichtlich der Wirkung der אונאה bei denselben an.

Wir haben bereits zu 2. B. M. 22, 20 auf die Lautverwandtschaft der Wurzel ינה mit ינה mit כנה, כנע, כנה und dem Rabbinischen ננה hingewiesen und stellt sich der Begriff אונאה allgemein als Mißbrauch der Schwäche des Nächsten zu dessen Nachteil dar. Im Geschäftsverkehr bezeichnet es die Benutzung der Unkunde des andern zu dessen Nachteil und unterscheidet das Gesetz Benachteiligung im Geschäftsobjekt und Benachteiligung im Werte desselben. Zur ersten, der objektiven אונאה, gehört jede Kürzung in der qualitativen oder quantitativen Beschaffenheit des Kauf- oder Verkaufsgegenstandes, also auch jede Unrichtigkeit וכמנן במשקל, במדה, in Maß, Gewicht oder Zahl. Die zweite Art umfaßt die Benachteiligung im Preise, und ist es diese, die im engeren Sinne im Gesetze gemeinhin unter אונאה verstanden wird. Das Verbot der אונאה erstreckt sich auf jede Art der Benachteiligung und verbietet dieselbe selbst im kleinsten Maße bei

12. Denn ein Heimbringer ist es, ein Heiligtum soll es euch sein; vom Felde weg sollt ihr seinen Ertrag essen.

13. In diesem Heimbringerjahr kehrt ihr jeder zu seinem Grundbesitz zurück.

12. כִּי יוֹבֵל הוּא קֹדֶשׁ תְּהִינָה לָכֶם
לִן־הַשָּׁנָה תֵּאֱכָלוּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ:

13. בַּשָּׁנָה הַיּוֹבֵל תֵּוָּאֵת תְּשֻׁבוּ
אִישׁ אֶל־אֲדֹמְתוֹ: שׁוּב:

durch siebenfältige nationale Läuterung und durch die im Vorbergehenden für das fünfzigste Jahr vorgeschriebenen nationaler Reinigung und durch die im Vorbergehenden für das fünfzigste Jahr vorgeschriebenen nationaler Reinigung und durch die im Vorbergehenden für das fünfzigste Jahr vorgeschriebenen nationaler Reinigung würdig machen. Habt ihr durch die Erfüllung dieser drei Jubelmizwoth eures Teiles die Restitution und Regeneration eures Staates im Namen Gottes vollzogen, dann ist es ein Jahr der von Gott zu vollendenden Regeneration und Restauration und dann ist es ein Jahr der von Gott zu vollendenden Regeneration und Restauration und dann ist es ein Jahr der von Gott zu vollendenden Regeneration und Restauration. Jeder hat seinen Acker als neu aus Gottes Händen erhalten zu betrachten und dieses Bewußtsein der Gotteshörigkeit und der nur in der Gotteshörigkeit zu erlangenden und zu bewahrenden staatlichen und politischen Unabhängigkeit durch Begehen des Jubel als eines ferneren Sabbatjahres zu betätigen. Auf's neue von Gott mit dem Bodeneigentum und der darauf fußenden Selbständigkeit und Freiheit belehnt, hat jeder sofort dieses sein Lebensverhältnis zu Gott durch Heiligung des Bodens, seiner Ertragsfähigkeit und seiner Erzeugnisse zu einem Sabbatjahr der Gotteshuldigung zu betunden und es tritt für die Bodenkultur und die Bodenfruchtbenutzung des Jubeljahres ganz die Gesetzgebung der Schemitajahre ein (siehe zu 25. 5). Es waren somit alle fünfzig Jahre zwei Sabbatjahre nach einander: das neunundvierzigste und das fünfzigste. Mosch haschana Pa ist eine Differenz zwischen ר' יהודה und רבנן. Nach ersterem ist שנת המשיב אש אהרן שנת המשיב אש אהרן, ist das Jubeljahr zugleich das erste der kommenden Schemitaperiode. Die רבנן jedoch lehren: שנת המשיב אש אהרן שנת המשיב אש אהרן, ist das Jubeljahr sei nur als das die zurückgelegte Jubelperiode schließende fünfzigste Jahr, nicht aber zugleich als das erste der neubeginnenden Periode zu zählen.

2. 13. הַשִּׁבּוּ אִישׁ אֶל־אֲדֹמְתוֹ, nicht nur das durch Verkauf, sondern auch das durch Schenkung veräußerte Grundstück. בְּיָמָיו יִשְׁבּוּ אִישׁ אֶל־אֲדֹמְתוֹ, ist bleibend. Nach ר' יהודה ר' יהודה wurde selbst eine Erbteilung, als im Grundprinzip auf gegenseitigem Tausch beruhend, da jeder Erbberechtigte seinen Anspruch an die Masse zu Gunsten aller übrigen gegen das ihm zugewiesene Teil aufgibt, als Verkauf begriffen und wurde mit Eintritt des Jubel rückgängig (Bechoroth 52 b). Nach dem Grundsatz בְּיָמָיו יִשְׁבּוּ אִישׁ אֶל־אֲדֹמְתוֹ, d. h. daß eine später eintretende Entscheidung joch'ich als bereits von vornherein entschieden zu betrachten sei und das entscheidende Ereignis oder der entscheidende Wahlakt nur unserm Bewußtsein darüber „Aufklärung“ bringt, welche Bestimmung ein von der Entscheidung betroffenes Objekt von vornherein getragen, היבדק היבדק, nach diesem Grundsatz würde eine jede Erbteilung nur herausstellen, welches Teil einem jeden der Erben kraft des Erbrechts zugefallen, und nicht in Folge einer Tauschvereinbarung, sondern in direkter Erbrechtswirkung würde ein jedes Erbteil als direkt vom Erblasser auf den Erben übergegangen zu betrachten sein. Es würden dann die Erben nicht als Käufer, sondern als יורשין dastehen und auch eine Erbteilung würde durch Jubel nicht rückgängig (Beza 37 b). Nach היבדק (Bechoroth 52 b) steht aber ר' יהודה mit obiger Rechtsanschauung allein und würde selbst unter Nichtadoption des Begriffs בְּיָמָיו יִשְׁבּוּ אִישׁ אֶל־אֲדֹמְתוֹ und der demgemäßen Auffassung einer Erbteilung als היבדק sie doch hinsichtlich des Jubel den Charakter יורשין nicht verlieren und als solche im Jubel nicht rückgängig.

11. Ein Heimbringer ist es, das fünfzigste Jahr soll es euch sein; nicht säen sollt ihr und sollt an seinen Nachwüchsen keine Ernte halten, und keine Weinlese an seinen sich selbst überlassenen Stöcken.

11. יובל הוא שנת הקמישים שנה
תהיה לכם לא תזרעו ולא תקצרו
את ספיחיהם ולא תבצרו את יבנותיה:

Seines Aueigentumsrechts verkündet sein. יובל היא תהיה לכם: es ist ein Gottesjobel, muß aber als solches auch von uns verkündet und in seinen Wirkungen bethätigt sein, (Mosch hašchana 9 b). Diese Wechselbeziehung des von Menschen zu vollziehenden und des dem gegenüber von Gott zu erwartenden Jubel spricht sich Jeremias 34, 17 in der gegenjählichen Folge des von Menschen unerfüllt gebliebenen Jubel aus: לכן כה אמר ד' אהם לא שבעתם אלי: לקרא דרור איש לאחיו ואיש לרעהו הנני קורא לכם דרור נאום ד' אל החרב אל הדבר ואל הרעב ונחתי אהכם לועה לכל ממלכות הארץ die Nichtentlassung der Knechte erzeugt die Entlassung der Herren von Gott, d. h. sie werden sich selbst überlassen und haben in Gott nicht mehr einen sie nach außen vertretenden Herrn. Daraus folgt, daß mit Verwirklichung der Jubelgeheße wir im Dienste Gottes verharren, der uns als seinen Dienern Menschen- und Naturgewalten gegenüber, רעב, דרור, רעב, Selbstständigkeit, Schutz und Segen verleiht. Dadurch, daß, wie wir hier zu erkennen glauben, die regenerierende Wirkung des Jubel, über die durch uns zu vollziehende Güterrestitution und Entlassung der Knechte hinausgehend, sich zu einer staatlichen כפרה, zu einer von Gott zu erlangenden staatlichen Wiedergeburt gestattet, tritt die Bedeutung der Zählung der sieben Schemitoth als eine zum fünfzigsten Jahr hinsirebende Periode von neunundvierzig Jahren in ihr rechtes Licht, worauf wir bereits zu B. 8 hingewiesen haben. Damit steht denn auch wohl im Zusammenhange, daß, wie bemerkt, die Jubelinstitution das Vorhandensein der Gesamtnation und deren Wohnen im Lande nach der ursprünglichen Stammesverteilung voraussetzt. Eine „Pflanzung“ nennt Gottes Wort wiederholt die Einsetzung Israels in den ihm bestimmten Boden, und haben wir bereits zu 1. B. M. 35, 11 bemerkt, in welcher tiefen, wesentlichen Beziehung die charakteristische Verschiedenartigkeit der zwölf Stämme des jüdischen Volkes, wie sie schon deren Stammvater im segnenden Abschied (dieselbst Kap. 49) gezeichnet, zu der Weltbestimmung Israels steht. Wir begreifen demnach, wie von göttlicher Absicht geleitet die ursprüngliche „Einpflanzung“ eines jeden Stammes in einen ihm angewiesenen Landesteil, und wie wenig gleichgültig für die Erreichung des durch die Jubelinstitution zu fördernden Blütezies der Nation deren Gesamtanwesenheit im Lande und das Wohnen ihrer Stämme in dem zur reinen Entfaltung seiner Eigenart einem jeden derselben angewiesenen Landesteil gewesen sein möge.

Mit dem Erlaß auch nur einiger Stämme oder mit der Vermischung der Stämme im Lande, hörte die Bedeutung des Jubel auf. So lange jedoch das Jubel im Lande in Kraft war, erstreckte sich seine freimachende Wirkung auch auf die außer Landes sich befindenden einzelnen Glieder der Nation; בזמן שנהגה דרור בארץ נוהג בהוצה לארץ (Mosch hašchana dieselbst).

ואיש אל כישפחהו חשבוו וישבתם איש אל אהותו, sowohl בשובו (Verse 39 u. 40) als auch בכירוהו ביה דין (wenn das Jubel vor dem sechsten Jahre eintritt, und ebenso der נרצע (2. B. M. 21, 6 u. Miduschin 14 b).

2B. 11 u. 12. Es ist ein von Gott zur Regeneration des Staates bestimmtes Jahr, euch soll es das fünfzigste Jahr sein, ihr sollt euch dessen

standes zu einer Person, der er gebührt: אובילם (Jirm. 31, 8) oder יובל שי (Jes. 18, 6). Daher יובל der Bodenertrag, was der Boden dem Besizer heimbringt, wie הבואה, יובל und יבל, Kanal, Wasserleitung, durch welche Wasser dahingebacht wird, wo der Bedarf ist. יובל heißt nun der Bringer und zwar der Heimbringer, der Menschen und Güter in die entsprechende, gebührende Stellung und Ordnung bringt. Und davon heißt auch das Horn, mit welchem die die Herde heimrufenden Töne geblasen werden: שופר היובלים (Josua 6, 4 f.) oder קרן היובל (dasselbst 8). Die um Jericho, die erste in Besitz zu nehmende Stadt des jüdischen Landes, mit Schofar geblasenen Jubeltöne, waren eine im Namen Gottes an die Stadt ergangene Aufforderung zur Ergebung oder, wenn man will, zur Rückkehr an den berechtigten Eigentümer. Der Zusammensturz der Mauern war ein Gehorchen dieser Aufforderung (siehe auch 2. B. W. 19, 13). In allen diesen Stellen bezeichnet יובל wohl nicht sowohl das Horn als das heimrufende Tonsignal. Wenn nach Rosch haschana 26 a יובל auch רבב, den Widder, איל, bezeichnet, dürfte sich das auch nicht von der gegebenen Bedeutung entfernen. Der איל, Widder, ist der Bringer, vielleicht sogar der Heimbringer der Herde, die ihm, dem leitend vorangehenden, folgt.

Es heißt nun nicht: יובל הוא לבב, oder: יובל תהיה לבב, sondern: יובל היא לבב, und diese Ausdrucksweise wiederholt sich noch zweimal, Verse 11 und 12. Offenbar ist hier dem Jahre an sich der Jubelcharakter prädiiziert, abgesehen von den in dessen Folge uns gebotenen Jubelpflichten. Das Jahr ist ein Restitutions- und Regenerationsjahr, ein wiederbringendes und wiederherstellendes, ein „Jubel“jahr; darum soll es auch von uns als ein solches begangen werden. Wir wagen zu glauben, daß damit dem Jubeljahre eine Bedeutung der Restitution und Regeneration erteilt ist, die weit über die von uns zu bewirkende Freilassung der Personen und Rückkehr der Güter hinausgeht. Wie die כפרה des יום הכיפורים eines jeden Jahres die sittliche Wiedergeburt des Individuums mit allen deren heilenden und wiederherstellenden Wirkungen für das innere und äußere Leben des einzelnen als Allmachtsgeschenk der göttlichen Wundergnade bringen soll, und diese Gnadenpende des Regenerierungstages die dem entsprechenden Tagespflichten von עניי יבלי ארבעה ימים erzeugt und durch deren Erfüllung bedingt ist: so soll der יום הכיפורים zugleich eine soziale und politische Wiedergeburt der Nation mit all deren heilenden und wiederherstellenden Wirkungen für die inneren und äußeren Beziehungen der Nation als Allmachtsgeschenk der göttlichen Wundergnade bringen. Alle die Gebrechen, die die Ungleichheit des Besitzes und die ganze Mannigfaltigkeit der verschiedenen Geschichtstellungen mit ihren gegensätzlichen Folgen der Spntenz und des Elends, der Selbständigkeit und Abhängigkeit u. s. w. dem inneren sozialen Leben gebracht haben, alle die prekären Stellungen, in welche Nationen in ihren politischen Beziehungen zu anderen Staaten geraten, alle soll das Jubel jähnen und tilgen; es soll die Nation wieder sozial gesund und politisch frei durch Gottesgnade dahingestellt werden, wie am ersten Tage, da sie ihr nationales Leben auf Grund der göttlichen Gesehgebung begonnen hatte, und soll in dieser, von Gott verliehenen und immer wieder neu verliehenen, inneren und äußeren Selbständigkeit und Freiheit von Jubel zu Jubel bis zu dem Ziele hin fortschreiten, wo sie jene weithinleuchtende nationale Erscheinung in Mitte der Völker bildet, die die Nationen alle ladet, zu ihr zu wallen, um von ihr die Gottesinstitutionen zu lernen, die allein das Recht und die Freiheit und den ewigen Frieden auf Erden verbürgen (Jes. 2, 1 f.; siehe auch Verse 18 u. 19). Dieser von Gott zu erlangenden staatlichen Wiedergeburt der Nation muß aber ihrerseits durch die beiden großen, in Menschenhänden liegenden Restitutions- und Regenerationsakte: שמיטת קרקעות und שמיטת עבדים begegnet, und beide nicht als menschlich-politische Säkung, sondern durch שופר היובל, im Namen Gottes und als Rechtswirkung Seiner Herrschaft und

Landen allen seinen Bewohnern. Ein Heimbringer ist es und ein solcher soll es euch sein und ihr kehret jeder zurück zu seinem Grundbesitze und jeder kehrt ihr zu seiner Familie zurück.

שָׁנָה וּקְרֵאתֶם דְּרוֹר בְּאֶרֶץ לְכָל
 וְשִׁבְיָהּ יוֹכֵל הִיא תְּהִיָּה לְכֶם וְשִׁבְתֶּם
 אִישׁ אֶל-אֶהְרֹתוֹ וְאִישׁ אֶל-כִּשְׁפֹתוֹ
 תָּשׁוּבוּ:

tümer vor. Da beides die charakteristische Wirkung des Jobel's bildet, wie sie sofort ausgesprochen wird: וישבתם איש אל אהריתו ואיש אל משפחתו השיבו, so ist die Bedeutung des Wortes sicher, schwieriger jedoch dessen Etymologie. Außer dieser zivilrechtlichen Bedeutung kommt das Wort noch in דרוור (2. B. M. 30, 23) wo es die Reinheit des Stoffes bedeutet, und im Vogelnamen דרוור (Ps. 84, 4) vor, worunter, wie bereits zu Kap. 14, 4 bemerkt, ein Vogel verstanden wird, der בביה כבשה, der sich nicht zähmen läßt und in den Menschenbehansungen wie im Felde nistet. Unter den juristischtechnischen Ausdrücken der Weisen befindet sich auch דררא דמינוא (Baba Mezia 2 b) und bezeichnet dies nach היסב' daselbst eine solche Sachlage, wo ohne Intervention der Parteien schon in den Umständen selbst ein Entscheidung fordernder Rechtszweifel gegeben ist, שבטא טענותיהם יש ספק לבי' וכו' שהספק נולד מעצמו. Fassen wir alle diese Bedeutungen zusammen, so dürfte דרוור seiner Grundbedeutung nach: „einem natürlichen Zuge folgen“ bedeuten. Daher דרוור ein Stoff, in welchem nur homogene Bestandteile homogen zur Verbindung angezogen und nichts Fremdartiges diesen naturgemäßen Zug zur Vereinigung stört. דרוור ist der Vogel, der nur seinem Naturtrieb folgt, ohne diesen in der Gemeinsamkeit mit Menschen zu ändern. דררא דמינוא ist eine objektiv provozierte Rechtsfrage, מינוא, die Rechtsfrage, erfolgt von selbst, auch wenn keine der Parteien sie geltend gemacht hätte. Demgemäß wäre das דרוור unserer Gesetzesstelle: das Überlassen der Personen und Güter dem Zuge ihrer ursprünglichen Angehörigkeit, der Personen dem Zuge der Familie, der Güter dem Zuge des ursprünglichen Eigentumsrechts. Hošeh hašchana 6 b wird דרוור zunächst von שילוח עבדים, von Entlassung der Knechte verstanden, und die Frage: מה לישן דרוור dahin beantwortet: ככריר בי דריא וכו' וכו' כהורה בכל המדינה, und scheint nach Aruch hier das Wort דרוור im Zusammenhange mit dem Rabbinischen דר, welches „tragen“ bedeutet, aufgefaßt zu sein. Die Wurzel דרא für Tragen ist im Talmud eine sehr gewöhnliche. Dieser Auffassung dürfte die Anschauung zu Grunde liegen, daß mit dem Momente des verkündigten Jobel's die Persönlichkeit wieder „Träger“ aller sachlichen Güter wird, selbst aber aufhört, ein sachliches Gut zu sein. Es ist die Restitution des Menschen in die Rechtswürde der Person, eine prägnante Bezeichnung zurückgegebener Freiheit. Gleichwohl dürfte dieser Begriff für die Freilassung eines עבד עברי, von welchem ja das Gesetz hier handelt, nicht ganz adäquat sein, da ein solcher auch als עבד persönliches Eigentumsrecht hat und der Satz עבד עברי קנה עבד קנה רבו עבד nur vom כנעני עבד gilt (siehe הל' עבדים zu משנה לכולך 3, 2).

לכל יושביה. Arachin 32 b wird gelehrt, daß die Jobelinstitution nur in Wirklichkeit steht מקצתה שגלו בומן שגלו עליה ולא בומן שכל יושביה עליה, wenn die ganze Nation im Lande wohnt, nicht aber, wenn, wie nach der Vertreibung der drittehalb Stämme durch Pul und Tiglath Pileser (Chron. I. 5, 26), ein Teil derselben im Exil ist, ja sie setzt voraus, daß die Stämme unvermischt in der alten unter Josua vollzogenen Grenzteilung wohnen, בומן שיושביה כהקונן ולא בומן שהן מעורבין.

ויכול היא תהיה לכם. ויכול היא heißt im הפעיל: bringen, und zwar ein gebührendes Bringen, das Bringen einer Person zu einem Orte, der ihr gebührt, oder eines Gegen-

9. Dann lässest du Thernahschofartöne ergehen im siebten Monat am zehnten des Monats; am Tage der Sühnen laisset ihr Schofartöne durch euer ganzes Land ergehen.

10. Und ihr heiligt das fünfzigste Jahr, und ihr verkündet Freiheit im

9. וְהִעֲבַרְתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בַּעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים תִּעְבְּרוּ שׁוֹפָר בְּכָל־אֶרֶץ־כְּנָעַן:

10. וְקִדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִישִׁים

Die Dmerzählung ist die Zählung der Individuen, die Schemith- und Jobelzählung ist die Zählung der Nation. Jene sucht, auf Grund siebenmaliger Sabbathuldigung Gottes als Schöpfers und Herrn, ein der Gesekempfangnis würdig machendes siebenfältiges Emporarbeiten zur sittlichen Freiheit (השעה וארבעים und שבע שבועות יום). Diese sucht, auf Grund siebenmaliger Jahresjabbathuldigung Gottes als Herrn und Eigners des Nationalbodens, ein der staatlichen Jobelwiedergeburt würdig machendes siebenfältiges Emporarbeiten zur politischen inneren Freiheit (שבע שנים ושבע וארבעים שנה — siehe B. 9 u. 10). Der Sinn unseres Verses wäre also: du zählst dir sieben Jahresjabbate, und diese sieben Perioden sollen dir gleichzeitig nur eine Periode von neunundvierzig Jahren bilden.

B. 9. הקיעה הרועה (siehe zu Kap. 23, 24). Es ist wieder הקיעה הרועה vermittelt, שיצר הרועה. Es ist auch ein Gottesruf (שיצר), der zur הרועה ladet und zur הקיעה fährt. Aber es ist ein Gotteschofaruf, der im Namen Gottes von der Nationalrepräsentanz, dem höchsten Gerichtshof, ansgeht (והעברה) und dann durch einen jeden im Volke (העבירו) weiter fortgesetzt wird in das Land hinein. Denn es ist ein Gottesruf in den Staat hinein, der alle und alles zu Sich als seinem Herrn und Eigner ruft (הקיעה), die Bande sozialer Unfreiheit zu lösen (הרועה), in welche alle und alles geraten, und alle und alles in die reine, sozial ungetrübte Stellung wieder zu bringen (הקיעה), die von Gott aus allem und allen unveräußerlich eigen.

י"ג. יום כיפור, jedes Jahr der Tag der sittlichen Wiedergeburt, wird im Jobeljahr zugleich ein Tag der sozialen Wiedergeburt der Nation; an ihm ergeht der freimachende Gottesruf ins Land. Soziale צרה ist, was das Jobeljahr bringen soll (siehe B. 10). Mit dem am י"ב ergehenden Schofarruf wurden die Knechte frei. Allein bereits mit Eintritt des Jahres, mit dem ersten Tischri, übte das gottgeheiligte Jahr seine Wirkung: ו'ג' קדשהם את שנת החמישים שנה ו'ג' heißt es im folgenden Verse, das Jahr mit seinem Eintritt bringt Befreiung, obgleich die volle Freiheit erst die Spende des יום הכיפורים ist. Wie für die sittliche Wiedergeburt bereits der erste Tischri, der ר"ה, die am Zehnten winkende צרה anbahnt, so beginnt auch die heilige Wirkung des Jobeljompippur bereits mit Rosch haschana, והולכת מתקדשת מראשה, „Von Rosch haschana bis Jompippur, heißt es (Rosch haschana 8 b), עד יה"ב לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדו לארוניהם אלא אוכלים ושותים ושבתין ועטרותיהן כראשיתה כיון שהגיע יה"כ תקעו כ"ד כשופר נפטרו עבדים לבתיהן לשבתיהן וישדות חזרות לבעליהן von Rosch haschana bis Jompippur waren Knechte noch nicht zum eignen Herd entlassen, waren aber auch ihrem Herrn nicht mehr dienstbar, sondern aßen und tranken und waren fröhlich und hatten Kränze auf ihren Häuptern. Sobald Jompippur da war, ließ das Gericht mit Schofar blasen und Knechte wurden zum eigenen Herd entlassen und Acker fochten an ihre Eigentümer zurück“.

B. 10. דרור kommt Jesaja 61, 1 von der Rückkehr der in Gefangenschaft Geratenen und Jecheskel 46, 17 von der Rückkehr liegender Güter an den früheren Eigen-

positiver Gegenatz zu ע"י . שביעית ist ebenso positiver Ausdruck der Gotteshuldigung, der Gottezherrschaft über den Boden des jüdischen Landes, wie ע"י eine Leugnung der ausschließlichen Gottezherrschaft ist. Alles, was der jüdische Boden im שביעית hervorbringt, ist ein Objekt, das die Idee der Gottezherrschaft trägt und dem Ausdruck und der Vergegenwärtigung dieses Gedankens heilig ist, sowie ע"י ein Objekt ist, das den Gegenatz dieses Gedankens vergegenwärtigt. Beide, שביעית , פירות שביעית und ע"י , sind Wesenheitsobjekte in Beziehung zu der höchsten fundamentalen Wahrheit des jüdischen Bewußtseins, jenes der Huldigung, dieses der Leugnung der Gottezherrschaft, und scheiden sich damit scharf von allen übrigen Gesekobjekten. Von ע"י , diesem Objekt, das eine Verirrung vergegenwärtigt, deren Verneinung unsere ganze geistige und sittliche Energie herauffordert, heißt es 5. B. M. 7, 26: $\text{ולא תביא היעבה אל ביתך והיית הרם במהו}$, d. h. dem, was du mit geistigem und sittlichem Absehen aus deinem Gedankenkreise fern hatten sollst, sollst du keinen Eintritt in den Kreis deiner Existenz gestatten, du könntest sonst verfallen werden wie es. Daran Kiduschin 58 a die Lehre: $\text{כל שאמה מהיה כלל שמהו ע"י}$, alles, dessen Dasein du durch ע"י vermittelst, wird ihm gleich, d. h. wie ע"י für dich kein Dasein haben darf und daher אסור בהנאה ist, dir keinen Nutzen vermitteln darf, so ist auch alles das אסור בהנאה , was du dir durch seine Vermittlung erlangt hast, es ist הוי"פ רמים und, wie bereits bemerkt, selbst הוי"פ רמים ע"י sind אסור . Selbst in wiederholter Vermittlung darf nichts von dem deinigen deine Gedanken auf ע"י zurückführen. Die Idee von ע"י ist הרם , ist eine wie ein „Hangnek“ zu meidende Vorstellung. Dem gegenüber ist alles, was der Boden im Sabbatjahr trägt, sind פירות שביעית Objekte, die die Gottezherrschaft über dein Eigentum, oder vielmehr, die dir Gott als den Ureigentümer des Bodens und seiner Produkte, die du dein nimmst, vergegenwärtigen, und diese Urgehörigkeit an Gott bekundet sich in dem der Weise und der Zeit nach (ביעור , siehe unten) nur beschränkten Benutzungsrecht, das dir an den Früchten zusteht, die dir im Sabbatjahr „dein“ Boden erzeugt. Würdest du durch den Verkauf dieser Früchte dir eine unbeschränkte Benutzung ihres Wertes vermitteln können, so machte dies eben die Idee, die diese Früchte dir vergegenwärtigen, zu einer Illusion. Daher spricht das Gesek den für שביעית wie für ע"י geltenden Satz: (B. 12) קדש היתה לכם , ein der Gottesidee angehörendes Heiligtum sind seine Früchte, und wie bei solchen Heiligtümern, קדש , überträgt der Verkauf diese Heiligkeit auf das Kaufobjekt. Alles, was für שביעית gekauft wird, wird daher קדש , ihm wird durch die Dahingebung für שביעית die פירות שביעית die קדושה erteilt, die aber wie alle קדושה רמים , wie alle „Wertheiligung“ ablösbar ist und ganz auf einen andern Wert übertragen werden kann. Die auf שביעית ruht, ist keine bloße Wertheiligung, sie ist eine objektive, den Früchten durch das Faktum ihrer Erzeugung im Sabbatjahr innewohnende, sie ist nicht ablösbar, sie sind nicht היולין , von ihnen heißt es: $\text{קדש היתה, בהיותה יהא, קדש}$, sie bleiben קדש , selbst wenn man durch ihren Verkauf ihre קדושה auch dem dagegen erlangten Kaufobjekte erteilt hat (daselbst). Daher erklärt sich auch wohl der (Sukka 41 a) als חטאה sich ergebende Satz, daß bei ראשון דרך , der eigentlichen שביעית -Frucht, eine Übertragung der קדושה auf anderes nur מקא דרך , nicht aber היולין דרך möglich ist, bei שני aber, den durch Verkauf der פירות שביעית erlangten Objekten, die Weiterübertragung der קדושה sowohl durch מקא als durch היולין stattfinden kann. Der Begriff „ היולין “, Auslösung, setzt doch wesentlich voraus, daß das Ausgelöste היולין sei.

לך ולעבדך וגו' ולבהמתך וגו'. Im Sabbatjahre ist das Privateigentumsrecht an den Erzeugnissen des Bodens aufgehoben. Nichts wächst für den Acker- und Feldbesitzer allein. Bis zum Tier hinab wächst alles für alle gemeinschaftlich. Es hat der Mensch und der Besitzer kein Vorrecht. Er darf sein Feld und seinen Acker nicht absperrern, er

5. an dem Nachwuchs deines Schnittes sollst du keinen Schnitt, und an den Trauben deines sich selbst übertaffenen Weinstockes keine Leise halten; ein Jahr der Verfeinstellung soll dem Lande sein.

6. Es sei aber der Sabbat des Landes euch zum Essen gestattet, dir und deinem Knecht, und deiner Magd, auch deinem Löhnling und deinem Weisassen, die sich bei dir aufhalten,

5. את ספיח קצירך לא תקציר
ואת ענבי נויך לא תבצר שנת
שבתו והיתה לארץ:

6. והיתה שבת הארץ לכם לאכלה
לך ולעבדך ולעמיתך ולשכירך
ולחי שבת סגרים עמך:

neben קצירה genannt sein dürfen. Ist doch קצירה dieselbe Zweckförderung beim Weinstock wie זריעה beim Getreide, und כצירה für den Weinberg was קצירה für Kornfeld (Moed Katan 3a). Dieser Unterschied zwischen שביעית und שבה dürfte durch den Unterschied ihrer beiderseitigen Bedeutung motiviert sein. Die Gotteshuldigung als Schöpfers und Herrn der Welt findet am Sabbat ihren Ausdruck nicht nur in Unterordnung des Menschen mit seinen die Welt umschaffend beherrschenden Kräften unter Gott. Vor dem Gedanken der Gotteschöpfung tritt der Mensch schöpferisch zurück. Naturgemäß ist jedes stoffbeherrschende Werk schaffen unter der am Sabbat verbotenen „בלאמה“, begriffen, und die Unterscheidung zwischen שבת הילדית und שביעית, die Gotteshuldigung als Bodeneigentümers des jüdischen Landes, bedarf zu ihrem Ausdruck nur der Unterstellung des Bodens unter Gottes Herrschaft. Vor dem Gedanken des eigentlichen Bodeneigentümers tritt sein Lohnsträger, der Jude, mit Bestellung des Bodens und Einbeimung seiner Früchte für die Zwecke der Existenzsicherung zurück. Es genügt die allgemeine Einstellung der Aussaat und der Baumbeschneidung, sowie der einpeichernden Ernte aller etwa von selbst gewachsenen Früchte, um für dieses Jahr keine Nahrungssicherung aus dem Boden zu erzielen (siehe B. 20), und damit dem Boden eines ganzen Landes das Gepräge der Herrenlosigkeit aufzudrücken und ein ganzes Jahr zu einer nationalen öffentlichen Bekenntnisthat zu gestalten, daß das jüdische Volk nicht Herr und Eigentümer des jüdischen Landes sei. So Sanhedrin 39 a: אמר הבה לישראל ורעו שש השמיטו שבע כדי שהדעו שהארץ שלו היא ורעו שש מדרבנן. Und die meisten anderen Feldarbeiten mit in den Begriff des איסור שביעית gezogen, und dürfte vielleicht der allgemeine Grundsatz dieser שביעית für שבה ebenso wie für שבת durch die Beifügung שבת (B. 4 — siehe 2. B. M. S. 172) gegeben sein.

2. 5. את ספיח קצירך. ספה (verwandt mit שפה, der Wurzel von משפחה, in welcher auch der Begriff des Anschließens an einen gemeinsamen Stamm liegt, bezeichnet ein unselbständiges Anschließen an ein anderes. So: אחת הבהנות אל אחת הבהנות (Sam. I. 2, 36). ספה ist dasjenige, was nicht durch diesjährige Acker- und Feldbestellung, sondern in Folge früherer Bodenkultur gewachsen ist, somit sich den Produkten früherer Feldarbeit anschließt. Was daher vom Abfall früherer Ernte, oder sonst ohne gesäet zu sein, aufgewachsen ist, heißt ספה. — לא תקציר: du darfst davon keine Ernte halten, es nicht abschneiden, zusammenlesen und aufspeichern. — נזיר. נזיר ist alles dasjenige, von dem, weil es eine höhere Bestimmung, einen höheren Charakter hat, anderes fern bleibt. Daher das Zeichen einer solchen höherstehenden Absonderung: נזר, das Diadem, die Krone. נזיר אחי: der Gefrönte unter seinen Brüdern (1. B. M. 49, 26). So an^h der נזיר (4. B. M. Kap. 6, siehe daselbst). Hier heißt נזיר der Weinstock, der im 5^{ten} Jahre den Charakter der Gotteshörigkeit tragen soll, und von dem, um dieser

2. Sprich zu Israels Söhnen und sage ihnen: Wenn ihr in das Land hinkommt, das ich euch gebe, so feiere das Land Gott einen Sabbat.

3. Sechs Jahre besäe dein Feld und sechs Jahre beschneide deinen Weinberg und sammle ein seinen Ertrag,

4. aber im siebten Jahre sei ein durch Werkeinstellung zu begehender Sabbat dem Lande, Gott ein Sabbat: dein Feld sollst du nicht besäen und deinen Weinberg nicht beschneiden,

2. וְדַבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם בִּיְהוָה אֱלֹהֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נָתַן לָכֶם וְשַׁבְתָּהּ הָאָרֶץ שַׁבָּת לַיהוָה:
 3. שֵׁשׁ שָׁנִים תֹּרְעֵה שְׂדֶךְ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תְּכַרֵּם וְאָסַפְתָּ אֶת־הַבְּיֹאֲהָה:
 4. וּבְשִׁנָּה הַשְּׁבִיעִית שַׁבְתָּהּ שַׁבְתוֹן יְהוָה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַיהוָה שְׂדֶךְ לֹא תֹרְעֵה וּבְרִמֶּךָ לֹא תִכְרַם:

abgleich für den **בַּיּוֹם** erst im vorkommenden Falle Gesetz gebende Belehrung hat eingeholt werden müssen, gleichwohl alle anderen Gesetze und selbst solche, zeitlich und örtlich beschränkte, wie **שְׁמִטָּה** u. s. w. bereits in ganzer Vollständigkeit auf dem Sinai an Moses erteilt worden seien. Daß aber das Gesetz über **ר'** nicht vollständig bereits in der sinaitischen Gesetzesoffenbarung mitgegeben, ja im Grunde nur implizite in dem **לֹא תִקַּח לָאֱלֹהִים אֱסוּבָה** mitbegriffen war, dafür dürfte — wie Westfeld in seinem Kommentar bemerkt, — das Motiv eben in dem Grade dieses höchsten Frevels liegen. Es wollte das Gesetz von vornherein gar nicht die Möglichkeit statuieren, daß ein solches im Gottesvolke vorkommen könnte. Und in der That wurde es ja auch nur von einem begangen, in dessen Charakter sich mizryisches Blut geltend machen konnte.

B. 2. **בִּי הַבְּאוֹ אֶל־הָאָרֶץ**. Aus den wiederholten Ausdrücken **שְׂדֶךְ כְּרַמֶּךָ** der folgenden Verse lehrt **ה"כ** die Bestimmung, daß das **שְׁמִטָּה**-Gesetz erst dann einzutreten hatte, als bereits das Land nach Familien und Häusern verteilt war, so daß **אִדָּה** **כָּל** **אִדָּה** **שֶׁבַע שָׁנִים** **שָׁבְבוּ** sich ihm zugewiesenes Eigentum hatte, also erst nach sieben Jahren und **שְׁבַע שָׁנִים** **שָׁבְבוּ** nach sieben Jahren, die die Eroberung, und ferneren sieben Jahren, die die Verteilung dauerte. Mit dem fünfzehnten Jahr begannen sie den ersten **שְׁמִטָּה**-Einfuß und das einundzwanzigste Jahr war das erste **שְׁמִטָּה**-Jahr. — **וַיִּשְׁבַּח הָאָרֶץ** **'שְׁבַת לֹד'** was **שְׁבַת בְּרִאשִׁית**, der siebte Tag, in Beziehung auf die Erde ist, das ist das siebte Jahr in Beziehung auf das Land. Jener ist ein Tag der Huldigung Gottes als des Schöpfers und Herrn der Welt, dieses ist ein Jahr der Huldigung Gottes als Eigners und Herrn des Landes (vergl. zu Kap. 23, 32).

B. 3. **וַיִּשְׁבַּח הָאָרֶץ** **אֵת הַבְּיֹאֲהָה** **אֵת הַבְּיֹאֲהָה** bezieht sich auf **הָאָרֶץ** des vorhergehenden Verses.

B. 4. **וְלֹד**. Wiederholt wird es ausgesprochen, daß der Landesabbat ein Sabbat **לֹד**, zum Ausdruck der Gotteshuldigung bestimmt, und nicht etwa ein im Interesse des Landes angeordnetes Brachjahr ist.

וְלֹד u. s. w. Während am Sabbat nicht nur die Grundwertthätigkeiten (**אֲבוּהָה**), sondern auch die abgeleiteten (**הַלְוִיָּהוּ**) unter das **בְּלֹאֲכָה**-Verbot begriffen sind, z. B. nicht nur **זְרִיעָה**, Säen und Pflanzen, sondern jede Wachstumsförderung wie **בְּגִישָׁה**, **בְּשִׁכְוָה** u. s. w. **אֲבוּהָה** ist, ist **מִן הַתּוֹרָה** **זְרִיעָה** **וְזִמְרָה** **וְכִצִּירָה** **בְּצִירָה** beschränkt. Sollte nämlich das Gesetz die von ihm genannten nur exemplifikatorisch begriffen wissen, so daß durch das Gesetz die **זְרִיעָה** **וְזִמְרָה** **וְכִצִּירָה** alle Arten des Trennens der Früchte vom Boden verboten sein sollte, so hätte **זִמְרָה** nicht noch neben **זְרִיעָה** und **בְּצִירָה** nicht noch

Kap. 25. V. 1. Gott sprach zu משה על ההר סיני ויקרא כה בהר סיני לאמר: **כה** 1. וידבר יהוה אל משה בהר סיני לאמר:

Linie mit Ausföhrung des Strafurteils durch דחה und eventuell רגימה beauftragten Zeugen sich beziehen, das בני ישראל aber auf das subsidiarische Eintreten des Volkes und die auch vielleicht nicht notwendig durch die Zeugen zu vollziehende הליה Bezug haben.

בהר

Kap. 25. V. 1. Es haben die letzten Sätze des vorigen Kapitels „Gott“ als Urborn alles „Rechts“ und die „Persönlichkeit“ Gottes als Fundament alles Rechts von Personen und von durch die Menschenpersönlichkeit zu „Gütern“ erhobenen Sachen an die Spitze der Rechtsgefetzgebung gestellt. Daran schließt sich nun dieses Kapitel, indem es für den engeren Kreis des jüdischen Landrechts Gott als eigentlich einzigen, wirklichen Herrn und Eigentümer des jüdischen Landes, der jüdischen Menschen und Güter statuiert und von diesem einen Rechtsbegriff aus das Boden-, Menschen- und Güterrecht entwickelt. ויכל, שביעה, גאולה, die Institution bei Boden-, Häuser- und Personendienstkauf, sowie das רבייה-Geſetz sind nichts als Konsequenzen aus dem einen Rechtsprinzipium der Hörigkeit an Gott, und Gottes, als des einzigen Urberechtigten.

Diese Geſetze haben das einleitende Wort: וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר und giebt ה' hierzu die Erläuterung: וזה כל המצוות והכלל כל המצוות אשר צויתני וזה כל המצוות אשר צויתני וזה כל המצוות אשר צויתני וזה כל המצוות אשר צויתני, d. h. weshalb wird gerade bei den שבעה-Geſetzen deren Erteilung auf dem Sinai bemerkt, da doch alle Geſetze vom Sinai stammen? nur um zu lehren, daß, je wie שבעה mit allen Grundbegriffen und allen Einzelheiten vom Sinai offenbart worden ist, so auch alle Geſetze mit ihren Grundbegriffen und ihren Einzelheiten vom Sinai her offenbart sind. Wir glauben, daß diese ausdrückliche Bemerkung von der Sinaiischen Offenbarung aller Geſetze mit allen Einzelheiten derselben und der Ausſpruch dieser Bemerkung gerade hier beim שבעה-Geſetze durch die unmittelbar vorangehende Thatſache hinsichtlich des כדף veranlaßt sein dürfte. Gerade nämlich in diesem Vorgange lag der Fall vor, daß ein Geſetz höchstens nur im allgemeinen ככל-Begriff gegeben war, für die Anwendung, für die Beurteilung, Entscheidung und Ausföhrung aber alle und jede כללות und דקדוקים also fehlten, daß darüber erst in dem vor kommenden Falle besonderer Ausſpruch von Gott eingeholt werden mußte: וינהו כמישר וינהו כמישר וינהו כמישר וינהו כמישר. Und welches ein Geſetz, und welches Objekt dieses Geſetzes, vor allem im Vergleich mit dem Objekte der שבעה-Geſetzgebung! Bildet doch der höchste überhaupt nur denkbare Frevler den Inhalt dieses Geſetzes, und ist das Objekt des darin zu behandelnden Verbrechens ja gerade das einzige von Zeit und Raum völlig unabhängige, überall und immer gegenwärtig vorhandene, gegen welches somit in jedem Augenblick überall und gleich und immer gefrevelt werden konnte. Wenn dieses Geſetz, — so dürfte man sich fragen — so wenig bereits in seiner Vollständigkeit vom Sinai her gegeben war, daß es ganz eigentlich erst im Momente des vorgekommenen Bedürfnisses erteilt werden mußte: wie sollten dann Geſetze, wie z. B. שבעה, für welche im Momente der Geſetzgebung und noch Jahrzehnte lang das ganze Objekt, das jüdische Land, fehlte und im Laufe der Zeit wieder auf Jahrhunderte, ja, vielleicht Jahrtausende hinaus fehlen wird, wie sollten sie denn bereits vom Sinai her in aller Vollständigkeit, ככללותיהם ודקדוקיהם, gegeben sein! Dem gegenüber konnte das Geſetz sich gerade bei dem auf ה' ברכה folgenden שבעה- und ויכל-Geſetze zu der ausdrücklichen Bemerkung veranlaßt sehen, daß,

22. Ein Recht soll euch sein, gleich sei der aus der Fremde Eingetretene und der Eingeborene; denn Ich, Gott, bin euer Gott.

23. Mose sprach's zu Israels Söhnen, da führten sie den Lästerec außerhalb des Lagers hinaus und steinigten ihn; Israels Söhne verfuhrten, wie Gott Mose geboten hatte.

22. מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם בְּנֵךְ כַּאֲזָרָה יִהְיֶה כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

23. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּצִיאוּ אֶת-הַמְּלַלֵּל אֶל-כַּחֲזוֹן לַפְּתָחֶיהָ וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אֲבָן וּבְנֵי-יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה: פ

Menschen die Thatfache des persönlichen Gottes die unerläßliche Vorbedingung. „Person“ ist ja nichts als das in sittlicher Freiheit sich selbst bestimmende Wesen, ist ja nichts als die in einem Individuum verkörperte sittliche Freiheit. Ist aber diese individuelle Persönlichkeit in Gott, und zwar in absoluter Eminenz nicht vorhanden, giebt es überhaupt keinen außerweltlichen, persönlichen Welterschöpfer, der mit dem Geist von seinem Geiste den Menschen, sein edelstes, irdisches Geschöpf, frei dahin gestellt und zu ihm gesprochen: sei frei, bestimme dich selbst; giebt es überall nichts als diese sachliche Welt und ist auch der Mensch nichts als Produkt dieser sachlichen Welt, so ist ja auch er nur „Sache“, giebt es ja überhaupt nur Sachliches, so ist ja mit der Freiheit auch die sich selbst bestimmende Persönlichkeit verschwunden, ist ja alles nur quantitativ, nicht qualitativ unterschieden, alles nur Spiel und Erzeugnis mit blinder Notwendigkeit waltender Kräfte, die Pflanze nur ein kunstvoller Krystall, das Tier nur eine kunstvolle Pflanze, der Mensch nur ein kunstvolles Tier, aber von einer spezifischen Aunderartigkeit, von einer spezifisch höheren Dignität des Menschen, von der Menschenperson gegenüber einer sachlichen Welt, kann überall und immer keine Rede sein.

Wie daher gleich bei der ersten Rechtsfagung (1. B. M. 9, 5 u. 6) die spezifisch höhere Dignität des Menschentebens gegenüber dem Tierleben auf das Motiv der Gottes-ebenbildlichkeit des Menschen basiert ward, so steht hier an der Spitze der Verbrechen gegen die Menschenperson: ברכה השם, der Frevel gegen die Gottespersönlichkeit. Es tritt damit Gott selbst als „Person“ ein in das Personenrecht des göttlichen Gesetzes für die Menschen auf Erden und setzt seine Persönlichkeit als Fundament alles Rechts und der ganzen Rechtsthatfache der Persönlichkeit des Menschen. Daher ist nur ברכה השם todeswürdig; denn nur eben in diesem Namen findet die Gottespersönlichkeit einen bezeichnenden Ausdruck.

22. Und wie alles Recht und alle persönliche Menschenwürde in der Persönlichkeit Gottes wurzelt, so ist diese sofort auch das Fundament der Rechtseinheit und Rechtsgleichheit. אחד משפט u. s. w. ein einheitliches Recht in der die Gerechtigkeit des Rechtspruches wahrennden Prozedur. Dieselben Anforderungen an die Persönlichkeit der Zeugen, kרובים, und dieselbe Sorgfalt in Ermittlung der Wahrhaftigkeit der Zeugen, אחד דיני כמונות ואחד, sei es im Personen- oder Güterrecht, כגור כגור: gleiches Recht für alle, für den Eingeborenen und für den Fremden; denn „אני ד“ ist ihrer aller Gott!

23. וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ וּג: nicht nur die hier genannte רגיבה, sondern alles, was für diese Hinrichtung geboten war, auch כביכה (2. 11), הלחה, והלח, und הלא (ה, siehe zu Kap. 20, 2). Wie wir zu 2. 16 bemerkten, so dürfte in der Konstruktion: וירגמו אהו אבן auch דחיה begriffen sein, und da mit וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל ein neuer Satz mit besonderem Subjekt aufgeführt ist, so dürfte das וּצִיאוּ und וירגמו auf die in erster

findet bei Tötung eines Menschen, oder wo wie bei *מכה אביו ואמו* selbst auf bloßer Verletzung Todesstrafe steht, in jedem Falle nur diese statt, und nie kann, wo der Verbrecher an sich das Leben verwirrt, selbst wenn die Modalität der Ausübung die Vollziehung der Todesstrafe nicht eintreten läßt, z. B. *בשוגג*, von einer Geldzahlungspflicht die Rede sein, *מחשומין שנגנן מיהיה שנגנן הייבי מיהיה* (Ketuboth 35 a; siehe *היבב' Baba Kama 35 a אדה מכה אדם*).

Wir haben ausführlich diesen Rechtsfall des *רבי הוקיה הנא* und dessen Folgen bereits 2. B. M. S. 238 erläutert und gefunden, wie damit bis in letzter Konsequenz durch eine scharfe Grenzlinie zwischen dem Menschenleben und dem Tierleben die parallellos höhere Dignität des Menschenlebens dem Rechtsbewußtsein gewahrt wird. Fassen wir die hier gegebenen Fälle aus dem Personen- und Güterrecht zusammen, so scheinen sie auch alle in diesem zwischen Tier und Mensch scheidenden Rechtsfalle zu gipfeln. Es gilt der Scheidung zwischen *אדם* und *נפש בהמה* und *נפש אדם* ist Person, *נפש בהמה* ist Sache. Tötung eines *אדם* ist lediglich als Verbrechen gegen die getötete Person zu behandeln, deren Dignität keine Abfindung in Geld zuläßt und eine Restitution ihrer verleugneten Hoheit nur im Hierseinsverlust des Mörders finden kann. Tötung einer *בהמה נפש* kommt nur als Vergehen gegen den Eigentümer in Betracht, und so gewiß andererseits *צער בעלי היים דאורי'* ist (siehe 2. B. M. zu Kap. 25, 5) und Gott gegenüber ein Verbrechen bleibt, so findet doch richterliche Kognition bei Tötung eines herrentlosen Tieres nicht statt. Nur der Menschenteib samt seinen Organen ist ebenfalls ein Gut der *נפש אדם*, deren Eigentum und Werkzeug er ist, und die Verletzung eines Menschenteibes ist gleichzeitig ein Vergehen gegen die Person und gegen deren Gut, so daß, wo ein Weiteres möglich ist, dieser, wo der Schaden hierfür verschwindend ist, das Vergehen gegen die Person hervortritt und *בלוקה* zu verhängen ist.

Alle diese Rechtsfälle und Rechtsbegriffe sind bereits in *Mischpatim*, den Grundzügen der sozialen Rechtsordnung enthalten, und die spezifisch höhere Dignität der Menschenspersonlichkeit liegt auch ihnen offenbar zu Grunde. Allein sie sind hier mit einem an die Spitze gestellten Rechtsfall dergestalt in Verbindung gebracht, daß sie eben nur als Konsequenz aus der in ihm zur Anerkennung kommenden Wahrheit begriffen werden wollen, so daß diese Wahrheit in der That als der Urbegriff alles Rechts und die unerläßliche Voraussetzung für die alles Menschenrecht bedingende Menschenspersonlichkeit erscheint.

Dieser Urbegriff alles Rechts, diese unerläßliche, alles Menschenrecht bedingende Voraussetzung ist nichts als die Persönlichkeit Gottes.

Nehmet die Persönlichkeit Gottes aus der Welt und ihr habt das „Recht“ aus der Welt verwiesen, habt den ganzen Rechtsbegriff nur zu einer täuschenden Fiktion gemacht! Recht ist ja nur ein nur frei anzuerkennender Anspruch. Wer die sittliche Freiheit leugnet, des Mund muß vom Recht verstummen, der kann — ohne täuschende Fiktion — nur von Macht, von der Wirkung physischer, mechanisch oder organisch wirkender Kräfte reden; der ganze Rechtsbegriff ist für ihn nicht vorhanden. Hat aber die Welt und so auch der Mensch keinen sittlich freien Schöpfer, der dem Menschen, seinem edelsten irdischen Geschöpf mit dem Geist von seinem Geiste einen Anteil an dieser sittlichen Freiheit verliehen, giebt es überall keinen außerweltlichen sittlich freien Welterschöpfer, und ist auch der Mensch nichts als ein physisches Produkt einer physischen, somit in Unfreiheit gebundenen Welt: woher soll dem physischen Produkt einer physischen Welt die sittliche Freiheit kommen, woher, wenn Gott nicht frei, wenn die sittliche Freiheit und zwar die sittliche Freiheit in absolutester Eminenz in Gott nicht vorhanden wäre, der Mensch frei sein und ihm gegenüber von Recht die Rede sein können?

Und wie der Begriff des Rechts und die ihn bedingende Thatsache der sittlichen Freiheit ohne sittlich freien Gott nicht denkbar ist, so bildet für den Personbegriff des

21. Der Totschläger eines Tieres וַיִּבְיָה בַּחַיָּה יִשְׁלַמְנָה וּמִבְיָה
 hat es zu bezahlen, und der Totschläger
 eines Menschen ist zu töten. אָדָם יוּמָת:

quenzen: נזק עצר רפוי שבת בשא (2. B. M. 21, 24 u. 25), die nur bei von Menschen, nicht aber durch sein Tier verübten Verletzungen zum Erfass kommen: איש בעמיהו ולא שור בעמיהו (Baba Kama 26 a): bei שור שנגח ist nur נזק zu erfassen; ferner: כאשר שאין בה שיה, daß unter Umständen nur Leibestrafe, מלקות, für Leiberverletzungen eintritt, dann nämlich, wenn die Verletzung so verschwindend gering ist, פרוטה, daß deren Vergütung nicht einmal die Minimalgröße eines gerichtlichen Wertes (siehe 2. B. M. S. 274) erreichen würde. Das Vergehen ist dann eine einfache (siehe הבהא) und kann die מלקות = Strafe durch לו יעשה כן יעשה לו (5. B. M. 25, 3; siehe daselbst) begriffen und unterliegt somit der מלקות = Strafe. Gleichzeitig ist aber hier und bereits im 2. B. M. Kap. 21, 18 f. die Erfasspflicht für Verletzungen ausgesprochen. Es gilt aber im jüdischen Recht der Kanon, daß nie Strafen kumulativ verhängt werden, also für ein und dasselbe Verbrechen nicht מלקות והשלוּמין, nicht Leibes- und Geldstrafen eintreten können. Es wird dieser Rechtsgrundsatz an dem Ausspruch 5. B. M. 25, 2 משום רשעה אחת אהה מהייבו ואי אהה מהייבו משום כדי רשעהו (Kethuboth 32 b). Jedes Verbrechen kann nur aus einem Gesichtspunkte bestraft werden, entweder als Verbrechen gegen Gottes Gesetz durch Leibestrafen, מלקות, מיתה, oder als Verbrechen gegen den Menschen durch Gelderfass und Geldstrafen, השלוּמין, קנס, nie aber beides zugleich. Wo beide zum Vollzug kommen können, da gilt die Regel: לוקה ואינו משלם, er wird durch מלקות gestraft, die Zahlung entfällt. Nur במזון, Erfass oder Geldstrafe möglich ist, diese ein und מלקות entfällt: משלם ואינו לוקה (daselbst). Es kann daher bei הובל בחברו nur dann מלקות eintreten, wenn die Verletzung eine Erfasspflicht ermöglicht, tritt nicht מלקות, sondern שבר החת שבר u. f. w. ein. Vergl. 2. B. M. 21, 24. Wir haben dort nachgewiesen, wie sachlich und sprachlich übereinstimmend mit der überlieferten Halacha der Text nur von vollem Erfass der bewirkten Verstümmelung und Verletzung reden kann. — Es fehlt hier כיה וגו', wobei auch der Schmerz als Objekt der Vergütung angedeutet ward, dagegen steht hier statt רגל, des ganzen und bleibenden Verlustes eines Gliedes, שבר, worin auch eine durch Heilung bloß vorübergehende Gebrauchsstörung und so auch die bloß teilweise Verstümmelung oder Schädigung eines Gliedes begriffen sein dürfte. Es wären somit im Texte durch שבר, עין, שן, die Gliedverletzungen in den verschiedenen Graden ihrer schadenbringenden Folgen gezeichnet: שבר: die partielle oder temporäre Gebrauchsstörung, עין: die völlige und unwiederbringliche Zerstörung eines Organes, und שן: die Zerstörung eines Gliedes, daß selbst nicht wiederkehrt, aber vielleicht in einem anderen sich reproduziert. Daran schließt sich כאשר יתן וגו', daß bei der Abschätzung der Erfasssumme jedesmal der Fall in seiner ganzen Spezifität gewürdigt werden soll. כן יתן בו, wie בפלילים, und, er giebt durch Richterspruch (2. B. M. 21, 22), בי בו נתן ד' השיעה, durch ihn hat Gott Sieg gegeben (Könige II. 5, 1), so hier: soll durch ihn gegeben werden.

21. ויבחה בחיה וגו'. Wie bei Tötung, Verletzung oder Schädigung (es steht nicht נכש) eines Tieres jedenfalls Gelderfass und nur Gelderfass eintritt, so

mit Steinen werfen; der aus der Fremde Eingetretene wie der Eingeborene, indem er dabei ausdrücklich den Gottesnamen nennt, soll getötet werden.

17. Und wenn jemand irgend ein Menschenwesen erschlägt, soll er getötet werden.

18. Wer aber ein Tierwesen erschlägt, hat es zu ersetzen, Wesen zum Ersatz des Wesens.

19. Und wenn jemand eine Verletzung an seinen Nächsten bringt, so soll, wie er gethan, ihm gethan werden.

20. Bruch aber zum Ersatz eines Bruches, Auge zum Ersatz eines Auges, Zahn zum Ersatz eines Zahnes, wie er eine Verletzung an den Menschen bringt, so soll durch ihn gegeben werden.

יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל-הָעֵדָה בִּגְרַר כְּאֹזֶה
כִּנְקָמוֹ שֵׁם יוֹכֵת:

17. וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כְּלַנְפֶּשֶׁת אָדָם
מוֹת יוֹכֵת:

18. וּמִכָּה נֶפֶשׁ-בְּהֵמָה וְשִׁלְמָנָה
נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ:

19. וְאִישׁ כִּי-יַתֵּן כּוֹם בְּעֵינָיו
כְּאִשֶׁר יַעֲשֶׂה בּוֹ וַיַּעֲשֶׂה לוֹ:

20. שֹׁבֵר תַּחַת שֹׁבֵר עֵינַי תַּחַת
לְעֵינַי תַּחַת לְעֵינַי כְּאִשֶׁר יַתֵּן כּוֹם
בְּאָדָם בּוֹ וַיַּתֵּן כּוֹם בְּאָדָם

bereits bemerkt, daß die כִּבְיָלָה = Tötung zunächst רָחַה, das Hinabstoßen des Verbrechers an den Erdboden sei, und nur wenn dadurch der Tod nicht erfolgt ist, ein Werfen mit Steinen erfolgt. Vielleicht erklärt sich hierdurch die verschiedene Konstruktion: רָגַם אֹתוֹ (V. 14), und hier כִּי יַכֶּה. Jenes ist das Hinabwerfen des Verbrechers, dieses das Werfen des Steines auf ihn.

V. 17. Das im Vorhergehenden besprochene Verbrechen der כִּבְיָלָה war hinsichtlich seines Verbotes bereits in dem Satze: אִשֶׁר לֹא יָדָע (2. V. M. 22, 27) enthalten. Selbst wenn dieser Name dort הָיָל und zunächst nur Richter bedeutet, so ist implizite dort doch auch die Warnung vor dem Verbrechen gegen אִשֶׁרִים im eigentlichen Sinne gegeben. (S. 10 b u. 11 a, siehe 2. V. M. 250, 252). Und auch die hier folgenden, daran angeknüpften Sätze mit dem Personen- und Güterrechte sind sämtlich nur Ergänzungen der bereits im Abschnitt Mišpatim des 2. V. M. enthaltenen Bestimmungen. Unser V. 17 ist Ergänzung des V. 12 Kap. 21 des 2. V. M. (siehe dajelst).

V. 18. וְיָכָה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה וְשִׁלְמָנָה ergänzt die 2. V. M. 21, 33 f., 24, 33 f. und 24, 4 f. besprochene Beschädigung des Nächstengutes durch Eigentum oder Veranlassung, עֵינַי בְּעֵינַי, durch den Fall des direkt durch den Menschen selbst beschädigten Gutes des Nächsten, עֵינַי בְּאָדָם, und statuiert, daß auch hier תַּחַת: Ergänzung, d. h. Eratz des angerichteten Schadens und nur dieser zu leisten sei, so daß das getötete Tier z. B. für Risiko des Beschädigten liegt, הַבְּעִימִים מִשְׁפָּחַת בְּנִבְלָה יִשָּׂה, — נִבְלָה לְעֵינַי נֶפֶשׁ הַחַיָּה נֶפֶשׁ: er hat ihm so viel zu zahlen, daß der etwa noch gebliebene Wert des beschädigten Tieres mit der zum Eratz geleisteten Zahlung zusammen den früheren vollen Wert desselben repräsentiert, so daß dem an seinem Gute Beschädigten dieses wieder hergestellt ist. Damit ist zu gleicher Zeit gesagt, daß Tötung und Beschädigung eines Tieres, zivilrechtlich, nur als Verbrechen oder Vergehen gegen den Eigentümer in Betracht kommt.

VB. 19 u. 20 ist Ergänzung der 2. V. M. 21, 18—25 gegebenen Bestimmungen über Verletzungen. וְאִישׁ כִּי יַתֵּן כּוֹם beschränkt zuerst die durch das folgende הַחַיָּה וְשִׁבְרֵהּ u. f. w. statuierte Verpflichtung zum Eratz der Verletzung in allen ihren Konse-

14. Führe den Lästereur außerhalb des Lagers hinaus, und alle, die es gehört haben, stützen ihre Hände auf sein Haupt, und es steinige ihn die ganze Gemeinde.

15. Zu Israels Söhnen aber sprichst du: Jeder, jeder, der seinen Gott lästert, hat seine Sünde zu tragen.

16. Wer aber dabei ausdrücklich den Namen Gott nennt, soll getötet werden, steinigend soll die ganze Gemeinde ihn

14. הוצא את־המקלל אֶל־כְּחוּץ
לַמַּחֲנֶה וְכָסְבוּ כָל־הַשְּׂמִיעִים אֶת־
יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל־
הָעֵדָה:

15. וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר
אִישׁ אִישׁ כִּי־יִקְלַל אֱלֹהָיו וְנִשְׂאָה
הַכְּתוּבָה:

16. וְנִקְבַּ שְׁמֵי־הוָה כּוֹת וּיְקַח רֶגֶם

W. 14. הוצא את המקלל. Die Richtstätte mußte nach Sanhedrin 42 b, außerhalb des Lagers, außerhalb der Stadt sein, und wenn das Gericht seinen Sitz außerhalb der Stadt hatte, so mußte die Richtstätte außerhalb des Gerichtshofes und zwar entfernt von demselben sein, בי רוצהו ביד רוצהו, כי היכי דלא כההוי ביד רוצהו, damit es nicht ersehe, als ob das Gericht in dem „Richtschwert“ sein erheblichstes Attribut erblicke. War ja überhaupt — wie dies in der Arbeit über den Zeugenbeweis im jüdischen Kriminalrecht, Zeichurim Jahrgang XII. S. 143 ff., treffend nachgewiesen ist, — nicht sowohl die Verurteilung als vielmehr die Freisprechung das wesentliche Attribut des Gerichtsressorts. Das strafverhängende Urteil ward schon in der ההראה der anklagenden Zeugen dem Gerichtshof entgegengebracht, dessen eigentliche Aufgabe in der Untersuchung dieses fertigen Urteils und in der möglichen Auffindung freisprechender Motive bestand. בי היכי דההוי ליה הצלה, damit durch die Entfernung eine gehörige Zeit zwischen der Verurteilung und der gleich darauf zu vollziehenden Hinrichtung eintrete, in welcher noch durch Auffindung freisprechender Motive das Urteil rückgängig gemacht werden konnte. Denn עומד על פהה ביד וכו', oder, heißt es (dasselbst), es war darum die Richtstätte fern von dem Gerichtshofe, אחר עומד על פהה ביד וכו', denn, wenn der Verurteilte hinausgeführt wurde, stand einer vor der Thüre des Gerichtshofes mit einem Tuche in der Hand, und ein Reiter stand in solcher Entfernung, daß er ihn sehen konnte; glaubte einer vom Gerichte noch ein freisprechendes Motiv gefunden zu haben, so winkte jener mit dem Tuche und der reitende Bote eilte und hielt die Hinrichtung auf. ואפי' הוא אמר וכו', ja, selbst wenn der Verurteilte selbst auf dem Wege zur Hinrichtung äußert, er habe noch etwas zu seiner Verteidigung vorzubringen, führt man ihn ein- und zweimal wieder zurück, ובבאר שיש בינין ארבעה והימשה פעמים, und selbst vier- und fünfmal wieder zurück, und selbst vier- und fünfmal wieder zurück, ובבאר שיש בינין ארבעה והימשה פעמים, wenn nach Ansicht der zu diesem Behufe ihn begleitenden zwei Gesetzeskundigen sein Vorbringen einigen Schein von Bedeutung hat (dasselbst 42 b und 43 a).

ויסמכו: siehe zu Kap. 1, 4. כל השומעים: die Zeugen, die die Lästerung gehört, und die Richter, die das Verbrechen durch die Zeugenaussage vernommen (ז' ה"ג. St.). והו רגמו siehe zu Kap. 20, 2. — כל העדה: כל העדה כל העדה (ז' ה"ג. St.), es sind zunächst die Zeugen, die das durch sie provozierte Strafurteil zu vollziehen haben, und nur subsidiarisch treten auch andere ein (siehe 5. B. M. 17, 7). Allein in nationaler Öffentlichkeit ist der Akt zu vollziehen; denn nur in Vertretung der Nation wird er vollzogen.

W. 15. כי יקלל אלקיו: כי יקלל אלקיו: כי יקלל אלקיו, nicht בשם המפורש (siehe zu W. 11). — ונשא כרה (Pesachim 93 b).

W. 16. ונקב שם ד': ונקב שם ד': ונקב שם ד', wenn er bei der Lästerung den persönlichen Namen „ד“, ausdrückt. Siehe zu W. 11. רגם רגמו בו: רגם רגמו בו: רגם רגמו בו, siehe zu Kap. 20, 2. Wir haben dort

12. Man brachte ihn ins Gewahr-
sam, damit ihnen nach Gottes Aus-
spruch Erklärung werde.

12. וַיְבִיחֵהוּ בַּמִּשְׁמֶר לְפָרֶשׁ לָהֶם
עַל־פִּי יְהוָה: פ

13. Da sprach Gott zu Mofche:

13. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מִיֶּשֶׁה לֵאמֹר:

Gattungsmasse durch Nennung seines besonderen Namens bedeute. Es ist dies somit die speziellste Individualisierung eines Gegenstandes durch einen Namen. Dieser Name kann folgerichtig nur ein Nomen proprium sein. In der That ist auch nach Sanhedrin 56 a השם הנ"ל nur der Heiliger auf sich selbst, wenn er bei der Lästerung Gott durch den Namen oder den stellvertretenden Namen bezeichnet, der eben der Heiliger oder der Heilige heißt, weil er ein individualisierendes, spezialisierendes Nomen proprium ist. על הכנאים באהרה, mit Nennung eines attributiven oder Gattungsnamens, wie אלקים u. j. w. ist er nur נכבד ונכבד, wie dies auch deutlich aus Versen 15 und 16 erhellt. Wir finden nun אשר נקבו בשמיה: נקב שם und אשר נקבו שם (4. B. M. 1, 16) und וקרא לך שם הדש אשר פי' ר' יקבנו. Ersteres heißt: jemanden mit seinem Eigennamen nennen, letzteres: einen Eigennamen aussprechen. את השם, den Namen: ohne weitere Bezeichnung, stillschweigend der höchste im menschlichen Gedankenbereich. So auch noch heute „Hajchem“ die Bezeichnung für „Gott“ im Munde der jüdischen Volkssprache. — „יש אנו וגו'“, es war zur Zeit das einzige Weib in Israel, daß sich vergangen, darum gelangte sie zu dieser traurigen Anzeichnung, auf einem Blatt der ewigen Gotteschrift gedacht zu werden. Erst aber nach dem Verbrechen ihres Sohnes wird ihr Name genannt. Denn eben in diesem Verbrechen zeigt sich warnend die traurige Folge ihres sündlichen Vergehens. Ohne dies hätte dieser höchste Ausbruch unjüdischer Verworfenheit nie eine tatsächliche Wirklichkeit in Israel gefunden. Nur ihr Vergehen mit dem nichtjüdischen Manne konnte den Keim zu einem solchen Verbrechen in Israel pflanzen. Das Entsetzen über das Verbrechen des Sohnes erkannte die Mutter, die Sichelweib, als die eigentliche Urheberin der That. — Nach allen B. 15 über die Veranlassung dieses Verbrechens gegebenen Andeutungen, hat wohl dieser Sohn des mizraichischen Vaters den speziellen Gott Israels gelästert, weil er eben in dessen auf Sitteneinheit seine Nation und deren nationales Recht bauenden Institutionen — abweichend von dem Verberbnis ägyptischen Herkommens — die Schranke für sein Verlangen gewährte.

B. 12. לפרש להם וגו'. Man kann in Zweifel darüber sein, ob פרש seiner Grundbedeutung nach auszubreiten, auseinandersetzen, verwandt mit פרש, oder trennen, scheiden, verwandt mit פרס, sei. Für das erstere spricht צאנו נפרשית (Jecheskel 34, 12), die auseinander gelaufene, überall hin verbreitete Herde, und würde dann die Bedeutung: Erklären als ein „Auseinandersetzen des Verwickelten“; ähnlich wie explicatio, zu nehmen sein. Für das letztere spricht פרש die Bedeutung פרש: Roth, das Ausgezeichnete, und läge dann die Bedeutung: Erklären in demselben Ideenkreise, der, wie wir schon oft bemerkt, alles deutlich machen, kenntlich machen, ansprechen, bestimmen, als ein Sondern, Trennen begreift. Vergl. גור, הרץ, נקב, נכר, u. a. Wahrscheinlich ist aber auch die Bedeutung פרס, auszubreiten, selbst nur ein Zweigbegriff der Bedeutung Trennen, Sondern. Durch Ausbreitung eines früher in beschränktem Raume Zusammengehörigen oder Zusammengepackten werden immer Gegenstände oder Teile eines Gegenstandes aus naher Berührung mit anderen Gegenständen oder Teilen desselben Gegenstandes gebracht. Jedes Ausbreiten ist daher ein Auseinanderbringen, ein Sondern, und ברץ, ברץ, פרס. Jedes פרש ist daher ein Auseinanderbringen, ein Sondern, und ברץ, ברץ, פרס sind nur Nuancen eines und desselben Begriffes.

11. Der Sohn der israclitischen Frau nannte ausdrücklich den Gottesnamen und lästerte, und man brachte ihn zu Mosche. Der Name seiner Mutter war Schelomith, Tochter des Dibri, aus dem Stamme Dan.

11. וַיִּקְבֹּץ בֶּן־הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית
 אֶת־הַשֵּׁם וַיְמַלֵּל וַיְבִיאוּ אֹתוֹ אֶל־
 מֹשֶׁה וַיִּשָּׂם אִמּוֹ שְׁלֹמִית בַּת־דִּבְרִי
 לְמִי־הָדָן:

Es war der Sohn einer jüdischen Frau, aber nicht eines jüdischen Mannes. Obgleich nach der recipierten Halacha, wo קידושין nicht möglich sind, אהרים קידושין, שאין לו עליו ולא על אהרים קידושין, das Kind der Mutter folgt, הולד כמותה, und נכרי ועבד הבא על בה ישראל הולד כשר, demnach in vorliegendem Falle der Sohn als Jude zu betrachten gewesen wäre (Miduschin 66 b und 68 b, sowie Jebamoth 45 a), so ist man doch im Zweifel darüber, ob dieser Satz auch die vor der samitischen Gesetzgebung Geborenen Anwendung finde, weshalb im ה"ב das שנהגיר erläutert wird: מלמד שנהגיר, er sei als Proselyt dem Judentume angehörig geworden. (Siehe רמב"ן 3. St. Es könnte auch die Stelle im ה"ב der Ansicht folgen, כשר הולד מומר, der Sohn sei nur im Gegensatz zu מומר הולד gesagt: es sei כשר nach גרוה. Siehe רש"י und רמב"ן Jebamoth 13 a und Miduschin 48 b. Allein die Stelle im ה"ב scheint jedenfalls einen Widerspruch zu enthalten. Sie sagt: מלמד שנהגיר, dies setzt voraus, daß er mit der Geburt dem Vater folgte, und nach der Lesart im ילקוט unmittelbar zuvor: מומר היה מומר, es sei als Proselyt dem Judentume angehörig geworden, der Begriff מומר setzt aber voraus, daß er der Mutter gefolgt war. Vielleicht ist eben daher unsere Lesart: כמומר; וצ"ע; וצ"ע im Commentar zu ה"ב bezieht das: מלמד שנהגיר auf den Vater, der nach der Geburt des Sohnes גר geworden. Damit lösten sich freilich alle Schwierigkeiten, auch die von רמב"ן besprochene, und bliebe nur der Zweck dieser Mitteilung zu ermitteln.) Es erklärt aber ה"ב das במהנהג: במהנהג, nicht etwa einen unberechtigten Anspruch auf den Charakter als Jude, sondern auf seine Zugehörigkeit im Lager habe er erhoben. Diese, die zusammenfiel mit der Familienhörigkeit, hatte die Abstammung des Vaters zum maßgebenden Prinzip: איש על הגול לבית אבות. Mag er nun durch Geburt oder als Proselyt Jude gewesen sein, zum Stamme Dan, dessen Zugehörigkeit er beanspruchte, konnte er in keinem Fall gezählt werden, und daher war der Widerspruch seines Gegners ein völlig begründeter. — איש ישראלי: es heißt nicht: איש הישראלי, ein israclitischer Mann, auch nicht הישראלי, der, in welchem Falle man darin den jüdischen Ghemann der Frau hätte verstehen müssen, sondern: איש הישראלי, ein Mann, der Israelite war, der ihm gegenüber seine volle jüdische Abstammung und des andern mangelhafte geltend machte. (Bedenken wir, daß ein כשר selbst als Proselyt erst im dritten Geschlechte ein jüdischer Vollbürger wurde, ר' דוד שלישי יבא להם בקהל, ד' (S. B. M. 23, 9), so war hier ohnehin selbst als גר seine Sonderung nicht ohne Grund.)

Wir haben somit hier den kombinierten Fall, in welchem „Sittenreinheit“ einen Einfluß auf isriate „Rechtsstellung“ übt, zwei Prinzipien, deren Bedeutsamkeit für das jüdische Volksteben durch den soeben erwähnten יורה דעה vergegenwärtigt worden.

B. 11. ויקבץ וגו' את השם. Wir haben bereits S. B. M. 30, 28 den Begriff נקב nennen, bestimmen, aus dessen Zusammenhang mit נקב, löchern, zu ermitteln versucht. Wir glaubten, daß נקב das völlige Herausheben eines Gegenstandes aus seiner

10. Es trat der Sohn einer israe-
litischen Frau, der aber der Sohn eines
mizritischen Mannes war, in die Mitte
der Söhne Israels hinaus, und es
gerieten im Lager der Sohn der Sis-
raelitin und ein Mann, der ein Sis-
raelite war, in Streit.

10. וַיֵּצֵא בֶן-אִשְׁתּוֹ יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא
בֶן-אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיִּנְצְוּ בְּמַחֲנֵהוּ בֵּין הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ
הַיִּשְׂרָאֵלִי:

befriedigung, die wir suchen, in die Befriedigung des göttlichen Willens aufgeht, dann selbst unser sinnlicher Genuß, die Ernährung des leidlichen Lebens, in das Bereich sittlich freier, priesterlich heiliger, Gott dienender Handlungen sich hebt. — (Siehe daselbst und 2. B. M. 29, 33.)

2. B. 10. Der Bau des räumlichen „Moed“, des Tempelheiligtums, die daran sich knüpfenden Opfer- und Priester- und שִׁבְעָה- und שְׁהֵרָה-Geſetzgebungen symbolischer und leiblicher Heiligung, sowie schließlich die zu dem räumlichen Moed in naher Beziehung stehenden Zeitmoadim, bilden den Hauptinhalt der von Kap. 25 des 2. B. M. bis hierher fortlaufenden Geſetze. Wie aber dieser ganzen Tempelheiligtumsinstitution die Grundlegung der ſozialen Geſetzgebung in Miſchpatim voranging, weil ja nicht eine Gott anbetende Tempelgemeinde, ſondern — וּלְקַהְלֵי אֲהָבָה לִי לְעַם — eine Volksgemeinde zu gründen, deren ganzes ſoziales Leben in allen ſeinen Augen die Verwirklichung des göttlichen Willens für das nationale Menſchenheil anstrebt, letzter Zweck der Erwählung Israels iſt, ſowie der für dieſen Zweck erziehenden, räumlichen und zeitlichen Gottesheiligtümer: ſo ſchließt auch dieſes Buch der הִרְרָה כְּהֵנִים mit Ergänzungen der bereits in Miſchpatim niedergelegten Grundzüge der ſozialen Geſetzgebung, zu welchen aber die, den eigentlichen Schluß der הִרְרָה כְּהֵנִים bildenden, eben vorangehenden שְׁהֵרָה- und שְׁלַחן- Institutionen in ſprechendſter Weiſe überleiten. Sprechen dieſe ja lauthin durch alle Geſchlechter und Zeiten der Nation, daß nur שְׁהֵרָה und שְׁלַחן Israels „Nacht“ und Israels „Brot“ vor Gottes Angeſicht zu tragen fähig ſein, und ſpricht inbeſondere, wie wir geſehen haben, Konſtruktion und Dienſt des שְׁלַחן aus, daß nur ein auf den Prinzipien des Rechts und der Brüderlichkeit zu Gottes Wohlgefallen ſich entwickelndes Staatsleben den nationalen Wohlſtand und die nationale Wohlſahrt verbürgt. Das iſt ſo ganz recht und eigentlich eine Einleitung zu den ſozialen Ergänzungsgeſetzen, die hier und in dem ganzen folgenden Kapitel folgen. Vergewegenartigen wir uns die hier folgenden Geſetzbeſtimmungen über die von ר' ברבּה, von dem Verbrechen der Gottesläſterung ausgehenden Verbrechen gegen Leben, Geſundheit und Eigentum, die Geſetze über שְׁמִטָּה וּבִיבָה, אֲוֹנָה, וְכֵל, שְׁמִטָּה וְכֵל, עֲבָדִים וְרֵבִיבָה, גְּאוּלָּה שְׂדֵה אַחֲוָה וְרֵבִיבָה, אֲוֹנָה, וְכֵל, שְׁמִטָּה וְכֵל, die den Inhalt des folgenden Kapitels bilden, ſo haben ſie alle einen gemeinſchaftlichen Hauptfaktor: die Geſtaltung des Perſonen- und Güterrechts unter Einfluß des Gottgedankens im ſozialen Leben, und begreifen wir dann umſomehr ihre Stellung nach vollendeter Tempel- und Feſtgeſetzgebung. Iſt doch קְרִבְּתָה אֵלַי, die Gottesnähe dem irdiſchen Sein und Leben, das Ziel, das mit allen קְרִבְּוֹת, aller שְׁהֵרָה und קְרִוּשָׁה, allen ר' בְּעֵדֵי angeſtrebt wird, und hat doch eben durch dieſe Geſetze der Gedanke: „Gott“ erſt ſeinen vollen, Leben befruchtenden Inhalt für das jüdiſche Bewußtſein erhalten.

Die 2. B. 15 u. f. folgenden Rechtsſätze werden durch den Bericht eines Vorgangs eingeleitet, der zum Anſpruch dieſer Sätze Veranlaſſung gab.

וַיֵּצֵא וְגו' בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Er trat hinaus aus einer ihm gebührenden Schranke in die Mitte der Söhne Israels, wohin er nicht gehörte. (Vergl. 2. B. M. 11, 4 אֲבִי

9. Es werde aber Aharon und seinen Söhnen, und sie essen es an heiliger Stätte; denn als ein Heiligtum der Heiligthümer wird es ihm von Gottes Feuerhingebungen zu ewiger Gebühr.

9. והיתה לאהרן ולבָנָיו ואֶבְיָהֶוּ בְּמִקְוִים קֹדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים הוּא לֹא יֵאָמְרוּ יְהוָה חֲקֵי עוֹלָם: ם

abgewinnenden Werthätigkeit, sich, seine Welt und sein Nahrungstreiben Gott als dem Schöpfer und Herrn der Welt huldigend zu Füßen legt, legt die jüdische Gesamtheit durch ihren Repräsentanten, den Priester, ihr „Brot“ und ihren „Weibrauch“ auf den Tisch in Gottes Gesetzesheiligtum zum „steten Ausdruck vor Gott“, daß, während, wie der Sabbat lehrt, Gott als Schöpfer und Herr der Welt aller Menschen Herr und Vater ist, Israels Geschick ein besonderes Augenmerk seiner waltenden Fürsorge ist, die sich für Israel zu einem besonderen und zwar ewigen Bund gestaltet. In diesem ם בְּרִית גִּיפֶלֶת die ganze Institution und deren Schlußstellung zu der Moedgesetzgebung. Was mit יציאת מצרים, mit בְּתַן הוֹרָה, mit der כְּפָרָה nach dem Egelabfall, mit den ם-יציאת מצרים=Erhaltungswundern in der Wüste grundlegend begonnen und an den Gedächtnistagen der Moadim immer aufs neue im Nationalbewußtsein belebt wird, das sind nichts als die Grundmomente des ewigen Bündnisses, welches Gott eben vermittelt jener grundlegenden Gottesthaten für alle Zeit mit Israel geschlossen, und das sich fortwährend in der Fürsorge und Leitung verwirklicht, die Gott dem Geschehe Israels הַמִּיד zuwendet. Und der Ausdruck der seinerseitigen Anerkennung dieser Bundesfürsorge und der seinerseits steten Bethätigung der entsprechenden Bundesgesinnung durch stete Unterstellung seines ganzen Geschickes unter die göttliche Führung und Fürsorge, ist das בני ישראל, daß darum auch להם הפנים heißt: daß besonders von Gott angeschaute Brot, das Brot der besonderen göttlichen Fürsorge und Wahrung — und, lehrt die Ueberlieferung, wie am מעריב die Israels Licht stets überwachende göttliche Fürsorge durch dessen Nimmerverlöschen auch äußerlich sich kund that, so bekundete das stete Fortdauern des להם הפנים die auch durch ein äußerliches Zeichen die Israels materieller Existenz stets fürsorgende Gottesgegenwart, כלחם נעשה בלחם (Menachoth 29 a).

יערכנו: das Subjekt ist אהרן des dritten Verses. Es wird damit הנר עריכה und עריכה הלאח, die beständige Unterstellung der geistigen und der materiellen Lebensentwicklung der Nation unter Gottes Angesicht in ihrer innigen Zusammenhörigkeit ausgedrückt.

9. והיתה: so weit wir sehen, ist hierzu nur כלה des 2. 5 Subjekt, das ja, wie wir dort bemerkt, von vorn herein als das Darstellungsobjekt des einheitlichen Wohlstandes der Nation begriffen wird. להם הפנים hat völlig den Charakter eines מנחה. Wenn dort קובץ und לבונה zusammen als אוכרה der מויד ist und der Mehl die von den כהנים zu genießenden שירים bildet (siehe Kap. 2, 2 u. 3): so ist hier לבונה allein der מויד und die zwölf Brote bilden die שירים. An jedem Sabbat werden die alten Brote weggenommen und neue an ihre Stelle geschichtet, und zwar so, daß zum prägnanten Ausdruck des „המיד“, der Tisch auch nicht einen Augenblick ohne Brot bleibt. Nachdem sodann die in zwei Schalen, בויץ, ruhende לבונה der beiden Schichten dem Altarfeuer übergeben, werden die Brote unter die am Sabbat aus dem Wochendienste abgehenden und in den Wochendienste eintretenden Priesterabteilungen (בישר) verteilt (Menachoth 99 b). וְאֶבְיָהֶוּ, ist doch auch diese אבילה, wie alle אבילה שירים der כהנים, eine den Opfergedanken ergänzende, symbolisch lehrende Handlung, gegenwärtigend, wie wenn unsere לבונה als אוכרה לך' אשה geworden, wenn alle Lebens-

7. Und du giebst zu jeder Schicht reinen Weihrauch; der sei dem Brote zum Gedenkteil, Gott eine Feuerhingebung.

8. Am Sabbat für Sabbat soll er es ordnen, beständig vor Gott; von Israels Söhnen zu ewigem Bund.

7. ונתת עליהם עֲרֹבֶת לְבִנְהָ וּבַח
וְהִיתָה לְלֶחֶם לְאֻמְכֶרֶת אִשָּׁה לְיִהוּהָ:

8. בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וְעֲרֹבֶנּוּ
לִפְנֵי יְהוָה חֲמִיד בְּאֵת פְּגִימֵי־שָׂרָאֵל
בְּרִית עוֹלָם:

Bedarfes. — יהיה ההלה אחת, nicht יהיה: danach scheint nicht ההלה אחת, sondern יהיה ההלה אחת, sondern das Subjekt und als eine Einheit gedacht zu sein. Nicht: jedes einzelne Brot soll zwei Zehntel sein, sondern ein Quantum von zwei Zehntel werde ein einzelnes Brot. — יהיה ההלה אחת ושבת איהם: jedes Brot wird einzeln geknetet, sie werden aber gepaart, je zwei zusammen, gebacken: נילושם אהה אחת ושבת שדים (Menachoth 94a). Jedem Stamm Brot ist in der Grundlage eine gleiche gesonderte Sorgfalt zugewendet, aber Konfizienz erhalten sie nur gepaart, zusammen: mit einander und für einander.

על השלחן הטהור. Wir haben am a. S. dargelegt, wie, wenn das Brot den nationalen Wohlstand ausdrückt, שדה, der Tisch, dasjenige darstellt, was den Wohlstand gewährt: die Entwicklung des materiellen Staatslebens, und durch seine ganze Konstruktion alle die Bedingungen veranschaulicht, welche dieses pflegen muß, wenn aus ihm der nationale Wohlstand erblühen soll. Es sind dies: ein in den Schranken des Heiligen und Keinen sich frei entwickelnder Fleiß als Baß, Brüderlichkeit als gestaltendes Prinzip, und Recht als erhaltende Säule. Ein Charakter wird aber für שלחן wie für ביורה, für die Entwicklung des materiellen, wie für die des geistigen Nationallebens als Grundbedingung aller Grundbedingungen, somit als das Charakterisierende der jüdischen „Nationalenachte“ und des jüdischen „Nationalitätliches“ aus allen hervorgehoben, und das ist שיהיה: sittliche Keinheit. Ohne Sittlichkeit kennt die jüdische Wahrheit keine Geistesblüte und keine Wohlstandsblüte. Nur המנייה הטהורה (W. 4) und nur השלחן הטהור finden ihre Stelle im Nationaltheismus des göttlichen Gesetzes. Nur המנורה הטהורה und nur השלחן הטהור fragen Israels „Licht und Brot“ vor Gott.

W. 7. ונתת עליהם עֲרֹבֶת: nicht auf, sondern neben jede Schicht, als zu ihr gehörig. לבינה ובה: Ausdruck des reinen einfachen natürlichen Wohlbehagens (S. 343 dajelbif). ויהיה ללחם לאומכה אישה לד': der Ausdruck unseres Wohlbehagens stand dort bereit, um Weihrauch für Gottes Altarsfeuer, somit um Ausdruck des zu erringenden göttlichen Wohlgefollens zu werden. Der Wohlstand kann uns nur so lange Befriedigung gewähren, als diese Befriedigung zu Gottes Zufriedenheit gereicht. Gottes Wohlgefollens bedingt die eigene Freude am Glück, und nur dieses Aufgebenlassen unserer Zufriedenheit in Gottes Zufriedenheit kann unserem Brote לאומכה gereichen, kann unser Brot לבינה ובה werden lassen, kann unsern Wohlstand zum beideren Augenmerk des göttlichen Willens werden lassen (siehe zu Kap. 2, 2). Es ist übrigens das והפנים ohne Öl, somit nicht das Brot der Wohlhabenheit, sondern zunächst nur Brot der Nahrung. Die mit dieser Nahrung verbundene Befriedigung ist besonders durch לבינה ausgedrückt, und nur im Zusammenbegriff mit diesem haben wir es das Brot des Wohlstandes genannt. Es ist aber das spezifisch jüdische Brot, das „reich“ durch „Zufriedenheit“ wird, und dessen Zufriedenheit in Gottes Wohlgefollens wurzelt.

W. 8. ביום השבת וכו'. Am Sabbat, an welchem jeder einzelne Jude durch שבתה מלאכה, durch Einstellung seiner Existenz und Glück der Natur und Gesellschaft

5. Und du nimfst feines Weizenmehl und backst es zu zwölf Broten, ein Quantum von zwei Zehnteln werde das einzelne Brot.

6. Und du setzest sie zu zwei Schichten, je sechs die Schicht, auf den reinen Tisch vor Gott.

5. וּלְקַחְתָּ סֵלֶת וְאַפִּיתָ אֹתָהּ שְׁתַּיִם
 גִּישָׁרָה סֵלֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יְהִי
 הַתֵּלָה הָאֶהָת:

6. וְשִׁמַּתְּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מְעַרְבוֹת
 שֵׁשׁ הַמְעַרְבֹת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר
 לִפְנֵי יְהוָה:

fassung der Weisen (Sabbat 22 b), wenn es zuerst אשר על העדה der über das Gotteszeugnis, über das von Gott zugehende Gesetz schützend hingehängte Scheidewand ist, das פרכת überhaupt nach beiden Seiten, auch nach außen hin ein עדות היה. Wie das jenseits unterm פרכת=Schutz ruhende Gesetz ein „Zeugnis“ der Gottesoffenbarung ist, so ist die diesseits an dem „geschützten“ Gottesgesetz sich anzündende und dem „geschützten“ Gottesgesetz sich zuwendende Geisteserleuchtung nicht minder ein Zeugnis der in Förderung und Erhaltung dieses Geisteslichtes sich befindenden Gottesnähe, wie sich dies bis zu den Zeiten Simeons des Gerechten in dem über das nach menschlicher Berechnung gespendete Maß fortdauernden Leuchten des מעריב נר aussprach: עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל מאי עדות א"ר זו נר מעריב שנתון בה שמן כמדה שלא יתקן מבהוץ ויכניסם, d. h. die Eriכה, das Zustandsetzen der Lampen soll unmittelbar auf dem Leuchter geschehen, es soll nicht — etwa zur Schonung — etwas untergelegt werden, und es sollen nicht etwa die Lampen außerhalb des להיכל in Stand gesetzt werden und also in Ordnung und etwa auch angezündet hineingebracht werden. Vielmehr soll die עריכה und derלקה unmittelbar auf dem Leuchter und im Heiligtum geschehen. Das Anzünden und insbesondere auch die Lichtpflege, die die eigentliche עבודה bildet (siehe zu 2. B. M. 27, 20), ist ja der einzige Zweck der מנורה, und wird hier ja insbesondere gelehrt: daß Israel seine Erleuchtung und die Pflege seines Geisteslichts stets unter Gottes Obhut zu stellen hat, und bei seiner steten Arbeit an der Erleuchtung und Belebung seines Geistes, wenn es sie לפני ד' vollbringt, des fördernden und erleuchtenden Gottesbeistandes immer gewärtig sein kann. Siehe Aboth III. 6, 7.

W. 5 u. 6. ולקחה סלה (siehe 2. B. M. S. 343—348). Es ist dort bereits erklärt, wie dieses auf den Tisch im Heiligtum zu schichtende Brot, das Brot des jüdischen Nationalwohlstandes, in Stoff, Form, Bereitung und Ordnung als Grundbedingung desselben den Charakter der Brüderlichkeit zeigt. Es heißt nun nicht einfach: ואפיה סלה, sondern: ולקחה סלה ואפיה אהה וגו'. Das den jüdischen Nationalwohlstand ausdrückende Objekt ist also zunächst ein einheitliches Gesamtquantum, und אהה, es verteilt sich, den zwölf Stämmen Israels entsprechend, (vergl. 2. B. M. 24, 4 und Könige II. 18, 31) auf zwölf aus einem Stoff bereitete, somit qualitativ, und, nach der gleich folgenden Bestimmung, auch quantitativ einander völlig gleiche Brote. שני עשרונים: jedes Stammobrot, wie in der Form, כמין, טיבה פרוצה (siehe 2. B. M. S. 345) ebensoviel, oder doch fast ebensoviel als sich selbst, dem Bröderstamm zuwendend, hat daher auch stofflich das Quantum eines doppelten

2. Verpflichte Israels Söhne, daß sie dir reines Olivenöl, gepreßt zur Leuchte nehmen, um beständig Licht aufleuchten zu lassen.

3. Außerhalb des Scheidevorhangs des Zeugnißes im Zusammenkunftsbestimmungszeitze soll es Aharon von Abend zu Morgen beständig vor Gott ordnen; ein ewiges Gesetz für eure Geschlechter.

4. Auf dem reinen Leuchter soll er die Lampen ordnen; beständig vor Gott.

2. צו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ אֵלֵיךָ שֶׁמֶן זַיִת נָתַן יְהוָה לְפָאֹר לְהַעֲלֹת נֵר הַמִּקְדָּשׁ:

3. מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדוּת בְּאֹהֶל מוֹעֵד יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן כִּשְׁעָרָה מִדָּבָר קֶדֶם לִפְנֵי יְהוָה הַמִּדְּוָה תָּקַת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם:

4. עַל הַמִּנְבֵּחַ הַמְּתוֹחָה יַעֲרֹךְ אֶת הַנְּרוֹת לִפְנֵי יְהוָה הַמִּדְּוָה: פ

Gründer und Erhalter der leiblichen und geistigen Rationalität Israels offenbaren, und deren wiederkehrendes Gedächtnis Gott zu bestimmten Zeiten, zu Zeiten, die, auf Grund der einer jeden eigentümlichen geschichtlichen Bedeutung und jahrzeitlichen Beziehung, „das Zusammenfinden Gottes und seines Volkes“ zu erneuern die Bestimmung haben. Daß aber die geistige und leibliche Wohlfahrt der Nation nicht nur einmal, zur Zeit dieser großen, Gott in der Geschichte offenbar machenden Gottesthaten, Gottes Augenmerk waren, da er mit ihnen Israel geistig und leiblich als Nation schöpferisch gründete; daß Israel nicht nur von Zeit zu Zeit bei der Wiederkehr der Gedächtnistage dieser Gottesthaten sich mit seinem geistigen und leiblichen Sein unter Gottes Obhut fühlen und Gottes Obhut unterstellen sollte; daß vielmehr Israels geistige und leibliche Wohlfahrt das stete Augenmerk der göttlichen Vorsehung bilde und Israel stets seine geistige und leibliche Wohlfahrt Gott unterstellen und als nur unter Seiner steten Obhut und Leitung gedeutensfähig begreifen soll — wie die Erkenntnis dieser Wahrheit die eigentliche Frucht jener großen „Gotteszeiten“ bildet —: so soll das Bewusstsein dieser Wahrheit in dem „Lichte“ Israels הַמִּדְּוָה לפני ד' und in dem „Brote“ Israels הַמִּדְּוָה לפני ד' zum Ausdruck kommen, deren Pflege die beiden hier folgenden =מִנְיָה= und =הַחֵם הַפְּנִימִים= Gesetze teils wiederholend, teils ergänzend anordnen. Was durch die Feste לְמוֹעֵד לְמוֹעֵד grundlegend von der ganzen Nation in allen ihren Gliedern begangen wird, das findet in seinem beständigen Resultat im Heiligtum הַמִּדְּוָה symbolischen Ausdruck.

2W. 2—4 ist wesentlich das bereits 2. W. M. 27, 20 u. 21 gegebene Gesetz (siehe daselbst). — מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדוּת בְּאֹהֶל מוֹעֵד, es wird da dem „Lichte“ Israels und dessen Pflege zuerst die Stätte im Heiligtum angewiesen, mit der Beschränkung jedoch: מִחוּץ לְפָרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת, die dem der הִירָה sich zuwendenden und an der הִירָה sich erleuchtenden Menschengeiste in dem Gegebenen der Gesetzeslehre die unantastbare Vorbedingung und Schranke setzt. Hier, wo die stete Pflege des Geisteslichtes vor Gott an die historisch gegebenen und durch die zeitlichen Moadim immer neu in der Erinnerung geweckten Gottesoffenbarungen anknüpft, tritt naturgemäß die in der angewiesenen Stellung: מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדוּת das Gesetz, als das gegebene, vor Antastung schützende Vorbedingung und Schranke in den Vordergrund. Sie soll zu allererst הַמִּדְּוָה לפני ד' zur Beherrschung kommen, und nur mit dieser Kautele findet auch die der הִירָה sich zuwendende und an ihr sich erleuchtende Pflege der Entwicklung, des Menschengeistes מִחוּץ לְפָרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת, als das

44. Es sprach Mosche die Zusammenkunftsbestimmungszeiten Gottes Sissraels Söhnen aus.

Kap. 24. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

44. וידבר משה את־מעני יהוה אל־בני ישראל: פ שביע:

כד 1. וידבר יהוה אל־משה לאמר:

der Erfüllung dieser Gebote etwa nicht für würdig gefunden hätte. Vielmehr liegt, wie wir glauben, es sehr nahe: es hat das göttliche Gesetz die Frauen nicht zur Erfüllung aller dieser מצוות verpflichtet, weil es diese Verpflichtung für Frauen nicht für nötig erachtet. Alle מצוות עשה שהיון גרמא sollen von Zeit zu Zeit gewisse Wahrheiten, Bestimmungen, Grundfakten und Vorfakten durch symbolische Handlungen aufs neue uns zur Erkenntnis und Anerkennung bringen, uns zu deren Bethätigung und in deren Bethätigung aufs neue anspornen und befestigen. Das göttliche Gesetz setzt bei unsern Frauen eine größere Innigkeit und Begeisterungstreue für ihren Gott dienenden Beruf und eine geringere Gefährdung derselben durch die in ihrem Berufskreise sich bietenden Versuchungen voraus, als daß es für sie alle die die Männer wiederholt zur Berufstreue spornenden und vor Berufsschwäche warnenden Institutionen hätte nötig erachten sollen. So fand ja bei der Konstitution des jüdischen Volkes die göttliche Vorsicht es nicht für nötig, ihr Bündnis statt der Mita durch ein anderes ewiges Symbol auch im Kreise der Frauen sicher zu stellen. So hat Gott auch bei der Erteilung seines Gesetzes (2. V. M. 19, 3) zuerst auf die Treue und Hingebung der Frauen gerechnet, und so hat auch das jüdische Nationalbewußtsein es festgehalten und allen unsern Geschlechtern die Thatsache vererbt, daß in allen Verirrungen und Gesunkenheiten unseres Volkes, die Thatsache vererbt, daß in allen Verirrungen und Gesunkenheiten unseres Volkes, in beschränkter, überzeugungs- und pflichttreue Frauen den Keim der Wiedergeburt heget und gepflegt. — Nur zur ראייה הניגה dürften Frauen nicht verpflichtet sein, weil die öffentliche nationale Vertretung des göttlichen Gesetzes, die die Nation um Gottes Heiligtum sammelt, zunächst nur zum Berufe der Männer gehört.

V. 44. וידבר משה וגו'. Vergl. oben Kap. 21, 24. Auch hier wird die Aufrechthaltung und Ausföhrung der Institution der מועדי ד' zum Gesamtanliegen der Nation gemacht. Und wie hier Mosese, die höchste Spitze der nationalen Gesetzesrepräsentanz, die מועדי ד' an die Nation auspricht, so blieb auch bei der Verwirklichung dieser Institution, bei קידוש ההדרש, es der jedesmaligen höchsten Spitze der nationalen Gesetzesrepräsentanz, dem ריש ביה דין, vorbehalten, das den Neumondstag und in dessen Folge den Moedtag namens der Nation heiligende „מוקדש“ auszusprechen: ראש ביה דין אמר (Moisch hašchana 24 a). Und dieses, das Moedkapitel schließende וידבר וגו', will nach Megilla 31 a u. 32 a nicht nur überhaupt berichten, daß Mosese die ihm von Gott gewordenen Moedgesetze dem Volke mitgeteilt, was sich ja auch von allen übrigen Gesetzen, bei denen dies nicht ausdrücklich bemerkt ist, von selbst versteht, es sagt vielmehr, daß Mosese die Heiligung eines jeden dieser מועדי ד' bei seinem jedesmaligen Eintritt durch wiederholte Erinnerung und Belehrung im Volke zu sichern sich angelegen sein ließ und damit auch für alle Folgezeit die Ordnung einführte, daß an jedem Moed das betreffende Kapitel aus dem Gesetze öffentlich gelesen und der Bedeutung des Tages entsprechende Belehrung gesucht und erteilt werde. וידבר משה את מועדי ד' אל בני ישראל מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. ה"ר משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בעניניו של יום הלכות פסח בפסח. הלכות עצרה בעצרת הלכות הג בהג.

Kap. 24. V. 1. Die großen Festinstitutionen des Jahresklus, die das vorige Kapitel gegeben, weisen alle auf hervorragende Gottesthaten zurück, die Gott als den

bedingungen seiner Stoffe für alle gleich. Das scheidende, abgrenzende Element, die Wände, soll einen gewissen und darf jeden beliebigen Grad der Festigkeit und des vollendeten Ausbaues haben, sowie auch die Art des Stoffes völlig frei gegeben ist. Gegenwärtigen wir uns, daß ככך das uns Schutz Gewährende, die דפנות das uns sozial Abgrenzende bedeuten, so spricht sich hierin der Gedanke aus: wie sehr wir uns auch in unserer bürgerlichen Abgrenzung von Menschen zu Menschen auf Erden unterscheiden, ob einer den Raum, den er den seinen nennt und der seine kleine Welt enthält, mit Marmorquadermauern umschließt, der andere sich an vier Bretterwänden genügen lassen muß, dem dritten es nur gelingt, mit zwei Winkelwänden und der Andeutung einer dritten sich abzugrenzen „und vielleicht auch דופן עקובה“ die gebogene Wand (siehe Suda 6 b und 17 a) zu Hilfe nehmen muß, — in dem was uns schützt aus der Höhe sind wir alle gleich, daß ככך ist für alle das selbe, der Bettler und der Millionär, sie verwerfen beide Natur und Menschengröße als Schutzmächte ihres Lebens, und indem sie unterm ככך der סיבה wohnen, erkennen sie Gott und Gott allein als ihren Schutz an, den der eine nicht entbehren kann und der dem andern genügt. Darum soll ja auch — nach einer Auffassung (Suda 2 a) — sich der Suda-bau nicht über zwanzig Ellen erheben, damit nicht der סיבה של gegen den דפנות של zu verschwinden und man unterm Schutz der hohen Mauern sozialer Menschengröße des Gotteschutzes aus der Höhe entraten zu können scheine, — עד עשרים אמה אדם יושב ככל סיבה למעלה מעשרים אמה — אין אדם יושב ככל סיבה אלא ככל דפנות עד עשרים אמה אדם יודע — oder über den Stolz des hohen Menschenbaues man nicht den Gotteschutz aus den Augen verliere — שהוא דר בסוכה למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שהוא דר בסוכה דלא שלטא ראשו ורובו ושולחנו ככך überdachte Raum umfassen, daß wir nicht unsere Person von unserem Tisch trennen, nicht unsere Person unterm ככך-Schutz, unsern Tisch aber unterm Hansdach lassen, daß wir Person und Tisch unter einem, unter dem alleinigen Gotteschutz begreifen, daß wir nicht etwa sprechen: „unser Leben ist in Gottes Hand, aber das Brot für unser Leben steht unter dem Einfluß so vieler konkurrierender Mächte der Naturentwicklung, des Zufalls, der Menschenflucht, denen wir Rechnung tragen müssen und gegen die wir mit dem bloßen ‚frommen‘ Gotteschutz nicht ausreichen —“. Nicht also, בסוכה השבו, unser ganzes normales Wohnen auf Erden haben wir in die Suda mit hineinzutragen und zu beherzigen, daß als Gott unsere Väter aus Mizrajim führte, Er sie das vertrauensvoll heitere, sorg- und mangellose Hüttenwohnen unterm Gotteschutz lehrte, und: אני ד' אלקיכם, Er, Er allein ist auch unser Gott.

Wir haben bereits zu B. 42 bemerkt, daß Frauen zum Suda-wohnen nicht verpflichtet sind. Suda ist eine מצוה עשה שהיומן גרמא, ein Gebot, das an eine bestimmte Zeit geknüpft ist und diese sind in der Regel Frauen nicht geboten. So sind Frauen von der Verpflichtung zu מצוה, תפילין, שופר, לולב, סיבה, ראיה, הגנה, frei. Ausnahmen von dieser Regel sind: קידוש, פסח, מצה, שמחה, הקהל. Man sieht, der Ausnahmen sind fast so viele wie der Regel. Erwägen wir, daß Sabbat und Pesa'ch die beiden größten der von Zeit zu Zeit wiederkehrenden, das Judentum konstituierenden Institutionen des göttlichen Gesetzes sind, und für beide, nicht nur zur negativen — איסור מלאכה und איסור המין —, sondern zur positiven Begehung derselben — קידוש (זכור) des Sabbat, פסח und מצה des Pesa'ch — Frauen in vollem Maße verpflichtet sind, daß sie ebenso, obgleich von ראיה und הגנה frei, gleichwohl zur positiven Mitbeteiligung an den drei großen nationalen Festvereinigungen durch שלמי שמחה (siehe Suda Rida'schin 34 b) und zu der großen Nationalversammlung jedes siebten Jahres, הקהל, die Verpflichtung haben: so kann deren Befreiung von andern שהיומן גרמא wahrlich nicht in einer geringeren Würdigkeit motiviert sein, daß das Gesetz Frauen

Macht der Erdnatur begäbe, noch sind sie מקבל טיביאה, Stoffe, die, wie פירות und כלים, bereits das Gepräge der Menschenherrschaft tragen. Sie haben also entweder die Merkmale der ענני כבוד, sie stammen von der Erde — אד יעלה בן הארץ — und haben doch weder das Attribut der Erdenmacht noch der Menschenmacht; oder sie ver- gegenwärtigen geradezu die Wüstendächer כוכוה ממי, sie haben das Attribut der Wüste: die Verlassenheit von Natur- und Menschenstübe, sie sind nicht גרן ויקב, nicht Tenne und Kelter, die normal den Mensch „nähren und erfreuen“, sondern sie sind כפולה גרן ויקב, was sonst der Mensch als nahrungs- und freudeleer wegwirft (dasselbst und 12 a). Sie sind ערא, sie bezeichnen nicht das normale Verhältnis, sie tragen das Gepräge einer דירה ערא, eines Ausnahmezustandes. Es ist nicht das präkäre, genuß- und kunstarme Sein eines Wüstenbewohners, das uns die Gottesführung durch den Wandel in seinem Gesetze sünden lassen will. In ein „gutes Land wollte uns Gott bringen, in ein Land von Wasserströmen, in dessen Ebenen und Bergen Quellen und Bogen aufspringen, in ein Land, das Weizen und Gerste trägt, Wein und Feigen und Granatäpfel, Oliven und Datteln, ein Land, wo man das Brot nicht mit Kargheit genießt, wo nichts fehlt, dessen Steine Eisen liefern und aus dessen Gebirge man Kupfer hebt“. — Damit wir aber dort nicht „essen und satt werden, schöne Häuser bauen und bewohnen, Rind und Schaf sich uns mehre, Silber und Gold sich uns mehre, und alles, was wir haben, sich uns mehre, und wir dann hochmütig werden und Gottes vergessen — und in unserem Herzen sprechen: meine Kraft und die Macht meiner Thätigkeit hat mir all diesen Reichtum geschaffen —“: darum sollen wir jedes Jahr, gerade in der Erntezeit, uns im Geiste zurückversetzen in den geraden Gegensatz unseres einstigen Lebens in der Wüste, wo keine Quellen springen und keine Äcker grünen und keine Bäume blühen und keine Ernten geheimst werden, und keine Häuser prangen, und kein Verkehr und Handel Silber und Gold vermehren, und wo wir dennoch vierzig Jahre mit Weib und Kind unter Gottes Schutz durch Gottes Wort ohne Sorge und ohne Mangel gelebt, sollen durch Verlassen unserer דירה קבע, unserer vornehmen Häuser, und durch Wohnen, durch heiteres Wohnen (— כטירר ist ja כטיר —) unter dem von Natur- und Menschenmacht verlassenen Hüttdach unserer Sucka, uns loslagern von Vergötterung des Naturschutzes und des Schutzes der Menschenkunst, die alte Lektion, die wir vierzig Jahre lang für ewige Zeit in der Wüste gelernt, immer aufs neue uns und unsern Kindern wiederholen: daß der Jude, der wahre Jude, כל האזרח בישראל, jeder, der mit Geist und Herz heimisch wurzelt in Israel, ישוב ככוכה, zu jeder Zeit und jeder Stunde bereit sein soll, wenn es sein muß, Verzicht zu leisten auf Schutz und Trutz, den Natur- und Menschenmacht gewähren, und wenn Gott es will, ohne Bangen und ohne Zagen, mit heiterer Zuversicht in Gott, selbst in die „Wüste“ zu ziehen und auch dort des Gotteschutzes und der Gottesfürsorge gewiß zu sein, und selbst „unterm Wüstendach wie im Städtchens heiter und kummerlos zu wohnen“ — כי לא על הלהם לבדו יהיה האדם כי על כל בניא, פי ר' יהיה האדם, weil nicht allein „das Brot“, Erzeugnis und Repräsentant der mit der Natur vermählten Menschenkunst, das Leben des Menschen trägt, sondern jeder Willensausdruck Gottes, jede Gottesveranstaltung das Menschenleben zu tragen vermag, und das normale Städtelieben mit allem, was es im Verein der Natur- und Menschenkraft zum Schutz und Trutz des Menschentelebens bietet, nicht schlechtbin, sondern auch nur so lange und insofern uns trägt und nährt, als פי ר' בניא, als Gottes Wille es zuläßt und will. — Vergl. das Kap. 16 des 2. B. M.

Es besteht aber die Sucka, wie jede menschliche Wohnung, aus zwei Elementen, aus סכך, der schützenden Überdachung, und aus דפנוה, den scheidenden, abgrenzenden Wänden. Das schützende Element hat wesentlich den Charakter des ערא: des Präkären, Unfesten, Natur- und Menschenmacht Verleugnenden, und ist nach den wesentlichen Grund-

Israels spricht. An der Spitze dieses Kapitels steht der Satz: כל המצוה אשר אנכי מצוה היום השמרון לעשותה למען ההיו רבותם ובאתם וירשתם את הארץ אשר נשבע ל' לאבותי, steht die Wahrheit, daß durch eine gewissenhafte Erfüllung des göttlichen Gesetzes allein unser individuelles Leben (ההיו), unsere Familienblüte (ורבותם), und unsere nationale Selbstständigkeit (ובאתם וירשתם את הארץ) gesichert sei. Die feste Überzeugung von dieser Thatsache ist der Granitfels, auf welcher der Jude und das Judentum steht. So lange wir glauben, mit der Aufgabe der Selbsterhaltung seien wir lediglich auf uns selbst, auf die durch unsere geistige und materielle Kraft der Natur und der mitringenden Gesellschaft abzurückenden Existenzmittel hingewiesen, so lange wir diese Aufgabe der Selbsterhaltung nicht selbst nur auf dem Boden unserer Gesetzespflichten begreifen, sie nur durch die Erfolge unserer Berechnungen und nicht lediglich durch die Erfüllung unserer Pflichten lösen wollen: so lange werden wir die Selbsterhaltungsaufgabe als ein von unserer Gesetzeserfüllungsaufgabe getrenntes Gebiet betrachten, werden es sehr bald und sehr leicht glauben, die an sich gewiß berechtigte Sorge für Weib und Kinder, für Familie und Gesamtheit berechtige zur Hintansetzung jeder Pflichtachtung, sobald es gilt, für Weib und Kinder „Brot“ zu schaffen. — Indem daher Gott in Israel ein Volk schaffen wollte, das nur eine Sorge kennen sollte: die der Erfüllung unserer Pflicht, führte Er es zuerst in die Wüste, um es dort zuerst durch eine große, vierzig Jahre dauernde nationale Erfahrung von der „Überwucht der Existenzsorge“ für immer zu heilen. „Gedenke des ganzen Weges, den dein Gott dich diese vierzig Jahre in der Wüste geführt, um dich arm sein zu lassen, dich zu erproben, damit du erkennst, wie es in deinem Herzen bestellt sei, ob du seine Gebote erfüllen werdest oder nicht“. Die Probe, selbst in völliger Armut, in vollendeter Entblößung von allen Stützen, die die Natur und die Gesellschaft für die Existenz gewährten, die Probe, selbst, wenn es sein muß, in der Einöde einer Wüste mit Weib und Kind nicht zu verweisen, in der Einöde einer Wüste mit heiterem Gottvertrauen nur der Erfüllung seiner Pflicht zu leben: das ist die Probe der jüdischen Gesetzesstreue, das ist die Vorbedingung des jüdischen Berufes. „Er ließ dich arm werden, er ließ dich hungern, er speiste dich mit dem Manna, das du nicht gekannt, und das deine Väter nicht gekannt, um dich erkennen zu lassen, daß nicht auf dem Brote allein der Mensch leben könne, sondern auf jedem Gottesanspruch leben könne der Mensch. Dein Kleid ist dir nicht abgealtert, dein Fuß nicht geschwollen diese vierzig Jahre“ — u. s. w. Siehe daselbst.

Es ist somit die Freimachung von Überschätzung und Vergötterung der „Brot“ schaffenden Menschentüftlichkeit, die die Erfahrung der Wüste bringen sollte, und es ist die von Gottes Vorsehung und Fürsorge erfüllte Wüste, die von „Gottes fürsorgender Vorsehung wohnlich gemachte Wüste“, das „heiterbefriedigte Wohnen unterm Wüstendach“, von dem die Sucka unseren Geschlechtern erzählen und predigen soll. Möge nun הכורה, auf welche unsere Suckoth hinweisen sollen, je nach der verschiedenen Auffassung (Sucka 11 b) עניי כבוד, die Seine Gegenwart ankündenden Wolken, unter deren schützende Hülle Gott die Väter in der Wüste geborgen, oder סיכות כבוד, oder wirkliche Hütten gewesen sein, die sich die Väter in der Wüste gebaut: immerhin sollen unsere Suckoth das Wohnen in der „Wüste“ mit der ganzen Wahrheit, die es lehrt, vergegenwärtigen. Der Begriff: „Wüste“ ist aber Abwesenheit alles Existenzschutzes, den die Natur und den die Menschenkunst sonst gewährt; mit der „Wüste“ tritt der Mensch außer Obhut der Natur und der Menschengröße und kann nur durch Gott erhalten bleiben. Abwesenheit des Natur- und Menschenmachtgepräges von Erzeugnissen der Erde, die normal mit ihren Erträgnissen unsere pflegende und nährenden Mutter ist, das ist aber der geistliche Charakter des סכך, das unsere Suckoth bitdet. Es sind בידולי קרקע, es sind Bodenerzeugnisse, aber sie sind weder בהויבר, mit der Erde verbunden, so daß, wer ihnen sich unterstellte, sich unter die

42. In den Hütten sollt ihr sieben Tage wohnen, wer in Zisraael eingeboren ist, sollen alle in den Hütten wohnen.

42. בַּסֶּכֶת הַשְּׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים
כָּל־הָאֶזְרָה בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֶּכֶת:

durch Übertretung des הוצאה=Verbots begehen, גורה שביא יעבירנו ר' אמונה ברשום הרבים, Sie haben damit der für die ganze jüdische Gewissenhaftigkeit so bedeutsamen Wahrheit Folge gegeben, der auch die bloße Möglichkeit, eine עברה zu begehen, schwerer zu wiegen hat, als die Gewisheit, eine Mizwa zu üben, und haben zu gleicher Zeit der hohen Bedeutsamkeit der Sabbathheiligung zur Seite der Festfeier die ihr gebührende Beachtung gesichert. Hat doch das Gottesgesetz, wie wir zu B. 3 gesehen, den Sabbath in eigener, besonderer Geltung als Baßis der ganzen Festtagsinstitution an die Spitze dieser Gesetzgebung gestellt, und dürfte jene Sorgfalt unserer Weisen für die Heilighaltung des Sabbats den Festtagen gegenüber nur allzufehr durch die Erfahrung unserer Zeit sich gerechtfertigt finden, die, dem wöchentlichen Sabbattage gegenüber, von den jährlich nur einmal eintretenden Festtagen als von den „hohen Feiertagen“ spricht, während nach dem Gottesgesetze diese sämtlichen „hohen Feiertage“, den Jom kippur mit inbegriffen, die Heiligkeit des Sabbats nicht erreichen! (Ausführliches über Lulab siehe הורב und Tschurum.)

B. 42. Die Verwandtschaft von שבו שבועה ימים. Die Lulabmizwa und die daran sich knüpfende שמחה, die Freude an dem Dasein mit dem von Gott Gewährten, ist auch für den einzelnen, wie der vorige Vers gelehrt, nur לפני ר' אלקיכם שבועה ימים, und nur ביום, am Tage, im lebenskräftigen Schaffen und Wirken zu finden. Allein die Sukkamizwa mit all den großen Lebenswahrheiten und Lebenssegnungen, die sie lehrt und bringt, sie ist von jedem, überall und sieben-tägig fürs ganze Leben zu begehen, von ihr heißt es: בסכת השבו שבועה ימים כל האזרה בישראל ישבו בסכת.

בסכת. Die Verwandtschaft von סכך mit סכך, klar, lauter, und וקק, läutern, läßt erkennen, daß die Grundbedeutung von סכך: das Entfernen und Fernhalten von Fremdartigem, Störendem, somit: Schützen ist, und סוכה ist eine zum zeitweiligen Schutz errichtete Überdachung. Dieses Ansehe, עראי, als Charakter der סוכה dem festen Hause gegenüber, spricht sich 1. B. W. 33, 17 aus: ויבן לו ביה ולמקנהו עשה סוכה. Ebenso Sammel II, 11, 11: הארון וישראל ויהודה יושבים בסכות ואני אבוא אל בתי וגו'. Es heißt nun nicht בסכות, in Hütten, sondern בַּסֶּכֶת: in den Hütten, nicht in Hütten überhaupt, sondern in bestimmten Hütten, deren Art und Konstruktion als bekannt vorausgesetzt sind. Offenbar steht hier der schriftliche Text des Gesetzes das durch mündliche Belehrung Bekannte voraus. (Auch Sam. II, 11, 11 und Könige I, 20, 16 heißt es בסכות und setzt die Hütten als den für Heereslager im Kriege selbstverständlich bekannten Aufenthalt voraus). In der That giebt auch die Überlieferung ganz bestimmte Modalitäten für die Hütte an, deren Bewohnen am Sukothfeste hier geboten ist. Sie unterscheidet סכך, die Überdachung, das eigentlich Deckende, Schützende, die eigentliche סוכה, wie es Jes. 4, 6 heißt: וסוכה תהיה לכל יומם כחורב וגו', und דפנות, die den Raum abgrenzenden Wände. סכך hat den Charakter des עראי, des Zufälligen, Unfesten zu tragen: סוכה דירה עראי בעיני, es darf die Höhe des von ihm überdachten Raumes nicht zwanzig Ellen übersteigen, פסולה, סוכה למעלה מעשרים אמה פסולה. Es darf nur aus losgelösten Pflanzenstoffen bestehen, die nicht שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה sein, aus von der Erde losgelösten Pflanzenstoffen bestehen, die nicht טומאה=empänglich sind, also nicht durch Bäume gebildet sein, weil diese מחובר, und nicht aus Früchten oder schon zu כלים verarbeiteten Pflanzenstoffen, welche beide letzteren טומאה sind (Sukka 11a). Es muß von vornherein zum Dachschutzzweck in den gesetzlichen Anforderungen entsprechender

41. Ihr feiert es als Gottesfest sieben Tage im Jahre, ein ewiges Geſetz für eure Nachkommen, im ſiebten Monat feiert ihr es.

41 והגתם אתו תג ליהודה שבועת ימים בשנה תקת עולם לדרתכם בחדש השביעי תהגו אהו:

Eine gemeinſame Aufgabe, die jeder in gleichem Wert und gleicher Geltung ſeine Kraft und ſein Vermögen zu weißen hat. Von dort aus winnt jedem der Adel und jedem die Freude. Freude und Schmerz, Fülle und Entbehrung, Steigerung und Fallen, Leben und Sterben, finden dort, — im Geiſte der Tora und für deren Löſung genommen und getragen, — ihren ewigen Werth und ihre Geltung, und auch von dieſer, dem jüdiſchen einzelnen in ſeinem Anteil an dem Nationalgut der Tora ſchon hienieden blühenden Auſterblichkeit, gilt des fremden Sehers Wuſch: המזה נפשי מזה ישרים והה אהריתו כמיהו — 'קר בעני ד' המיתה להסידו —

Mit welchen Bekümmerniſſen auch das Einzelgeſchick eines Juden umdüſtert ſein möge, iſt er ſich nur in Wiſſen und Wirken ſeines Anteils am gemeinſamen Nationalſchatz der Tora und ſeiner Stellung in deren Heiligtum bewußt, ſo ruft ihn das Feſt mit dem mannigfaltigen Ausdruck aller Geſchichtsmannigfaltigkeit in das Geſetzesbetheiligtum vor Gott und er fühlt, daß auch ihm geſprochen ſei: ושמהם לפני ד' אלקיכם: שבועה ימים!

Und mit welchen Freuden und Glückesjegnungen auch ſein Einzelleben geſchmückt ſein möge, nur wenn er in Wiſſen und Wirken ſich ſeines Anteils an dem gemeinſamen Nationalſchatz der Tora und ſeiner Stellung in deren Heiligtum bewußt iſt, und mit dem vielgeſtaltigen Ausdruck aller Geſchichtsmannigfaltigkeit im Geſetzesbetheiligtum vor Gott ſich ſeinem „Geſetzesvolke“ einzureihen weiß, fühlt er, daß auch ihm geſprochen ſei: ושמהם לפני ד' אלקיכם שבועה ימים! —

בראשיתה היה לולב נוטל במקדש שבועה וכמדינה יום אחד משחרב בית המקדש (Sukka 41 a). So lange der Tempel ſtand, ward daher der Lulab im יום־טוב ſieben Tage, außerhalb deſſelben nur einen Tag genommen, nach der Zerstörung deſſelben führte Rabbi Joſchanan ben Sakkai es ein, daß zum Gedächtniß der Tempelmizwa der Lulab überall ſieben Tage genommen wird. Wie aber überall die Weiſen Sorge trugen, daß ihren Anordnungen, den מצוות דרבנן, obgleich für dieſe die allgemeine Regel gilt, כעין דאורייתא, daß die Weiſen bei ihren Anordnungen immer die Modalitäten der דאורייתא=Beſtimmungen zu Grunde legten, doch auch ein geſetzliches Merkmal ihres Anſpruchs nicht fehlte, indem ſie keineswegs gewillt waren, ihre, wenngleich in Folge göttlicher Verpflichtung (ſiehe zu 5. B. M. 17, 10 u. 11) getroffenen, immerhin menſchlichen Anordnungen und Beſtimmungen als göttliche Gebote auszugeben: ſo haben ſie auch für dieſe ihre Anordnung der מצוה בכדינה כל שבועה לולב, also vom zweiten Tag und weiter, die Anforderung der Abweſenheit jedes פסול an den מינון ארבעה weniger umfaſſend und unumgänglich beſtimmt, und 3. B. wohl mit großer Abſicht, gerade einige der aus den „anordnenden“ Worten deſſelben göttlichen Gebotes: ולקחהם לכם, פסולים, הכר ושאו, für die Erfüllung ihrer Anordnung als brauchbar erklärt, und haben damit, wie wir glauben, in ſprechendſter Weiſe geſagt, daß das ולקחהם לכם der Tora für dieſe Tage בכדינה nicht geſagt ſei (Sukka 29 b; vergl. ד"ה בענין היום־טוב).

Es haben die Weiſen ferner in Folge der der Nation im ganzen und deren Repräſentanz im beſonderen obliegenden Verpflichtung zur Geſetzesbuth, ſowohl für נוטל als für יום־טוב, deren Ausübung am Sabbath vor der Befürchtung zurücktreten laſſen, man könnte zur Erfüllung der Jomtohmizwa eine Verletzung deſſelben

kommentar — und so auch Aruach unter גבול — versteht darunter nur das Land außer Jerusalem und rechnet Jerusalem zu מקדש [siehe ה'ט' תפסו' zu Schefatim I, 3]. Im Jeruschalmi zu unserer Mišnah Sucka III, 2 scheint auch hier Jerusalem mit unter מקדש verstanden zu werden. Es heißt dort: ולקחהם לכם מכל מקום ושמהם לפני ר'. אליקים שבעת ימים בירושלים VII, 13 הל' סוכה ולולב and der allgemeinen Annahme, daß nur im מקדש die Zulabmizwah sieben Tage geboten sei. 5. B. M. 12, 7 u. 18 bezeichnet לפני ר' אליקים לפני ר' אלקים; daselbst 26, 5 u. 10 den Tempel. Der Ausdruck לפני ר' אליקים unserer Stelle kann somit das eine so gut wie das andere bedeuten.)

Unser Vers wäre demnach also zu fassen: לקחהם לכם ביום הראשון ושמהם ולקחהם und zwar שבעת ימים לפני ר' אליקים, wir sollen uns überall einen Tag, im nationalen Heiligtum des göttlichen Gesetzes (nach der anderen Auffassung im nationalen Umkreis desselben) sieben Tage vor Gottes Angesicht, mit dem Ausdrucke der von Ihm, als „unserem“ Gotte, uns gespendeten Gaben in der Hand, freuen. Oder vielmehr: לקחהם ולקחהם וגי' ושמהם וגי' שבעת ימים, aber alle Tage, den ersten des Festes, nehmen; uns aber freuen damit vor Gottes Angesicht in seinem Heiligtum sieben Tage. לקחה בכל מקום יום אחד לקחה ושמה כמקדש ו' ימים.

Wir sind schon oben zu Versen 13 und 17 der Wahrheit begegnet, daß begüterte Selbstständigkeit das jüdische Gesetz jedem einzelnen verheißt und keinen Rationalwohlstand kennt, wo der einzelne in Proletarieretend verkümmert.

Jeder Jude, auch der vereinzeltste, ואחד ואחד, כל, wo er sich auch befinde, hat den Lulab am ersten Tage zu nehmen, zu allen, auch zu den vereinzeltsten und wo sie sich befinden, spricht Gott: ולקחהם לכם; aber לפני ר' אליקים שבעת ימים ist ihnen nur im מקדש gesagt.

Die sieben tägige, volle nationale Freude mit dem von Gott Gewährten im Gesetzesheiligtum setzt die נבבולין ואחד ואחד כל לקחה am ersten Tage voraus. Das Nationalganze kann sich des Wohlstandes vor Gott im Angesichte Seines Gesetzes nicht freuen, wenn das Erstrebende einer redlichen selbstständigen Wohlhabenheit — nicht גויל, und nicht שאול, — nicht überall und jedem ermöglicht ist, und erst dieses, an כל ואחד ושמהם לפני ר' לקחה leitet das לפני ר' אליקים ein. Aber die rechte, volle Freude am Dasein, die ungetrübte und nimmer zu trübende, nicht im Aufbau und Ausbau der Einzelpersönlichkeit, wie glänzend und prangend sie auch sei, ist sie für den einzelnen zu finden; nur לפני ר' אליקים, nur im Allverein vor Gott um das Heiligtum seines Gesetzes, nur indem der einzelne mit seinem Einzelsein- und Wollen ganz aufgeht in diese der einen gemeinsamen Aufgabe der Verwirklichung des Gottesgesetzes angehörige nationale Gesamtheit, nur indem er mit seinem Einzelsein und Streben, in jeder Abstufung sozialer Weltstellung nichts anderes als Mitbaustein sein will zu dem einen großen Bau, dessen Plan das Gesetz und dessen Banmeister Gott, nur dann, ob dienend wie die Weide, ob glänzend wie die Myrthe, ob in heiter stiller Fruchtbarkeit wie die Palme, ob mit ruhmgeläuter Leistung wie die Prachtf Frucht, ist die volle, dauernde, ewige Freude vor Gottes Angesicht sein; denn nur dort, in diesem ewig ungetrübten Gottesverein, dieser wahrhaftigen אנגדרו וע, findet die Unzulänglichkeit eines jeden Einzelseins und Einzelstrebens ihre Ergänzung und ewige Bedeutung — אין צבור עני und אין צבור מה — und nur in diesem pflichtbewußten und pflichtgetreuen Sein in und mit der göttlichen תורה-Gesamtheit und für dieselbe liegt das Geheimnis der schon irdischen Seligkeit des jüdischen Berufs. Der König auf dem Thron und der letzte Bettler, oder besser in dem jüdischen Gedanken gesprochen, von dem Holzhauer bis zum Wasserschöpfer, für alle giebt's nur

האל, wie der Eihrogbaum זריה איבול hat, der Wipfel trägt Frucht und der ätherische Wohlgeruch durchdringt den ganzen Baum in allen seinen Theilen, so findest du auch in Israel Menschen מעשים טובים ובעלי תורה ובעלי מעשים טובים, die den Geist der Weisheit, zur Wissenschaft gestattet, gesammelt in sich tragen und deren ganzes Leben zugleich von diesem in טובים מעשים sich kundgebenden Geiste durchdrungen ist; aber auch Israel אלו ישראל, כפח המרים אלו ישראל, aber auch der fruchtreichen aber düstarmen Dattelpalme Gleiche finden sich in Israel, die wohl איבול aber nicht זריה, die wohl die Weisheit als Wissenschaft gesammelt im Kopfe haben, deren praktisches Leben aber den Geist dieser Weisheit nicht in טובים מעשים befindet, שהן בעלי תורה ואין בהם מעשים, aber auch der fruchtarmer, aber düstreichen Myrthe gleichen andere in Israel, die זריה aber nicht איבול, deren ganzes praktisches Leben vom Geiste der תורה durchdrungen ist, die diesen Geist aber nicht zur Wissenschaft gestattet als geistige Frucht in sich tragen, תורה, ערבי נהל אלו ישראל, שיש בידה מעשים טובים ואין בהם תורה; aber auch der frucht- und düstarmen Weide gleichen Menschen in Israel, שהן לא בעלי תורה ולא איבול, die weder die Wissenschaft noch das praktische Leben der תורה haben: אבר, הבה לאבדן אי אפשר אלא יעשו כולן אגודה אחת והן מספרין אלו על אלו zu Grunde darf keiner ob seiner Mangelhaftigkeit gehen, sondern in einen Bund lehrte Gott sie vereinigen, auf daß die Vollkommenheiten und Mängel sich gegenseitig ergänzen und einer den andern sühe (Jalkut nach Sabbath 3. St.). So auch Menachoth 27 a: ארבעה מינין שכולהם שנים בהן עושין פירות ושנים בהן אין עושין פירות העושין פירות יהיו וקורין לשמן עושין פירות ושמן עושין פירות יהיו וקורין לעושין פירות ואין אדם ירא די חובתו בהן עד שיהיו כולן באגודה אחת בן ישראל בהרצאה עד שיהיו כולן באגודה אחת (עמיס ט'): שנתאמר (עמיס ט'): הכונה בשמים בעלתו ואגדתו על ארץ יסדה. Zwei der vier Lulabpflanzen tragen Früchte, zwei sind unfruchtbar, die fruchttragenden sollen sich mit den unfruchtbaren, die unfruchtbaren mit den fruchttragenden verbinden, und die Pflicht wird nur erfüllt, wenn sie alle in einem Bunde sind: so kann auch Israel das göttliche Wohlgefallen nur in einen Bund vereintg erstreben. Heißt es doch also: im Himmel baut Er seine Stufen, aber auf Erden hat Er seinen Bund gegründet. Obgleich die beiden letzten Auffassungen in der nicht recipierten Ansicht, לזרב צריך אבר, wurzeln, so gehen doch alle diese Ansprüche darin zusammen, daß sie in der Lulabmizwa den Ausdruck der Gott offenbarenden Einheit in der Mannigfaltigkeit der Welt, des Lebens und der Menschen erblicken.

Wir bemerken noch, daß als Repräsentanten der Pflanzenwelt die vier Pflanzen des Lulab dieselbe auch nach ihrer geographischen Verbreitung darstellen dürften. Die Dattelpalme gehört ausschließlich der heißen Zone an, der minderheißen schon die Citrusarten, die Myrthe ist ein Gewächs der gemäßigten Zone und die Weide kommt in noch kälteren Gegenden fort.

Hier begegnen wir einer ähnlichen auffallenden Konstruktion wie B. 39 (siehe daselbst). „Ihr nehmet am ersten Tage und freuet euch sieben Tage“. Sollte es geboten sein, alle sieben Tage Lulab zu nehmen, so würde es heißen: ולקחתם לכם שבעה ימים וגו' ושמחתם שבעה ימים. In der Fassung des Textes ist offenbar eine zweifache Bestimmung hinsichtlich der לקחה ושמחה der Lulabmizwa angedeutet: einerseits ביים הראשון, andererseits שבעה ימים. In der That lehrt auch die Datacha (Zuda 41 a), daß התורה מן היתירה nur im Lulabmizwa sieben Tage, כבדניה, aber, d. h. außerhalb des מקדש, in Jerusalem und überall sonst, nur den ersten Tag geboten sei, und wird danach in ה' 3. St. erläutert: ושמחתם ולפני ד' אלקיכם כל שבעה ולא כגבולין כל שבעה. (Nach der allgemeinsten Auffassung bezeichnen die Ausdrücke כבדניה und גבולין hier und sonst das ganze Land, Jerusalem mit inbegriffen, im Gegensatz zu מקדש dem Tempel. — רמב"ם jedoch im Mišchnah-

ההר für alle aus, jedes in seiner Art eine Vollkommenheit, jedes in seiner Art eine Schönheit, die bescheidene Weide, die schöne Myrthe, die stolze Palme und die prächtige Ethrogfrucht, jedes auf seiner Stufe und für seine Stufe והרר הם, auf seiner Stufe und für seine Stufe in gleicher Weise, mit gleicher Schöpferliebe und gleicher Schöpferfürsorge und gleicher Schöpferweisheit, „vollkommen“ und „schön“ gebildet, — und zu allen der Mensch mit gleicher Gewissenhaftigkeit geladen: ולקחה! — aber לכם, er darf, er soll alles in sein Reich bringen, alles in seine Persönlichkeit aufgehen lassen, mit allem seine Persönlichkeit und sein Wirken aufbauend, aber in gottgebilligter Weise, aber also, daß es vor Gott „sein“ sei, daß er damit vor Gottes Angesicht ohne Erröten und im Bewußtsein von Gott gewählter Selbständigkeit hintreten könne, nicht שאול, nicht durch Verbrechen, durch Pflichtwidrigkeit „sein“, nicht בא בעברה und nicht שאול, nicht seine Unselbständigkeit bezeugend, — dann, mit dem ההר עין פרי, mit dem עין, mit dem ההר, mit dem פרי, mit allen zusammen, in vereinigttem Einklang, und jedes הם, und jedes ההר, und nichts הוא und nichts שאול — ושמהם לפני ר' אלקים — mit allem und jedem die Freude vor Gottes Angesicht errungen: spricht sich da nicht die Mizwa, sprechen sich da nicht die Mizwapflanzen, wenn zunächst als Repräsentanten der durch den Jahreslauf zeitiglichen gesamten Pflanzenwelt, so überhaupt alles dessen aus, was die Gotteswahrung an Gaben für uns reifen läßt! Was es auch sein mag und wie sich dadurch auch unsere Geschichtsstellung gestalten möge, sagt uns die Lulabmizwa nicht: „ob wir ‚Weide‘ gleich, ohne eigene Schöne, ohne selbständige Frucht, ohne widerstehende Stärke, nur in trageuder und wahrer Korbdienstbarkeit (Bikurim III, 8) uns bewähren können; — ob wir in eigener Schöne, wie die ‚Myrthe‘ glänzen; ob wir in ruhmlos stiller aber harter, gerade und stark, unverwandt vorwärtstreibender Arbeit das Nützlichste und Heilbringendste wie die Dattelpalme schaffen; — ob wir anerkennungsreich im Ruhme der Arbeit und der Leistung wie die ‚prächtige Frucht des Prachtbaumes‘ prangen: jeder unserer Lebensstellungen ist Gott nahe, jede ist eine von Gott geschaffene, jede kann הם והרר, kann in ihrer Art zur Vollkommenheit und Schöne sich vollenden, und jede kann, wenn nur Gottes ‘לכם ולקחה, sie uns als von Ihm mit Seiner Billigung, Seinem Willen zugewiesen bezeichnet, ‚redlich und männlich‘ von uns ergriffen, ‚sündenfrei und selbständig‘ ausgefüllt, uns das höchste Gut des Daseins, die Freude vor Gottes Angesicht‘ gewähren“? Wenigstens hat das Wort der Weisen diese Mizwa und ihre ארבעה מינים in solcher allgemeinen Weise aufgefaßt. Wohl begreift es dieselben als Repräsentanten der Pflanzenwelt überhaupt und stellt die Erfüllung dieser Mizwa in Verbindung mit dem für das neue Pflanzenjahr von Gott zu erbittenden Regen, dessen wir uns eben durch diese Mizwa würdig machen sollen, ולקחה לכם וגו' כרי, allein es erblickt in ihnen zu gleicher Zeit die verschiedenen Wahrungsercheinungen, in denen sich der einige Gott offenbart, die verschiedenen Lebensbilder, wie sie sich in dem Leben der doch gleich bedeutsamen Erväter und Mütter zeigen, die verschiedene geistige und sittliche Begabung der doch die eine Gottesnation bildenden Menschen. ההר עין פרי ist ihnen die Gottoffenbarung in allem Herrlichen, ההר עין פרי die Gottoffenbarung in dem stark und gerade wie die Palme aufstrebenden Gerechten, צדיק כהמר יפחה, — ענף עין עבות, die überall da gegenwärtig ist, wo „Myrthen mitten im Meeresstrudel“ sich erhalten und blühen, והיא עובר בין ההרדים אשר כנצולה, — והיא ערב נהל, — die die Gotteswahrung, die sich im „Durchschreiten der blühtlosen Eden“ offenbart, כלו לרוכב בערכו, Oder es ist ihnen der herrliche Ethrog das Lebensbild Abrahams und Saras, der ernste Palmzweig Nischaks und Rebedas, die blätterreiche Myrthe der kinderreichen Jakob und Lea, der rasch welkende Weidenzweig der frühverstorbenen Rachel und Josef. Oder sie lassen in allen vier verschiedenen Pflanzenarten dich das Bild deiner Nation erblicken, und sprechen:

Begriff הדר für die Beschaffenheit aller vier Arten gefordert: sie sollen schön in ihrer Art sein, und ist aus diesem Grunde z. B. לולב היבש פסול (dasselbst 29 b). Über diese Uebertragung des Merkmals הדר auf alle vier Pflanzen des Lulabgebotes siehe unten.

Wir haben schon bemerkt, daß der Palmzweig mit den Myrthen- und Weidenzweigen zusammen verbunden wird, der אהרוג aber unverbunden bleibt. Dem entspricht auch die Fassung des Textes, ענף עץ עבות ורחל ערבי sind beide durch ונחל kopul. mit כפה המרים verbunden, dieses ist aber mit dem vorhergehenden הדר עץ פרי nicht verbunden. Es heißt nicht כפה עבות, sondern כפה (Sukka 34 b).

Fragen wir nach der Bedeutung dieser vier Pflanzenarten am Sukothfeste, so antwortet eine moderne Gedantensorgigkeit, es sei eben ein Erntestrauch, ein Zeichen des gewährten Erntesegens und daher für unser Klima und unsere Bodenverhältnisse durch andere, unserer Örtlichkeit entsprechende Pflanzen und Früchte zu ersetzen. Diese Oberflächlichkeit übersieht jedoch eine Kleinigkeit. Wir kennen die Früchte, in welchen Palästina den Segen seiner Ernten zu erblicken hatte; es sind dies: Weizen und Gerste, Wein und Feigen, Granatäpfel, Oliven und Datteln (S. B. M. 8, 8). Dahin werden also höchstens כפה המרים zählen, allein Ethrogim, Myrthen und Weiden fehlen dort. Und hat es denn überhaupt noch irgendwo und irgendwie ein Land gegeben, das seinen Erntesegen im Gedeihen der Myrthen und Weiden erblickt hätte?!

Lassen wir einmal das Gesetz selbst nach seinem Texte und in der Act seiner Erfüllung zu uns reden, vielleicht sprechen sich diese Pflanzen über sich selbst aus. Es giebt uns das Gesetz den Ethrog, und es giebt uns dazu das Palmzweigblatt, die Myrthe und den Weidenzweig in die Hand und fordert von uns, daß wir uns alles dieses zusammen, oder auch, wie wir gesehen אגד צירק אינו לולב, eines jeden einzeln freuen sollen vor Gottes Angesicht. Wir sollen uns der הדר עץ פרי freuen, ebenso auch der כפה המרים, כפה עבות, ענף עץ ערבי. Vergewärtigen wir uns diese vier in ihrer Zusammenhörigkeit und in den Wechselbeziehungen ihrer Eigentümlichkeiten. Da glauben wir denn zuerst zu erblicken, daß, was der Ethrog als הדר עץ פרי zusammen vergegenwärtigt, auf die Gruppe des Lulabstrauches sich einzeln verteilt. Die Dattelpalme gewährt פרי, aber sie selbst, die כפה המרים, die wir in Händen haben, zeigt, daß sie kein הדר עץ פרי sei, daß sie nicht ערבי ופריי שיהי, daß die Frucht erst in der Frucht beginnt, und der Baum, der, wie kein anderer sonst, mit jeder seiner Fasern gerade aufwärts zur Frucht hinausstrebt (— er ist der einzige monokotyledone Fruchtbaum —), nichts von dem ätherischen Stoffadel zeigt, den er still in seinem Innern verarbeitet und hinanteilt. הדר עץ פרי ohne הדר. — ענף עץ עבות, die Myrthe, ist sofort הדר, ohne פרי; ja sie ist הדר in ganz eminentem Sinne, nicht nur in der Schöne ihrer Blattstellung, die ihren ganzen Zweig zu einer Blätterkette sticht, sondern sie ist auch הדר עץ פרי: ihr ätherisch gewürzhafter Stoff durchdringt alle ihre Teile so sehr, daß unsere Lesart (Sukka 32 b) sie geradezu auch als ערבי ופריי שיהי charakterisiert, eine Lesart, die jedoch ריטב"א emendieren zu müssen glaubt, weil bei ihr von פרי im Texte nicht die Rede ist. Kann ja auch obnehm bei der Myrthe von „Frucht“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht die Rede sein. — ערבי נחל, die Weide, ist einfach: עץ פרי ohne הדר und ohne פרי. — Offenbar sind hier עץ פרי, הדר, פרי, und sodann הדר עץ פרי entschieden fortschreitende Stadien der Pflanzenentwicklung: es ist die einfache Holzbildung in der Weide, es ist das Erzeugen edler Stoffe in der Myrthe, es ist das Hinüberleiten solcher edlen Stoffe zur Fruchtbildung in der Dattelpalme und es ist die Vereinigung aller drei Stadien in höchster Vollendung in dem Ethrog — der Ethrog in meiner Linken ist ein Kommentar zu dem Lulabgebilde in meiner Rechten — und indem uns so die Mizwa Naturerzeugnisse der Gotteschöpfung in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Abstufung in die Hand giebt, spricht sie die Merkmale הם und

wie das Gebot in der Pluralform in der Regel bedeutet, die Nation in der Vielheit aller ihrer Glieder. Jeder soll sie nehmen, und לשלכם להוציא את השאול ואת לבם, als volles Eigentum, nicht geliehen, geschweige denn geraubt oder gestohlen, was schon als מצוה הבאה בעבירה, als eine durch ein Verbrechen vollzogene Pflicht verwerflich wäre. ביום, ולא כלילה, die Erfüllung des Zulabgebotes ist auf den Tag mit Ausschluß der Nacht beschränkt; damit ist מצוה לילוב der großen Reihe jener Gebote eingereicht, deren Beschränkung auf die Tageszeit der irrigen Auffassung begegnet, als gälte es damit irgend einer Naturfeier, einem Naturkult, der Verehrung jener Macht, deren Bereich unbeschränkter die Nacht als der Tag angehört, in welchem die Naturkräfte ihre Herrschaft mindestens mit dem freien Watten des Menschenwirkens teilen. Vielmehr tritt das Nehmen dieser Naturprodukte in das helle Tagesbereich des Menschenwirkens ein und hat dort seine Stelle und seine Bedeutung zu suchen (Sukka 43 a und 30 a). — Menachoth 27 a und Sukka 34 b werden die vier Pflanzenarten der Zulab-mizwa als sich gegenseitig bedingend gelehrt, במעבבין זה את זה, also, daß wenn sie nicht vollständig sind, die Mizwah nicht erfüllt werden könne. Die vier מינים bilden jedoch nicht also einen Begriff, daß sie notwendig zusammengenommen werden müssen, vielmehr ist nach Auffassung des כה"ג die Mizwa erfüllt, wenn sie alle vier vorliegen und eine nach der anderen genommen worden (dasselbst 'הוספ'). Gleichwohl ist es, aus dem Begriff nachzuweisen, jede Mizwa möglichst entsprechend und ansprechend zu üben, Mizwa, die Myrthen und Weidenzweige an den Zulab zu binden und gleichzeitig das Zulabgebinde in die rechte und den Ethrog in die linke Hand zu nehmen (Sukka 11 b und 37 b). Zu dem Begriff der geforderten Vollständigkeit, הם, gehört auch, daß keine der vier Pflanzen חסר, verstümmelt, verletzt sein dürfe (dasselbst 29 b וילקחם). — Diese Forderung לקחה תמה שהיא wird an dem Ausdruck ולקחה תמה: ויעבדהם, שיהא למורך הם: ולמורדם [Berachoth 15 b] und ähnlich Sabbath 103 b], עבודה תמה [Soma 24 a und ähnlich Sabbath 103 b], וכתבתם, שהיא כתיבה תמה: וכתיבתם, (ע') לביש ל"ג שהיה לו גירסה אחרת [Menachoth 35 b] שהיא קשירה תמה: וקשרתם, Vielleicht liegt es nicht so fern, zu sagen, daß eine Mizwa, die gleichzeitig einer Gesamtheit in allen ihren Gliedern zur Erfüllung kommt, deren לקחה תמה, deren למורך הם: ויעבדהם, zu tragen haben, oder deren עבודתם, אהם, die ganze Priesterschaft zu vollziehen haben (wie ja die Formbildung des Wortes sagt), also, insofern die Erfüllung Objekte als Mittel bedarf, durch das Vorhandensein des allgemeinen Bedürfnisses die Fürsorge der Gesamtheit erwarten darf, daß diese Objekte so hinreichend und so entsprechend vorhanden seien, daß jeder einzelne die Mizwah vollständig und vollkommen erfüllen kann, und sich in der Erfüllung des einzelnen zeige, daß seiner Gesamtheit gesagt sei! ולקחה תמה: und insofern sie Kenntnis und Übung erfordert, durch das allgemein verbreitete Bedürfnis dieser Kenntnis und Übung die Fürsorge der Gesamtheit erwarten darf, daß diese Kenntnis und diese Übung keinem einzelnen entgehe, und an der Erfüllung des einzelnen, an deren Richtigkeit, Korrektheit und Präzision sich erkennen lasse, daß die Pflege dieser Kenntnis und Übung ein Nationalanliegen sei, daß zur Gesamtheit gesprochen sei: ולמורך הם! oder insofern sie aus mehreren nach einander vorzunehmenden Handlungen besteht, daß sie zum Abschluß gebracht, nicht unvollendet bleibt und sich eben in diesem vollendenden Abschluß ausdrückt, daß zu einer Gesamtheit gesprochen sei: ויעבדהם! Ebenso, wenn die an den einzelnen gerichtete Verpflichtung nicht das Objekt von Person und Handlung trennt, nicht אהם וקשרתם אהם, sondern das Objekt mit der handelnden Person eng zu einem Gedankenbild vereinigt: וקשרתם, וכתיבתם, da wird eine solche Erfüllung erwartet, daß sich in dem durch die Erfüllung zu bewirkenden Objekt die ganze Hingebung der ganzen Persönlichkeit an dasselbe ausdrückt, das Objekt diese Hingebung der Persönlichkeit bezeugt: es wird לקחה תמה, כתיבה תמה, קשירה תמה. — Endlich wird der

hohem Grade entsprechend. Es ist ja ein gefiedertes Blatt, ein in viele blattförmige Teile getheiltes und doch nur eine Einheit, ein Blattindividuum bildendes Blatt. Es erscheint als eine Vielheit und ist eine Einheit. Damit stimmt dann auch vollkommen die Suda 32 a gegebene Deduktion nach Auffassung des ריטב"א 3. St. überein. Es heißt dort: ואימא הרהי כפי דתמר'י כפה כהיב ואימא הדה (nach der Lesart des ילקוט: ואימא הרהי כפי דתמר'י פ' שאינו: ריטב"א לההויא כף קרי ליה (הדה כפהא יוצא אלא בשני לילבין ומהדרין'ן כפה כהיב ואימא הדה כלומר עלה אחת ההיא כף קרו ליה. Durch die mawlose Schreibart des Plurals כפה, כפון, wird der Auffassung begegnet, daß das Nehmen zweier Lulab gemeint sein könne, und die Pluralform beweist, daß nicht nur ein einzelnes Blatt gemeint ist. Ein einzelnes Blatt heißt: כף. כפה heißt somit: eine aus vielen כפון bestehende Einheit, darum ist es הכפר, und כפה כפה ist der völlig zutreffende Ausdruck für das gefiederte und gefaltete Blatt der Dattelpalme. Wenn כף das gefaltete Blatt bedeutet, so könnte man כפה (הכפר) vielleicht: Blattgefälle überlegen.

הרם, die Myrthe, und soll nach Suda 32 b die Umschreibung עין עביו das Merkmal einer speziellen Myrthenart geben. עביו ist nämlich ein geflochtenes Seil. Eine Flechte besteht mindestens aus drei Fäden oder Schnüren, und bildet sich ein jedes Flechtenglied dadurch, daß immer die drei Flechtenteile in einem Punkte, in einer Ebene nach drei verschiedenen Seiten hervorgehen und durch Kreuzung sich wieder zusammenfinden. Dieser Form einer dreitheiligen Flechte entspricht die Blattformung der hier genannten Myrthenart. קלוע כמין, sie ist geflochten nach Flechtenart und sieht aus wie eine Kette. קיימי תלהא טרפי בקינא, daß immer je drei Blätter aus einem Stand (eigentlich aus einem Nest) hervorgehen. Ein zweites Merkmal ist: שעביו הויפן אה עבו, daß durch den Blätterstand das Holz verdeckt wird. Die Blätter haben eine solche aufrechte, anliegende Stellung und die Blattsände folgen so nah auf einander, daß man nur die Blätter sieht und das Holz des Zweiges dem Auge verschwindet. Schwierig ist der Ausdruck עבו הויפן אה עבו, man hätte erwarten sollen, und ebenso schwierig ist der Nachweis dieser Bestimmung in den Worten des Textes: ענה עין עביו. Wir glauben: andere Zweige, die nicht einen solchen Blätterstand haben, vermehren durch ihre nackten Teile die Holzmasse des Baumes für den Anblick. Hier aber, wo das Holz des Zweiges ganz von den Blättern bedeckt ist, verdecken auch die Zweige, die fürs Auge ganz in Blätter aufgehen, das Holz des Baumes. Es erscheint der Baum als ein Flechtenbaum, als ein Baum, der nicht Zweige, sondern Blattflechten trägt, daher konnte der Text ענה עין עביו, das eigentlich Attribut von ענה ist, dem Baume selbst beilegen und עביו sagen. Vielleicht ist dies auch der Sinn der sonst schwer zu verstehenden Erklärung Maschis: שכולו ענה שהעין בחיפה בעלון ע"י שהו עשיון בקלועה ושוכבין על אפיה; es hieße dies: dadurch, daß das Holz der Blatzweige ganz von den flechtenartig stehenden Blättern verdeckt ist, erscheint der Baum selbst ganz als Zweig, d. h. als unmittelbar selbst Blätter tragend. וצ"ע.

ויערבי נה: Bachweiden, und wird Suda 33 b gelehrt, daß damit nur die Weidenart bezeichnet sei, diejenige nämlich, die sich größtenteils an Bächen findet, nicht aber daß nur eine wirklich am Bache gewachsene Weide bestimmt wäre. Ob Weiden deshalb ערבי heißen, weil sie selbst בערבה, selbst auf solchem Boden vorkommen, der keine andere Baumart tragen würde, glauben wir nur fragend andeuten zu dürfen.

Von diesen vier Pflanzensorten lautet also das Gebot: ולקחתם לכם וגו', daß wir sie am ersten Sudaothlage nehmen sollen, und zwar: ולקחתם: שהיא לקיחה ביד כל ולקחתם, nicht nur durch eine Repräsentanz der Nationaleinheit im Ganzen, sondern,

der Entwicklung des Pflanzenreichs und seinen natürlichen Klassen und Familien, im Gegensatz zu Decandolle und Stephan Endlicher, welche die höchste Ausbildung des pflanzlichen Organismus in der Familie der Hülsenfrüchtigen, insbesondere bei den Mimosen finden, zu dem Resultat, daß er dieselbe für seine Familie der Hesperiden, insbesondere für die Gruppe der Aurantien (Citronen- und Orangenbäume) in Anspruch nehmen zu sollen glaubt. „Diese Bäume“, sagt Reichenbach in seiner Flora germanica S. 840, „scheinen mir so recht eigentlich das Ziel und der oberste Schlussstein des ganzen Pflanzenreichs zu sein und zwar aus folgenden Gründen: 1) Keine anderen Gewächse enthalten schon in den Samentappen und jüngsten Trieben, in allen Zweigen, Blattstielen, Blättern, Näßchen, Blumenblättern, Staubfäden und sogar in der Frucht solch eine Menge des köstlichen ätherischen Oles in eigens dafür geschaffenen Zellen. — — — Die Stämme dauern 5) länger als alle anderen bekannten Holzarten 2c. 2c.; 6) sind die Blätter ausdauernd und immer grün; 7) blühen diese Bäume, man möchte fast sagen, das ganze Jahr hindurch und ebenso sieht man an denselben 8) Jahr aus Jahr ein Früchte von allen Altersklassen — — 11) lassen sie sich mit merkwürdiger Leichtigkeit fast überall erziehen 2c. 2c. — Es schien uns nicht uninteressant, diese fast buchstäblich mit den Sätzen in Suda übereinstimmenden Bemerkungen eines neuern Botanikers über die Gattung, zu welcher zweifelsohne unsere Ethrogart gehört, auszuziehen, der in dieser Aurantien-gattung aus sechszehn Gründen den דרר פץ der Pflanzschöpfung par excellence erkennt. Wenn übrigens die von den Weisen für die Spezies Ethrog angegebenen דרר- Merkmale sich bei der ganzen Gattung der Citrusbäume finden, so müssen wohl diese Merkmale beim Ethrog in erhöhter und vollkommenster Weise sich vorfinden. So bemerkt schon z. B. כפוז המרים zu Suda daselbst, daß das Merkmal טעם עז ופריו שיה gewissermaßen auch bei Citronen- und Pomeranzbäumen vorhanden sei, allein doch nicht so strikte, wie beim Ethrog, da bei Citronen und Pomeranzen sich in dem reichlichen Saft eine Säure vorfindet, die sich im Geschmack der übrigen Baumteile nicht kundgibt, also nicht vollkommen שיה ופריו שיה טעם עז ופריו שיה.

כפוז המרים. כפוז המרים ist die Dattelpalme. כפוז המרים haben wir Palmenzweige übersezt. Es ist dies jedoch nicht ganz zutreffend. Die Palme hat keine eigentlichen Äste und Zweige, sondern nur Blätter, die unmittelbar aus dem Stamm hinauswachsen. לולב, wie wir unsere כפוז המרים nennen, bezeichnet auch nie Ast und Zweig, sondern stets nur Blätter oder blattähnliche Teile des Baumes, so גפנים ולובי, גפנים, Weinblätter und Weinranken. Unser לולב ist in Wirklichkeit nur ein Palmblatt. Es ist ein zusammengesetztes, gefiedertes Blatt (— gefiedert, weil die einzelnen Blattspreiten zu beiden Seiten der Mittelrippe wie die Härte an einer Feder stehen —). Was wir שדרה nennen, ist die Mittelrippe des Blattes, und was wir עלים Blätter nennen, sind nur Blattteile, Blattspreiten, Fiederblätterteile des einen großen Blattes. Das obere Blatt, in welchem die שדרה ausläuft (— von einigen unter der Benennung היזמא verstanden —) ist nur der äußerste oberste Saum des Blattganzen. Jeder Fiederblattteil des לולב und auch das obere Spießblatt ist rinnennartig zusammengefaltet.

Nicht ganz sicher ist nun die Erklärung des Wortes כפוז. Die Schwierigkeit liegt in der Bedeutung der Wurzel כפף. Entschieden heißt dieselbe: biegen, bengen. Wir glauben, daß, so wie כף die hohle, das ist ja die von beiden Seiten zusammengebogene Hand bedeutet, also auch ein jedes einzelne von beiden Seiten nach innen zusammengebogene Teilblatt des לולב: כף heißt (vergl. חבין בן של על חבין Pesachim 52 b und ראשי daselbst). Schwierig wäre nur, daß כפף wohl zusammenbiegen, aber sonst nicht so eng zusammenfalten bedeutet, wie dies der Form der לולבblätter entspräche. Ist aber unsere Auffassung richtig, so wäre die Benennung כפוז für ein Palmblatt in

auszeichnen, ein Prachtbaum par excellence. Der Überlieferung zufolge ist es der אהרוג, eine zur Gattung der Citronenbäume gehörende bestimmte Art. רמב"ן im Kommentar erinnert, daß חבדäisch dem hebräischen חמד entspreche, einem Synonym von הדר, und somit אהרוג einen עין נהמד oder עין נהמד פרי bezeichne, was der hebräischen Bezeichnung הדר פרי עין הדר nahe käme. Suda 35 a wird das הדר des Ethrogbaumes durch drei denselben auszeichnende Eigentümlichkeiten charakterisiert: ה"ר פרי עין הדר עין, שטעם עצי ופריו שיהו היו אמר זה אהרוג, daß „der Baum und die Frucht gleichen Geschmack habe“, d. h. daß die ätherischen Stoffe, welche das Aroma der Frucht bilden, schon in Holz und Blättern des Baumes vorhanden sind und sich dem Geschmack fund thun. Diese Eigentümlichkeit spreche sich in der Bezeichnung הדר פרי עין הדר aus. Wir glauben, es ist sonst nicht gebräuchlich und am allerwenigsten in einer gesetzlichen Vorschrift, eine Frucht, statt direkt durch Nennung des Namens derselben, durch Umschreibung als die Frucht von einem bestimmten Baume zu bezeichnen und statt Nuß, Apfel u. s. w. die Frucht des Nußbaums, des Apfelbaums zu sagen. Wird dennoch diese umschreibende Bezeichnung gewählt, so muß das hier in Betracht kommende Charakteristische der Frucht in dem Baume liegen und es muß die Frucht den Baum vergegenwärtigen, es muß sich aus dem Baume die Frucht, aus der Frucht der Baum erkennen lassen, kurz, es muß שיהו עצי ופריו sein. Damit ist denn in der That der Baum als ein הדר עין הדר gekennzeichnet. Es wohnt ihm eine solche Fülle von edlen ätherischen Stoffen inne, daß dieselben nicht erst in der Frucht, sondern bereits im Holze und im Blatte zur Entwicklung kommen. Wir glauben in Parenthese darauf aufmerksam machen zu dürfen, daß auch der הרעה עין, dieser mit paradiesischen Reizen ausgestattete Baum, in gleicher Weise charakterisiert ist.

Es heißt nämlich 1. B. M. 3, 6: וראה האשה כי טוב העין למאכל וכי תאיה הוא לעינים ונהמד העין להשכול וזקה מפריו והאכל והרא כי טוב העין למאכל, es habe die Frau von den ja unverbotenen Teilen des Baumes, dem Holz, den Blättern u. s. w. gekostet und sei eben durch deren Wohlgeschmack zum Genuß der verbotenen Frucht lustern geführt worden: „Schmeckt das Holz bereits so herrlich, wie nun erst die Frucht!“ Dieser so nahe liegende Schluß und die darin liegende סייג=Mahnung, Erlaubtes sich selbst zu verbieten, wenn es leicht zu Unerlaubtem führt, ist für die Aufgabe der Bewahrung sittlicher Freiheit, die an diesem עין הרעה טוב ורע gelehrt werden soll, von nicht geringer Bedeutung.

Eine zweite Eigentümlichkeit, die das den Ethrogbaum auszeichnende הדר bildet, ist, daß der Baum nie ohne Frucht ist, עד שבאין קטנים עדיין גדולים קיימן, daß die Frucht bleibt zwei, drei Jahre bis zur vollen Reife am Baume, es sind daher die alten Früchte vorheriger Jahrgänge noch am Baume, wann die jungen neuen kommen. Mnemotechnisch ist diese Eigentümlichkeit im Anklänge an das Wort הדר festgehalten, er gleiche einem דר, einer Schafhürde, die auch immer gleichzeitig junge und alte Tiere zusammen enthält oder דר: die Frucht ist לשנה לשנה, רר באילנו מישנה לשנה, sie bleibt von einem Jahr zum andern am Baume, dadurch ist er in Wahrheit für das Auge und die Gedankenanschauung ein הדר עין: er steht immer in Fruchtpracht.

Die dritte das הדר des Ethrogbaumes bildende Eigentümlichkeit ist die ebendasselbst im Anklänge an das Wort הדר, durch das griechische הידר (ιδωε) mnemotechnisch gemerkte Eigenschaft, daß derselbe, obgleich ein Baum, kräuterartig durch künstliche Bewässerung frisch und blühend erhalten werden kann, כל בים, שגדל על כל בים (siehe Kiduschin 3 a), somit sein prächtiges Gedeihen von den Wechselfällen der Jahresdürren unabhängig ist.

L. Reichenbach, Professor der Naturwissenschaften in Dresden, kommt — wie mich ein gelehrter Freund aufmerksam gemacht — in seiner Flora germanica excursoria, bei

priesterlich geweiht und in die heiligende Gottesnähe gehoben, zurück erhält. Zudem aber am רגל ein jeder Jude gleichzeitig mit einem solchen שלמים oder הגיגה im Gesetzesheiligtum der Nation sich einfindet und sein דם ואיבורים an den Altar und das Gesetzesfeuer hingiebt und vom Altar nach solcher Hingebung sein Opfer zum häuslichen Genuß im Umkreis des Heiligtums zurückerhält — בישראל גביה קא וכו' — stellt damit ein jeder Jude sich und sein Haus in völliger Selbstlosigkeit, und eben darin erhöhtem, geläutertem und geweihtem Selbstbewußtsein nur als Glied in den um Gott und sein Gesetzesheiligtum sich sammelnden Nationalkreis ein, und in den Opfer nach Opfer sich am רגל im Gesetzesheiligtum einfindenden הגיגה kommt der הג ד', der um Gott sich bildende Festkreis zur konkreten Anschauung. Wird daher ja auch הגיגה (Pesachim 70 b und Joma 15 a) als צבור קרבן begriffen, משום דהאי בנינופא, weil es in gesammelter Volksmenge erscheint. Bei keinem רגל dürfte aber dieser הג-Begriff, dieses mit Aufgeben alles Sonderseins sich im Anschluß an die Nation um Gott Versammeln, prägnanter auftreten, als bei dem האכיל הג, bei dem הג, bei dem הג, wo dies Aufgeben des Sonderseins und das Aufgehen in die von Gott geschlossene Nation gerade in dem Momente zur Übung kommt, der am meisten zum Sondersein ladet und dem Sondersein die eigentliche Unterlage gewährt. Wenn daher gleich auch das Mazzoth- und das Schebuothfest הג הגיגה, הג הגיגה, הג הגיגה, so wird doch nur das הג הגיגה im Gesetze הג הגיגה genannt, und bezeichnen die Weisen das Suctothfest schlechtweg: ההג, es ist eben das הג par excellence. Schon Rön. I. 8, 2 u. 65 kommt es unter dieser Benennung vor.

Und wie eben als האכיל הג der siebte Monat für das הג ד' bestimmt worden, so ist all das Befehlende und Beglückende, das dieses Fest zu bringen hat, das vertrauensvolle Hüttenbauen und das freudenvolle Güternehmen vor Gott „nur erst am fünfzehnten“ des siebten Monats zu erreichen. Nur als Blüte und Frucht des mit ר"ה und י"ב eingepflanzten Lebensbaumes sind die heiteren Suctothspenden vor Gottes Angesicht zu pflücken (vergl. B. 27).

Eigentümlich ist die Konstruktion: בשבעה ימים הג ד' שבעה ימים, am fünfzehnten feiert ihr das Fest sieben Tage! Ähnlich lautet B. 41: והגהם איהו, wo das הג ד' offenbar auf den הראשון יום des vorangehenden Verses sich bezieht, und da heißt es dann: diesen ersten Tag begehrt ihr sieben Tage! Chagiga 9 a wird denn auch darin die gesetzliche Bestimmung der השלומין (siehe B. 36) gelehrt. Der Schwerpunkt der הגיגה-Pflicht liegt, wie bereits oben bemerkt, im ersten Tage, an ihm soll daher auch der הג-Charakter durch Darbringung der הגיגה zunächst zum Ausdruck gelangen. Sieben Tage sollen dann der Durchdringung mit der am ersten aufgenommenen הג-Gesinnung geweiht bleiben, und kann daher auch, wenn die Darbringung der הגיגה am ersten unterblieben, diese Pflicht in den sieben Tagen nachgeholt werden, sie sind השלומין und zwar alle הראשון. Es wird daher „der erste Tag sieben Tage“ begangen, und selbst der achte Tag ist in dieser Beziehung noch als Ersatz dem ersten eingeräumt, weshalb der Schluß des Verses wiederholt: בהדש הגיגה als צבור קרבן zu begreifen wäre, es dennoch nicht wie die anderen Festmussafopfer כבה הגיגה ist, weil, wie Joma 50 a motiviert wird, durch die für הגיגה eingeräumten השלומין-Tage es nicht als ein Opfer קבוע, nicht als ein Opfer, das auf den einen Tag beschränkt ist, betrachtet werden könne, und כלל לא בידך כל שומנו, und קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה אפילו ביהודי וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה לא קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה ולא את השבת ולא את הטומאה ואפילו בצבור für דחיית שבת וטומאה ist nur das Merkmal der auf einen Tag fixierten Darbringung maßgebend (siehe zu 4. B. M. 9, 2 f.), und

auf „diesen“ siebten Monat, להרש השביעי הזה, verwiesen ist, die Beschränkung auf gerade den fünfzehnten des siebten Monats und überhaupt auf den siebten Monat wiederholt und wiederholt in Versen 39 und 41 ausgesprochen.

Ist unsere Auffassung des Asereth keine irrige, daß nämlich dieser Tag zur Sammlung vor Gott und zum Festhalten aller geistigen Errungenschaften des ganzen Jahresfestcyklus ladet, so begreift sich, warum sofort erst alle Feste in der Gemeinjamkeit ihrer Bestimmung der Erneuerung und Befestigung unserer Beziehung zu Gottes Gesetz zum Bewußtsein gebracht werden, wie dieses Gemeinschaftliche aller Feste in den übereinstimmenden Festopfern zum Ausdruck gebracht wird und in der an alle in gleicher Weise sich knüpfenden Mahnung an unsere Verpflichtungen sich ausprägt.

Betrachten wir ferner das Suckothfest nach seiner geschichtlichen Unterlage und seiner ewigen Bedeutung, so dürfte sich in der That die Meinung geltend machen wollen, es könne dieses Fest zu jeder Zeit, in jedem Monat, namentlich auch im Nisan gefeiert werden. Die historische Thatsache, daß Gott uns in der Wüste in Hütten hat wohnen lassen, war ja eine vierzig Jahre lang fortdauernde Thatsache, die daher an keinen Monat und keinen Tag besonders sich knüpft; ja, soll sie mit מצרים in Verbindung gebracht werden, so hätte man das Gebot des Hüttenwohnens an Peshach erwarten dürfen, wie denn zu B. 34 in להרש השביעי הזה der Hinweis nicht überflüssig gefunden wird, daß nur dieses Fest des siebten Monats, nicht aber auch das Mazzothfest das Hüttenwohnen fordere. Die Wahrheit aber, deren Erkenntnis und Anerkennung die Vergegenwärtigung des unter Gottes Schutz erfahrenen Hüttenlebens in der Wüste allen jüdischen Geschlechtern erhalten und pflegen soll, das irdische Hüttenbauen unter Gottes Schutz und die Gewinnung der Lebensfreude mit den von Gott gewährten Gütern der Erde, ist ja ebenfalls eine solche, die, an keine Zeit gebunden, in jedem Momente unseres Lebenslaufs ihre Stätte und Bethätigung finden soll. Es konnte sich daher das göttliche Gesetz sehr wohl veranlaßt sehen, wiederholt darauf aufmerksam zu machen, daß nur im siebten Monat und nur erst mit dem fünfzehnten dieses siebten Monats die Feier des Suckothfestes einzutreten habe.

Nachdem daher bereits Verse 34—38 das Suckothfest im Zusammenhange mit den übrigen Festen des Jahres aufgeführt worden, greift B. 39 wieder auf das bereits Verse 34 und 35 Gesagte zurück und ergänzt die spezielle Bedeutung des siebten Monats für das Suckothfest durch die beigelegte Bestimmung: באספכם את הבואה הארץ. Es soll durch עביר שנה (siehe oben B. 2) dafür gesorgt sein, daß der siebte Monat in die Zeit der Ernte fällt. Und eben in der Zeit, in welcher die Nation sich im geraden Gegenfaz zu ihrem Zustand in der Wüste sieht, soll sie das Gedächtnis an dieses Leben in der Wüste bei allen ihren Geschlechtern aufs neue beleben, auf daß die Erkenntnis, die eine vierzigjährige Gesamterfahrung in der Wüste zu der Gewißheit selbstgeschöpfter Überzeugung gebracht, auch die Grundlage für das Leben in ganz entgegengesetzten Zuständen bleibe. באספכם את הבואה הארץ החגו את הג ר' שבעת ימים.

Während die Zeit des Einheimens alles dessen, was die Jahresarbeit am Boden zur „Heimbringung“ für das Haus geschaffen, einen jeden an Haus und Acker fesseln sollte, verlässt ihr Haus und Acker, wandert hinauf zu dem geistigen Mittelpunkt eurer nationalen Gesamtheit und: החגו את הג ר', und reißt euch ein in den „um Gott zu schließenden Kreis“ sieben Tage. Dieser Begriff des ר' החגו את הג, des „Kreisbildens um Gott“, findet seinen spezifischen Ausdruck im חגיגה=Opfer. Es ist dieses Opfer an sich nichts anderes als ein שלמים=Opfer, mit welchem eine jüdische Persönlichkeit im Gefühle eines von Gott befriedigten Geschickes ihr Ich, ihr Sein und Streben, דם ויאמרים, alles Selbstseins und Selbstwollens entkleidet, im Nationalheiligtum auf Gottes Altar an die Vollbringung seines Willens hingiebt und dadurch sich selbst und ihr Haus

38. Außer den Sabbaten Gottes und außer euren Pflichtgaben und außer allen euren Gelobungen und außer allen euren Weihungen, die ihr Gott zu geben habet.

39. Nur am fünfzehnten Tage des siebten Monats, wenn ihr das Ertragnis des Landes einsammelt, sollt ihr das Gottesfest sieben Tage begehen; am ersten Tage ist Werkeinstellung und am achten Tage ist Werkeinstellung.

38. מִלִּבְדָּ שִׁבְתוֹת יְהוָה וּמִלִּבְדָּ
מִתְּנוּתֵיכֶם וּמִלִּבְדָּ כָּל־נְדָבְרֵיכֶם וּמִלִּבְדָּ
כָּל־נְדָבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַיהוָה:

39. אֶף־בַּחֲמִישֶׁה יָשָׁר יוֹם לַחֹדֶשׁ
הַשְּׁבִיעִי בְּאֶסְפְּדֶם אֶת־תְּבוּאת הָאָרֶץ
תִּהְיֶה אֶת־חַג־יְהוָה שִׁבְעַת יָמִים
בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן שִׁבְתוֹן וּבְיוֹם הַשְּׁמִינִי
שִׁבְתוֹן:

am ersten Tage nicht קרבן=pflichtig war, es auch am folgenden Tage nicht wird (dajelbst), und auch für שבועה dauert die השלומין=Zeit für קרבנות הגנה וראיה פסח wie am פסח sieben Tage, השלומין שלה כל שבועה (dajelbst 17 a).

B. 38. מלבד שבתות ד'. Trifft ein Miedz auf einen Sabbat, so ist auch dem שבה sein Recht in תוכפי רגל neben den תוכפי רגל zu sollen, und ebenso sind die רגלים die Zeiten, die zur Lösung aller bis dahin gegen das Heiligtum obliegenden Ver-pflichtungen laden. Jeder Moed ist zu gleicher Zeit für jeden einzelnen die Mahnung, mit sich hinsichtlich aller der Verpflichtungen abzurechnen, die aus seinem Privatleben dem Heiligtum gegenüber entspringen oder freiwillig von ihm übernommen worden. Das erste רגל, das ihn trifft, fordert die Erfüllung, und deren Unterlassung ist eine Über-tretung des Gebotes: והבאתם שמה וזאת שמה (5. B. M. 12, 5 u. 6), und sind so drei רגלים an ihm vorübergegangen und er hat die dreimalige Mahnung nicht beachtet, so übertreft er das Verbot: לא תאחר לשלמי (5. B. M. 23, 24). ההרמין וההקדשות הטאות ואשמים עולות ושלמים צדקים ומעשרות בכור ומעשר (ופסח!) לקח שכחה וזאת כון שעברו עליהם שלשה רגלים עובר בכל תאחר (Kojch hajchana 4b). Hinsichtlich der hier mitgenannten תדקת wird aber (dajelbst 6 a) gelehrt, daß, wenn כיהייב עליה לאתח, כיהייב עליה לא sofort übertreten wird (siehe הוספ' 4 a). Hier sind nun als solche am רגל zu lösende Verpflichtungen: כהניא, כהניא und נדרים genannt. כהניא sind wohl die von selbst entspringenden Obliegenheiten, wie בכור und כהניא, מעשר כהניא und נדרים die mit der Formel תרי עלי כהניא mit der Formel תרי וזאת übernommenen Verpflichtungen (siehe Kap. 7, 16). Obgleich jedoch jedes Moed seinem Wesen nach zugleich die Mahnung an Lösung unserer Gesamtverpflichtungen, Gott und seinem Geheiligtem gegenüber, bringt, so dürfen doch am ט"ו selbst nur ט"ו selbst ושלמים כהניא ושלמים, nur die dem Charakter des Tages selbst entspringenden Opfer dargebracht werden, also עולות ושלמי הגנה ושלמים übernommenen Verpflichtung kommenden Opfer, און קרבין כיום טוב, dürfen nur am חול המועד (an שבועה in den sechs folgenden השלומין=Tagen) gebracht werden (Beza 19 a. — Siehe hinsichtlich נדר ונדבה שלמי חגיגה 7 b עולות ד"ה הוספ' und Beza 27 b ועל החלק ד"ה ועל החלק).

B. 39. In sehr eigentümlicher Weise ist bereits B. 37 und 38 dem mit dem Sukoth= und Azerethfeste beendeten Festkreis des Jahres ein zusammenfassender Abschluß erteilt: וזאת מועדי ד' וגו', und nun wird erst das Sukothfest noch besonders zur speziellen Besprechung hervorgehoben. Dabei wird, obgleich bereits B. 34 das Hüttenfest begrenzend

37. Das sind die Zusammenkunftsbestimmungszeiten Gottes, die ihr als Berufung zum Heiligtum verkünden sollt, Gott eine Feuerhingebung nahe zu bringen, Emporopfer und Huldigungsgabe, Mahl- und Gußopfer, das dem Tage Entsprechende an seinem Tage.

37. אֱלֹהֵי כְּבוֹדֵי יְהוָה אֲשֶׁר־תִּקְרְאוּ
 אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אֶשֶׁה
 לַיהוָה עֲלֶיהָ וּמִנְחָתָהּ וַיְבַח וַיְנַסְּכִים
 דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ:

Gottesheiligtums betreten, mindestens noch bis zum andern Morgen in dessen Umkreis verweilen, auf daß er erst die Heiligtumseindrücke zum Mitnehmen in den heimischen Kreis sammle (siehe zu 5. B. M. 16, 7). Die עֲצִירָה, die aber sonst nur לִינָה, Übernachtsbleiben fordert, gestaltet sich hier zu einer gesonderten Moedinstitution, zu einem עֲצֵרָה, zu einem besonderen Festtag des Verharrens.

B. 37. אלה וגו' להקריב וגו'. Alle, die Nation auf dem Boden der verschiedenen Momente des national-geschichtlichen und des Naturlebens zu Gott ladenden Moedim haben den einen gemeinsamen Zweck, ihre Hingebung an das Gottesfeuer des Gesetzes immer aufs neue zu nähren und zu pflegen, wie dies für die Nation als Gesamtheit in den מוספים (וגהקרבנם אישה לר' vergl. bei jedem Moed das אישה לר' (עולה ומנחה) und זבח ונסכים) zum Ausdruck kommt (siehe 2. B. M. S. 310). Sowohl zu עולה als שלמים (זבח) gehören מנחה und נסכים. Hier ist aber dem עולה, dem mit dem Gelöbniß der Thatenweihe Gott nahenden Opfer, מנחה, die die Geschicksgüter Gott unterordnende und weihende Huldigungsgabe angegeschlossen, um nach Menachoth 44 b zu lehren, daß מנחה ואחר הכא מנחה וזבח, daß diese Gotteshuldigung mit den Gütern der Existenz und des Wohlstandes unmittelbar der hingebungsvollen Näherbringung des „Ich“ im עולה, und so auch in זבחים folgen müsse, bevor in נסכים die in Gott aufgehende Lebensfreude ihren Ausdruck auf Gottes Altar finden dürfe; und dem זבח, dem mit dem Hochgefühlte ungetrübten Glückes die Gottesnähe suchenden Opfer, sind נסכים beigefügt, um zu lehren, daß אין טובה בשחיטה אלא מהקדשין אלא בשחיטה הוזהב, daß erst im Momente der selbstlosen Aufgebung des „Ich“ in שחיטה, diesem Ich auch der Gottes würdige Ausdruck der Lebensfreude zufällt (siehe רש"י daselbst). נסכים setzen שחיטה voraus, und beiden voran geht עולה und זבח, die Weihe der נפש und איברים im עולה, sowie die Weihe der נפש und seinem Willen und Wünschen steht auf dem Boden der jüdischen Wahrheit überall in erster Linie, und nur in deren Voraussetzung hat die Huldigung Gottes als Spenders unserer Güter und Freuden Wert und Bedeutung. — דבר יום ביומו. Was von diesen Opfern, aus der Bedeutung des Tages entspringend, dem Tage angehört, es sind dies die מוספים, für dessen Darbringung ist der ganze Tag bestimmt, die Bedeutung des Tages wohnt jedem Augenblicke desselben inne, כל היום כשר למוספין. Allein eben darum auch: אע"פ עבר היום ולא הכיזן אינו הויב באחריותו, findet nach verstrichenem Tage kein Ersatz statt, (Themurah 14 a) עבר יומי בטל קרבנו: דבר יום ביומו. Was für die מוספין der einzelne Festtag ist, das ist für עולה ויעולה ראייה die ganze Festzeit. מי שלא הג כיום טוב הראשון של חג הוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג עבר הרגל ולא הג אינו הויב באחריותו ע"ז נאמר מעות לא יוכל לתקן והסרוק לא יוכל להמנות (Chagigah 9 a). Alle Tage der Festzeit und, wie bereits zu B. 36 bemerkt, in dieser Beziehung selbst עֲצֵרָה, sind als השלומין לראשון zu betrachten. Der Schwerpunkt einer jeden Festzeit liegt im ersten Tage, so daß דלא הוי בראשון לא הוי בשני, wer

מלאכה erklärt. Allein die Auffassung, die in עזרה nur den einfachen Begriff der Feier, des Enthaltens von מלאכה erblickt, der diesem Tage aus dem Grunde beigelegt wäre, weil er eben dadurch und durch keine besondere Mizwah gekennzeichnet ist, dürfte kaum ausreichen; denn auch der siebte Tag des Mazzothfestes trägt die Bestimmung עזרה (5. B. M. 16, 8) und da ist außer dem איכור מלאכה doch auch noch der איכור המין maßgebend. Prüft man die Wurzel עזר in den Stellen ihrer Anwendung in הנ"ך, so ergibt sich als weit überwiegend die Bedeutung eines Entfernens oder Verlust verhütenden Zurückhaltens von Personen, Dingen oder Kräften, und selbst in den wenigen Stellen, wo es die Regierung einer Thätigkeit bezeichnet, ist es mehr ein Versagen des Weiterschreitens einer bereits begonnenen, als das Verneinen einer beabsichtigten Thätigkeit, so daß, auf איכור מלאכה bezogen, es mehr einem ersten, als einem letzten Tage einer Festzeit entsprechen dürfte. Offenbar verwandt ist עזר mit אצר, אור, אכר, אשר, עזר, ועזר, die alle ein Zusammenhalten und Konzentrieren bedeuten. Schlagend ist der gebräuchliche Gegensatz עזר ועזר, wo עזר das Bewahrte, Wertvolle, im Gegensatz zu עזר, dem Preisgegebenen, Wertlosen bezeichnet. Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir meinen, עזרה besichne einen Tag, der nicht neue Wahrheiten zur Aufnahme und Aneignung zu bringen bestimmt ist, sondern der die Bestimmung hat, uns noch vor Gottes Angesicht festzuhalten (— darin liegt allerdings zugleich עזירה ממלאכה —), um bereits gewonnene Erkenntnisse also in uns zu befestigen, daß sie uns dauernd bewahrt bleiben und nicht in dem Wechsel des Lebens und durch denselben uns verloren gehen. Dies dürfte vollkommen der Bestimmung eines letzten Festtages entsprechen. Wir haben sechs Tage der Durchdringung mit all den Wahrheiten gelebt, die die עזרה כצרים = Thatsache dem jüdischen Bewußtsein verbürgt und gewährt. Der siebte Tag ist עזרה, ist ein bewahrendes Zusammennehmen aller der in den Festtagen vor Gott gesammelten geistigen „Schätze“, auf daß wir mit ihnen in Wahrheit bereichert in das mit Ende des siebten Tages wieder beginnende gewöhnliche Leben hinübertreten. Die עזרה = Aufgabe wird gelöst durch ein nochmaliges Vergewärtigen alles Gewonnenen und den festen Vorsatz, uns dies Gewonnene im Kampfe und in der Arbeit des Lebens nicht rauben zu lassen. Es liegt darin der doppelte עזר = Begriff: das Verharren bei Gott und das Festhalten aller vor Ihm gewonnenen geistigen Errungenschaften; beides in tieferem Grunde eines. עזרה soll alles Gewonnene uns und dadurch uns Gott erhalten. Wäre nun auch der siebte Zuchttag עזרה, so würde sich hier ebenfalls die Aufgabe des bewahrenden Zusammenhaltens nur auf die durch das Zuchtfest gewährten Wahrheiten beziehen. Indem aber עזרה hier בשמיני, als ein besonderes Moed auftritt und hier die Aufgabe des Verharrens und Behaltens und Festhaltens vor Gott sich zu einem eigenen Moedebegriff gestaltet und damit nicht nur der Festkreis des siebten Monats, sondern des ganzen Jahresfestenklus schließt; so dürfte עזרה שמיני die Bestimmung haben, alle die durch Moadim des siebten Monats, ja durch die Moadim des ganzen Jahresfestenklus uns gebrachten Erkenntnisse und Entschlüsse mit dem Vorsatz des Verharrens, Behaltens und Festhaltens vor Gott nochmals zusammenfassend uns also in die Seele zu rufen, daß sie unser unverlierbares Eigentum für den Lauf des nun wieder zu betretenden gewöhnlichen Jahreslebens bleiben und wir unter allem Wechsel, der unser harren möge, mit ihnen reich beseligt „verharren und bleiben bei Gott“. So faßt auch כפרי zu 4. B. M. 29, 35 עזרה als die Aufgabe des „Verharrens und Bleibens vor Gott“ auf, אין עזירה אלא כניסה עזרו הכהוב מלאכה, und wird dies dort mit der allgemeinen Bestimmung in Zusammenhang gebracht, daß überhaupt jede Opferdarbringung עזר ליני, d. h. daß niemand ein Opfer ins Heiligthum bringen und sofort Jerusaleim, den Umkreis des Heiligthums, verlassen dürfe, als ob mit dem Hinbringen eines Opfers der Zweck erreicht wäre. Vielmehr muß jeder, der mit seinem Opfer die Schwelle des

36. Sieben Tage bringet ihr Gott eine Feuerhingebung nahe; am achten Tage soll euch Vernunft zum Heiligtume sein, und ihr bringet Gott eine Feuerhingebung nahe, ein bewahrendes Zusammenfassen ist es, kein Dienstwert dürft ihr schaffen.

36. שִׁבְעַת יָמִים תִּקְרִיבוּ אֵשָׁה
לַיהוָה בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ
יְהִי לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אֵשָׁה לַיהוָה
עֲצַרְתָּ הוּא כָּל־מְלֵאכֶת עֲבֹדָה לֹא
תַעֲשׂוּ:

Dauer des שבה und י"ט ofur bleibt. Daher sind סוכה und סוכה נוי auch noch am עזרה שמיני ofur, weil sie mit Eintritt desselben, בין השמשות, wegen Tag- und Nachtzweifel noch למצותן וקצו הוקצו waren und יומא לכולו יומא האקצאי האקצאי לכולו יומא (siehe 'הוספ' Sabbath 22 a und ר"ן zu Bezah 30 b). — (Der עסיג=Begriff [siehe zu 2. B. M. 23, 13] מוקצה erscheint als eine Erweiterung des דאורייהא=Begriffs מלאכה איסור כדרבנן. איסור Unbrauchbaren eines Unbrauchbaren טלטל, eines außer Gebrauch Gestellten. Man unterscheidet כים חסרון כהמה מוקצה, was wegen seiner Kostbarkeit außer jedem anderen Gebrauch gestellt ist, כהמה מיאוס, was wegen seiner Widrigkeit גופו, כהמה גופו, wegen seiner noch unfertigen Beschaffenheit nicht zum Gebrauch steht, כהמה איסור, was beim עינטריט nur mit Gesetzesübertretung hätte gebraucht werden können, כהמה מצוה, was zum Mizwahzweck bestimmt ist, כלי שמלאכתו לאיסור, כלי שמלאכתו לאיסור, was zum Mizwahzweck bestimmt ist, כלי שמלאכתו לאיסור, כלי שמלאכתו לאיסור — siehe 308—310). Alles jedoch, was wie סוכה nur als Mittel zur Mizwaherfüllung, die הומנה, heilig wird, erhält die Heiligkeit nicht durch bloße Bestimmung, sondern durch den ersten Gebrauch, der erst der erste Gebrauch zur Mizwaherfüllung macht den Gegenstand heilig. So werden auch unsere Gotteshäuser nicht durch deren Bestimmung, und spräche sich diese Bestimmung durch das reichste Weihprogramm aus, geweiht und heilig: erst das erste Gemeindegebet צבור תפלה, der erste קדיש, das erste ברכו, und hätten sich dazu auch nur zufällig zehn unbefannte Wanderer dort zusammengefunden, das erste Gebet macht es zu einem Bethause und giebt ihm die Weihe und Heiligkeit eines solchen. So gilt der jüdischen Wahrheit im Gebiete der Pflicht nur die Erfüllung, die That, und alles andere folge- und darum wahrheitslose Geringe ist ihr wirkungslos, eitel und ohne Bedeutung. Verschieden hiervon ist הגוף הקדוש, die objektive Heiligung, wo die Heiligkeit der Beziehung des Gegenstandes zu einem Göttlichen innewohnt, dessen Träger oder Ausdruck er ist, z. B. הפלין, ספר הורה, קרבן, da ist הומנה מלחא, da tritt der Charakter der Heiligkeit sofort mit Erlangung dieser Beziehung ein, auch bevor z. B. die הפלין angelegt, in der ס"ת gelesen, das קרבן dargebracht worden, ja selbst המעובר קלה (siehe 42, 3 und 638, 1).

36. אשה לר': die 4. B. M. 29, 13 f. vorge schriebenen מוספ=Opfer ביום השמיני u. f. w. Da B. 34 nur sieben Tage dem הסוכה חג bestimmt sind, so gehört offenbar dieser achte Tag nicht mehr zum Suchothfeste, sondern ist ein selbstständiges Moed, nur לענין השלומין (Suda 48 a). Nur השלומין zum Nachholen des versäumten מוספ=Opfers wird auch der שמיני zu סוכה gerechnet (Yoma 3 a, siehe zu B. 41). Auch im Opfer ist der שמיני als von den vorausgehenden Suchothtagen gesonderter מועד gekennzeichnet (siehe zu 4. B. M. 29, 35). Daher dafür die mnemotechnischen Merkmale: פ"ים בפני עצמו 'זמן בפני עצמו' רגל בפני עצמו 'קרבן ב"ע' פור קשב (Suda 48 a), שיר ב"ע 'ברכה ב"ע' (siehe Maschi und 'הוספ' daselbst). Die Bestimmung dieses besondern Moedtages lautet: עזרה היא. Chagigah 9 a wird עזרה als בעשייה עזרה

34. Sprich zu Israels Söhnen: Am fünfzehnten Tage dieses siebten Monats ist das Fest der Hütten, sieben Tage Gott geweiht.

35. Am ersten Tage Berufung zum Heiligtum, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen.

34. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
בְּחִמְשָׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי
הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַיהוָה:
35. בַּיּוֹם הַרְאִישׁוֹן מִקְרֵא־קֹדֶשׁ כָּל־
מְלָאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ:

קדושה nicht nur bei עניו, überhaupt nicht nur bei י"ב, sondern bei jeder קדושה (daselbst — vergl. die הנה' zu לבוש א"ה 608, die auch der Ansicht ist, daß שבעין ביניה — siehe 2. B. M. S. 207).

B. 34. In diesem Monats, dessen erster Tag ein Iheruabtag, ein Tag des erschütternden Aufrüttelns aus Gott mißfälligen Lebensstellungen gewesen und dessen zehnter Tag uns „arm“ an jeder Berechtigung des Seins und Schaffens vor Gott erscheinen ließ; der fünfzehnte eben dieses Monats bringt uns als Frucht der am zehnten erzwungenen כפרה: das Fest des Gott vertrauenden „Hüttenbaus“ auf Erden und dazu des „Nehmens“ der Güter der Erde, um die Daseins- und Schaffensfreude vor Gottes Angesicht zu gewinnen. Unsere Vergangenheit hatte uns des Daseins- und Schaffensrechts verlustig gemacht, י"ב hat diese Vergangenheit getilgt. כפרה setzt uns aufs neue ein in das irdische Sein und Schaffen zur Eringung des höchsten irdischen Gutes: der Freude vor Gott.

Einigen Tag der הריעה-Stimmung, Einen Tag dem כפרה=Kalten, aber sieben Tage, einen vollen Tageserknis dem heiteren Hüttenbau und der Güterfreude vor Gott, das ist das Charakteristische der jüdischen Wahrheit, die nicht in dem gebrochenen Gebeugsein, sondern in der aufgerichteten gottfrohen Lebensheiterkeit die normale Stimmung lehrt, die durch den pflichtgetreuen Lebenslauf des Jahres führt.

כשם שחל שם שמים על ההגונה כך חל שם שמים על חג הסוכות שבעת ימים לך (Zuda 9 a). Wie das Opfer, mit welchem jeder Jude sich an jedem der drei Nationalfeste als Glied dem großen, um Gott und sein Gesetzheiligtum sich schließenden Nationalkreis (חג הניגה siehe 2. B. M. 5, 1) einreicht, den Namen Gottes trägt, Gott geweiht und heilig und daher zu jedem anderen Gebrauch אביר ist: so ruht der Name Gottes auch auf der סוכה, mit welcher jedes jüdische Glied dieses Nationalkreises „seinen irdischen Hüttenbau Gott unterstellt“, die nicht סוכה schlechthin, eine beliebige Hütte, sondern הסיכה (siehe zu B. 42): die von Gott gewährte und von Gott gelehrt Hütte ist, deren Konstruktion alle die Anforderungen lehrt, welche einen heiteren Hüttenbau auf Erden bedingen. Die סוכה ist daher wie הניגה ein Gott heiliges Lehrobjekt, und עצי שבעה, סוכה אכירין כל שבעה, sind daher alle die zur Darstellung ihrer Lehrwahrheit gehörigen Konstruktionsteile (nach allgemeiner Auffassung סכך דפנות, nach ר"ה nur bis סוכה הכשר סוכה, siehe הסיכ' daselbst und ב"ב zu א"ה 638) während der sieben-tägigen Festzeit כהנאה אכירים כהנאה: daran schließen sich noch die מציאות-Begriffe von סוכה כהנאה: daß die einer סוכה schuldige Achtung ein jedes, einem Mizwah-zwecke bestimmte Objekt von jedem anderen Gebrauch ausschließt, deshalb auch z. B. אכירים כהנאה, die bloß zur Ausschmückung der סוכה dienenden Gegenstände werden, und מיקצה: daß jedes השמישים ו"ט, d. i. mit Eintritt eines שבת und ש"ט seiner Beschaffenheit oder Bestimmung gemäß außer Benutzung stehende Objekt, für die ganze

31. Kein Werk dürft ihr schaffen; ewiges Geßetz für eure Nachkommen, in allen euren Wohnstätten.

32. Ein durch Thätigkeitseinstellung zu begehender Sabbath ist er euch, und ihr laßet eure Lebensgeister darben; am neunten des Monats am Abend, von Abend zu Abend begehst ihr euren Sabbath.

33. Gott sprach zu Mosche:

31. כֹּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מְשַׁבְּתֵיכֶם:

32. שִׁבְתָּה שַׁבְּתוֹן הוּא לָכֶם וְעֵינֵיהֶם אֶת־נַפְשֵׁי־חַיֵּיכֶם בְּהַשְׁעָה לְחֹדֶשׁ בְּעֶרֶב מְעֶרֶב עַד-עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבְּתֵיכֶם: פ שֵׁשׁ.

33. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

stellung in Natur und Gesellschaft Gott verantwortlich sei, er will seine Machtstellung ohne Gott fortführen, dem entspricht: והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה.

V. 31. Die im vorigen bereits angedeutete von Zeit und Ort unabhängige, unbedingte ewige Geltung und Bedeutsamkeit des "כ" wird in diesem Verse ausdrücklich ausgesprochen.

V. 32. Siehe Kap. 16, 31. שבתכם. Wir haben dort, Kap. 16, bereits bemerkt, wie der Begriff שבת überhaupt Einstellen von Thätigkeiten bezeichnet, daher ebensowohl genießende als schaffende umfassen kann. Die nähere Präzisierung: לא תעשו מלאכה auf Werkeinstellung beschränkt. Der Sabbath-Begriff des "כ" umfaßt jedoch auch die Genuss-einstellung. Daher: שבת בראשית שבת שבתון היא לכם ועניהם את נפשותיכם לד', ein die Gottesehrdigung ausdrückender Sabbath, sondern eine unsere Unwürdigkeit ausdrückende Thätigkeitseinstellung und umfaßt daher auch עניי נפש.

Stillschweigend, da der jüdische Tag von Abend zu Abend zählt, ist die Dauer eines jüdischen שבת und מועד von Abend zu Abend, und selbstverständlich tritt איסור מלאכה und עניי mit ערב ein und endet mit ערב. Wenn daher hier die Zeit des Gebotes besonders deutlich umgrenzt wird, so kann dies nur die Absicht haben, das Fasten auf diese Zeit zu beschränken. Das Fasten darf erst am neunten beginnen, wenn es Nacht wird, wenn es Nacht wird, beginnen, es darf aber am neunten selbst nicht gefastet werden. Dieses Verbot des Fastens am "כ" dürste in hohem Grade erst unserm Fasten am "כ" den sittlichen Charakter der jüdischen Wahrheit vindizieren und den Satz der Weisen begreifen lassen (Zoma 81 b): כל האוכל ושותה בהשיעי מעלה: עליו הכתוב כאלו התענה השיעי ועשירי. Wäre unser "כ" das heidnische Verfügen einer zürnenden Gottheit und wäre unser Fasten ein heidnisches selbstquäterisches Sichfasten zur Befriedigung ihres Rachegrolles, eine um wie größere Befriedigung gewährte dann und eine um wie größere Mizwah wäre dann ein zweitägiges Fasten! Dieser unsittlichen, unjüdischen Anschauung tritt die Bestimmung schroff entgegen, die gerade das Essen und Trinken am "כ" zur Mizwah macht und das Fasten verbietet. Unser Essen am "כ" giebt erst unserem Fasten am "כ" die wahre Bedeutung eines der am "כ" und nur am כפור (אך בעשר) verheißenen כפרה entsprechenden Bestimmungs-ausdrucks. Zudem gleichwohl der Text diese Beschränkung positiv ausspricht: בהשעה, und nicht להשעה, schlechtweg, so liegt darin gleichzeitig die Bedeutung, daß das Fasten schon am neunten, somit in einer Zeit, die noch zum neunten zählt, aber freilich nur am Abend, beginnen soll. Es ist damit die Pflicht gegeben, das Fasten schon vor Nacht zu beginnen, (daselbst) שמוסיפין יום מכאן כבעוד יום מההיל ומהתענה כבעוד יום מכאן שמוסיפין, und ist nach einer von vielen rezipierten Auffassung dieses הוספה

Tag der Sühnungen ist er, auch Sühne vor Gott, eurem Gotte, zu erwirken.

29. Denn jede Seele, die man an eben diesem Tage nicht darben läßt, die wird aus ihres Volkes Kreisen ent wurzelt,

30. und jede Seele, die an eben diesem Tage irgend ein Werk schafft, diese Seele lasse ich aus ihres Volkes Mitte zu Grunde gehen.

הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפּוּרִים הוּא לְכַפֵּר
עֲלֵיכֶם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

29. כִּי כָל־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא־תִעַנֶּה
בְּעֵצָם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מִגַּמְיָתָה:

30. וְכָל־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָל־
מְלָאכָה בְּעֵצָם הַיּוֹם הַזֶּה וְהָאֲבֹדְתָי
אֶת־הַנֶּפֶשׁ שֶׁהָיָה מִתְרַבֵּב עִמָּה:

יוני und zehnte זיכרי zu gewinnende כפרה ausschließlich an den Tag des zehnten זיכרי geknüpft, כעצם היום הזה, und auf ihn beschränkt. כפרה, die sittliche und die damit verknüpfte physische und soziale Wiedergeburt, wie יום הכיפורים sie bringen soll, ist kein etwa mit psychischer physischer und kosmischer Nötigung aus sich heraus von dem Menschen zu Erriauendes. Sie ist der freieste Akt der freien, ihr allmächtiges Schöpferwerde für den zurückkehrenden Menschen frei wiederholenden Gottesgnade, die für deren Erlangung und Gewährung den zehnten זיכרי, eben den Tag für alle Zeiten gewährt und bestimmt, der uns einst Zeuge dieses unsere Vergangenheit tilgenden, Zukunft schenkenden Gnadenaktes in der Wiedergeburt des durch die Egelverirrung seiner Zukunft verlustig gewordenen Volkes hatte werden lassen. Und es ist עצם היום הזה, es ist der Tag, der ewig unvertilgbare Tag, der unabhängig von aller anderen Zeitgestaltung, — insbesondere unabhängig von Tempel und Opfer — dem rückkehrenden, fastend und feierend seine כפרה=Bedürftigkeit bekennenden Menschen den Gnadenakt der כפרה bringt. So gewiß der erste zehnte זיכרי ohne Tempel und ohne Opfer aus der tiefsten Gefunkenheit Israel seinen Gott und dessen sühnende Gnade wieder finden ließ, so gewiß ist Israel für alle Zeit seines Zibnetages mit dessen Sühnespende sicher, wenn auch Tempel und Opfer zeitlich geschwunden, und es bedarf dazu keines anderen, wie man spricht, stellvertretenden Opfers. Was im Tempel und auf dem Altare am כ"ג geschah und einst wieder geschehen wird, die ganze עבודת היום ist nur symbolischer Ausdruck dessen, was außer dem Tempel und im eigenen Innern von jedem Juden in konkreter Wirklichkeit zu vollbringen ist, und עצם היום הזה, der zehnte זיכרי bleibt Israel זיום כפורים זיום.

W. 29 u. 30. Auf Übertretung des כפרה=Geheßes steht כרה, auf Übertretung des זיכרי=איסור מלאכה=Geheßes: אבדון, Daseinsvernichtung und Untergang unter Natur- und menschengesellschaftliche Gewalten. כרה und אבדון verschuldet jeder gegen Gottesgeheß frevelnde Genuß und jede gegen Gottesgeheß frevelnde schaffende That. כרה, Daseinsvernichtung, jeder Genußesfrevel, אבדון, Untergang, jeder Thatensfrevel, und עני נפש am כ"ג ist das Bekenntnis, daß man durch Genußesfrevel das Recht auf Fortsetzung des Daseins eingebüßt, sowie איסור מלאכה das Bekenntnis, daß man durch Thatensfrevel das Thatenrecht, das ist ja das Recht naturbeherrschenden Waltens, verscherzt, עני נפש das Bekenntnis, daß man כרה, איסור מלאכה das Bekenntnis, daß man אבדון verdient. Wer am כ"ג nicht fastet, der leugnet, daß er mit seinem genießenden Leben und dem dadurch zu fristenden Dasein Gott verantwortlich sei, er will Dasein ohne Gott forsführen, dem entspricht: ונכרהה בעמיה. Wer am כ"ג eine מלאכה übt, der leugnet, daß er mit seinem schaffenden Leben und der dadurch zu erringenden Macht-

28. Und kein Werk dürft ihr an וְכָל־מְלָאָכָה לֹא תַעֲשׂוּ בַעֲיֵנִים
 eben diesem Tage schaffen; denn ein

in anderer Stellung zu Gott hintritt, wenn ihm dieser Zehnte ein יום הכפורים werden soll: *אין יום הכפורים מכפר אלא על השבין* (Schebuoth 13 a). Dieser zehnte Tischri war der Tag, an welchem Moses der Einblick in Gottes Gnadenwaltung geöffnet worden und er die „neuen Tafeln mit dem alten Gesetz“ dem Volke als Unterpfand durch Gottes Gnade wiedergeschenker. Zukunft überbrachte, die es durch die Egelstunde verscherzt hatte. Es trägt somit der Tag das historische Gepräge der durch Erkenntnis, Reue und Rückkehr selbst aus der größten Gesunkenheit wieder zu gewinnenden, die ganze Vergangenheit und deren Folgen mit ihrer Wunderallmacht tilgenden Gottesgnade, es ist dieser Tag das historische Dokument der כפרה (siehe 2. B. M. S. 546).

יום הכפורים, es ist der bereits (Kap. 16, 29—34) als solcher bestimmte Tag. Und er heißt nicht כפרה יום, sondern כפורים, er bringt כפרה für die vielseitigen und mannigfaltigen Verirrungen und Verjüngungen des Lebens, während die כפרה=Stätte des Tempelheiligtums zunächst nur der sittlichen Wiedergeburt für Unterlassungen (עוולה) und Verirrungen (הטאה) das ganze Jahr geöffnet ist.

מקרא קדש ייהיה לכם וענינם אה נפשוהיכם (siehe zu Kap. 16, 29). Während andere vermöge ihres קדש מקרא=Charakteres erhöhten sinnlichen Genuß mit zum Wesen ihrer Feier zählten (siehe 2. B. M. S. 111), fordert dieses מועד, das nicht minder מקרא קדש, ja, dem wahren, ihn in Wahrheit begehenden, der höchsten Gnadenspende die er zu bringen hat inne werdenden Juden der beseligendste, gehobenste, freudig erhebendste aller מועדים ist, — לא היו ימים טובים לישראל כהמשה עשר באב וכיום, הכפורים, Israel hatte keine freudigeren Festtage, als den fünfzehnten Ab und den Kippurintag, als die Tage der wiedergewonnenen, scheidewandlosen Vereinigung mit der Gesamtheit und mit Gott (Thaanith 26 b u. 30 b) — zur Charakterisierung des קדש, zu dem es leitet, ועני נפש, die Verjagung jedes sinnlichen Genußes, und ist die That- sache, auf die wir eben hingewiesen, ein Beweis, wie weit ab die jüdische Wahrheit von jener heidnischen Anschauung ist, die in dem durch עני נפש zu begehenden יום כפור eine „durch Kasteiung des Schuldigen zu bewirkende Verjöhnung einer zürnenden Gott- heit“ erblickt, die an der Selbstqual des Schuldigen eine Befriedigung ihres Rache fordernden Zornes findet. Es ist daher nicht gut, יום כפור „Verjöhnungstag“ zu nennen, da von Verjöhnen stets das Objekt der bis dahin Zürnende ist, כפרה aber hat immer den Schuldigen und die Schuld zum Objekt, ist, wie wir wiederholt bemerkt, ein Schützen des Schuldigen vor den Folgen seiner Schuld, ein Hemmen der Schuld in ihren sonst eintretenden Folgen für das innere und äußere Heil des Schuldigen. ועני נפש und איבור מלאכה (B. 28) ist das Thatbekenntnis, die vierundzwanzigstündige ודוי dessen, was unser verdientes Loß sein würde, wenn nicht Gottes Wundergnade כפרה für unsere Vergangenheit gewährte. Ohne die nur von Gottes allvermögender Gnade zu erhoffende כפרה, haben wir durch unsere Schuld das Recht eingebüßt zu „sein“ (עניו נפש) und zu „schaffen“ (איבור מלאכה), als „Geschöpf“ und „Mensch“ haben wir unsere Zukunft verscherzt, diese That- sache haben wir in der ganzen Tiefe und dem ganzen Umfang ihrer Wahrheit zu erkennen und zu bekennen, וְהִקְרַבְתֶּם אִישׁוֹ לֵר' und in den (4. B. M. 29, 8—11) bestimmten מוסף מוסף mit der Erkenntnis und dem Bekenntnis unserer vollen und ewigen Bestimmung und dem Gelöbniß einer künftigen treueren Lösung uns wiederum Gott zu nahen und für die Erfüllung eines solchen Gelöbnißes die freudige Hoffnung auf weitere Zukunftsgewährung zu schöpfen (siehe zu Kap. 16, 23).

B. 28. וכל מלאכה וגו' siehe zu Kap. 16, 29. Wiederholt wird hier in Versen 28—30 die mit der am ר"ה eingeleiteten הישובה und mit den am י"ב zu begehenden

25. Kein Dienstwerk dürft ihr schaffen, und ihr bringet Gott eine Feuerhingebung nahe.

26. Gott sprach zu Moische:

27. Nur am zehnten dieses siebten Monats ist der Tag der Sühnungen, Berufung zum Heiligtum soll er euch sein, und ihr laßet eure Lebensgeister darben; und ihr bringet Gott eine Feuerhingebung nahe.

25. כְּלִמְיָאֵתָּ עֲבֹדָה לֹא תַעֲשֶׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָׁה לַיהוָה: ׀

26. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

27. אַךְ בַּעֲשִׂיר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפּוּרִים הוּא מִקְרָא־קֹדֶשׁ יְהוָה לָכֶם וְגַעְתֶּם אֶת־נַפְשֵׁיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָׁה לַיהוָה:

השנה, der Jahresanfang unseres Erdenlebens, der Prüfungstag, der uns zur Erkenntnis ladet, wie wir mit allen Beziehungen unseres irdischen Seins zu der mit dem ersten des Nissan uns gewordenen ewigen jüdischen Aufgabe stehen. Es ist die Bilanz unseres irdischen „Habens“ zu unserem ewigen „Soll“.

В. 25. כְּלִמְיָאֵתָּ עֲבֹדָה לֹא תַעֲשֶׂוּ, im vorigen Verse hieß es: שִׁבְחֶן לִבֶּם וּזְכוּן הַרְעָה, und war damit unserer schaffenden Thätigkeit Einhalt geboten, um statt dessen zuerst rückblickend zur „Besinnung“ zu kommen und zur Ordnung unseres bisherigen Strebens, wo immer dies Gott mißliebig gewesen. Dieser uns zur Selbstprüfung ladende Gottesruf mit allem ihm inwohnenden Ernst ist gleichwohl kein niederschlagender, er ist בְּקִרְאָ קֹדֶשׁ, er ist ein in Gottes heilige und heiligende Nähe uns ladender Ruf, die uns winkende Rückkehr zu Gott ist selbst der erhebendste, befestigendste Gedanke, in gehobenem Festcharakter gehört daher mit zum בְּקִרְאָ קֹדֶשׁ נֶפֶשׁ אִיכֹל in gehobenem Festcharakter (siehe 2. В. М. S. 111) und das שִׁבְחֶן לִבֶּם des vorigen Verses wird auch hier nur auf עֲבֹדָה לֹא תַעֲשֶׂוּ bechränkt (vergl. Nehemia 8, 2 u. 9—11).

В. 26. Siehe über das יִב־Gesetz zu Kap. 16, 29—34. Hier fehlt das bei den übrigen Moedgesetzen einleitende וְגַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְגַם רַב־הֶבֶר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Es ist dies kein voller neuer Abschnitt. יִב־ gehört wesentlich zu רַב־הֶבֶר, welches ja eben zu ihm vorbereitend einleitet.

В. 27. אַךְ בַּעֲשִׂיר וְגַם בַּזֶּה. Nur am zehnten dieses siebten Monats u. f. w. בַּזֶּה, dieser höchste Gnadenakt der Wunderallmacht Gottes: das Ungeschehenmachen des Geschehenen, das Aufheben einer ganzen sündhaften Vergangenheit in allen ihren Verderben bringenden inneren und äußeren Folgen für die Zukunft des Sündigen, kann in diesem Umfange nicht jederzeit und nicht vereinzelt gewonnen werden. Nur בַּזֶּה בַּזֶּה, nur für den, dem der Tischri nicht der erste und nicht der einzige Monat ist, der ihn Gott zu Füßen führt, nur für den, der als jüdischer Mensch ihn als den siebten zählt, der im ersten mit seinen Vätern aus Mizrajim gezogen und im dritten mit seinen Vätern das Gesetz seines Lebens aus Gottes Händen hingenommen, nur für den, dem das ganze Jahr ein jüdisches ist, nur der kann im siebten Monat dieses Jahres die höchste Gnade, die einem Sterblichen werden kann, בַּזֶּה, von Gott erlangen. Aber nicht זֶכֶר וְגַם בַּזֶּה und nicht שִׁבְעִיָה זֶכֶר kennen, seine Lebensjahre unjüdisch zählen, den Tischri nicht von Nissan zählen und im Tischri von unjüdischer Vergangenheit für unjüdische Zukunft von Gott erwarten, ist Gott höhrende Blasphemie und sich selbst täuschender Lug und Trug. Aber auch im siebten Monat ist erst am zehnten des Monats יוֹם הַכִּפּוּרִים. Es muß der erste des Monats זְכוּן הַרְעָה gewesen sein, er muß erst Lebensänderung und Rückkehr zu Gott, תְּשׁוּבָה bewirkende Befreiung gebracht haben, und es müssen erst neun Tage dieser zu Gott zurückführenden Lebensänderung gewidmet gewesen sein, so daß der jüdische Mensch am zehnten des siebten Monats als ein anderer Mensch und

Ruf nicht bei einem stehen bleibt, sondern עובר, von einem zum andern fortschreitend sich verbreitet. Im symbolischen Signalansdruck entspricht dem nicht der unterbrochene, sondern der anhaltend fortschreitende Ton: die תקיעה. Auf die תרועה des ersten des siebten Monats übertragen, wäre die vorbereitende תקיעה der Aufruf überhaupt, zu Gott hin anzuhören, um zu vernehmen was Er als Aufgabe des Tages gebietet. Die תרועה spricht sodann diese Aufgabe als ein Aufbrechen von jedem Gott mißliebigen Standpunkt, als ein Abbrechen jeder Gott mißliebigen Beziehung, als ein sich Losreißen aus jeder uns Gott und unserer sittlichen Freiheit entfremdenden Fessel, kurz, als ein Aufgeben jeder Gott mißliebigen Gegenwart aus, und die darauffolgende תקיעה ladet zu dem neuen Standpunkt, zu den neuen Beziehungen, zu der treuen hingebenden Nachfolge Gottes ein, die allein frei macht und frei erhält und mit der Gnade Gottes segnet. Wie aber die תקיעה ein Herberuf, תרועה ein Besinnungsruf und die schließende תקיעה ein Ruf zur Nachfolge Gottes ist, so haben die Weisen den durch diese Schofartöne gegebenen Gedanken in מלכות, זכרון, וזכרון den Ausdruck in Worten verliehen (siehe ausführlich הורב Kap. 32). Unserer Auffassung, daß die תקיעה ein an uns gerichtete Aufforderung ist, entspricht der gesetzliche Begriff, daß בתקיעה לא בשמיעה תהיה מלה אלה, תהיה מלה אלה, daß nicht in dem Blasen, sondern in dem Hören der Schofartöne der Schwerpunkt der Erfüllung der Mizwah liegt (זר א"ה 589). Da gleichwohl auch der הוקע die Absicht haben muß יחי הויתו, להוציא השומע ידי הויתו, somit die תקיעה in dessen Namen und Auftrag zu vollziehen, daher auch selbst ein בר היבא sein muß und יחי zur תקיעה untauglich sind, so glauben wir den gesetzlichen Begriff also fassen zu müssen: Es liegt jedem die Pflicht auf שומר קול שומר, להשמיע לעצמו קול שומר, die Schofartöne an sich zur eigenen Vernehmung zu richten, somit selbst הוקע zu sein שומר קול שומר, oder zu diesem השמיע-Zwecke die תקיעה an sich durch einen andern richten zu lassen. Košch hašchana 28 b wird gelehrt, daß sowohl der הוקע als der שומע, der Bläsende und der Hörende בונה: Bewußtsein, mit Auschluß des מהעסק oder, nach anderer Auffassung, Bewußtsein und Erfüllungsabsicht: בונה לזאת haben müsse, und knüpft sich hieran die allgemeine Frage, in wie weit בונה צריכות בונה לזאת. Wenn selbst nach der rezipierten Halacha בונה צריכות בונה לזאת (זר א"ה 60, 4) sich dies auf בונה לזאת, auf Pflichterfüllungsabsicht beschränkt, ein Durchdrungensein von der Bedeutung der Mizwah im Momente der Erfüllung aber das Erfüllthaben der Pflicht nicht bedingt: so dürfte dies eben in der hohen Bedeutsamkeit unserer Mizwoth liegen, die weit über den beschränkten Moment der Erfüllung hinüberreicht. Mit der Erfüllung der Mizwah ist dieselbe konfret in den Kreis unseres denkenden und ja auch gedenkenden Bewußtseins eingefügt. Zur rechten Zeit kann uns die Erinnerung an die begangene Mizwahhandlung und deren Bedeutung fassen und eine Retterin in der Stunde der Versuchung oder eine Trösterin in der Leidensstunde, oder eine Mahnerin in der Stunde der Glückserhebung werden. Die Mazza und Maror, die einer am Pessach gedankenlos genossen, die Hütte, in der er am Suttokh gedankenlos gessen, mögen zur rechten Zeit, wenn der Wechsel des Geschickes das Brot des Elendes mit aller Bitterkeit, das Brot der Armut mit aller schugberaubten Heimatlosigkeit, oder das große Los prunkvollster Opulenz in den Schoch der Lebensaufgaben wirft, ihre Besinnung, Ermannung und Besonnenheit bringende Kraft bewahren. Der הלליר, von welchem die Baraita (Menachoth 44 a) erzählt, hat vielleicht, als er die Bizith an sein Gewand knüpfte und sich darin kleidete, nicht sich die Bedeutung derselben zum Bewußtsein gebracht. Aber in der heißen Stunde sündlicher Versuchung traf ihn plötzlich deren mahrender und warnender Sinn und sie wurden die Retter seiner Sittlichkeit.

Über den Jahresanfang mit dem ersten des siebten Monats, woher dessen Name ראש השנה siehe 2. B. M. S. 100 u. 101. In der Reihe des Festentlus ist ראש

sozialen ruft. Wie diese, ruft sie uns zu Gott und damit zur sittlichen Freiheit und in den Wiederbesitz aller von uns entäußerten, ursprünglich uns ureigenen sittlichen Güter zurück. Damit ist sie zugleich das Signal zum sittlichen Lagerausbruch, zum Verlassen und Aufgeben aller uns „lieb gewordener“, von Gott nicht gebilligter Beziehungen und zum „sittlichen Kampfe“ gegen alles unserem sittlichen Heile Feindliche, wobei uns der Beistand Gottes gewiß ist: וזכרתם לפני ד' אלהיכם ונושעתם מאיביכם. Wenn Gott uns aber zur Rückkehr zu Ihm, zur Wiedererlangung sittlicher Reinheit und sittlicher Güter, zum Verlassen und Aufgeben alles Ihm Mißliebigen, zum Kampfe gegen alles unserem sittlichen Heile Feindliche ladet, so involviert dies alles eine Beurteilung und Verurteilung unseres bisherigen Lebens, und wenn diese Begriffe nichts enthalten, als was durch die im Gesetze vorliegende Bedeutung der תרועה gegeben ist, so ist in Wahrheit תרועה יום völlig identisch mit הדין יום. Hier aber heißt es, wie bereits bemerkt, nicht תרועה יום, sondern תרועה זכרון. Zudem hier זכרון zwischen שבתהן und מקרא steht, so ist es, wie diese, ebenfalls eine von uns zu erfüllende Thätigkeit. זכרון ist der Rückblick auf das zurückgelegte Leben und dieser Rückblick soll תרועה erzeugen, soll uns zur Änderung des Gott Mißliebigen, zur Rückkehr zu Gott und zu der dadurch bewirkten Wiedergewinnung unserer sittlichen Freiheit laden. Dieses an diesem Tage gebotene תרועה זכרון macht den Tag zum קדש, der uns alle zu der Höhe seiner Bedeutung hinanruft.

4. B. M. 10, 7 werden zwei Tonweisen spezifisch unterschieden. Es heißt dort: ויריעו ולא תתקעו ולא תהקיעו, ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תיריעו, damit ist תרועה von תקיעה, also תרועה und תקיעה als zwei gesonderte Tonweisen und in ihrer Bedeutung für den Signalzweck unterschieden. תרועה ist das zur Versammlung um Moses rufende Signal; תקיעה das Signal zum Ausbruch. Wenn gleichwohl Verse 5 und 6 die Bestimmung des Ausbruchsignals nicht: תרועה יריעו, תרועה תרועה, ותרועה תרועה, sondern: תרועה יתקעו, תרועה תתקעה, so ist damit das Ausbruchsignal als ein aus תרועה und תקיעה kombiniertes bezeichnet, die תרועה soll durch תקיעה eingeleitet (תרועה תתקעה) und geschlossen werden (תרועה יתקעו), und unterscheidet sich davon das zur Versammlung herzuführende Signal dadurch, daß תרועה ולא תתקעו, daß da תרועה ohne darauf folgende תרועה geblasen wurde (siehe Mosch hašchana 34 a). — תתקע heißt etwas fest und mit Nachdruck in ein anderes bringen: einstoßen, einschlagen, versenken. — Daher auch der symbolische Verpflüchtungshandschlag, bei welchem das Merkmal der Festigkeit und des Nachdrucks in der beabsichtigten Wirkung liegt, der Einschlagende giebt damit seine Hand bleibend in die Hand des andern. Hier beim Blasinstrument bezeichnet es den durch anhaltendes Hineinblasen der Luft hervorgebrachten anhaltenden, ununterbrochenen Ton (פשוטה). Es ist der Nufon. תרועה von ריעו, ריעו, bezeichnet den in kurzen oder längeren Tonstößen (תרועה תרועה oder שברים) gebrochenen Ton. Es ist der Ton der getriebenen beschleunigten Bewegung, der Ausbruchton. Das aus תרועה und תקיעה kombinierte Signal zum Lagerausbruch und Weiterzug ruft mit der תרועה das Volk zu Moses hin. Folgte keine תרועה, so hätten sie zu ihm zu eilen und seine Befehle zu vernehmen. Die folgende תרועה erteilt ihnen jedoch sofort dadurch das Zeichen des Ab- und Ausbruchs. Und die Schlußתרועה ruft sie nach geschobenem Ausbruch dorthin, wo Gott ihnen die neue Ruhestätte angewiesen. Ganz diese Weise, nach welcher eine jede תרועה aus einem dreifachen, mit תרועה einleitenden und schließenden Ton besteht, lehrt (dieselbst) die Tradition auch für die an ר"ה und יכ"ל vorgeschriebene תרועה=Theruah und weist darauf (dieselbst 33 b) hin, wie diese die תרועה begleitenden תרועה in dem Zobelgesekabschnitt durch העברה תרועה ausgedrückt sind: והעברה תרועה תרועה, והעברה תרועה תרועה (Kap. 25, 9). העברו תרועה תרועה ist nämlich der spezielle Ausdruck für die Verbreitung einer Aufforderung in einem großen Volkskreise, wo der auffordernde

24. Sprich zu Israels Söhnen: Im siebten Monat am ersten des Monats soll euch WerkEinstellung sein, Therauerückblick, Berufung zum Heiligtum.

24. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה
לְכֶם שְׁבִתוֹן וְזָכְרוֹן הַרְוּעָה מִקִּרְא־
קֹדֶשׁ:

Nation. Der siebte Monat ist nun der Monat der Bestimmung und Prüfung unseres Verhaltens zu diesen von Gott uns gegebenen Faktoren unserer Gesamt- und Einzelwohlfaht, auf daß wir uns zu jener Höhe der Reinheit und Wahrheit emporarbeiten, auf welcher allein der durch diese Faktoren verheißene Segen eines heiterglücklichen Seins und Lebens auf Erden seine Verwirklichung finden kann.

В. 24. 'יהיה לכם שבחון וגו'. Nicht wie В. 8 'פסח לד' В. 27. 'בהחדש וגו' פסח לד' В. 27. 'בהחדש וגו' פסח לד', אך בעשור וגו' יום הכפורים הוא, wird auch hier erst der Charakter des Tages, etwa 'יום הרועה יהיה לכם', und dann die Modalität der Feier ausgesprochen. Vielmehr wird der Tag sofort nur durch die Aufgaben charakterisiert, die wir an ihm zu erfüllen haben, und entspricht diese Einleitung des siebten Monats ganz dem Begriffe, den wir bereits im vorigen Verse von dessen Festen angedeutet. Kein Gedächtnistag erlangter Gottespenden tritt mit ihm ein, sondern ein Tag, der uns zur eigenen Thätigkeit an uns selber ladet. Seine Aufgaben heißen: שבתון, Einstellung unserer weltarbeitenden, unsere Zukunft schaffenden Thätigkeit, und statt deren: הרועה. זכרון. Aus 4. В. М. 10, 5 u. 6 kennen wir הרועה, von Moses an das Volk gerichtet, als ein Tonsignal zum Lagerausbruch. Ebendasselbst В. 9 vom Volke an Gott gerichtet, als Aufruf zur einschreitenden Hilfe und Rettung bringenden That, als Tonsignal für den Hilferuf: 'קומה ד' ופוצו אייביך וגו'. Es sind dies von Menschen ergehende, zu einschreitender, das Bestehende ändernder Thätigkeit aufrufende Tonsignale; das Instrument ist הצוצרה, ein von Menschen künstlich gebildetes Mittel. Wir kennen ferner aus 3. В. М. 25, 9 הרועה als Tonsignal für die Rückkehr aller Menschen und Güter aus fremder und entfremdender Hörigkeit in die ursprüngliche von Gott erteilte Freiheit und Bestimmung. Es ist ein Aufruf zu tiefsteingreifender Aenderung der bestehenden sozialen Personen- und Güterverhältnisse, zur Wiederherstellung ihrer ursprünglichen, aus Gott entspringenden Beziehungen. Es ist da Gott, der einzige wirkliche Eigner aller Menschen und Güter, in dessen Namen die הרועה den Ausbruch aus fremder Hörigkeit verkündet; darum nicht mit הצוצרה, dem künstlichen Menscheninstrument, sondern mit שופר, dem von Gott geschaffenen, ergeht hier das הרועה=Signal. Die Überlieferung (Moseh Haischana 34 b) lehrt, daß auch die hier am ersten des siebten Monats angeordnete הרועה ebenso wie die am zehnten des siebten Monats im Jubeljahr (3. В. М. 25, 9) mit שופר zu geschehen habe, daß überhaupt die הרועה des siebten Monats im innigen Zusammenhange stehen, שיהיו כל הרועות של הדש שביעי זה כזה. Damit ist aber sofort die Bedeutung unserer הרועה hier gegeben. Beide, die הרועה של יובל und die של ראש השנה sind שופר, geschehen somit im Namen Gottes. Was jedoch die הרועה hier für die sozialen Hörigkeitsbeziehungen von Menschen und Gütern bedeutet, das bedeutet die הרועה für die sittliche Beziehung des Menschen zu Gott. Mit der הרועה tritt Gott ein in unsern Kreis als einziger wirklicher Herr und Gebieter über uns und alles Anfrige, und ruft uns hinaus aus jeder Entfremdung, wo, womit und wie immer wir durch Nichtachtung oder Übertretung seines in seinem Gesetze uns offenbarten Willens uns einem andern als Ihm, dem Einen Einzigen, ergeben. Die jährliche הרועה am ר"ה ladet zum sittlichen Jubel, wie die des fünfzigsten Jahres zum

22. Und wenn ihr die Ernte eures Landes schneidet, sollst du die Ecke deines Feldes nicht ganz fortnehmen indem du schneidest, und sollst das Aufzufehende deines Schnittes nicht auflesen; dem Armen und dem Fremden sollst du sie lassen, Ich, Gott, euer Gott.

23. Gott sprach zu Mojshe:

22. וּבְקַצְרְכֶם אֶת־קְצִיר אֲדָנְכֶם
לֹא־תִבְלֶה פֶּאֶת שְׂדֵךְ בְּהַצְרֶךָ וְרִקַּט
קְצִירֶךָ לֹא תִבְלֶט הֲגִיעַ וְגֵר תִּנְיֹב
אִתָּם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: פ חמישי.

23. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

des Hüttenfestes und dem letzten Tage des Festschneides vorkommt (siehe zu B. 36 und 4. B. M. 29, 35, sowie 5. B. M. 16, 8).

הָקָה עֵינַי בְּכָל מִשְׁבֵּוֹתֵיכֶם לְדִרְהוֹיִם: Auch wenn ihr des nationalen Brotes verlustig und fern vom Lande des Gesetzes den Tag nicht als den „Vikturtag der Chomezbrote“ begeben könnt, so bleibt er doch als fünfzigster Tag der Emerzählung, als Gedächtnistag der Würdigmachung für die Gesetzempfangnis in ewiger Moedgeltung.

B. 22. וְגַם וּבְקַצְרְכֶם (siehe zu Kap. 19, 9 u. 10). Diese Gesetze und deren Erfüllung sind der praktische Kommentar zu der im Omer, noch mehr in להם שהי חמין durch das Gesetz vermittelt der Nation jedem verheißenen und gewährleisteten menschenwürdig selbständigen Gristen. Ohne Gottes Gesetz reißt nur dem Besitzenden ein menschenwürdiges, selbständiges Dasein auf den geeigneten Äckern des Landes, der Besitzlose, Arme und Fremde muß auf das Mitleid und die Klugheit des Besitzenden warten, die anzusprechen eine „fortgeschrittene“ Zeit fast zum Verbrechen stempelt und deren „Almojen“= Spende den Empfänger erniedrigt. Nicht so die Nation, die den ersten Schnitt von ihren Äckern weg in das Heiligtum des Gesetzes ihres Gottes trägt und „wendet“, und sodann zur Gedächtniszeit der Empfängnis dieses Gesetzes in den חמין שהי להם in das Heiligtum dieses Gesetzes das Bekenntnis und Gelöbniß bringt, daß sie nur dann sich als die Nation dieses Gesetzes fühlen könne und wolle, wenn aus ihrem Wohlstand jedem ihrer Genossen ein menschenwürdiges, selbständiges Dasein erwächst. In ihr reißt der Acker und arbeitet die Hand nicht nur für den Besitzer und den Besitzenden. Auch der Besitzlose und Fremde ist so berechtigter Teilhaber an der Ernte, daß deren Verjorgung für den Besitzenden eine Verpflichtung und ihnen ein Recht bedeutet. Daran mahnen, wie wir dies zu Kap. 19, 9 u. 10 entwickelt, diese חסד und חסד=Gerechtfame der Armen, hinsichtlich deren ja dem Acker- und Feldbesizer nicht einmal das Verteilungsrecht, טיבה הנאה, eingeräumt ist (siehe של שלביה חטין 8), auf daß das Recht achtende Gewissen der Besitzenden der Acker der Armen und Fremden werde, die Armenverjorgung „Zedokoh“: Pflichtgerechtigkeit werde, der Zedokoempfinger nicht minder als der Spender sein להם חמין habe und aufrecht bleibe in seiner Menschenwürde, und der Reiche in Verjorgung seiner ärmeren Nationsgenossen nichts als die Tilgung einer Gottesschuld erblicke, die ihm mit jedem Fruchtorn erwachsen, welches Gott ihm auf dem Acker seines Besitzes und seiner Arbeit gelegnet. Dieser Zedotobegriff ist der größte soziale Triumph des Gottesgesetzes im Gottesvolke.

B. 23. Freiheit, Land, Gesetz und die aus diesen Faktoren erblühen sollende Wohlfahrt der Nation in allen ihren Gliedern, das sind die Güter, deren Gott zu verdankenden Ursprung das Fest des ersten und des mit ihm in engste Verbindung gebrachten dritten Monats immer aufs neue zum Bewußtsein bringen soll. Pesach mit Omer, Schabuoth mit den beiden Chomezbroten sind die Konstituierungsfeste der jüdischen

sechsten oder siebten Siwan fallen könne. Würde das Gesetz auch die Feier des wiederkehrenden Monatsfestes der Gesetzkoffenbarung als Gedächtnistag derselben beabsichtigen, es würde uns dieses historische Datum ebenso präzise angegeben haben, wie den vierzehnten und fünfzehnten Nisan als Gedächtnistage des Auszugs aus Egypten. Es dürfte aber eine solche Gedächtnisfeier so wenig in der Absicht des Gesetzes liegen, daß es vielmehr einer solchen irrigen Auffassung ausdrücklich durch die Bestimmung habe vorbeugen wollen: הוה היום בעצם וקראהו, womit — wie wir glauben — eben nichts anderes gesagt ist, als: nicht auf den so nahegelegenden Monatstag des Gesetzgebungsereignisses, sondern הוה היום בעצם auf den für die Darbringung der Viskriumbrote bestimmten fünfzigsten Tag nach dem Omer sollt ihr, ohne Rücksicht auf den Monatstag, die euch (durch mündliche Lehre) wohlbekannte Festfeier bestimmen. קרא ist ja in diesem Kapitel der spezielle Ausdruck für die in der durch die Nationalrepräsentanz zu vollziehenden Neumondsheiligung gleichzeitig gegebene Festsetzung der in den Monat fallenden Festtage. Hier aber soll nicht durch die Neumondsbestimmung des Siwan, sondern bereits durch die Neumondsbestimmung des Nisan und die dann von selbst sich ergebende Omerzählung der Festtag des Siwan gegeben sein.

Daß aber gerade nicht der Tag der Offenbarung am Sinai, sondern ein Schlußtag der zu diesem größten Ereignis unserer Nationalgeschichte führenden Zählung — nach der, wie oben bemerkt, in der Nation rezipierten Weise, der Tag vor der Gesetzgebung, die nicht am fünfzigsten, sondern am einundfünfzigsten Tage stattgefunden — zum Festtag erhoben ist: Das dürfte eine Wahrheit des ernstesten Ernstes für uns enthalten.

Nicht der Thatfache der Gesetzkoffenbarung, unserer Würdigmachung für die Empfängnis des Gesetzes gilt unsere הוה היום-Feier. Den Vortag der Gesetzgebung, den letzten Tag der הגבלה und פרישה, den Tag, an welchem die Nation endlich der großen Weltbestimmung, Empfänger und Träger des Gottesgesetzes zu werden, sich würdig und bereit darstellte, repräsentiert der fünfzigste Tag der Omerzählung. Heißt doch überhaupt, — wie wir schon anderwärts bemerkt — abnorm gegen alle anderen Feste, dieses Fest nicht nach dem an dem Festtage charakteristisch zu Vollziehenden, sondern: שבועות, somit nach der Wochenzählung, die vorbereitend zu ihm geführt. Es konzentriert sich ja auch die Gesetzgebung mit nichten auf den Sinaitag. Vierzig Jahre lang dauerte die Gesetzgebung und die Gesetzemfängnis, und die am Sinai vernommenen zehn Gebote haben keine größere Göttlichkeit und Heiligkeit, als irgend ein anderes der sechshundertunddreizehn Gebote und Verbote, die Gott uns durch Moses erteilte. Ausdrücklich erklärt Gott die Bedeutung dieses Sinaitages nur als Einleitung zu dem durch Moses zu überbringenden Gesetze, als durch Selbsterfahrung die Thatfache zur Gewißheit erhebende Dokumentierung, daß Gott zu dem Menschen reden kann und zu Moses geredet hat, auf daß wir vertrauensvoll die Gottesgesetze durch Moses Mund als Gottes Wort empfangen sollen. הנה אנכי בא אליך בעב העיני בעבור. ישמע העם ברברי עמך וגם כך יאמינו לעולם. Wie daher die „Zehngebote“ in dem öffentlichen Gottesdienste keine Ausnahme erhielten הריני הרעומה המינין, um der unjüdischen Auffassung keinen Vorwand zu leisten, als ob die „Zehngebote“ das ganze Gottesgesetz bildeten, oder als ob ihnen auch nur eine größere Göttlichkeit und Heiligkeit innewohne (siehe Berachoth 12 a): so bildet auch wohl eine gleiche Rücksicht das Motiv des Gesetzes, das gerade den Tag der „Zehngeboteoffenbarung“ nicht zum nationalen Feste erhob.

In dieser offenbaren Absicht des Gesetzes, den שבועות-Tag als Schlußtag der von Pessach beginnenden Zählung charakterisiert zu erhalten, dürfte auch das Motiv zu suchen sein, das die Nation und deren Weisen veranlaßte, dieses Fest עשרה zu nennen, ein Name, der im Gesetze diesem Feste nie beigelegt wird, vielmehr nur von dem Schlußwoed

21. Und ihr verkündet an eben diesem Tage, eine Berufung zum Heiligthum soll euch sein; kein Dienstwerk dürft ihr schaffen: ein ewiges Gesetz in allen euren Wohnstätten für eure Nachkommen.

21. ויקראתם בעצמם | היום הזה
 בקרא קדש יהיה לכם כלילאבת
 עבודה לא תעשו חקת עולם בקרב
 מושבתיכם לדורותיכם:

קראש יהיו לד' לבנה. Nach Menachoth 45 b bezieht sich diese Bestimmung auf die שתי לחם, von denen im Verse oben ausgesagt war, daß, obgleich sie den charakteristischen Kernpunkt des Vikurintopfers bilden, sie dennoch im Opfer auch als durch die שני בבשים bedingt erscheinen. Hinsichtlich ihrer folgt nun schließlich die Bestimmung, daß ihre ganze Weihe an Gott in ihre Übergabe an den כהן übergeht: קנאו השם ונתנו לבנה. Es kommt von diesen Chomezbroten nichts auf den Altar (Kap. 2, 12). Vielmehr mit den כבשים dargebracht, sind die כבשים ihr ביתר, sie aber werden von זבחי כהן gegeben und lehren, wie das durch den Hoden des Gesetzes und für das Gesetz jedem einzelnen verheißene und gewährte Brot selbständiger Erziehung priesterlich vor Gott also genossen werden soll, daß auch der leibliche Nahrungsgenuß heiliger Gottesdienst werde.

21. ויקראתם עי' zu diesem Satze fehlt das Objekt; denn קראש יהיה לכם ist ein selbständiger Satz. Es ist somit im Texte nicht gesagt, was verkündet werden soll. בעצם היום הזה will offenbar die hier angeordnete Festfeier mit בקראש ויקראש und איסור מלאכת עבודה an den Tag der Darbringung des זבחי כהן, an den fünfzigsten Tag der Omerzählung bleibend binden und feststellen und setzt dies Gründe voraus, die uns veranlassen könnten, die Festfeier an einem anderen Tage halten zu wollen. Beides Momente, deren Erklärung nur aus der Tradition zu schöpfen sein dürfte.

Bekanntlich bezeichnet die in unseren Gebeten sich aussprechende Überlieferung den 2. B. M. 34, 22 und 5. B. M. 16, 10 u. 16 den השביעיית genannten Vikurintag als זמן זבח הורנה, als die Zeit der Gesetzgebung. Und in der That giebt schon ein aufmerksames Lesen des 19. Kapitels des 2. B. M. die Thatfache an die Hand, daß der Offenbarungstag des Gesetzes an dem sechsten oder siebten Tag des dritten Monats, somit an dem oder um den fünfzigsten Tag der mit dem sechszehnten Nisan beginnenden Tage- und Wochenzählung gewesen sein müsse, wie dies (Sabbat 86 b f.) ausführlich ermittelt wird.

Nach der allgemein in der Nation festgehaltenen Überlieferung war der Tag der Gesetzgebung an einem Sabbat, der Tag des Auszugs aus Ägypten, der 15. Nisan, war nach סדר עולם an einem Freitag, nach der im Talmud (Sabbat 87 b) gegebenen Notiz jedoch an einem Donnerstag. Demgemäß wäre nach סדר עולם in der That זמן הורנה am fünfzigsten Tag vom 16. Nisan, nach dem Talmud, der für uns maßgebenden Autorität, jedoch erst am einundfünfzigsten gewesen, wie schon ב"ר"א zu s"א Kap. 494 als auffallend bemerkt (siehe יעבב דאן); und der fünfzigste Tag nach dem Omer wäre nicht der Gedächtnistag des Tages der Gesetzgebung, sondern des Tages vor der Gesetzgebung. Wir brauchen uns ja auch nur zu vergegenwärtigen, daß nach der eigentlichen Gesetzesbestimmung die Feststellung der Monatsanfänge, somit auch die des 3jar und Siwan, von der Wahrnehmung des neuen Mondes, קידוש על פי ראיה, bedingt ist, um einzusehen, daß der fünfzigste Tag nach dem Omer durchaus nicht an einen bestimmten Monatstag des Siwan gebunden ist, wie denn ja auch (Moisch Haschana 6 b) die Notiz gegeben ist: עצה פועלים המשה פועלים ששה פעמים שבעה, daß das mit dem fünfzigsten Tag nach dem Omer eintretende Schabuotfest mitunter auf den fünften,

20. Und es wendet der Priester diese zusammen mit dem Brote der Erstlinge eine Wende vor Gott, zusammen mit zwei Schafen. Heilig seien sie Gott, und von Ihm dem Priester.

20. וְהִנֵּיף הַבֶּהֱן | אֹתָם עַל לֶחֶם
הַבְּכָרִים הַנּוֹפֵה לִפְנֵי יְהוָה עַל־שְׁנֵי
כִבְשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיֶי לְיְהוָה לַבֶּהֱן:

ein heiteres, zufriedenes, unter dem Auge Gottes, seines Lebenshirten froh, weil heilig, genießendes Dasein gewinnen soll, wie dies im שלמים=Opfer zum Ausdruck gelangt und hier als שלמי בכור für die Allheit der Nation im Heiligtum durch die Priester vollzogen wird. Eben aber als שלמי בכור, die nicht wie שלמי יהודי aus dem heiterglücklichen Gefühle beglückender individueller Glückszustände hervorgehen, sondern vielmehr der Gesamtheit die Bestimmung für ein beglückendes, heiter befriedigendes Leben zum Bewußtsein bringen, stehen sie wie עולה und הטאת in dem קדש קדש=Ernst der Thatenweihe, שבחן und שהיטתן בצפון (Sebachim 55 a).

W. 20. והניף גוי על לחם גוי על שני כבשים. Sonst, wenn gleichzeitig Brote und Opfertiere oder deren Teile in הנופה und gehoben werden, liegen die Brote auf den Tieropferteiern. Es ist da das Brot Zubehör und Ergänzung des Tieropfers. Die im Opfertiere ihren Ausdruck findende Persönlichkeit ist Träger des Brotes. Die Weihe der Persönlichkeit ist das Bedingende und in ihr und mit ihr finden auch die Nahrungsgüter ihre Weihe. Hier ist aber das Brot, die שהי לחם, ja wie bemerkt in eigener, selbständiger Bedeutsamkeit. Sie bilden das Charakteristische des Tages, sie sind הכבשים אה הכבשים, nicht umgekehrt (W. 17). Daher heißt es zuerst: והניף הבהן לחם, da איתם על הלחם, von anderer Seite bleibt aber doch die Thatsache der Wesenhaftigkeit der Persönlichkeit in Beziehung zu den Nahrungsgütern aufrecht. Daher אה הנוקקו זה לזה, wenn sie einmal in einer Opferhandlung verbunden worden sind, so אה זה, so kann auch das Brot nicht ohne die כבשים dargebracht werden, ja, wenn sie beide wie vorgeschrieben dargebracht werden, so hängt, wie immer, die קדושה der Brote von der קדושה der כבשים ab: אה הלחם בשחיטה: כבשי עזרה מקדשין אה הלחם (47 a). Nachdem es daher erst hieß: איתם על לחם, wo לחם als עיקר erscheint, heißt es sodann berichtigend von diesem לחם auch: על שני כבשים, in welchem Ausdruck die כבשים als Träger der Brote erscheinen. In der praktischen Ausführung wurden hier daher weder die כבשים auf die Brote, noch diese auf jene gelegt, so daß sie beide neben einander in der jedem eigentümlichen Geltung erschienen: אה ומניף זה בצד זה (Menachoth 62 a), die שני כבשים lebend. Die אה לחם finden ihren Zweck in den כבשים. שהי לחם die vermittelnden Ursachen der אה לחם. Die jedem Gliede der Nation aus dem nationalen Boden erwachsende Existenzselbständigkeit wird jedem gewährt, auf daß jeder ein lebendiges Mitglied der Gott folgenden Gottesherde werde, und nur als Gott folgendem Mitglied der Gottesherde wird jedem das Brot der selbständigen Existenz.

Von dieser הנופה heißt es (Menachoth 62 a): מולך ומביא כדי לעצור רוחות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים, רעות Niederstichtag von den Saaten und Früchten abgewendet werden. Nicht von bloß physischen Einflüssen ist der Acker- und Felderseggen des jüdischen Landes bedingt. Der physische Bodenseggen selber ist bedingt durch die selbstlose Entäußerung und Hingebung der Früchte des Bodenseggens an Gott und an die von Gottes Gesetz gewiesenen Gesamtzwecke eines Gott dienenden sittlichen Lebens. Nicht in dem physischen Himmel- und Erdraum, in den Räumen des Heiligtums des göttlichen Gesetzes springt die Segensquelle des jüdischen Landes.

19. Und ihr vollziehet einen Ziegenbock zum Entschuldigungsoffer und zwei jährige Schafe zum Friedensmahloffer.

19. וְעֲשִׂיתֶם שְׁעִיר־עִזִּים אֶחָד
לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כִבְשִׂים בְּנֵי שָׁנָה
לוֹבַח שְׁלָמִים:

des von Gott geleiteten und seine Nähe und Waltung dokumentierenden Gesamtgeschickes der Nation. Es hat jeder einzelne sein „Brot“ in Folge seines Anteils an der Gesamtunterordnung und Hingebung an die Leitung des „Hirten Israels“, und es erhält jeder einzelne sein „Brot“, auf daß er seines Teils mitwirke an der Lösung der Aufgabe Israels, צאן ברעייה zu sein. Eine Aufgabe, die sich nur in treuer Folgsamkeit in den von seinen Geheßen vorgezeichneten Wegen verwirklichen läßt. Durch diese Lösung wird dann die jüdische Gesamtheit durch בר אהרן, der eine Arbeitsstier auf Gottes Menschheitsacker, und erst auf dem Boden der Lösung dieser Gesamtaufgabe der Verwirklichung des göttlichen Willens auf Erden zum Aufbau des jüdischen Heiles im Innern und des Menschheitheils nach außen gewinnt jedes Glied dieser Gesamtheit die gleiche Wardeinung vor Gott, tritt die Gesamtheit in שני אילים hin, wird jeder Jude ein איל, ein in gesegneter Kraftfülle musterergütig den Weg weisend voranschreitender Genosse. Die Gleichheit, die im Anteil an Wohlstand und äußerem Lebensglück eine Utopie bleibt, wird zur Wahrheit, zur vollen, jederzeit und von jedem zu verwirklichenden Wahrheit auf dem Boden der Geheßerfüllung und des darin allein gegebenen sittlichen Menschenwertes. Im Güteranteil ward den beiden עשרונים des Omer nur ein Gesamtanteil Öl und Wein und Weibrauch und den beiden Ghomezbroten des Vikurintages fehlten diese ganz. Allein in der sittlichen Energie der Lebendigen Persönlichkeit winkt jedem Juden der gleiche Segen, die gleiche Kraft und die gleiche Bedeutsamkeit für die Aufgabe des Ganzen. Wie klein oder groß auch sein Anteil an dem der Gesamtheit verheißenen „Öl und Wein und Weibrauch“, seine selbständige Existenz soll er finden (שהי להם הכין), und in reicher oder bescheidener Glücksstellung ein איל, ein musterergütig voranleuchtender Mann werden auf dem Wege und zu den Zielen, die Gott gezeichnet, — und als solcher gewinnt auch sein kleinster Anteil an den leberkräftigenden und erheiternden Gütern des Lebens reichste Bedeutung, und wie den שבכתב כבשים und dem פר der Gesamtheit, so fehlt auch jedem איל der Gesamtheit weder sein מנהה noch sein נכח ועבדיהם: נכח ועבדיהם (wie 4. B. M. vorgegeschrieben) 'אשה ריה ניהה לר'.

B. 19. ועשיהם שיער. Aber es tritt die Nation nie mit dem Ausdruck ihres רעים שיער להטאת dem Bewußtsein Ausdruck zu geben, wie in sübbebürtiger Unzulänglichkeit die nationale Vergangenheit und Gegenwart diesem Ideale gegenüber noch erscheint und wie nur von dem Gelöbnis künftiger, שיער=gleicher, unverlockbarer Festigkeit getragen, die Nation sich den Ausdruck ihrer idealen Bestimmung gestatten dürfe.

וְעֲשִׂיתֶם שְׁלָמִים: der Anteil an jenem Gesamtideal und dieser jede noch so unzulängliche Vergangenheit abschließenden und das ewige Ideal immer zu neuer, heiterer Lösung bietenden Sühne, gesellt nun endlich zu den שהי להם הכין שני כבשים בני שנה לובח שלמים. Es sind die einzigen צבור שלמי, Gesamtheitsfriedensopfer, die überhaupt existieren, und sie sind als שני כבשים, als Friedensopfer der Nation in allen ihren Gliedern zu begreifen. Sie kommen als wesentliche Ergänzung zu den שהי להם hinzu. Es spricht damit die Nation aus, daß auf dem Boden der durch das Gesetz und für das Gesetz, vermitteltst des nationalen dem Gesetze gehörigen Landes, gewährter: Existenzselbständigkeit, nicht nur jeder einzelne sein שהי להם הכין, sein „selbständiges Brot“, sondern eben damit, in dem Bewußtsein des von Gott und für Gott Gewährten,

der durch den Sabbat gegebenen Idee die Zahl sieben auf den mit der sichtbaren Welt verbundenen, in der sichtbaren Welt sich offenbarenden, die sichtbare Welt beherrschenden und leitenden unsichtbaren Einen hinweist. Ist daher כבש im Opfer der Ausdruck einer in ihrem Geschehniß einer höheren Leitung folgenden Persönlichkeit und im Gesamtheit-Opfer der Ausdruck der Nation von Seiten ihres einer höheren Leitung folgenden Geschehnißes: so wird die Nation als שבעה כבשים sich als eine solche darstellen, mit deren Geschehniß Gott, der unsichtbare Eine, im Bunde ist, deren Geschehniß Er beherrscht und leitet, in deren Geschehniß Er sichtbar, deren Geschehniß nichts als eine Offenbarung Gottes in der Menschheit ist. Daß פר die mit ihrer That im Dienste Gottes wirkende Persönlichkeit ist, sowie איל die in Kraftfülle den Genossen wegweisend voranschreitende, haben wir bereits wiederholt bemerkt. Wenn daher der durch das ראש הרש=Opfer gegebene Grundtypus der Moadimopfer: פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה פרים בני בקר שנים ואיל אחד חטאת ist, so tritt die zur „Zusammenkunft mit Gott“ geladene Nation als eine solche hin, deren jegliches Glied wirksam im Dienste Gottes steht, die darum in ihrer Gesamtheit die allen anderen Nationen in zur Nachfolge ladender, gottgesegneter Kraft voranschreitende Nation ist, deren ganze Geschichte nichts ist als ein Gott offenbarender Fingerzeig Gottes, die daher mit allen diesen ihren Beziehungen und für alle diese sich ganz dem Thatendienste Gottes hingiebt, und wo sie verirrend in Gegensatz zu dieser ihr von Gottes Gesetzesheiligtum bezeugten ewigen Aufgabe geraten, künftige Festigkeit in der Treue, Vergangenheit süßend gelobt. Nur am ר"ה und י"ב, wo ganz eigentlich das Bewußtsein bisheriger Unzulänglichkeit die Nation zu Gott ladet und ebenso am שמיני עזרה=Tag, der Israel, selbst von „Haus und Habe“ beraubt, selig mit dem Gesetze im Arme bei seinem Gotte festhalten will, erscheint die Nation nicht in ihrer individuellen Vielheit, sondern nur in ihrer Gesamtheit als die Nation des Gesetzes, nicht בני בקר שנים, פרים בני בקר שנים, sondern nur פר אחד ist da im Emporopfer der Ausdruck der Dienstwirksamkeit im Menschenreiche Gottes; denn eben von hier, von dieser Gesamtaufgabe aus, soll am ר"ה und י"ב der einzelne sich erst wieder in den reinen Stand im Dienste Gottes emporarbeiten, und nur eben der Gedanke der, trotz aller Unzulänglichkeit im einzelnen, doch unvertierbaren ewigen Bedeutung der jüdischen Gesamtheit als das Eine Volk des Gesetzes des „Einen“ auf Erden ist es, der auch das „Haus und Habe beraubte“ Israel selig im Bunde mit Gott erhält.

Hier als Begleitung der שהי להם finden wir nun dieselbe Opfergruppe der Moadimopfer, jedoch mit einigen Nuancen. Es ist פר אחד, wie am ר"ה, י"ב und ש"ע, es sind sieben כבשים wie an allen Moadim, allein es sind zwei אילים, was sonst nie wieder vorkommt, und es stehen כבשים voran; während bei allen מוספים die Ordnung: פרים oder פר, איל und כבשים lautet, sind die שהי להם begleitenden Opfer: פרים und פר, אילים geordnet. Von dem 4. B. M. 28, 26 für den ביכורים=Tag vorgeschriebenen מוסף unterscheidet sich die hier die die שהי להם begleitende Opfergruppe zweifach: durch die Zahl der Stiere und der Widder; dort sind es פרים שנים und איל אחד, hier: פר אחד und פרים שנים; sodann durch die Reihenfolge סדרן: dort stehen die פרים voran, hier die כבשים. Beide Gruppen sind daher durchaus nicht identisch; die im 4. B. M. 29, 7 für den חומש הפקודים=Tag vorgeschriebenen in Folge seines allgemeinen מועד=Charakters als מוספים, die hier vorgeschriebenen in Folge seines speziellen Charakters als ביכורים=Tag, als הוזהר על הלהם, als Begleitung der שהי להם. Diese verhalten sich zu jenen ganz so wie die in כזוהי להם vorgeschriebenen Opfer am י"ב zu den 4. B. M. 29, 7 für den מוספים angeordneten. Dem in שהי להם sich charakterisierenden Begriff des ביכורים=Tages gemäß, stehen hier die שבעה כבשים voran. Die jedem einzelnen durch das Gottesland gewährte Existenz-Selbständigkeit ist ja ein Zeit und Ausfluß;

18. Und ihr bringt mit dem Brote sieben Schafe nahe, ganz, jährlich, und einen jungen Stier und zwei Widder. Sie sollen Gott ein Emporopfer sein, und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer: eine Feuerhingabe des Willfahrungsausdrucks an Gott.

18. וְהִקְרַבְתֶּם עַל־הַלֶּחֶם שֶׁבַע כְּבָשִׂים חֲמִישִׁים בְּנֵי שָׁנָה וּבֶרֶךְ בֶּן־בָּקָר אֶחָד וְאַיִלִם שְׁנַיִם וְהָיָה עֹלָה לַיהוָה וּמִנְחָתָם וּנְסִיבָתָם אִשָּׁה רִיחֵי־נִיחָח לַיהוָה:

Brote waren jedes Jahr die erste Mincha, die von der neuen Frucht gebracht werden durfte, mit ihnen wurde überhaupt, wie bereits zum vorigen Verse bemerkt, der neuen Frucht der Zutritt zum Altare eröffnet, sie selbst aber mußten, nach einer Menachoth 83 b enthaltenen vom רבבים וביספם, רבבים VIII, 2 rezipierten Halacha (siehe ל"ב daselbst) nicht unumgänglich von der neuen Frucht sein, שהי להם הבאות מן הישן! Diese Halacha dürfte wesentlich unsere Auffassung dieser Gbamezbrote unterstützen und überhaupt das Ganze aus dem Bereiche einer bloßen Erntefeier herausheben.

Das Omer war Gerstenmehl. Gerste repräsentiert aber nicht die eigentliche Menschennahrung, sie ist באכל בהמה (Zota 14 a u. 15 b). Es war also nur die physische Existenz, die im Omer durch den Bodenbesitz gewährt erschien. Erst am fünfzigsten Tage, nach den siebenwöchentlichen Wochen- und Tagezählungen des Gott huldigenden Emporringens zur „Reinheit“ des sittlich freien Menschthums, erst mit Eintritt des Gesetgebungsgedächtnisses, tritt das jüdische Volk mit dem Menschenbrote aus Weizen zu dem Altare seines Gottes hin. Und dieses Brot ist Ghomez, trägt das Gepräge sozialpolitischer Freiheit und Selbständigkeit, Güter, die das jüdische Volk nie ureigen hat, deren Repräsentanten שאיר es daher ebenso wenig wie den Repräsentanten des Bodenreichthums, רבב, nie etwa durch Entäußerung auf dem Altar zum göttlichen Wohlgefallen, לררה ניהיה, zu umwandeln hat, die es vielmehr nur durch seine ganze Hingebung an Gottes Gesetz aus Gottes Händen gewinnen soll, die daher nur als durch das Gesetz verbeißene und gewährte Güter in שהי להם (הביין) und ביבורים (רבב), Erkenntnis und Anerkennung bezeugend, huldigend vor den Altar gebracht werden (siehe ausführlich oben Kap. 2, 11 u. 12).

Und es sind zwei Brote, die das Brot der jüdischen Rationalexistenz und Selbständigkeit repräsentieren, sie sind einander ganz gleich, werden jedoch גילושות אהה אהה נילושית אהה אהה, jedes für sich allein ganz getrennt und besonders bereitet, aber es fehlt ihnen alles Et und aller Weidrauch (Menachoth 59 a). Sie drücken somit in noch höherem Grade als das Omer die Wahrheit aus, daß die jüdische Nation die Selbständigkeit ihrer Gesamtexistenz nur in der gesicherten Existenzselbständigkeit aller ihrer Glieder zu finden hat. Dem gegenüber ist jedoch ebenso noch entschiedener Wohlstand und Glück als notwendiges Lebensattribut eines jeden einzelnen verneint.

В. 18. שבעה כבשים: sieben Schafe, eigentlich ja: eine Siebenzahl von Schafen, eine in Schafen dargestellte Siebenzahl; und so auch שבעה ימים eigentlich: eine von Tagen gebildete Siebenzahl. Wir haben bei Gesamtheitsopfern bereits die Zahl eins und zwei als Bezeichnung der Nation als Gesamteinheit oder als Gesamtwielheit kennen gelernt. Außer diesen ist es zunächst nur noch die Zahl sieben, die normal in Gesamtheitsopfern wiederkehrt. Die 4. В. М. 28 u. 29 vorgeschriebenen ביספם sind nur durch diese drei Zahlen nianziert, und auch den von dreizehn bis sieben abnehmenden פרי הרהג liegt, wie wir s. G. w. zu zeigen haben werden, die Siebenzahl zu Grunde. Wir haben bereits (Zeschurun Jahrg. V) entwickelt, wie nach

17. Aus euren Wohnstätten bringt ihr zwei Brote der Wende aus zwei Zehnteln; sie sollen feines Weizenmehl sein, sie gesäuert gebacken werden; Erstlinge sind es Gott.

17. כִּמְשֹׁשְׁתֵיכֶם תִּבְיֵאוּ לַחֶם
 הַתְּנוּפָה שְׁתֵּים שְׁנֵי עֶשְׂרִים כֶּלֶת
 תִּהְיֶינָה חֲמִין תִּאֲפֶינָה בְּכֹרִים
 לַיהוָה*

Vergegenwärtigen wir uns, daß dem obigen gemäß, der fünfzigste, d. i. der Tag nach den siebenmal sieben Tagen, in hohem Grade mit der Bedeutung des achten Tages der Milah in der Idee zusammenfällt (siehe Jeschurun V. Jahrg. S. 13 f.) und lassen wir die Idee der Sabbatwochenzählung und die der Tageszählung bis zum fünfzigsten zusammen, so ergeben sie sich einfach als Ausflüsse eben der beiden Institutionen, Sabbat und Milah, mit denen Gott überhaupt den Grund zu Israel, als dem Volke seines Gesetzes, gelegt haben wollte. Die Gottesehudigung in Natur und Geschichte und die damit gegebene Unterordnung des Menschen mit seiner Weltstellung in den Dienst Gottes, wie der Sabbat sie lehrt, und das Ringen nach sittlicher Reinheit durch freie Unterordnung des Leibes unter Gottes Sittengesetz, wie die Milah es fordert, das waren geschichtlich die Momente, deren Grundlegung im Volke dessen Konstituierung als Volk des Gottesgesetzes lange vorangegangen war. Und eben diese Momente sind es, die durch die Tage- und Wochenzählung vom Omer zum Tage der Gesetzhempfung jedes Jahr aufs neue als vorangehende Grundbedingungen unserer großen Bestimmung zur Beherrschung gebracht werden.

שהי לחם והקרבנות מנחה חדשה לך: es sind dies die in B. 17 genannten לחם. Sie sind die מנחה חדשה, sie sind jedes Jahr die erste Mincha, die von der neuen Frucht gebracht werden durfte. Obgleich mit Darbringung des Omer die neue Frucht für den Profangenuß erlaubt wurde, so dauerte doch für den Tempel das Verbot bis zur Darbringung der לחם fort, und nicht nur מנחה, sondern auch בכורים und נסכים waren bis dahin nicht von den neuen Früchten zu bringen. העומר היה מחר במדינה (Menachoth 84 b u. 68 b).

Menachoth 83 b). ולא מהוזה לארץ: ממזשבתים (Menachoth 46 a) ist לחם, die hier die הכבשים ואין הכבשים מעבין את הלחם, sind hier die Bedingende, es kommen alle die in den folgenden Versen genannten Opfer, und auch die in Versen 19 u. 20 bestimmten so charakteristischen und in der תנופה mit den לחם verbundenen שני כבשים, nur im Anschluß an die לחם, so daß wohl allenfalls die Brote ohne die כבשים, nicht aber die כבשים ohne die Brote gebracht werden können. Es ist eben עיקר לחם (dieselbst 46 b). Vielleicht hat darum in so anomaler Weise das ו in הביאו ein Dagesch, um eben die לחם, im Gegensatz zu allen anderen mit Opfern verbundenen Menachoth in den Vordergrund zu heben und sie als den Mittelpunkt zu bezeichnen, um welchen sich alle die folgenden Opfer begleitend gruppieren. — שיהו ששה: שני עשרונים, שיהו ששה: שיהו ששה, sie sollen qualitativ und quantitativ gleich sein (ה"כ), wie überall, wo im Opfer Gepaartes auftritt, die möglichste Gleichheit gefordert wird. — סלה ההינה im Gegensatz zum Omer, das aus Gerste bestand. חמין האפינה: im Gegensatz zu allen anderen Menachoth, die nicht חמין sein durften und von denen selbst die שירים nicht חמין gebacken werden durften (mit alleiniger Ausnahme der לחם תורה — siehe Kap. 2, 11 u. 6, 10). Auf diese von חמין zu bringenden לחם שתי ist schon Kap. 2, 13 hingewiesen und haben wir dort Kap. 2, 11 u. 12 und Kap. 7, 13 die Bedeutung der gerade aus חמין zu bringenden Azarethbrote ausführlich erläutert und verweisen hierauf. — בכורים לך: diese beiden

16. bis zum Tage nach dem siebten Sabbath zählt ihr fünfzig Tage; und bringt dann Gott eine neue Huldigungs=gabe nahe.

16. עַד מִמְּחֶרֶת הַשִּׁבְעִית
הַסִּפְרוּ הַיָּמִים אִם וְהִקְרַבְתֶּם כְּנִתְּהָ
הַדָּשָׁה לַיהוָה:

huldigenden Bekenntnisthat der שְׂבִיחַה מִלֵּאכָה und ganz besonders mit der durch diese gegebenen Erlösung von der Ueberwucht der Nahrungsjorge, die der Gesetzgebung vorangehende, vorbereitende Erziehung des frei gewordenen Volkes zum Volke des Gesetzes. Wenn wir das uns vergegenwärtigen, was wir zu 2. B. M. 16, 1 u. 2 über die Bedeutung des Mannaababts bemerkt und das in den Worten seine volle Bestätigung findet, mit welchen 5. B. M. 8, 1—3 ff. noch Moses am Schlusse der Wanderung auf diese MannaSpeisung und deren Bedeutung für den treuen Gehoriam gegen Gottes Gesetz — לדעת לא — zurück zu blicken hatte: so tritt diese siebenfältige Sabbathwochenzählung vom „Omer“ zum „Gesetz“ in ein sich selbst ausprechendes Licht.

2. B. M. 16. עַד מִמְּחֶרֶת וְגו': die Zählung ist zweifach; sieben Sabbathwochen werden gezählt, wie es 5. B. M. 16, 9 heißt: שִׁבְעָה שָׁבוּעוֹת הַסֵּפֶר לָךְ, und es werden die Tage bis zum fünfzigsten Tag gezählt, der den Tag nach der siebten Sabbathwoche bezeichnet, מִצֵּה לְמִימֵי עֹשֵׂי וּמִצֵּה לְמִימֵי שִׁבְעֵי (Chagigā 17 b). Dieser fünfzigste Tag ist das durch Zählen zu erreichende Ziel. Dieser fünfzigste Tag wird nicht gezählt. Es ist nicht unmöglich, daß das ׀ם הַיָּמִים Apposition zu מִמְּחֶרֶת הַשָּׁבֹּעַ ist: bis zum Tage nach der siebten Sabbathwoche, dem fünfzigsten Tage, sollt ihr zählen. ׀ם הַיָּמִים wie ׀ם שְׁנַיִם עֶשְׂרֵי יָמִים (4. B. M. 7, 2 u. 28), wo auch der Begriff der Ordnungszahl durch die Kardinalzahl in dem Sinne ausgedrückt ist: der Tag, an welchem elf Tage, zwölf Tage vom Anbeginn der Zählung verlossen sind. Oder es ist hier das הַסֵּפֶר nicht ein solches ausdrückliches Zählen wie לִכְסֹף, und gleichwohl ist implizite damit gegeben, daß bis dahin nicht nur Wochen, sondern auch Tage zu zählen sind, da das Gesetz sich nicht damit begnügt, das Zurücklegen der sieben Sabbathwochen zu bezeichnen, sondern auch die Zahl der damit zurückgelegten Tage samt dem nun erreichten zusammen summiert.

Außer dem in den sieben Wochen siebenmal wirkend gedachten Sabbath muß also die damit zurückgelegte und erreichte Zeit von neunundvierzig und fünfzig Tagen an sich ihre Bedeutung haben. Nun kennen wir das Zählen von Tagen und zwar einer Siebenzahl von Tagen, 3. B. bei וַיָּבֵה וְבָה (Kap. 15, 13 u. 28) und überhaupt das Zurücklegen siebentägiger Zeitperioden im Gebiete der שִׁבְעָה וְטָהֳרָה-Gesetze als das Hinausstreben aus dem שִׁבְעָה-Zustande und das Zumabstufbringen desselben, um mit dem achten Tage in die Stufe der טָהֳרָה einzutreten. Ein siebenmaliges Zählen siebentägiger Zeitperioden, also ein Zählen von neunundvierzig Tagen, um erst mit dem fünfzigsten Tage in einen neuen Zustand einzutreten, wäre somit die vollendetste Beseitigung sinnlicher שִׁבְעָה-Befangenheit, und es brächte der fünfzigste Tag den entschiedensten Eintritt in das טָהֳרָה-Reich sittlicher Freiheit. Wie das fünfzigste Jahr die Neubegründung des jüdischen Staates auf dem Boden der allgemeinsten inneren sozialen Freiheit brachte, so soll der fünfzigste Tag vom Omer zu der politischen äußeren Freiheit und Selbstständigkeit erst die innere sittliche Freiheit als diejenige Errungenschaft bezeichnen, deren Anstreben wesentlich den Boden bedingt, auf welchem zu der gottgewährten Freiheit und Selbstständigkeit nun auch das Gottesgesetz aus Gottes Händen empfangen zu werden vermag. Neue, die politische Freiheit, konnte passiv als Gottes Gnadengeschenk erhalten werden. Diese, die sittliche Freiheit, winkt nur als Errungenschaft siebenfältiger, angestrengter, innerer Arbeit an uns selbst.

לִי, wie es in der Mishna daselbst heißt. In der That erstreckt sich ja die Bedeutung des Sabbats über die Wochentage vor und nach ihm. Die zu ihm führenden finden in ihm ihr Ziel und wollen in dem Sinne verlegt werden, daß an ihm das vollbrachte Werk nicht zu scheuen habe, huldigend dem Herrn und Meister zu Füßen gelegt zu werden. Die auf ihn folgenden sollen die Bethätigung des am Sabbat neu gewonnenen Geistes bringen und Zeuge davon sein, daß und wie man am Sabbat seinen Bund mit dem Herrn und Gebieter seiner Welt erneuet und sich aufs neue dessen Dienste geweiht. So werden ja überhaupt der Sonntag, Montag und Dienstag als Folge des vergangenen, Mittwoch, Donnerstag und Freitag als Einleitung des kommenden Sabbats begriffen (Pesachim 106 a). Wir glauben daher, daß auch hier שבע שבועות המימות שבע ההינה nichts anderes heißt, als: sieben volle Sabbatfreie sollen erst eintreten, siebenmal soll der Sabbat seine volle, erziehende und heiligende Kraft an den unter seinem Weisheits- einfluß stehenden, ihm vorangehenden und folgenden, schaffenden Werktagen, also an einem Sonntag, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag geübt haben, mögen diese nun dem Sabbat vorangehen oder ihm folgen. An welchem Tage der Woche daher der יום הכיפורים, der 16. Nisan ist, ist er der erste einer sieben-tägigen, sich um den Sabbat gruppierenden Periode, die siebenmal voll eingetreten und zurückgelegt sein soll, bevor die hier gebotene Zählung ihr Ziel erreicht. Diese volle Sabbatperiode beginnt daher mit dem Eintritt der Nacht vom 15. zum 16. Nisan und da hat auch die Zählung zu beginnen (Menachoth 66 a).

Wir begreifen daher, warum es nicht heißt: וספרתם לכם וגו' שבע שבועות המימות, wie es in der Wiederholung des Gesetzes (5. B. M. 16, 9) einfach lautet: שבעה שבועות לספר לכם, vielmehr die Zählung hier zuerst allgemein, ohne Objekt, geboten ist und dann ההינה וגו' שבע als selbständiger Satz folgt. שבעה ist nicht identisch mit שבעה. שבעה ist eine jede beliebige sieben-tägige Periode, שבעה ist die vom Sabbat getragene sieben-tägige Periode. Als Objekt von וספרתם לכם würde die sieben-tägige Periode nur als eine, eben durch die Zählung gebildete erscheinen. Losgetrennt von dem Zählungsgebote, als selbständiger Satz und „Sabbat“ genannt, ist es die objektive durch den Sabbat gegebene sieben-tägige Periode, die nur durch die Zählung zum Bewußtsein gebracht wird.

Es wird also vom Tage der Freiheit und des selbständigen nationalen Wohlstandes zu „zählen geboten“, und damit werden diese Errungenschaften zuerst allgemein nicht als das Ziel, sondern nur erst als ein Anfang der nationalen Bestrebungen beherrschend gelehrt. Es wird sodann gelehrt, bis zur Erreichung des Zieles, zu welchem diese Zählung hinführt, müsse erst der Sabbat mit der an ihm immer aufs neue einkehrenden Huldigung Gottes, als Schöpfers, Herrn und Meisters der von dem Menschen beherrschten Welt und des die Welt beherrschenden Menschen, siebenmal an uns seine erziehende und heiligende Kraft im Werk schaffenden Leben erprobt haben, somit erst die Freiheit und die Basis unserer Selbständigkeit und Erdweltbeherrschung: der Bodenbesitz siebenmal durch den Sabbatgedanken ihre Läuterung und Berichtigung empfangen haben, ehe wir des Gedächtnisses der Errungenschaft gewürdigt werden können, zu welcher die Zählung von der Freiheit und dem Bodenbesitz hinführt und in welcher somit die durch Bodenbesitz gesicherte Freiheit erst ihr wahrhaftes Ziel zu erblicken hat.

Ist nun diese Errungenschaft — wie die Übertieferung lehrt und wir unten näher zu betrachten haben werden — keine andere, als das göttliche Gesetz, so begreifen wir sofort, wie dieses Gesetz die volle Durchdringung mit dem zur Huldigung Gottes und zum freudigen Eintritt in seinen Dienst erziehenden Sabbat als vorbereitende Vorbedingung setzt. Ist doch der Sabbat überhaupt älter als die jüdische Nation, und war doch auch faktisch die Wiedereinführung der Sabbatinstitution, und zwar mit ihrer gott-

15. Und ihr zählt euch von dem Tage nach diesem Sabbat, von dem Tage eurer Darbringung des Omers der Wende; sieben volle Sabbate sollen es sein;

15. וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמְחַרַת הַשְּׁבִיטָה
יָמִים הַבְּיָאֵתְכֶם אֶת־עֹמֶר הַתְּנוּפֶה
שִׁבְעַת שָׁבָּתוֹת תְּהִיְיֹנֶה:

die Auffassung, ob *עד ועד בכלל* oder *עד בכלל* und ob das „bis“ inklusive oder exklusiv zu verstehen sei, ob nämlich *כלו אסור* יום הנף, der Tag der Darbringung, der sechszehnte, *קיים*, שאין בהמ"ק קיים, oder schon mit *פני מורה*, mit Tagesanbruch des sechszehnten der *היהר* eintritt (*עד ולא עד בכלל*). *ביתר* כהשרשה עומר, d. h. durch die Darbringung des Omer wird jede Frucht erlaubt, die bis dahin bereits im Boden Wurzel geschlagen hat; die aber nur geerntet worden, aber noch nicht im Boden wurzelt, sowie alle erst nach dem Omer geerntete Frucht, bleibt bis zum Omer des nächsten Jahres *אסור* (Menachoth 71 a). כל מקום שאתם, d. i. בכל מושבותיכם: בבבל מושבותיכם: בבבל לארץ יושבים auch *ארץ* mit begriffen. Nach einer anderen Ansicht jedoch *חדש* als *מוצה* nur in *אסור א'* und durch *מושבותיכם* nur die Bestimmung gegeben, daß *אסור חדש* erst *ירושלם* nach völliger Besitznahme des Landes einzutreten habe (siehe daselbst und Menachoth 68 b). (ועין ש"ה כנסת יהואל י"ד ס'). מ"א דס"ל דאף דק"ל דהדרש כח"ל דאורייתא ודהדרש אסור אף בשל נכרים מ"מ ח"מ בא"י (אבל כח"ל מותר בשל נכרים ע"ש).

B. 15. וּסְפַרְתֶּם לָכֶם: וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמְחַרַת הַשְּׁבִיטָה וגו'. אהר, nicht die Nation in ihrer Gesamtheit, durch ihre Repräsentanz, wie beim Jobel, wo *אברה לר* (Kap. 25, 1 u. 8) an diese, an das *ב"ד* gerichtet ist, sondern die Nation in allen ihren Gliedern, jeder einzelne der Nation ist zum Zählen verpflichtet (Menachoth 65 b *הוא* daselbst). Also *ממחרת השבת*, wenn ihr nicht nur das Gedächtnisfest eurer Freiheit gefeiert habet, sondern auch bereits die Thatfache eurer Selbständigkeit durch Besitz und Genuß eines eigenen Landes euch vor Gott zum Bewußtsein bringet, also des Besitzes jener beiden Güter inne seid, der Freiheit und des selbständigen Wohlstandes, die sonst das Ziel aller nationalen Wünsche und alles nationalen Strebens zu sein pflegen: sollt ihr euch erst am Anfange eurer nationalen Bestimmung begreifen und nun erst zu der Ermügenschaft eines anderen Zieles hin zu zählen beginnen. So wird 5. B. M. 16, 9 dieses Zählgebot also ausgesprochen: *מדהל הרביש*. *בקמה החל לספור* *שבעה שבועות*. Wenn die Sichel am Getreide beginnt, beginnst du zu zählen u. s. w. Wo andere zu zählen aufhören, fängst du deine Zählung an.

שבע שבועות המימות ההינה. Die Weissagung *שבעה שבועות* beweist entschieden, daß hier unter *שבת* nicht ein Sabbatag verstanden sein kann. „Ganze volle Sabbate“ muß notwendig eine aus mehreren Tagen bestehende Zeitperiode bezeichnen. Nun wissen wir aus Nedarim 60 a, daß im hebräischen Sprachgebrauch *אחד*, „ein Sabbat“, einen Sabbat mit den zu einem Sabbat gehörigen sechs Wochentagen bezeichnete, gleichgültig, ob diese Tage dem Sabbat vorangingen oder ihm folgten. So daß, wenn jemand sich z. B. den Weingenuß für „einen Sabbat“ abgelobte, ין קיום, geschah das Gelübde an einem Sabbat, ihm der Weingenuß bis zum folgenden Freitag inklusive, geschah es an einem Montag, Dienstag, Mittwoch u. s. w. der Wein ihm bis zum folgenden Sonntag, Dienstag u. s. w. *אסור* ist. Es wird somit jeder Sabbat als Anfang, Ziel oder Mittelpunkt einer sich ihm anschließenden oder um ihn gruppierenden bestimmten Zahl von Tagen begriffen und bedeutet *שבת המימה* einen Sabbat mit den sich ihm anschließenden, von ihm getragenen sechs Wochentagen, יום

14. Und Brot, durch Röstten gewonnenes Mehl und grüne Körner sollt ihr nicht essen bis eben an diesem Tage, bis ihr das Opfer eures Gottes gebracht habet; ewiges Gesetz für eure Nachkommen in allen euren Wohnstätten.

14. וְלֶחֶם וְקָלִי וְכֹרֶמֶל לֹא תֹאכְלוּ
עַד-עֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה עַד תִּבְרִיאֲכֶם
אֶת-קֶרְבֶּן אֱלֹהֵיכֶם חֲקַת עוֹלָם
לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מִשְׁכַּתֵּיכֶם: ׀

Weise hier, wo der durch den Bodenbesiß anzustrebende Nationalwohlstand vor Gott zum Ausdruck kommt, dieser Ausdruck sein eigenthümliches Gepräge erhält. Während nämlich sonst das Mincha eines כבש nur ein עשרון ist (siehe 4. B. M. 15, 4), sind hier zum Mincha des העומר כבש עשרונים bestimmt. Der Wein bleibt jedoch nur einfach: ein רביעיה, und lehrt die Halacha (Menachoth 89 b), daß ebenso auch das Öl zum Mehl nur das einfache Maß: Ein רביעיה bleibt, worauf auch das Kethib נכפה hinweise, welches das zur Mincha gehörige כנסכו דין, נכפך des נכך, d. i. das Öl, dem 2 Weine gleichstelle, נכפך דמנהה כנסכו דין, und für beides nur das einfache Maß: ein רביעיה statuiere. Nun ist ein charakteristischer Unterschied bei den Opferobjekten eines צבור קרבן, eines Gesamtheitsopfers, ob dieselben in der Zahl: eins, oder in der Zahl: zwei auftreten. Ebenso wie (4. B. M. 10, 3 n. 4) zur Berufung der Nationalrepräsentanz, der נשיאים und ראשים, somit der Gesamtheit als Einheit begriffen, das Signal mit einer הוצרה gegeben wurde, das Signal mit zwei הוצרות aber die Berufung der Gemeinde in allen ihren Gliedern, somit der Gesamtheit als Vielheit begriffen, bedeutete: so ist auch im קרבן צבור die Einzahl: ein פר, ein איל, ein כבש, der Ausdruck für die Gesamtheit als Einheit, hingegen zwei פרים, zwei אילים, zwei כבשים der Ausdruck für die Gesamtheit in allen ihren Gliedern, der Gesamtheit als Vielheit. Wenn daher hier dem einen כבש des Gesamtheitsopfers zwei עשרונים סלה als Mincha beigegeben sind, so ist damit gesagt, daß die jüdische Nation keinen Gesamtnationalwohlstand kennen soll, bei welchem der einzelne darbt. Vielmehr hat sich die Gesamtheit nur dann reich zu denken, wenn durch ihr Zusammenwirken kein einzelner ihrer Angehörigen hungert, wenn jedes einzelne Glied ihres großen Ganzen „sein עשרון“ hat. Dagegen ist das „Öl und der Wein“ der Gesamtheit nur als Einheit zugesagt. „Reichthum und ungetrübte Lebensfreude“ ist nicht jedem Sohne des Gesetzes in seinem Einzelleben zugesichert, לא יהיה אבין מקרב הארץ, und es gehört der Schmerz und das Weh wie die Freude mit zu den Prüfungsaufgaben eines vollendeten jüdischen Lebens. Nur in dem Gedeihen der Gesamtheit soll der einzelne sich reich und in der unsterblichen Blüte seiner Nation auch seinen Anteil an unzerstörbarer Lebensfreude finden. Zu den zwei עשרונים „Mehl“ ein רביעיה Öl und ein רביעיה „Wein“.

B. 14. וְלֶחֶם וְקָלִי וְכֹרֶמֶל. Aus Kerithoth 5 a ist ersichtlich, daß קלי das aus dem frischen Getreide durch Röstten gewonnene Mehl (wie oben Kap. 2, 14), כרמל aber die unveränderten grünen Getreidekörner, לא נשהנה מכרייה, sind. Es ist somit הדש, die neue Frucht, d. i. die oben zu B. 10 genannten fünf Getreidearten, in jeglicher Gestalt nicht zum Essen gestattet: עד הבאכם את קרבן אלקיכם, d. i. die neue Frucht; בומן זוכה 41 a n. b sind hiermit zwei Termine des היתר=Anfangs bestimmt: wenn Tempel und Altar nicht vorhanden sind und die Darbringung des Omeropfers nicht möglich ist: יום הנף הנה, so bringt der zur Darbringung bestimmte Tag die Gemüßerlaubnis für die neue Frucht; בומן שבהמ"ק, bei vorhandenem Tempel und Altar aber tritt die Erlaubnis את קרבן אלקיכם, mit der Darbringung des Omer ein. In Beziehung auf den ersten Termin differiert

12. Und ihr vollzieht am Tage eurer Omerwende ein ganzes jähriges Schaf, Gott zum Emporopfer.

13. Und seine Huldigungsgabe zwei Zehntel seines mit Öl durchmengtes Weizenmehl, eine Feuerhingebung an Gott, zum Ausdruck der Willfahung; und sein Weingußopfer ein Viertel Hin.

12. וְעָשִׂיתֶם בְּיוֹם הַתְּנוּפָתְכֶם אֶת-הָעֹמֶר בְּכֹשׁ תָּמִים בְּיַד שְׁנֵיתוֹ לְעֹלָה לַיהוָה:

13. וּמִנְחֹתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֵנָּה סֵלֹת וּמִלֹּלֶה בַשֶּׁבֶן אִשָּׁה לַיהוָה רֵיחַ זָבַח וְנִחֹחַ וְנֹכַחַה יַיִן רְבִיעִתַּה סֵהָן:

gebe und völlig unbestimmt gelassen wäre, welchen dieser Sabbate das Gesetz gemeint habe. Auch hat man sehr richtig bemerkt, eine jadduzäische Interpretation müsse ja dann auch das *עד מחרת השבת השביעית* des V. 16 vom Wochenabbat verstehen. Ist aber der erste Tag der Zählung „ein Tag nach dem Sabbat“, so ist der fünfzigste nicht ein Tag nach dem siebten, sondern nach dem achten Sabbat. Maimonides (*הל' המדין*) (*ויסופ' VII, 11*) weist auch auf *Jošua 5, 11* hin, ganz übereinstimmend mit der tradierten Halacha, der Genuß von der neuen Landesfrucht an den Tag nach dem ersten Festtag geknüpft ist. Es würde somit dieser erste Festtag, der fünfzehnte Nisan, hier *שבת* genannt sein, vermöge des ihm innewohnenden *שבתן*-Charakters, der ihn durch *איסור מלאכה עבודה* von den folgenden Mitteltagen unterscheidet.

Zimmerhin kommt es sonst nicht vor, daß unter *שבת* ein *י"ט* verstanden wird, und fehlte auch im Gesetzeserte das Merkmal, daß gerade der erste und nicht der letzte Festtag, ja auch *שבתן*, gemeint sei, wogegen jedoch Wessely in seinem Kommentar bemerkt, daß dann der Text füglich *ההג' מחרת* gesagt hätte.

Vielleicht löst sich die ganze Schwierigkeit durch folgende Erwägung. Unmittelbar im Verje zuvor wird das Omer *ראשית קצירכם* genannt und damit vor dessen Darbringung, oder doch vor dessen Schnitt, das Schneiden des neuen Bodenertrags untersagt, sowie denn auch (V. 14) bis zu diesem Tage der Genuß dieses neuen Bodenertrags in jeglicher Gestalt verboten ist. Bis zum Omerstage ist somit Aderrast, das Getreide steht auf dem Halme und darf nicht geschnitten und nicht genossen werden. Eine solche Aderrast heißt aber ohne weiteres: *שבת*. So Kap. 25, 2 ff. *ושבתה הארץ שבת לד'* u. s. w. Am 15. Nisan war somit noch *שבת הארץ* und der 16., der Omerstag, mit welchem dieser „Sabbat“ aufhörte, war in buchstäblichem Sinne: *מחרת השבת*.

2W. 12 u. 13. *קצירה וכפירה בלידה והכאה בים: ביום הניפכם את העומר* (Menachoth 56 a). Schnitt und das davon beginnende Zählen (V. 12) geschieht in der Nacht, die Darbringung aber erst am Tage. In das helle Bereich des sittlich freien Menschenlebens, nicht in das dunkle Nachtgebiet physisch gebundenen Naturseins gehört, wie alle Opferdarbringungen, das Omer. — *בכש המים בן שנהו*: der mit Pessach begonnene und durch Thamid ewig fortgesetzte normale Ausdruck der jüdischen Nation in ihrer Beziehung zu dem „Hirten“ ihres Lebens und Geschickes, aus der im *עומר התניפה* der Gesamtheit und Gott geweihten und dem Geiste seines Gesetzes huldigend dargereichten Nationalbodenernte als lebendige Einheit hervorgehend, die in der Totalität ihres Seins und Vollens in ewiger Jugendfrische sich der Führung und Leitung ihres Gottes hingiebt und zu der Höhe des von ihm gewiesenen Zieles hinanstrebt und in diesem Hinanstreben zum göttlichen Ziele sittlich nationaler Vollendung auch ihr „Mehl und ihr Öl und ihren Wein“ als *מנחה ונסכים* mit in das Bereich göttlich geodelter sittlicher Ziele der Nation hineinhebt. Da dürfte es denn in hohem Grade bezeichnend sein, in welcher

11. Und er wendet das Omer vor Gott zum Ausdruck eures Willens, am Tage nach diesem Sabbat wendet es der Priester.

11. וְהִנֵּיף אֶת־הָעֹמֶר לְפָנֵי יְהוָה לְרִצְוֹנְכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת יַיִכְפוּ הַכֹּהֲנִים

קצירכם jedoch nur auf diejenigen Bodenerzeugnisse, in welchen die eigentliche Ernte des Landes und der Nation erblickt wird, es sind dies die Getreidearten, die eigentliche Broterfrucht: הַיִּטָּה וְהִטָּה שְׁעוּרָה כּוּסְמָה שׁוּבְלָה שׁוּעַל, dieselben Früchte, die auch in der Mazza- und Challahmizwa den Begriff Brot repräsentieren (Menachoth 70 a u. b). Und auch von diesen Früchten ist der Schnitt vor dem Omer nur von solchen Feldern verboten, die für deren Gedeihen geeignet sind, auf welche somit die eigentliche Erntehoffnung hinblickt, nicht aber von שְׁבַע־מִקִּים בֵּית הַשְּׁלָחִים, von künstlicher Bewässerung bedürftigen und tiefliegenden Äckern. Von solchen wurde auch das Omer nicht gebracht. Von solchen wurde auch das Omer nicht gebracht. Von solchen wurde auch das Omer nicht gebracht. (Menachoth 71 a, siehe היספוח 68 a).

B. 11. והניף וגו'. Oben Kap. 2, 14—16 ist bereits bestimmt, daß dieses מנחה כבורים, diese Huldigungsgabe des Erstlingschnittes, nicht als Ähren, sondern, wie jede andere Mincha, als Mehl mit Öl und Weihrauch gebracht und davon ein קוביצין von Mehl und Öl samt allem Weihrauch dem Altarfeuer übergeben wird. Es ist dort auch die Prozedur angedeutet, in welcher aus den frischen Getreidekörnern sofort Mehl gewonnen wird. In dem dort gegebenen Ausdruck אביב ist auch die von der Übertreibung gelehrte Bestimmung enthalten, daß dies Omer von der früh reisenden Gerste zu bringen ist (siehe daselbst). Hier tritt nun noch die Bestimmung der הנופה hinzu. Die Bedeutung dieser aus einer horizontalen Bewegung von sich und zu sich nach allen vier Seiten mit einem Heben und Senken ועולה ומוֹרֵד bestehenden Handlung haben wir zu 2. B. M. 29, 24 erörtert. Ihr folgt die, bei allen selbständigen Menachoth, von denen ein Teil, wie hier, oder die ganz auf den Altar kommen, vorgeschriebene Handlung der מערבית בקרן רומיה (siehe zu Kap. 2, 8). Durch die Handlungen der הנופה wird das im Omer repräsentierte materielle Nahrungsmoment (Mehl), der Wohlstand (Öl) und die sinnliche Befriedigung (Weihrauch) alles selbstlichen (הנופה) und alles bloß irdischen (הרמה) Charakters entkleidet und in den Dienst der Gesamtheit und Gottes gestellt, und sodann in הגשה dieser Ausdruck unserer ganzen irdischen Existenz mit allem ihren Wohlstand und Lebensglück dem göttlichen Gesetze und dem aus ihm zu schöpfenden Geiste huldigend zu Füßen gelegt, unter dessen beherrschendem Einfluß allein diese Gesamtheits- und Gottesweihe unserer irdischen Existenz ihre Betätigung finden kann. Diese הגשה ist die eigentliche Lösung des וגו' והבאתם (Menachoth 60 b).

ממחרת השבת יניפנו הכהן. Im Gegensatz zu der jadduzäischen Auffassung, die in diesem ממחרת השבת einen Tag nach dem Sabbat, somit einen ersten Wochentag, einen Sonntag erblicken will, so daß das auf den fünfzigsten Tag von der Omerdarbringung bestimmte Schabuothfest immer auf einen Sonntag falle, und diese Interpretation und Schabuothfestbestimmung zu einem Stiehlatt ihrer Traditionsleugnung macht, lehrt die Halacha (Menachoth 65 a u. b), daß unter diesem השבת kein anderer als der 16. Nisan, der Tag nach dem ersten Mazzaestage zu verstehen sei. Es wird dort auch das Ungeeignete, ja das geradezu Absurde dieser jadduzäischen Interpretation unter anderem auch darin nachgewiesen, daß das Gesetz unmöglich könne sagen wollen, die Darbringung solle am Tage nach dem Sabbat im Sinne des שבת בראשית, des gewöhnlichen Wochen Sabbats, geschehen, da es ja deren mehr als fünfzig im Jahre

10. Sprich zu Israels Söhnen und sage ihnen: Wenn ihr zu dem Lande kommt, das ich euch gebe, und seine Ernte schneidet, so bringt ihr das Erstlingsomer eures Schnittes zum Priester.

10. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי־תָבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת־קְצִירָהּ וְהִבֵּאתֶם אֶת־עֲמֹר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל־הַכֹּהֵן:

ההשך יבסח ארץ וגו' ועלך זרח ד' וכבודו עליך יראה והלבו גוים לאורך ומלכים לנגה רהק (dasselbst 1—3).

Hatten wir diesen Gedanken einmal fest, so würde der Vollmondstag dem Zustande der vollsten Überstrahlung mit dem Licht und der Gnade Gottes entsprechen, der Neumondstag dem erst zu beginnenden Emporringen aus Nacht und Dunkel zum Licht und zur Gnade, das erste Viertel einem bereits erlangten ersten steigenden Stadium zu vollem Licht und voller Gnade, sowie das letzte Viertel dem sich bereits neigenden Stadium der Entfernung aus der Licht- und Gnadennähe Gottes, und dürften die unieren Feste bestimmten Mondtage sehr mit dem Charakter dieser Mondphasen sich im Einklang finden. Die beiden Feste der Schöpfung und Erhaltung unseres Nationaldaseins, das Mazzoth- und Hüttenfest, beide volle Spenden göttlicher Gnadenakte, fallen auf den Vollmondstag. Die Spende des Geſetzes ist nur zur Hälfte ein Gnadenakt Gottes; Gott giebt das Geſetz; aber, daß es seinen Segen an uns vollbringe, dazu muß unsere eigene Arbeit der Erkenntnis und Erfüllung hinzutreten. Die Geſetzgebung und ihr Fest fällt in die Zeit des ersten Viertels. Der uns aus der Gottesferne zum Emporringen zu Licht und Gnade aufrüttelnde Thernatag trifft uns im Licht suchenden Neumondsdukel. Und wir müssen erst durch eigene Arbeit an uns selbst in den Tagen der Rückkehr zum Lichte das erste Viertel überschritten haben, müssen erst im lictigen Vorwärtstreben, auf halber Bahn vom ersten Viertel zum Vollmond hin, die Gotteseshand ergreifen, die uns „Bergangenheit“ jühnend, Dunkel lictend, zur Würdigkeit des vollen Lichtes helfend fördern will, ehe wir sodann am Vollmondstag im heiteren Vollstrahl seiner Gnade vertrauensheiter unsere Hütten auf Erden bauen und uns der Fülle seiner „Gaben“ freuen. Das Fest endlich, das uns, mit dem Geſetze im Arm, „heiter ausharren und bei Gott verharren“ lehren will, selbst wenn die sichtbaren Zeichen seiner Gnade schwinden, die Hütten fallen und keine seiner Gaben die Hand mehr faßt, שביני עזרה, fällt in das letzte Viertel, in die Phase des scheidenden Mondes. Auch die beiden aus der Geschichte unseres Galuth stammenden Feste, הניכה und פורים, fallen in die charakteristisch entsprechenden Mondphasen. Purim ist das Befach des Galuth und fällt wie dieses auf den vierzehnten Mondtag, Chanuca ist das Schemini Azereth des Galuth, das Verharren und Ausharren bei Gott und seinem Geſetze selbst in abwärts steigendem äußerem Gescheide und fällt, wie dieses, in abnehmenden Mond.

B. 10. וְהִבֵּאתֶם אֶת־עֲמֹר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל־הַכֹּהֵן (Menachoth 84 a). Wenn ihr also nicht nur die Freiheit, sondern auch die nationale Selbständigkeit erlangt habt, die der Besitz eines eigenen Landes gewährt, וקצרתם אה קצירה, und ihr schneidet des Landes Ernte, bringet was das Land erzeugt hat in euren Besitz: וְהִבֵּאתֶם אֶת־עֲמֹר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, so bringet ihr das erste geschchnittene Omer, d. i. ein der Tagesnahrung eines Menschen entsprechendes Maß (siehe 2. B. M. 16, 36) zum Rehn, zu eurem Vertreter in Gottes Geſetzesheiligtum. Was der Boden erzeugt und die Sonne gezeitigt, ist nicht euch, ist dem Geſetze des Gottesheiligtums zur Lösung seiner Aufgaben gewachsen. Und dieses Omer sei ראשית קציר, seinem Schnitt darf kein anderer vorangehen. Es bezieht sich dieses קצירה und

sieben Tage sollt ihr nur ungesäuerte Brote essen.

7. Am ersten Tage soll euch Berufung zum Heiligtum sein, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen.

8. Und ihr bringet sieben Tage Gott eine Feuerhingabe nahe; am siebten Tage ist Berufung zum Heiligtum, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen.

9. Gott sprach zu Mose:

הג המצות ליהיה שבעת ימים מצות האבלו:

7. ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם בלמלאכת עבודה לא תעשו:

8. והקרבנתם אשה ליהיה שבעת ימים ביום השביעי מקרא קדש בלמלאכת עבודה לא תעשו:

9. וידבר יהוה אלימישה לאמר:

wieder und wieder mit dem ungegorenen Brote, dem Erinnerungszeichen der Knechtschaft, dem Merkzeichen der nur durch Gott gewonnenen Freiheit und dem Bekenntniszeichen der Ihm gegenüber ewig verbleibenden Hörigkeit, sich zum geschlossenen „Kreis“ um Gott zu sammeln, und sieben Tage mit den durch die Mazza vertretenen Wahrheiten zu durchdringen (siehe 2. B. M. zu 12, 8. 15. 18. 39). Daß sieben Tage nur die Negation ausdrückt, wenn man Brot essen wollte, nur ungesäuertes essen zu dürfen, ist bereits zu B. 15 daselbst erläutert. — הג המצות, drei Ausdrücke bezeichnen den Begriff „Fest“: מועד, רגל, זמן: nach unserem Zusammenfinden mit Gott, רגל: nach unserem Zusammenfinden mit seinem Gesetze in seinem Heiligtume, הג: nach unserem Zusammenfinden mit der Nation in deren um Gott sich sammelnden Kreis (siehe 2. B. M. 5, 1).

B. M. 7 u. 8. Siehe zu 2. B. M. 12, 16. מלאכה אשה לך: ein objektives, im Erddienst vollbrachtes Werk, im Gegensatz zu נפש, מלאכה אוכל נפש, dem subjektiven, persönlichen Genuß vermittelnden Werke (siehe daselbst). — והקרבתם אשה לך: und so auch Verse 25, 27 und 36: die 4. B. M. 28, 29 näher bestimmten Festopfer, מוספים (siehe zu B. 1). — והקרבתם אשה לך: die durch Hingebung an Gottes Gesetzesfeuer zu suchende Gottesnähe ist das gemeinsame Ziel aller מועדים, das durch jeden מועד nach der ihm innewohnenden Bedeutung von deren Standpunkt aus gewonnen werden soll.

Wir haben bereits zu 2. B. M. 12, 2 des Wortes der Weisen gedacht, die den Ausspruch הזהדש הזה לכם durch: דגמא שלכם erläutern und damit die Bedeutung unseres Mondfestkalenders in den Gedanken zusammenfassen, daß wir in den Licht- und Dunkelphasen des Mondes das Vorbild unserer inneren und äußeren Überstrahlung mit dem göttlichen Lichte und der göttlichen Gnade finden mögen, die ja nach der Stellung, die wir Gott gegenüber einnehmen, wächst und schwindet, und der wir mondgleich aus dem tiefsten Dunkel immer wieder entgegen streben sollen. Heißt ja Gott in der Waltung seiner Gnade und seines Rechtes: Sonne und Schild, כי שמש ומוגן ר' אלקים (Ps. 84, 12). Soll uns doch die Sonne nicht das Licht unserer Tage und der Mond nicht den Abglanz für die Nächte bieten, sondern Gott uns das ewige, nimmer untergehende Licht einströmen lassen. וזאת היא דגמא שלכם, לא יהיה לך עוד השמש לאור ימים וללנה הירח לא יהיה לך עוד השמש לאור ימים וזאת היא דגמא שלכם, לא יהיה לך והיה ד' לך לאור עולם וגו' לא יבא עוד שמשך וירחך לא יאסף כי ד' לא יהיה לך והיה ד' לך לאור עולם וגו' (Jes. 60, 19 u. 20). Sieht uns doch der Anfang dieses Kapitels einströmen von Gottes Licht überstrahlt, Völkern und königen Weg leuchtend am Nachtherdimmel der Nationen als Gotteslichtträger aufgehen: כי הנה קומי אורי וגו' כי הנה:

4. Dies sind die Zusammenkunftsbestimmungszeiten Gottes, Berufungen zum Heiligtum, die ihr in der für sie bestimmten Zeit zu verkünden habet.

5. Im ersten Monat am vierzehnten des Monats zwischen den beiden Abenden ist das an Gott gerichtete Pessach.

6. Und am fünfzehnten dieses Monats ist das Gott geweihte Mazzothfest;

4. אֱלֹהֵי מוֹעֲדֵי יְהוָה מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ
אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם:

5. בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר
לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעֶרְבִים פֶּסַח לַיהוָה:

6. וּבַחֲמִישֵׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה

‘שבת היא לך’: nicht, um dem Ruhebedürfnis des Menschen zu genügen, sondern ein Tag der Gotteshuldigung ist der Sabbat, ein Ausdruck dieser Gotteshuldigung seine שבתה und ‘שבת היא לך’, er ist fixiert von Gott gegeben, von Gott geheiligt, und eben dieses der Menschenwahl entlohene fixierte Wesen seiner Anforderung macht deren Genügen zu dem huldigenden Weltopfer an Gott. Und שבתה היא לך בכל מי שבתה, und als solcher tritt er überall bei uns ein, wo und wie weit wir auch über die Erde zerstreut uns befinden mögen. Hinsichtlich aller anderen מייעדים sind wir an die Nation, an deren Bestimmung durch ihre Repräsentanz, somit an den örtlichen Mittelpunkt dieses unseres Nationallebens gewiesen. Die Heiligkeit des Sabbats ist aber älter als die Nation. Sie bedarf der nationalen Vermittlung nicht. Es ist der Mensch, der seinem und der Welten Schöpfer zu huldigen gerufen ist. Wo er sich befindet, tritt der Sabbat in seine Gotteswelt zu ihm ein und ladet ihn, durch Niederlegung seiner Herrschaft, durch Opferung „seiner“ Welt, dem wirklichen Weltherrscher zu huldigen. — דכח רחמנא גבי שבתה היא לי איצטריק כד אמנא הואיל ובענינא דמועדות כתיבא (ד. הרי שבת 37 a הובס; היבעי קידוש כי מועדות קמיל 37 b; ר. א. א. 12, 2).

W. 4. אשר תקראו אתם במועדים. Wenn schon das Eintreten des Festmonats in die entsprechende Jahreszeit durch die Jahresbestimmung der Nationalrepräsentanz, (siehe zu W. 2) reguliert ist, so hängt das Eintreten des Festtages auf den bestimmten Monatsstag wiederum von Festsetzung des Monatsanfangs durch dieselbe Nationalrepräsentanz zu jeder Neumondszeit, ab (siehe zu 2. W. M. 12, 2). Diese den Festtag bedingende Verkündigung des Monatsanfangs hat במועדים, in der, durch das durch Zeugen konstatierte Sichtbargewordensein des neuen Mondes, gegebenen Zeit, zu geschehen, und um dies in der gegebenen Zeit zu ermöglichen, durften, wenn es sein mußte, die Zeugen selbst שבתה להיות, um zeitig vor dem ihrer harrenden כד zu erscheinen (Mofch haššana 21 b).

W. 5. בחדש הראשון, in dem zum Anfang des jüdischen Nationaljahres bestimmten Erlösungsfrühlingsmonat (2. W. M. 12, 2), am 14. des Monats: bei jeder Wiederkehr des letzten Tages der Knechtschaft, בין הערבים, in der Zeit, die bereits zu dem mit der Nacht des 15. eintretenden Tage der Erlösung überleitet und diese Nacht schon dämmernd ankündigt (siehe zu 2. W. M. 12, 6): פסח לך, tritt immer wieder und wieder die zwischen Leben und Tod, zwischen Freiheit und Knechtschaft die jüdischen Häuser prüfend wägende Zeit ein, und immer wieder und wieder hat dem entsprechend das jüdische Volk seine Häuser und in ihnen jede Seele jeden Hauses wie in der ersten, ernstesten Hoffnungsstunde der jüdischen Nationalgeburt im Pessachopfer Gott zu weihen, um aus den Händen seiner Leitung das Geschenk des Lebens und der Freiheit immer aufs neue zu empfangen. (siehe zu 2. W. M. 12, 3—11. 14. 27 u. 48).

W. 6. ובחמישה עשר יום. Und mit jeder Wiederkehr des 15. Nissans, des Tages der Erlösung, הנה המצות לך, hat das erstöfte und seine Freiheit genießende Volk immer

3. Sechs Tage soll Werk geschaffen werden und am siebten Tage ist der Sabbat der Werkeinstellung eine Berufung zum Heiligtum, kein Werk dürft ihr dann schaffen; es ist Gott Sabbat in allen euren Wohnstätten.

3. שֵׁשֶׁת יָמִים הִעֲשִׂיהָ מְלֵאכָהּ וּבַיּוֹם
הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת שְׁבֵרוֹן מְקָרֵא-קֹדֶשׁ
כָּל-מְלֵאכָהּ לֹא תַעֲשׂוּ שָׁבַת הוּא
לִיהוָה בְּכָל מוֹשְׁבֵי־הֵיכָל: פ

des das האביב האביב, das הקציר ביכורי מעשיך, das האסוף האסוף ebenjowenig eine einen Natur verherrlichenden Sonnenfult darstellende Frühlings-, Sommer- und Herbstfeier, als die Neumondfeier fern ab von jedem Heidentum eines Mondfultes steht. Wie die Mondeserneuerung nur eine Veranlassung ist, unsere Erneuerung zu feiern, so sind die jüdischen Frühlings-, Sommer- und Herbstfeste ja קרא קרא, rufen ja ganz eigentlich weg aus der Umgebung der Natur, weg von Acker und Feld, von Wald und Flur, rufen hinaus, hinan, hinein in das Tempelheiligtum des göttlichen Sittengesetzes, und setzen vielmehr einem Natur verehrenden Heidentum die laut protestierende Wahrheit entgegen, daß nicht unter der Gunst einer Frühlings-, Sommer und Herbst gestaltenden Sonnenmacht unsere Boden- und Baumnfrüchte reifen und unsere Speicher sich füllen, sondern die gerecht und liebevoll unsere Treue oder Untreue gegen seinen in sein Heiligtum niedergelegten Gesetzeswillen richtende freie Wahrung unseres Gottes es ist, die unsern Frühlings die Blüte, unsern Sommern die Reife und unsern Herbst die Fülle gewährt und versagt, und daß nur, wenn wir unser ganzes sittliches und soziales Verhalten der Licht- und Feuermacht seines uns gegebenen Gesetzes also zur weckenden, entwickelnden und gestaltenden Herrschaft frei unterstellen, wie die Saaten und Fruchtkeime unter der Licht- und Feuermacht seiner der Natur gegebenen Gesetze wach werden, sich entwickeln und gestalten, also nur unserem eigenen sittlichen Aufblühen, unserer eigenen sittlichen Reife, unserem eigenen sittlichen Vollendungsreichtum Er die Blüte unserer Blumen, die Reife unserer Früchte, die Fülle unserer Schener segnend gewähre, wie sein Wort wiederholt und wiederholt es ausgesprochen: אם בחקרי הלבו ואה מצותי השמרו ועשיהם: אהם ונתתי גשמים בעתם ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יהו פרו והשיג לכם ריש אה! (Kap. 26, 3 bis 5 und sonst).

В. 3. שששת ימים וגו', das Sabbatgebot kommt wiederholt im göttlichen Gesetze vor, und immer in Beziehung zu einer anderen Seite des jüdischen Lebens, für welches ja der Sabbat die Grundinstitution bildet. So der Sabbat der Schöpfung (1. B. M. 2, 1), der Sabbat der Wüste in Beziehung zum Nahrungstreiben (2. B. M. 16, 22 ff.), der Sabbat im Dekalog als Träger des ganzen jüdischen Gottbewußtseins (2. B. M. 20, 8), der Sabbat in seinen Konsequenzen für das humane und soziale Leben (2. B. M. 23, 12), das Sabbatheiligtum in seinen Beziehungen zum Tempelheiligtum (31, 13 f. und 35, 2 f.), der Sabbat in seinen Beziehungen zur Erziehung (3. B. M. 19, 3), der Sabbat in seinen Beziehungen zur heidnischen Mantik (19, 30). Hier steht nun der Sabbat in seinen Beziehungen zum Festkreis des Jahres. Es waren soeben diese Festzeiten als מועדי ד', als zur Zusammenkunft mit Gott bestimmte Zeiten bezeichnet worden, אשר הקראו אהם מקראי קרא, die die Nation selbst auf Gottes Weisheit und nach göttlicher Anweisung sich zu Berufungen zu ihm festzustellen hat und deren Heiligkeit wesentlich durch diesen freien Bestimmungsakt der nationalen Gesamtheit bedingt ist. Dem gegenüber steht sofort an der Spitze der Sabbat, als der einzige ein für allemal von Gott fixierte und geheiligte Tag, dessen Feststellung nicht von der Nation auszugehen hat,

Sommer- und Herbstfesten jeder Schein eines heidnischen naturvergötternden Mond- und Sonnenkultus genommen ist und die Zusammenkünfte Gottes mit Israel aus dem Hörigkeitsverhältnis eines Herrn und seiner Knechte in das Liebesverhältnis eines Vaters und seiner Kinder gehoben wird, die in den aus beiderseitiger Bestimmungswahl hervorgegangenen Zusammenkünften nur einer gegenseitigen liebenden Sehnsucht genügen. Hier ist nun zuerst die Bestimmung gegeben, daß die Feststellung des Festjahres, durch dessen Anfang der Eintritt der Feste in die entsprechende Jahreszeit gegeben ist, von der Bestimmung und Verkündigung der Nationalrepräsentanz bedingt ist.

Es haben nämlich die מועדים eine doppelte Beziehung; eine jahreszeitliche und eine geschichtliche. Hinsichtlich der ersteren sind sie an gewisse Jahreszeiten und Entwicklungsstadien der Bodenprodukte gebunden. Das פסח und Mazzothfest ist an den Herbst (5. B. M. 16, 1) gewiesen; das שבועה-Fest ist das חג הקציר כבורי מעשיך (2. B. M. 23, 16), ist der הכבורים יום (4. B. M. 28, 26); das סוכה-Fest ist חג האסיף הקופה השנה (2. B. M. 34, 22). Daraus ergeben sich drei Anforderungen für die Feststellung unserer Feste in Beziehung zu deren jahreszeitlichem Charakter: הקיפה, es soll einmal der erste Tag des Mazzothfestes, der 15. Nisan, bereits in die Frühlingss-קיפה, und mindestens der letzte Tag des סוכה-Festes schon in die Herbst-קיפה, fallen; אביב, zum Mazzothfest soll bereits das Getreide seine entsprechende erste Reife haben; פירות האילן, zum שבועה-Feste sollen die Baumfrüchte also gereift sein, daß davon כבורים dargebracht werden können. Frühlings- und Herbstanfang, Getreide- und Baumfrucht reife sind jedoch Momente, die an den Jahreslauf der Sonne und an deren Einfluß geknüpft sind. Die Jahresmonate des jüdischen Kalenders sind aber Mondmonate und bleibt ein Mondjahr von zwölf Mondmonaten um fast elf Tage dem Sonnenjahr gegenüber zurück, so daß ohne Regulierung z. B. der 15. Nisan jedes Jahr um etwa 11 Tage früher wiederkehren und somit rückläufig alle Jahreszeiten durchmachen würde. Daher der Kanon: על שלשה דברים מעברין את השנה, aus drei Rücksichten wird ein Monat, der Monat Adar II, eingeschaltet: על האביב ועל פירות האילן (Sanhedrin 11 b), um die Festmonate im Einklange mit den Sonnenjahreszeiten zu erhalten. Es hatte somit die Nationalrepräsentanz astronomisch den Sonnenlauf und den dadurch bedingten Eintritt des Frühlings- und Herbstanfangs im Verhältnis zu den Festmonaten jedes Jahr, und ebenso die mutmaßliche Reife der Boden- und Baumfrüchte ins Auge zu fassen und danach das Einschalten oder Nicht-einschalten eines Monats zeitig zu bestimmen. Da damit ein Spielraum eröffnet war und es z. B. für den im allgemeinen festzuhaltenden Einklang der Festmonate mit der Jahreszeit gleichgültig sein konnte, ob schon dieses Jahr oder erst im nächsten Jahre ein Monat eingeschaltet werde, so durften bei deren Feststellung auch noch andere Rücksichten Beachtung finden, z. B. מפני הדרכים מפני הגשרים ומפני הנורי פסחים ומפני גליות, z. B. unwegsam gewordene Wege und Brücken, die das Hinaufwandern zur Tempelstadt hinderten, Zerstörung der Befestigungen durch die Winterregenzeit, Kürze der Zeit für das Eintreffen bereits auf der Wanderung begriffener Nationalgenossen aus der Diaspora, sowie sekundär auch noch andere Motive, מפני הגרדים טלאים und das noch Zurücksein der Opfertiere im Wuchs וגליות שלא פרהו (dasselbst 11 a). Alles liegt in der hier ausgesprochenen Aufgabe: קידוש החודש אשר הקראו אותם מקראי קדש, und gilt auch für עיבור השנה wie für קידוש החודש wie für קידוש החודש, daß selbst, wenn aus Irrtum oder mit Bewußtsein, oder durch falsche Angaben irreführend die Nationalrepräsentanz eine den wirklichen jahreszeitlichen Verhältnissen nicht entsprechende Bestimmung getroffen haben sollte, dennoch מועדי אלה הם מועדי אלו, און לי מעודתה אלא אלו (Misch. haSchana 25 a ח"כ 3. St. — vergl. 2. B. M. 12, 2 zu החדש הזה לכם 2). Ist doch das Fest

2. Sprich zu Israels Söhnen und sage ihnen: Zusammenkunftszbestimmungszeiten Gottes, die ihr als Berufungen zum Heiligtum verkünden werdet, diese sind meine Zusammenkunftszbestimmungszeiten.

2. דְּבַר אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי יְהוָה אֲשֶׁר-תִּקְרָאֵי אֲתֶם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדֵי:

hange noch das Gemeinsame, daß sie innerhalb des gesellsch. Kreises des räumlichen Gottesheiligtums zeitlichen Beziehungen eine bedeutame Berücksichtigung einräumen, und zwar sind es auch eintägige und siebentägige Perioden, in denen sich diese Beziehungen bewegen. Der Möglichkeit einer Bethätigung der Mutterliebe des Tieres an seinem Jungen muß eine Periode von sieben Tagen eingeräumt gewesen sein, וַיָּהֵא וְיָהּ כִּנּוּ verbietet ebenso eine Opferhandlung innerhalb eines Tages, wie כִּנּוּ und נִהַר gerade eine Opferhandlung innerhalb eines Tages fordern und trägt da ein ganzer Tag den Charakter von einer Handlung, die an ihm geschehen. Es liegt nicht fern, zu glauben, daß eben der zeitliche Charakter dieser Opferbestimmung bedeutam zu den nun folgenden zeitlichen Gottesheiligtümern überleitet, die sich ja ganz in solchen eintägigen und siebentägigen Zeitperioden bewegen.

Nichts kennzeichnet so die Selbständigkeit eines Mannes, als sein unbeschränktes Dispositionsrecht über seine Zeit. Wer über seine Zeit verfügen kann, der ist frei. Wem die Verfügung über die Zeit eines andern zusteht, der ist dessen Herr. In Egypten war keine Minute unser, und der Mangel dieses Verfügungsrechts über die Zeit kennzeichnete uns noch im Momente der Erlösung als Hörige und machte die Mazza zum Symbol unserer Hörigkeit. Indem Gott über unsere Zeit verfügt und Tage und Wochen aus dem Zeitlauf unseres Jahres herausgreift und der Verwendung nach seiner Bestimmung vorbehält, spricht Er sich als unser Herr aus und wird dieses Zugabotestellen unserer Zeit das sprechendste Symbol unserer Gotteshörigkeit, in die wir aus der Hörigkeit an Menichen übergegangen und die eben uns für alle Zeiten hin frei gemacht hat und macht. Wie aber diese unsere Beziehung zu Gott nicht nur als das Verhältnis eines Knechtes zum Herrn, sondern als das eines Kindes zum Vater zu begreifen sein soll, das spricht eben sofort der folgende Satz, der die Gesetzgebung über die Zeitgottesheiligtümer einleitet, bedeutam aus.

В. 2. מוֹעֲדֵי ד' וְגו'. Offenbar ist dieser Satz nicht als Einleitung zu einer Aufzählung der Feste zu fassen. Es würde sonst heißen: אלה מוֹעֲדֵי ד' אשר תקראו: אלה הם מוֹעֲדֵי ד' אשר תקראו oder kürzer: אלה הם מוֹעֲדֵי ד'. Vielmehr bildet der Inhalt des Verses einen selbständigen gesellsch. Ausspruch, und zwar ist מוֹעֲדֵי ד' אשר תקראו אהם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ Subjekt, אלה הם מוֹעֲדֵי ד' Prädikat, und wird damit eine wesentliche Bedingung ausgesprochen, an welche der Charakter eines Tages als מוֹעֵד ד' geknüpft ist. „מוֹעֵד ד'“ die ihr als מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ verkündet, die sind meine מוֹעֲדֵי ד'“. Eine von Gott zum מוֹעֵד ד' bezeichnete Zeit wird nur dadurch zum מוֹעֵד ד', daß die Nation sie als מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ verkündet. Damit ist das große Prinzip ausgesprochen, das wir bereits zu קִדּוּשׁ הַחֹדֶשׁ zu (2. В. М. 3. St.) entwickelt, nach welchem die jüdischen Neumond- und Festtage nicht astronomisch also fixiert sind, daß mit Eintritt des astronomischen Zeitpunktes der Tag ohne weiteres von selbst zum Neumond- und Festtag geheiligt wäre. Vielmehr sind für beide astronomische Mond- und Sonnenlaufzeiten nur bestimmt, um in ihrer Veranlassung und im Einklang mit ihnen Zeiten für jüdisch-nationale Neumond- und Festtage, d. h. für מוֹעֲדֵי ד', für Zeiten der Zusammenkunft Israels mit Gott zu bestimmen und zu heiligen. Ein Prinzip, durch welches unseren Neumond-, Frühlings-,

כג 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: **Kap. 23.** V. 1. Gott sprach zu Moſe:

Kap. 23. V. 1. Mit der letzten Geſetzesgruppe des vorangehenden Abſchnittes hat die mit dem Bau des מועד אהל begonnene Tempelgeſetzgebung ihren eigentlichen Abſchluß gefunden. Die in dieſem Abſchnitte folgenden Geſetzesbeſtimmungen über die Feſte ſtehen zunächſt nur dadurch mit der Tempelgeſetzgebung in Zuſammenhang, daß ein jedes dieſer Feſte zugleich die Verpflchtung der Darbringung eines Nationalopfers bringt, והקרבתם אישה לר', wie es bei jedem heißt. Allein die Beſtimmung dieſer Feſtopfer iſt nicht der eigentliche Gegenſtand dieſes Abſchnittes. Ihre Darbringungspflicht wird hier nur ganz allgemein angedeutet und findet ſich deren nähere Beſtimmung erſt 4. V. M. 28, 29. Vielmehr iſt ihre zeitliche Aufeinanderfolge im Jahresfluß, סדרן, wie es im Eiferi zu 5. V. M. 16, 1 heißt, und die nähere Beſtimmung der jedem Feſte eigentümlichen Feſtgebote, in deren Erfüllung ſeine beſondere Bedeutung zum Ausdruck kommt, der Gegenſtand dieſes Kapitels. בשלש מקימות heißt es (daſelbſt) im ספרי מוזכר פרשה מועדות, בחורת כהנים מפני סדרן, בחומש הפקודים מפני קרבן, במשנה הורה מפני צבור. An drei Stellen enthält das Geſetz einen Abſchnitt über die Feſte, im Leviticus wegen ihrer Ordnung, in Numeri wegen der Opfer, im Deuteronom um die Verpflchtung der öffentlichen Feſtbelehrung der Gemeinde zu lehren. Daß aber die Feſtopfer, מוספין, nicht ſchon hier in חורה כהנים, wohin, wie wir meinen ſollten, ſie ganz eigentlich hingehören, ſondern erſt im 4. V. M. folgen, dürfte wohl auch darin ein Motiv ſindn, daß um die nationalen Feſtopfer in ihrer vollen Bedeutung zu würdigen, die Nation erſt ſich ſelber in ihren Beziehungen zu ihrer großen Aufgabe aus den Erfahrungen kennen gelernt haben ſollte, die erſt die Ereigniſſe auf den prüfungsvollen Wanderungen durch die Wüſte zu Tage förderten, welche eben den Inhalt des 4. V. M. bilden.

Die eigentlichen drei Wanderfeſte, רגלים, ſind allgemein bereits 2. V. M. 23, 14 f. und 34, 18 f. erwähnt. Zwei derſelben, שבועות und סיכה, erhalten hier erſt ihre genauere zeitliche und ihre nähere geſetzliche Beſtimmung. ר"ה und י"ב, deren Bedeutung ohnehin mit erſt ſpäter erfolgten Ereigniſſen, עגל und בני אהרן, zuſammenhängt, treten erſt hier in den Feſtenfluß des Jahres.

Ein Begriff iſt den Feſtinſtitutionen, die hier folgen, und den Tempel- und Opferinſtitutionen, deren Geſetzgebung mit der vorangehenden letzten Geſetzesgruppe im Weſentlichen abſchloß, gemeinſam, es iſt dieſer der Begriff: מועד (ſiehe 2. V. M. 3. St.). Was der Tempel räumlich iſt, das iſt das Feſt zeitlich. Beide haben unſere Vereinigung mit Gott zum Ziele. Jener ſtellt das Gottesgeſetz als ewigen Mittelpunkt in den Mittelpunkt unſerer räumlichen Welt nieder und ſpricht: dein Weg zu Gott, hier iſt er dir gewieſen. Dieſes hebt beſtimmte, durch Gottes Thatoffenbarung gekennzeichnete Zeiten im wechselnden Jahreslauf hervor und ſpricht: in dieſen Zeiten war Gott euch euf nahe, ſo oft ſie wiederkehren erwartet Gott euch zu jedesmal erneuter Vereinigung. Aber in ihrem Weſen unterſcheiden ſie ſich wie Raum und Zeit. Wie Raum der Begriff des Beharrlichen iſt, ſo hat das räumliche Gottesheiligtum das ewig Göttliche: das Gottesgeſetz und das ewig Menſchliche: die Menſchenatur, in ihren ewigen gegenseitigen Beziehungen zum Gegenſtande. Und wie die Zeit der Begriff des wechselnden Naheinander der Erſcheinungen iſt, ſo haben die zeitlichen Gottesheiligtümer das ſich in dem Wechſel der Zeiten manifeſtierende Göttliche: Gottes Offenbarungen in Natur und Geſchichte und das zeitlich Menſchliche: unſere menſchlichen und nationalen Beziehungen zu Natur und Geſchichte zum Gegenſtande.

Die Geſetze, welche den Schluß des vorigen Abſchnittes bilden, איהו, זבחים וזמן, איהו, זבחים וזמן, haben außer ihrem bereits angedeuteten inneren begrifflichen Zuſammen-

Bestimmung das Grab gegraben, die an diesem Beispiel strauchelnde Pflichttreue des andern liegt in demselben Grabe begraben.

Sanhedrin 44 a u. b wird diese geforderte Hinopferung selbst des höchsten irdischen Gutes, selbst des Lebens, um die Heiligung des göttlichen Namens durch unvertretete Pflichttreue im Zusammenhange mit dem וְהוֹי בְּהָם des Kap. 18, 5 dahin erläutert, daß unter gewöhnlichen Verhältnissen nur עֵץ גֵּזַע וְשֵׁרֶץ, nur die in die Kategorien des Götzentums, der Unkeuschheit und des Mordes fallenden Gesetze selbst den Wert des Lebens überwiegen, von ihnen heißt es unter allen Umständen יַעֲבֹר וְאֵל יִהְרַג „man lasse sich töten und übertrete nicht das Gesetz“. Allein בְּפְרֹהֶסִיא, בְּהֶרֶק בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, öffentlich, inmitten eines jüdischen Gesamtkreises (von mindestens zehn Erwachsenen, die überall eine עדה, einen Gesamtkreis repräsentieren), wenn da, in jüdischer Öffentlichkeit, die Verletzung des Gesetzes mit angedrohtem Tode von uns erzwungen werden soll, oder בשעת גזרה הכלכות zu Zeiten der Judenverfolgungen, wo die Verfolgungswut der Völker dem Judentum wie der Judenheit den Vernichtungskrieg gefündet: da אפילו כצוה קלה, weicht selbst das geringste Gesetz, ואפילו לשנויי ערקהא דמוכאנא, und gelte es auch nur eine Abweichung von jüdischer Sitte in betreff eines Schuhriemens, nicht vor dem Werte des Lebens zurück, da heißt es wiederum וְאֵל יַעֲבֹר וְאֵל יִהְרַג, es ist die Heiligung des göttlichen Namens durch jüdische Gesetzesstreue selbst mit dem Tode zu besiegeln.

Und diese Hingebung des Lebens samt allen seinen Strebungen und Zielen an die Pflichttreue gegen Gottes Gesetz, die die Opfer im Gottesheiligtum täglich und stündlich symbolisch lehrten und die das ausgesprochene Gotteswort hier als Heiligung seines von uns getragenen Namens von uns fordert, sie ist die historische Kraft des jüdischen Volkes geworden, sie hat ihre leuchtendste Verwirklichung in den glänzendsten Blättern der jüdischen Galuthgeschichte gefunden. Alle die החסידים והתמימים, alle die הנאבדים והנעיימים, קהלות הקדש שניסרו נפשם על קדושת השם, והישרים הנאבדים והנעיימים, die in ihrem Leben nichts als die Liebe Gottes und sein Wohlgefallen suchten, und davon auch im Tode nicht ließen, und darin den Adleraufschwung und die Löwenstärke fanden ihres Eigners Willen und das Verlangen ihres Gottes zu vollbringen, alle diese haben den Opfergedanken in seiner idealsten Höhe verwirklicht, haben Leben und Streben und alle Thatkraft und alle Güter der Existenz, des Wohlstandes und der Lebensfreuden auf Gottes Gesetzesaltar geopfert, haben die absolute Macht des göttlichen Gesetzes über ein echtjüdisches Herz, haben allen Folgegeschlechtern bekundet, wie der Jude das קדשי אה' שם קדשי אה' zu begreifen und zu verwirklichen habe.

So beginnt diese Gesetzesgruppe mit der Rücksichtnahme auf die erste Aeußerung jener sich aufopfernden Selbstlosigkeit, wie sie in den Mutterbeziehungen des noch unbewußten Tierlebens den Anfang des Humanismus auf Erden feiert, und schließt mit dem bewußtvollen sittlich-freiesten Martyrium, in welchem dieser Anfang zur vollsten Vollendung gelangt.

Wie aber das, was ויקרא כב בני ישראל im Wortausdruck des Gesetzes ausspricht, in den nationalen Tagesopfern mit jeder Steige und Neige des Tages in symbolischem Thatausdruck immer wieder und wieder dem Nationalbewußtsein als die Höhe der Nationalaufgabe vergegenwärtigt und gegenwärtig gehalten wird: also haben die אנשי כנסת הגדולה, diese echten Väter eines Volkes, indem sie den synagogalen Wortgottesdienst dem nationalen Opfergottesdienst des Tempels parallel und zur Seite verfaßten und ordneten (siehe Jeschurun Jahrg. XI), den Anspruch und das Erfüllungsgelöbniß des ויקרא כב בני ישראל, wie es die Gedanken spitze aller Opferhandlungen bildet, also auch als den Höhepunkt aller nationalen gottesdienstlichen Versammlungen geordnet und lassen dieselben in jeder nationalen Gebetversammlung, also wo mindestens zehn Erwachsene versammelt sind, in קדושה und קדושה immer wiederholen, begeistert frischen Ausdruck finden (Berachoth 21 b).

33. Der ich euch aus dem Lande Mizrajim herausführe, euch zum Gott zu sein, Ich, Gott.

33. תְּמוּצִיא אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם לְהִיוֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים אֲנִי יְהוָה: פ
רביעי.

ernannt und den Ausdruck seines Willens in unsere Mitte niedergelegt, wie wir uns und alles Unfrige als die Seinen und das Seine zu bewahren, wie wir dem Namen, den wir tragen, gerecht zu werden haben. Dieser Gottesname, den wir tragen, soll das **קדש**, das absolute Höchste in unserer Mitte sein und zugleich die alles betebende Seele bilden, die mit der Macht ihrer Kraft uns und alles Unsere in den Gottesdienst der Pflichttreue bindet und erhält, bewegt und belebt. Mit jeder Weigerung, eine Negung unseres Wesens, einen Reiz unseres Strebens, eine Faser unseres Seins, einen Splitter unseres Habens um die Erfüllung seines heiligen Willens zu opfern, sind wir **מהלל** **קדשו**, **אח שם קדשו**, machen wir den Namen, der uns das Höchste, das Heiligste, das Absolute sein sollte, der die Berechtigung all unseres Seins und Habens bedingt und als solches über uns und alles Unsere in absoluter Mächtigkeit gebieten sollte, zum **הלל**, zur „wesenlosen und machtlosen Leiche“, entheiligen wir die Heiligkeit seines Namens, und insofern unser Frevel gegen Gottes Gesetz andern zum Bewußtsein kommt, macht, so viel an uns liegt, unser Beispiel Propaganda für die Machtlosigkeit des Gottesnamens, der auf uns ruht, zeigt, daß man sich Jude nennen und nennen lassen und doch den Gottesgehorsam, den dieser Name involviert, für die erste beste Reizbefriedigung, für die erste Genusses- und Vorteils-erlangung als das Wertloseste preisgeben könne, zeigt, daß man sich Jude nennen und nennen lassen und doch nicht den Gotteswillen als das Absolute und den Eigenwillen als das Bedingte, sondern den Eigenwillen als den absoluten Götzen dahinstellen könne, vor welchem der Gotteswille in machtloser Bedingtheit zu weichen habe. Und je mehr jemand durch seine Kenntnis des Gotteswortes und durch seine Geltung im nationalen Kreise als „Träger des Gottesnamens“ hervorleuchtet, um so schärfer tritt die Forderung des **קדשו** **אח שההללו** an ihn hinan, umso mehr wird bei ihm auch nur die leiseste, auch nur scheinbare Abweichung von der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, von der Sittlichkeit und der Lebensheiligung, von der Gerechtigkeit, der Milde und Güte, die das Gesetz fordert, zum großen **השם-הלול**-Verbrechen (**זמא 86 a**), und der immer wiederkehrende Kanon: **אדם השוב שאני**, daß jede erhöhte geistige und sittliche Stufe zu erhöhter Gewissenhaftigkeit verpflichtet, zeigt, in welchem Sinne die Geistesmänner des jüdischen Volkes ihre Stellung zum Sittengesetz begriffen haben und wie weit ab sie von dem beklagenswerten Wahne waren, der mit jeder Staffel geistiger Größe einen um so layeren Freibrief von Beachtung des Sittengesetzes zu erteilen bereit wäre. — Vielmehr: **בני ישראל**, vielmehr will Gott und sein heiliger Wille als das heilige Hohe, hoch über alles hervorragende, alles Bedingende, über alles Gebietende im jüdischen Kreise begriffen und betätigt werden, und was jedes Opfer symbolisch lehrt und gelobt: das Herzblut unseres Lebens, jeden Trieb und jedes Ziel unserer Wünsche, jede Thatkraft unserer Glieder, alle unsere Nahrung, Wohlstand und Lebensfreude auf dem Altar unseres Gottes der Erfüllung seines heiligen Willens hinzupferen, das soll im Lebensbitde eines jeden einzelnen von uns zu unserer eigenen Vollendung und zum lehrenden Muster für jeden Mitgenossen in der jüdischen Aufgabe, **בני ישראל** in konkretester Wesenhaftigkeit verwirklicht werden.

Dem ein lebendiges, in allen seinen Gliedern zusammengehöriges Ganze bildet dieses **בני ישראל**, der, an der opferfreundigen Pflichttreue des einen soll sich der andere zur Pflichttreue erheben, und in dem Pflichtfrevel des einen ist nicht nur der eigenen

31. Hütet meine Gebote und erfüllt sie, Ich, Gott.

32. Und entweihet nicht meinen heiligen Namen, vielmehr laßt mich geheiligt werden inmitten der Söhne Sistrakels, Ich, Gott, heilige euch.

31. ושמרתם מצותי ועשיתם אתם
אני יהוה:

32. ולא תחללו את-שם קדשי
ונקדשתי בתוך בני ישראל אני
יהוה מקדשכם:

des Menschen im Gegensatz zu der Gottheitverfälschung durch Vernichtung der heidnischen Opferanschauung vindizieren: also ist ja das פגול = und נותר = Gesetz das große Gottesiegel an der jüdischen Opferinstitution, das dieselbe vor solchem entfittlichenenden Wahn heidnischer Vorstellungen sicherstellt. Von פגול getrennte שחיטה = heidnische Selbstvernichtung zur Gottheitshühne, von אבילה = נותר ist Tiergenuß ohne Verfüttichung durch Unterordnung unter Gottes Gesetz (siehe zu Kap. 7, 17 u. 18 und 19, 6—8). Und wie וזה בננו bei הולין das gewöhnliche Mahl zu der sittlichen Idee des Heiligtums erhebt, also tritt ja im אבילה הורה der häusliche Raum und das häusliche Mahl in den Heiligtumskreis des Tempels und des Altars ein, und פגול = und נותר = Gesetz speziell für הורה, den Opferdankausdruck für Rettung und Erhaltung einer Seite der irdischen Wohlfahrt, kehrt in noch erhöhter Prägnanz die jüdische Wahrheit gegen den heidnischen Wahn. Nicht in selbstvernichtender Unterwerfung bei unsittlich unkontrolliertem Genuß des irdischen Glückes, vielmehr nur in frohem, aber sittlich umschränktem und eben dadurch in den Kreis heitiger, Gott dienender Lebenserfüllungen gehobenem Genuß des gewährten, geretteten und erhaltenen Glückes erwartet Gott, der Gott der jüdischen Wahrheit, den Dank der von ihm beglückten Menschen.

В. 31. Die Gesetzgebung über Priester und Opfer schließt mit der Gesamtanforderung der „Hut und der Erfüllung der göttlichen Gebote“ und stellt damit diese שמירה und עשיה der מצוה als Zweck und Ziel der ganzen Priester- und Opferinstitution hin. Steht doch vor allem der Priester im Dienste der מצוה ושמירה. Jene Hut des göttlichen Gesetzes, die sich zunächst im „Lehren und Lernen“ des Gesetzes, in den Weisern und Herzen der Nation bildet, ist ja das wesentlichste Attribut des jüdischen Priesters: כי שפתי כהן ישמרו דעה ותורה יבקשו מפיהו כי בראד ד' צבאות הוא (Matachi 2, 7). Hat uns doch das vorige Kapitel gelehrt, wie selbst das ganze individuelle und häusliche Leben des Priesters dem Dienste dieser שמירה, der Gegenwärtighaltung der sittlichen Ideale des göttlichen Gesetzes inmitten der Nation geheiligt ist. Und die Opfer stehen doch ganz und gar im Dienste der עשיה, im Dienste der Erfüllung des göttlichen Gesetzes, sie sind doch allesamt nichts anderes, als das Thatgelöbniß, unser דם, רוב, דב, כליות und איברים samt unserem Mehl, Öl und Weibrauch, somit alles, was wir sind, anstreben und haben, der Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu seinem Wohlgeschallen auf Erden zu weihen. Was aber der Priester repräsentiert und lehrt und was unsere durch ihn vollzogenen Opfer zum symbolischen Gelöbnißausdruck bringen, das sollen wir alle, Priester und Volk, in der Wirklichkeit des Lebens „hüten und erfüllen“.

В. 32. ולא תחללו את שם קדשי. Mit der Errichtung seines Gesetzesheiligtums in unserer Mitte שם שמו hat Er uns, unser ganzes Volks- und Einzelleben, zu Trägern Seines Namens, hat Er uns und alles Anfrige zu den Seinen und dem Seinen

29. Und wenn ihr Gott ein Dankopfermahl schlachtet, sollt ihr zu eurem Willensausdruck schlachten.

30. An demselben Tage soll es gegessen werden sollen, nichts sollt ihr davon bis zum Morgen übrig lassen, Ich, Gott.

29. וְקִיָּיִתּוּבְהוֹתֹכְהָ לַיהוָה
לְרִצְוֹנְכֶם תִּזְבְּחוּ:

30. בַּיּוֹם הַהוּא יִאָּכַל לְאִתּוֹתֵירוֹ
כִּיִּנְנו עַד־בֶּקֶר אָנֹכִי יְהוָה:

Kap. 1 bemerkt, wie bedeutsam dieser Gattungsscharakter den Begriff des Opfers modifiziert, und ist daher die positive Anforderung des reinen Gattungsgepräges leicht begreiflich. Die anderen Anforderungen: normale Geburt, mit Ausschluß des יוצא רופן — הרה — אבר, das wenigstens in einem Momente Vorhandengewesensein der mütterlichen Beziehung zum Jungen, welches יהום ausschließt und dessen normaler Betätigung mindestens ein Raum von sieben Tagen gewährt gewesen sein soll, בהוכר וכן, woran sich dann auch für בוקרשין das Gesetz von ואת בנו schließt: alle diese Bestimmungen dürften in den einen Begriff der Tiermutterbeziehung zu dem Tierkinde zusammengehen. Wir glauben, die Annahme wagen zu dürfen, es sei mit diesem Moment das Tierwesen in derjenigen Beziehung ergriffen, in welcher in ihm der Anfang zur Annäherung an den Menschencharakter zu Tage tritt. Egoismus, Liebe des eigenen Selbst und Sorge dafür, ist die mächtige Triebfeder, die das Tierleben bewegt. Selbstaufopferung für die Existenz eines anderen Wesens und hingebende Sorge für dessen Wohl, wie diese Erscheinung in der Geburt und der Pflege des Geborenen in der Mutterliebe des Tieres hervortritt, ist die erste Erhebung zu jener Selbstvergessenheit, die in der allweitem Menschentiebe den göttlichsten Zug in dem Adel des Menschencharakters bildet. Diese menschliche Spur darf nicht verwischt sein, soll vielmehr durch bedeutsame Rücksicht für die Beachtung hervorgehoben werden in dem Tierwesen, das als Opfer ein vom Menschen anzustrebendes Sittlichkeitsideal darstellen soll.

Diese Menschlichkeitsspur befähigt das Tierwesen zu solcher Repräsentanz und das Erfordernis derselben und die Rücksichtnahme auf sie kennzeichnet den jüdischen Opferbegriff in seinem alleinigen Zwecke der Sittlichkeitsbeförderung des Menschen und scheidet ihn scharf von der heidnischen Anschauung, die im Opfer eine der Gottheit wohlgefällige Vernichtung erblickt.

Indem dieselbe Berücksichtigung der humanitären Beziehungen des Tierlebens im בנו ואת בנו = Gesetz auch für הולין für die Herstellung des gewöhnlichen jüdischen Mahles aus Tierfleischnahrung eintritt, ist damit auch dem gewöhnlichen Tische der Stempel altargleichen Sittlichkeitszweckes aufgedrückt. Da nur ואת בנו = שחיטה אורו nicht aber הורה und jede andere Tötungsart in das Verbot begriffen ist, so kann eben nicht eine konkrete Milde, eine Schonung der Tiergeföhle u. s. w. dem Gesetze zu Grunde liegen. Vielmehr, indem wir ein Tierleben durch Tötung zu unserem Nahrungsmittel umwandeln, sollen wir dem Tierkind um seiner Mutter willen, der Tiermutter um ihres Kindes willen einen Tag schenken und damit die Idee der Humanität in dem Moment uns vergegenwärtigen, in welchem wir ein Tier zur Assimilierung mit unserem Wesen bestimmen (vergl. zu 5. B. M. 22, 6).

WB. 29 u. 30. Zu allem diesem steht in zwiefach enger Beziehung das פנו = und נוטה = Gesetz, das hier zum Schlusse der ganzen Opfergesetzgebung noch speziell für פסול יוצא רופן יהום בהוסר וכן wird. Wie רופן יהום wiederholt wird. Wie פסול יוצא רופן יהום dem Opfer den Charakter einer Institution für die sittliche Veredlung

28. Und Schfe oder ein Schaf, es וְיִשׁוּר אֹרֶשֶׁה אִתּוֹ וְאִתְּ-בְּנֵו
 und sein Junges sollt ihr nicht an
 einem Tage schlachten. לֹא תִשְׁחָטוּ בְּיוֹם אֶחָד:

daß damit das Tier vom Opfer ausgeschlossen ist, welches „verwaist“ geboren worden, d. h. dessen Mutter während der Geburt gestorben וְזֶה פִּירֵשׁ לְמִיתָה וְזֶה פִּירֵשׁ לְהִיּוֹם, so, daß das Tier auch nicht einen Augenblick mit der Mutter zusammengelebt. Dieses Zusammenleben, das (2. B. M. 22, 20) durch עַם אִמּוֹ ausgedrückt ist, wäre demnach hier durch הָהָה אִמּוֹ: unter seiner Mutter, nach der Stellung bezeichnet, in welcher das Junge Wärme und Nahrung von der Mutter erhält. Es wird aber im ה"ב (siehe "רש"י Bechoroth 57 a) gleichzeitig an dem Wechsel des עַם in הָהָה, das auch: an der Stelle, statt, bedeutet, gelehrt, daß die Mutter nicht sieben Tage mit dem von ihr geborenen Tiere gelebt haben müsse, es vielmehr genüge, daß das Tier sieben Tage die Mutter überlebt, gleichsam ihre Stelle im Reiche der lebenden Wesen vertreten habe. Es ist somit das erste Stadium des Säugetierlebens nach dessen normalem Verlauf mit הָהָה אִמּוֹ bezeichnet, diesem soll es sieben Tage lang nicht durch Opferbestimmung entzogen werden, und es muß dieses normale Verhältnis wenigstens in einem Momente angetreten sein, פְּסוּלֵי הַיּוֹם aber, dessen Mutter vor vollendeter Geburt gestorben, ist zum Opfer. Wir haben schon zu 2. B. M. 22, 29 bemerkt, wie bei zweifelhafter Lebensfähigkeit das Zurücklegen der ersten sieben Tage für das Tier eine kritische Lebensperiode, wie die ersten dreißig Tage für das Menschentind, bilden, in welcher die normale Pflege durch das Muttertier am bedeutendsten erscheint. — וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וְהַלְאָה יִרְצָה. Mit zurückgelegtem siebten Tage, also mit Anbruch der Nacht des achten, hört es auf זֶמַן מְדוּבָר וְזֶמַן מְדוּבָר zu sein und kann schon zum Opfer geweiht werden. Dargebracht kann es jedoch erst am achten Tage werden, לֵילָה לְקָרְבָּנָה וְיוֹם לְהִרְצָאָה (Sebachim 12 a).

V. 28. וְיִשׁוּר אֹרֶשֶׁה אִתּוֹ כִּבְשׁ וְעֵז. Das Gesetz verbietet, von הַחַיָּוִת הַבְּהֵמָה das Muttertier und sein Junges an einem Tage zu schlachten. Ist das Muttertier geschächtet, so darf das Junge nicht, und ist dieses zuerst geschächtet, das Muttertier nicht an demselben Tage geschächtet werden. Nur שְׂחִיטָה, die gesetzlich die Gestattung zum Essen bewirkende Tötungsart ist verboten. Jede andere Tötung, נְהִירָה, oder שְׂחִיטָה כְּשִׁחִיטָה, wenn die שְׂחִיטָה fehlerhaft geschehen, ist nicht in das Verbot begriffen. Ob das Verbot auch zwischen dem männlichen Vatertier und seinem Jungen stattfindet, bleibt zweifelhaft. Da dieses Gesetz in Mitte von Opferbestimmungen (Verse 27 und 29) steht und auch mit dem Vorhergehenden durch das וְיִשׁוּר kopul. verbunden ist, so findet dieses Verbot auch bei מוֹקְדָשִׁין, bei Opfertieren statt, und heißt das Opfertier an dem Tage, an welchem dessen Junges oder dessen Muttertier geschächtet worden, auch זֶמַן מְדוּבָר und darf als solches an demselben Tage nicht geopfert werden. Da jedoch das Gesetz mit besonders wiederholtem Objekt וְיִשׁוּר אֹרֶשֶׁה אִתּוֹ einteilet und die Bestimmung: וְיִשׁוּר אֹרֶשֶׁה אִתּוֹ nicht ohne weiteres dem Vorhergehenden anschließt, וְיִשׁוּר אֹרֶשֶׁה אִתּוֹ, so ist es auch ganz allgemein, für הוֹלִין wie für מוֹקְדָשִׁין ausgesprochen (Chulin 78 a ff.).

Die in diesem Kapitel gegebenen Bestimmungen hinsichtlich der negativen Qualifikationen, welche die Tauglichkeit eines Tieres zum Opfer bedingen, die Abwesenheit jedes מְשַׁחַח und מוֹם, jedes עִרְוָה und עֵז konkret oder symbolisch vergegenwärtigenden Merkmals, werden hier schließlich durch positive Anforderungen ergänzt, die nicht minder den Opfercharakter bedingen. Zuerst soll das Tier seinen Gattungscharakter in reinstem Gepräge darstellen. Sowohl nach Abstammung als Bildung sollen וְיִשׁוּר אֹרֶשֶׁה אִתּוֹ, כִּבְשׁ וְעֵז und עֵז עֵז sein. וְיִשׁוּר אֹרֶשֶׁה אִתּוֹ und נְדָמָה sind untauglich zum Opfer. Wir haben bereits zu

26. Gott sprach zu Moſche:

27. Wenn ein Lamm oder ein Schaf oder eine Ziege geboren wird, ſoll es ſieben Tage unter ſeiner Mutter ſein, und von dem achten Tage und weiter kann es als Willensausdruck Gott zur Nahebringung einer Feuergabe dienen.

26. וַיִּדְבֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

27. שִׁיר אֹרֶב־שֶׁב אוֹ-עֵז כִּי יוֹלֵד

וְהָיָה שְׁבַע־יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וַיִּמְּוִם
הַשְּׂמִינִי וְהִרְאָה יִרְצָה לְקַרְבָּן אִשָּׁה
לַיהוָה:

אין דבר ערוה וע"ז פוסל בו (3. B. מעשר, ſiehe Kap. 27, 33) (ſiehe הוֹסֵפִי חולין 23 a ד"ה כי הוֹסֵפִי) Es wird darauf hingewieſen, daß überall הַשְּׂמִינִי und גֹּבְהֵנוּ bezeichnet, על דרכו את דרכו כל בשר את דרכו על הארץ (1. B. M. 6, 12) und פֶּן הִשְׁתַּחֲוּ וְעִשְׂתֶּם לָכֶם פֶּסֶל (5. B. M. 4, 16). Schwierig erſcheint dann die kauſale Verbindung בִּי מִשְׁחָה. In dem ganzen Kapitel iſt bis jetzt nur von dem מום פֶּסֶל die Rede, und dieſe Opferuntauglichkeit dieſes מום=Gebrechens wird durch מִשְׁחָה, durch וַרְבַּע וְרֹבַע u. ſ. w. =Gebrechen motiviert! Ja, augenſcheinlich iſt auch nach den Accenten בִּי מִשְׁחָה בָּהֶם מום ein Satz und wird damit מִשְׁחָה und מום als identiſch, jedenfalls aber das eine von dem andern prädiiziert! Iſt jedoch unſere Auffaſſung dieſes מום פֶּסֶל nicht ganz irrig, ſo dürfte dieſe Schwierigkeit ſich einfach dahin löſen, daß das, was am Opfer ſymboliſch ausdrücken würde, מוֹקֵצָה, מוֹקֵצָה, מוֹקֵצָה, in konkreter Thätſächlichkeit vergegenwärtigt. Der geforderte הַמִּים=Charakter des Opfers vergegenwärtigt ja nichts als die Ganzheit der Sichhingebung an den einen Einzigen, die Unterordnung des ganzen Menſchenweſens unter das eine Gottesgeſetz. Es iſt, wie wir bereits oben bemerkt, die unmittelbarſte Konſequenz aus dem Gotteinheitbewußtſein: die Einheit des Lebens aus der Einheit Gottes. Im מום, בעל מום, dem „un-ganzem“ Opfer, wird ein Teil dieſes Weſens Gott und ſeinem Geſetze vorenthalten. Jede Gott und ſeinem Geſetze nicht untergeordnete Seite des Menſchenweſens iſt aber Unſittlichkeit, die in ערוה דבר gipfelt. Die partielle Nichtunterordnung ſelbſt iſt eine Leugnung der ausſchließenden Gotteinheit, iſt eine Huldigung noch anderer Potenzen neben Gott, iſt עֲבוּרָה זָרָה, und ſomit iſt in Wahrheit בִּי מום, ein מום an unſern Opfern, בִּי מום, der Ausdruck einer ſittlichen und geiſtigen Verderbnis an ihnen, und folgt daraus ſolgerichtig, daß, wenn und wo מום, der bloß ſymboliſche Ausdruck von ערוה und ע"ז, zum Opfer untauglich macht, dann und da gewiß die konkreten mit dem Tiere verübten Verbrechen der ערוה und ע"ז dasſelbe vom Opfer ausſchließen.

B. 27. An die Ausdrücke, mit welchen hier das zum Opfer taugliche Tier präjiiziert wird: שִׁיר, או עז, כשב, או עז, כשב, או עז, כשב, knüpft die Halacha, außer dem פֶּסֶל, von welchem zunächſt die Rede iſt, noch die Beſtimmung, es müſſe der Gattungscharakter des Tieres — (es heißt daher hier עז כשב או עז כשב und nicht zuſammengefaßt wie B. 28) — ſowohl nach Abſtammung als in der Bildung rein ausgeprägt ſein, und ſind ſowohl בָּלָיִם, ein Baſtardtier, als auch נִרְמָה, eine Varietät der Bildung, 3. B. das Junge eines Schafes, welches einer Ziege ähnlich iſt, vom Opfer ausgeſchloſſen. Es muß ferner, כִּי יוֹלֵד, in natürlicher Geburt ins Leben getreten ſein, mit Ausſchluß von רֹבֵץ וְרֹבֵץ. Von einem ſolchen durch normale Abſtammung, Bildung und Geburt ſich zum Opfer eignenden Tiere heißt es nun: וְהָיָה שְׁבַע יָמִים תַּחַת אִמּוֹ, daß, bevor es zum Opfer verwendet werden darf, ſieben Tage verſtrichen ſein müſſen; innerhalb dieſer Zeit heißt ſeine Untauglichkeit וְכִי יוֹלֵד, es ſchikt ihm die Zeit, es iſt vorzeitig. Die Bedeutung des וְכִי יוֹלֵד iſt zweifelhaft, ob es räumlich: unter, ober: an Stelle, anſtatt, bedeutet. Die Halacha lehrt: הָיָה אִמּוֹ בָּרֵט לְהוֹם (Bechoroth 57 a),

24. Und Zerdrücktes und Zerstoßenes, Abgerissenes und Abgeschnittenes sollt ihr Gott nicht nahebringen und auch in eurem Lande nicht machen.

25. Auch aus der Hand eines Fremden sollt ihr das Opfer eures Gottes von allen diesen nicht nahebringen; denn sie tragen ihr Verderbnis an sich in dem an ihnen befindlichen Fehler; sie können euch nicht zum Willensausdruck dienen.

24. וּמַעֲוָה וּבְתוּמָה וְנִתְיָוֵק וּבְרוּחַ
לֹא תִקְרְבוּ לַיהוָה וּבְאַרְצְכֶם לֹא
תַעֲשׂוּ:

25. וּמִיַּד בְּרֵיבְרָר לֹא תִקְרְבוּ אֶת־
לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם כִּכְלֵ-אֱלֹהֵיכֶם
בָּהֶם כִּיּוֹם בָּם לֹא יִרְצֶוּ לָכֶם: ׀

'הוכבו' (dieselbst 6 a) wäre zu unterscheiden, ob die Handlung vom Gesetz direkt verboten, oder ein איסור שהוא ברה אסור, eine sich selbst zum Verbot gemachte Handlung ist, z. B. נשבע שלא לגרש אה אשתו ועבר וגרשה. Nach ס"ג ש"ך (zu ה"מ 208, 1) wäre die Handlung nur dann ohne alle gültige Folge, wenn ihr eine absolute, nicht aber, wenn ihr nur eine relative Ungefeßlichkeit innewohne. So wäre ein am Sabbat abgeschlossener Kauf doch gültig, weil er ja ברהר an einem anderen Tage geschehen könnte. Aber נשבע שלא למכור ומכר wäre hiernach ungültig. Nach ט"ו (dieselbst) käme es darauf an, daß die Handlung an sich ungefeßlich sei, nicht aber, wenn die Ungefeßlichkeit in anderen Beziehungen liegt, wonach נשבע שלא למכור ebenso wie בשבה מוכר גטילת hätte, weil da der Verkauf nicht an sich verboten, sondern das Ungefeßliche in der Verletzung des Eides oder des Sabbattages läge. Der Grundsatz לא עבד לא מהני אע"פ דבין דרובין אע"פ דבין לא היה ובניה ובניה ב"ן דאמור רבנן לא ליזבון אע"פ דבין לא היה ובניה ובניה.

B. 24. ומעוה וכתוה: Verletzungen und Verstümmelungen der Geschlechtssteile. הוכב: das Verbot der Kastration jeder Art an Menschen und Tieren ist als הוכב הנהג, als persönliche Pflicht, vom Lande unabhängig und daher בין בארץ בין בה"ל, auch außer Palästina in Kraft. Es scheint daher hier ארצכם nur den Gegensatz zu בקדש zu bezeichnen, ähnlich wie גבולין und מדינה in der rabbinischen Ausdrucksweise. Es ist damit gesagt, daß derartige Verletzungen und Verstümmelungen nicht nur an zum Opfer bestimmten, oder zum Opfer fähigen Tieren, überhaupt nicht nur in Beziehung zum בקדש, sondern auch außerhalb des בקדש und ohne alle Beziehung zu diesem, zu ökonomischen und sonstigen Zwecken allgemein untersagt sind. So auch Chagiga 14 b: שאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא אמר להם: בארצכם לא העשו כל שבארצכם (siehe הוכבו dieselbst).

B. 25. ומיד בן נכר וגו'. Wir haben bereits bemerkt, daß bei den Opfern der Noachiden, die sie außerhalb des בקדש Gott darbringen möchten, nicht מומין, sondern nur כהוסר אבר zu berücksichtigen sind (Aboda Sara 5 b). Hier wird nun gelehrt, daß im jüdischen Gottesheiligthum auch vom בן נח keine מומין בעלי zum Opfer dargebracht werden dürfen.

מישהתם כה מום כם. Themura 28 b und an anderen Orten wird in מהתם מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן angedeutete Ausschluß von נעבד ונרבע מוקצה ונעבד vom Opfer und zugleich durch die Zusammenstellung von מישהה mit כיום der Kanon gelehrt, daß כהן פוסל כהן כל שהמום פוסל כהן דבר ערוה וע"ז פוסל כהן, daß überall, wo מום untauglich macht (also z. B. auch bei פרה אדומה, siehe ע"ז 23 b), dort auch die aus Unzucht und Götzenthum entspringenden מומין=Untauglichkeiten ausschließen und ebenso (Bechoroth 57 a) כל

gleicher Schwere auch Beten und Festtagsfeier (siehe Jesaja 1) trifft, wenn diese ein pflichtgetreues Leben erzeuhen und nicht vielmehr fördern sollen. Der Psalmist und der Prophet würde in ganz gleicher Weise sein zürnendes Wort den Stab über den Gottesdienst so mancher heutigen synagogalen Kreise brechen lassen. Daher finden wir auch an anderen Stellen נדרים mit Opfern verbunden: וידרו נדרים' ויזבחו זבח לד' (Zona 1 16), ועבדו, וזבחו זבח לד' (Jes. 19, 21), und offenbar sind da Gelübde und deren Erfüllung nicht Ursache, sondern Folgen der Opfer: es sind die beim Opfer gefaßten Vorsätze.

Hier in unserem Texte über Tauglichkeit und Untauglichkeit von כעל מום zu Heiligtümern sind נדרה und נדר gegenüber gestellt. נדרה, eine Weihgabe, wo nur eine Sache und zwar nach ihrem Geldwert heilig wird, kann auch ein mit mום behaftetes Tier werden. Das Gebrechen verringert zwar den Wert, allein es soll ja auch nur insofern heilig werden, als es Wert hat, und diesen Wert vertritt das Objekt vollkommen. Im נדר, im Thatvorsatz des Opfers ist es aber die Persönlichkeit, und zwar die Persönlichkeit in der Ganzheit ihres Seins und Wollens, zu deren Ausdruck das Tier dienen soll, da: לא ירצה, zum Ausdruck eines solchen ganzen Willensvorsatzes ist ein mangelhaftes, unganzes Tier untauglich.

Nach Themura 6 und 7 ist nun ebenso לברק הביה המימים als מקדיש als מקדיש בעלי מומים unterjagt, gleichwohl hat der Weiheakt, wenn geschehen, Folge, und zwar insofern, daß das לזובה geweihte כעל מום mit seinem Werte dem Altare verbleibt, es wird ausgelöst und sein Lösewert zum Opfer verwandt; das לברק הביה geweihte מום-freie Tier aber kommt nur mit seinem Werte dem Altare zu gute, es selbst aber muß zum Opfer dargebracht werden, es wird ausgelöst und der Lösewert fällt der לברק הביה-klasse zu, allein es selbst darf von dem Auslösenden nur zum Opfer verwandt werden, demהמזבחים לברק הביה כשהן נפרין אינן נפרין אלא לזובה, denn, lautet der Kanon: כל הראוי לזובה אינו יוצא מידי זובה לעולם, was altarfähig ist, kann dem Altare nicht entzogen werden (Themura 5, 6, 32 u. 33).

Das Verbot המימים zu הביה לברק zu weihen, sowie die Bestimmung, daß zum Thatausdruck Fähiges nie dieser Verwendung entzogen und zum Tempelunterhalt verwendet werden darf, dürfte die für alle Zeiten zu beherzigende Wahrheit veranschaulichen, wie doch unvergleichlich hoch über der prächtigen Tempel Einrichtung die im Tempel zu erstrebende Thathingebung an Gottes Gesetzeswillen steht, so daß dieses eigentliche Wesen und Ziel der ganzen Tempelinstitution auch bei der bloßen Verwendung eines einzelnen Objektes nicht aus den Augen verloren werden darf. Dürfte doch nach Schebnoth 16 a und Sebachim 62 a selbst der ganze Tempel verfallen sein und die Opferstätte und die Tempelräume ihre volle Heiligkeit und Bestimmungswirksamkeit bewahren, אמר ר' יהושע שבעתי שמקרבין אע"פ שאין ביה אוכלין קדשי קדשים אע"פ שאין קלעים קדשים קלים ומעשר שני אע"פ שאין הומה, und so dürfte auch die verfallenste Synagoge weit an Heiligkeit den prächtigsten Tempel überragen, wenn dort, in Gegensatz zu diesem, Peter sich sammelt, die זבח ועל כורתה ברית עלי, die mit jedem Synagogenbesuch den Selbsthingebungsband mit dem Gottesgesetz erneuern.

Themura 4 b — 6 b wird die Frage behandelt, ob כל מלהא דאמר רהמנא לא לא מהני העביד oder מהני, d. h. ob eine vom Gesetz verbotene Handlung, wenn gleichwohl geübt, eine faktische Gültigkeit haben könne, wenn nicht das Gesetz eine solche Gültigkeit ausdrücklich andeute, und wird unter andern zur Lösung dieser Frage auch auf die beiden Fälle unseres Textes לברק הביה המימים und בעלי מומין מקדיש hingewiesen, wo, obgleich der Weiheakt verboten, wenn geschehen, er gleichwohl wie bemerkt eine gültige Folge hat. Es wird übrigens der Kanon: כל דאמר רהמנא לא מהני als Regel adoptiert, jedoch mit gewissen Beschränkungen. Nach

ועשה וגו' אה (Kap. 14, 19), ועשה הכהן אה החטאה (Kap. 5, 10), יעשה עולה כמשפט ובי (4. B. M. 29, 2), ועשיתם עולה (dajelbst 30, 31), האחד הטאה ואה האחד עולה (dajelbst 15, 8) u. s. w. Allein נרבה ist nichts, was erst durch die Opferhandlung zum Vollzug kommt oder dieselbe charakterisiert, ist vielmehr eine Veranlassung, die dem Opfer vorangeht und zu welcher das Opfer in Beziehung steht. Bezeichnete daher hier העשה die Opferhandlung, so würde es העשה איהו heißen, לנרבה העשה וגו' עולה וגו' לפלא נדר או oder: ויאיש כי יקריב זבח וגו' לנרבה (4. B. M. 15, 3). כנרבה kann daher nur diejenige Thätigkeit bezeichnen, durch welche ein Tier נרבה wird: die weihende Thätigkeit, die sich in der Formel הרי נרבה זו ausspricht. So heißt auch Kap. 16, 8 ועשהו הטאה die Bestimmung des Tieres zum הטאה. Zudem es aber hier im Gegensatz zu dem ירצה לא des folgenden Satzes steht, welches das letzte und höchste Moment des Opferzweckes bedeutet, so kann dem gegenüber hier auch das העשה nur eine solche weihende Thätigkeit bezeichnen, die nicht erst noch folgende Handlungen einleitet, sondern die ebenso einen Abschluß bildet, wie das ירצה לא des folgenden. Es erläutert daher auch die Halacha (Themura 6 b): ונרבה העשה איהו זה קדשי ברק הבית ולנדר לא ירצה זה קדשי זבוח ויש בו קדושה הגוף ויש בו כבוד, daß die Bestimmung gegeben, daß בעלי זבחים wohl zu נדרשי ברק הבית, d. h. zu Heiligtümern der Tempelunterhaltung, nicht aber zu קדשי זבוח, zu Opfern für den Altar geweiht werden dürfen. קדשי ברק הבית sind nur ihrem Werte nach heilig, קדושה דרומה, sie werden entweder in Natura für den Tempel verwendet oder sie werden ausgelöst und ihr Lösewert fällt der Tempelkasse zu gute. קדושה הגוף haben קדשי זבוח, sind an sich heilig, sie haben, so lange sie זבוח-frei sind, keine Auslösung, sondern kommen selbst als Opfer auf den Altar. Dieser Begriff der קדשי ברק הבית ist hier durch נרבה ausgedrückt, ebenso wie die Weihspenden zum זבוח-Bau, die ersten קדשי ברק הבית (2. B. M. 35, 29 und 36, 3) נרבה genannt werden. Dessen Gegensatz, קדשי זבוח, die Bestimmung zum Opfer, ist durch לא ירצה unterjagt. Daß hier von קדושה הגוף, von der Weihe des Tieres zum Opfer die Rede ist, das ist durch die Aussage: לא ירצה außer Zweifel. Irrten wir aber nicht, so ist hier der Opferbegriff überhaupt in sehr bezeichnender Weise als Gegensatz zu נרבה durch נדר ausgedrückt und damit der Begriff des זבוח in helles Licht gesetzt. Jedes Opfer ist nämlich seiner eigentlichen Bedeutung nach ein נדר, es löst nicht sowohl ein Gelübde, als es ein Gelöbniß ausspricht. Der Opferbringende gelobt, sein Blut, die Nieren und das Herz seiner Triebe und Ziele, die Glieder seiner ganzen Thätigkeit also ferner der Erfüllung des göttlichen Gesetzes zum göttlichen Wohlgefallen hinzugeben, wie dies mit dem דם, den איזורים und איברים seines Opfers zum symbolischen Ausdruck gelangt. אספו לי, der Ruf, mit welchem Gott die Seinen zum Gerichte mit Israhel um sich versammelt. הרי הוא ist der sich Gott hinopfernde, der mit jedem Opfer sein Bundesgelöbniß mit Gott erneuert, und diese Selbsthinopferung ist es, die sich jeder mit seinem Opfer zum gelobenden Vorsatz machen soll. וכן לאדם, die Insauforderung, die dieses die mißbräuchliche Auffassung der Opfer rügende Kapitel an jeden setzt. הורה, ein Gott huldigendes Bekenntniß soll das Opfer sein und ihm die Erfüllung der damit ausgesprochenen Gelöbniße folgen. Wo in den Psalmen und in den Propheten die zeitgenössischen Opferdarbringungen getadelt werden, da wird nirgends das Opfer an sich, sondern die mißbräuchliche Auffassung desselben gerügt, die in dem Opfer ein opus operatum erblickt und vergißt, daß Opfer nur dann Wert haben, wenn sie nicht Pflichttreue ersetzen, sondern die erneute Einleitung eines pflichtgetreuen Lebens sein sollen, daß aber זבח רשעים, die für ihren Frevel gegen das göttliche Gesetz sich durch Opfer mit Gott abfinden wollen, die הועבה ist. Es ist dies ein Tadel, der in ganz gleichem Ernst und ganz

22. Blindheit oder Gebrochenes, oder Geringes, oder eine Warze, oder trockener oder feuchter Grund, diese sollt ihr Gott nicht nahebringen, und als Feuerhingebung sollt ihr von diesen nichts Gott auf den Altar geben.

23. Und Lachs und Lamm mit einem zu großen Glied oder einem Klumpfuße, ein solches kannst du wohl zu einer Weihgabe machen, aber als Gelobung soll es nicht zum Willensausdruck dienen.

22. עֵרְתָה אֹר שָׁבוֹר אֹר־הַרְוִין אֹר־
נִפְלֹת אֹר גָּרֵב אִי וְלִפְתָּ לֹא־תִקְרִיבוּ
אֵלֶּה לְיְהוָה וְאִשָּׁה לֹא־תִתְּנוּ בָתֵּם
עַל־הַמִּזְבֵּחַ לַיהוָה:

23. וְשׂוֹר וְשֵׁה שְׂרָוִי וְקָלוֹט נִדְבָה
תִּשְׁעֶנָּה אֹתוֹ וְלִגְדָר לֹא יִרְעָה:

לפלא נר. Wir haben bereits zu 2. B. M. 15, 11 auf den Zusammenhang der Bedeutung פלא: Wunder und des spezifischen Gebrauchs dieser Wurzel für den Gelobungsakt hier und 4. B. M. 6, 2 hingewiesen. פלא ist die außer allem Zusammenhang mit der bestehenden Ordnung der Dinge und völlig unabhängig von ihr aus dem reinen Willensakt seiner Allmacht hervorgehende Gottesthat, und נר, Gelübde, ein von den sonst den Menschenwillen bestimmenden Pflichtgeboten unabhängiger, aus dem reinen Willensakt des Menschen hervorgehender Vorfall: eine freie, sich selbst bindende Verpflichtung. Zu 2. B. M. 8, 18 haben wir ebenso bereits die Verwandtschaft der Wurzeln פלא, פלה, פלה, פלה angedeutet, die alle ein scharfes und entschiedenes Sondern ausdrücken. Aus 4. B. M. 6, 2 וגו' נר נר כי יפליא לנדר נר וגו' ist nun entschieden klar, daß פלא nicht den Erfüllungsakt eines Gelübdes, hier etwa die Darbringung des gelobten Opfers, sondern den Gelobungsakt selbst bezeichnet. Das פלא, kann hier somit nicht das פלא der Absicht: um zu u. s. w. sein, sondern kann nur die Beziehung der Opferdarbringung zu dem vorangegangenen נר פלא, zu dem vorangegangenen Gelobungsakt bezeichnen. Es hat ein נר פלא oder eine נרבה, ein Opfergelübde: הרי עלי שלמים oder eine Opferweihung: הרי זו שלמים, stattgefunden, und die Darbringung geschieht jetzt in Folge dieser Gelobung oder Weihung. — כל מום לא יהיה בו, המים יהיה לרצון — untersagt gebietend und verbietend jede Beibringung oder auch nur Veranlassung (שלא יגרום) eines מום an ein zum Opfer geweihtes Tier (כ"ב und Menachoth 56 b). Eine jede solche Beibringung oder Veranlassung ist eine Negierung der vom Gesetzesheiligtum geforderten „Ganzheit“ der Selbsthingebung.

B. 22. עֵרְתָה, nach Rašchi Substantiv wie נִפְלֹת, אֵלֶּה Adjektiv setzte es die Form נִפְלֹת voraus, wie אָרֶר, אָרֶר, וגו' — אָרֶר, לא הקריב, וגו', siehe zu B. 20.

B. 23. שְׂרָוִי וְשֵׁה שְׂרָוִי (gestreckt) 40 a שרוע וקלוט, dessen eine Hüfte größer als die andere ist. קלוט (zusammengefaßt) המור כשל המור (zusammengefaßt) קלוט, dessen Füße hufartig gebildet sind.

נרבה העשה אותו ולנדר לא ירצה. Nachdem B. 18 בעל מום von jedem Opfer, נרבה, sei es zur Lösung eines נר oder als נרבה, ausgeschlossen ist, so kann hier unmöglich mit dem נרבה העשה אותו dessen Darbringung als נרבה gestattet sein. Ohnehin wäre der Ausdruck נרבה העשה אותו für Darbringung eines zum Opfer geweihten Tieres nicht korrekt. Wo עשה beim Opfer die Vollziehung der Opferhandlungen bezeichnet, hat es als Objekt das Tier und dessen Opfercharakter bei sich, der die Opferhandlungen bestimmt und in ihnen vollzogen wird. So השני ואת

19. zu eurem Willensausdruck muß es ganz, männlich sein, vom Rind, von Schafen und von Ziegen.

20. Alles, woran ein Fehler ist, sollt ihr nicht nahebringen, denn es soll euch nicht zum Willensausdruck dienen.

21. Und wenn jemand Gott ein Friedensopfermahl nahebringt, für einen Gelobungsvorfall oder eine Weihung vom Rind oder vom Kleinvieh: soll es als Ganzes zum Willensausdruck bleiben; kein Fehler soll daran kommen.

19. לְרִצְוֹנְכֶם תָּמִים וְזָכָר בַּבָּקָר
בַּבְּעִזִּים וּבַצִּיִּים:

20. כֹּל אֲשֶׁר־בּוֹ מִוּם לֹא יִקְרִיבוּ
כִּי־לֹא לְרִצְוֹן יִהְיֶה לָכֶם:

21. וְאִישׁ כִּי־יִקְרִיב וּבְחֹשֶׁל־שְׁלָמִים
לַיהוָה לְבִלְא־זֶדֶד אִי לְנִדְבָה בַּבָּקָר
אוּ בַצִּיִּים יִהְיֶה לְרִצְוֹן כָּדָתָיו
לֹא יִהְיֶה־בּוֹ:

der „Ganzheit“ der Lebenshingebung an die Pflicht fordert, überall, wo die Hingebung an den Gotteswillen, die allein der Gottesnähe würdig macht, vergegenwärtigt werden soll, da ist es eben die Hingebung des Lebens in seiner „Ganzheit“, die allein dem Ausdruck dieser Gottesforderung adäquat ist, welche ja das reinste und unmittelbarste Korrelat der Gotteseinheit bildet: die Einheit des Lebens dem einen einzigen Gott (siehe zu Kap. 1, 3).

℣. 19. הכונה וזכרות: בבקר בשמים ובעיזים (siehe Kap. 1, 3). die Forderung תָּמִים וְזָכָר ist nur auf בהמה קרבן בהמה beschränkt, beim Vogelopfer ist aber das Geschlecht gleichgültig und auch der מִוּם sündet bei עֵרָה nicht wie bei בהמה statt. זָכָר jedoch, der Mangel eines ganzen Gliedes, wie נקטעה רגלה נחטטה עינה, ein verdorrter Flügel, ein abgebrochener Fuß, ein ausgebohrtes Auge — ברמב"ם איהא ניכמיה עיני והיא על פי — הגיטות דה"ט אכן בש"ס קדושין ב"ד ב' איהא נחטטה עינה וכן מוכח מן מקור הכתיבה ע"י — stört aber auch bei Vögeln die Tauglichkeit zum קרבן, worauf die Auswahlpartikel וְגַם כִּן הַעֵקָב גַּם (Kap. 1, 14, siehe dabei selbst und zu ℣. 17) hinweist.

℣. 20. כֹּל בְּעַל מִוּם (siehe zu Kap. 1, 3). Der כִּב מִוּם wird auf allen Stadien der הקרבה besonders ausdrücklich verpönt in Versen 20, 22 und 24, es sind dies die drei fortschreitenden Stadien des הקדוש, der שחיטה, der וזקקה und außerdem noch besonders die הקטרה: מהם לא התנו מהם: אישׁה לא, und zwar nicht nur לא אשה, sondern selbst מהם, selbst מקצתו, auch nur ein Teilchen eines מִוּם כִּב, כמאן אמרו המקדוש בעל מומין לגבו מוכח עיבור משים ה' שמות משים כל הקדושו (The-mura 6b). Tritt doch in der הקטרה der אימורים oder איברים mehr noch als in den עבודות הדם der lebendige Organismus und die dadurch repräsentierten Lebensbeziehungen hervor, deren Ganzheit der Hingebung an das Geheißfeuer eben im כִּב מִוּם negiert erscheint.

℣. 21. Was in Versen 18—20 für עולה ausgesprochen ist, wird hier noch speziell für שלמים wiederholt. Nicht nur für עולה, den speziellen Ausdruck der Thatenweihe, der aus dem hingebungsbedürftigen Bewußtsein bisher mangelhafter Hingebung hervorgeht, sondern auch für שלמים, wo diese Hingebung nur auf dem Boden frohen Geschickesbewußtseins erhöhte Betätigung sucht, ist die „Ganzheit“ der Hingebung unerlässliche Vorbedingung.

17. Gott sprach zu Moſche:

17. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

18. Sage zu Aharon und ſeinen Söhnen und zu allen Söhnen Iſraels, und ſage ihnen: Jeder, jeder vom Hauſe Iſraels und von den aus der Fremde in Iſrael Eingetretenen, der für alle ihre Gelobungen und alle ihre Weihungen ſein Opfer nahebringen will, das ſie Gott zum Emporopfer nahebringen wollen:

18. דַּבֵּר אֶל-אַהֲרֹן וְאֶל-בָּנָיו וְאֶל כָּל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶמַּרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּבֶן-הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל-נְדָרֵיהֶם וּלְכָל-נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר-יִקְרִיבוּ לַיהוָה לְעֹלָה:

für Zerstörung jüdiſcher Heiligtümer, es überall, מדאורייהא, nach dem Geſetze, keinen Kläger und keinen Richter auf Erden giebt! Seinem eigenen Schutze, ſeiner eigenen, den Frevel rächenden Waltung hat Gott ſeine Heiligtümer vorbehalten, hat keine menſchliche Hand zu ihrem ſtrafenden, ja nicht einmal zu ihrem Erſatz fordernden Vertreter beſtellt; das iſt die ſprechendſte Signatur der Göttlichkeit der jüdiſchen Heiligtümer; ſie bedürfen der menſchlichen Vertretung nicht! (Siehe zu 2. B. M. Kap. 21, 36; vergl. auch das oben Kap. 5, S. 117 f., über den verwandten מעילה-Canon בשובג בזהלל כמזיר אינו מזהלל Bemerkte).

B. 17. In dem vorigen Kapitel Verſe 16—24 war die „körperliche Ganzheit“, das Freisein von Leibesfehlern als Bedingung der Befähigung zum fungierenden Priester beſprochen. Es folgt hier die damit korrespondierende Forderung derſelben Bedingung für das Opfertier, eine Bedingung, die bereits in den erſten Kapiteln über die Opfer durch die Beſtimmung המים allgemein ausgeſprochen iſt und hier ihre nähere Präzisierung erhält. Wir haben die Bedeutung und das Weſentliche des hier folgenden Abſchnittes bereits zu Kap. 1, 3 beſprochen und verweiſen hierauf.

B. 18. איש איש: in dieſer Verallgemeinerung werden (Menachoth 73 b) auch נכרים mit begriffen כישראל נדרים ונדבות כישראל כשרים, daß auch ſie, obgleich Heiden, Gelobungs- und Weiheopfer im jüdiſchen Gottesheiligtume darbringen können, wie dies ja auch B. 25 aus der Negation der מומים auch von ihrem dem jüdiſchen Priester zur Darbringung übergebenen Opfer implizite folgt und dieſes Offensein des jüdiſchen Altars für die Opfer aller Menſchen ja auch bereits mit dem erſten Worte der Opfergeſetzgebung: אדם כי יקריב וגו' Kap. 1, 2 (ſiehe daſelbſt) angedeutet war. Dieſer Einſchluß der נכרים in die Berechtigung zu freiwilligen Opfern wird hier bei der Kategorie עולה angedeutet, um damit zugleich für dieſe die Beſchränkung auszusprechen, wie es (Menachoth daſelbſt) heißt, איש יקריבו לד' לעולה אין לי אלא עולה בלבד, daß die von נכרים ſelbſt darzubringenden Opfer nur עולה zu ſein haben, ſo ſehr, daß (daſelbſt) ſelbſt נכרים שלמי עולה, daß ſelbſt die vom נכרי zu übergebenen Opfer nur als עולה darzubringen ſind, נכרי לבו לשמים, es wird bei ihm nur die ganz in Gott aufgehende Opferidee vorausgeſetzt, nicht aber der ſpezifisch jüdiſche Gedanke, daß ſelbſt, ja daß ganz eigentlich ein froher, ſittlicher, zu Gott aufſchauender Genuß des irdiſchen Menſchendafeins, wie es in שלמים zum Ausdruck kommt, wahrer Gottesdienſt iſt. Auf dieſen charakteriſtiſchen Unterſchied der jüdiſchen und der heidniſchen Gottes- und Lebensanſchauung haben wir ſchon wiederholt hinzuweiſen Gelegenheit gehabt (ſiehe S. 57).

מומים (ſiehe Kap. 7, 16). Es wird hier das מומים Geſetz für freiwillige Opfer näher präzisiert und gilt umſomehr für Pflichtopfer. Selbſt wo nicht das Bewußtſein biſherigen mangelhaften Pflichtlebens die Vergegenwärtigung

vergegenwärtigt, das ihm als זר zum Genuß verboten bleibt und dessen irtümlich verletzte Huldigung und Anerkennung er durch קרן והומיש immer wieder herzustellen hat. Diese Anerkennung und Huldigung des Gesetzesheiligtums bildet die Grundbedingung aller „Heiligsblüte“ des Hauses, והשיאו אותם עין אישמה באבלם אה קדשיהם, und es belasten sich mit „Verödungsschuld“ alle, die durch Profangenuß ihrer Heiligtümer diese Anerkennung und Huldigung verleugnen.

Noch mehr aber bildet diese Institution für den Priester und sein Haus die stets gegenwärtige Mahnung an alles, was das materiell und sittlich gedeihliche Aufblühen eines Priesterhauses bedingt. Sofort, indem auch dem כהן seine eigene Frucht שבל und אסור ist, so lange er nicht תרומה ומעשרות angehoben, sagt dies dem Priester, daß er das Heiligtum des Gesetzes nicht nur vor dem Volke, sondern in gleichem Maße gegen sich selbst zu vertreten habe, und wenn, wie wir dies bereits zu B. 9 entwickelt, die תרומה so recht eigentlich משמרתו להם: das ihn an die Pflichten seines Amtes stets mahnende Brot ist, und alle Seelen, die er als Glieder seines Hauses „sein“ nennt, durch Teilnahme, ja durch selbstständig berechnigte Teilnahme an diesem täglichen Priesterbrot mit in den Kreis einer durch priestertliches Leben zu bethätigenden priesterlichen Lebensstellung hineingehoben werden, so wolle man sich zugleich das dadurch sofort bedingte, das ganze Leben und alle Thätigkeiten durchdringend umfassende שׁוֹמְרָה- und שׁוֹמְרָה-Regime und dessen Folgen für die geistige und sittliche Hebung des ganzen Lebens vergegenwärtigen, wie wir dies zu Kap. 11, S. 242 f. zu skizziren versucht, um sich die ganze Größe des erziehenden und sittenheiligenden Einflusses vor die Seele zu rufen, welchen diese Institution bis auf das letzte Glied eines Priesterhaushaltes zu üben bestimmt gewesen, והשיאו אותם עין אישמה באבלם אה קדשיהם, und wie sehr sie sich mit „Verödungsschuld“ belasten, wenn sie ihre Heiligtümer durch שׁוֹמְרָה- oder שׁוֹמְרָה-Genuß profanieren!

Charakteristisch ist in dieser Institution die Stellung des Weibes. Wie nach rabbinischem Spruche ביהו זר אישה, das Haus die Frau ist und „בנים“, Kinder, die eigentlichen „Bausteine“ des Hauses sind und den eigentlichen Zweck des Hauses realisieren: so sehen wir in dieser Institution die Frau immer völlig den Charakter des Hauses tragen und nach dem Heimgang des Mannes, so lange ein Nachkomme ihrer Ehe selbst in fernstem Gliede noch da ist, als Mutter, als Großmutter, als Urgroßmutter zc. diesen Charakter unverändert fortragen. Die בת ישראל wird in dieser Weise בהנה, die בת כהן eine ישראלית, und hat hier den Priesterberuf, dort den ישראל-Beruf in ihrer Lebensstellung zu bewahren. Und wie, je höher der Grad einer Heiligkeit ist, er um so empfindlicher ist gegen Entweihung und um so empfänglicher für Profanierung, so kennzeichnet sich der höhere Grad der Heiligkeit der weiblichen Lebensstellung für die Aufgabe des Priesterhauses in dem Verlorengehen der Befähigung und Berechtigung für תרומה und כהונה durch jede זר הויה לאיש, durch jede geschlechtliche Verirrung mit einem פסול לה. Nur darin bewahrt auch eine gefallene בת כהן den ursprünglichen כהן-Charakter als Mahnung an ihre einstige Priesterbestimmung, daß, ebenso wie eine בת ישראל, sie bei irtümlichem תרומה-Genuß nicht wie ein זר קרן und והומיש, sondern nur קרן zu ersetzen hat (Therumoth VII, 2).

Aber dieser ganzen Institution schwebt aber bedeutsam die Thatsache, daß nur אבילה אבילה, eine irtümliche Genußprofanierung der תרומה eine Restitution des profanierten Heiligtums durch קרן והומיש fordert, die beide wieder תרומה werden, daß aber schon bei כבוד כהן, bei mutwilliger Genußprofanierung das Heiligtum mit gar keiner Restitutionsforderung hervortritt, der Fall vielmehr ganz nur als Vergriffung an fremdem Profaneigentum dem כהן gegenüber zu behandeln ist, daß aber für תרומה, für irtümliches „Zerstören“ von תרומה, wie überhaupt für הקדש, נוקי הקדש,

16. Sie würden sich mit Sünde einer Verschuldung belasten, indem sie ihre Heiligthümer essen; denn ich, Gott, heilige sie.

16. וְהִשָּׂיא אֹתָם עַן אֲשַׁמָּה
בְּאֲכָלָם אֶת־קַדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי יְהוָה
בְּקַדְשָׁם: פ' שְׁלִישִׁי.

erhoben ist, in welchem Zustand die Frucht טבל heißt, und wird hier gelehrt, daß אכילה טבל ebenso wie אכילה הרומה לזר oder בטומאה unter den Begriff הילול gehört und der שמים מיתה unterliegt (siehe zu B. 9). Auch wenn die תרומה, aber nicht die מעשרות von der Frucht ausgenommen sind, ist sie noch טבל und zum Genuß verboten. Ob jedoch ein solches טבל ebenfalls טבל מיתה הייב wäre, ist nicht ganz entschieden. (Siehe רמב"ם מאכלות אסורות zu Jebamoth 86 a und dem gegenüber רש"י ורמב"ם X, 20.) Dieses Verbot des טבל=Genusses ist aber allgemein und trifft den כהן ebenso wie den ישראל (ספר' zu 4. B. M. 18, 28). Auch seine eigenen Früchte darf der כהן nicht als טבל genießen, hat vielmehr ebenso ומעשרות הרומה davon auszuscheiden, bevor er sie genießt, wenn er gleich das Ausgeschiedene zum Selbstgenuß behalten darf (siehe מעשר הלכות רמב"ם 1, 4). Wie übrigens תוספ' (Sabbat 26 a מרליקין ר"ה אין מרליקין) und sonst wiederholt bemerkt, ist טבל ebenso wie הרומה לזר אכזר, nicht אכזר, אכזר להאכיל, 3. B. הנאה של כילוי, הנאה של כילוי, 3. B. הנאה של כילוי, אכזר וזהו טבל. Unter das Verbot der אכילה ist jedoch ebenso שניה und סיבה begriffen (Midra 32 a), אכזר השלומין, jedoch, sowohl קרן אלא חמש, findet bei טבל nicht statt, erst: חולין 130 b). אין לך כהן אלא משעה הרמה ואילך, לד' את אשר ירמו.

B. 16. והשיאו אותם עין אשמה. כי אשמה referiv (Sifri zu 4. B. M. 6, 13) die Heiligthümer. Es dürfte dieser Schlusssatz alle die sowohl für die כהנים, als die זרים in diesem Kapitel hinsichtlich des הרומה=Genusses gegebenen Vorschriften zusammenfassen und die Gesamtfolgen einer Verletzung derselben unter dem Begriff אשמה vergegenwärtigen.

Wir kennen den Begriff אשמה als den der durch Verfündigung mit Verödung bedrohten Heiligsblüte der Lebensverhältnisse eines Menschen. Wir haben (Kap. 5, 14—26) diesen Begriff ganz speziell da hervortreten, wo durch Gleichgültigkeit gegen oder Eingriff in den Kreis heiliger und geheiligter Güter die Macht- und Interessensphäre des eigenen Kreises bereichert worden, und spricht sich auch dort der Gedanke aus, daß die Blüte des eigenen Kreises nur Hoffnung auf Zukunft hat durch gewissenhafte Schonung und Berücksichtigung alles im Namen des Gottesgeheiligten.

Ganz das steht hier als Schutzwarnung vor jeder eigennützigen Gleichgültigkeit und Verletzung der durch das der Institution des הרומה=Heiligthums angewiesene Gebiet den willkürlichen Nahrungsinteressen gezogenen Grenzen.

Vergegenwärtigen wir uns die in diesem Kapitel niedergelegten Grundzüge dieser Institution, sowohl hinsichtlich des הרומה=Verpflichteten, als des הרומה=Бerechtigten, so dürften damit die fundamentalen, bedingenden Grundlagen aller zur materiellen und sittlichen Heilsvollendung fortschreitenden Entwicklung der häuslichen Privatkreise gegeben sein.

Die für die Nahrung des Hauses aufgeschichtete Frucht ist dem Eigener für den Nahrungszweck unnahbar, bis er durch das הרומה=Symbolum und die מעשר הרומה=Spende sich mit seiner Hausnahrung dem Gesetzesheiligthume huldigend untergeordnet und einen Beitrag zur Existenz der Träger desselben ausgeschleiden und zum Gottesheiligthum geweiht hat. Es wird ihm damit dieses Gesetzesheiligthum und es werden ihm dessen Anforderungen damit das „Höhere“, sein Privatleben „Beherrschende“, „unanastbar Gegebene“, und wird ihm dieser Gedanke in jedem Stückchen הרומה immer aufs neue

14. Wenn aber jemand Heiliges im Irrthum iſt, ſo hat er deſſen fünften Theil hinzuzufügen und giebt dem Prieſter das Heilige.

15. Die Heiligthümer der Söhne Iſraels ſollen ſie nicht entweiſen, die ſie zu Gott zu heben haben.

14. וְאִישׁ כִּי-יֵאָכֵל קֹדֶשׁ בְּשִׁגְגָה וַיִּסַּף חֲמִשִּׁיתוֹ עָלָיו וַיִּתֵּן לַכֹּהֵן אֶת-הַקֹּדֶשׁ:

15. וְלֹא יִחַלְלוּ אֶת-קֹדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת אֲשֶׁר-יְרִימוּ לַיהוָה:

Nachkommen aus derſelben hört ihr הרומה = Genußrecht auf. Löſt ſich aber dieſe Ehe ohne Nachkommen auf, und lebt noch ein Nachkomme aus ihrer erſten Ehe mit dem Ahoen, ſo kehrt auch ſie wieder zu deſſen Hauſe mit dem הרומה = Genußrecht zurück und zwar nicht beſchränkt wie die nachkommelose wie die כהן בהן (V. 12), ſondern ſelbſt zu ושוך וזונה. כשהיא הזורה לבית אביה הזורה להרומה ואינה הזורה ושוך בשביל בנה הזורה אף כשהיא הזורה לבית אביה הזורה להרומה וזונה ושוך (Zebamoth 86 b und 87 a).

2. 14. וְאִישׁ כִּי יֵאָכֵל קֹדֶשׁ, dies קדש iſt הרומה, wovon überhaupt zunächſt der ganze Abſchnitt ſpricht. Der Genuß von קדש בדק הבית und קדש מיבחה fällt unter den Begriff כְּעִילָה, der Kap. 5, 14 f. beſprochen iſt. Hier ſpricht das Geſetz von ור ור הרומה, und beſtimmt, daß, wenn בשוגג, er קרן oder הוּמִישׁ zu erſtatten hat, und zwar: הקדש אתה לכהן, und das von ihm zu zahlende והוּמִישׁ קרן ſoll wieder קדש, d. i. הרומה werden, er hat ſomit להיות קדש דבר הראוי להיות קדש, d. h. פירות של הולין zu zahlen, die dann הרומה werden. Beſachim 32 a wird die Frage behandelt, ob dieſe in Früchten zu leiſtende Zahlung מִשְׁלַם מִשְׁלַם לְפִי מַדָּה מִשְׁלַם oder לְפִי דְמוּת מִשְׁלַם, ob dabei das Quantum der שווגג genoffenen הרומה oder der Wert in Betracht zu ziehen ſei. Hätte jemand z. B. הרומה בשוגג כֶּסֶף gegessen, das, als כֶּסֶף כֶּסֶף, und daher völlig wertlos iſt, ſo würde er, wenn er מִשְׁלַם לְפִי מַדָּה מִשְׁלַם, gleichwohl קרן והוּמִישׁ zu erſetzen haben, wenn aber לְפִי דְמוּת מִשְׁלַם, ſiele jeder Erſatz weg. Dieſe קרן והוּמִישׁ = Zahlung iſt nicht ſowohl als Entſchädigung des כהן, ſondern als jühnende Wiederherſtellung (כַּפָּרָה) des הרומה = Heiligthums zu begreifen, gegen das man ſich irrtümlich vergangen, weßhalb auch אם רצה אם רצה, es nicht in der Befugnis des כהן ſteht, darauf Verzicht zu leiſten. Es iſt auch nur das קרן קרן geben, deſſen Eigentum die genoffene הרומה geweſen, das jeder jedem beliebigen כהן (Zebamoth VI, 1, 2 'הוכפ' הרומה; Beſachim 29 a אומרם 'ד'ה' בן יש אומרם). Wer כמזיד הרומה iſt, hat nur einfach dem כהן den Wert zu erſetzen, dieſes השלומין bleibt הולין und מוחל מוחל, der אם רצה הכהן למוחל מוחל, der kann auf den Erſatz verzichten. Dieſe Erſatzpflicht כמזיד tritt jedoch nur ein, wenn wegen mangelnder התראה die מלקות = Strafe entfällt, ſonſt findet מלקות und nicht השלומין ſtatt, nach dem Kanon וימשלם ליקה, nach welchem ein Verbrechen nie aus zwei Geſichtspunkten, dem kriminalrechtlichen und civilrechtlichen, zugleich beſtraft wird, מושם רשעה אחת אהה כחייבו ואי אהה כחייבו מושם שתי רשעות, ſiehe zu 5. 2. 25, 2 und א לא לקי ממונא לקי מילקא ביה ואהרו ביה מילקא לקי ממונא לא לקי מילקא (Metnuboth 32 a u. b) — Baba mezia 99 b wird dieſe הוּמִישׁ = Pflicht nur auf כִּי יֵאָכֵל, הוּמִישׁ = Genuß beſchränkt, מוּזֵק הרומה, gemißloſes Zerſtören iſt frei von הוּמִישׁ, פּרַט למוּזֵק, ja nach 'הוכפ' הוּמִישׁ, iſt מוּזֵק הרומה wie jede Heiligthumsbeſchädigung מן התורה von jedem Erſatz frei, לְהַקְדֵשׁ וְאִין נֹקֵץ לְהַדִּישׁ וְאִין נֹקֵץ לְהַקְדֵשׁ (ſiehe zu 2. 2. 21, 36). Über הוּמִישׁ ſiehe zu Kap. 6, 16.

2. 15. וְלֹא יִחַלְלוּ וְגו' אה אשר ירימו לה'. Sanhedrin 82 a wird das אשר אשר erläutert, die Heiligthümer, die noch erſt von den Früchten zu erheben ſind, ſomit Frucht, von welcher הרומה und מעשר הרומה noch nicht

12. Eine Priestertochter aber, wenn sie eines fremden Mannes wird, die darf von der Hebe der Heiligthümer nicht mit genießen.

13. Wenn aber eine Priesterstochter Witwe und Geschiedene wird und kein Kind hat und zu dem Hause ihres Vaters wie in ihrer Jugend zurückkehrt, so darf sie von der ihrem Vater überwiejenen Nahrung essen, kein Fremder aber darf davon mit essen.

12. וּבְתִכְהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר
הָיָא בְּתַרְוַמַּת הַקִּדְשִׁים לֹא הֵאָכַל:

13. וּבְתִכְהֵן כִּי תִהְיֶה אֶלְמִנָּה
וּגְרוּשָׁה וְזָרַע אֵין לָהּ וּשְׁבָה אֶל־
בֵּית אָבִיהָ בְּנַעֲרֻתָהּ כִּלְהֵם אָבִיהָ
הֵאָכַל וְכָל־זָר לֹא־יֵאָכַל בּוֹ:

В. 12. 'ובת כהן איש זר' — ובה כהן וגו' ist zunächst ein jeder Nichtkohen; הרומה הקדשים ist nicht gewöhnliche הרומה, sondern מן הקדשים מורם: daß von Heiligthümern Abgehobene; es ist dies ושוק קלים, die von קדשים abgehoben und dem כהן zu seinem und aller seiner Hausglieder Genuß gegeben werden. Es ist damit gesagt, daß, sobald eine כה בת einen Nichtkohen heiratet, sie für immer der Befugnis von וְשוק zu genießen, verlustig bleibt, selbst in dem im folgenden Verse besprochenen Falle, wo sie nach dem Tode des Mannes kinderlos in das Vaterhaus und damit zum הרומה=Genuß zurückkehrt. (Zebamoth 87 a). Diese ganze Bestimmung wäre aber bereits implizite in dem folgenden Verse ausgesprochen. Durch בית אביה אל בית אביה u. s. w. ist als מכלל עשה mit der Kraft eines עשה ihr הרומה=Genuß während der Ehe mit einem Nichtkohen verneint und durch den Schlußsatz בו לא יאכל וזר, mit welchem sie für die Dauer dieser Ehe als זר begriffen ist, zur Höhe eines זר erhoben. Selbst die Beschränkung der הזרה auf הרומה sündet ihren Ausdruck in dem אביה מלהם, sei es durch das partitive ו, sei es, weil überhaupt גבוה nicht unter אביה להם zu begreifen wären, weil diese קא וזי משלוק גבוה (siehe daselbst 68 a u. b und 87 a). Es lehrt daher die Halacha (daselbst 68 a) in unserem Satze ובה כהן איש זר וגו' — den Ausdruck זר auf den Begriff der Unzulässigkeit der Ehe als Bezeichnung eines איש שהוא זר לה, eines Mannes, der ihr fremd zu bleiben hat, שפסול לה, übertragen, — zugleich den Satz gegeben, daß כהן בין שבה אל בית אביה כנעוריה und konsequent überhaupt auch eine לוייה und ישראלית von der כהונה, d. h. von der Verheirathung mit einem זר ausschließt (siehe zu Kap. 21, 7).

В. 13 (siehe В. 12). 'זרע אין לה' nicht nur Sohn oder Tochter, auch Enkel oder Enkelin u. s. w. Durch die fernste Nachkommenschaft aus ihrer Ehe mit dem Nichtkohen gehört sie noch dessen Hause an und ist nicht כנעוריה אביה כנעוריה (Zebamoth 70 a). In derselben Weise aber, wie die Nachkommenschaft aus ihrer Ehe mit einem Nichtkohen die כהן בת selbst nach dessen Tode noch als seinem Hause zugehörig von הרומה ausschließt, ebenso ist die Nachkommenschaft aus ihrer Ehe mit einem כהן auch nach dessen Tode für eine כה בת ישראלית und sie noch dauernd mit dem Hause des כהן verbunden und sie in dem הרומה=Genuß erhält, bis entweder kein Nachkomme aus dieser Ehe mehr da ist oder sie eine andere Ehe mit einem Nichtkohen eingeht. Während der Dauer einer solchen zweiten Ehe oder des Vorhandenseins eines

das dasjenige, auf welche wesentlich die Existenz des Priesterstammes gegründet ist. Sie ist ראשית, sie ist die erste Verwendungspflicht, die der Nation in allen ihren Gliedern von den für ihre Nahrung bereit geschichteten (מירוח) Jahresfrüchten des Nationalbodens gegen die Pfleger des geistigen Nationalbodens, des Heiligtums des Gesetzes, obliegt. Nach allgemeinsten Auffassung (gegen הל' תרומות רמב"ם II, 1) ist diese Pflicht מראשיתה nur bei den Hauptprodukten des Landes, רגן תירוש ויצהר, Getreide, Wein und Öl, gegeben. Allein die Berechtigung des Priesterstammes auf diese ihre Existenzversorgung ist nur eine kollektive. Der Priesterstamm, שבט, ist der Berechtigte. Keiner einzelner Priester hat einen direkten Anspruch zu erheben. טובה הגאה לבעלים, der Thronspflichtige kann die von seinen Früchten zu gebende תרומה jedem ihm beliebigen כהן geben. Und diese תרומה ist zweifach, eine direkte und eine indirekte, תרומה מעשר und תרומה מעשר. Die direkte, von den Männern des Volkes an Priester zu leistende, ist hinsichtlich der Größe dieser Leistung dem Verpflichteten, מן ההורה, völlig freigelassen. Mit einem einzigen Korn von einem ganzen Getreidehaufen hat er seine Pflicht erfüllt, הטה אהה פוטרה את הכרי. Diese direkte Leistung, תרומה גדולה genannt, kann daher ihrer wesentlichen Natur zufolge zunächst nur symbolischer Bedeutung sein. Dem Manne des Volkes ist sein in gestrichenem Haufen geschichtetes Getreide als שבל אשור, bevor er den Stamm des göttlichen Heiligtums mit einer Spende davon bedacht, und indem er diese Spende מרים, begrifflich „hebt“ und sie „תרומה“ nennt, ihr damit einen Anteil an der von dem Gesetzesheiligtum ausgehenden קרובה erteilt, erkennt er dieses Gesetz und seine Institutionen als das „Höhere“, als dasjenige an, dem er sich mit allen vermittelst seiner materiellen Güter zu erstrebenden Zielen unterzuordnen hat und durch dessen Anerkennung sein Besitz und dessen Verwendung erst Berechtigung, Ziel und Bedeutung vor Gott erhält. Und indem der Priester dieses Symbolum der Anerkennung und der Unterhaltungspflicht aus den Händen der Männer des Volkes, damit aber gleichzeitig ein als קדש zu handhabendes Existenzmittel für sich und die Seinen im weitesten Begriff erhält, sagt dieses תרומה גדולה = Symbolum dem jüdischen Priester, daß er einerseits mit seinem Priesterberuf in dem Dienst des Volkes stehe, andererseits aber eben dieser Dienst seine ganze Existenz in den Dienst des Gesetzesheiligtums stelle und sein und der Seinen ganzes Leben, selbst in den gewöhnlichsten Tagesmomenten, das Gepräge priesterlicher Heiligung tragen und von dem Geist und der Bestimmung der Heiligkeit und Reinheit erfüllt sein sollen. Das ist — wenn wir es recht verstehen — der Sinn des auf להמו הוא des W. 7 zurückblickenden ושמרו את משמרתו unseres Textes. Während der Nichtkohen in seinem הולץ = Brot eine Ergrungenschaft seines gottgejegneten Fleisches erblicken darf, ist jedes Stückchen תרומה = Brot dem Kohen eine seiner Hut übergebene Erinnerung an seine Pflicht, eine Mahnung an seinen ganzen ihm von Gott anvertrauten Beruf.

Die eigentliche Existenz des Kohen und seiner Familie scheint jedoch מן התורה auf תרומה מעשר, auf die fixierte תרומה = Leistung gegründet zu sein, die dem Kohen indirekt zukommt. Zu dem vom Volke den Leviten zu gebenden Zehnten, מעשר von Getreide, Wein und Öl, steht nämlich ein זehntelzehntel, ein מעשר מן המעשר, das der כהן dem Kohen als תרומה zu geben hat und weniggleich nach Gittin 30b auch der ישראל sofort von dem für den כהן ausgewählten מעשר das מעשר מעשר ausheben und einem כהן geben darf, so hat doch er in der Regel es von der Hand des Lewi zu empfangen und auch aus den Händen des ישראל erhält er diese תרומה ja erst von dem Anteil des Lewi. Indem aber das מעשר wiederum als שבל אשור ist, bis er das מעשר מעשר für den Kohen ausgewählten, und indem er diese Leistung מרים, begrifflich „hebt“ und sie תרומה nennt und ihr damit, ganz so wie תרומה גדולה vom ישראל, einen Anteil an der von dem durch den Kohen vertretenen Gesetzesheiligtum

darf von den Heiligthümern nichts essen, so lange sie nicht ihren Leib in Wasser gebadet.

7. Ist dann die Sonne untergegangen und er rein geworden, dann erst darf er von den Heiligthümern essen, denn es ist die ihm zugewiesene Nahrung.

8. Gefallenes und Entreifenes darf er nicht essen, dadurch unrein zu werden; Ich, Gott.

9. Sie haben mein ihnen Anvertrautes zu hüten und dadurch keine Sünde auf sich zu laden, sie würden daran sterben, wenn sie es entweichten; Ich, Gott, bin es, der sie heiligt.

עַד-הַיָּרֵב וְלֹא יֹאכַל כִּן-הַקֹּדְשִׁים
כִּי אִם-רָמַז בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם:

7. וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְיָטַהַר וְאַחַר יֹאכַל
מִן-הַקֹּדְשִׁים כִּי לַחֲמוֹ הוּא:

8. נִבְלָה וּמְרֻפָּה לֹא יֹאכַל לְמִצְאָהּ
כִּי אֲנִי יְהוָה:

9. וְשִׁמְרוּ אֶת-מִשְׁמְרֹתַי וְלֹא-
יִשְׂאוּ עָלָיו חַמָּא וּמָתוּ כּוֹ כִּי יַחֲלִיאוּ
אֲנִי יְהוָה מְקַדְּשָׁם:

וג' mit טבילה ist ihm jedoch bereits eine Kategorie von קדשים zu essen gestattet und zwar מעשר שני, weshalb der Satz mit dem über אהרן ורע erweiternd hinausgehenden נפש eingeleitet ist, מעשר זה אומר הוי נפש ככל ששנה בכול נפש הוי אומר זה מעשר (Zebamoth 74 b).

8. וְבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְיָטַהַר וְאַחַר יֹאכַל וְגו' (Berachoth 2 b), d. h. der unreine Tag ist ganz verwirklicht und es bricht für ihn ein reiner Tag an. Die רוממה: ואחר יאכל וְגו' (siehe Zebamoth daselbst). Daher auch: כי לחמו הוא: diejenige geheiligte Spende, auf welche der כהן mit seiner Nahrung zunächst hingewiesen ist und die ihm direkt als solche gegeben wird, während die anderen קדשים ihm nur indirekt zufallen, משלחן גבוה קא וכי (vergl. B. 13).

9. Die רוממה ist sobald מותרת לכהן ובה שמש, selbst bei solchen טומאות, die wie זבה und יולדת מצורע erst nach Darbringung dieser Opfer טהורים werden. Bei טומאות, die nicht מטהורי כפרה sind, tritt auch für קדש der ביתר mit העריב שמש ein (siehe zu Kap. 7, 20).

8. עוף טהור שמטמא בבית. נבלה וטרפה וְגו' siehe zu Kap. 17, 15. Die רוממה, es war diese טומאה besonders noch hervorzuheben, weil sie sich allein den hier genannten nicht einreicht; sie war aber für die כהנים wohl um so weniger zu übergeben, weil, wie Menachoth 45 a hinsichtlich des Jecheskiel Kap. 44, 31, erläutert wird, ihnen הטאת העוף zum Genuß überwiesen ist, dessen vorgeschriebene Tötungsart überall sonst נבלה wäre (siehe zu Kap. 1, 15 und 5, 8). Überhaupt dürfte im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden dem ביתר, dessen לחם ja הרוממה ist, dessen ganz gewöhnliche Nahrung ein קדש ist, das nicht in טומאה genossen werden darf, nahegelegt sein, daß, während ein Nichtkohlen sich nur vor איסור in seiner Nahrung zu hüten habe, für ihn, den Kohen, noch die Sorge שלא לטמא בה hinzutritt.

9. וְשִׁמְרוּ אֶת מִשְׁמְרֹתַי, das, was לחמו, was ihm als völliges Eigentum, als נכסי כהן, und zur Nahrung für sich und die Seinen im weitesten Sinne bis zum Futtergebrauch für seinen Viehstand übergeben ist, ist gleichwohl gleichzeitig durch seinen Charakter und die Bedeutung, die ihm innewohnt, מִשְׁמְרֵי, ein von Gott ihm Anvertrautes, dem gegenüber er nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten hat. Das קדש,

4. Jeder, jeder von Aharons Nachkommenschaft, der ausfällig oder flussleidend ist, darf von den Heiligtümern nichts genießen, bis er rein geworden sein wird. Und wer irgend einen an einer Leiche unrein Gewordenen berührt, oder wem Samenerguß entgangen,

5. oder wer irgend etwas von einem Kriechtier, das ihm unrein ist, berührt, oder einen Menschen, der ihm unrein ist, in Beziehung aller seiner unreinen Zustände,

6. die Person, die solches berührt, bleibt unrein bis zum Abend und sie

4. אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקִּדְשִׁים לֹא יֵאָכֵל עַד אֲשֶׁר יִטְהַר וְהִגַּע בְּקַל־טִמְאַת נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר הִטָּא מִמֶּנּוּ שִׁבְבַת־זָרַע:

5. אוֹ-אִישׁ אֲשֶׁר יָגַע בְּקַל־שָׂרִץ אֲשֶׁר וְטִמְאֵ-לוֹ אוֹ בְּאֶדָם אֲשֶׁר וְטִמְאֵ-לוֹ לְבַל טִמְאָתּוֹ:

6. נֶפֶשׁ אֲשֶׁר הִגַּע־בוֹ וְטִמְאָתָהּ

היהle entfiele für קדשי עכו"ם, und ständen somit vielleicht קדשי vorherrschend im דם-Begriff, bei welchem ebenfalls טומאה, פגיל, נזרה, und מעילה ihre Wirkung verlieren. Es dürfte die Annahme nicht fern liegen, daß in der nichtjüdischen Anschauung der menschlichen Beziehungen zu Gott, selbst zu Gott dem einen Einzigen, überwiegend die Hingebung des דם, des נפש, des persönlichen Innern, des seelischen Wesens, aus dem Abhängigkeitsgeföhle hervortrete, weniger aber die in אימורים und איברים vorzüglich zum Ausdruck gelangende Thatenweihe in Unterordnung unter Gottes Gesetz als bewußt voranzufehen wäre, womit auch, in dieser Ansicht, die fernere Bestimmung harmonieren würde, daß בהיין פטור nicht sowohl die Beziehung zu Gott als die Beziehung zu Gottes Gesetz fleriert ist. רואה אני בכיין להדמייר: קדשי עכו"ם: קדשי בני ישראל und קדשי עכו"ם (שנא' בהן לר' קדשי בני ישראל) sind gleich stehen, und ist die Halacha über diesen Punkt nicht entschieden (siehe zu V. 18). und מעמיה kommt nicht wieder vor, sonst immer: נזרהה הגפש ההיא מלפני אכילה קדשים בטומאה zu dem bezeichnender Beziehung zu dem קדשים בטומאה הגוף-Verbrechen stehen. Ich war ihm nicht gegenwärtig in Handhabung der קדשים, er sah mich, שם קדשי, meinen Namen nicht den בני ישראל aufgeprägt: so wird er aus meiner Gegenwart, aus meinem Angesichte gebannt — es ist damit der tiefe השם dem חלול dem חלול קדשים בטומאתו vor die Seele gehalten.

В. 4. אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וגו' בקדשים לא יאכל וגו' zunächst das Verbot für אכילה הרומה בטומאה הגוף aus, als derjenigen Heiligtümer, die אהרן, דבר ששיה ברעו של אהרן, die am allgemeinsten und dauerndsten speziell der ganzen Aharonidenfamilie überwiesen sind, מעשר קלים und מעשר שני. זכרי כהונה ושוך, und זכרי כהונה nur den קדשי קדשים, וזכרי כהונה ושוך, der geht mit ihrer Verheiratung an einen Nichtkohen für immer verloren (siehe zu V. 13).

В. 5. שרץ אשר יטמא לו, wenn auch nur ein Teil von שרץ, sobald es den für ראשון erforderlichen שיעור, בערשה, hat, כערשה אשר יטמא לו, der wohl טמא ist, aber für einen ihn berührenden Menschen nicht טמא ist, da אב הטומאה לבל טומאתו — אין אדם וכלים מקבלים טומאה אלא מאב הטומאה Zustände des Menschen, die noch nicht genannt sind, wie ילדה ובעל נדה ובה יולדה ובעל נדה.

В. 6. נפש אשר הגע בו וטמאתה, er bleibt jedenfalls טמא, bis ein neuer Tag angebrochen; וקרא כב אמר

Ein Name ist ja nichts als das phonetische, aus Lauten gebildete Mittel der Erkenntnis oder Anerkennung einer Sache oder Person. Der Name Baum u. s. w., von einem Objekt gebraucht, lehrt denselben erkennen, ist ein Mittel der Erkenntnis desselben. Der Name Vater, Herr u. s. w., einer Person beigelegt, wird ein Mittel zur Erkenntnis oder Anerkennung derselben. Der Gebrauch des Wortes שם geht nun über den Kreis bloßer phonetischer Mittel hinaus und bezeichnet überhaupt nicht selten auch jedes andere Mittel der Erkenntnis und Anerkennung. Jesajas 55, 13 heißt die ganze durch das Gotteswort zu bewirkende Umgestaltung der Verhältnisse, wenn sie vollendet dasteht: Gottes Namen, d. i. ein bleibendes Mittel der Erkenntnis und Anerkennung Gottes, והיה לך זכרון. Zirmija 33, 9 wird einst das wiederhergestellte Jerusalem zu einem „heiteren Gottesnamen“ לשם ששון u. s. w. Sam. II. 6, 2 wird die Bundeslade geradezu שם genannt: אשר נקרא שם. Daß dies ein selbständiger Satz ist und nicht erst durch das folgende שם וגו' עליו ergänzt wird, dafür zeugt Chron. I. 13, 6, wo diese Ergänzung fehlt und der Satz umgestellt ist, וישב הכרובים ד' אשר נקרא שם וגו' עליו. Vielmehr scheint Sam. II. 6, 2 das שם וגו' עליו motivierende Erklärung des שם אשר נקרא zu sein. Die Bundeslade wird שם, das „Gotteserkenntnismittel“ genannt, „denn auf ihr ist der Name הכרובים ישב הכרובים ד', d. i. die Erkenntnis Gottes als צבאות ישב הכרובים ד' wird von dem Aron getragen, beruht auf ihm, auf dem, was er darstellt und enthält; darum wird er selber שם genannt. Danach erläutert sich auch das Zirmija 3, 16 u. 17 niedergelegte große Wort: daß einst um Gott und seinen Willen zu erkennen, man nicht die Bundeslade nennen, sie sich nicht vergegenwärtigen, an sie nicht erinnern, überhaupt ihrer nicht bedürfen werde. Was einst die Bundeslade gewesen ist, das wird nun Jerusalem sein. כסא ד' wird Jerusalem genannt und zu Jerusalem, als zum Gottesnamen, strömen die Völker hin, ונלו אליה, כל הגוים לשם ד' לירושלים. Vormalig bedurfte es für Jerusalem und in Jerusalem und neben Jerusalem des ארון כריה ד', ארון כסא ד' und שם ד' genannt. Dann aber wird das, was der ארון nur symbolisch lehrte, konkret in Jerusalem verwirklicht sein und Jerusalem wird zum שם ד' und שם ד'; um Gottes Herrschaft und seinen Willen zu erkennen, wird man nur auf das in Jerusalem konkret verwirklichte Leben hinzublicken haben und von dort aus wird die Gotteserkenntnis so mächtig in die Völker hineinleuchten, daß dorthin, als zum שם ד', zum Gotteserkenntnismittel, die Völker strömen: ולא ילכו עוד אחרי שרירות לבם הרע! Ja, die so häufig wiederkehrenden Ausdrücke להיה שמו שם, לשכן שמו שם, המקום אשר יבחר ד' לשים שמו שם, weisen ja auch im Grunde darauf hin, daß שם ד' nicht bloß der in Gedanke und Wort vergegenwärtigte Gottesbegriff ist, sondern daß damit eine jede Veranstaltung bezeichnet wird, die als Mittel zur Erkenntnis und Anerkennung Gottes dient, daß insbesondere ארון, מקדש, קדשי darunter zu begreifen sind, die an dem von Gott erwählten Orte ihre Stätte finden und mit Hinblick auf welche daher der Ort genannt wird: המקום אשר יבחר ד' לשים שמו שם.

Wir glauben daher nicht völlig irre zu gehen, wenn wir meinen, daß auch jedes Gott geweihte Objekt, das ja nichts anderes ist und sein soll, als Ausdruck der Erkenntnis und Anerkennung dessen, was Gott uns ist und wir Ihm sein sollen, daß insbesondere hier, wo den בני ישראל die Bedeutung der ihnen anvertrauten קדשי בני ישראל als קדשי בני ישראל als in ihrem vollen Ernst vor die Seele geführt werden soll, diese קדשי בני ישראל als קדשי שם begriffen sein können. Jedes zum קרבן geheiligte Objekt und jeder Teil desselben ist ein קדש שם, ist der heilige Ausdruck einer göttlichen Beziehung und דבר אל אהרן ואל בניו ונתנו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדשים לי

u. a. m. Das Gebot **בני ישראל** setzt somit an die **כהנים** die Forderung, daß sie sich nicht als die zu den Heiligtümern, die ihnen vom Volke übergeben werden, ohne weiteres Berechtigten betrachten sollten. Es giebt Zeiten, wo sie sich von ihnen ausgeschlossen, ihnen „fremd“ zu halten haben, ihnen wie **זרים** gegenüber stehen, und sie weder zur **עבודה** handhaben, noch sie genießen dürfen. Es ist dies der Zustand der **טומאה**, der hinsichtlich **הגוף בטומאה קדשים** im weiteren Verfolg besprochen wird. In **וינורו** ist aber sowohl **בטומאה** als **שימוש בטומאה** begriffen (**הוספ'** Sebachim 15 b). Die fast identische Bedeutung von **נור** und **זור** und die dem gemäße Auffassung des **וינורו** als das Gebot, sich zu Zeiten „den **קדשים** gegenüber als **זרים** zu halten“ dürfte vielleicht einem Sebachim 15 b enthaltenen Lehrsatze eine Erläuterung gewähren, die die gewöhnliche, ungemein schwierige Auffassung ebenfalls machen könnte.

Es heißt nämlich zur **Mishna** **פסד וכו' וכל הובחום שקבלו דמן וכו' וכל הובחום שקבלו דמן וכו' וכל הובחום שקבלו דמן וכו'** לוי דבר אל אהרן ואל בניו וינורו מקדשי בני ישראל וגו' בני ישראל למעושי כמי וגו' אלא הכי קאמר וינורו מקדשי בני ישראל ולא יהללו לימיר על זר שעבד שהילל כהן טמא וזר ששימש זרים, für Nichtkohanim gefunden, so daß **זר ששימש** und **כהן טמא** in gleicher Weise **עבודה** sind. Es wird das nun so erklärt, als ob die Worte **יהללו** und **בני ישראל** also geteilt wären, daß mit **בני ישראל** ein neuer Satz beginne, dessen Subjekt **ישראל** wäre. **בני ישראל** die **כהנים בטומאה** וינורו מקדשי **זרים** לא יהללו: **זרים** ist so viel als: **בני ישראל** ולא יהללו, unsere Auffassung des **וינורו** nicht irrig, so ist in dem an die **כהנים** gerichteten Satz gegeben: „die **כהנים** in ihrem **טומאה**-Zustande sollen sich den **קדשים** gegenüber wie **זרים** halten, damit sie nicht **עבודה** wären“. Selbstverständlich ist daher auch **זר שעבד הילל**. Um das noch tiefer zu begründen, wird zuerst auf den **Beisatz בני ישראל** zu **קדשי** hingewiesen, um zu zeigen, wie überhaupt in dem Satz der Begriff **זרה** vorwaltet. Es hätte ja kurzer und präziser heißen sollen: **דבר אל אהרן ואל בניו וינורו** מן הקדשים. Der **Beisatz בני ישראל** kann entweder im Gegensatz zu **ישראל**, oder zu **ישראל** oder zu **כהנים** gefaßt werden. Gegensatz zu **ישראל** oder zu **נכרים**, um etwa **קדשי נכרים** oder **קדשי נכרים** von **טומאה** auszuschließen, kann es nicht sein: **קרב** **בטומאה** ist gewiß nicht **קרבן נשים**, und wenn auch, wie wir weiter unten sehen werden, von dem **טומאה** **קדשים** **עבודה** die **נכרים** sind, in der Allgemeinheit, in welcher hier das **וינורו** die **טומאה**-Entfernung faßt, die in allererster Linie das Fernbleiben von der **עבודה** in der **טומאה** im Auge hat, kann der **Ausschluß** von **קדשי נכרים** nicht begriffen werden, denn auch **קדשי נכרים** dürfen nicht **טומאה** dargebracht werden. Es kann somit **בני ישראל** hier nur im Gegensatz zu den **כהנים** gemeint sein und ist damit gesagt: die **ישראל** **בני** als **ישראל** übergeben, weil sie als **זרים** sie nicht selbst darbringen können, ihre **קדשים** den **כהנים**, diese aber (**וינורו**): sollen zu Zeiten sich von den ihnen übergebenen **קדשים** selbst wie **זרים** entfernt halten **יהללו** und **זרים**, damit sie nicht **יהללו** sind, **לימיר על זר שעבד הילל**. Der Gedanke **בני ישראל** **קדשי** hebt die Schwere der Verantwortung der **כהנים** noch hervor. Sie werden ihnen übergeben, weil die **זרים בעלים** sind und sie sollten sie in Zuständen handhaben, in welchen sie selber den **זרים** gleichstehen!

Die Konstruktion ist schwierig. **אשר הם וגו'** scheint sich nur auf **קדשי בני** beziehen zu können und wäre dann **יהללו וגו'** zwischen das Objekt und dessen Relativbestimmung eingeschaltet, eine Satzfügung, die nicht gewöhnlich ist. Wahrscheinlicher aber dürfte die Konstruktion eine normale sein und das **אשר וגו'** sich auf das unmittelbar vorhergehende Objekt **קדשי** beziehen. Der Ausdruck **שם**, insbesondere auf Gott bezogen, geht nämlich sehr häufig über den Begriff „Name“ in engl'r Bedeutung hinaus, ohne im Grunde die Sphäre dieses Begriffes zu verlassen.

24. Mofche ſprach es zu Aharon und feinen Söhnen aus, und zu allen Söhnen Iſraels.

Kap. 22. V. 1. Gott ſprach zu Mofche:

2. Sprich zu Aharon und feinen Söhnen, daß ſie ſich zu Zeiten entfremdet halten von den Heiligtümern der Söhne Iſraels und nicht meinen heiligen Namen entweihen, den dieſe mir heiligen, Ich, Gott.

24. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל-אַהֲרֹן וְאֶל-בָּנָיו וְאֶל-כָּל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: פ

כב 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. דַּבֵּר אֶל-אַהֲרֹן וְאֶל-בָּנָיו וּיְנַזְרוּ מִקִּדְשֵׁי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל וְלֹא יַחֲלִילוּ אֶת-שְׁמֵי קִדְשֵׁי אֲשֶׁר הֵם מִקִּדְשֵׁי לִי אֲנִי יְהוָה:

eben weil ihm als כהן die Hörigkeit zum מקדש aufgeprägt iſt, wäre in buchſtäbliche.n Sinne, wie es hier heißt: הילול מקדשי, eine Entweihung der Gott heiligen, Gott nahen Räume. Dem הו' wohnt keine ſolche Beziehung zum מקדש inne, er repräsentiert dort nichts und ſelbſt ein כוּם זר würde dort der Idee des Heiligtums keine Schmätzerung bringen. Bessely in ſeinem Kommentare ſpricht einen ähnlichen Gedanken aus. Zu bedenken dürfte jedoch ſein, daß ja auch ein כוּם freier כהן den היכל nur בשעה betreten darf (ſiehe zu Kap. 16, 2). Für einen כוּם זר wäre dieß dann noch durch ein beſonders לא verboten und durch יגש אל המזבח לא auch auf den Vorraum zum היכל (ja wahrſcheinlich auch auf die zweiunddreißig Ellen des Altarraumes) ausge dehnt.

Nach der Auffaffung des רמב"ן wäre aber durch: אל הפרכת u. ן. ן. w. auch nur die עבודה dem כוּם זר verboten und das מקדשי könnte ſich dann nicht auf die Räume beziehen, ſondern müßte in ungewöhnlicher Weiſe nur die קדשים bezeichnen. Möglich jedoch, daß, da nach der Vorausſetzung das קרבן הַמים ins מקדש gebracht wird und der מקדש=widrige כוּם=Begriff gerade durch den המקדש, den כהן, dem Opfer gebracht wird, der חילול ein חילול des מקדש iſt. Jedenfalls iſt damit ausgeſprochen, daß die עבודה, die ein כוּם זר vollzieht, wird מחולל.

Es iſt 'ה', das Objekt von מקדשם kann nur מקדשי ſein. Es iſt 'ה', der ewige Spender ewig neu ſich verjüngenden Seins und Lebens, der in ſeiner ganzen Perſönlichkeit dieſe Räume ſolchem Sein und Leben heiligt. Eine כוּם=Gebrochenheit der dieſen Räumen angehörhenden in dieſen Räumen waltenden Menſchen wäre eine Ertötung der dort zu pflegenden Lebensgedanken, die ſie eben zu 'ה' מקדשי geſtaltet, wäre חילול מקדשי, denn 'ה' מקדשם ſein.

V. 24. Dieſe Freihaltung des jüdiſchen Gottesheiligtums von der Idee eines moralischen Siechthaus für verſtümmeles, gebrochenes Leben wird hiermit zum Anliegen der nationalen Geſamtheit gemacht.

Kap. 22. V. 2. וינורו. Die Grundbedeutung von נור enthält entſchieden den Begriff des Ausſchlusses aus einem Kreiſe und zwar nach beiden Seiten: deprimierend, als Nichtberechtigter, Unbefugter, und erhebend, als über dem Kreiſe Stehender. Im לך und נפעל iſt die deprimierende Bedeutung die vorherrſchende. נורו אהור Zeſ. 1, 4 und נפעל iſt die deprimierende Bedeutung die vorherrſchende. נורו מעלי Zeheſ. 14, 4 und מעלי 6. Auch das נָזַר (Zecharja 7, 3) als Ausdruck für Faſten iſt ja ein ſich Ausſchließen von Nahrung als dazu nichtberechtigt oder deren nicht würdig. Offenbar iſt נור faſt identiſch mit זור, wie נדה und נדה, נהם, פין und נפץ, פוח und נפח, סוך und נסך, סוג und נסג, מול und נמל, הום und

21. kein Mann, an welchem ein Leibesfehler ist von den Nachkommen Aharons des Priesters, darf hintreten, die Hingebungen an das Gottesfeuer näher zu bringen; so lange an ihm ein Leibesfehler ist, darf er ein Opfer seines Gottes näher zu bringen nicht hintreten.

22. Ein Opfer seines Gottes von den Heiligtümern der Heiligtümer und von den Heiligtümern darf er genießen;

23. jedoch zu dem Scheidevorhang darf er nicht eingehen und zu dem Altar nicht hintreten; denn es ist ein Leibesfehler an ihm; er soll meine Heiligtümer nicht entweihen, denn Ich, Gott, heilige sie.

21. כָּל אִישׁ אֲשֶׁר־בּוֹ מוֹם מִזְרַע אֲהֲרֹן חֹכֵהוֹן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת־אֲשֵׁי יְהוָה מִוֹם בּוֹ אֵת לַחֵם אֲהֲרֹן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב:

22. לַחֵם אֲהֲרֹן מִקֹּדְשֵׁי הַקֹּדְשִׁים וּמִן־הַקֹּדְשִׁים יֹאכַל:

23. אַךְ אֶל־הַפְּרֻכֶּת לֹא יָבֹא וְאֶל־הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ בַּיּוֹם בּוֹ וְלֹא יִחַלֵּל אֶת־מִקְדָּשֵׁי כִּי אֲנִי יְהוָה מִקְדָּשִׁים:

die Iris durchschneidet und ins Schwarze reicht. Das Entgegengesetzte wäre kein מום. — עור רב או ילפה sind nach dafelbst 41 a beide unheilbarer Ausschlag. — עור רב bemerkt: או ילפה ist das Beispiel eines organischen Mangels, או שרוע einer organischen Mißbildung, או רגל או יד einer organischen Verletzung, או הכלול einer bloß entstellenden Mißbildung (רק ist nach seiner Auffassung nur: erhabene Punkte im Auge, גרעיני, die die Sehkraft nicht hindern), או ילפה von Hautkrankheiten.

В. 21. כל איש וגו', siehe zu В. 17.

В. 22. לחם, nachdem es bereits להם geworden, d. i. nachdem die הקרבה vollendet ist. Nur von der הקרבה ist בעל מום ausgeschlossen, nicht aber von אכילה. Obgleich auch die אכילה mit zur כפרה gehört (siehe 2. В. М. 29, 33), so ist sie doch nur die ergänzende Folge.

В. 23. אך אל הפרכה לא יבא. Es bildet einen Differenzpunkt zwischen רמב"ם und רמב"ן zum המצות (ס' ס"ב) (ל"ח ס"ב), ob בעל מום nur von der עבודה ausgeschlossen ist, oder ihm auch das bloße Betreten, ביאה ריקניה, der עבודה=Äume, בין המזבח ולפנים, unterfaßt ist (siehe מל"מ Ende מַקְדָּשׁ ביאה הל' Kap. 9). רמב"ם (dafelbst Kap. 6, 1) unterfaßt dem בעל מום auch ריקניה. Wenn es nun nach ebendenselben (dafelbst 9, 1) allerdings scheint, daß ביאה ריקניה זו nicht הייב wäre, obgleich, wie dagegen מל"מ bemerkt, es unmöglich schiene, daß dann ja ein מום בעל מום noch als ריקניה, so dürfte dies nach der von uns versuchten Auffassung des בעל מום sehr wohl motiviert sein. Ein mit כהן כהן בגדי כהונה bekleideter in den בין המזבח ולפנים, d. i. im בין האולם למזבח und im היכל die eigentlichen מִשְׁכַּן־מִקְדָּשׁ=Stätten bildenden Räumen, — (oder, wie dann wahrscheinlich dem Wortlaute לא יגש gemäß, der Altarraum mitbegriffen, die ganze eigentliche עבודה=Stätte; siehe מל"מ dafelbst 6, 1) — repräsentiert eben durch seinen כהן=Charakter und seine מַקְדָּשׁ=Gewänder dort den „Mensch in der Gotteshöhe“, und es ist der Mensch in der Ganzheit seiner Lebensweise, nicht der gebrochene Mensch, nicht der בעל מום, der diesen in der Gotteshöhe aufblühenden Menschen zu repräsentieren vermöchte. Ein בעל מום in diesen Stätten,

18. Denn jeder Mann, an welchem ein Leibesfehler ist, soll nicht nahen; ein blinder Mann, oder ein Lahmer, oder dem das Nasenbein eingesenkt, oder die Hüfte hervorgestreckt ist;

19. oder ein Mann, an welchem ein Beinbruch oder ein Handbruch ist;

20. oder dessen Brauen herabhängen, oder in dessen Auge ein Häutchen oder eine Mischung ist; oder trockner oder feuchter Grund, oder Hodenverletzung:

18. כִּי כָל-אִישׁ אֲשֶׁר-בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרַב אִישׁ עִוֵר אִוּ אִוּ קַסֵּם אִו הָרוּם אִו שְׂרוּעַ:

19. אִו אִישׁ אֲשֶׁר-יִהְיֶה בּוֹ שִׁבְרַר רֶגֶל אִו שִׁבְרַר יָד:

20. אִו-גִּבְנֵי אִו-דָּק אִו הַבִּלְלֵל בְּעֵינָיו אִו גָּרֵב אִו יִלְפָּת אִו מְרוּחַ אֲפָדָה:

kein Bruchteil des Lebens es sein, das der läuternden und gestaltenden Kraft des Gesetzesfeuers übergeben werde, auf daß es לחם אלקין werde; לחם להקריב; אה, לחם אלקין לא יגש להקריב; was sich zu einer der Gottese Nähe würdigen Lebensvollendung gestalten soll, das muß von vornherein vom Standpunkt des ganzen Lebens angestrebt werden.

Wir haben zu Kap. 1, 3 bemerkt, wie der Begriff חיים beim Opfer über die bloße Verneinung von מום hinübergehend, auch die innere Vollständigkeit des Tieres fordert und auch מווסר אבר für untauglich zum Opfer erklärt, während der Mensch nur durch מומים שבגלוי posul wird. Diese innere Vollständigkeit kommt ja auch in der Regel nur beim Tiere, bei dessen Zerlegung, zum Bewußtsein. Dahingegen reicht die Anforderung der Lebensganzheit und Lebensfrische in der äußeren Erscheinung des Menschen weiter als für das Tier, und Difformitäten und körperliche Mängel, die der Qualifikation zum Opfer nicht schaden, hindern, wie die unter של בורע שיה אינו זיה בורע שיה אינו זיה בורע שיה, die Tauglichkeit des Priesters am Altare. Es ist eben das Leben in seiner harmonisch gesunden und schönen Erscheinung, nicht in seiner difformen Widrigkeit, das die Menschen in der Gottese Nähe vergegenwärtigen sollen.

B. 18. אשר בו מום, siehe zum vorigen Vers. so lange er den Fehler hat, selbst wenn er nicht קבוע מום, nicht bleibend, sondern עובר מום, vorübergehend ist (ח"כ). — הרם, ursprünglich: Fangnetz, und dann: der für jede Benutzung oder Verkehr verloren machende Bann, kommt auch überhaupt für positive Zerstörung, Vernichtung vor. Nach Bechoroth 43 b ist הרום zunächst derjenige, dessen Nasenbein oben eingesenkt ist, שרועו שוקע בין עיניו, es ist aber, wie alle im Text genannten, nur exemplifikatorisch und umfaßt jede Difformität der Nase. רמב"ן bemerkt, daß mit Entstellung der Nase die ganze Gesichtsbildung entstellt ist, weshalb eben dies unter den Ausdruck הרום begriffen wird. — שרוע, von שרע, strecken, ist nach Bechoroth 40 a שרעו, der, dessen eine Hüfte höher hervorgestreckt ist als die andere.

B. 20. גבן. Kap. 14, 9 heißen die Stellen der Augenbrauen עיניו, die Augenbrauen selbst heißen chaldäisch גבינים. גבן ist nach Bechoroth 43 b zunächst שיש שיש, nach Raschi daselbst: dem die beiden Augenbrauen ohne Unterbrechung zusammen gewachsen sind, oder: שגבינו שובכן, dessen Brauen über die Augen herabhängen. (Nach der Erläuterung Raschis zu מדרש זהו מדרש זהו muß beides darunter verstanden sein.) Es sind aber auch ebenso andere Difformitäten der Augenbrauen darunter begriffen. — דק, nach Raschi zu Bechoroth 44 a מכוורירהא, ein die Sehkraft milderndes Häutchen im Auge. — הבלול ist nach daselbst 38 a eine Mischung des Weißen ins Schwarze des Auges, daß nämlich בשחור ובכחם בכורא בכורא בכורא, ein Streif des Weißen

daß sie zum göttlichen Wohlgefallen gereichen und die göttliche Gegenwart im Menschen-freie erzielen; אשה aber erst die läuternde und gestaltende Arbeit des göttlichen Gesetze-feners an den menschlichen Dingen, an seinen כליים und הלב, an seinen איברים, seinem סולה, סולה und שפן, an seinem Streben, seinen Zielen, seinen Thätigkeiten, Gütern und seiner ganzen Lebensfreude bedeutet.

לא יקרב להקריב begreift nun sofort den Darbringenden auf derselben göttlichen Stufe, zu welcher er das im Opfer ausgedrückte Menschenwesen und seine Beziehungen als להם אלקי erheben soll. Der in den Gewändern der Kleinheit und mit dem Gürtel des Strebens nach Vollkommenheit bekleidete בהן הדיט, oder der zugleich mit dem Aus-druck dieser Vollkommenheiten bekleidete בהן גדול, vergegenwärtigen eben die Stufe, auf welcher der im Opfer seinen Ausdruck suchende Mensch mit allen seinen Beziehungen אלקי להם werden soll. Sofort darf also die Erscheinung des הקריב nicht im Widerspruch mit dem Charakter stehen, der das קרבן der הקרבה würdig macht. Die ימינים, die die בהמה zum קרבן untauglich machen, machen auch den בהן untauglich zur הקרבה, und das durch einen זים בעל בהן Gott nahe gebrachte קרבן ist ebenso פסול, als ob das קרבן selbst einen זים hätte. Wir haben bereits zu Kap. 1, 3 die enge Beziehung des הקריב zum קרבן angedeutet und die Bedeutung der für beide geforderten körperlichen Fehlerlosigkeit entwickelt. Sie spricht ebensowohl die Ganzheit der von uns geforderten Hingebung, als die Ganzheit des dadurch in der Gottesnähe zu gewinnenden Lebens aus. Es ist nicht das Gebrochene und das Gebreite, nicht das Blinde und das Lahme, das Entstellte und Verrentete, das Gebrochene und Erkrankte, für das der jüdische Gottesaltar errichtet ist, auf daß sich das mühselig beladene Menschthum zu ihm hin-schleppe, um an seinen Stufen wehmüthige Tröstung oder gar wunderthätige Heilung zu finden. Es ist das Leben in seiner Ganzheit, in seiner Frische und seiner Kraft, das dort sich die Weihe zum Gott dienenden Thatenleben und damit den Gottessegens ewiger Jugendfrische und ungebrochener Lebenskraft erwerben soll. Das Leben und die Kraft, nicht der Tod und die Schwäche, wohnen bei Gottes Altären. Sie fordern die Hin-gebung des ganzen Menschen, um den Menschen in seiner Ganzheit blühend zu machen und zu erhalten, אם שמעו השמע לקול ד' אלדך והישר בעיני העישה והאמת למצותי, „wenn du auf die Stimme deines Gottes hörst und was in seinen Worten recht ist thust, und seinen Geboten dein Ohr hingiebst und alle seine Gebote beobachtest“, so lautet (2. B. M. 15, 26) der allererste Ausspruch über die Bedeutung und die Kraft der Gottesgesetze, wenn du dein ganzes Leben der Erfüllung des ganzen Gottesgesetzes hingiebst, dann wird dieses Gesetz als die prophylaktische Arznei für alles physische und soziale Leid, das die übrige Menschheit drückt, sich dir bewähren, רופאך, בי איני ד' רופאך. Und diese Verheißung und ihre Bedingung ist es, die fort und fort Priester und Opfer im Heiligthum dieses Gesetzes zu veranschaulichen haben. Darum sind es ganze Menschen — nicht זים בעל — die die Opfer dieses Gesetzesheiligtums zu vollziehen haben, ja, die — nach רפכ"ם siehe zu B. 23 — überhaupt in den Weihstätten dieses Gesetzesheiligtums zu erscheinen haben. איש אשר יהיה בו זים לא יקרב להקריב להם. „Ein gebrochener Mensch“, auf der Stufe, auf welcher das ganze Menschenleben אלקי להם geworden, giebt es keine gebrochenen Menschen, לא יקרב, כי כל איש אשר בו זים לא יקרב, „ein gebrochener Mensch“ kann nicht den Menschen in der Gottesnähe repräsentieren“.

Und ebenso wie der זים בעל nicht den Menschen repräsentieren kann wie er in der Gottesnähe erblickt, so auch לא יגש להקריב אה איש ד', so kann er auch nicht den Standpunkt vergegenwärtigen, von dem aus die Gottesnähe zu suchen ist. Es soll nicht erst und nicht zunächst der Lebensbruch es sein, der den jüdischen Menschen Gott an seinen Altären suchen lassen soll, und es soll nicht erst das bereits gebrochene Leben und

16. Gott sprach zu Mose:

שני. וידבר יהוה אל משה

לאכר:

כהונה=Charakter forttragende Nachkommenschaft eines כהן. Ganz so wie oben Verse 1 und 4 das בעמי, die durch das טימאה=Gesetz bewirkte Sonderstellung des כהן bei einem כהן den übrigen Volksgenossen gegenüber bezeichnet. Sie üben die Liebespflicht an der Leiche; er steht von fern. Nun wird aber der כהונה=Charakter nur in männlicher Nachkommenschaft von Sohn auf Sohn vererbt. Die trifft daher in alle Ewigkeiten das vom Ahn nicht beachtete לא יהלל. Die Tochterkinder eines כהן von einem ישראלי sind aber nicht mehr בעמי זרעו, gehören vielmehr durch den ישראלי=Charakter des Vaters selbst schon zu בעמי. Sie trifft daher schon die Wirkung לא יהלל nicht mehr. Kurz, wie die כהונה, so vererbt sich auch der הלה=Charakter nur in männlicher Nachkommenschaft von Sohn auf Sohn weiter, hört aber in weiblicher Nachkommenschaft schon bei der von einem ישראלי erzeugten Enkelin auf. Dies dürfte auch der Sinn der Kiduschin 77 a zu dem Sage: כשרה לכהונה חלה בתו כשרה לכהונה, חלה בתו כשרה לכהונה פסולה לכהונה מנהני מילי אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון נאמר כאן לא יהלל זרעו בעמי ונאמר להלן לא ישמא בעל בעמי כהן להלן זכרים ולא נקבות אף כאן זכרים ולא נקבות.

Ein כהן hat ganz den Charakter eines כהן, eines Nichtkohen, und steht zu dem Tempel und allen Heiligtümern, inner- und außerhalb des Tempels, בין קדשי כזבא בין, קדשי גבול, also auch zu תרומה, nur wie ein jeder Nichtkohen aus dem Volke. Der Kohen selbst aber, der durch seine geschwiderige Heirat seinen dieser Heirat entsprungenen Sohn von der Geburt an zum הלה gemacht, wird selbst kein הלה, behält den Priestercharakter (Kiduschin 77 a). Er darf, so lange er nicht durch unlösbares Gelübde, ידירנה, sich die Trennung der Ehe zu einer Unumgänglichkeit gemacht, keine עבודה vollziehen (Behoroth 45 b), wie denn überhaupt ein כהן nur so lange כהונה-berechtigt ist, als er mit Geist und Gesinnung dem Priesterberuf angehört, כל כהן שאינו כהן בכהונה אין לו חלק בכהונה (Menachoth 18 b — siehe zu Kap. 7, 33); allein, wie das jüdische Priestertum kein frei gewählter Beruf, sondern eine von Gott gesetzte mit der Geburt erlangte Lebensbestimmung und Aufgabe ist, so kann die Würdigkeit und die dadurch bedingte Fähigkeit zu deren Erfüllung wohl zeitweilig cessieren, aber nimmer kann sie verloren gehen, immer gehört die Veseitigung der zeitweiligen Unwürdigkeit selbst mit zur allerersten Pflicht und Aufgabe des von Gott gesetzten Lebensberufes, und der כהן rein geborene כהן kann nie aufhören, seiner Bestimmung nach כהן zu sein. (Nur ein כהן שיעבר ע"ו bleibt לעבודה פסול Menachoth 109 a — vergl. zu B. 1). Ganz so kann auch das Menschheitspriestertum, das Judentum, für den als Jude Geborenen nie und nimmer nach Bestimmung und Aufgabe verloren gehen. Wie es keine Religion der freien Wahl, sondern eine mit der Geburt von Gott erteilte Lebensbestimmung ist, so kann sich dieser Bestimmung und deren Konsequenzen kein im Judentum Geborener je entschlagen; אע"פ שחטא ישראלי הוא. Er kann in Geist, Gesinnung und Lebenswandel sich dieser Aufgabe entfremden, kann ihr in vollendetere Untreue den Rücken kehren, kann in dieser Entfremdung die Würdigkeit und Fähigkeit zur Vollziehung solcher Akte verlieren, die den an Geist, Gesinnung und Wandel treuen Juden voraussetzen; allein nie wird Rückkehr zur jüdischen Wahrheit und Treue in Geist, Gesinnung und Wandel aufhören, die allererste Aufgabe seiner von Gott ihm unverlierbar erteilten Lebensbestimmung zu bleiben.

22. 16 u. 17. איש מורעך, hinsichtlich der körperlichen Beschaffenheit, abgesehen von den hier folgenden Gebrechen, muß der zur עבודה sich Qualifizierende ein איש sein,

15. und soll seine Nachkommen nicht zu Entweihten machen unter seinen Volksgenossen; denn Ich, Gott, heilige ihn.

15. וְלֹא־יִתְחַלֵּל זְרַעוֹ בְּעַמּוֹי כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדְּשׁוֹ: ׀

daß es auch also heißen könnte: eine הללה=גרושה=אלמנה, die sodann זונה geworden. Damit aber die איסורים nicht nur also kumulativ verboten erscheinen, heißt es sodann: אה אלה לא יקח, wodurch jeder איסור für sich allein als verboten bezeichnet ist.

מעמיו: aus welchem Stamme er wolle, nicht nur aus dem Stamme der Aharoniden oder Leviten. Daß der jüdische Hohepriester verheiratet sein müsse, ist schon zu Kap. 16, 6 angemerkt (siehe dasselbst). Durch die Erweiterung der איסורי כהונה für den כה"ג durch אלמנה und die Pflicht, eine נערה בהילה zu heiraten, kommt zu den Begriffen der Keuschheit, der Priesterschaft und der Eintracht, die die Priesterschaft durch die גרושה זונה הללה als איסורי זונה als Säulen des jüdischen Ehelebens voranschaut, noch der Begriff der höchsten Einheit in Gesinnung und Richtung von Mann und Weib, indem אלמנה ein jedes Bereitseingegangensein in die Lebensanschauungen und Richtung eines anderen Mannes ausschließt und die Pflicht, eine נערה בהילה sich als Frau anzugesellen, das hohepriesterliche Weib in einem Alter erwählen läßt, in welchem voraussetzlich auch nur der bloße Gedanke an einen andern dem jungfräulichen weiblichen Wesen bisher fremd geblieben.

ב. 15. ורעו זרעו בעמיו. ולא יחלל ורעו זרעו בעמיו. וידושין 77 a lehrt die Halacha, daß bei Übertretung der הללה und הלה Kinder איסורי כהונה sowohl die Frau als die Kinder הלה und הלה werden. כה"ג. ו. א. אלמנה oder שבא על גרושה wird die Frau, sowie die in solcher Ehe erzeugte Tochter הללה, der in solcher Ehe erzeugte Sohn ein הלה. Dieselbe Wirkung tritt bei der Ehe eines als הלה geborenen Sohnes ein. הלה שנשא בה ישראל, הלה und nach den meisten Auffassungen auch פסולין לכהונה und Sohn und Sohn u. s. w. eines הלה sind alle הללים; פסולה; הלה הוא כהן פסולה; אף בנו כהן פסולה. Heiratet dagegen eine הללה einen ישראל, so ist die Tochter כשרה לכהונה, כשרה לכהונה, כשרה לכהונה (dasselbst). Diese Bestimmungen, glauben wir, fließen einfach aus dem Begriff: הלה. הלה bezeichnet nämlich den durch eine Verjüngung gegen die Priesterehegesetze bewirkten Verlust des Priestercharakters. Selbstverständlich findet daher der הלה=Charakter nur da statt, wo ohne die Wirkung einer solchen Verjüngung ein priesterlicher Charakter vorhanden wäre. Wo aber auch ohne die Wirkung einer solchen Verjüngung kein priesterlicher Charakter ist, da kann auch der הלה=Charakter nicht weiter Platz finden. An dem Priestercharakter eines כהן nehmen Frau und Kinder teil. Frau und Töchter, so lange sie einem כהן=Manne angehören, dürfen הרומה und ושיק genießen, und Söhne und Sohnesöhne in alter Nachkommenschaft eines כהן sind wieder כהנים. Ist aber der כהונה=Verachtete durch gesetzwidrige Geburt ein הלה und heiratet eine ישראל, so büßen auch Frau und Töchter und Sohn und Sohnesöhne die sonst ihnen zuständigen כהונה=Verachtigungen ein und sind הלה und הלה. Heiratet aber eine כהן כהן oder כהן כהן einen אלמנה, so geht auch in ganz gesetzmäßiger Ehe nichts von dem כהונה=Charakter auf die Kinder über. Daher kann auch, wenn eine הללה oder הלה כהן einen ישראל heiratet, nichts von dem הלה=Charakter auf die Kinder übergehen. Daher sind wohl, wie der Ausdruck ist, בני ישראל מקוה טהרה, nicht aber בני ישראל מקוה טהרה להללה (dasselbst).

Wir glauben, daß dieser Gesetzbegriff in dem Ausdruck זרעו בעמיו liegt. זרעו בעמיו ist nämlich die in von den übrigen Volksgenossen gesonderter Stellung den

13. Und er soll eine Frau in ihrer ganzen Jungfräulichkeit heiraten;

14. eine Witwe und eine Geschiedene, und eine Entweifte, eine Unzüchtige, keine von diesen soll er heiraten; vielmehr eine Jungfrau von seinen Volksgenossen soll er heiraten,

13. וְהָיָא אִשָּׁה בְּכַתּוּלֶיהָ יִקַּח:

14. אֶלְמָנָה וְגֵרוּשָׁה וְחַלְלָה וְזָנָה אֶת־אִלָּהָ לֹא יִקַּח כִּי אִם־בְּתוּלָה הַעֲמִיּוֹ יִקַּח אִשָּׁה:

wird nur hervorgehoben, um gleichwohl nur selbst den Verwandten gegenüber, nicht aber bei einem מצוה הוא דמינו מוטא אבל das טימאה-Verbot aufrecht zu halten: מצוה הוא למי מצוה (Masf. 47 b).

וכן הנקרא לא יסא ולא יחלל, wenn ihn die Todesnachricht עבודה trifft, so hat er die עבודה nicht zu verlassen und darf sie darum auch nicht verlassen, denn er ist nicht אלקי אה מן אה, wenn er die עבודה als אונ vollzieht, vielmehr wäre sein Verlassen ein חלול; bei einem הדין wäre aber das Gegenteil der Fall, אהר, עבודתו פסולה (Sebachim 16 a).

Dieser Gegensatz des אונ zum Tempeldienst, der so groß ist, daß nicht einmal für einen אונ ein Opfer im Tempel dargebracht werden darf, אונ אינו משלח קרבנות, ist einer jener Züge, die die Grundverschiedenheit des jüdischen Gottesheiligtums von allen anderen religiösen Institutionen in sprechendster Weise kennzeichnen (siehe zu Kap. 3, 1).

כי נזר שכן נזר, die ihn seinem Gott weihende hochpriesterliche Weihe ist ein נזר, ist eine ihn von allen sondernde, über alles ihn emporhebende Weichrone, die ihn selbst im Momente des höchsten Schmerzes vor Überwältigung schützt und ihn selbst in solchen Momente zur Wellbringung seiner Gott nahenden עבודה all den Lebensmut und alle die Freudigkeit am Leben finden läßt, die die beiden Worte „אני ר“ jedem spenden, der sie hochpriesterlich zu verstehen weiß.

13. נזריה נזר. Nach Zebamoth 59 a ein jungfräuliches Mädchen in dem frühen גערע=Alter; schon nicht wenn sie בגרה geworden (siehe zu 2. B. M. 21, 7).

14. אלמנה גרושה חללה זונה, selbst nicht בני הארובין (dasselbst). אלמנה, in dieser Reihenfolge können diese vier verschiedenen איסורים von einer und derselben Person getragen werden, so daß, wenn ein בה"ג sie heiraten würde, er ein vierfaches Verbrechen beginge und wegen eines jeden derselben besonders strafbar wäre, בזמן שהן, כסדר הייב על כל אהה ואהה. Sie hätte sich nämlich als Witwe wieder verheiratet, wäre sodann geschieden worden, worauf sie ein כהן geheiratet und sie zur חללה gemacht, und endlich hätte sie sich in einer Weise vergangen, wodurch sie in die Kategorie זונה eingetreten (siehe B. 7). In dieser Reihenfolge wäre nämlich jeder folgende איסור im Verhältnis zum früheren ein איסור מוסף, indem er ihren איסור in einer Beziehung erweitert, hinsichtlich deren sie bis dahin noch מותרת war. Als אלמנה war sie nur מותרת einem בה"ג, durch גרושה wäre sie auch einem הדין, sodann als חללה auch in Beziehung zum תרומה=Genuss איסורה, und endlich wird auch der Begriff זונה als מוסף begriffen, הואיל ושם זונה פוסל בישראל, weil er auch über den כהונה=Kreis hinaus, 3. B. bei Ehebruch, auch für einen Nichtkohen איסור bewirkt. In der entgegengesetzten Folge, mit זונה beginnend, würde keiner der folgenden איסורים pflichtgreifen, da mit dem ersten bereits alle איסור=Beziehungen erfüllt sind, אין איסור הל על איסור, אלא באיסור כולל או מוסף או איסור ככה אהה (Kiduschin 77 a u. b. — siehe zu Kap. 7, 24). Vielleicht fehlt mit Hinblick hierauf auch das Waw copulativum bei זונה, so

כחולה auf אִסורי כהונה nicht geboten. Alles dies entspricht ihrer הדין-בהן-הדין-Stellung, die als Vorstufe zur positiven קדושה, wie der צדק zum גודל, wie die עורה zum היכל, wie der Vorhof zum Tempelheiligtum sich verhält. In der הבה הנהגה הגדולה aber, der Priester, der, über sie alle hervorragend, die כהונה in ihrer höchsten positiven Stufe repräsentieren soll, der darum, wie dies Joma 18 a gelehrt ist, auch schon bevor das Salböl ihn hochpriestertlich weicht, גדול מאדו, an körperlichen und geistigen Vorzügen und durch eine sozial unabhängige Stellung, בכה בניו בהכמה ובקיושר hervorragen soll, so sehr, daß wenn ihm das zu einer unabhängigen Stellung erforderliche Vermögen fehlt, גדלהו בישראל, die Priestergenossen, an deren Spitze er treten soll, ihm zuvor diese unabhängige Vermögensstellung schaffen; ב"ד של, der jodann aus der Hand der höchsten nationalen Repräsentanz, אשר יצא גוי, die persönliche Weihe durch המשיחה und die Befugnis erhalten hat, die כהונה גדולה zu tragen und damit den symbolischen Ausdruck des höchsten, positiven, durch Israel als nationale Gesamtheit zu verwirklichenden sittlichen Ideals zu vergegenwärtigen: der hat aufgehört, nur ein Individuum zu sein, der hat auch alle seine individuellen Beziehungen zunächst aus dem Standpunkt der nationalen Idee aufzufassen und zu würdigen, die in ihm so lebendig vorherrschend soll, daß, wo er diese positiv zum Ausdruck zu bringen hat, störende individuelle Gefühle und Stimmungen zurücktreten. Die Idee der Nation kennt keinen Tod, אין צבור יר; in der Idee der ewigen Gesamtheit nimmt auch der einzelne, der ihr angehört und ihr gelebt hat, Teil an der schon hieniedigen Unsterblichkeit; mit jeder reinen Faser seines tren vollbrachten hieniedigen Seins bleibt er mit dem ewigen Wesen seiner Gesamtheit ewig verwoben, und mit dem Wirken seines eigensten edelsten Wesens lebt er unsterblich auch hienieden weiter, wenn die leibliche Hülle, in welcher er sichtbar in ihrer Mitte gewandelt, von ihm verlassen, der Erde verfällt — und der Mann, der seine Frau und mit ihr sein „Haus“ verloren, der Eltern, Kinder, Geschwister, und mit ihnen die „Familie“ eingebüßt, die ihn und die er getragen — in dem nationalen Ganzen, dem er angehört, findet er Haus und Familie wieder, den unverlierbaren Boden seines Seins und Schaffens, den ewigen Kreis seines Wirkens und Lebens — vor allem aber hebt der Name „Gott“, dessen Heiligtum er dient und den er verkündend an der Stirne trägt, zu jener lichten Höhe der Gedanken und Empfindungen, in welcher das ganze Sein mit allem seinem Wechsel zu einer in Gott ewig heiteren Bahn des Lebens sich gestaltet, die nicht von der Wiege zum Grabe, nicht von Sein zum Nichtsein, die von Leben zu Leben führt, von Ewigkeit zu Ewigkeit geleitet —

Der Priester daher, הגדול מאדו, der auf die eigentliche Höhe des jüdischen Priestertums gestellt, der die priesterliche Nation repräsentiert, dem die Nation die nationale Weihe der Gotthörigkeit mit dem Salböl aufs „Haupt“ gegossen, und dann ihn mit den nationalen „Gewändern“ aller Jugendvollkommenheiten, sich zum Vorbilde, bekleidet, der darf auch nicht vorübergehend „dieses Haupt“ das Schmerzens- und Trauerzeichen der Vernachlässigung tragen lassen, der darf auch bei dem herbsten Verlust sich nicht in „seinem Gewande“ zerrissen zeigen (— פריעה und פרימה steht offenbar parallel zu לבישה und משיחה —), der darf selbst bei dem Tode der teuersten und nächsten Verwandten der Leiche nicht nahen (nur einem מצוה ירה gegenüber tritt auch seine כהונה zurück), der darf selbst als אונן, von dem schmerzlichsten Schmerz betroffen, die עבודה nicht verlassen; denn er hat überall das „Leben“ und die „Freudigkeit des Lebens“ zu repräsentieren, die in Gott ihren Quell und in dem von Ihm geistigten nationalen Heiligtum ihre ewige Pflegetätte finden soll.

Nicht, daß ihm menschliche Gefühle fremd sein sollen, daß er den Verlust der teuersten Familienglieder ungerührten Herzens an sich vorübergehen lassen müsse, daß er,

8. Und du sollst ihn zur Heiligkeit anhalten; denn das Opfer deines Gottes bringt er nahe; heilig auch soll er dir sein; denn heilig bin Ich, Gott, der euch zur Heiligkeit beruft.

9. Und wenn die Tochter eines Mannes, der Priester ist, sich entweicht Unzucht zu üben, so entweicht sie ihrem Vater, sie soll verbrannt werden.

8. וְקִדְשֵׁהוּ כִּי אֶת־לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ
הוּא מִקְרִיב קֹדֶשׁ יְהִיֶה־לְךָ כִּי קֹדֶשׁ
אֲנִי יְהוָה מְקַדְשֵׁכֶם:

9. וּבֵת אִישׁ בְּהֶן כִּי תִּחַל לְזָנוּת
אֶת־אִבִּיהָ תִּיָּא מִחֻלַּת בָּאִשׁ
תִּשְׂרָף: ם

Freiheit, Hartherzigkeit, Menschenhaß auch zu Symptomen zweifelhafter Stammesreinheit gestempelt (siehe Eben Ha'ezer 2).

V. 8. וְקִדְשֵׁהוּ, der Angeredete ist die jüdische Gesamtheit. Damit sind die jüdischen Priester mit der Beobachtung ihrer Priesterpflichten unter die Kontrolle der Volksgesamtheit gestellt. מִנֵּן שָׂאם לֹא רָצָה דַפְּנוּ (פִּירֵשׁ"י הַבְּהֵן וְקִדְשׁוּ בַעַל כְּרֹהוּ). Seine Heiligung ist Sache der Nation; denn wie das ganze nationale Leben Gott wohlgefällig gestaltet, der Gottesnähe würdig werde, das für die Nation im Tempel zum Ausdruck zu bringen, ist seine Bestimmung; den Grundprinzipien dieser Lebensgestaltung entsprechend muß auch sein Leben in Mitte des Volkes sich gestalten. Dazu hat, wenn er es versäumt, das Volk selbst ihn auszuhalten. Seine Selbsteheiligung ist eine Entheiligung der nationalen Aufgabe.

וְקִדְשֵׁהוּ, du, das Volk, hat aber auch die Heiligkeit des Priesterberufs in seinem Benehmen gegen die Priester an den Tag zu legen; לְכָל דְּבַר שְׁבַקְרוּשָׁה לְפָנָי: überall, wo es Gelegenheit giebt, das Priesteramt in seinem Range und seiner Heiligkeit auszuzeichnen (בְּכָל דְּבַר שְׂרָאָה גְדוּלָּה), bei Eröffnung einer Versammlung, beim ברֵכָה- Sprechen über die תּוֹרָה oder beim Tischgebete, soll dem כֹּהֵן das erste Wort gegönnt und auch beim Gastmahl die erste Bedienung werden (ראשׁית ראשׁית). Kedarim daselbst, Gittin 59 b und sonst wird diese Pflicht der Auszeichnung des כֹּהֵן auf zurückgeführt. Rashi zum Pentateuch erläutert aber in diesem Sinne das לְךָ, קֹדֶשׁ יְהוָה und dürfte dann, wie nicht selten, die כְּרִיאתָה nur den Anfang des Verses zitiert haben (siehe Mikrahi). Nach הוֹסֵפִי (Chulin 87 a וְהֵיבֵנוּ דָּהּ) wäre diese Pflicht nur אֲסַמְכָהּ. Allein nach der allgemeinsten Auffassung ist sie דְּאוֹרֵי־הָאֵשׁ (siehe כ"א zu א"ה 202, 2). Horioth 13 a wird übrigens in der Mishna gelehrt: בְּהֵן קֹדֶשׁ לְלוֹ וְלוֹ לִישְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל: אִימָתַי בּוֹמֵן שְׂבוּלָם שׁוּיִם אֲבָל אִם הוּא מִמְּזֵר ה"ח וְכֹהֵן ע"ה מִמְּזֵר וְעוֹדֵם לְמִמְזֵר כֹּהֵן קוֹרָא א"ה. In Beziehung auf קֹדֶשׁ ist jedoch die Regel קוֹרָא א"ה. In Beziehung auf קֹדֶשׁ א"ה. In Beziehung auf קֹדֶשׁ א"ה. In Beziehung auf קֹדֶשׁ א"ה.

כי קדוש אני ד' מקדשכם: die Heiligkeit des jüdischen Priesters ist nicht nur nicht eine solche, daß durch sie die Heiligkeit des Volkes ausgeschlossen wäre, vielmehr ist eben die Heiligkeit der Gesamtnation ihre Wurzel und ihr Ziel. Die Lebensheiligkeit, die der Priester als solcher symbolisch zu vergegenwärtigen hat, hat die Gesamtnation, den Priester mitbegriffen, kontret zu verwirklichen.

V. 9. וּבֵת אִישׁ בְּהֵן כִּי תִּחַל לְזָנוּת. Kap. 22, 12 heißt es: וּבֵת אִישׁ בְּהֵן כִּי תִּחַל לְזָנוּת, wenn eine Priestertochter sich mit einem Nichtpriester verheiratet. Sie wird dort in dem Moment begriffen, in welchem sie aus dem Vaterhause in das Haus des Mannes übergeht. In dem Moment ist sie noch כֹּהֵן, sie hat noch priesterlichen Charakter, verliert ihn aber mit dem Eintritt in des Mannes Haus. Damit verglichen, heißt es hier nicht

die Folge, daß das Verhältnis durch גט gelöst werden muß. Nach רא"ש und הוכב' wäre nur eine Frau, die sich gegen die Kategorie a. und b. vergangen hat, unter dem Titel כהן dem Eheverbot, nach רש"י und רמב"ם auch die unter c. u. d. Begriffenen, mit Ausnahme der רבונה לאוין רבונה, deren Übertretung הללה (siehe unten), nicht aber זונה werden läßt. Die Differenz ist übrigens nach den meisten Auffassungen nur eine formale, da eine פסולה לכהונה, רא"ש und הוכב' auch nach נבעלה לחייבי לאוין ist, nach dem Kanon: ובה כהן כי היה לאיש זר (Kap. 22, 12) כיון שנבעלה לפסול לה (פסלה (siehe daselbst)). — Auch גזירתה und כשיורה, als nicht unter dem Regime der jüdischen Ehegesetze geboren, sind dem אכר (Zebamoth 61 a, הוכב' daselbst).

ההללה. Wenn ein כהן sich mit einer der אכורי כהונה vergeht, כהן הדיז, mit גרושה oder זונה, כה"ג mit אלמנה, so wird die Frau eine הללה, und ebenso ist die Tochter, die sie von ihm gebiert, eine הללה, sowie der Sohn ein הלל. Auch Sohn und Tochter eines הלל sind הלל und הללה (Auch die Frau eines הלל ist nach den meisten Auffassungen פסולה לכהונה; nach רמב"ם sogar unter dem Begriff זונה.) Die Kinder aber einer הללה von einem לוי oder ישראל hören auf הללים zu sein und wäre die aus einer solchen Ehe geborene Tochter כשרה לכהונה בשרה. בת הלל ובר פסולה מן הכהונה לעולם ישראל שנשא הללה בהו כשרה לכהונה הלל שנשא בת ישראל בהו פסולה לכהונה (Miduschin 77 a — siehe zu B. 15).

יהוה לא יקחו, diese wiederholte Warnung macht die Gefestigkeit der Priester-ehen nicht nur zur Priesterpflicht, sondern zu einem allgemeinen Anliegen (siehe B. 8), zunächst aber auch für die die Ungefestigkeit mit bewirkenden Frauen, זונה und גרושה (Zebamoth 84 b). Wenn ein כהן eine גרושה u. s. w. heiratet, so sind diese ebenso strafbar wie er. Damit ist der Kanon des ר' יהודה (siehe zu 4. B. M. 5, 6) auch auf die טומאה-Verbot der Priester, das nur בני אהרן und nicht אהרן כהן verpflichtet, sowie in כל כצוית ל"ה, die nur das männliche Geschlecht treffen, בין שהומן גרמא בין שלא הומן גרמא אחד האנשים ואחד הנשים חייבין חוץ מכל תקיף תקיף (Miduschin 29 a). Dagegen, wo der פסול, z. B. ein הלל, eine כשרה heiraten darf, da darf auch diese eine solche Ehe eingehen, לא הוהרו (Zebamoth 85 a).

בי קדוש הוא אלוקי, wie diese Priestergesetze (B. 1) im Singular in Beziehung auf den Aharonstamm beginnen, so schließen sie hier auch in gleichem Sinne im Singular. Der Stamm ist der von ihm inner- und außerhalb des Heiligtums zu repräsentierenden Gotteslehre heilig, darum sollen auch die Ehen, in welchen er sich fortpflanzt, und das Familienleben, in welchem er vor den Augen des Volkes lebt, das Gepräge der Grundprinzipien dieser Lehre vor Augen führen. Fassen wir die den Priesterstamm kennzeichnenden טומאה- und אכורי כהונה-Verbote zusammen, so soll dieser Stamm, dessen Bestimmung es ist, לכבנו אל אלקי, „unserem Leben die „Basis“ und „Richtung“ zu Gott stets gegenwärtig zu halten, durch Entfernung von den Gedanken von dem Einen Einzigen freien, persönlichen Gott und der sittlich freien Persönlichkeit des Menschen als Basis unseres ganzen Lebens, und durch die Eheverbote זונה, הללה, גרושה: keusche Sittlichkeit, priesterliche Heiligung und einträchtiges Zueinanderleben als Grundbedingungen unseres Familienlebens und damit unseres ganzen Lebenszieles auch außer dem Tempel in Mitte des Volkslebens wahren.

Es haben aber diese zunächst den Priesterstamm betreffenden engeren Ehegesetze die Rücksicht auf יהוסף, יוסיפין, auf sittenreine Abstammung bei der Ehwahl zu einem angelegentlichen Augenmerk in der ganzen jüdischen Nation gemacht und hat nationale Erfahrung vorherrschende Charakterfehler, als: Familienfeindschaft, Streitsucht, Schmähsucht,

6. Heilig sollen sie ihrem Gotte sein und sollen den Namen ihres Gottes nicht entweihen; denn was durch Hingebung an Gottes Feuer zum Opfer ihres Gottes gestaltet werden soll, bringen sie nahe, darum sollen sie ein Heiligtum sein.

6. קְדוּשִׁים יִהְיוּ לְאֱלֹהֵיהֶם וְלֹא יִחַלְלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת-אֲשֵׁי יְהוָה לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם בְּקִרְיָבָם וְהָיוּ קְדוּשׁ:

der Versicherung, daß die Glieder einer städtischen Gerichtsbehörde keine Mörder sind! Allein wohl bedarfs einer solchen Beteuerung. Wenn städtische Behörden gegen arme Wanderer, die zeitweilig ihre Stadt passieren, nicht menschliches Gastrecht üben, wenn sie ihn בלא מונוה ובלא ליה, ohne Zehrung und ohne Schutz von sich lassen und er dadurch in Unglück oder gar zu Verbrechen und Unglück kommt, so sind sie die Urheber seines Geschicks, sie an seinem Tode Schuld und von dieser Schuld haben sie sich zu reinigen: שלא פטרנוהו בלא מוון ולא הנחנוהו בלא ליה (Zota 45 b). Hier haben wir also einen Ausspruch, der hinsichtlich der Persönlichkeiten, auf die er sich bezieht, auf den ersten Anblick völlig überflüssig erscheint, in Wirklichkeit aber von erster Notwendigkeit ist. In beiden Stellen ist nun das Subjekt ausdrückende Suffix mit ה, einem häufig paragognisch für die Bedeutung verschwindenden Laut, statt des eigentlichen das Subjekt markierenden ו geschrieben. Das כהיב giebt somit auf den ersten Anblick einem Zweifel über das betreffende Subjekt Raum, das קרי belehrt aber, daß ganz eigentlich in unserem Verse die Priester und in der עגלה ערופה=Stelle die Hände des Gerichtes gemeint sind.

Mit קרהה und שריטה, die beide eine Huldigung der den Menschen überwältigenden Todesgöttermacht enthalten, sind aber gleichzeitig die Priester ebenso besonders auch vor וקו גרוה פאה gewarnt. Wir haben bereits oben zu Kap. 19, 27 erläutert, wie dieses Gesetz dem jüdischen Manne die Mahnung bringt, seine Manneskraft und Mannesthat in keusche Beherrschung und Unterordnung seiner Sinnlichkeit unter die freie Macht seines sittlichen Menschenwillens zu setzen. Eine השהה dieser פאה leugnet den Gegensatz des Sittlichen und Sinnlichen im Menschen, hebt den Unterschied auf zwischen der physisch sinnlichen Gebundenheit und dem göttlich sittlich Freien im Menschen, macht den ganzen Menschen zu einem sinnlich gebundenen Wesen und zeigt ihn schon lebend als Spielball physisch zwingender Gewalten, denen nicht erst sein entseelter Leib verfällt, die selbst im Leben seine Brust als die dunklen Mächte der Triebe, Leidenschaften und Begierden beherrschen.

Nicht bloß eine Vergötterung der Todesmacht, auch eine Apotheose dieser sinnlichen Gewalten kennt antikes und modernes Heidentum und eine Spekulation seiner Priester nicht nur auf die Todesfurcht, sondern auch auf die Gewalt der Sünde über die Menschen, wie ja auch עבודה זרה und עבודה גלוי immer Hand in Hand gegangen. Wir begreifen daher die gleichzeitige besondere Hervorhebung des וקו גרוה פאה mit קרהה und שריטה, und dürfte die engere Zusammenordnung von וקו גרוה פאה mit קרהה wohl durch den Umstand veranlaßt sein, daß beide sich auf den Haarwuchs beziehen.

§. 6. קְדוּשִׁים יִהְיוּ לְאֱלֹהֵיהֶם, nicht nur im Tempel, auch außer dem Tempel sollen sie dem von ihnen zu lehrenden Gotte heilig sein und den Namen des von ihnen zu lehrenden Gottes, den sie tragen und vergegenwärtigen, nicht entweihen. Durch Annäherung an eine Leiche, durch שריטה und קרהה und השהה פאה, würden sie Gott, den Gott, den sie lehren, als einen Gott der menschlichen Unfreiheit im Leben und im

die Menschen ihn fürchten, seiner Macht und ihrer Ohnmacht inne werden. Ihrer Tempel geweihte Stätten sind daher bei Gräbern, ihrer Priester erste Stelle ist daher bei Leichen, wo Augen brechen und Herzen gebrochen sind ist ihrer religiösen Ausfaat willkommenster Acker, und ein Zeichen des Todes, ein Symbol der alles Leben bewältigenden Todesmacht an seinem eigenen Fleische immer gegenwärtig haben und gegenwärtig halten dürfte als das Religiöse par excellence gelten und vor allem als des Priesters und seines Amtes wesentlichstes Attribut erscheinen.

Nicht also der jüdische Priester, weil nicht also die jüdische Gotteslehre, die jüdische Religion. Der Gott, dessen Name dem Priester im jüdischen Volke seine Stelle anweist, ist ein Gott des Lebens, die freimachende, belebende, den Menschen zum freien Wollen und zum ewigen Sein emporrichtende Macht des Lebens, nicht die Kraft und Leben brechende Gewalt des Todes, ist seine erhabenste Manifestation. Nicht wie man sterbe, sondern wie man zu leben habe und lebend schon den Tod, den Tod des Lebens, die Unfreiheit, die physische Gebundenheit und sinnliche Schwäche siegreich zu überwinden, jeden Augenblick des sittlich freien, denkenden, wollenden, schaffenden und vollbringenden und auch genießenden hieniedigen Lebens als einen Moment des eigenen ewigen und ewig Gott dienenden Lebens zu verleben habe, das ist die Lehre, als deren Stätte Gott sein Heiligtum geweiht und für deren Dienst er die כהנים, die Pfleger der „Lebensbasis und -Richtung“ (כח-כה) im Volke beieitigt.

Wenn der Tod die Volksgenossen zur Liebesthätigkeit an der Leibeshülle einer von Gott heimgesunden שׂבא versammelt, haben die כהני ה' fern zu bleiben und durch ihr Fernbleiben die Standarte des Lebens neben der Leiche aufrecht zu halten und in ihren Volksgenossen die Gedanken des Lebens, d. i. die Gedanken von der sittlichen Freiheit und von dem den physischen, alles sittlich freie tötenden Gewalten nicht unterthänigen eigentlichen göttlichen Menschenweisen, nicht durch die Gedanken des Todes überwuchern zu lassen. Nur wo die Lebenspflicht selbst den Priester aufruft, seine letzte Gatten-, Sohnes-, Vater-, Bruderpflicht an der Hülle einer heimgegangenen שׂבא zu erfüllen, oder die Verlassenheit einer Leiche ihn zum Vater und Bruder des Verlassenen stempelt, da tritt der Priesterberuf vor dem Familien- und Menschenberuf zurück, und die Beteiligung wird nicht nur gestattet, sondern Pflicht. Sonst haben sie der Leiche fern zu bleiben.

Und von den jüdischen Priestern heißt es daher: 'לא יקרהו כרהה בראשם וגו' sie haben nicht ein Todesmal an sich mit herumzutragen, sie haben durch ihre Erscheinung die Macht des Lebens und nicht die Gewalt des Todes zu predigen. Bemerkenswert ist die Schreibweise des יקרהו mit ה statt: יקרהו. Es kommt ein Ähnliches nur noch einmal (5. B. M. 21, 7) bei ערופה vor, wo die Gerichtsbehörde einer Stadt, in deren Nähe die Leiche eines von unbekannter Hand Getöteten gefunden worden, das Bekenntnis auszusprechen hat: unsere Hand hat dieses Blut nicht vergossen. Auch dort ist das: שׂבא mit ה: שׂבא: la geschrieben. Ist unsere Auffassung der Wiederholung des כרהה-Verbotes für die Priester nicht irrig, so haben diese beiden Stellen in einer Beziehung eine so entschiedene Ähnlichkeit, daß hierin die gleiche Anomalie der Schreibart ihren Grund haben dürfte. Der für die Priester wiederholte Ausspruch des כרהה-Verbotes erscheint auf den ersten Anblick als etwas völlig Überflüssiges. Selbstverständlich ist gewiß den Priestern nicht erlaubt, was dem Volke verboten ist. Und doch in tieferem Grunde war das Verbot noch speziell für Priester einzuschärfen, damit man nicht das die Gottesgewalt der Todesmacht predigende Mal als etwas gerade dem Priesterberuf entsprechendes besonders Religiöses, als ein memento mori mitten im Symposion des Lebens betrachte. Ähnlich ist es aber mit der von einer städtischen Gerichtsbehörde zu fordernden Beteuerung: wir haben nicht diesen Mord begangen! ובי על דעהנו עלהה, ruft di. erläuternde Halacha aus, שוקני ביד שופכי דמים היו, bedarfs denn noch erst

4. Nicht hat ein Ehemann sich unter seinen Volksgenossen zu verunreinigen in Beziehung zu einer Ehe, die ihm Entweihung war.

4. לא יטמא בעל בעמיו להתקלו:

5. Sie sollen keine Glashelle auf ihren Kopf machen und die Ede ihres Bartes nicht abschneiden, und an ihren Leib sollen sie keine Verwundung machen.

5. לא יקרחה קרחה בראשם ופאת וקנם לא יגלחו וכבשדם לא ישרטו שרפית:

* יקחו ק'

כרה (Sebachim 100 a), die Verunreinigung an den Leichen der hier genannten Verwandten ist nicht nur gestattet, sondern Pflicht.

B. 4. בעל: der Ehemann, להלו, לא יטמא: soll sich nicht verunreinigen in Beziehung zu seiner Entweihung, d. h. in Beziehung zu einer Ehe, durch die er sich entweihet, nicht also לאשה פסולה, die ihm zur Ehe verboten war (Zebamoth 22 b) und auch dies nur: שאין לו קוברים, wenn es nicht מזה מזה ist.

B. 5. לא יקרחה קרחה. Alle drei Verbote dieses Verses sind auch als allgemeines Gesetz für Nichtpriester ausgesprochen, וכן גילה פאה וכן קרחה 5. B. M. 14, 1: לא תשימו קרחה בין עיניכם למה: Mattoth 20 a u. b und 21 a gewinnen die bereits allgemein ausgesprochenen Verbote קרחה und קרחה שריטה durch unsere Stelle einige nähere Erläuterung. Hinsichtlich שריטה ist auch dies nicht der Fall. Allein auch für jene dürfte noch in der Natur der Sache eine Veranlassung liegen, diese Gesetze gerade speziell für כהנים zu wiederholen. קרחה ist jedes Ausreißen des Kopfschaares oder sonstige Entfernung desselben, z. B. durch נשא, eine den Haarausfall bewirkende Salbe, so daß die Stelle kahl bleibt (siehe ראשי daselbst), und ist selbst die Bewirkung einer kleinen kahlen Stelle verboten (daselbst). Aus 5. B. M. 14, 1 ist ersichtlich, daß auch diese Verabingung des Körpers nur לה, um eines Toten willen verboten ist, und spricht schon der Ausdruck וגי לא תשימו: daß ebenso wie bei וגי לא תשימו וגי ושרט (siehe Kap. 19, 8) nicht das Ausreißen, sondern die Wirkung das Verpönte ist. Es kann sich darum auch hier nicht um einen Schmerz Ausdruck, ein „Haaranzraufen“ handeln; geht doch auch die Operation durch נשא wahrscheinlich ganz schmerzlos vor; vielmehr haben wir auch hier wie in שריטה ein bleibendes Zeichen der Entwertung des eigenen leiblichen Wesens durch den Verlust des Verstorbenen oder vielmehr wie (daselbst) erläutert, ein der lebensfeindlichen Göttergewalt huldigend dargebrachtes Sühnzeichen zu erblicken. Daß קרחה ein Gedanken ausdrückendes „Zeichen“ sei, bestätigt 5. B. M. 14, 1 die Befügung בין עיניכם, wodurch eigentlich קרחה wie ראש של רמש die Stelle am Vorderhaupt als אוח erhält, obgleich durch unsern Vers das Verbot für den ganzen Kopf zum Ausdruck kommt.

Ist aber קרחה wie שריטה eine der alles bewältigenden Todesgöttheit dargebrachte Huldigung, so dürfte sich begreifen, warum diese Verbote gerade für כהנים besonders zu wiederholen waren, obgleich das für das Volk Verbotene implizite gewiß für den Priester verboten ist, und dürfte dies enge mit dem für Priester gesteigerten מו-טבותה Verbote zusammenhängen.

Antikes und modernes Heidentum setzt so gern Religion und Religiöses mit dem Tode und dem Todesgedanken zusammen. Erst wo der Mensch endet, beginnt ihnen das Reich Gottes, Tod und Sterben sind ihnen die eigentlichen Manifestationen ihrer Gottheit, die ihnen ein Gott des Todes ist und nicht des Lebens, ein Gott, der tötet und nicht der belebt, und der Tod und dessen Vorboten, Krankheit und Elend sendet, auf daß

2. Nur in Beziehung zu seiner Gehälfte, die ihm nahe ist, in Beziehung zu seiner Mutter, seinem Vater, seinem Sohne, seiner Tochter, und seinem Bruder,

3. auch zu seiner jungfräulichen Schwester, die ihm noch nahe ist, die keines Mannes geworden, in Beziehung zu ihr hat er sich zu verunreinigen.

2. בִּי אִם-לְשֹׂאָרוֹ הִקְרַב אֵלָיו
לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וּלְבָנָו וּלְבָתּוֹ וּלְאָחָיו:

3. וּלְאָחָתּוֹ הַבְּתוּלָה הַקְרוּבָה
אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא-הָיְתָה לְאִישׁ לְהָ:
יִטְמָא:

allen den Leichen berühren und ebensowenig unter einer Überdachung mit dem Leiche (בהמה, siehe 4. B. M. 19, 14) verharren. Nuptizität ist damit jedoch das Verbot nur auf בעמי beschränkt, ist nur dann gegeben, wenn die Leiche sich unter Volksgenossen befindet. Ein זיה ביה aber, eine vertastete Leiche, die der בהן an einem Orte findet, von wo aus er keinen anderen herbeirufen kann, darf von dem בהן nicht verlassen, sondern muß von ihm bestattet werden (ז"ה" und Kasit 43 b), איהו. Berachoth 19 b wird gelehrt, daß selbst wo familierte זיה dem Bestatten eines זיה gegenüber ständen, ז. B. es wäre einer בהן גדיה und zugleich נזיר und im Begriff פסחה שחיטה zu vollziehen, er dennoch alles dies außer acht lassen und den vor ihm liegenden Toten bestatten müßte. Diese Hochstellung der einer unbekanntem Leiche zu erfüllenden letzten Liebespflicht gehört zu den tief charakteristischen Zügen der jüdischen Lebenslehre. Sie zeigt, wie das höchste Ziel dieser Lehre ist, den Menschen zum Menschen zu erziehen.

2. בִּי אִם-לְשֹׂאָרוֹ הִקְרַב אֵלָיו, unter אִם-לְשֹׂאָרוֹ ist hier nur seine Frau verstanden. Wir haben schon zu 1. B. M. 19, 1 geglaubt in אִם, das zugleich Nest, Nahrung, Blutsverwandtschaft und Ehefrau bedeutet, den Grundbegriff: Ergänzung erkennen zu dürfen. Eben Kap. 18, wo אִם nur Blutsverwandtschaft bedeutet, ist dies in dem generell einleitenden Satz durch אִם-בְּשֵׁר אִם näher präzisiert. Daß hier אִם nur die Frau des Mannes als Ergänzung seines geistlichen und sittlichen Menschenseins bedeuten könnte, ist nach ק"פ schon durch den Beisatz אֵלָיו הקרוב הגדול gegeben. Blutsverwandte sind und bleiben stillschweigend immer nahe. Nur die Frau wird erst durch das Band der Ehe nahe und hört mit diesem auf, es zu sein. Nur bei אהונה (2. 3), wo die Bestimmung auf אהונה הבתולה beschränkt sein soll und schon mit אהונה ארוסה aufhört, ist diese Beschränkung durch לא היהת אֵלָיו ausdrücklich ausgesprochen. Für die anderen genannten Blutsverwandten, לאמו וגו', bleibt die Verwandtschaftsnähe unter allen Umständen dieselbe. 4. B. M. 27, 11 ist durch den Beisatz אֵלָיו מישראל zu אִם-לְשֹׂאָרוֹ das Erbrecht auf Blutsverwandte von väterlicher Seite beschränkt, da nur אִם-לְשֹׂאָרוֹ den Begriff אִם-לְשֹׂאָרוֹ giebt (Baba batra 109 b), ebenso wie unter אהונה אהונה hier nur die von einem Vater stammenden Geschwister zu verstehen sind (ז"ה).

אֵלָיו, der אהונה, also nicht schon אהונה und nicht גרושה. — Auch hier steht wieder לאמו vor dem Vater. Es ist in erster Linie die Sittenreinheit der Mutter, der er seinen Priestercharakter verdankt. Dem Vater ist der Priestercharakter unverlierbar angeboren. Allein die Würdigkeit des Weibes zur Priester Mutter steht unter dem Schutze ihrer Sittlichkeit (siehe 2. 7).

2. 3. הקרובה: selbst wenn sie ארוסה gewesen, aber אהונה בן הארוסין. אשר לא רצה, בטהרה: אהונה (Zebamoth 60 a). — schon nicht als ארוסה (לה יטמא):

אליהם וגו'. Zudem mit ויאמר ein neuer Satz, ein Reden und sein Inhalt, beginnt, so muß das אהרן בני הכהנים auch für sich bereits selbständig eine Rede und ihr Inhalt sein. Es ist nicht mit dem gewöhnlichen: ויאמר אליהם: das allgemeine der Gesetzesbestimmung, Vergleich, wo das דבר den kurzen Begriff, das allgemeine der Gesetzesbestimmung, ויאמר: aber die vollständige Erläuterung aller Einzelheiten und das Verständnis für Geist und Herz erzielt.

רבר und אמר unterscheiden sich nämlich wie „sprechen“ und „sagen“. Sprechen ist überhaupt der Gedanken Ausdruck in Wort ohne Rücksicht auf die Aufnahme desselben von einem Zuhörenden. Sagen ist aber immer eine Mitteilung. Man kann wohl für sich allein „sprechen“, nicht aber „sagen“. Ganz so דבר und אמר. Während דבר der concise Ausdruck eines Gedankens ist, ist אמר das Hineinreden desselben in Geist und Gemüt eines anderen, somit vollständige Erläuterung und Entwicklung eines Gedankens. Daher in der Gesetzesrede immer דבר der kurzgefaßte prägnante Ausspruch eines Gesetzes, wie er uns in השב"ב gegeben ist, אמר aber die vollständige Erläuterung, wie sie uns durch השב"ב zugekommen. Daher אמורא der Interpret und daher אמוראים die Interpreten des Gesetzes, die Nachfolger der הנאים, deren Wirksamkeit im שנה, eigentlich: Wiederholen, Wieder sagen, bestand, sie traktierten das weiter, was sie selber empfangen hatten. Daher sprechen wir von עשרת הדברות und עשרת מאמרות. Das Schöpferwort ist eine אמירה. Es verwickelt sich sofort in dem Objekt, das es trifft. Das Gesetzeswort ist ein רבור, es ist zunächst nur ausgesprochen und wartet erst noch der Aufnahme und Erfüllung.

Hier ist nun beides אמר. Der ganze Satz bewegt sich in אמירה: ויאמר ד' וגו' אמר, nach Bedeutung und Inhalt war alles hier in kurzen Sätzen folgende von Gott an Moses vollständig gesprochen und sollte ebenso nach Bedeutung und Inhalt den von den Gesetzen Betroffenen zum Verständnis und zur Beherzigung gebracht werden. Es muß daher mit אהרן בני הכהנים ein selbständiger Gedankeninhalt gegeben sein. Dieser Gedanke dürfte aber wohl schwerlich ein anderer sein, als: rede mit den כהנים als אהרן בני, erkläre ihnen ihre כהונה aus ihrer Abstammung von Aharon, bringe ihnen zum Bewußtsein und lasse es ihnen immer gegenwärtig sein, daß sie ihre Priestertum nicht ihrem Verdienste, sondern ihrer Geburt verdanken. Das jüdische Priestertum ist eine mit der Geburt überkommene Aufgabe, zu deren Lösung man geboren und erzogen wird, auf daß sie den Lebensinhalt des künftigen Mannes ausfülle. Wie daher sie als כהנים sich noch als בני אהרן erblicken sollen, so sollen sie auch in ihren Kindern die künftigen כהנים erblicken und sollen sie in den Pflichten und für die Pflichten ihres Stammes erziehen. Hierauf weist auch die nur hier sich findende Stellung: אהרן בני הכהנים hin, während es überall sonst im Gesetze: אהרן הכהנים heißt. So lehrt auch die ברייתא (Jebamoth 114 a): אמר ואמרת להוהיר גדולים על ולכך שנה: (הלכות טומאה) הלכות קטנות הרא"ש in seinen קטנות והקטנים הלשון כאן שבכל מקום נאמר בני אהרן הכהנים וכאן נאמר הכהנים בני אהרן להוהיר (מעדני י"ט) (siehe die Lesart in הכהנים על בניהם).

Das Verbot umfaßt alle die von Abstammung reinen כהנים, selbst wenn sie untüchtig zur עבודה geworden, also auch כוס בעלי. Dies liegt in der Erweiterung des Begriffs הכהנים durch die Hinzufügung: בני אהרן, schließt aber הללים (siehe zu B. 15) aus, die durch Geburt des ganzen כהן=Charakters verlustig sind (ק"א, ה"ב).

לנפש לא יטמא בעמיו, das Subjekt im Singular kann hier nur das vorangehende אהרן, als Priesterstamm sein. Als erste speziell priesterliche Pflicht dieses Stammes ist die Fernhaltung von טומאת כה (טומאת לא יטמא), über diese Konstruktion mit ל siehe S. 216). בעמיו: Während alle Volksstämme verpflichtet sind, sich mit der Leiche zu beschäftigen, hat der Aharonsstamm allein fern zu stehen und darf kein כה und nichts von

27. Wenn aber unter Männern oder Frauen ein Eb oder Zidoni sein wird, sollen sie getötet werden; steinigen soll man sie, ihr Blut fällt in sie zurück.

Kap. 21. V. 1. Gott redete zu Moïse: Rede nun zu den Priestern, den Söhnen Aharons. Sage ihnen: In Beziehung zu keiner Person darf er sich unter seinen Volksgenossen verunreinigen.

27. וְאִישׁ אוֹיְשָׁה בְיַהֲוֵהָ בְהֵם
אֹב אוֹ יִדְעוּי כִּוֹת יוֹגְתוּ בְּאַבְן
יִרְגְמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם: פ

כא 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אָמַר
אֶל־הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ
אֲלֵהֶם לִנְפֹשׁ לֹא־יִטְמָא בְעַמּוּיוֹ:

V. 27. Dreimal kehrt in פֶּרֶשׁת קְדֻשִׁים die Warnung vor der vermeintlichen אֹב- und יִדְעוּי=Orakelweisheit wieder. Kap. 19, 31 als Verbot, Kap. 20, 6 mit dem Diktat der כִּרְה=Strafe und nun hier am Schluß des Ganzen mit dem Diktat der כִּפִּילָה. Nichts scheint somit das Gottesgesetz mehr für seine Integrität in uns und seine Verwirklichung durch uns zu fürchten, als die Verwechslung der klaren, der höchsten Vernunft, Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte entfloffenen Diktate und Verheißungen des göttlichen Gesetzes mit den Orakeln einer wahngeborenen, in den verschiedenen Zeiten protensartig unter verschiedenen Formen wiederkehrenden, vermeintlichen Wissenchaft, die dem Toten glaubt das Geheimnis des Lebendigen und des Lebens abzuläuden und dem sich persönlich, sittlich frei, Gott nahe und unsterblich bewußten Menschen sein Geschick und seine Bestimmung aus den Erscheinungen einer gesesselten, individuell in Verwefung und Moder endenden Welt der Dinge deuten zu können, präntendiert.

So war auch Jesaias Kap. 8, 16—9, 1 die Aufgabe geworden, das Zeugnis der Verheißung zu wahren und das Gesetz durch nur bei Gott in die Schule gehende Jünger zu besiegeln — זִי־יִעֲדָה הַחַיִּים הוֹרָה בְלִמְדֵי — da fand es Jesaias als Pflicht, dem Volke sich und seine Kinder und Jünger, die als Zeichen und Lehrbeweise in Israel von Gott dahingestellt sind, dessen Gegenwart bei seinem Gesetzeswort in Zion weist, in Gegensatz zu „Eboth und Zidonim“ erkennen zu lassen, die nur „unklar und Gedanken erraten lassend“ reden, הַמְצַפְצִים וְהַמְהַגִּים, die nach Völkerverweise für die „Lebendigen die Toten“ befragen — בְּעַד הַחַיִּים אֵל הַמֵּתִים. Er bezeugt es für das Gesetz und das verheißende Zeugnis, להִירָה וְלִהְיִירָה, daß auch Eboth und Zidonim ein in die Form eines Gotteswortes gekleidetes Wort sprechen, אִם, לא יֵאמְרוּ כְדַבַּר הוֹה, das aber, nacht- geboren, kein Licht der Wahrheit in sich trägt und keine Morgenröte der Erfüllung zu erwarten hat, אִישׁ אֵין לוֹ שֶׁהָ, das zwar zeitweilig leidende Menschheit zu täuschen weiß, die aber sehr bald enttäuscht, וְקָלָל בְּמַלְכוֹ וּבְאַלְהוֹ, ein Höheres sucht לְעִילָה, — und nicht findet. Das Volk des wahren und wahrhaftigen Gotteswortes aber, הַעַם, ist noch immer durch Dunkel zum Lichte gewandelt und hat stets im tiefsten Todeschatten schon den Strahl der kommenden Morgenröte gewahrt, הַהוֹלְכִים כְּחֹשֶׁךְ רָאוּ אֹר גְּדוֹל, — — — יוֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ צְלִמּוֹת אֹר נָגַה עֲלֵיהֶם

אמור

Kap. 21. V. 1. Der ganze Gesetzescyclus von Kap. 11 bis hierher hatte die Heiligung des jüdischen Menschen zum Gegenstande. Es waren die Wege gezeigt, in welchen die Fähigkeit zu dieser Heiligung erlangt wird, und es war der Inhalt dieser Lebensheiligung gezeichnet, wie diese das ganze innere und äußere Sein und Sollen des Einzel- und sozialen Lebens umspannt. Es folgt nun ein Kapitel von der besondern Lebensheiligung der jüdischen Priester. Es beginnt: אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרה

26. Und bleibet mir heilig, denn Ich, Gott, bin heilig und euch habe ich aus den Völkern ausgeschieden, mein zu sein.

26. וְהֵייתֶם לִי קְדוֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה וְאַבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לְהֵיוֹת לִי:

W. 26. והייחס לי קדושים. Gottes sein und heilig sein ist identisch; denn קדושה, Heiligkeit, ist nichts als das absolute sittlich freie Bereitsein für die Vollbringung des von Gott gegebenen Sittengesetzes. Wir sind nur קדושים, wenn wir mit jeder Faser unseres Wesens Gottes sind; wir sind nur Gottes, wenn wir mit jeder Regung unseres Wesens קדושים sind.

כי קדוש אני ר'. Nochmals wird uns die Ursache unserer Fähigkeit zur Heiligkeit und der Grund unserer Verpflichtung zur Heiligkeit in der Heiligkeit Gottes nachgewiesen. Die sittliche Freiheit, somit das Vermögen zur Heiligkeit hat uns Gott mit dem von Seinem heiligen Wesen stammenden Lebenshauche eingehaucht, dieser Hauch von Gottes heiligem Wesen ist die Ursache unserer Fähigkeit heilig zu sein, und der Grund unserer Verpflichtung zur Heiligkeit ist wiederum die Heiligkeit Gottes, dem wir angehören, der uns das Gebot der Heiligkeit erteilt und der uns nur so lange als die Seinigen erkeunt, als wir in dem Streben nach Heiligkeit unsere Hörigkeit zu und mit ihm nicht verleugnen.

אם מוכרלים. nur um dieser Gotteshörigkeit willen und um unter dieser Gotteshörigkeit und von ihr aus das Regime eures ganzen Lebens gestalten zu lassen, habe ich euch aus den Völkern emporgehoben. Gebt ihr diese Hörigkeit auf, so sinkt ihr in die Masse der Völker zurück und geht in ihnen unter. אהם בן העמים הרי אהם לשמי ואם לאו הרי אהם של נכבדנצר מלך בכל והכירו (ה"כ). Ferner spricht (daselbst) ר' אלעזר בן עזריה zu dieser Stelle das beherzigenswerte Wort: die Beachtung der Speise- und anderer uns von der Lebensweise der Völker unterscheidenden Gesetze sollen wir nicht aus einem etwa uns angebotenen Etel und Widerwillen, sondern eben aus unserer Gotteshörigkeit und dem Gott schuldigen Gehorsam motivieren, Motiv und Zweck unserer העמים בן הברלה soll: "להיות לי" sein, also, daß jeder sündenfreie jüdische Atemzug eine Gotteshuldigung werde. ר' אלעזר בן עזריה אומר מניין שלא יאמר אדם אי אפשי ללבוש שעטנו אי אפשי לאכול בשר הויר אי אפשי לכא על הערוה אבל אפשי מה אעשה ואכי בשמים גור עלי כך ת"ל ואבדיל אהכם מן העמים (ה"כ) daselbst). העמים להיות לי נמצא פורש מן העברה ומקבל עליו עול מלכות שמים

אלו אברו ר' ברכיה בשם ר' אבהו אבר ואבדיל עמים מכם לא היה הקומה לאומות העולם אלא ואבדיל אהכם מן העמים כזה שבורר היפה מהוך הרע והזור וכורר אבל כשהוא כורר הרע מתוך היפה שוב אינו כורר (קדושים Ende ליקוט). היפה es habe die Völker von euch gesondert, so gäbe es keine Zukunftshoffnung für die Völker; so aber heißt es: ich habe euch aus den Völkern abge sondert, wie einer, der zuerst das Beste aus Minder gutem ausliest und immer wieder und wieder das Bessere ausliest; wer aber das Schlechte aus dem Guten ausliest, der verwirft damit das Schlechte und kommt nicht zu ihm zurück. Mit nichten erblickt also die jüdische Weisheit in der Erwählung Israels eine Verwerfung der übrigen Menschheit. Vielmehr ist ihr die Erwählung Israels nur ein Anfang, nur der wiederbegin nende geistige und sittliche Aufbau der Menschheit, nur der erste Schritt zu jener Zukunft hin, ונלו גנים רבים אל ד' ביום ההוא והיו לי לעם ושכנתי בתוכם וו, wo viele Völker sich Gott anschließen und Ihm zum Volke werden, und Israels Heiligtum nicht nur Israels Mittelpunkt, sondern der Mittelpunkt der zu Gott erlösten Menschheit sein wird.

25. Unterscheidet zwischen dem reinen Tiere und dem unreinen und zwischen dem unreinen Vogel und dem reinen, und machet eure Seelen nicht zum Abscheu durch Tiere und Vögel und durch alles, was den Erdboden betritt, was Ich euch auscheidend für unrein erklärte.

25. וְהִבְדַּלְתֶּם בֵּין הַבְּהֵמָה הַטְּהוּרָה לַטְמֵאָה וּבֵין הָעוֹף הַטָּמֵא לַטְהוֹר וְלֹא־תִשְׁשׂוּ אֶת־נַפְשׁוֹתֵיכֶם בְּבְהֵמָה וּבְעוֹף וּבְכֹל אֲשֶׁר תֵּרְמֹשׁ הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־הִבְדַּלְתִּי לָכֶם לַטְמֵאָה:

'Ihr habt durch die mitten in einer ähnlich entarteten Bevölkerung bewahrte Keuschheit eures Familienlebens bereits die Anlage für die Lösung der sittlichen Aufgabe gezeigt, die dessen dauernden Besitz bedingt, אהם נאים אהם אלהיכם (dieselbst). 'אני ד' אלניכם אשר הברלתי וגו' (dieselbst). es ist allerdings eine ungeheure Kluft zwischen der geistigen und sittlichen Hoheit, die ich von euch verlange, und der Gefunkenheit, in welcher ihr die Völker um euch erblickt, ראו ו. f. w. (siehe dieselbst).

V. 25. והברלהם וגו'. Wollt ihr aber nicht ihnen gleich entarten, wollt ihr mich mit euch in Mitte einer geistig verirrten und sittlich entarteten Menschheit den geistigen und sittlichen Wiederaufbau der Menschheit beginnen lassen (siehe unten V. 26), so müßt ihr mit gewissenhafter Zuneigung der Nahrungswahl den Anfang machen, die ich euch als die allererste Vorbedingung für den Weg der geistigen und sittlichen Gesundung, für den Weg zur geistigen und sittlichen Klarheit, Reinheit und Heiligkeit (Kap. 11) vorgeschrieben. Ihr bleibt nur מובדלים מן האימות, bleibt nur geschützt vor der sinnlichen Völkerentartung, wenn ihr נפשיותכם את נפשיותכם וגו' ולא השקצו את נפשיותכם בבמה וגו', wenn ihr gleich bei tierischer Ernährung eures Leibes die euch gelehrte Auswahl beachtet, die euch davor schützt, daß ihr נפשיותכם בבמה וגו' אשר הברלתי וגו', daß nicht schon von vornherein euer seelisches Wesen eine eurer sittlich heiligen Bestimmung gegenjäßliche, das tierisch gemeine Unfreie erstrebende Richtung gewinne, die dahin führt, daß ihr mir שָׁקִין ככם und וקין ככם, wie ich von den kananitischen Völkern gesprochen, daß שָׁקִין ככם.

Diese Zurückweisung auf die im Kap. 11 gegebenen Speisegesetze, אשר הברלתי, לכם, in diesem bedeutungsvollen Zusammenhange mit dem höchsten Ziele der jüdischen Bestimmung und so am Schlusse einer solchen Reihenfolge von Gesetzkapiteln auf deren Anfang zurückweisend, bezeugt die hohe Wichtigkeit dieser Speisegesetze und deren zeitlich und räumlich unbedingte Bedeutung für das höchste geistige und sittliche Ziel der jüdischen Aufgabe aller Zeiten, gleichzeitig aber auch die enge Zusammenhörigkeit aller der von Kap. 11—20 enthaltenen Gesetze, worauf wir bereits zu Kap. 19 einleitend hingewiesen.

Der Wechsel im Ausdruck der uns zur Pflicht gemachten הברלה: הטהורה: הבדיל בין הטמא לטהור, und dann: וכן הטמא לטהור, und dann: וכן היה הנאכלה וכן היה אשר לא האכל, dürfte nicht bedeutungslos sein. Es soll uns das Gesetz in seiner Präzision stets so gegenwärtig bleiben, daß wir ebensowenig in das Gebiet des טמא das טהור, wie in das Gebiet des טהור das טמא hinüberziehen. Damit wäre der Kanon gegeben: האסור את הטהור: בשם שאסור הטהור את האסור. כך אסור לאסור את הטהור.

19. Und die Blöße der Schwester deiner Mutter oder der Schwester deines Vaters sollst du nicht entblößen. Wenn einer seine Blutverwandtschaft auch nur entblößt, werden sie ihre Schuld zu tragen haben.

20. Und wer seiner Tante beivohnt, der hat seines Onkels Blöße enthüllt, ihre Sünde haben sie zu tragen, kinderlos werden sie sterben.

19. וְעֵרְוַת אִחֹת אִמְךָ וְאִחֹת אִמְךָ לֹא תִבְלֶה כִּי אֵת שְׂאֵרֵי הַגִּיטָה יִנְעִם וְשָׂאוּ:

20. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־דֹּדָתוֹ עֵרְוַת דָּדוֹ גִּלְגַּל הַמִּצְעָם וְשָׂאוּ עֲרִירִים יָמֵיהֶם:

der Innigkeit der Ehe, vielmehr ganz geeignet ist, diese Innigkeit noch inniger zu machen und sie stets geistig und sittlich zu heben.

W. 19 ist nur eine Wiederholung der bereits Kap. 18, 12 u. 13 gegebenen Verbote. Durch die Wiederholung ist das Verbot auf jede Schwester der Eltern erstreckt, selbst auf deren Halbschwestern von mütterlicher Seite, während bei dem dort und hier folgenden Verbot der *אשה אחי אביו*, *דודתו*, nur *האב* *מן האב*, nur die Frau des Vaterbruders von väterlicher Seite *ערוה*, dessen von mütterlicher Seite jedoch *שניה* ist. *דוד* heißt nur der Vaterbruder von väterlicher Seite (Zebamoth 54 b).

W. 20. *ערוה דודו* und ebenso im folgenden Vers: *ערוה אחיו*, die Frau, die ihm durch seinen Onkel, durch seinen Bruder *ערוה* ist (siehe zu Kap. 18, 7). — *ערייר*, *ערייר* (verwandt mit *ארי*, siehe 1. B. M. Kap. 13, 14), wovon *ערייר*, der Vereinsamte, bezeichnet die räumliche oder zeitliche Vereinsamung, räumlich: außer Gemeinsamkeit mit Mitmenschen zu sein, zeitlich: durch Kinderlosigkeit oder frühzeitiges Erlöschen der Nachkommenschaft außer Verbindung mit der Nachwelt zu bleiben. *ערייר* bezeichnet immer diese zeitliche Vereinsamung, die Kinderlosigkeit oder das Erlöschen des Stammes. Nach Raschi (Sabbat 25 a) ist diese Kinderlosigkeit, *ערייר*, mit jedem *כרת* verbunden, er schwindet nicht nur selbst frühzeitig aus der mitlebenden Volksgenossenschaft, sondern lebt auch in Nachkommen nicht weiter, *הוא ורעו נכרת*, und unterscheidet sich eben hierin *כרת* von *כרת* *בדי שמים*, womit *ערייר* nicht verbunden ist. Nach *ריב"א* (dasselbst *הוכפזה*) wäre jedoch *ערייר* nur bei den *ערוה*, bei welchen es ausgesprochen ist. Die gegen Raschis Auffassung erhobenen Schwierigkeiten werden von *ז"ל* *יעקב עטלינגער* im *אמ"ז* *לנר* zu Zebamoth 2 a dahin gelöst, daß das mit allen *כרת* verbundene *ערייר* in dem Erlöschen der Nachkommenschaft bestehe, das sich auch erst nach dem Tode des mit *כרת* Betroffenen vollziehen könne, während das selbstständig ausgesprochene *ערייר* von ihm selbst noch erlebt wird. Also hier heißt es: *עריירים יהיו*, W. 21: *עריירים יהיו*. Zebamoth 55 a wird dies dahin erläutert: *יש לו* *בנים* *קוברן אין לו* *בנים* *הולך ערייר*, hat er Kinder im Momente des Verbrechen, so sterben sie vor ihm, er stirbt kinderlos, *עריירים ימותו*; ist er im Momente des Verbrechen kinderlos, so bleibt er kinderlos, *עריירים יהיו*. So Raschi zum Pentateuch. Zebamoth 55 a ist aber die Auffassung der beiden Stellen die entgegengesetzte: *עריירים יהיו* heißt, sie werden kinderlos, sie verlieren die Kinder, die sie haben; *עריירים ימותו*, sie sterben kinderlos, auch wenn sie wieder Kinder bekämen, verlieren sie sie vor ihrem Tode (siehe Raschi daselbst. — Moed katan 28 a fennt auch ein *כרת* *דישי*, siehe daselbst.).

11. Und wer der Frau seines Vaters bewohnt, der hat die Blöße seines Vaters enthüllt; beide sollen sie getötet werden, ihr Blut fällt in sie zurück.

12. Und wer seiner Schwiegertochter bewohnt, sollen sie beide getötet werden; Entmenschung haben sie geübt, ihr Blut fällt in sie zurück.

13. Und wenn ein Mann einem Männlichen wie einem Weibe bewohnt, so haben sie beide Abscheuliches geübt; sie sollen getötet werden, ihr Blut fällt in sie zurück.

14. Und wer eine Frau und ihre Mutter nimmt, das ist eine unzüchtige Sinnlichkeit, durch Feuer sollen sie verbrannt werden, er und sie, und es soll unzüchtige Sinnlichkeit kein Dasein haben unter euch.

11. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־אִשְׁתּוֹ אֲבִיו עִרְוַת אָבִיו גִּלְיָה מוֹת־יוֹמָתוֹ שְׁנֵיהֶם דְּמֵיהֶם בָּם:

12. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־בְּלָתוֹ מוֹת יוֹמָתוֹ שְׁנֵיהֶם תִּכְבַּל עֲשׂוֹ דְמֵיהֶם בָּם:

13. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת־זָכָר מִשְׁכַּבְיוֹ אִשָּׁה הוֹעֵבָה עֲשׂוֹ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוֹמָתוֹ דְּמֵיהֶם בָּם:

14. וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת־אִשְׁתּוֹ וְאֶת־אִמָּהּ וּזְמָה הוּא בְּאִשׁ יִשְׁרְפוּ אֹתוֹ וְאֹתָהֶן וְלֹא־תִהְיֶינָה וּזְמָה בְּתוֹכֵכֶם:

(Sanhedrin 52 b), כל מיתה האמורה בתורה כהם אינה אלא חנק, חנק: מוֹת יוֹמָת, sie wird als die einfachste, dem natürlichen Sterben ähnlichste Todesart begriffen. Sie bringt den Lebenssaft der Respiration zum Stillstand. Außer *אִשָּׁה אִישׁ* unterliegen noch fünf Verbrechen dem חנק=Tode: מכה אביו ואמו גונב נפש מישראל יקן כמרא ונביא שקר והמתנבא בשם ע"ו. Zusammengefaßt spricht diese Todesstrafe aus: jeder kommende Atemzug unseres Lebens ist geknüpft an die Nichtverletzung der Eltern, der persönlichen Freiheit und der Ehe unseres Nächsten im individuellen Leben, sowie im öffentlichen Leben an den Nichtmißbrauch unserer etwaigen nationalen Stellung als Lehrer des göttlichen Gesetzes oder als Verkünder des Gotteswortes zur Lehre des Ungehorsams gegen die höchste Gesetzesautorität oder im Dienste des Gottesabfalls und der Lüge.

B. 12. *הכב עשו*, ganz derselbe Ausdruck, der Kap. 18, 23 von den wider-natürlichen Verbrechen vorkommt; siehe daselbst und das bereits zu B. 9 Bemerkte.

B. 14. *אִשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֵת אִמָּהּ*, entweder die Mutter der von ihm geheirateten Tochter oder die Tochter der von ihm geheirateten Mutter, seine Schwiegermutter oder seine Stieftochter, so erklärte sich das nachfolgende *אִמָּהּ* am natürlichsten, die eine oder die andere, welcher von beiden er sich verbrecherisch genähert. Jedenfalls sind hier durch *זְמָה* alle die in Versen 10 u. 17 Kap. 18 enthaltenen *עֲרִיבָה* mit in den *עוֹשֵׂה* begriffen, somit: *וְזָמָה אִשְׁתּוֹ*: *וְזָמָה בְּנֵי וְזָמָה אִשְׁתּוֹ* (Sanhedrin 75 a u. b). — *בְּאִשׁ יִשְׁרְפוּ*, es ist ein inneres Verbrennen der *מַעֲיִם*, בני מעיה, *אֵת*, *וְהוֹמַרְתָּ אֹת*, בני מעיה (Sanhedrin 52 a). Diese Todesstrafe ist nur für die hier genannten *עֲרִיבָה* und noch für *זְמָה* bestimmt. Ihr geistliches Charakteristikum ist *זְמָה* (siehe Sanhedrin 75 b). Wenn *זְמָה*, wie wir glauben, speziell unzüchtige Sinnlichkeit bedeutet, so wird durch diese Art *שְׂרָפָה* eben der Sitz der Sinnlichkeit tödlich getroffen. Es heißt daher auch wohl bei *שְׂרָפָה* nicht: *מוֹת יוֹמָתוֹ בְּאִשׁ יִשְׁרְפוּ*, wie bei den anderen, wo zuerst

9. Denn jeder, jeder, der seinem Vater oder seiner Mutter flucht, soll getötet werden; er hat seinem Vater oder seiner Mutter geflucht, sein Blut fällt in ihn zurück.

9. בִּרְאוּשׁ אִישׁ אִשֶׁר יִקְלֹל אֶת-
אָבִיו וְאֶת-אִמּוֹ כִּי יוֹסֵף אָבִיו וְאִמּוֹ
קִלְלָהּ דָּבָרוֹ בּוֹ:

W. 9. *כי וגו'*, denn es hat Gott die Übertretung dieser Gesetze mit Strafen belegt, die nur von der Gesamtheit an dem Einzelnen zu vollziehen sind, darum hat er in dem vorangehenden Verse diese Gesamtheit zu Wächtern seines Gesetzes bestellt.

Vergleichen wir die *עריהו*-Verbote des Kap. 18 mit den hier folgenden Strafgesetzen für deren Übertretung, so liegt der Reihenfolge dieser letzteren offenbar ein anderer Gesichtspunkt zu Grunde, als derjenige, der die Reihenfolge im Kap. 18 bestimmte. Dort ist der Begriff *שאר*, der Blutsverwandtschaft, der die Reihenfolge bestimmende. Sie beginnt daher mit *ואם אב ערוה*, schließt dem *אב אשה* an, sodann *אחותו*, *בה בנו*, ferner *אחות אביו*, *אחות אמו* und schließt diesem *אחי האב* als gleichbedeutend an. Dann erst folgen die aus Verheiratungen, aus dem Begriff der Eheverbindungen und der Blutsverwandtschaft zusammen entstehenden *עריהו*, wie *כלתו*, *ערוה*, *אשה וכתה*, *אשה וכתה*. Dann der auch in der Ehe eintretende *ערוה*-Zustand: *נדה*, und zuletzt erst die ohne alle blutsverwandtschaftliche Beziehung nur aus der Eheverbindung resultierende *ערוה*: *אשה איש*. Die unnatürlichen geschlechtlichen Verbrechen folgen zuletzt.

Hier bei der Strafgesetzgebung ist offenbar ein anderer, zum Teil entgegengesetzter Gesichtspunkt für die Reihenfolge bestimmend. Verse 10—16 sind zuerst alle diejenigen *עריהו* zusammengestellt, die *הייב מיתה ב"ד*, die der gerichtlichen Todesstrafe unterliegen, und es folgen sodann Verse 17—21 die *כרתיהו*. Nach *עקיבא דר' עקיבא*, welcher (Sanhedrin 57 b u. 58 a) den Kanon aufstellt, daß *כל ערוה שב"ד של ישראל* *ממיתין עליה בן נח מזהר עליה אין בן נח מזהר עליה* (— siehe hierzu zu *כ"מ* —) wären die ersteren zugleich diejenigen, welche auch das geschlechtliche Leben der nachäidäischen Menschheit zu regeln haben, während *כרתיהו* nur der *קדושת ישראל* entspringen. Ein Satz, welcher den bei *כרתיהו* gewöhnlichen Ausdruck: *בעמיה*, *בקרוב עמם*, in noch ganz besonderer Bedeutsamkeit erscheinen ließe.

Allein selbst innerhalb der ersten Gruppe, die die *הייב מיתה ב"ד* enthält, scheint ein anderer Gesichtspunkt der Leitende zu sein. Während, wie bemerkt, Kap. 18 der Begriff *שאר*, die Blutsverwandtschaft, in den Vordergrund tritt und daher *אשה איש*, das reinste *אישות*, die *עריהו*-Reihe schließt, waltet hier der Begriff *אישות*, die aus einer Eheverbindung hervorgehende *ערוה* so sehr vor, daß *אשה איש* dort die Letzte, hier (W. 10) beginnt. Ja, sämtliche hier als *הייב מיתה ב"ד* folgende, W. 11 *אשה אביו*, W. 12 *כלתו*, W. 14 *חמותו*, sind alle *מחמת אישות*, so daß die reinen *שאר משום שאר* *עריהו* unter den *הייב מיתה ב"ד*: *אמו*, *בתו*, *בנה*, *בנה*, *בנה*, *בנה*, nur implizite in deren *עונש* mitbegriffen sind. Der *עונש* für *אמו* kommt in dem für *אביו* zum Ausdruck, der *עונש* für *בתו* für *בתו*, *בתו* und *בנה* in dem für *אמה ואמה* W. 14 (Sanhedrin 54 a und 75 a u. b).

Offenbar hebt daher diese Fassung der Strafgesetze für *עריהו* das Institut der Ehe hervor. Das Institut der Ehe ist nichts bloß Konventionelles. Die durch die Ehe geschaffenen Verhältnisse stehen an konkreter Wirklichkeit den rein blutsverwandtschaftlichen völlig gleich. Die Stiefmutter, ist eine Mutter, so sehr eine Mutter, daß Gottes Gesetzeswort die leibliche Mutter unter sie begreifen läßt. Die Schwiegertochter

6. Und die Person, die sich zu den Dboth und den Sidonim wendet, ihnen abfallend nachzufolgen, gegen diese Person richte ich mein Angesicht und lasse ihn aus seines Volkes Mitte entwurzelt werden.

7. Haltet euch heilig, so werdet ihr heilig sein; denn Ich, Gott, bin euer Gott.

8. So wachet denn über meine Gesetze und vollführet sie; Ich, Gott, führe euch zur Heiligkeit.

6. וְהִנָּפֵשׂ אֲשֶׁר תִּפְנֶנָּה אֶל־הָאֵבֶת
וְאֶל־הַיִּדְעֹנִים לִזְנוֹת אַחֲרֵיהֶם וְנִסְתִּי
אֶת־פְּנֵי בְנֵי־שֵׁשׁ הַהוּא וְהִכֹּרְתִי אֹתוֹ
כִּקְרַב עִמּוֹ:

7. וְהִתְקַדְשְׁתֶּם וְהִיִּיתֶם קְדוֹשִׁים
כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

8. שִׁשׁ (שביעי). וּשְׂמַרְתֶּם אֶת־הַקְּדוּשָׁה
וְגִישַׁתֶּם אֹתָם אֲנִי יְהוָה קְדוֹשְׁכֶם:

B. 6. Siehe zu B. 31. Dem Glauben an die Molechmacht einer von Gott getrennten Schicksalswahrung nahe verwandt ist der Orakelwahn, der von andern erträumten Mächten Ausspruch über Geschick und Thun und Lassen der Menschen sucht. Wie jener für das Kindesheil und das Fortblühen der Familie, glaubt dieser überhaupt das reine Unterstellen aller menschlichen Anliegen unter Gottes Wahrung und das im Gesetze enthaltene Diktat seines Willens nicht genügend für das anzustrebende Menschenheil. Wie der Molechdiener leugnet auch er das alles regierende Unschließliche der '7, der Gotteswahrung, darum heißt es auch hier: וְנִתְּתִי פְנֵי '7. Der Wechsel des Geschlechtes vom Femininum zum Maskulinum ist bei נפש ganz gewöhnlich. So in פרשה קרבנות Kap. 1, 1; 4, 2; 27, 8; 5, 1 und sonst.

B. 7. (ה"כ) זו קדושה פרישה ע"ו: וְהִתְקַדְשְׁתֶּם וְגו'. Es spricht hier nicht von קדושה כל המצוה, von der allgemeinen in Beziehung auf alle Gebote anzustrebenden קדושה, von welcher bereits das vorige Kapitel הָיוּ קְדוֹשִׁים gehandelt, sondern von der speziell durch Fernhaltung von allem Götzenthümlichen, wie dies oben in כולך und בפניכם besprochen worden, anzustrebenden und zu erlangenden קדושה (daselbst). Wir haben bereits an einem anderen Orte darauf hingewiesen, wie der Begriff קדושה in reinster Potenz und so als Gottes Attribut, wie die absolute Freiheit des Willens, so auch die absolute Freiheit des Seins, daher die Ewigkeit umfaßt. So Sanhedrin 92 a zu dem Vers Jesajas 4, 13: וְהָיָה הַנֶּשֶׂאָר בְּצִיּוֹן וְהַנְּהוּרָה בִּירוּשָׁלַיִם קְדוֹשׁ יֵאמָר: לֹא וְגו'. Auch hier dürfte der Begriff קדושה seine volle Bedeutung in beiden Beziehungen haben. Es war zuvor von den Verbrechen des זמלך und וידעוני-איב Wahnes gesprochen. Daran schließt sich die Mahnung: haltet euch rein von allem Heidentum, erhaben über alle Furcht vor den dunklen Mächten des Menschenwahns und über alles Vertrauen auf sie, stellt euch absolut der Vollbringung meines Willens bereit, so werdet ihr mit dieser Freimachung eures Gemütes und eures Willens auch euer Sein frei machen, werdet mit eurer völligen Unterordnung unter Mich heilig unantastbar für jede andere Gewalt werden, denn Ich, '7, von dessen Wink jede Zukunft abhängt, bin אלקיכם, bin so der Lenker eures Geschickes, wie der Leiter eurer That.

B. 8. ושמרתם וְגו' leitet das folgende ein. Gott setzt euch zu Wächtern seiner Gesetze und zu Vollziehern der von ihm zu deren Schutz gegebenen Strafgesetzgebung. Daraus dürfte sich das folgende: כִּי erklären.

4. Wenn aber die Landesvolks-
gemeine ihre Augen von diesem Manne
entziehen sollte, indem er von seiner
Nachkommenschaft dem Molech über-
geben, so daß sie ihn nicht töten:

5. so setze ich mein Angesicht gegen
diesen Mann und gegen seine Familie
und lasse ihn entwurzelt werden und
alle die, die ihm im Abfall nachfolgen,
dem Molech mir entgegen nachzuhängen,
aus der Mitte ihres Volkes.

4. וְאִם הֵעֵלְמוּ לְעַיְנֵי הָאָדָם
אֶת-עֵינֵיהֶם מִן-הָאִישׁ הַהוּא בְּתֵתוֹ
מִדָּרְעוֹ לְבַלְעָה לְבִלְתִּי הַמִּית אֹתוֹ:

5. וְשִׁמַּתִּי אֲנִי אֶת-פְּנֵי בָאִישׁ
הַהוּא וּבְכַשְׂפָּהוּ וְהִכַּרְתִּי אֹתוֹ
וְאֵת כָּל-הַחוֹזְנִים אַחֲרָיו לְזָנוֹת אַחֲרָיו
הַבֹּלְעָה כִּקְרֹב עַמָּם:

gedankens huldigt, so begreifen wir die ernste Schärfe des Ausspruchs über diese Verirrung.

Der עובר ע"ז wendet Gott und seinem Heiligtum den Rücken, er verfällt dem Verderben, aber die Reinheit des Gottesheiligthums und die Wahrheit des Gottesnamens, d. i. des in der Erkenntnis und Anerkennung der Menschen zu wahren Gottgedankens, bleiben ungetrübt. Allein der Molechverherrler präbendiert, mit seiner Schicksalshuldigung auf dem Boden des jüdischen Heiligthums und der jüdischen Gotteserkenntnis zu verharren, und darum ist er מַהְלֵל אֵה שֵׁם קִדְשׁוֹ und מַקְדֵּשׁ אֵה מִקְדָּשׁוֹ. Das מַקְדֵּשׁוֹ 'ד' spricht die Unterstellung des ganzen Menschen mit seinem ganzen Geschickes- und Thatenleben unter Gott allein und sein Gesetz aus und macht sein Heil ausschließlich und allein von der treuen Erfüllung dieses Gesetzes abhängig. Der Molechwahn räumt aber der Molechmacht neben Gott und seinem Gesetze einen selbst von Gott und seinem Gesetze nicht zu beseitigenden und trotz ihrer zu fürchtenden Einfluß ein. Er trägt somit ebenso den entsetzlichendsten Wahn in Gottes Gesetzesheiligthum, wie er die Erkenntnis und Huldigung der allein und alles bedingenden Waktung der göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte trübt. Ja, er ist von der Notwendigkeit dieser Schem und Verehrung des Schicksals als בִּלְעָה, als eigentlicher Weltregierung so durchdrungen, daß er offen und ohne Scheu, geradezu מוֹדְעוֹ נָהוּ לְמֶלֶךְ לְמַעַן טַמֵּא אֵה מִקְדָּשִׁי גו', diesen Wahn als eine notwendige Ergänzung der Heiligthumsverehrung und Gotteshuldigung übt. Daher denn auch dem gegenüber das: וַיֵּאֱמַר אֲהוּן אֵה פָנַי בְּאִישׁ הַהוּא גו': Ihm genügte meine Waktung und die Erziehung seiner Kinder nicht für das Heil seiner Kinder, er hat einen Teil seiner Kinder dem Ungefähr der Molechmacht preisgegeben, um die Erhaltung und das Heil der übrigen zu sichern: meine ganze Persönlichkeit und das Auge meiner Waktung richtete Ich — wenn ihn die Strafe des menschlichen Gerichtes, z. B. bei Mangel von עֵדִים וְהִרְאָה, nicht erreicht, gerade wider ihn und kennzeichne an ihm die Lüge seines Wahns, indem ich an ihm und seinen Kindern das gerade Gegenteil des von ihm durch den Molech Erstrebten in Erfüllung bringe und ihn samt seinen Kindern aus der Mitte seines Volkes schwinden lasse. (Nach der Auffassung Raskhis, daß bei jedem כַּרָּה: כַּרָּה; הוא ורעיו נכרה; siehe Sabbath 25 a הַכֹּסֶף; siehe zu B. 20.)

WB. 4 u. 5. Eben weil בילך nicht ע"ז ist, kann der Wahn in seiner Verwandtschaft und Freundschaft einen solchen Anhang finden, daß die Nationalrepräsentanz, die Gerichte, aus Furcht vor diesem Anhang die Strafverfolgung des Verbrechers unterlassen. — In ונה, ja verwandt mit נה; und שׂנא — liegt gleichzeitig das doppelte, der Treubruch, das Verlassen des einen und die Zuwendung zu dem andern. Wir haben versucht, dies in der Uebersetzung wiederzugeben.

3. Und auch Ich richte mein Angesicht gegen diesen Mann und lasse ihn aus der Mitte seines Volkes entwurzelt werden; denn er hat von seiner Nachkommenschaft dem Molech übergeben, um meinem Heiligtum die Reinheit zu rauben und meinen heiligen Namen zu entweihen.

3. וְאֲנִי אֶתֵּן אֶת־דַּפְּנֵי בְּאֵישׁ הַהוּא
וְהִכַּרְתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ כִּי מוֹרֵעוֹ
נָתַן לַמִּלְכָּה לְפַעֵן מִמָּא אֶת־מִקְדָּשִׁי
וְלַחֲלֹל אֶת־שְׁמִי קִדְשִׁי:

die durch סְקִילָה zu sühnen sind: ועל כלתו ועל נערה הבא על האם ועל אישה אב ועל כלתו ועל הזכור ועל הבהמה והמגדף ועיבד ע"ו והנותן מורעו למולך ובעל אוב וידעוני והמסית והמדיח והמכשף המהלל את השבת ומקלל אביו או אמו וכן סורר ומורה so erkennen wir in ihnen allen die Spitzen der עריות=und ע"ו=und der mit ihnen verwandten Verbrechen (— wie הולל שבה mit ע"ו, אב ואם, בן סורר ומורה und מקלל אב ואם, היולל זרע וכן גלוי עריות; עריות, עריות, היולל זרע וכן גלוי עריות; עריות, עריות, היולל זרע וכן גלוי עריות) —), Verbrechen, gegen welche die Erde sich empört und gegen die der dem Gottesgehehe heilige Boden sich erhebt und deren Vollbringer nicht duldet.

Das geistliche Charakteristikum für סְקִילָה ist der Ausdruck: דמיו בו, דמיהם במ: sein Blut fällt in ihn selbst zurück, er wird isoliert, von dem Erdboden „zurückgestoßen“, der ihn sonst wie alle seine Geschöpfe mütterlich trug.

Nach סְקִילָה bei allen הכביש, nach den הכביש nur bei den beiden höchsten סְקִילָה-Verbrechern בעיקר שבצרו כיצד: עיבד ע"ו und כגדף, erhält diese Idee der Isolierung durch die nach dem erfolgten סְקִילָה=Tode vorzunehmende הליה einen noch bedeutameren Ausdruck. Entsprechend der Bestimmung (5. B. M. 21, 22 u. 23) wird der durch סְקִילָה Getötete kurz vor Sonnenuntergang an einen Pfahl gehängt und sogleich herabgenommen und begraben (Sanhedrin 45 b und 46 b). Der Körper schwebt einen Augenblick zwischen Himmel und Erde, hat zwischen Himmel und Erde keine Stätte, somit das vollständigste דמיו בו, das vollständigste in sich selbst zurückgewiesen sein, die vollständigste Isolierung. Damit dürfte dann auch das קללה אלהים תלוי (5. B. M. 22, 23) eine Erklärung finden. Wir glauben, es heißt: denn einen Gottesfluch drückt ein Schwebender aus. Sowie nämlich אדר, es Synonym von קלל, verwandt mit ערר, den Grundbegriff einer Isolierung enthält (siehe zu 1. B. M. 3, 14), so ist ja קלל Gegenstück von כבד, leicht, gewichtlos sein, keine Schwere haben, somit auf keiner Unterlage einen Stützpunkt haben, woher das lautverwandte גלל: rollen. קלל heißt daher: den Wunsch oder das Verhängnis aussprechen, daß etwas völlig gewichtlos werde, von nichts getragen, in nichts einen Halt- und Stützpunkt finde, somit in völliger Isolierung zu Grunde gehe. הליה, das Schweben zwischen Himmel und Erde, vergegenwärtigt daher in einem Augenblick die vollständigste קללה, das von Himmel und Erde Verstoßensein, dem der כגדף und der ע"ו durch sein Verbrechen verfallen wäre, wenn nicht eben die סְקִילָה und הליה an ihm vollzogene gerichtliche Strafe sühnend einträte, וכבדה מצברה (Sanhedrin 47 b). So wird denn an dem כגדף, אשר קלל אלהיו, die auf ihn zurückfallende קללה in הליה vollzogen und Sanhedrin 45 b in dem קללה אלהים תלוי כי nur die Bestrafung des כגדף und des ihm gleichen ע"ו gefunden und die Befügung אלקים zu קללה sowohl aktiv als passiv verstanden.

B. 3. Wenn, wie wir dies zu Kap. 18, 21 entwickelt, die Molechverehrung kein Abfall von Gott zum Götzentum ist, sondern dem Wahn einer zu fürchtenden und zu sühnerden menschenfeindlichen Schicksalsmacht neben Gott, ja innerhalb des Gottes-

Begriff aller ihrer Angehörigen gerichtet, die alle die Verpflichtung zur Lebensheiligung empfangen sollten. Dem gegenüber bezeichnet wohl hier das בני ישראל die Gesamtheit in engerer Beziehung, die Gesamtheit aller männlichen selbständigen Glieder der Nation, wie ja auch sonst nach Erläuterung der Weisen: בני ישראל und nicht בנות ישראל. Es handelt sich hier um das Einstehen für die allgemeine Gesetzesfüllung, um die Handhabung der Strafgerechtigkeit. Dazu werden nur die Vertreter der nationalen Aufgabe, die männlichen selbständigen Glieder der Nation berufen. Hier aber, wo die ernste, strafende, mit dem Tode strafende Gesetzeshuth der Nation übergeben wird, ist nicht der Ausdruck des kurzen und peremptorischen Ausspruchs: ואל בני ישראל הדבר, wie in den andern angeführten Stellen gebraucht, sondern: ואל בני ישראל האמר, d. h. setze es ihnen auseinander, lasse sie die Motive einsehen, damit sie diese Schärfe des Gesetzes in ihrer Notwendigkeit und Gerechtigkeit zu würdigen verstehen.

Die Bedeutung dieses Verbrechen haben wir bereits zu Kap. 18, 21 erläutert, sowie dessen Beziehung zu den עריות=Verboten. Es huldigt der Vorstellung, die die Menschenfamilie, insbesondere die Kinder, einer blind waltenden, dem Aufblühen des Menschentums feindseligen Schicksalsgewalt (כַּלְהָה) unterstehend glaubt, deren blindem Ungefähr ein Teil der Kinder ausgesetzt wird, um die übrigen zu erhalten. In diesem, die Gott lästernde Anerkennung einer Schicksalsmacht mit dem Opfer des Teuersten, mit einem Kindesopfer begehenden Wahn, ist zugleich die Gotthörigkeit und die sittlich heilige Bedeutung unserer Kinder als זרע, als unter Gottes Obhut und Gottes Bestimmung aufzublühen bestimmter Menschheitsjaat getötet, damit aber das Gott heilig Sittliche unseres Geschlechtslebens in seiner wesentlichen Grundwahrheit verleugnet, weshalb die Todeswürdigkeit dieses Verbrechen die Strafgesetzgebung über עריות einleitet. זרע נהינה מורעו למולך ist der Grundidee nach ע"ז und ג"ע zugleich.

Siehe zu 1. B. M. 23, 7. Es ist die Nation, die vom Lande getragene und von ihm aufblühende Volksgemeine, in deren Auftrag und Vertretung und, was nötig, mit deren Mithilfe das Gericht die Strafe vollzieht (siehe ה"כ). Es heißt dort: עם הארץ שבגינו; אם אין בכ"ד כח יפה עם הארץ מסעיין אורו; נבראהה הארץ עם שהם עתידים לירש את הארץ על ידי הדברים; ר' גמליאל ר' נבראהה הארץ, d. h. der Menschenverein, der den Endzweck der Erdschöpfung bildet, oder: das Volk, das durch Vollführung dieser Gesetze sich des Besitzes des Landes würdig macht. Erwägen wir die Art und die Bedeutung der hier ausgesprochenen סקילה=Strafe, so dürfte der gerade hier vorkommende Ausdruck עם הארץ und dessen Erläuterung im ה"כ in bedeutungsvollem Lichte erscheinen. Wir haben schon zu 2. B. M. 19, 13 bemerkt, daß der erste und wesentlichste Akt der סקילה nicht ein Steinigen, sondern רהיה, ein Hinabstürzen von einer Anhöhe ist, und nur, wenn dadurch der Tod nicht erfolgt ist, wird die Tötung durch Steinwurf vollendet (Sanhedrin 45 a u. b). Es ist also eine Tötung durch die Erde, durch den Erdboden, der den Menschen trägt und als dessen Teil der Stein, wenn nötig, ergänzend vollendet. Es ist somit der Erdboden oder der Landesboden, wie man weiter oder enger den Begriff fassen will, der Erdboden, der sonst den Menschen trägt, als dessen edelstes Produkt der Mensch in seiner sittlichen Freiheit dasteht, שבגינו, der Boden des Landes, dessen Besitz an die Erfüllung der Sittenspflichten seiner Bewohner geknüpft ist, ושהם עתידים לירש את הארץ על ידי הדברים הללו, und das, wie wiederholt ausgesprochen ist, sittenlose Bewohner auswirft, es ist die Erde und das Land, die den sittenlosen Bewohner töten, und es ist in diesem Sinne, mit Vergegenwärtigung dieser Beziehungen des Menschen und des Volkes zur Erde und zum Lande, daß hier das עם הארץ verpflichtet wird, den der Erde und des Landes unwürdig gewordenen Verbrecher durch Hinwurf an die Erde und den Landesboden und eventuell durch ihnen entnommene Teile den Tod finden zu lassen. Sehen wir die Verbrechen,

Kap. 20. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Zu den Söhnen Israels aber sage: Jeder, jeder von Israels Söhnen und von den Fremden, der aus der Fremde in Israel eingetreten, der von seiner Nachkommenchaft dem Molech übergiebt, soll getötet werden; die Landesvolks-gemeine soll ihn steinigen.

כ המישׁי. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֵאמַר אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּבֶן־הַגֵּר הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתֵּן מִזְרְעוֹ לַמֹּלֶךְ כִּי־תוֹתֵת יָדוֹ עִם הָאֲרָזִים יִרְגְּמֵהוּ בָאֲבָנִים:

und die Erfüllung im Leben unverfälscht und ungekrübt gewinnen, nur da legt Gott an das Einzel- und Gesamtleben Sein Siegel an, nur da trägt das Ganze und Einzelne Seinen Namen: 'אני ד'!

ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיהם אחים
אני ד'!

1) יתן שמירה ועשיה לחוקים ושמירה ועשיה למשפטים אני ד' אני נאמן לשלם שכר (ח"כ) (Siehe zu Kap. 18, 4 n. 5).

Kap. 20. V. 1. Wir haben schon zu dem vorigen Kapitel einleitend bemerkt, wie dieses zwanzigste Kapitel offenbar die Fortsetzung des achtzehnten Kapitels ist und die dort begonnene עריות=Gesetzgebung vollendet. Kapitel 18 enthält die verbietenden Gesetze, Kap. 20 die auf deren Ubertretung stehenden Strafen des gerichtlichen Todes und des כרה=Verhängnisses. Im Kap. 18 hatten die eigentlichen עריות=Gesetze mit dem sich V. 21 daran anschließenden Molechverbote geschlossen. Das Kap. 20 beginnt die Strafgesetzgebung über עריות einleitend mit dem Strafgesetze für das Molechverbrechen. Zwischen beiden steht Kap. 19, das Kapitel von der jüdischen Lebensheiligung. Bevor über עריות=Verbrechen die Todes= und כרה=Strafe ausgesprochen und die Volksgesamtheit, resp. deren Repräsentanten, die Gerichte, zur Handhabung der ersteren aufgerufen werden, wird erst die Bedeutsamkeit dieser Gesetze für die ganze Einzel- und Gesamtaufgabe der Nation gezeigt, wird erst zum Bewußtsein gebracht, daß an die Erfüllung dieser עריות=Gesetze sich die Heiligung des ganzen Einzel- und Volkslebens knüpfe, daß nur zu einem Volke, dessen Söhne und Töchter aus einem von den עריות=Gesetzen geregelten Familienleben erblühen, gesprochen werden könne: קדושים יהיו und die Verwirklichung dieser Anforderung mit allen ihren Konsequenzen erwartet werden könne, wie dieselben eben in diesem Kapitel in den Grundzügen eines Gott heiligen inneren und äußeren Einzel- und Gesamtlebens vorgezeichnet sind. Zu dieser Zusammenordnung ist gegenwärtig, wie mit jeder Verjüngung gegen die עריות=Gesetze die sittliche Zukunft des Einzelnen und der Nation in ihrem innersten Lebensnerv getroffen wird, und sich der ganze Ernst des Gesetzes begreift, das mit כרה oder כרת dem עריות=Verbrecher die Fortexistenz im nationalen Kreise verjagt und die Hand der Nation selbst zur Vollziehung der ersteren verpflichtet.

V. 2. ואל בני ישראל האמר, diese Konstruktion drückt immer einen Gegensatz zum Vorhergehenden aus, so: ואל בני ישראל הדבר (2. V. M. 30, 31; 3. V. M. 9, 3 und 24, 15; 4. V. M. 27, 8); in allen diesen Stellen war das Vorhergehende nur an bestimmte einzelne gerichtet oder bezog sich auf solche, mit dem בני ישראל wird im Gegensatz dazu das Wort an die Gesamtheit gerichtet. Hier erscheint es umgekehrt. Das vorhergehende Kapitel war ואל בני ישראל, an die Gesamtheit im weitesten

37. So hütet denn alle meine Ge-
setze und alle meine Rechtsvorschriften
und erfüllet sie, Sch, Gott.

37. ושמרתם את כל חקתי ואת
כל מצוותי ועשיתם אתם אני
יהיה: פ

geordnet: קשה עינין של מדות יחר מעינין של עריות. Wir haben daher wie in עריות die Grundlage der individuellen Sittlichkeit und des Familienlebens, so in מדות die Grundlage des sozialen Lebens zu erblicken. Zudem das Gesetz nicht erst den Betrug im Messen und Wägen verpönt, der, wie bemerkt, dem Begriff des gemeinen Diebstahls anheimfällt, sondern das Maß und Messen an sich als משפט, als einen reinen Rechtsakt begriffen wissen und in jedem jüdischen Maß und in jedem von einem Juden Gemeinene eine jüdische Rechtsthat, ein Symbolum der jüdischen Rechtsachtung erblicken will, stellt es das Recht an sich in seiner absolutesten Form als ein von jedem Juden unverteglieh zu haltendes Heiligtum hin und will den Rechtsinn und die Rechtsachtung, will Rechtliehkeit zu einem Grundzug im jüdischen Rationalcharakter machen.

B. M. 49 a wird das צדק הין unseres Satzes, das als Maß schon implizite in dem Hohlmaß איצה, von dem es nur einen Teil bildet, begriffen wäre, dahin erläutert, daß damit gesagt wäre: דק ולאן שלך דק, d. i. dein „Ja“ sei „Ja“, dein „Rein“ sei „Rein“, und damit der Grundsatz auch zivilrechtlich sanktioniert, daß des jüdischen Mannes Wort, sei es versichernd, sei es zusichernd, ein heiliges unverbrüchliches sein müsse, דברים יש בהם משום מהיטרי אמנה. Und in der That ist ja ein jedes Maß und jedes Gemessene nichts als die einfachste und dabei weitestreichende Verkörperung des Wortes. Auf der Wahrhaftigkeit deines Wortes beruht es, daß dein Pfund ein Pfund, dein Maß ein Maß sei; denn nur dein versicherndes Wort steht dafür ein. Nicht umsonst gefeilt der deutsche Sprachgedanke Redlichkeit und Rechtlichkeit zusammen; denn auf der Heiligkeit und Zuverlässigkeit des Wortes beruht der ganze soziale Rechtsverkehr der Menschen und deren einfachster und erster Repräsentant ist ein richtiges Maß und ein richtig Gemessenes.

In den härtesten Ausdrücken sprechen sich daher die Weisen über den ans, der עני במדות, „der mit Maßen und Messen lügt“, קרוי עול, sagen sie, er heißt Verbrecher, gehaßt und verachtet, Bann und Abscheu, להמשה דברים מטמא את הארץ ומחלל את השם ומסלק את השכינה ומפיל גורם להמשה דברים מטמא את הארץ ומחלל את השם ומסלק את השכינה ומפיל, und bewirkt fünf Dinge: er raubt dem Lande seine sittliche Reinheit, entweicht den Namen Gottes, entfernt die Gottesnähe aus den irdischen Verhältnissen, macht, daß Israel dem Feindesjchwert verfällt und aus seinem Lande vertrieben wird (ת״ח). Er erschüttert eben eine der Grundsäulen der jüdischen Staatsgesellschaft.

Es schließt somit das ganze Kapitel der jüdischen Lebensheiligung mit zwei Anforderungen, die die beiden großen Grundprinzipien enthalten, von welchen der jüdische Gottesstaat im Gegensatz zu jedem andern Interessenstaat getragen werden soll und die in ihm zur vollsten Verwirklichung gelangen sollen: das Prinzip der Menschenachtung und Menschenliebe, wie es in der wirklichen Rechts- und Liebesgleichstellung des Fremden mit dem Einheimischen im jüdischen Staate und in der jüdischen Staatsgesellschaft (Verse 33 u. 34) seine glänzendste Bestätigung, und das Prinzip der objektiven Rechtsverehrung, das in der Wahrhaftigkeit der Maße und des Messens an sich seinen Gott huldigenden Ausdruck finden soll (Verse 35 u. 36).

Nur an dem Baum der ganzen jüdischen Lebensheiligung reifen diese Heilesfrüchte für das soziale Menschenglück, und nur wo die הוקים und המשפטים, die המשפטים

36. Gerechte Wage, gerechte Gewichtsteine, gerechtes Epha und gerechtes Hin soll euch sein; Ich, Gott, euer Gott, der ich euch aus dem Lande Mizrajim geführt habe.

36. מֵאֵינִי צֶדֶק אֲכַנֶּי־צֶדֶק אֵיפֶת צֶדֶק וְהָיוּ צֶדֶק יְהוָה לְכֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִמִּצְרָיִם מִצְרָיִם:

Damit ist aber das Rechtsverhältnis der Dinge und der Rechtsgenuß der Menschen an den Dingen der Obhut und der gewissenhaften Rechtsfunktion eines jeden unterstellt, es ist die Verwirklichung des Rechtsverhältnisses der Dinge zu den Berechtigten in seine Hand gelegt, er ist ihnen übergeordnet, עול, und ein Mißbrauch dieser Überordnung ist עול, ein ebenso großes Unrecht als der Mißbrauch der richterlichen Gewalt (B. 15).

Der Mißbrauch des einem jeden eingeräumten Rechtsvertrauens, von dem hier die Rede ist, ist aber nicht der bereits zur Rechtskürzung eines Berechtigten verübte. Im Kauf und Verkauf rechtswidriges Maß und Gewicht gebrauchen, oder mit rechtem Maß und Gewicht rechtswidrig messen und wägen, גול מעליא הוא, das ist einfacher Raub und Diebstahl, einfache גולה וגנבה, dieser braucht nicht erst am Schlusse eines solchen Kapitels der Lebensheiligung genannt zu werden. Das דבב רהמנא לאו דבב רהמנא, das Verbot, welches das Gesetz hier in Betreff der Maßgerechtigkeit ausgesprochen hat, רעבור עליו בשעה עשה, macht uns schon vor dem geübten Betrug für die durch uns veranlaßte oder nicht beseitigte Möglichkeit einer Rechtskürzung des Nächsten verantwortlich, verbietet uns den bloßen Besitz eines nicht vollkommenen Maßes und Gewichts, verbietet uns leichtfertiges Abmessen und Abwägen von Stoffen, wo auch noch kein Verkehrsgebrauch vorliegt, wenn derselbe nur möglich ist, gebietet uns nicht nur die sorgfältige Herstellung von Messungsmitteln, sondern die gewissenhaft ängstlichste Sorgfalt für die rechtmäßige Zustandhaltung derselben, die gewissenhafteste Vorkehr gegen die Veränderung, welche unsere Messungsmittel, unsere Gewichte, Wagen, Maße durch Abnutzung oder Stoffanfaß im Gebrauch, welche unsere Längenmaße auch durch den Einfluß der Temperatur erleiden können, wie alle diese und andere dahin gehörige Verhältnisse mit genauer Artunterscheidung der Maße, der zu messenden Stoffe, des Engros-, des Detailgeschäfts, des Hausgebrauchs u. s. w. Baba bathra 88 a u. b u. ff. durch die Halacha ausführlich gelehrt werden (siehe Baba Mezia 61 b הוכפז, B. B. 89 b ר"ה ובמשורה). מ"ה" ר"ה" siehe zu 1. B. M. 17, 15; Epha und Hin sind Umfangsmaße und zwar ist ein Hin $\frac{1}{6}$ Epha. Das kleinere Maß von Hin ist Log; 1 Hin = 12 Log.

Die Hinweisung auf יציאה מצרים, mit welcher dieses Gebot der Maßgerechtigkeit schließt, zeigt, welche bedeutungsvolle Stelle es im Gebiete der Gesetzgebung einnimmt. Auf Grund der egyptischen Erlösung und alles dessen, was damit uns über die Gottesverwaltung הארץ בארץ, inmitten des Völkerlebens auf Erden bekannt geworden, sowie alles dessen, was damit für unsere ganz besondere Gotthörigkeit und Pflicht grundlegend für alle Zeiten gegeben ist, spricht Gott die Forderung: לא תעשו עול במשפט u. s. w. אני ד' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים על הנאי כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים על הנאי שהקבלו עליכם מצות מרות שכל המורה במצות מרות מודה ביציאת מצרים וכל הכופר במצות מרות כופר במצות מצרים „die Verpflichtung zur Erfüllung des Maßgebotes war bei der Erlösung aus Egypten vorausgesetzte Bedingung und beabsichtigter Zweck, so daß, wer sich zu der Pflicht der Maßgerechtigkeit bekennt, sich damit auch zu יציאה מצרים bekennt, und wer jene verleugnet, auch damit dieses verleugnet.“ Werden doch (B. B. 88 b) die Maßgesetze ד'ן ערייה = Gesetze gleich, ja in den strafbaren Folgen ihrer Übertretung über-

34. Wie ein Eingeborener von euch soll euch der bei euch aus der Fremde eingetretene Fremde sein, du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn Fremdlinge waret ihr im Lande Mizrajim; Ich, Gott, euer Gott.

35. Thuet kein Unrecht im Rechtsaus-spruch: im Längenmaß, im Gewichte und im Umfangsmaß.

34. פְּאֹרְחָה כִּפְסֵם יִהְיֶה לְכֶם הַגֵּר וְהַגֵּר אֶתְכֶם וְאֶתְהַבְתָּ לוֹ כְּבְנוֹךְ כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

35. לֹא-תַעֲשׂוּ עִוָל בְּמִשְׁפַּט בְּמִדָּה בְּמִשְׁקָל וּבְמִשׁוֹרָה:

übergetreten dokumentiert ist, במורהק לך, daß sein Übertritt vor einer Nationalrepräsentanz, ב"ד של שלשה (Kiduschin 46, 6), בארצכם, und nun ist er als Fremder in eurem Lande, wo bereits jeder Teil des Landes seinen einheimischen Eigentümer hat und durch die eigentümliche Sobelgesetzgebung er in der Regel nie zu einem wirklichen, bleibenden Bodenbesitz gelangen kann, somit ewig בארצכם גר, ein bodenloser Mensch in eurem Lande bleibt: לא חנוני אחרו (siehe zu 2. B. M. 22, 20). Dort hieß es: וגר לא חנוני, und war damit zunächst der Staat als solcher vor Kränkung des Fremden gewarnt, ihn in Rechten und Pflichten dem Einheimischen nicht nachzustellen. Hier חנוני, im Plural, fordert von der Volksgesellschaft in allen ihren Gliedern, ihn nicht im bürgerlichen Gesellschaftsverkehr seine Fremdlingschaft, auch nicht mit einem kränkenden Worte, אנוא, fühlen zu lassen (B. M. 59 b). Vielmehr: באורה מכם, entweder: wie ein Eingeborener von euch, d. h. von den Eurigen, oder: wie ein von euch Eingeborener, d. h. ein von euch Abstammender, in eurem Lande Geborener. Jedenfalls spricht es die völlige Gleichstellung und Gleichbehandlung aus, und nicht nur im Recht, sondern auch in der Liebesgesinnung und der Liebesthatenpflicht, die in dem כמוך לו ואהבה für den גר ganz in demselben Grundsatz gipfelt, wie in dem כמוך לרעה ואהבה für jeden anderen in Israël (siehe zu B. 18). כי גרים הייתם בארץ מצרים: ihr habt es selbst kennen gelernt, zu welchen Härten ein Land sich verirrt, in welchem im Fremdling die Menschenrechte verkannt werden. Euer Unglück in Mizrajim war, daß ihr גרים waret, daraus floß euer עבדות und euer עוני, eure Sklaverei und euer Elend. Die Rechtskonstitution eures Landes wurzelt daher in dem Prinzip (2. B. M. 22, 20) der völligen Rechtsgleichheit aller Einwohner, gleichviel ob einheimisch oder eingewandert, vor dem Gesetze. Die von euch anzustrebende Lebensheiligung in Gesinnung und That fordert aber ein mehreres, fordert auch die volle Gleichstellung des fremden mit dem einheimischen Bruder in eurer Anschauung, eurer Gesinnung, eurem Wohlwollen, ja, will eben in der Liebe, die ihr dem aus der Fremde bei euch Eingewanderten entgegen tragt, erkennen, daß in Wahrheit אני ר' אלקים, in Wahrheit Gott euer Gott sei, und ihr in Wahrheit um feinetwillen alle seine Kinder mit brüderlicher Liebe umfanget. Die Achtung und Liebe des Fremden ist der echte Probirstein eurer Gottesfurcht und eurer Gottesliebe.

WB. 35 u. 36. Von welchem משפט hier die Rede ist, erklärt die Ergänzung: במרה u. f. w. Es ist das Sacheurteil, von dessen Gerechtigkeit die Rechtlichkeit des sozialen Menschenverkehrs bedingt ist. Das Gesetz begreift jeden, der etwas zählt, misst, wägt und danach die Summe seines Stoffgehaltes ausspricht, ebenso jeden, der etwas als Messungsmittel von einer bestimmten Größe ausspricht, als שופט, als ein Organ des Rechtes, er spricht ein Urteil über das sachliche Verhältnis der Dinge in Beziehung zum Recht aus, oder er erklärt ein Objekt als Maßstab für den sachlichen Rechtsbegriff, er giebt ein Urteil ab, er ist ein Richter, sein Wort ist משפט, ist ein Rechtsaus-spruch.

33. Und wenn ein Fremder bei dir aus der Fremde eingetreten sein wird in eurem Lande, sollt ihr ihn nicht tränken.

33. רביעי (שש). וְכִירִינוּר אֶתֶּךָ גַּר
בְּאֶרְצְכֶם לֹא תוֹנוּ אִתּוֹ:

der an Jahren, sondern an geistiger Errungenschaft, an Weisheit „Alte“, Gereifte, zu verstehen sei: die שְׂקֵנָה הַכְּבֵּה וְזָקֵן (siehe zu 1. B. M. 24, 1), eine Eigenschaft, die ja auch bei den זְקֵנֵי הָעַם, den שְׁבַעִים זְקֵנִים die maßgebende war. Hier, שִׁיבָה zur Seite genannt, wird unter זָקֵן nur הַכֵּס verstanden, also auch זְקֵנֵי הַזְּבִיבִים, auch ein junger Mensch, wenn an Weisheit reif. Für beides, für שִׁיבָה, für das ehrbare Alter (הַיּוֹסֵפוֹ) daselbst 32 b), das nach Prov. 15, 31, auf dem Wege eines pflichtgetreuen Lebens erreicht wird, בְּדֶרֶךְ צְדָקָה הַצָּדָק, und für זָקֵנָה, für die Weisheitsreise, die in der Wissenschaft des göttlichen Gesetzes errungen wird, fordert unser Text קִימָה und הִדּוּר, Aufstehen und ehrerbietiges Benehmen. Zu ihnen wird also die Erfahrung, das ist: die natürliche, an den wiederholten Erscheinungen und den Ereignissen der Natur und des Lebens reisende menschliche Erkenntnis, und die Weisheit, das ist: die aus dem Gottesworte zu schöpfende Würdigung der Natur und des Lebens, nach deren göttlichem Ursprung und ihrer göttlichen Bestimmung, in ihrer Bedeutung für unsere Lebensaufgabe geehrt. Ihnen, dem klaren besonnenen Menschenverstande, der an der Erfahrung reift, und dem Gottesgeist, der aus der הוֹרָה spricht, sollen wir huldigen und wo sie uns im „Greisen“ und im „Weisen“, als deren Trägern entgegnetreten, diese unsere Huldigung durch Aufstehen und Ehrerbietung an den Tag legen.

Das ist aber der positive Gegensatz zu אִיב וִידְעִינִי.

Das Hinhorchen auf die Trakel einer vermeintlichen, das hehre sittlich freie Menschenwesen unter den Bann einer blinden, gebundenen und bindenden Nachtgewalt begrabenden Aferweisheit ist טוֹמְאָה und führt zur טוֹמְאָה.

Der helle klare Menschenverstand und die zu seiner Belehrung in die הוֹרָה niedergelegte Gottesweisheit, sie hat Gott zu unseren ausschließlichen Führern bestellt; sie sind nur auf dem Wege der קְדוּשָׁה zu finden und führen zur קְדוּשָׁה.

Daher: אֵל הַפְּנוּ אֶל הָאֱבֹתָ וְאֵל הַיְדֻעִינִים אֶל הַבְּקָשׁוֹ לְטוֹמְאָה כְּהֵם אֲנִי ד' אֶלְקֵיכֶם.
Nichtmehr: מִפְּנֵי שִׁיבָה הַקֹּס וְהַדְרָה פָּנֵי וְזָקֵן וִירָאָה מֵאֲלֵקָךְ אֲנִי ד'.

(Vergl. Jesaias 8, 19 ff.; Jeschurun IX Einleitung zum Jesaias: Jesaias und seine Welt, S. 55 ff. u. S. 295 f.)

Ridmschin 33 a lehren „jüdische Weise“, daß unter קִימָה und הִדּוּר keine den Weisen darzubringende Geld opfernde Ehrenbezeugungen zu verstehen seien, und darum auch בעֵלֵי אוֹמְנוֹת רְשָׁאִים לְעִמּוּד מִפְּנֵי הַלְּמִידֵי הַכְּמִים בשַׁעָה שְׁעוֹסֵקִין בְּמִלְאֲכֵהֶם, haben Handwerker nicht vor vorübergehenden Weisen aufzustehen, wenn sie mit ihrer Arbeit beschäftigt sind. Und ebenso lehren (daselbst) jüdische Weise, daß, wenn das מֵאֲלֵקָךְ an die Volksgenossen gerichtet und damit die Warnung gegeben ist, dieser Pflicht des Aufstehens vor einem הַלְּמִיד הַכֵּס nicht unbemerkt aus dem Wege zu gehen, es zugleich an den Weisen die Warnung richte, nicht nur eine solche Ehrenbezeugung nicht aufzusuchen, sondern ihr womöglichst zu entgehen, ja lieber einen Umweg zu machen, ר' שְׁמַעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אֹמֵר מִיָּנִין לֹאֵן שְׂרָא יִטְרִיה: אַבִּי וְזָקֵן וִירָאָה נְקִיטִינֵן דְּרָאִי מְקַפָּה הִי, sagte, wir haben die Lehre empfangen: ר' אֲבִי, der durch Umwege der ihm gebührenden Ehrenbezeugung sich entzieht, wird mit langem Leben belohnt.

22. 33 u. 34. יגור גר (siehe zu Kap. 17, 8). אֶתְךָ, der Wechsel des Numerus lehrt, daß der Singular אֶתְךָ sich auf die Nation in ihrer Einheit, auf ihre Repräsentanz bezieht. Er ist nur als גַּר zu betrachten, wenn er der Nation als גַּר zu ihr

(נשאל ist derjenige, dessen Angelegenheit durch den בעל אוב von אוב erfragt wird. Er ist der Gegenstand der Frage. הוסיפו י"ט zur Mishna läßt die Erklärung des Ausdrucks unentschieden. Auch bei נדרים finden wir den Ausdruck: נשאל על נדר, daher ja auch בעי מיהשאל עליה, und erklärt sich dies auch durch: sich befragen. Wahrscheinlicher präzisirt dieser Ausdruck den Begriff des ganzen Aktes. Der חכם hat keine Macht zu lösen und zu binden. Er wird nicht befragt, sondern hat nur auszufragen und in dem Verhältnis selbst die Lösungsmotive aufzusuchen. Der mit seinem Gelübde vor dem חכם Stehende ist daher der נשאל, der Ausgefragte. Möglich, daß so auch beim שואל אוב die Mishna den Ausdruck נשאל, und zwar ironisch braucht. In Wirklichkeit ist der das Orakel Befragende der Ausgefragte. Nur durch ein solches Ausfragen vermag ihm der Wahrsager einen Schein von Antwort zu erteilen und im Grunde erfährt der Wahrsager vom Fragenben mehr über seine Verhältnisse, als dieser von jenem). — Nach Raschi Sanhedrin 65 a zur Mishna ist jedoch unser הפנו אל die Warnung für den נשאל und לא ימצא die Warnung für den Veranstalter der Orakel. הם אה הבקשו לטמאה בהם. Irren wir nicht, so steht hier das Wort טמא in der Bedeutung seines ganz eigentlichen ursprünglichen Begriffs, der ja, wie wir so oft bereits angedeutet, nichts anderes als der der „Unfreiheit“ ist, worin auch die Lautverwandtschaft mit רמץ טמץ דמה wurzelt, die alle ein Aufgehen in ein anderes mit Verlust der Selbstständigkeit bedeuten. Der Wahn solcher Orakel „sucht“ — durch heftige Körperbewegung, narkotikahe Dämpfe (auch in den Angaben über בעל אוב kommen Sanhedrin 65 a הקשה ורועהו und הקטרה לשר vor), oder wie sonst — sich aller Sinnes- und Denkmächtigkeit zu berauben, um so, alles eigenen Schauens und Denkens beraubt, der Gewalt der orakelgebenden Macht zu verfallen und ihr somit als völlig passives Organ zu dienen. Dies wäre somit die „geistige“ טמאה, die der אוב „sucht“. Der נשאל aber „sucht“ die „sittliche“ טמאה. Nicht unter das klare Diktat des durch sein Sittengesetz zum wachen Menschengesicht sprechenden Gotteswortes, und nicht unter das Diktat des daraus den Gotteswillen vernehmenden und verstehenden und dafür seine Welt erkennenden Menschengesichtes und nicht damit unter das sittlich freie Walten des Einen Einzigen freien allmächtigen Gottes will er sein Thun und Lassen stellen. Sondern dem Diktate einer dem Nachbereich des Wahns, und in diesem Wahne selbst der unfreien Natur angehörenden, selber unfrei dem Banne des Beschwörers erliegenden Macht will er sich mit seinem sittlichen, freien, in dieser Freiheit gottnahen Sein und Thun unterstellen; er „sucht“ daher טמא zu werden.

Beides aber, die im וידעוני אוב und in deren Befragung gesuchte geistige und sittliche טמאה, ist aber der gerade Gegensatz der קדושה, die den Inhalt dieses Kapitels bildet und die nichts anderes ist, als das freieste, bewußtvolteste sich mit seinem ganzen Sein und Wollen Bereitstellen für das Diktat des in seinem Gesetze geoffenbarten göttlichen Willens.

Darum hat schon der vorige Vers sein שמרו ומקדשי היראו dem dem וידעוני אוב und לא הנחשו und לא הנחשו des diese Gruppe einleitenden Verses gegenübergestellt, und schließt nun diese Gruppe mit dem האוביה אל הפנו אה u. s. w. dieses, und mit dem מפני הקים u. s. w. des folgenden Verses, in welchen beiden zusammen das Ganze gipfelt.

Denn וידעוני אוב u. s. w. ist wieder der volle positive Gegensatz zu dem האוביה אל הפנו אה u. s. w. שוב von שוב, verwandt mit שגב: ein hohes Ziel erreichen, bedeutet das hohe Greisenalter. Job 41, 24 להשב ההום לשיבה, wo die dem Leviathan nachschäumende Flut mit שיבה verglichen wird, beweist, daß mit שיבה auch das weiße Greisenhaupt bezeichnet wird, in welchem sich das hohe Alter zeigt. So dürfte es auch in עטרה הפארה שיבה (Prov. 15, 31) und in einigen anderen Stellen zu verstehen sein. Kiduschin 33 a lehrt die Halacha, daß unter שיבה der Greis, und unter וקן nicht:

31. Wendet euch nicht zu den Oboth und den Sidonim, suchet nicht durch sie eurer Reinheit beraubt zu werden; ich, Gott, euer Gott.

32. Vor einem greifen Haupte stehe auf und ehre das Angesicht eines an Weisheit Gereiften, und fürchte dich vor deinem Gotte, ich, Gott.

31. אֶל-תִּפְנוּ אֶל-הָאֹבֹת וְאֶל-הַיִּדְעֹנִים אֶל-תִּבְקְשׁוּ לְטַמְּאָה בָהֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

32. כִּפְנֵי שִׂיבָה תִקּוּם וְהִדְרַת פָּנָי יִגְוֹן וְיִרְאֶתָּה מֵאֵלֶיךָ אֲנִי יְהוָה:

Heiligtums nicht zu einer Verehrung des Gebäudes, zu einer fetischartigen Verehrung von Holz und Stein herabsinken zu lassen, sondern wie unsere Heilighaltung des Sabbats nicht dem Sabbat, sondern Gott gilt, der die Institution des Sabbat geboten, also soll auch bei unserer Verehrung des Tempels unsere Gesinnung nicht auf diesen, sondern auf Gott gerichtet sein, der die Heilighaltung des Tempels geboten.

Ferner: wie der Sabbat seiner Natur nach ewig und dessen Heiligung daher an keine Zeit und Umstände geknüpft ist, also hat auch die Stätte des מקדש mit Zerstörung des Tempels nichts von ihrer heiligen Bedeutung und von dem ihr zu zollenden מורא eingebüßt. Die Stätte, die Gott zur ewigen Stätte seines Heiligtums erwählt, bleibt für ewig dieser Bestimmung heilig. Indem wir noch heute außer ihr Gott keinen Altar errichten dürfen, ist sie noch jetzt und in aller Gegenwart das unsichtbare, aber starke Einigungsband aller derer, die in dem Gesetze, zu dessen Heiligtum Gott dort die Stätte geweiht, das Gesetz ihres Lebens verehren. Und wie dorthin die teuersten Erinnerungen unserer Vergangenheit uns weisen, so sind auch die heißesten Wünsche und Hoffnungen unserer Zukunft — und mit uns die Zukunftshoffnungen der Gesamtheit, für welche von dort aus die Erlösung der Welt durch das Gesetz ausgehen wird — an diese Stätte geknüpft, und so bleibt, wie der Prophet es ausspricht, „ein Thron der Gottesherrlichkeit, höher noch als je, die öde Stätte unseres Heiligtums“, ככא כבוד, מרום מראשון מקום מקדשנו (Zirmija 17, 12). Der sichtbare Tempel hielt die Nation nur in den engen Grenzen Judäas zusammen. Die unsichtbare Idee aber, die durch die ewige Bedeutung dieser Stätte über den Trümmern ihres Tempels in die Geister und Herzen der zerstreuten Söhne Judäas hineinleuchtet, ist das unsichtbare Einigungsband, das über weiten, weiten Erdenrund hin diese seine Söhne zu Einer Aufgabe in der Gegenwart und zu Einer Hoffnung für die Zukunft unzerstörbar mächtig zusammenhält.

So sind die Gesetze, die טמאים von dem מקדש und seinen Räumen zurückweisen (siehe zu 4. B. M. 5, 2 f.) auch heute noch in voller Kraft, und auch heute noch dürfte keiner, selbst wenn er טהור wäre, den הר הבית, den Berg des verödeten Tempels, במתלו במנעלו בפונדו וּבאַבֶּק שַׁעַל רַגְלָיו, mit seinem Stock, seinen Schuhen, seiner Gürteltasche und mit dem Staub auf seinen Füßen betreten, ולא יעשנו קפנרריא, und dürfte ihn nicht zum bloßen Durchweg benutzen, ganz so wie uns dies durch die hier gebotene מורא מקדש während des Bestandes des מקדש untersagt ist (Zebamoth 6 b ס'ם ביה הבחירה רמב"ם zu VI, 14).

WB. 31 u. 32. Aus Sanhedrin 65 a u. b. ist ersichtlich, daß אובות und ידעונים mit Totenbeschwörung verbundene Orakel waren. Nach תוספ' דאשפ' und so auch im Jerusalemi z. St. sowie nach רמב"ם (ע"ז הל' VI, 2 u. XI, 14) ist hier das Kap. 20, 6 mit כרה und B. 27 mit סקילה bedrohte Veranlassen solcher Orakel verstanden, während בהמשאל ברם, der sich bei ihnen Befragende, nur באהרה, nur dem einfachen Verbote (5. B. M. 18, 11 וגו' ושאל אוב וגו') unterliegt (Mischna daselbst). —

29. Du sollst deine Tochter nicht entweihen, sie zu Unzucht zu verleiten, daß nicht das Land euch die Treue bricht, wie das Land voller Sinnlichkeit wird.

29. אֶל-תְּחַלְּלִי אֶת-בִּתּוֹתַי לְהוֹנוֹתָהּ
וְלֹא-תוֹנֶה הָאָרֶץ וּמְלֵאָה הָאָרֶץ
זָמָּה:

B. 29. Die in der vorigen Gruppe in פאה ראשׁ und פאה זקן an dem menschlichen Leibe selbst zur Heilighaltung demonstrierte höhere sittliche Bestimmung der menschlichen Leiblichkeit war zunächst nur an das männliche Geschlecht gerichtet. Natur und Gesetz setzen beim Weibe ein eingeborenes größeres Maß keuscher Züchtigkeit und Sittlichkeit dergestalt voraus, daß es solcher besonderen Mahnung nicht bedürfte. Nicht vom Weibe, von der Entartung des männlichen Geschlechts hat die allgemeine Sittlichkeit zu fürchten. Gelingt es dem Gesetze, die Sittlichkeit der Männer zu retten: die sittliche Natur des Weibes hält es von selbst in den Schranken der Zucht und Sitte.

Diese durch die vorhergehenden Gesetze bereits angedeutete Thatsache gefangt mit B. 29 zu bedeutungsvollem Ausdruck. הוֹנוֹתָהּ, אל החלל אה בהך להונותה, spricht Gott zum jüdischen Vater und gleichzeitig — wie ה"כ 3. St. andeutet: יכול על מעשה יחירי ה"ל — zur jüdischen Nation, und das החלל אה jetzt die — ohne Verteilung von außen — an sich „heilige“ Natur der jüdischen Töchter als bedeutungsvolles Faktum voranz. Die Töchter des jüdischen Volkes sind „heilig“ an Zucht und an Sitte. Wenn sie unsittlich entarten, haben dies die Söhne des jüdischen Volkes, haben dies die Väter, die Männer verschuldet. Im Zusammenhange mit den vorangehenden Gesetzen spricht sich der Gedanke also aus: schon um eurer Töchter Willen haltet eure eigene leibliche Sinnlichkeit heilig! Die Entartung der Töchter lastet als schwere Schuld auf dem Lebenswandel und dem Beispiel der Väter. So fällt (Kap. 21, 9) die Unzucht der Priestertochter auf den Priestervater zurück, מהללה היא אביה; so wird die Strafe an der unzüchtigen Tochter (5. B. M. 22, 21) vollzogen; so spricht Mojsa (Kap. 4, 14): הַנְּאֻמָּה כִּי תִנְאֻמָּה כִּי הוֹנוּתָהּ וְעַל כְּלוֹתֶיכֶם וְעַל אֶפְקֹד עַל אֶפְקֹד עַל בְּנוֹתֵיכֶם כִּי הוֹנוּתָהּ יִפְרְדוּ וְעַם הַקְּדוֹשִׁים יִזְבְּחוּ וְעַם לֹא יִכְבֹּט לא יכבט „Zeh strafe eure Töchter nicht, wenn sie unzüchtig werden, eure Schüre nicht, wenn sie die Ehe brechen, denn — sie selbst gehen ja mit Hetären zusammen und opfern mit Buhlerinnen; eine Volksgesellschaft, die nicht an die Folgen denkt, schlägt sich selbst“. —

Nach ה"כ 3. St. und Sanhedrin 76 a spricht dieses Verbot von der direkten Verteilung der Töchter zu einem unzüchtigen Leben: במוסר את ברו שלא לשם אישות. Ausdrücklich heißt es jedoch in ה"כ, daß damit nicht nur diese Verteilung, sondern jeder uneheliche geschlechtliche Umgang an sich verpönt ist: חילול שהוא לשם זנות ואיזה זה זה; die mוסר להכרו כחו פנויה לשם אישות וכן המוסר עצמה שלא לשם אישות und weist dort אפקוד על אפקוד על בנותיכם כי הונותה ועל פנויה לשם אישות וכן המוסר עצמה שלא לשם אישות ר' אליעזר hin, wie hier das Gesetz unehelichen Umgang mit demselben Worte, זמה, wie Blutschande brandmarkt, und wenn auch das Gesetz ihn nicht durch menschliches Gericht ebenso bestrafen läßt, so sei er doch vor Gott in gleicher Weise strafbar. שהוא ענוש לפני המקום ככא על (Kap. 18, 17) ואיש אשר יקר, כנען, אשה ואמה נאמר כאן זמה ונאמר להלן את אשה ואמה זמה היא מלמד שהוא ענוש לפני המקום ככא על אשה ואמה (פ' הק"א לענ"ד לא יתכן דהא נושאין על האנוסה ועל המפוטתה). Wenn nämlich der Begriff זונה im engeren Sinne bei deren Verbot zur Priesterehe (Kap. 21, 14) sich nur auf Fälle beschränkt, wo eine eheliche Verbindung geschlechtlich gar nicht möglich ist, שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו, und da nicht die Halacha wie אליעזר ר' ist, daß dieser Charakter auch durch פנויה שלא באה פנוי על פנויה (Zebamoth 61 b) erworben werde, so umfaßt doch der Begriff זונה; allgemein, und auch hier, jeden unehelichen geschlechtlichen Umgang (siehe Misrachi und Korban

barer Beziehung zu Gott. Sein ist jede Faser unseres leiblichen Daseins, jeder Funke unserer damit uns verliehenen Kraft und jede Spanne unseres Daseins. So lange Er uns hiersein gebietet, haben wir mit voller, nicht freiwillig geschmälerter Kraft, als Ihm heilige Persönlichkeit schaffend in seinem Dienste auszuharren, und gerade der Heimgang eines uns bedeutungsvollen Menschen muß uns vielmehr zu doppelt lebensvoller Energie aufrichten, um die Lücke mit anzufüllen, die der Tod in den Dienst am Gotteswerk auf Erden gebracht.

Der Zusammenhang, in welchem aber שרט לנפש mit הדרה לע"ז steht (Makkoth 21 a), giebt jedoch der Möglichkeit Raum, daß mit diesem Verbote auch einer heidnischen Vorstellung begegnet werden solle, die mit dem Untergange der eigentlich sogenannten heidnischen Völker nicht überall aus dem Ideenkreise der Menschen geschwunden. Eine heidnische Vorstellung erblickte in dem Tode eine dem Leben feindliche, an dem Hinsterben des Menschen Gefallen findende Macht. Durch freiwillige Selbstverwundung, Selbstverstümmelung, ja selbst durch Menschenjachten huldigten Überlebende der Herrschaft dieser düsteren lebensfeindlichen Mächte und glaubten durch diese Huldigung deren Verhängnis von sich und den anderen Lebenden abzuwenden. Die jüdische Wahrheit hat anderes zu lehren und die jüdische Erkenntnis anderes zu üben. „אני ד', Tod und Leben stammen ihr aus Einer liebenden Hand, stehen ihr im Dienste des Einen Einzigen lebendigen und belebenden Gottes. Aus Leben zu Leben führt der Tod, aus Hiersein zum Dortsein, hier wie dort Ein Reich des Einzigen Gottes des Lebens und der Liebe. Das Leben der Überlebenden ist ebenso sein Wille, wie der Tod des Verstorbenen. שרט לנפש, Selbstverwundung um den Toten, sein Leben oder auch nur einen Splitter seines Lebens gleichsam dem Abgestorbenen nachzuwerfen, ist keine Huldigung, ist ein Frevel gegen die Hand, die den Bruder zum Tode geleitet; denn eben diese Hand will, daß du lebst, ihrem Dienste lebst, bis auch dich sie abrufft; jede Faser deines leiblichen Wesens ist ihr heilig: ושרט לנפש לא ההנו בבשרכם — אני ד'!

בככם, nicht בבשרכם בככם, eine dem Körper eingedägte Schrift stellt das ganze Menschenwesen in den Dienst des durch diese Schrift Bezeichneten, und es ist doch Gott heilig, gehört doch ausschließlich Ihm: 'אני ד'. Ja, Makkoth 21 a wird zwar dieses Verbot dahin begriffen, daß אין עובדים שם של עובדים; allein es wird auch jede andere Inschrift als implizite verboten gefaßt (siehe Raschi dafelbst) und wäre danach selbst das gerade Gegenteil, 'שם ד', als Körperinschrift unter das Verbot zu fassen. Der menschliche Leib trägt schon an sich in seiner Gottebenbildlichkeit das Gepräge der Gotthörigkeit und Weihe, ומבשרי אהיה אלוה (Job 19, 26); die Inschrift: 'לך bezeichnete das als willkürliche Willensbestimmung, was ursprüngliche, gottgeschaffene Naturbestimmung ist und als solche uns zu gelten hat. Die Gotthörigkeit unseres ganzen Wesens ist ein Gegebenes, ja, sie ist das Gegebene, das unseren Willen zu bestimmen und zu leiten hat, nicht aber erst aus einem Akt unseres Willens hervorgehen soll.

Fassen wir die in dieser Gruppe vereinigten sechs Sätze zusammen, so sind die vier letzten eine weitere Ausführung der beiden ersten, und alle zusammen dienen sie der steten Vergegenwärtigung der beiden Grundwahrheiten: der sittlichen Dignität des Menschen und der ausschließlichen Unterstellung seines ganzen Wesens und Geschickes unter Gott. לא תאכלו על הדם findet seine weitere, an dem Menschenkörper selbst dessen höhere sittliche Bestimmung veranschaulichende Erweiterung in לא תקיפו פאת ראשכם, und die in העוננו ולא הנחשו ולא zum Ausdruck gekommene Geschickunterstellung unter Gott in den verbotenen שרט לנפש und קעקע ihre natürliche Konsequenz findet.

Beide Wahrheiten zusammengefaßt, unsere sittliche Bestimmung und die nur von ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung bedingte Blüte oder Verkümmern unseres Geschickes, treten in konkretestem Ernst in der sofort folgenden Warnung: וְגַ' וְגַ' אֵה בְרַךְ אֵה בְרַךְ אֵה hervor.

28. Und Verwundung um einen Verstorbenen sollt ihr an euren Leib nicht geben und eine eingedrungene Schrift nicht geben an euch, ich, Gott.

28. וְשָׂרְטָה לְנַפְשׁוֹ לֹא תִתְּנוּ בְּבָשָׂרְכֶם
וְקִרְבֵּת קְעָבָע לֹא תִתְּנוּ בְּבָנֵי אֲנִי
יְהוָה:

Weise אסור, so giebt dies ein augenfälliges nationales Abzeichen aller jüdischen Männer, die als Träger der nationalen Gesamtbestimmung schon im äußeren Erscheinen ihres Antlitzes diese Bestimmung als die Aufgabe geistig sittlichen Menschthums mit Unterordnung und sittiger Umflectung alles Sinnlichen aussprechen. Die Beachtung des Verbotes der פְּנֵי הַקּוֹץ zeigt sich nicht so augenfällig. Ob בְּכַפְרִים oder בַּזָּעַר ist für den Anblick anderer nicht also unterscheidbar. Es bleibt daher הַשְׂחִיָּה nicht mehr ein still von jedem Individuum für sein eigenes Bewußtsein zu beherzigendes Wahrzeichen, auch seine leibliche Männlichkeit nur vom Standpunkte seines geistig sittlichen Verfaßs und seiner geistig sittlichen Bestimmung zu begreifen und beühütend zu würdigen.

W. 28. וְשָׂרְטָה ist jede Verwundung, selbst bloßes Ritzen, Kratzen, sei es mit der Hand oder einem Instrument. Es bezieht sich dieses Verbot nur auf Verwundungen um eines Toten willen, nicht bei einem sonstigen Verlust. חִיּוֹת שְׂרִיטָה um einen Toten oder eine שְׂרִיטָה um fünf Tote wäre eine fünfmalige Übertretung des Verbots (Makkoth 20 b). Diese Bestimmung dürfte durch die Wortstellung angedeutet sein. Es heißt nicht: וְשָׂרְטָה לְנַפְשׁוֹ, sondern: וְשָׂרְטָה לְנַפְשׁוֹ u. i. w. Damit ist die enge Beziehung der שְׂרִיטָה zu נַפְשׁוֹ gegeben und wiederholt sich das Verbot mit jeder נַפְשׁוֹ.

קְעָבָע ist eine in die Haut eingedrungene Schrift, die damit bleibend gemacht ist. Nach Raschi (eigentlich 'הַיָּדָה בְּנֵי הַקּוֹץ, dessen Eidam und Schüler, von welchem die letzten Blätter des Traktats Makkoth kommentiert sind, Makkoth 21 a): ist בְּכַפְרִים das Schreiben mit irgend einem Farbstoff auf die Haut und קְעָבָע das Punktuiren der Haut mit Nadel oder Messer, wodurch der farbige Stoff zwischen Haut und Fleisch dringt und für immer bleibt. Die Ableitung von קְעָבָע für Einstichen, Einschneiden ist dunkel. Vielleicht ist קְעָבָע verwandt mit קָאָ, קָאָ ausspieen, wovon קָאָ: das ausgespriebene Fremdartige und קְעָבָע hieß: einen fremdartigen Stoff gewaltiam in den Körper bringen, dem Ausspieen gewaltiam entgegenwirken, ebenso wie קָאָ die Aushebung von קָאָ ist. Dieser Bedeutung des Entfernens von etwas Fremdartigen, eigentlich des sich Entfernens von etwas als fremdartig Widerstehendem, begegnen wir auch in der Wurzel קָאָ: פָּאָה בְּנֵי הַקּוֹץ (Jirmija 6, 8 und sonst).

Betrachten wir diese beiden Verbote näher, so heißt es zunächst nicht: וְשָׂרְטָה לְנַפְשׁוֹ, sondern: וְשָׂרְטָה לְנַפְשׁוֹ לֹא תִתְּנוּ בְּבָשָׂרְכֶם; es muß somit das im Gesetz Verpönte nicht sowohl im Moment der שְׂרִיטָה, als vielmehr in dem dadurch bewirkten Vorhandensein eines שְׂרִיטָה לְנַפְשׁוֹ in unserem Fleische liegen. Darum, glauben wir, kann es nicht bloßer Schmerz Ausdruck über den erlittenen Verlust sein. Dieses verbotene שְׂרִיטָה לְנַפְשׁוֹ dürfte vielmehr in ähnlicher Bedeutung stehen, wie die gebotene כְּתִיבָה לְנַפְשׁוֹ. Spricht der Riß im Kleid das Bekenntnis aus, daß durch den Heimgang des Verstorbenen die nächste Umgebung, die engere Welt der Hinterbliebenen einen „Riß“ bekommen, so spräche ein Schnitt in unser Fleisch den Gedanken aus, daß mit dem Tode eines Angehörigen, überhaupt eines uns nahestehenden Menschen, unser eigenes leibliches Selbst einen Bruch erlitten — und das soll es nicht. Wie wert und teuer, wie bedeutungsvoll auch das Dasein eines Menschen für uns sein möge, nie darf mit seinem Dasein Wert und Bedeutung unseres eigenen Daseins enden, oder auch nur sinken. Jeder steht in eigener Bedeutung mit seinem Dasein — besser mit seinem Hiersein — in unmittel-

diese Scheidung in eine Ebene, die senkrecht zwischen Stirn und Scheitelbein über die Schläfen vor die Ohren heruntergeht. Das Schläfenhaar ist somit eine natürliche Verhüllung, die dem Anblick eines Menschenantlitzes das Hinterhaupt entzieht. Es verhält sich aber das Vorderhaupt mit dem großen Gehirn zu dem Hinterhaupt mit dem kleinen wie das menschliche Element zu dem animalischen im Menschenwesen, und begegnen wir hier wieder dem bedentamen Gewichte, welches die Lehre von der Lebensheiligung auf das lebendig zu haltende Bewußtsein legt von dem Vorhandensein dieser beiden spezifisch geschiedenen Naturen im Menschen und von der höheren Dignität des geistig Sittlichen, dem das Animalische zurücktretend sich unterzuordnen und in welches der Mensch allein sein Erscheinen als Mensch zu setzen habe. Das Schläfenhaar mahnt den Menschen Mensch zu sein.

Das Schläfenhaar erscheint beim Menschen bei beiden Geschlechtern und in jeglichem Alter. Schon das Antlitz des Menschenkindeß ist mit diesem Wahrzeichen seiner geistig sittlichen Menschenbestimmung geadet.

In einem ähnlichen Verhältnis aber, wie das Hinterhaupt zum Vorderhaupt, steht der Unterkiefer mit Backen, Wangen und Kinn, zu dem Oberkiefer und dem übrigen oberen Teil des menschlichen Angesichts. Während dieser vorzugsweise den geistigen Sinnesthätigkeiten angehört und bei der animalischen Thätigkeit des Essens mehr passiv sich verhält, ist jener, der Unterkiefer, mit Zähnen, Zunge und Kaumuskel, der eigentlich aktive Faktor bei dieser mehr animalischen Funktion des Essens und Schmeckens. Dem männlichen Geschlechte, der sinnlichen Vertierung leichter als das weibliche ausgesetzt, erwächst mit dem der Sinnlichkeit zureisenden Alter auch für diesen mehr sinnlichthätigen Teil des Menschenantlitzes eine Verhüllung in dem Barthaar, das, die sinnlichthätigen Gesichtsteile verhüllend, dem Anblick des Menschenantlitzes nur die rein geistigen frei läßt, und somit dem „Manne“ die ganz besondere Mahnung entgegenbringt, nur im Geistigen seine Würde und seine Kraft zu bewahren und alles Sinnliche seines Wesens in keuscher Züchtigkeit schamhaft zu meistern — eine Mahnung, deren das weibliche Geschlecht schon seiner inneren züchtigeren Natur halber weniger bedarf. Wir vermuten, daß die הוֹקן פאה wohl diejenigen Stellen sein dürften, die, wie die Einlenkung des Unterkiefers an das Schläfenbein, der hintere Winkel des Kinnbackens u. s. w., bei der sinnlichen Thätigkeit des Unterkiefers am sichtbarsten thätig erscheinen. Wenn daher gleichwohl das Gesetz der Lebensheiligung das Scheren des Barthaars im allgemeinen gestattet, so knüpft es gerade an den Moment, in welchem der jüdische „Mann“ sein Barthaar zur gefälligeren Erscheinung des Angesichts gestattet, durch Innehaltung des „Messers“ an diesen „פאה הוֹקן“ die Warnung, diesen das „Sinnliche des Mannesantlitzes“ verhüllenden Haarschleier nicht zu „vernichten“ und der Mahnung inne zu bleiben, nicht durch Übersehung und Hervorkehrung des Sinnlichen seine Menschenbestimmung und Manneswürde zu verschmerzen, dieselbe vielmehr in züchtiger Keuschheit und in geistiger Kraft zu bethätigen.

Wie aber schon bildend der Vater der Menschengeschlechtes die an sich schon züchtigere Natur des Weibes dadurch gekennzeichnet, daß Er dem Weibe den Haarschleier der Wangen versagen durfte, so hat auch sein Gesetz nicht nur das לא השהיה פאה וקנה, sondern auch das לא הקיפו פאה ראשכם nur an die jüdischen Männer gerichtet (Kiduschin 29 a).

Wir haben schon oben bemerkt, daß der Wortlaut des Textes für die Auffassung spreche, daß פאה הראש in jeder Weise אסור sei, während פאה הוֹקן auf תער beschränkt ist. Diese Annahme dürfte auch die Eigentümlichkeit erklären, daß לא הקיפו פאה ראשכם im Plural an die Nationalgemeinschaft in allen ihren Gliedern gerichtet ist, während לא השהיה פאה וקנה zu dem einzelnen spricht. Ist nämlich פאה הראש, das Entfernen des Schläfenhaars, בין בהער בין בכספרים, in jeder

27. Die Ecke eures Haupthaares sollt ihr nicht abrunden, und die Ecke deines Bartes sollst du nicht glattscheren.

27. לֹא תִקְצְוּ פֶאת רֵאשְׁכֶם וְלֹא תִשְׁחָתוּ אֶת פֶּאת זְקָנְךָ :

bleibt, den hebt das Bewußtsein des sittlichen Ideals seines Wesens hoch hinüber über das ganze Bereich einer die Welt in die Nacht dunkel waltender physisch mechanischer Wirkungen begrabenden Vorstellung, der steht mit seinem ganzen Thun und Lassen vor dem klaren Diktat des hellen göttlichen Sittengesetzes, unter der nicht mechanisch-physischen, sondern sittlich frei in Recht und Liebe waltenden Gottesvorkehrung, der fürchtet nicht Wiesel und Schlange, nicht Bissen- und Stabfall, nicht das Heute oder Morgen; der kennt nur eine Furcht: die Sünde, nur ein Vertrauen: die Mizwapflicht; dieses Pflichtbewußtsein ist seine ganze Klugheit — הוֹלֵךְ בְּהוֹם יֵלֵךְ בַּטָּה — und scharf scheidet der zwischen der für die physische Welt gegebenen physischen Ordnung und dem freien Gotteswalten, unter welches ihn Gott mit der That seiner sittlichen Freiheit gestellt.

Als Beispiel von עֲקִיבָא ר' (dasselbst) noch auf: עֲרַבֵי שְׁבִיעִיתָהּ, das dem Erlassjahr vorangehende Jahr pflegt guten Weizen zu haben, Hülsenfrüchte pflegen „dann“ vor Misraten geschütt (eigentlich entrückt) zu sein. (Nach Raschi: wenn sie עֲקִירִים, ausgerissen und nicht geschütteten worden. Jedenfalls scheint diese Banerregel sich auch auf עֲרַבֵי שְׁבִיעִיתָהּ zu beziehen, sonst fielen sie ja nicht unter עֵתִים.) Wir wären damit auch vor der entgegengesetzten Verirrung gewarnt, rein gesellschaftlichen Verhältnissen keine ihnen fremdartige, in keinem Zusammenhang mit ihnen stehende physischen Einflüsse zuzuschreiben. Daß dem z. B. das שִׁשְׁרֵא גֵרִים (Midra 38 a) nicht widerspricht, ist von selbst klar. Noch viel weniger das כְּחֹזֵב עֵתִים für das dem Jobel vorangehende sechste Jahr zugeagt ist, während jener כְּחֹזֵב עֵתִים dem sechsten Jahre eine physisch magische Eigentümlichkeit unterlegt.

Endlich wird (dasselbst) auch noch אֲדוּמָה עֵינַיִם, Augenverblendung, Tischenpielermagie, als unter עֵינַיִם לא begriffen, verboten. Damit wäre dann jede Vorstellung von einer außer dem natürlichen Kausalnexus liegenden Zaubervirkung bis auf den Schein aus unserem Gedankenkreise verbannt. Nach dieser Auffassung wäre עַץ als Wurzel von עַץ begriffen, und עֵינַיִם hieße Sinnestäuschung, dem Auge täuschende Eindrücke zuführen, daselbe, was wir unter den לִטִים und לְהִטִים der ägyptischen Zauberer verstehen zu dürfen geglaubt.

27. Von der Mahnung, das Bewußtsein von der höheren sittlichen Dignität unseres Menschenwesens wachzuhalten, die das Gesetz mit הַנְּדָחָה לא der Welt eingeführt, schreitet daselbe zu denjenigen Tätigkeiten fort, denen unser körperliches Menschenwesen selbst Gegenstand der Behandlung ist, um auch dort denselben Gedanken zu wecken und zu pflegen. Denn das ist der Geist der jüdischen Lebensheiligung, daß sie nichts so sehr als Gedankenlosigkeit flieht, die kleinste Tätigkeit gedankenvoll vollbracht wissen will und überall die Gelegenheit ergreift, die Wahrheiten, die die Grundlage unseres Seins und Sollens bilden, immer wach und wader bei uns zu erhalten und von ihnen aus jeden Gegenstand unseres Thuns und jedes Ziel desselben für das sittliche Ziel unserer Bestimmung fruchtbar uns würdigen zu lehren. Nur denkend ist ihr der Mensch, und dem denkenden Menschen ist nichts geringfügig.

Auch wenn unsere äußere Erscheinung Ziel unserer Tätigkeit ist und wir Haupt- und Barthaar für gefälligen Eindruck im sozialen Auftreten behandeln, hebt sie belehrend den Finger auf und spricht: לֹא תִקְצְוּ פֶאת רֵאשְׁכֶם וְלֹא תִשְׁחָתוּ אֶת פֶּאת זְקָנְךָ.

Ein solches ניהוש wäre nun nichts als ein zu belächelnder denkwidriger Wahn, wenn es nicht gleichzeitig die Leugnung einer sittlich freien göttlichen Weltordnung und Waltung involvierte und auf die sittlich freie Thätigkeit des Menschen einen schädlich hemmenden Einfluß übt, die Gott hinsichtlich ihrer Ziele, ihrer Zulässigkeit oder sittlichen Notwendigkeit lediglich auf sein Geheiß, sowie hinsichtlich der Ausführbarkeit auf die von Ihm verliehene vernünftige Einsicht hingewiesen hat.

Ein Gleiches gilt von dem durch העינוי לא verbotenen Wahn. Sanhedrin 65 b erläutert diesen עקבא רבי יפה לזאת למחר יפה: רבי יפה, es sei dies der Zeiten und Stunden berechnet und spricht: der heutige Tag ist gut, einen Weg anzutreten, der morgende, einen Kauf zu machen. Die Wurzel von ענוי wäre somit ענן und deren Bedeutung: Zeit, der wir in עונתה (2. B. M. 21, 10) begegnen und die in dem rabbinischen עונה sehr gewöhnlich ist. Sonst finden wir die Wurzel ענן zunächst nur noch in מעון, מעונה: der Aufenthaltsort, die Wohnung, und wenn ענן das in der Zeit Seiende bedeutet, so wäre ענן: die Stätte, der räumliche Punkt für das in der Zeit Seiende. ענן ist aber auch die Wurzel von עין: Quell. Quell ist jedoch nichts anderes, als die nacheinander in die Erscheinung tretenden Teile der in der Tiefe neben einander befindlichen Wassermasse. Das ist aber sofort die präzise Bezeichnung des Zeitbegriffs. Während Raum das Nebeneinander der Existenzen umfaßt, ist Zeit der Begriff des „Nacheinander“ in der Welt der Erscheinungen. Und auch עין, das Auge, führt die Eindrücke des Nebeneinander nur nacheinander dem wahrnehmenden Innern zu, und es ist nur der wahrnehmende Geist, der die einzelnen, nacheinander aufgenommenen Eindrücke zu einem ganzen Nebeneinander kombiniert. Das Auge ist der Quell der Erscheinungswelt für den Geist. Ist aber ענן nicht die Zeit im allgemeinen, sondern: die nacheinander eintretenden Zeitteile, Zeitabschnitte, so ist ענוי eine wahngedorene Unterscheidung solcher Zeiten für Verhältnisse, hinsichtlich derer eine solche Unterscheidung allen Grundes und aller Folgen entbehrt. Nur physisch und für die Erzielung physischer Erfolge mit physischen Mitteln unterscheiden sich Zeiten von Zeiten, Abschnitte der Jahre und Tage. Allein darüber hinaus, sobald die physischen Bedingungen, an welche auch die Ausführung unseres menschlichen Thuns gebunden ist, gelöst sind, hängt die Ausführungswürdigkeit und die Erfolgshoffnung alles unseren Thuns lediglich von dem Ja und Nein des göttlichen Sittengesetzes und des danach von Gott zu erhoffenden Bestandes ab, und wie jedem ניהוש, so liegt auch dem ענוי eine Leugnung der göttlichen freien Waltung und eine Unterstellung der sittlich freien Menschenthat unter nur dem Menschenwahn angehörende, ihr völlig fremde Einflüsse.

5. B. M. 18, 10 kommt מעון ונחש im Zusammenhang mit קום קום, כוש, כוש, כוש u. s. w. vor und wird dort die unseren Beziehungen zu Gott verderbliche Seite dieser Verirrungen hervorgehoben. Hier, mit האכלו על הרם לא in einen Ausspruch zusammengestellt, ist die durch alle drei gefährdete Charakterhoheit des sittlichen Menschenwesens der Gedanke, der ihrer Vereinigung in einen Gesetzesausdruck zu Grunde liegt. Wie האכלו על הרם לא das sittlich freie Menschenwesen in seiner dem Physischen nächsten Thätigkeit, erfaßt, אכלה, erfaßt, somit aber das ganze Menschenwesen von הרם, von dem Einbruche eines bloß physisch gebundenen animalischen Seins scheiden lehrt: so ist ja ולא העינוי לא הנחשו ולא in Wahrheit nichts als weitere Konsequenz dieser Scheidung. Was jenes für unser genießendes Leben ist, das sind diese für unser Thatenleben. Nur wer האכלו על הרם, mit seinem Genuß sich der animalischen Stufe einreißt und genießend in sich nur das Tier erblickt, der mag auch als נחשו ובענין כנחש mit seinem Thun und Lassen, mit Zukunftsfurcht und Hoffnung, sich mit seinem ganzen Sein einer physisch-mechanischen, blind waltenden Weltordnung verfallen glauben. Wer aber nicht האכלו על הרם ist, wer selbst genießend Mensch und sittlichfreier Gottesdiener

frei sittlich Menschlichen zurückdrängt. Ein zum „Fressen und Trinken“, וולל וסובא, hervor-
 tritt, ist aber endlich eine bereits selbst „tierisch“ gewordene אכילה, und begreift sich
 demnach, wie das: לא האכלו על הרם, zugleich die Warnung für den סורר וזמורה בן
 sein könne. Berachoth 10 b wird übereinstimmend mit obigem darunter auch die Warnung
 begriffen: לא האכלו קודם שהתפללו על רמכס, morgens nicht vor dem Beten zu essen.
 Nicht soll der Leib genährt werden, bevor er in התפלה für den Lebensdienst Gottes
 geweiht worden (siehe שורש ט' המצוה שורש ט').

Dieses לא האכלו על הרם ist ein klassisches Beispiel eines שבכללות, d. i. eines
 mehrere, unter einander wesentlich verschiedene Handlungen, nur unter einen allgemeinen
 Begriff fassenden Gebotes, auf Grund dessen nicht מלקות so statuiert ist, statuiert ist,
 דלא מיהר, weil das Gesetz das Verbot nicht so spezialisiert ausgesprochen, wie
 das Verbot: לא ההכס שור בדישו, das (S. B. M. 25, 4) dem Statut über die מלקות=
 Strafe sich unmittelbar anschließt und als Muster für dieselbe dient. (Sanhedrin 63 a
 und Pefachim 41 b. — Über שבכללות und die verschiedenen Arten derselben, siehe
 ספר המצוה לרמב"ם.)

Sanhedrin 65 b u. 66 a wird das hier verbotene ניהוש also erläutert:
 מנחש זה האומר פתו נפלה מפיו מקלו נפלה מידו בנו קורא לו מאחריו עורב קורא לו
 צבי הפסיקו בדרך נחש מימינו ושויעל משמאלו אל ההחיל בי שחרית הוא ראש הרש
 הוא מוצאי שבת הוא, d. h. מנחש wäre z. B. der spricht, sein Bissen sei ihm aus dem
 Mund, sein Stock aus der Hand gefallen; sein Hund habe hinter ihm gerufen, ein Rabe
 habe ihm zugerufen; ein Hirsch habe seinen Weg gekreuzt, eine Schlange habe sich ihm
 zur Rechten, ein Fuchs zur Linken gezeigt (und der in allem diesen ein böses Omen für
 den Tag oder für ein begommenes Unternehmen erblickt; Raschi daselbst). Oder: er
 spricht (zu einem Steuererheber, Raschi daselbst): mache doch mit mir nicht den Anfang,
 es ist noch früh am Tage, es ist der erste im Monat, es ist Wochenanfang (es bringt
 kein Glück, für den ganzen Tag, Monat, für die Woche kein Glück, bei etwas Lästigem
 der erste zu sein, oder den Tag, Monat, die Woche mit etwas Lästigem zu beginnen;
 Raschi daselbst). Ferner heißt es dort: לא הנחשו וגו' כגון אלו המנחשים בהולדה בעופות, ברגים,
 ברגים, die an Wiesel, Vögel, Fische (nach anderer Lesart בככבים, an Sterne) eine
 Ahnung anknüpfen.

Wir haben schon Jeschurun VIII, S. 536, auf die Verwandtschaft von נחש und
 נהין hingewiesen und haben geglaubt, daß, wenn נהין ein mit Überwindung der im
 Wege liegenden Hindernisse sich vollziehendes Dringen nach einem Ziele bedeutet, נחש,
 der Eigentümlichkeit der ש=ש-Wurzeln gemäß, das Hinstreben nach einem Ziele ohne
 Rücksicht auf die hindernd dazwischen liegenden Mittelglieder bedeuete, daher auch das
 Überetwashinwegehen, Hinwegschlüpfen der Schlange. So ist auch jedes ניהוש, wie die
 hier von der Halacha gegebenen Beispiele zeigen, ein völliges Außerachtlassen des fehlenden
 Mittelgliededes zwischen zweien völlig disparaten Verhältnissen, bei welchen der Wahn einen
 Kanjalerus voraussetzt, der gar nicht existiert. Zwischen dem Wiesel, der Schlange
 u. s. w., zwischen dem fallenden Bissen, dem fallenden Stock u. s. w., dem Beginnen
 einer Zeitperiode mit einer lästigen Ausgabe u. s. w. und dem Gelingen oder Miß-
 lingen eines Unternehmens, der glücklichen oder unglücklichen Zukunft eines Menschen,
 ist kein ursächlicher Zusammenhang denkbar. Es kann diese weder eine Folge jener
 Ereignisse und Erscheinungen sein, noch können diese Ereignisse und Erscheinungen als
 Wirkungen jener etwa bereits im Vollzuge sich befindenden Zukunft begriffen werden.
 Aus ihnen gleichwohl Zukünftiges erkennen wollen, ist eben Verwandlung des נהין in
 נחש, ist eben Befriedigung eines solchen Erkenntnisdranges mit völliger Ignoranz des
 Nichtvorhandenseins aller für solche Folgerung notwendigen Mittelglieder.

25. und erst im fünften Jahre sollt ihr seine Frucht genießen, daß er fortan euch seinen Ertrag zuwachsen lasse; ich, Gott, euer Gott.

25. וּבִשְׁנֵה הַחֲמִישִׁת הָאֲבָלוֹ אֶת־פְּרִוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם הַבְּוֹאֶתוֹ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

bloßes mechanisches Produkt der Naturordnung und der Benutzung derselben, sondern dem Willen und dem Segen Gottes und der freien Unterordnung des Menschen unter den Willen Gottes zu verdanken sei, der der Offenbarung seines Willens die Stätte im nationalen Heiligtum bereitet hat. Wie das jüdische Nationallied (Ps. 133, 3) singt, daß noch der fernste Ausläufer des Libanons zu Zions Bergen zählt, und der Thau, der den Hermon neßt, noch auf Zions Berge fällt, „weil da Gott den Segen, Leben für immer bestellt hat“: so spricht derselben Gedanken jede Frucht aus, die von Ost und West, von Süd und Nord hinauf nach Zion gebracht wird. Daß ferner dieses Geßesheiligtum nicht nur das Leben der That, sondern auch das genießende Leben in den Kreis seiner heiligenden Weihe zieht und auch den heiteren Genuß zur Höhe einer sittlichen, Gott dienenden That erheben will, das spricht eben die Verpflichtung aus, die Früchte, oder deren hinaufgebrachtes Lösegeld, froh im Umkreis des Geßesheiligtums zu verzehren.

Daß aber den Früchten an sich keine sachliche, sondern nur eine Zweckheiligkeit inne wohne, daß vielmehr dieses ganze נטע רבעי = Geßes nur ein קודש הלולים, ein Gott huldigender Bekenntnisausdruck sei, למען הלמד, wie es im מעשר שני = Kapitel heißt, ליראה אה ד' אלקיך כל הימים „damit wir Gott, als unseren Gott, alle Tage, die genießenden wie die schaffenden, zu fürchten lernen“, dieser הלולים = Charakter spricht sich insbesondere in dem הילול, der gestatteten, eventuell gebotenen Auslösung aus. Die Früchte selbst können beliebig, auch zu Hause und überall als הולין verwendet werden, wenn nur statt ihrer ihr Auslösewert hinaufgebracht und dort im heiteren Genuße verzehret wird. Dieses הילול ist das sprechendste הילול, daß die Frucht von Gott stamme und den Menschen zum Gott dienenden Genuße gegeben sei (siehe רשב"א בשם ראב"ד zu Berachoth 35 a). Ganz aber dasselbe, was dieses הילול in Thatausdruck ausspricht, das sprechen alle unsere ברכות הנהנין in Wortausdruck aus, die die Weisen unseres Volkes, nach עקיבא ר' daselbst, eben in Veranlassung dieser הלולים = הלולים für alle unsere Genuße angeordnet haben. Wie diese הלולים legen unsere ברכות vor dem Genuße das zu Genießende erst Gott als dem בורא huldigend zu Füßen — (נסחר, בורא: es ist der בציין, zu dem erst die Frucht hinaufgebracht wird) — und sprechen durch 'וכו' ברוך den Entschluß aus, auch mit dem Genuße nicht aus Gottes Gegenwart zu weichen, vielmehr in Gottes Gegenwart zu genießen, — (ברוך אהה, —) und auch genießend Gott dienend Gott heilige Zwecke zu fördern, wie dies der Begriff ברוך ausdrückt. Kennt doch פרינו של עולם וכלוא: die ברכה (Berachoth 6, 1) im Jeruschalmi (Berachoth 6, 1) die ברכה = שבהה הרובה וכלוא = שבהה הרובה = Geßes schließt sich enge dem vorangehenden הרובה = Geßes an und bildet mit diesem und dem ihm vorangehenden כלאים = Geßes eine Gruppe. Wie in dem durch הרובה שבהה repräsentierten Geschlechtsleben, so hat sich auch in dem diesem zunächst liegenden Genußesleben der im שיעטנו = Geßes hervorgehobene sittliche, spezifische Menschencharakter zu bewahren. Der jüdische Mensch wartet drei Jahre des Baumes, den er sich zum Fruchtgenuß gepflanzt, und indem er durch die Nichtbenutzung der Früchte auf Gottes Geheiß sich Gott gegenüber seines Eigentumsrechts entkleidet, lernt er zugleich drei Jahre lang erst durch Enthaltbarkeit sich in der die Sittlichkeit des Genußes bedingenden Selbstbeherrschung vorbereitend üben, — נטעה נטע רבעי und ערלה נטע (Beza 25 b) — lernt durch ערלה und נטע רבעי נטע

נטע רבעי und ערלה נטע

24. Im vierten Jahre werde dann
all seine Frucht Gott ein Heiligtum
des Thatenpreises,

24. ובשנה הרביעית יהיה כל
פְּרֵיו קֹדֶשׁ הַלְּלוּיִם לַיהוָה:

eigentlich unterstehenden Objectts gehindert ist, so: ערל און, ערל לב, und so auch der Zustand des völligen Gelähmtseins; הערל; und es heißt auch der Gegenstand adjektivisch: ערל, oder als Substantiv ערלה, hinsichtlich dessen jemand in dem normalen Gebrauch und der Beherrschung gehemmt ist. So: לכבם הערל (3. B. M. 26, 41). הנה ערלה אונם (Zirmija 6, 10) und בשר ערלהו in פרישה מילה. In unserer Stelle kommt es in beiden Beziehungen vor und erklärt sich demnach die sonst völlig anomale Konstruktion: יהיה לכבם ערלים. Es heißt nämlich die Frucht und der Zustand des Baumes, so lange sie nicht dem normalen Gebrauch des Eigentümers zustehen; die ערלה, und es heißt der Mensch, der an ihrem Gebrauch gehindert ist: ערל, und sein Gehindertsein spricht das Verbun: ערל aus. וערלהו heißt daher: ihr sollt im Gebrauch gehindert sein; ערלהו: während einer ihn eurem Gebrauche entziehenden Zeit; und zwar soll sich dieses Benutzungsverbot nicht auf den ganzen Baum, sondern nur auf seine Frucht beziehen; ואלה פרי ערלים: offenbar ist שאלש שנים יהיה לכבם ערלים, die Frucht oder der Baum — יהיה kann sich auf das eine oder das andere beziehen — die Frucht oder der Baum soll euch nur als ערלים zustehen, d. h. die Frucht oder der Baum bleibt euer Eigentum, es hat kein anderer ein Recht daran, aber ihr seid in Bezug darauf, ערלים, ihr seid im Gebrauch gehindert, לא יאכל, die Frucht darf nicht genossen werden.

In das Verbot der אכילה ist überall auch איסור הנאה mit einbegriffen, so lange nicht das Gegenteil, wie 3. B. bei נבלה (5. B. M. 14, 21), bei טרפה (2. B. M. 22, 30) und sonst, vom Gesetze ausgesprochen ist. (Pesachim 21 b im Gegensatz zu הוקיה, der איסור הנאה nur in die Form: לא יאכל mitbegriff.) Hier liegt im übrigen der איסור הנאה schon in dem Begriff ערלה, und wird (dieselbst 22 b) durch die wiederholte Hervorhebung dieses Begriffs, וערלהו ערלים, das Benutzungsverbot selbst auf צביעה und הדלקה, auf Benutzung der Frucht als Farb- oder Leuchtstoff ausgedehnt. Der Ausdruck אה פרו bezeichnet übrigens die Frucht in weiterem Umfange und schließt auch הטפל לפני: Kerne, Grercin, Schalen, in das Benutzungsverbot mit ein (Berachoth 36 b).

B. 24. קדש הלוים, nicht absolut: קדש לר, sondern es ist, wie מעשר שני (Kap. 27, 30 u. 31), nur insofern כבן גבור (Kiduschin 34 b), daß es in seiner Benutzung selbst לר, הלוים, eine „Wiederstrahlung“, eine Vergegenwärtigung Gottes werde, d. h. daß in seiner Benutzung das Bekenntnis sich ausspreche, es sei Gott, der Gesetzgeber der הורה, dessen Warten auch die Frucht des Baumes zu verdanken sei, und dessen Wille auch mit dem Genuß derselben erfüllt werden solle. Diese der Frucht des vierten Jahres, נטע רבעי, innewohnende Bestimmung לר, הלוים zu werden, findet in der Verpflichtung ihre Verwirklichung, die Früchte, ebenso wie מעשר שני (5. B. M. 14, 22—26), hinauf zur Gottesstadt des Gesetzesheiligtums zu bringen und sie nur in dessen Umkreis zu genießen, oder sie mit Hinzufügung eines Fünftels, הומש (3. B. M. 27, 31) auszulösen, und statt mit den Früchten, deren Weihebestimmung durch die Auslösung auf das Geld übergegangen, mit dem Gelde hinaufzuwandern und es im Umkreis des Gesetzesheiligtums in heiterem Genuße zu verzehren. Das Hinaufbringen der Früchte oder deren Auslösungswertes in die Gottesstadt des Gesetzesheiligtums spricht das Bekenntnis aus, daß das Schaffen der Natur und das Gelingen des Menschenwerks kein

aber und noch weniger bei dem jüdischen Menschen hält das Gesetz, das ihm das göttliche *למינו* für den Aufbau seines Gattungslbens deutet und von seiner Beachtung die Erreichung seiner ganzen Einzeln-, Familien- und gesellschaftlichen Bestimmung abhängig macht, nicht bei den physischen Artstranken inne. Eben weil seine Bestimmung keine bloß physische ist, für ihn das Physische nur den Unterbau des von ihm anzustrebenden ethischen und sozialen Ideals bilden soll, hat er auch sein Geschlechtsleben, mit dessen Reinheit alles ethische und soziale Menschheitsideal steht und fällt, nicht unter das Diktat seiner bloß physischen Natur zu stellen, sondern durch Gottes Gesetz vom Standpunkt seiner ethischen und sozialen Bestimmung sich selbst innerhalb seiner Art die Schranken seines Geschlechtslebens ziehen zu lassen, wie wir diese eben in der *פרשה ערוה*, — innerhalb deren dieses ganze *קדושים*-Kapitel nur eine Parenthese bildet, — kennen gelernt.

Unter diesen *ערוה*-Schranken des Menschen=*למינו*=Gesetzes dürfte sich am weitesten von einem bloß physischen Charakter der *למינו*-Schranken aller übrigen organischen Wesen entfernen und daher am sprechendsten die höhere *בין*-Bestimmung des Menschengeschlechtes in Wirkung zeigen das: *ואל אשה עמיתך לא התן שכבתך לרוע*, durch welches ein sittlich-freier Willensakt und — im jüdischen Menschenfreie — ein bloß symbolischer Ausdruck dieses Willensaktes die Menschengattin zu einem geschlechtlich unnahbaren Heiligtum für jeden anderen Menschen macht, und eben diese rein geistige Geschlechtschranke, — die Ehe — ist das Fundament alles physischen, geistigen und sittlichen Heiles der großen Menschen- und Völkerbestimmung.

Unmittelbar daher an das im Zusammenhange mit *אילנות הרעים* *כלאי בהמה* *אילנות הרעים* ausgesprochene *בלאי בגדים*=Gesetz schließt sich, gleichsam als erste Konsequenz des durch *בלאי בגדים* vergegenwärtigten Menschen=*למינו*=Gesetzes, das Gesetz der *שפה הרופה* an, um als erste Forderung der bewußten Menschenbestimmung die Heilighaltung der Menschen=*„Ehe“* zu lehren. Soll dein Geschlechtsleben nicht dein *שעיטנו*=freies Menschenkleid, das du trägst, Lügen strafen, so muß dein Geschlechtsleben rein, so muß vor allem dir das Eheweib deines Nächsten ein geschlechtlich unnahbares Heiligtum sein. Das ist das *אִפְסָה* in dem sittlichen Menschen=*א. B. G.* Und wie bedeutungsvoll ist das Problem, an welchem das Gotteswort diese unnahbare Heiligkeit der Menschenehe an dieser Stelle lehrt, und wie lehrreich nach allen Erfahrungen der Zeiten! Nicht von dem Bruche einer vollgültigen Ehe dir Ebenbürtiger ist die Rede — von diesem Verbrechen ist bereits oben im *ערוה*-Kapitel gesprochen. Hier ist er nicht *עמיתך*, sie ist noch nicht voll *אשה*, kann es noch nicht sein; er ist *עברי עברי*, sie ist noch halb *שפחה*, und du gehörst zu den Freien, gehörst ihnen gegenüber zu den *אילי הארץ* — wie dich daher auch das *שפה הרופה* als *איל* erscheinen läßt — gehörtst ihnen gegenüber zu den sozial höher gestellten Gesellschaftsschichten; — laß anderen Kreisen die Maxime, als ob das Sittengesetz nur für den Menschen=*„Plebs“* geschrieben wäre, als ob das Ehrentkleid einer höheren Menschenart auch zugleich einen Freibrief für geschlechtliche Ungebundenheit bringe, und vor allem das Spiel mit Geschlechtsreinheit und Eheheiligkeit der unfreien „unteren“ Volksschichten erlaube oder doch entschuldige.

In dem Kreise der von dem jüdischen Gesetze geschaffenen Lebensanschauungen steigt mit jeder Staffel der Gesellschaftsschichten die Anforderung an die Charakterstittlichkeit, und je nobler das Kleid, um so sittlichgeadelter soll der Mensch sein, den es deckt. Darum wird sie hier gestraft, nur wenn sie *במוד*, wenn sie mit vollem Bewußtsein der Gesetzwidrigkeit ihrer Handlung sie geübt, und zwar trifft sie *בקרר*: die gewöhnliche korrektive Behandlung bei thätlichen Gesetzübertretungen. Er aber hat *בין ביוג בין במויד* wie bei *הפקדון*, wie bei durch *הליל הישם* erschwertem Eigentumsverbrechen (*3. B. M. 5, 21 ff.* — siehe *Kerithoth 9 a*), sich als *איל* in *אשם* vor dem Eingang zum Gesetzesheiligtum einzufinden, er hat, wie es bedeutungsvoll heißt, *אשמו*, den Ausdruck

21. Er aber bringt Gott sein Schuldopfer zum Eingang des Zusammenkunftszustimmungszettes in einem Schuldopferwidder.

22. Es vollzieht der Priester für ihn Sühne mit dem Widder des Schuldopfers vor Gott wegen seines Vergehens, das er begangen, und es wird ihm für das von ihm begangene Vergehen verziehen.

21. וְהָבִיִּא אֶת־אֲשָׁמוֹ לַיהוָה אֵל־
פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֵיל אֲשָׁם:

22. וּכְכַר עָלָיו הַכֹּהֵן בְּאֵיל הָאֲשָׁם
לִפְנֵי יְהוָה עַל־חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא
וְנִסְלַח לוֹ מִחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא: כ

Kerithoth 11 a werden zwei derselben hervorgehoben: sie erhält Vorlesung, während der Strafausführung liest nämlich der Gerichtspräsident, ihr die Verse aus der nationalen Tora (5. B. M. 28, 58 u. 59) vor: die Tora der Tora ist die Tora der Tora, die Tora der Tora ist die Tora der Tora, die Tora der Tora ist die Tora der Tora. Die vom menschlichen Gerichte ausgehenden Tora sind nur eine warnende Erinnerung an die Tora und Tora, an die wirklichen „Schläge“ des göttlichen Gerichtes, die der über sich und die Seinen herbeizieht, der seine Gottesfurcht nicht durch treuen Gehorsam gegen Gottes Gesetz beharrt. Und ferner: ihr Strafmaß hängt von einer Beurteilung ihrer Konstitution ab. Alle anderen Strafen sind absolut gegeben, sie sind dem Verbrechen adäquat, nicht dem Verbrecher. In diesem bei Tora individuell zu bestimmenden Strafmaß spricht sich der disziplinäre Charakter dieser Strafe aus.

WB. 21 u. 22. וְהָבִיִּא אֶת־אֲשָׁמוֹ. B. 20 hatte im Vorderfuß den Mann zum Subjekt, zu welchem erst dieser B. 21 den Nachfuß bildet; וְהָבִיִּא אֶת־אֲשָׁמוֹ. Es ist aber B. 20 zuerst der die Frau betreffende Ausdruck וְהָבִיִּא אֶת־אֲשָׁמוֹ eingeschaltet, um damit die Opferpflicht des Mannes von der Strafschuld der Frau abhängig zu machen: daß die Tora der Tora ist die Tora der Tora, daß die Tora der Tora ist die Tora der Tora, daß die Tora der Tora ist die Tora der Tora (Kerithoth 11 a). Er ist nur אֲשָׁם=pflichtig, wenn durch ihn die Frau das Verbrechen gethan und dadurch straffällig geworden. Er hat aber das אֲשָׁם selbst dann zu bringen, auch wenn seinerseits das Verbrechen begangen worden; denn es heißt B. 22: לעֲשׂוֹת שׂוּגָה כְּמוֹד: וְנִסְלַח לוֹ מִחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא (dasselbst 9 a).

Dieses Verse 20—22 enthaltene Tora=Gesetz schließt sich unmittelbar dem Tora=Gesetz des B. 19 an. Im Hinblick des die Entwicklung alles organischen Lebens in der Tier- und Pflanzenwelt beherrschenden und bedingenden göttlichen Tora=Gesetzes war auch dem jüdischen Menschen mit dem Tora=Gesetz warnend ans Herz gelegt. Es war ihm gesagt, wie er die Tora=Gesetze in dem geschlechtlichen Leben der seiner Herrschaft anvertrauten Tier- und Pflanzenwelt mit seiner Willkür nicht stören und stets vor Augen haben solle, so solle er auch sich seines Tora=Gesetzes, der seiner Wesenart als Menschen und jüdischem Menschen von Gott erteilten höheren Bestimmung stets bewußt bleiben und nicht durch Dahingebung seines menschlich=animalischen Wesens an die pflanzlichen Elemente in ihm, sich zum Tiere erniedrigend, von Gott und seiner göttlichen Bestimmung sich lösen. In allererster Linie hat sich diese Anforderung in Beherrschung und Leitung des stärksten aller vegetativen Reize, der geschlechtlichen Sinnlichkeit geltend zu machen. Bei Tier und Pflanze ist das Geschlechtliche von selbst physisch unbeschränkt, Schranken, die nur die Willkür des Menschen zwingend durchbrechen läßt, innerhalb der Art aber ist die Geschlechtswahl völlig frei gegeben. Bei dem Menschen

und es bezeichnet doch vielmehr ein Verhältnis, das nur durch den begonnenen Eintritt in persönliche Selbstständigkeit möglich ist, dem somit das Gegenteil von הרפה wesentlich eigen ist. Lautverwandtschaft führt auf die Wurzel הרב, deren Grundbedeutung: trocken ist, und die sich in הרב, Schwert, mit dem chaldäischen הרף scharf wieder begegnet. Sofort springt auch die Gedankenanalogie des synonymen בכש, trocken, in die Augen, das, ähnlich wie הרף, auch beschämt werden, יביש, הוכיח, ausdrückt. Als Grundbegriff von הרב erscheint daher: „starr geworden“, das Feuchte, Kasse, d. i. die Bedingung der Veränderung und Weiterentwicklung, verloren haben. Wie so häufig bei ה= und ע= Wurzeln, ist es der Gegensatz zu ערב: mischen, sich mit anderen vereinigen. Das הרב= Gewordene geht in keine anderen Formen und in keine Vereinigung mit anderem über. Daher auch הרב das Trennende, Scharfe, das Schwert, und andererseits הרוב der Ausdruck für jede Art der Zerstörung. Einer zerstörten Stadt sind die Bedingungen ihrer Forteristenz und Fortentwicklung geraubt. הרף wäre somit die „starre“ Jahreszeit, in welcher der Entwicklungsgang der Erde zum Stillstand gekommen, und auf das geistige, sittliche, soziale Menschenleben übertragen, hieße הרף jemandem das geistige, sittliche, soziale Lebensmoment absprecken, sagen, er habe keine geistige, sittliche, sozialberechtigende „Lebenssäfte“ mehr, er sei geistig und sittlich dürr und starr geworden. Dürfen wir daher in הרף den Grundbegriff des Starrgewordene erblicken, so würde נהרף ל=, juridisch, das durch Vereinigung mit einem für jeden anderen Starrgewordene bezeichnen, und hätten wir darin ganz die Konsequenz des Trauungsaktes für die getraute Frau. Ähnlich ist der zivilrechtliche Begriff צמיחה (3. B. M. 25, 23) für den zum perpetuirlischen, unveränderlichen Eigentum erworbenen Besitz von צמה, starr werden, gebildet. Job 6, 17 und sehr häufig in Talmud. Es ist aber hier der Ausdruck נהרפה statt des gewöhnlichen צמיחה gebraucht, eben weil der unvollkommenen Freilassung wegen der קדושה=Alt nicht den vollendeten אירובין=Charakter haben kann und dessen Wirkung nur in der rechtlichen Folge hervortritt, daß die Frau fortan für jede Verbindung mit einem anderen אסורה ist.

בקהרה. Die Überlieferung (Kerithoth 11 a) lehrt, daß, während bei allen sonstigen ערוה die Strafbehandlung beider gleich ist, hier, bei שגהה הרובה, sie der מלקות=Strafe unterliegt, er aber ein אשם zu bringen hat, wie im folgenden Verse bestimmt wird. Diese מלקות=Strafe ist hier durch בקרה ausgedrückt. Schon in בקר, Morgen, in Gegensatz zu ערב, tritt der Begriff des Erkennens des Einzelnen in seiner Eigentümlichkeit hervor. Daher denn auch בקר: etwas nach dem Bedürfnis seiner Eigentümlichkeit behandeln, individuell versorgen, pflegen. So: ומנחה הנחשה יהיה לי לבקר (Kön. II, 16, 15). So ganz besonders die individuelle Sorgfalt und Pflege, die der Hirte den einzelnen Schafen seiner Herde zuwendet: כבקהרה רעה עדרו, כבקהרה את צאני ובקהרהים, וגו' (Jesek. 34, 11 f.) im Gegensatz zu dem B. 4 geschilderten Verfahren der schlechten Hirten. Zudem daher hier die מלקות=Strafe als בקרה, somit als eine die „Besserung“ des damit zu Treffenden erzielende Handlung bezeichnet wird, ist damit der spezifische Charakter dieser Strafe im jüdischen Strafcode ausgedrückt. Es giebt nur diese eine Strafe von disziplinärem Charakter, — alle anderen sind Todesstrafen, — und ist somit durch בקרה den Vorschriften, die Wahl des Strafmittels, des Exekutors — es dürfen nur יהירי מדע, nur Männer von vieler Einsicht und wenig Kraft sein! — das allgemein gegebene Maximum und die genaue individuelle Erwägung der körperlichen Konstitution des zu Strafenden, und alle die anderen Makkoth 22 b ff. gegebenen Bestimmungen, tragen alle den unterschiedenen בקרה=Charakter einer Besserung, ja Beteuerung erzielenden Strafhandlung.

20. Und ein Mann, der einer Frau mit Samenerguß beivohnt, und sie ist eine einem Manne angetraute Sklavin, vollständig ist sie noch nicht ausgelöst, oder ein Freibrief ihr noch nicht gegeben: so soll sie einer Disziplinarstrafe unterliegen, nicht getötet sollen sie werden, weil sie noch nicht ganz frei geworden war.

20. וְאִישׁ כִּירוּשָׁב אֲדֹאֲשָׁה שֶׁכָּבְתָה
זָרַע וְהוּא שִׁפְחָה נְהַרְפָּת לְאִישׁ
וְהַפְּדָה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ הַפְּשָׁה לֹא
נִתְּנָלָה בְּקָרְתָה תְּהִינָה לֹא וְיִמְתּוּ כִּי
לֹא הַפְּשָׁה:

B. 20. שפחה נהרפה לאיש. Nach Kiduschin 6a ist נהרפה, oder in der dort gebräuchlichen Form: חרופה, synonym mit מקודשת. In der T'hat lehrt dort und Kerithoth 11 a, sowie Gittin 43 a u. b. die Halacha, daß das Problem unseres Textes von einer unvollkommen freigelassenen kanaanitischen Sklavin spricht, die einem עברי עברי, dem sein Herr nach 2. B. M. 21, 4 eine kanaanitische Sklavin zur Frau geben kann, angetraut worden. Wäre sie noch gar nicht freigelassen, so wären die קידושין völlig nichtig, denn קידושין אין קידושין בנענית. Wäre ihre Freilassung schon ganz vollzogen, so wären die קידושין vollgültig, sie wäre eine ארוסה und der Umgang eines anderen mit ihr wäre vollendeter mit מיתה verpönter Ehebruch. שפחה נהרפה bezeichnet somit einen Mittelzustand: noch שפחה, noch nicht ganz frei, und doch לאיש, und doch bereits so frei, daß sie durch קידושין in eine annähernd eheliche Verbindung zu einem Manne getreten.

ג' וְהַפְּדָה לֹא נִפְדָּתָה וגו' erläutert den Rechtsvorgang, aus welchem dieser Mittelzustand entstanden: ihr Herr hat einen Teil ihres Lösegeldes, es aber noch nicht ganz empfangen. או חפשה לא נתן לה oder: es ist bereits ihr volles Lösegeld bezahlt, allein sie hat noch nicht ihren Freibrief, גט שחרור, empfangen. Diese Erklärung würde auch zulässig sein, wenn, wie dies Gittin 39 a u. b. in der שטר גומר כה ואין כסף גומר כה, nur durch den Freibrief, nicht aber durch das Lösegeld die völlige Freilassung bewirkt würde, somit כסף nur das sachliche Unrecht des Herrn auf die Arbeitskraft, ממון, löste, die Beseitigung des איסור aber, der persönliche Charakter eines Freien nur durch den Freibrief zu erlangen wäre. Allein es wird doch schließlich כסף כר' שמוען entschieden, und כסף ist גומר wie שטר, und wenn das volle Lösegeld gezahlt ist, so bedarf es keines Freibriefs weiter. Wir glauben daher, das zweite Problem לא נתן לה או חפשה von solchen Fällen verstehen zu müssen, wo ohne כסף die sachliche Hörigkeit bereits aufgehoben, die persönliche Freiheit aber noch vom Freibrief abhängt, גט שחרור, מעוכב גט, z. B. הכפיקר הנה (Gittin 38 b), יוצא בראשי איברים (Kiduschin 24 b).

נ: נהרפה: Versuchen wir den sprachlichen Begriff der Wurzel הרף in dieser ungewöhnlichen Anwendung als synonym mit קידושין zu ermitteln, so ist deren sonstige Bedeutung als Schmähen im קל und פיעל, הרפה: Schmähung, Schmach, und als Winter in der Form הרף bekannt. Wir haben zu 1. B. M. 8, 22 geglaubt, als Grundbedeutung von הרף: Preisgegeben sein, annehmen zu dürfen, wovon dann הורף die Jahreszeit der vollendeten Passivität der Erde, und הרף preismachen, schmähen, jemandem alle Persönlichkeit absprecken bedeuten würde. Man könnte dann hier auch das נהרפה als Hingegebensein an einen Mann erklären. Allein es würde dann ja dieser Begriff einen deprimierenden Zustand, das Hingegebensein an die Willkür eines Mannes bedeuten,

würde demnach **נ** **שעט** heißen, so viel als: **שעט** **נלה**, „der sich in den Charakter eines **נלה**, eines von Gott Gewichenen kleidet“, von **עטה**, sich in etwas einhüllen **אור עטה** **נלה** **נלה** (Ps. 104, 2).

In der Auffassung des **הנא קבא**, die auch **Midra 61 b** und **Jebamoth 5 b** gegeben wird, bezeichnet **נ** aber das durch Zusammendrehen oder Weben fest mit einander Verbundene. Suchen wir die sprachliche Bedeutung von **נ**, so begegnen wir **ננה** als Wurzel von: **קנה**: Spritzen, Sprengen. Im **ל קל** **אשר ינה מדמה** (3. B. M. 6, 20), **הקר** **וי מדמה אל הקר** (Kön. II. 9, 33): spritzen intransitiv. **נ** hieße somit das Fortgespritzte, also: ein von einem großen Ganzen, zu dem es gehörte, gewaltsam Entferntes, Isoliertes. Damit haben wir aber sofort das **נלה** und **נלה** des **רשב"א** als wörtliche Erklärung des **נ**. Indem er sein höheres Teil mit dem niederen verbindet, „isoliert“ er sich von Gott und macht auch, daß Gott sich von ihm „entfernt“.

Wir haben aber schon zu 1. B. M. 1, 4 in **ברל** und **בהל** Sprachwurzeln gefunden, in welchen die Gedanken Trennen und Verbinden zu einem einheitlichen Begriff, nämlich zu dem der durch eine Verbindung bewirkten Trennung sich gestalten, und liegt es daher durchaus nicht fern, auch in **נ** beide Merkmale, die des Verbindens und Trennens, zu einem Begriff vereinigt, zu erblicken, ganz so wie dem Begriff **בהל**: zusammengedrehter Faden, der Begriff des Trennens in **ברל**, **בהל** u. s. w. zu Grunde liegt. Es hätte somit der **קנה** nur das Merkmal des Verbindens in der konkreten Darstellung, und **רשב"א** das Merkmal des „Trennens“ für die ideelle Bedeutung hervorgehoben. Heißt doch **נורה** (von **ננה**) **Baba Kama 35 a** auch **דעקל**, ebenso wie auch **נלה**, **נלה**, **נלה**, den völlig abschließenden **דעקל** ausdrückt, in welchem Begriff ebenfalls die beiden Merkmale zusammenfallen.

נ wäre somit in höchster Prägnanz der Ausdruck eines sich in sich abschließenden Wesens, ganz so wie wir den Tierbegriff im Gegensatz zu dem zum Göttlichen aufstrebenden und sich Gott unterordnenden Menschen gefunden, und **שעט** hieße: der in tierische Geschlossenheit sich Hüllende. Es ist somit eine Höhnung des göttlichen **לבינו** **שעט** für den Menschen.

Die Mahnung an den Menschencharakter und die Menschenbestimmung des menschlichen Leibes ist aber mit **העלאת** **לבישה** verwebt, mit dem Moment der Leibespflge und dem der Leibestkleidung, Momente, in welchen eben der Leib Objekt der menschlichen Gedankenrichtung wird und die beide eng mit dem historischen Ursprung des Gewandes und seiner sittlichen Bedeutung zusammenhängen (siehe **Jeschurun Jahrgang V, S. 303 f.**).

Bei **ציצ**, sowie bei dem Priester Gürtel und den hohenpriesterlichen Gewändern tritt das **שעט**-Gesetz zurück. **ציצ** und **כהונה** bringen die Unterordnung und die Heiligung des ganzen Menschenwesens durch diese Unterordnung unter das göttliche Gesetz zum positiven Ausdruck. In dieser Unterordnung ist sofort der Unterschied zwischen dem Vegetativen und Animalischen in dem Menschen aufgehoben. Vom göttlichen Gesetze umfassen und göttlichen Zwecken geweiht sind alle Elemente des Menschenwesens Gott heilig. Im Dienste des göttlichen Gesetzes und von ihm beherrscht und geleitet, dürfen nicht nur, sondern sollen die animalischen Lebenshätigkeiten des Menschen auch den vegetativen Bedürfnissen des nährenden und geschlechtlichen Lebens sich zuwenden. Der die hochpriesterliche Farbe des Gesetzesheiligtums tragende **הכלה**-Wollfaden hat sich als **ציצ** auch an das leinene Gewand zu knüpfen, und im **כבנט**, **השן** und **השן** sind **ציצ** und **השן** paritätisch vereinigt, wie das Gesetz, in dessen Heiligtumsdienst der Priester steht, **הוקים** und **השנים**, Speise- und geschlechtliche Gesetze neben Gesetzen des sozialen Lebens in gleicher Ebenbürtigkeit würdigt und ordnet. — (Siehe zu 4. B. M. 15, 37 und 5. B. M. 22, 11 u. 12.)

auch in die durch die Kleidung angebahnte Erfüllung des sittlichen Menschenberufs hinein-
tragen, und den jüdischen Menschen insbesondere erinnern, mit der Erfüllung des ihm
erteilten Gottesgesetzes trete er nicht außerhalb des allgemeinen Wesenkreises, sondern
eben mit ihr und durch sie reihe er sich harmonisch ein in den Kreis aller den Gottes-
gesetzen gehorchenden Wesen. Dasein, Leben, Entwicklung, Wirken und Gedeihen gewinnt
rings um ihn jedes nur durch treue Hingebung an das für seine Art ausgesprochene
למינו = Gesetz Gottes. Auch ihm ist sein למינו = Gesetz von Gott geworden, das Gesetz
seines Menschenberufs in Mitte der belebten Schöpfung, das Gesetz seines jüdischen
Berufs in Mitte der Menschheit, und nur in Erfüllung der הורה, des göttlichen למינו =
Gesetzes für den jüdischen Menschen, kann der zum jüdischen Menschen durch Geburt
von Gott Bestimmte die Aufgabe seiner Bestimmung lösen. Sonst ist, um mit dem
Worte der Weisen zu sprechen: יהא קרמך: „die Mücke größer als du“.

Allein eine nähere Erwägung der Bedeutung, welche צמר und פשהים als Menschen-
gewandstoffe aus ihrer Beziehung zu dem Menschenwesen gewinnen, läßt in der Scheidung
dieser Stoffe im Menschengewande einen noch direkteren und positiveren Ausdruck der
reinen Menschenbestimmung, und somit eine noch präzisere Kennzeichnung des Gewandes
als Menschengewand erkennen.

Wir haben schon zu כהלב (2. B. M. S. 316 u. 317) erläutert, daß, wie
im Organismus des Tieres, ebenso in dem des Menschen die beiden Elemente: das
vegetative der Ernährung und Fortpflanzung und das animalische der Sinne und der
Bewegung vorhanden seien, sich aber der Mensch vom Tiere spezifisch durch die Be-
ziehung scheidet, in welcher diese Elemente hier und dort zu einander stehen. Im Tiere
steht das Animalische: Wahrnehmung, Empfindung und Bewegung, ganz im Dienste des
Vegetativen, der Ernährungs- und Fortpflanzungsreize und Zwecke. Im Menschen soll
das Vegetative dem Animalischen, das Animalische dem Menschlichen, dem verstehenden,
vernehmenden und frei wollenden Geiste, und durch diesen und mit diesem Gott und
seinem heiligen Willen untergeordnet sein. Der Mensch ist eine zu Gott aufgerichtete
Pyramide, das Tier ein in sich geschlossener Kreis; in ihm, im Tiere, ist das Animalische
und Vegetative innig in einander verschlungen; symbolisch ausgedrückt — wenn צמר als
Gewandstoff das animalische und פשהים das vegetative Element im Menschenwesen be-
zeichnet — im Tiere ist יהוי ופשהים יהוי צמר! Im Menschen aber soll das Animalische,
soll das Sinnen und Wollen sich nicht dem Vegetativen zuneigen, nicht mit den Reizen
des Magens und des geschlechtlichen Lebens sich eng verbinden. Im Menschen soll צמר
und פשהים, geschieden, jeglichem sein gesondertes Gebiet erhalten bleiben. Und nicht
abwärts zur pflanzlichen Sinnlichkeit, aufwärts zum Piedestal des Menschlichen, des
vernehmenden und göttlichfrei wollenden Menschengeistes soll in ihm das Animalische in
Vollbringung gottheiliger Zwecke sich veredeln, und so der Gottesgeist im Menschen alles,
auch das Tierische und Pflanzliche seines Wesens, mit sich empor in die Nähe Gottes
heben, dessen שכינה in dem Maße sich zu dem Menschen hernieder läßt, in welchem der
Mensch mit seinem ganzen Wesen sittlich geheiligt zu Ihm sich erhebt.

Der Mensch daher, der sein animalisches Sinnen und Wollen nicht aufwärts dem
Göttlichen, sondern abwärts dem pflanzlich Sinnlichen vermahlt, der Mensch, der im
Gewande seiner menschlichen Erscheinung צמר und פשהים verbindet, in dem Maße, in
welchem er sich mit dem Sinnlichen verbindet, reißt er vom Göttlichen sich los, und
macht auch, daß das Göttliche von ihm sich entferne, ואלו הוא, נלוו, wie רבי שמעון בן
אליעזר בן אביו שבשמים, und מלוו אה אביו שבשמים, und „Losgelöster“, und
רבי שמעון בן אליעזר sagt, der ist ein aus seiner wahren Verbindung „Losgelöster“, und
עלי מלוו, „und macht auch, daß sein Vater im Himmel, der über ihm ruhte, sich von ihm
löst“. אל מלוו und נלוו wie: ר' הוועבא פרו. 3, 32 und sonst in Prov. auch: אל
מעניך (daselbst 4, 21.) נלוו scheint als Abkürzung von נלוו zu fassen, und

עליו (טו"ו) ט, (שיע) שע wäre es eine Abbréviatur aus אביו שבשמים עליו (נו) נו, und wären darin die drei Prozeduren ausgedrückt, die der Rohstoff zum Gewebe durchzumachen habe, Krämpeln: שיע, Spinnen: טו"ו, Weben oder sonstige Verbindung: נו. Nach ר"ה spräche das ganze nur von vollendeter Fadenbildung, und נו wäre שורה: das Zusammenordnen gesponnener Fäden (Midra 61 b), und differieren die halachischen Auffassungen, רמב"ם ושאר פוסקים, darüber, ob schon jede einzelne dieser Bearbeitungen, oder alle drei zusammen שטטנו דאוריחה bedingen. שטטנו רשב"א erkennt in שטטנו den Ausdruck der sittlichen Bedeutung dieses כלאים=Geſetzes (siehe unten).

Betrachten wir die in diesem Verse zusammengefaßten Verbote: כלאי בהמה, כלאי אילן, כלאי בגדים, כלאי זרעים, כלאי אילן, die alle nur durch den allgemeinen Satz: אה השמרו הקרי הטהרו eingeleitet sind, so erscheinen כלאי בהמה und כלאי אילן als wirkliche Störungen der Schöpfungsgeſetze; es werden natürlich gegeneinander verschlossene Tier- und Pflanzenarten in naturwidriger Paarung miteinander gewaltſam verbunden. Allein schon bei כלאי זרעים geht ein solcher naturwidriger Paarungsakt in Wirklichkeit nicht vor, die nebeneinander geſetzten Samen werden in ihrer ursprünglichen Gattungsentwicklung nicht geſtört, ja es iſt auch ihr Nebeneinanderſein gar nicht verboten, sobald ſie nur äußerlich als zwei verſchiedene Arten kenntlich geſchieden ſind. Offenbar geht schon das כלאי זרעים=Verbot über das Verbot eines wirklichen Eingriffes in die göttlichen Gattungsgeſetze der Natur hinaus und bringt vielmehr dem Menſchen bei ſeinem Kulturverkehr mit der Pflanzenwelt das dieſelbe noch mit Schöpferallmacht beherrſchende למינהו=Geſetz, und damit Gott, den Geſetzgeber der Natur, denkend zum Bewußtſein, deſſen Geſetzgebung nicht erſt mit dem Menſchen, mit dem jüdiſchen Menſchen und für denſelben beginnt, deſſen Geſetz vielmehr alle wirkenden und bildenden Kräfte beherrſcht und dem der kleinſte Keim und die kleinſte Faſer aller organiſchen Weſen mit unwandelbarer Treue gehorcht.

Daran ſchließt ſich nun in weiterem Gedankengange כלאי בגדים, bei welchen noch weniger als bei כלאי זרעים auf wirkliche Störung eines göttlichen Naturgeſetzes hingeblickt ſein kann, und wenn gleichwohl auch für dieſes Geſetz die große Mahnung gilt: אה השמרו, ſo kann damit nur die Erinnerung an den großen Weltgeſetzgeber und an ſein großes למינהו=Geſetz, das die große Mannigfaltigkeit der Weſen in beſondere Gattungen und Arten geſchieden und jeder derſelben eine beſondere Beſtimmung und eine dieſer entſprechende Bildung erteilt, dem Menſchen auch für den Menſchen in dem Momente menſchlicher Bekleidung wach gerufen und gegenwärtig gehalten werden ſollen. Wir haben ſchon wiederholt Gelegenheit gehabt, auf die hohe ſittliche Bedeutsamkeit des menſchlichen Gewandes aufmerkſam zu machen, wie das Geſetz in ihm ein charakteriſtiſches Abzeichen des Menſchen dem Tiere gegenüber erblickt und in ihm die durch ſeinen geſchichtlichen Urfprung (1. B. M. 3, 21) gegebene Mahnung feſthält: ſei Menſch; bleibe Menſch, und folge nicht der Lehre und dem Beiſpiel des Tieres! Eine Mahnung, die für den jüdiſchen Menſchenberuf noch ihren beſonderen Ausdruck im Zieſithgebot (4. B. M. 15, 37) findet (ſiehe Feſchurun Jahrgang V den Artikel ציצית). Ebenſo haben wir bereits bemerkt, daß als ſpeziſiſche Gewandſtoffe nur צמר und שׂה, Wolle und Flachſ, daſtehen, ſo daß כרם בגדים nur Gewänder aus einem dieſer beiden Stoffe bedeuten. So wie daher bei Beſtellung des Ackers die Auseinanderhaltung der Saattgattungen das große Gattungsgeſetz und in ihm den einen Einzigen allgebietenden Weltengeſetzgeber dem denkenden Menſchen vergegenwärtigen und ihm damit die Mahnung entgeggetragen ſoll, ſich auch mit all ſeiner Thätigkeit dem Geſetze Gottes zu unterwerfen und in dieſem großen von Gottes Geſetz getragenen Weltall nicht das einzige Gottes Geſetz höhrende Weſen ſein zu wollen: ſo würde ſchon die einfache Auseinanderhaltung der ſpeziſiſchen Gewandſtoffe in der menſchlichen Kleidung dieſe Mahnung an den Gattungsgeſetzgeber

der Geseze, der Legiſlator iſt Gott. Und ſpeziell dieſe Geſetze: *שהקתי בעולמי* (Jeruſchalmi Kitajim 1, 7), die den Weltgeſetzgeber verkündenden Gattungsgeseze der organiſchen Welt in ihrer ſolgenreichen Anwendung für den Ackerbau, ſtanden unter beſonderer Obhut der jüdiſchen Geſamtheitsrepräſentanz.

Mit dem 1. Adar jeden Jahres, wenn die Saaten bereits überall aufgegangen waren, *בשמינין על הכלאים*, erging die gerichtliche Aufforderung an jeden Ackerbeſizer im jüdiſchen Lande, ſeine Felder von *כלאים* zu jäubern, und am 15. gingen Gerichtsboten aus, die geſchehene Erfüllung des Geſetzes zu überwachen, *יצאין על הכלאים* (Sanhedrin I, 1), ſo daß jedem, der den Boden Paläſtinas betrat, ſchon der Anblick des nach den *כלאים*-Geſetzen beſtellten Landes verkündete: hier iſt der Boden der *הורה*, hier herrſcht Gottes Geſetz.

בהמהך לא תרביע כלאים. Es iſt nicht unmöglich, daß *רבע*, verwandt mit *רבה*, die tieriſche Vermehrung heißt. Sonſt iſt im Chaldäiſchen *רבע* ſo viel wie das Hebräiſche *רָבַץ*. *רבע* *ההוה טעיניה*: *רבעי כלאי*. — *כלאי*, *כלא* heißt: zu=rückhalten. Daher *כלאי*: der Kerker. Auf organiſche Weſen übertragen, bezeichnet *כלאי* das Weſen, inſofern es nach göttlichem *למיניהו*=Geſetze (ſiehe zu 1. B. M. 1, 11—13), jedem Weſen gegenüber, das nicht ſeiner Gattung iſt, ſeine Zeugungskräfte „zurückhält“, ſich nicht mit ihm gattet. *כלאים* bedeutet nun zwei Weſen, die in ſolchem natürlichen Gegenſatz zu einander ſtehen, die von Natur ſich von einander „zurückhalten“. Da jedoch der Dualis *כִּי* nicht die einfache Zweizahl, ſondern eine zuſammengehörige, gepaarte Zweizahl bedeutet, — *כִּי* *רַגְלַיִם* u. ſ. w. ſind nicht zwei Füße, zwei Hände überhaupt, ſondern zwei zuſammengehörige, gepaarte Füße, Hände u. ſ. w. — ſo glauben wir, daß auch in *כלאים* der Dual die Zuſammenfügung, Paarung bedeutet. Das Wort *כלאים* ſelbſt enthält ſomit ſchon den vollen Begriff einer naturwidrigen Paarung: ſie ſind *כלאים*, ſie ſind von Natur einander verſchloſſen, und der Menſch hat ſie zu *כלאים* gemacht, hat ſie trotz ihrer natürlichen Unzuſammenhörigkeit zuſammengefügt. Durch die einleitende Hinweiſung auf die *בראשית במעשה* *היוקים*, deren *שמירה* in dieſen Verboten ihre Bethätigung finden ſoll, erſtreckt ſich das Verbot *לא תרביע כלאים* auf die ganze belebte Schöpfung, deren organiſche Entwicklung durch das Schöpferwort: *למיניהו* (1. B. M. 1, 20—25) in die Schranken des Gattungsgesezes gewieſen iſt, vor denen auch die Willkür der Menſchen ſehen zurüctreten ſoll. Es iſt *בהמה* nur genannt, weil dies eben die Tiergattung iſt, deren Züchtung ein gewöhnliches Geſchäft der Menſchenthätigkeit iſt (*היוסב' ד"ה למיניהו מיבשה* u. 55 a).

לא תרביע כלאים verbietet zunächſt das Zuſammenſäen zweier verſchiedener Saattgattungen: *כלאי זרעים*. Durch *שדך* iſt das *כלאי זרעים*=Verbot (im Gegenſatz zu *כלאי איזן*) wie alle *מצוות התלויות בארץ*, wie in der Regel alle auf den Boden ſich beziehenden Geſetze, auf *ארץ ישראל* beſchränkt. Verboten iſt nur das ungeſchiedene Zuſammenſäen. Es genügt entweder eine ſolche Entfernung, die jeder Saattgattung genügenden Nahrungsraum unter der Erde, *שיעור יניקה*, gewährt, oder eine äußere Scheidung, die die verſchiedenen Gattungen für den Anblick geſondert erſcheinen läßt, *מרביית עץ*, z. B. *הור*: die eine Gattung a wäre in einen Winkel geſät, und die andere b in an den Winkel vorbeistreichende Längsfurchen a: >, b: || und dergleichen. Durch die einleitende Hinweiſung auf die *למיניהו*-Geſetze: *אה הקתי השמרו* erſtreckt ſich das Geſetz auch auf Bäume, und iſt, der *הרבעה* ähnlich, das Pfropfen verſchiedener Baumarten aufeinander, *הרכבה*, verboten. *הרכבת כלאי איזן* iſt wie *הרבעה* auch *כלאי* *הרכבה* verboten (*Miduſchin* 39 a; *Baba Kama* 55 a; *היוסב' דאזלבית למיניהו*; *Sabbat* 54 b; *Maſchi* *באמצע* *ד"ה א' באמצע* *היוסב' דאזלבית*).

Es lehrt aber die *Halacha*, daß nicht nur das Säen und Pfropfen von *כלאים* — und darunter iſt jede Wachſtumsförderung, z. B. auch: *מנכש ומחפה*, Säen und ein

19. Meine Gesetze hütet: du darfst dein Tier nicht in Gattungsmischung züchten, dein Feld nicht in Gattungsmischung säen, und ein Gewand aus Gattungsmischung Schaafwolle darf nicht auf dich kommen.

19. אֶת־הַקִּטְוֹתֶיךָ תִּשְׁמְרוּ בְּהִבְתְּךָ לֹא־תִרְבֵּיעַ בְּלֵאִים שָׂדֶךְ לֹא־תִזְרַע בְּלֵאִים וּבְגָד בְּלֵאִים שֶׁעֲטָנוּ לֹא יֵעָלֶה עָלֶיךָ:

sittlicher Freiheit und in Gott nachstrebender Wahrheit Gerechtigkeit und Liebe. — Diese beiden Grundgedanken der jüdischen Menschenberufsheiligung: „die Göttlichkeit aller Wesen aus Gott“ und „der höhere Menschenberuf aus Gott“, sie führen uns sofort über den engeren Menschenkreis hinaus, uns auch in der außermenschlichen Welt überall die Gottesordnung achten zu lehren und eben innerhalb dieser das Gottesgesetzesiegel, das „אני׳ה׳“ überall ausgeprägt und aufgeprägt zeigenden Welt, uns auch unserer, von Gott höher gearteten Stellung bewußt zu werden, — wie dies in der sofort folgenden Gesetzesgruppe geschieht.

V. 19. אֶת־הַקִּטְוֹתֶיךָ תִּשְׁמְרוּ. Wir haben bereits in Vorstehendem erinnert, wie der absehbare Übergang zu dieser Gesetzesgruppe auf einen innigen Zusammenhang hinweist, in welchem die folgenden Gesetze der Gattungsachtung in der ganzen organischen Welt zu den vorangehenden Geboten der Menschenachtung, ja zu dem ganzen Kapitel der sozialen Lebensheiligung stehen, dessen ersten Absatz sie schließen. Zu לא הקם ולא הטר לא היקר כבוד הגופל die humanitäre Heiligung des Menschencharakters. Rachegefühl und Beleidigerhaß ist unablösbar tief mit der physischen Natur des Tierwesens verwebt, sie gehören mit zu dem Selbsterhaltungstrieb, zu jener das ganze Tierwesen mächtig beherrschenden Selbstliebe, mit welcher der Schöpfer jedes seiner Geschöpfe zu seiner Erhaltung ausgestattet und ausgerüstet. Sich jedes Rachegefühls und jedes Beleidigerhasses bis auf den letzten Funken zu entäußern, die Selbstliebe in Nächstenliebe zu umwandeln, ist die stärkste Anforderung der Selbstbeherrschung, der sittlichfreien Unterordnung alles unzeres physischen Wollens unter das höhere Diktat des göttlichen Willens. Mit ihrer Erfüllung überschreitet der Mensch die Kluft, die das Physischanimalische von dem Sittlichgöttlichen, die den Menschen vom Tiere scheidet und ihn in die heilige Höhe der ebenbildlichen Gottesnähe führt.

Von dem Gipfel dieser Anforderungen aus läßt uns das Gotteswort nun zurücksehen in den ganzen Kreis der tief unter uns stehenden organischen Welt, uns auch diese Welt als eine Welt der Gottesgesetze zu zeigen, jede Pflanze, jedes Tier uns mit jeder Faser, jeder Kraft Gott als den Gesetzgeber ihres Seins und Werdens verkünden zu lassen, auf daß wir zu dem Gedanken uns erheben: wenn wir den Gipfel der Lebensheiligung erflommen, haben wir eben nichts als die Bestimmung erfüllt, für welche Gott uns geschaffen, indem er uns die Fähigkeit und die Bestimmung sittlich freien Gehorsams erteilte, in dessen Bahnen Tier und Pflanze mit physischer Nötigung unwandelbar ihre Lebensbestimmung erfüllen.

אֶת־הַקִּטְוֹתֶיךָ תִּשְׁמְרוּ, achtet auf meine Weltgesetze, die meiner jetzigen Gesetzgebung an euch vorangegangen (Sanhedrin 60 a; — siehe 1. B. M. S. 17, 18), deren Beachtung sich eben zu den Verbotten gestaltet: בהמהך לא הרביע כללם n. j. w.

Mit dem Anspruch an die Gesamtheit beginnt der Vers: אֶת־הַקִּטְוֹתֶיךָ תִּשְׁמְרוּ! In anderen Kreisen ist die nationale Gesamtheit die Quelle des Rechts und der Gesetze, in ihrem Schoße ruht die legislatorische Macht. Die jüdische Gesamtheit ist nur Wächterin

הרפתח ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהן הכתוב אומר ואזהביו כצאת השמש בגבורתו.

ואהבת לרעך כמוך אני ד' ist die zusammenfassende Schlussmaxime für unser ganzes soziales Verhalten in Besinnung, Wort und That. Die edelste Grundgesinnung Gott und Menschen gegenüber heißt: אהבה, Liebe. Es ist הבה(ה) mit dem individualisierenden א, und heißt sowohl: die Sichhingebung an den anderen als die innigste Nahebringung des anderen an sich. Beides zusammen ist: Liebe, Gegensatz von שנאה (siehe B. 17). Es heißt hier nun nicht: ואהבת את רעך, wie überall sonst (außer B. 34 der Parallelstelle zu unserem Verse); es forderte dies die Liebe der Persönlichkeit des Nächsten wie der eigenen, eine Forderung, deren Erfüllung völlig außer Bereich des Denkbaren liegt. Die Liebe, die hier gefordert wird, wird von uns in Beziehung zu allen unseren Nebenmenschen gefordert, und die Liebe, die sich auf die Persönlichkeit unseres Nebenmenschen bezieht, hat die seltensten Vorbedingungen zur Voransetzung, eine sympathische Harmonie der Persönlichkeiten, die nur zwischen wenigen Menschen sich findet. Ein David hatte einen Jonathan gefunden, von deren Liebe es heißt: ונפש יהונתן נקשרה בנפש ונפשו יהונתן כנפשו דוד ויאהבוו יהונתן כנפשו (Sam. I. 18, 1). Vielmehr heißt es hier: ואהבת לרעך, דוד ויאהבוו יהונתן כנפשו; כמון, לרעך ist aber nicht die Persönlichkeit des Nebenmenschen, sondern ist alles das, was seiner Persönlichkeit wird, sind alle die Verhältnisse, das Wohl und das Weh, die seine Lebensstellung auf Erden gestatten. Dies, sein Wohl und Weh, sollen wir lieben, wie das eigene, sollen uns freuen mit seinem Glück, wie mit dem eigenen, sollen uns betrüben über sein Leid, als hätte es uns getroffen, sollen mit derselben Freudigkeit zu seinem Wohle beitragen, als gälte es das eigene Wohl, sollen Leid von ihm abwenden, als wären wir selber davon bedroht. Das ist eine Forderung, die wir selbst in Beziehung auf den uns im höchsten Grade antipathisch widerstehenden Menschen erfüllen können, erfüllen sollen; denn diese Liebesforderung scheidet völlig ab von der Persönlichkeit des Nebenmenschen, gründet sich auf keine seiner Eigentümlichkeiten, sondern אני ד' heißt das Motiv dieser Forderung, im Namen Gottes wird sie von uns für alle unsere Nebenmenschen erwartet, der allen Menschen die gegenseitige Bestimmung: רעים erteilt. Jeder soll in jedem seine מרעה, seine „Lebensweide“, die Förderung seines Wohls, die Bedingung seiner eigenen Wohlfahrt finden und erkennen, keiner in der Blüte des anderen ein Hindernis, in dessen Untergang ein Aufsteigen des eigenen Wohles erblicken, keiner des eigenen Blühens froh werden, so lange der andere neben ihm verkümmert. ואהבת לרעך, der geistig und sittlich vollendete Mensch liebt sein eigenes Wohl auch nur aus demselben Motive und in derselben Gesinnung, wie er dem Wohle des Nächsten liebend zugethan ist. Seine Selbstliebe ist auch nur Pflichtbewußtsein, er sieht in sich selber auch nur das gotttheilige Gottesgeschöpf, ihm anvertraut, auf daß er es nach Gottes Bestimmung alle die leibliche, geistige und sittliche Vollendung erreichen lasse, für welche Er es ins irdische Hiersein gesetzt und ihm die Anweisung in seinem Gesetze erteilt. Ganz so und aus demselben Pflichtbewußtsein wendet er seine Liebe dem Wohle des Nächsten zu, sieht in ihm das ihm gleiche Gottesgeschöpf und bekundet seine Liebe zu Gott in der Liebe zu seinen Geschöpfen, אהב את המקום אהב את הבריוה, אהב את הבריוה.

Im Munde der Weisen kommt dieser Satz, außer als Prinzip allgemeiner wohlthuerender Menschentliebe (Nedarim 65 b), wiederholt als Verpflichtung humaner Rücksicht selbst gegen der Hinrichtung verfallene Verbrecher vor (Sanhedrin 52 a u. sonst), ואהבת לרעך, und als Maxime für Ehegatten sich vor simtlichen Eindringlingen zu hüten, die die gegenseitige Neigung schmälern könnten (Miduschin 41 a u. sonst).

Bekannt ist der Hillelsche Satz: דעלך סני להברך לא תעביר, „was dir geschäftig ist, thue deinem Nächsten nicht“, womit er dem Verlangen eines Heiden, das Gesetz in möglichster Kürze zu lernen, genügte, und diesen Satz mit der Bemerkung begleitete:

Verwirklichung setzt aber einen Volkskreis voraus, der bereits eine solche ideale Stufe allverbreiteter sittlicher Anschauung errungen, deren Abwesenheit schon vor vielen Jahrhunderten beklagt ward. Eine Gesamtheit, in welcher jeder jeden über seinen Wandel und seine Handlungsweise soll zu Rede stellen, setzt voraus, daß auch jeder ebenso selber von jedem Zurechtweisungen entgegenzunehmen bereit sein würde, setzt überhaupt eine solche allgemeine objektive Werthschätzung des Sittengesetzes voraus, daß dabei die Person und alles Persönliche völlig in den Hintergrund tritt. Schon ר' טרפון (Arachin dafelbst): es soll mich wundern, ob es in unserer Zeit einen giebt, der Zurechtweisung annimmt; sagt man ihm: nimm den Spahn aus deinen Zähnen, sagt er: nimm den Balken aus deinen Augen, כבן קורה לו טול אמר לו טול קורה כבן, עיניך. Sein Zeitgenosse ר' אלעזר בן עזרי' meint aber, daß es auch wohl kann einen in ihrer Zeit gebe, der die Kunst des Zurechtweisens verstehe. Kennt doch das Gebot in der Verpflichtung zur הוכחה den Zurechtzuweisenden: עמיהך, und legt schon damit die Verpflichtung auf, bei der Zurechtweisung keine Spur von Selbstüberhebung hervortreten, vielmehr den Zurechtzuweisenden fühlen zu lassen, wie sehr wir ihn als עמיהו in seiner völligen Gleichstellung mit uns würdigen, und ihm dasselbe Recht uns gegenüber einräumen, von dem ihm gegenüber Gebrauch zu machen uns nur das Pflichtgebot bewegt. Es fügt aber noch ausdrücklicher hinzu:

וְלֹא הִשָּׂא עֵלָיו חַטָּא, lade aber darob nicht Sünde auf dich, — (vergl. 4. B. M. 18, 32) — d. h. übe die Aufgabe der הוכחה so, daß du dich nicht selbst dadurch versündigst. So heißt es (Arachin dafelbst): הוֹבִיחֻ וְלֹא כָּבַל מִיָּנִין שִׂיהוּר וְיִבְיַחֻ הוֹל' (Arachin dafelbst): הוֹבִיחַ מִכֹּחַ מָקוֹם יָכוֹל אֵשׁ' מִשְׁתַּחֲוִים פָּנָיו הוֹל' לֹא הִשָּׂא עֵלָיו חַטָּא. Selbst wenn die Zurechtweisung zuerst fruchtlos geblieben, soll man sie immer wiederholen; sobald sich aber durch Entfärbung des Angesichtes zeigt, daß die Vorstellung Eindruck gemacht, dürfe man mit der Zurechtweisung nicht fortfahren. Alles weitere dürfte eine unnötige Beschämung sein, und eine unnötige Beschämung, הַלְבֵּנָה פָּנִים, insbesondere öffentlich, מַלְבֵּן פְּנֵי הַבַּיִת, ist Verbrechen. Siehe ה"ב in ק"א zwischen להברו אדם שבין אדם ודברים שמים, und meint, das Beispiel der Propheten lehre, wie בדברי שמים, wenn private Vorstellungen nichts genügt, auch öffentliche beschämende Zurechtweisung gestattet, ja Pflicht sei.

Beza 30 a wird geltend, daß gewohnheitsmäßigen Übertretungen von Verboten, die nicht ausdrücklich in der Schrift ausgesprochen sind, sobald sie ohne Bewußtsein des Unrechts geschehen, man jedoch die gewisse Überzeugung hat, daß eine zurechtweisende Warnung nichts nützen und das gedankenlose Unrecht nur in ein bewußtes verwandeln würde, nicht mahnend entgegenzutreten sei, weil: מִיֵּשֶׁב שִׂיהוּ שׁוֹנֵגִין וְאֵל הוּוּ מוֹדֵדִין. Wir glauben mit der Meinung nicht zu irren, daß hier nur ein nutzloses Entgegentreten im Momente der Übertretung, höchstens auch ein spezielles Ermahnen der Übertretenden wider-raten werde, daß aber damit keineswegs eine allgemeine Belehrung über das gesetzlich Erlaubte und Unerlaubte habe beschränkt werden sollen, dieselbe vielmehr jederzeit und umso mehr unterschiedene Pflicht eines jeden zur Belehrung Berufenen bleibe, je mehr die treue Pflichterfüllung durch Unkenntnis leidet. Spricht doch der Wortlaut der Stelle: הִנֵּי נִשְׂי וְכוּ' וְאֵלָּן וְיִתְבֵּן וְכוּ' וְלֹא הוּוּנָא דַעְבְּרָן הִבֵּי וְלֹא אִמְרִינָן לְהוּ וְלֹא מִיֵּדִי הִנֵּי נִשְׂי וְכוּ' וְאֵלָּן וְיִתְבֵּן וְכוּ' וְלֹא הוּוּנָא דַעְבְּרָן הִבֵּי וְלֹא אִמְרִינָן לְהוּ וְלֹא מִיֵּדִי, offenbar nur vom Momente der That, und hieße ja auch das Gegenteil nichts geringeres als eine allmähliche völlige Antiquirung des Pflichtgesetzes, wenn der Unkenntnis nicht mehr durch Belehrung entgegengewirkt werden dürfte, sobald sie die Mutter gewohnheitsmäßiger Pflichtübertretung geworden! Ohnehin bezeugt א בשם הריטב"א רב גדול מאשכנזים שהעיד בשם רבותיו הצרפתים ובכללם ר"י והרב מרוטנבורק im Namen maßgebendster Autoritäten, daß diese praktische Regel וכו' מִיֵּשֶׁב שִׂיהוּ שׁוֹנֵגִין וְכוּ' nur für Zeiten Geltung habe, in welchen das Pflichtgesetz sich allgemeiner Achtung erfreut

ה'וכה הוכיח וגו' lehrt zunächst das nicht nur gestattete, sondern als Pflicht obliegende Verfahren, sobald wir uns durch irgend jemanden durch Wort oder That gekränkt fühlen; es lehrt aber zugleich eine allgemeine Pflicht, die uns jederzeit und jedem gegenüber obliegt, den wir von den Bahnen des Rechts und der von Gott gebotenen Pflicht abweichen sehen. ה'וכה, in bei weitem überwiegender Zahl von Fällen heißt ה'וכיח: jemanden eine unliebame Erkenntnis zu überzeugtem Bewußtsein bringen, sei es, ihn eines logischen Irrtums, wie Job 9, 33, oder ihn einer sittlichen Verirrung überführen, wie in den meisten anderen Fällen, und zwar wird dieses letztere sowohl direkt durch mündliche Beweisführung, wie Jesaias 29, 21 und sonst, oder indirekt durch Leiden, wie Prov. 3, 13 und sonst, bewirkt. In dieser Beziehung dürfte י'רה in Verwandtschaft mit י'רה stehen, das im הפעיל auch: Leiden geben heißt und vielleicht, wie ה'לך und י'לך, auch mit ה'גה, dem Ausdruck der Gedankenerzeugung, verwandt ist. Es giebt nur eine einzige Stelle, in welcher die Erkenntnis, die ה'וכיח vermittelt, nichts Unliebames hat, es ist dies das: אורה ה'וכחה לעבדך ל'צהק (1. B. M. 24, 14) und ebenso in dessen Bericht (dieselbst V. 44). Es dürfte Eliezer damit die ganze Entschiedenheit haben ausdrücken wollen, in welcher er den Erfolg des sich vorgesehnen Wahrzeichens auffassen wollte. Es sollte ihm das als eine absolute Erklärung des göttlichen Willens gelten, vor welcher alle etwa entgegenstehenden Bedenken und Erwägungen zurückzutreten hätten. Nach unserer Auffassung gehörte hierher auch das: ו'אה כל ו'וכחה (dieselbst 20, 16). Abimelech jagte damit, sie könne sich ferner nur mit aller Entschiedenheit als das kundgeben, was sie sei, alle entgegenstehenden Bedenken seien durch sein letztes Benehmen gegen sie beseitigt. Es findet sich übrigens ה'וכיח konstruiert mit ל' und mit ו'אה der Person. Ersteres heißt: jemanden etwas zum Bewußtsein bringen, letzteres: jemanden sich zum Bewußtsein, ihn zur Selbsterkenntnis bringen.

Hier heißt es nun: Haffe deinen Bruder nicht im Herzen, sondern stelle ihn zur Rede, bringe ihn zur Selbsterkenntnis, und ist damit die hohe Pflicht erteilt, wenn wir uns durch einen anderen in unserem Rechte gekränkt oder beleidigt glauben, entweder das Erlittene völlig zu vergessen und demselben nicht den geringsten Einfluß auf unsere Gesinnungen gegen ihn zu gestatten, oder, wenn wir fühlen, daß uns dies nicht möglich ist, nicht schwarzen Haß in unserem Herzen aufkommen zu lassen, sondern durch offenes und gerades Vorstellen dem andern Gelegenheit zu seiner Rechtfertigung oder zum Wiedergutmachen zu geben. Das schweigende Grollen charakterisiert die unverbekelte Natur. So wird im ה'נהומים zu 1. B. M. 37, 4 auf Abfaton hingewiesen, von dem es Sam. II, 13, 22 heißt: ו'לא דבר אבשלום עם אמנון למרע ועד טוב כי שנה אבשלום אה אמנון.

Es ist aber zugleich ה'וכה ה'וכה die allgemeine Pflicht eines jeden Gliedes der jüdischen Gesamtheit, nicht schweigend größeren und kleineren Verirrungen seiner jüdischen Mitgenossen zuzusehen, sondern das Seinige durch Vorstellungen, und zwar wiederholte Vorstellungen, wie der Infinitiv ה'וכה ausdrückt, zu thun, um womöglich Einsicht und Besserung zu bewirken (B. M. 31a). Es wird (dieselbst) diese Verpflichtung in jedem Verhältnis, auch einem Schüler seinem Lehrer gegenüber, zuerkannt, und liegt nach Arachin 16 b die Pflicht so lange ob, bis der Zurechtweisende die Zurechtweisung durch Ermahnungen oder gar durch Schläge zurückweist. Wer, heißt es Sabbat 54 b, seine Hänslente, seine Stadtgenossen, die ganze Welt hätte von Vergehungen zurückhalten können, und hat es unterlassen, der ist mit für ihre Schuld verantwortlich, und wäre selbst sein eigener Wandel musterhaft und ohne Tadel, wird über ihn zu allererst der Stab gebrochen, wenn er nicht das Seinige zur Besserung seiner Zeitgenossen versucht (dieselbst 55 a). Die praktische Verwirklichung dieses auf dem Boden der ע'רכות, der jüdischen Gesamtsolidarität für die Erfüllung des göttlichen Gesetzes durch jeden, wurzelnden Gebotes würde die sittliche Gestalt der Welt umwandeln. Die Möglichkeit einer vollen

zur Rede stelle deinen Nächsten, lade
aber darob nicht Sünde auf dich.

הוֹבִיחַ הַיּוֹכֵחַ אֶת־עַמִּיתוֹ וְלֹא־תִשָּׂא
עֵלָיו חֵטְא:

Eigennutz, noch Gleichgültigkeit, noch gar etwa Schadelust irgend einen Einfluß auf unser Reden und Thun gestatten dürfen, wie vielmehr wir in steter Gegenwart Gottes all unser Thun und Lassen an dem Maßstab der Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Brüderlichkeit messen und durch dieselben bestimmen lassen sollen, die Gott von uns als den „Seinen“ erwartet. Es werden nun diese Grundzüge eines unter dem Diktate des Gottesrechts geheiligten sozialen Lebens noch durch Andeutung unseres Verhaltens gegen diejenigen unserer Nebenmenschen ergänzt, die selbst pflichtvergessen gegen uns gehandelt und durch diese Pflichtvergessenheit den Anspruch auf unsere Achtung und unsere Liebe eingebüßt haben könnten. Da tritt das heilige und heiligende Gotteswort uns entgegen und spricht: **לֹא־הִשָּׂא אֶת־יָדְךָ בְּלִבְבֵךְ**! Es setzt das Gotteswort voraus, uns selbst überlassen, könnte das Benehmen unseres Nebenmenschen gegen uns das Gefühl und die Gefinnung der **שְׂנֵאה** in unserem Herzen aufkommen lassen, **שְׂנֵאה**: das „Dorn- und Stachel“-Gefühl (**שְׂנֵאה = סְנֵאה**), welches abwehrend und abweisend sich feindlich dem Nebenmenschen entgegenstreckt, dessen Dasein als Hindernis der eigenen Wohlfahrt fñhlt und bis zur Nichtexistenz seine Entfernung und Verkümmernng wñnscht. Ein solches, dem unter der Kontrolle des göttlichen Gesetzes nicht veredelten Menschenherzen natñrliches Gefühl, sollen wir nicht in unserem Gemñte aufkommen lassen. Wie sich unser Nebenmensch auch gegen uns benommen haben möge, wie sehr er auch durch seine Pflichtvergessenheit gegen unser Wohl sich des Namens **עַרְוָה** unwñrdig gemacht, wie sehr auch durch Verkennung unseres Rechts selber den Anspruch auf **עַרְוָה**, auf Gleichberechtigung eingebüßt habe, einen Namen kann er nicht verlieren, **עַרְוָה** bleibt er, bleibt durch den gemeinsamen Faden göttlicher Abstammung, durch Gott und in Gott uns **בְּאֵהוָה**, uns verbunden, Brüder bleiben wir dennoch, bleiben die Kinder eines gemeinsamen Vaterhauses, und nun dieses gemeinschaftlichen Vaters willen, der doch in ihm noch sein Kind erblickt und ihm die Stñtte neben uns in seinem Hause — und seinem Herzen gewñhrt, darf **שְׂנֵאה** nicht in uns aufkommen. Es ist aber die Warnung **לֹא־הִשָּׂא אֶת־יָדְךָ** eine in um so größerem Ernste notwendige, als das unveredelte, seinen natñrlichen Regungen ùberlassene Menschengemñt sogar eine **שְׂנֵאה הַגָּמְלָה**, einen grundlosen, von dem gehaßten Gegenstande in keiner Weise verschuldeten Haß kennt, gegen welchen sich das Gesetz in der Allgemeinheit seines Anspruchs: **לֹא־הִשָּׂא אֶת־יָדְךָ בְּלִבְבֵךְ**, umsomehr erheben muß, je verbreiteter eben unter gemeinen Naturen dieser „grundlose Haß“ sich findet. Ihnen genñgt, daß ein „Nebenbruder“ in dem „Kampfe ums Dasein“, wie man dies nach moderner Anschauung des Lebensinhalts vom Wurm bis zum Cherub nennt, als „Nebenbuhler“ erscheint, daß er, wenngleich in vñllig berechtigter Weise, mit ihnen nach demselben Ziele ringt, durch Fleiß und Fñhigkeit sie zu ùberflñgeln droht und jedenfalls sie zu grñßerer Anstrengung nñtigt, da sie nicht die alleinigen Kenner zum Ziele bleiben — es genñgt ihnen dies, um in dem Nebenbruder einen Hñnderer ihrer Wohlfahrt, einen haßenswñrdigen Gegenstand zu erblicken, dessen Entfernung bis zum vñlligen Untergang man wñnscht. Ist doch **שְׂנֵאה הַגָּמְלָה** das Verbrechen, das nach Zoma 9 b den Untergang des zweiten Tempels herbeigefñhrt, und giebt es wiederum keinen wirklicheren Gedanken zur Unterdrñckung jeder solchen eines Juden unwñrdigen, so verderblicher als verwerflicher **שְׂנֵאה**=Gefinnung als den, der in dem Worte „**עַרְוָה**“ liegt und jeden unserer mitstrehenden Mitmenschen als „Bruder“ in unseres Gottes Vaterhause erblicken läßt. In unserem Vaterhause soll Feindschaft aus Eifersucht nicht gefannt sein!

17. **לֹא-תִשָּׂא אֶת-אָזְנוֹךָ בְּלִבְיָךְ** 17. **17. Hass** deinen Bruder nicht in deinem Herzen. Zur Rede, wiederholt

mittelt. So Ezechiel 27 und 28. Davon heißt dann רביל der „Neuigkeitskrämer“, der von Mensch zu Mensch, von Haus zu Haus geht und bei dem einen von seinen Verhältnissen auspäht, was er bei dem anderen als willkommene Mär an den Mann bringen kann, und לא תהך רביל בעיך verbietet allgemein: irgend etwas von den nicht bekannnten Verhältnissen des einen dem anderen mitzutheilen, so lange nicht die positive Überzeugung vorwaltet, daß die Mittheilung dem Betreffenden genehm ist. So wird Prov. 11, 13 u. 20, 19 der הולך דרך רביל durch בגלה סוד und גילה סוד erläutert. Es läßt dieses Verbot die nationale Gesellschaft als עמים, als verschiedene in sich geschlossene Kreise begreifen, Häuser, Familien, innerhalb derer Verhältnisse und Angelegenheiten eine durch das natürliche Vertrauen umschriebene Grenze der Vertraulichkeit finden und nicht von selbst von עם zu עם, von Kreis zu Kreis dringen. Wer nun das, was sich vertraulich in einem Kreise zeigt und äußert, in den anderen hineinträgt, der ist הולך רביל בעיך. Es fordert daher das Verbot die Achtung jeder Persönlichkeit und deren Privatangelegenheiten und macht uns die ängstlichste Gewissenhaftigkeit hinsichtlich unserer Äußerungen über dieselben zur Pflicht. Keiner kann die Tragweite dessen beurtheilen, was er über die Privatangelegenheiten des anderen äußert, und wo der Geist des רבילה im Schwange ist, da löst dieses die Bande aller Vertraulichkeit und zwingt einen jeden, sich mit seinen Privatangelegenheiten ängstlich vor Jedermann abzuschließen. Hierher gehört auch die Pflicht der Diskretion hinsichtlich des innerhalb eines Kollegiums von den Mitgliedern desselben stattgehabten Meinungsaustrausches. Wer auch nur sich auszusprechen erlaubt, er habe zu Gunsten eines Betreffenden gestimmt, sei aber gegen seine Kollegen in der Minorität geblieben, der ist הולך רביל בגלה סוד und übertritt dieses Verbot (Sanhedrin 31 a). Ein noch höherer Grad von רבילה ist רע, die Bössrede, die Nachteiliges über Charakter und Handlungsweise des anderen mittheilt, selbst wenn es mit der Wahrheit übereinstimmt, und zählt die Lehre der Weisen zur רע לשון zu den größten und verderblichsten Verbrechen (siehe Arachin 15 a ff.).

לא העמיד על דם רעך. Der הולך רביל gefährdet aus Bössheit oder mindestens aus Gleichgültigkeit die Wohlfahrt des Nächsten. Es genügt aber nicht, nur nicht הולך רביל zu sein, und nicht selbst die Wohlfahrt des Nächsten zu gefährden, sondern לא העמיד u. s. w., wo wir die Wohlfahrt des Nächsten gefährdet sehen, da sollen wir nicht müßig bleiben, sondern müssen selbst, und, wo unsere Kraft nicht ausreicht, durch zu Hilfe rufen anderer, retten (Sanhedrin 73 a). Er ist ja רעך, er soll ja in dir seine „Weide“, die Förderung seiner Wohlfahrt finden, du sollst in ihm deine „Weide“, in seiner Wohlfahrt die Förderung deiner eigenen finden. ב' ה' hebt aus den zur Wohlfahrtsrettung des Nächsten gebotenen Obliegenheiten hier 3. St. die Verpflichtung zur Zeugnisaussage hervor: אם אתה יודע לו עדות אין אתה רשאי לשתוק עליה, und giebt ק' dazu die Erläuterung aus dem Zusammenhange mit dem vorhergehenden לא תהך רביל, daß nämlich hier dieses Verbot zurückzutreten habe und das Zeugnis der Wahrheit vollständig getreu abgelegt werden müsse, wenn auch dadurch der Charakter und die Handlungsweise eines anderen in schlechtem Lichte erscheinen oder von seinen Privatangelegenheiten in die Öffentlichkeit gebracht werden würde. Gleichzeitig wird daran in ה' die Lehre erläutert, daß ebenso wie zur eigenen Lebensrettung die Tötung des Mörders erlaubt sei, so sei es auch Pflicht, das Leben des Nächsten eventuell durch Tötung des sein Leben bedrohenden Mörders zu retten, ניהן להצילו כנפשו של רודף (siehe Sanhedrin 73 a). — אנ'ד, siehe zu B. 12.

B. 17. לא השנה וגו'. Die von Versen 11—16 enthaltenen Gesetze besprechen unser Verhalten gegen unseren Nächsten im allgemeinen und lehren, wie wir weder

Richter vorschweben, und wie sie das konträre Gegenteil von dem im ersten Satze verneinten עול ist, so soll er sie und sie allein, ohne Rücksicht auf Stand und sonstige persönliche Verhältnisse der Parteien, in seinem Urtheil zur Verwirklichung bringen: „mit dem Rechte“ soll er den vor ihm Stehenden messen und nach diesem Maß seine Anordnungen ordnen. Er soll in der vor ihm stehenden Partei erblicken: den Gleichberechtigten. Alle zu Beurteilenden stehen זה לְעִמּוֹהּ זה, stehen alle auf gleicher Linie, sie haben alle, ausnahmslos Anspruch auf gleiches Recht. Daher (Schebuoth 30 a) hieran auch die Mahnung des Richters geknüpft ist, daß er auch bei der gerichtlichen Vernehmung beiden Parteien eine völlig gleiche Behandlung angedeihen lassen müsse, שלא יהא אהר יושב ואהר עומד אהר מדבר כל צרכו ואהר אומר לו קצר דבריך.

Für das außergerichtliche Urtheil, für die soziale Beurteilung unserer Nebenmenschen, wird aus diesem dem Richter das absolute Recht in seiner ganzen Schärfe zur Pflicht machenden Satze (dieselbst) die Regel gelehrt: הוּי הן אה חברך לכה זכות, unserem Nebenmenschen jederzeit die möglichste Milde in der Beurteilung angedeihen zu lassen, eine Forderung, die nur scheinbar im Widerspruch mit jener richterlichen Norm stehen dürfte. Es haben nämlich beide, das gerichtliche Urtheil und die soziale Beurteilung, nicht einertei Objekt. Jenes, das gerichtliche Urtheil, hat lediglich die Handlung in ihrem Einklang oder Widerspruch mit dem Diktate der Gerechtigkeit zu prüfen und von allen individuellen persönlichen Umständen und Verhältnissen, von allen Motiven abzusehen. Es kann eine Handlung, wenn auch nicht gerechtfertigt, doch höchst entschuldbar erscheinen und dennoch vor dem Forum des Rechts als strafbar verurteilt werden müssen. Und es kann eine Handlung nach ihren Motiven den Stempel der höchsten Verworfenheit an sich tragen und doch nicht zur strafrichterlichen Kognition sich eignen. Die Gesellschaft hingegen hat vor allem die Persönlichkeit, den Charakter im Auge und ihr ist jede Handlung nur ein Symptom für die zu beurteilende Integrität oder Charakterschwäche ihrer Genossen. Dieselbe Gerechtigkeit, die im Gerichte die Persönlichkeit völlig dem Urtheil entrückt und die Handlung allein in ihrer absoluten Objektivität beurteilt wissen will, dieselbe Gerechtigkeit fordert in der Gesellschaft die ängstlichste Gewissenhaftigkeit in Erwägung aller möglichen Umstände, die die Persönlichkeit und ihren Charakter in milderem Lichte erscheinen lassen können, und spricht: wirf nicht zu rasch den Stein auf deinen Nächsten, sei in dessen Beurteilung stets zur entschuldigenden Milde geneigt! Es ist dies dieselbe Gerechtigkeit, die für das soziale Urtheil lehrt: אל הדין אה חברך ער שהגיע למקומו; fälle kein Urtheil über deinen Nächsten, bis du einmal in gleicher Lage mit ihm dich befunden hast (Aboth 2, 5), und so sehr das soziale Urtheil von dem forensischen scheidet, daß sie zum Civiltrichter spricht: wenn die Parteien vor dir stehen, seien sie in deinen Augen beide ungerecht, haben sie aber dein Urtheil hingenommen und sind von dir entlassen, so halte sie beide für brave Menschen, כשהיו בעלי הדין עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים וכשנפטרים, (dieselbst 1, 8).

לא תלך רביל בעמיק. רגל laut- und sinnverwandt mit רגל. Während הלך die örtliche Fortbewegung bedeutet, die entweder in der Entfernung von dem bisherigen, oder in der Erreichung eines künftigen Standpunktes ihr Ziel hat, ist רגל (wovon ja auch רגלי: der Fußgänger) das schrittweise Fortbewegen, das sein Ziel bei jedem Schritte der Fortbewegung im Kennenlernen der Örtlichkeit findet. רגל אה הארץ: ein Land auskundschaften, seine Eigentümlichkeiten schrittweise kennen lernen. Dann רגל ב- (Sam. II. 19, 27) wider jemanden Auskundschafterkünste üben, Böses wider jemanden anbringen.

Ähnlich רכב. רכב heißt zunächst der hausierende Kleinräumer, der, von Haus zu Haus gehend, jedem seinen Bedarf befriedigende Waaren ins Haus bringt. So Hohelied 3, 6 und Nehemia 13, 20. Dann bezeichnet es im Welthandel: den Zwischenhändler, der den Export und Import der Produkte und des Bedarfs von Land zu Land ver-

15. Thut nicht Unrecht im Gerichte! Schenke einem Herabgekommenen nicht Berücksichtigung und einem Großen nicht bevorzugende Ehre: nach Recht richte deinen Nächsten.

16. Gehe nicht als Herunträger in deines Volkes Kreisen; stehe nicht müßig bei dem Blute deines Nächsten, ich Gott.

15. שני (המישי). לא־תַעֲשֶׂינָהּ עֵינַי
בְּמִשְׁפָּחַת לֹא־תִשָּׂא פְּנֵי־דָל וְלֹא
תִהְיֶה פְּנֵי גָדוֹל בְּצַדִּיק תִּשְׁפֹּט
עֲמִיתֶךָ:

16. לֹא־תֵלֶךְ רַבִּיל בְּעַמֶּיךָ לֹא
תֵעָבֵד עִלְיָם רֵגֶד אֲנִי יְהוָה:

36 a, רמב"ם Hil. Sanhedrin 26, 1). Nicht minder ist das gegen sich selbst gerichtete Fluchen, מקלל עצמו, unterjagt (daselbst).

Ein Satz von folgenreichster Bedeutung ist aber:

וּלְפָנַי עוֹר לֹא הָיָה כִּכְשׁוֹל, er warnt vor Unvorsichtigkeit in Handeln und Reden, wodurch irgendwie das materielle oder sittliche Wohl des Nächsten gefährdet werden könnte. Unter עור ist nicht nur der körperlich Blinde, sondern auch der in irgend einer Beziehung geistig oder sittlich Blinde, durch Leidenschaft Geblendete, verstanden. Nicht daher nur, wer einem körperlich nicht Sehenden einen Stein in den Weg legt, auch wer um Rath gefragt, עצה שאינה הוגנת, einen unrechten Rat erteilt (ה"כ), — wer Mittel darreicht, Wege bahnt, die zum Unrecht gebraucht werden können, כרישט כוס יין לנייר, er reicht einem Rasir Wein (Peschachim 22 b), verkauft an Verdächtige Waffen (Aboda Sara 15 b), verkauft כלאים כו שאבר בו Zeug, in welchem sich unkenntlich שעטני befindet, so daß dadurch jemand unbenutzt zur Gesetzübertretung kommen kann (daselbst 55 b) und ähnliches — wer, wie immer, מזהיק ידי עוברי עברה, durch Thun und Lassen Menschen in Übung des Unrechts bestärkt und fördert (רוצה), רמב"ם ה'ל' רוצה, 12, 14), wer den anderen — z. B. ein Vater seinen erwachsenen Sohn — zum Zorn reizt, so daß er sich in Leidenschaft vergift (Moed Katan 17 a und Miduschin 32 a), — all diese übertreten dieses Verbot. Damit ist denn das ganze große Gebiet des materiellen und sittlichen Heils des Nächsten unserer Vorsicht anvertraut. Wir haben unsere Vor-, Ein- und Umsicht unserem Nächsten zugute kommen zu lassen, so daß er durch unsere Schuld nichts thue, wodurch er an materiellem oder sittlichem Heile Schaden leide. —

ויראה מאלקד אני ד', und mit allem diesem haben wir uns nicht vor menschliches Tribunal, vor Menschenurteil, sondern unter Gottes, des Allwissenden, Allschauenden Auge gestellt zu fühlen, dessen Allgegenwart uns die sich selbst überwachende und richtende Gewissenhaftigkeit lehrt. (ה"כ) והרי הדבר בסוד ללב שניאמר ויראה מאלקד אני ד'.

WB. 15 u. 16. Die in diese beiden Verse niedergelegten Aussprüche warnen vor Mißbrauch und Pflichtvergeßlichkeit, wo das Glück und die Ehre des Nächsten in unsere Hände gelegt ist.

Die Gesamtheit zuerst: לא העשו עול במשפט, sie soll die Stellung, die ihr den einzelnen gegenüber durch die Institution des Gerichts eingeräumt ist, nicht zu Gewalt und Willkür mißbrauchen; denn das ist עול. Wie נא der Mißbrauch von נא, der Mißbrauch der Kraft und des Vermögens ist, so ist עול der Mißbrauch von עול, der Überordnung, der höheren Stellung (synonym mit עלה, daher davon עול: jung, noch im Aufsteigen begriffen, wie עלה (עלה) Blatt von עלה). עול ist Mißbrauch der Rechtsinstitution. Sines ist das angewandte דרש, das angewandte Recht und die dadurch hergestellte Rechtsordnung. Es ist dies der höchste Zweck der Gesellschaft, dessen Verwirklichung hat sie die Macht der Gesamtheit zu Gebote zu stellen. Ein Mißbrauch der

14. Fluche keinem Tauben und vor
einen Blinden lege kein Strauchelwerk,
und fürchte dich vor deinem Gotte,
ich Gott.

14. לֹא-תִקְלַל חֹרֵשׁ וְלִפְנֵי עִוֵּר
לֹא תִקֵּן כִּבְשָׁל וְיִרְאַתָּה כְּאַלְהֵיךָ
אֲנִי יְהוָה:

היה (dieselbst 110b u. 111a). Der Fall unseres Textes spricht vom Tagarbeiter, der 5. B. M. 24, 15 besprochene vom Nachtarbeiter. Unter dem Begriff פְּעוּלָה liegt aber nicht nur der Lohn des Tagelöhners, sondern auch אֲפֹרְדָּיִת: Akfordarbeit und שכר בהמה וכלים: Sachenmietlohn, somit jede Bezahlung für uns angewandter Arbeitskraft oder uns zur Benutzung vermieteter Sachen, also überhaupt: Kraft- und Sachenmietlohn. Die Übertretung des Verbots findet aber nur statt, wenn der Zahlungspflichtige um Zahlung angesprochen worden und ihm die Zahlung möglich ist, es heißt: אִתָּךְ לְדַעְתְּךָ אִתָּךְ שֵׁשׁ אִתָּךְ, אִתָּךְ (dieselbst 112a).

Wie hier der Begriff גִּזְלָה in עִוֵּר und כּוֹבֵשׁ erweitert ist, so ist auch schon die bloß momentane Aneignung fremden Eigentums, z. B. die momentane Benutzung desselben ohne Erlaubnis des Eigentümers — שֵׁאֵל שְׂלֵא בְרַעַת הַבְּעָלִים —: גִּזְלָה (6. B. M. 359, 5). Auch eigenmächtiges Pfänden seines Schuldners wird dieselbst (6) גִּזְלָה genannt. Auch die Benutzung eines Gegenstandes mit Bewilligung des jetzigen Besitzers ist untersagt, wenn man weiß, daß er nicht der rechtmäßige Eigentümer ist (dieselbst 369, 2). Durch Bestimmung der Weisen hat der Begriff גִּזְלָה für jüdische Gewissen noch eine weitere Ausdehnung erhalten. So: בְּשִׂדְרֵי יָיִם, die Warnung, Tauben da ansfliegen zu lassen, wo sie fremde Tauben mit heimbringen und in den eigenen Schlag einmisten; ebenso die Mahnung, Tauben nur in solcher Örtlichkeit zu halten, von wo sie nicht in fremdes Eigentum fliegen und Nahrung holen. So der Begriff: אֲבֻבֵי-אֵזָא, daß nichts von dem Eigentum des anderen angeeignet werden dürfe, was dieser nur hypothetisch zugesagt, wenn sich annehmen läßt, er habe die Zusage nicht mit voller Entschiedenheit und nur gethan, weil er sich auf das Gintreffen des Gegenteils „verlassen“ (כִּסְרָה). Unter diesen Begriff fallen verschiedene Kategorien Wetten-, Spiel- und Geschäftsarten — אֲבֻבֵי-אֵזָא לֹא קִנְיָא (siehe 6. B. M. 207, 370). — Wenn ferner der gerichtliche Begriff גִּזְלָה erst mit einem Perutawert (= פְּרֻטָּה = dem Gewichte $\frac{1}{2}$ Gerstenfornis Silber 6. B. M. 88, 1 —), beginnt, Dinge jedoch, auf welche niemand einen Wert legt, z. B. ein Strohhalme, ein Holzsplitter, nicht darunter fallen, so soll man sich gleichwohl auch deren enthalten und z. B. keinen Strohhalm oder Holzsplitter vom Bündel oder Zaun des anderen zum Zahnstocher nehmen; denn, fügt das Wort der Weisen als Motiv hinzu, wollte jeder der Passanten sich solches erlauben, würde der eine bald sein Bündel und der andere seinen Zaun einbüßen (6. B. M. 359, 1).

B. 14. לֹא תִקְלַל הָרֵשׁ יָגוּר. Die bisherigen Sätze lehrten das Sichfernhalten von Schädigung des Nächsten an seinem Eigentume aus Eigennutz. Diese Sätze lehren in zwei Aussprüchen das Fernbleiben von Schädigung des Nächsten überhaupt im weitesten Umfange.

Zuerst: לֹא תִקְלַל, nicht einmal im Wort — wie ohnmächtig es auch sei — soll der Wunsch eines Heilwertes — das ist ja קָלָה, von קָל: Gewicht verlieren — über den anderen ausgesprochen werden. Drückt sich doch im Fluch die ganze Bosheit der Gesinnung aus, die nur durch Ohnmacht sich verhindert sieht, Verderben über den Nächsten herbeizuführen. Dies Verbot לֹא תִקְלַל ist ganz allgemein. Die Beifügung: הָרֵשׁ ist keine Beschränkung, sondern eine Erweiterung des Verbots. Selbst wenn der andere es nicht hört, somit das fluchende Wort nicht einmal die Wirkung hat, ein schmerzliches, fränkendes Gefühl in dem hervorzurufen, dem es gilt, findet das Verbot statt (Schebuoth

13. Vorenthalte deinem Nächsten nichts
und übe keinen Raub, nicht übernachtet

13. לא תַעֲשֶׂק אֶת-רֵעֶךָ וְלֹא

Endlich לשקר בשמי לשקר nicht die Berufung auf meine zwischen Mensch und Mensch richtende Gegenwart zur Bestätigung der Lüge — alle diese Verbote sind implizite zugleich die אזהרות, die warnenden Verbote der bereits anderweitig in ihren Straffolgen besprochenen gemeinen Verbrechen des Diebstahls, des Abteugens und des Meineides. Allein sie sind in der Pluralanrede an die Gesamtnation in allen ihren Gliedern gerichtet, um auch diejenige Schwurmißbrauch in das warnende Verbot mitzufassen, die, weit über die Einzelercheinungen gemeinverbrecherischer Handlung hinausgehend, so Sitte und Übung einer nationalen Gesamtheit werden können, daß mit ihrer allgemeinen Verbreitung das Bewußtsein ihres den heiligen Menschencharakter schändenden Unrechts schwindet — darum schließen diese Sätze, die bis dahin an die Volksgemeinde als עַם, als Gesellschaft in allen ihren Gliedern nach innen gerichtet waren, indem sie nun diese Volksgemeinschaft als אֶרֶץ, als Einheit nach außen zusammenfaßt, und zu dem jüdischen Volk unter Völkern spricht: והללו את שם אלהיך, als Träger Seines Namens hat dich Gott in die Mitte der Völker gesendet, als Sein, als Gottesvolk sollst du den Völkern das Muster einer von Gott auf Recht und Wahrheit und Treue gebauten Gemeinshaft vor Augen führen. Wenn du dich mit Unredlichkeit, Unaufrichtigkeit, Unwahrheit, Unzuverlässigkeit und meineidigem Schwurleichtsinn beledest, so entweichst du den Namen, den du trägst, so tötest du die Gottesanerkennung, deren Herold und Thatenpriester du sein sollst.

61 a. ב"מ זו רש"ל! אמי ד' בר"ה שזולה וכו' spricht die Meinung aus, überall, wo ein Gesetz die Schlussworte: אמי ד' habe, da solle damit jedem Versuche Menschen betrügender Täuschung entgegengetreten und diejenige Gewissenhaftigkeit erzielt werden, die der Gedanke an Gott, den alles schauenden Allgegenwärtigen, bewirkt. Damit wäre in der That aus der unerlöschlichen Fülle der diesem Gottesnamen innewohnenden Wahrheiten eine Seite hervorgehoben, die sich als unmittelbares Korrelat des Begriffes ergeben dürfte, den wir als Grundanschauung des mit diesem Namen uns vergegenwärtigten Gottesgedankens anzudeuten wagen zu dürfen geglaubt. Läßt dieser Name uns Gott ב"ה als denjenigen denken, der jeden kommenden Moment unseres Daseins nach unserem Erziehungsbedürfnis zur Heiligung und zum Heile giebt und gestaltet, ist Er es, dem wir jeden kommenden Moment zu verdanken haben: so muß Er ja jedem unserem gegenwärtigen Momente gegenwärtig sein, um nach dessen Ergebnis über den kommenden zu entscheiden, so prüft Er jeden gegenwärtigen Putschschlag, um danach den kommenden zu gewähren, zu versagen, — freudvoll, leidvoll zu gestalten, — so hegen wir alle unsere Gefühle, denken alle Gedanken, reden alle Worte, üben wir alle unsere Thaten vor Ihm, so ist in jedem Augenblicke die Wahrheit unseres Wesens, sein sittlicher Wert oder Unwert, vor Ihm offenbar, und der Gedanke an Ihn, vor dem wir alle Gefühle hegen, alle Gedanken denken, alle Worte reden, alle Thaten üben, der Hinausblick in Sein Auge, das Bewußtsein Seiner heiligen Nähe und Seines prüfenden Blickes hat die Heiligung unseres ganzen Wesens zu bewirken, die der Heiligkeit Seines Wesens gemäß ist und die für unsern Verkehr mit Menschen diejenige Gewissenhaftigkeit, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Treue in vor Gott bestehender Achtheit erzeugt, die er von allen denen fordert, in denen er die Seinen erblicken will und die sich die Seinen nennen.

W. 13 u. 14. Nachdem in dem vorangehenden Abſatz die allgemeinen Grundſätze der Rechtllichkeit und Aufrichtigkeit proklamiert ſind, folgen in dieſen beiden Verſen

die gemeine Lüge, der gemeine Meineid verworfen bleiben. Vor ihnen warnt hier das sein Volk heiligende Gotteswort. In seinem Geschäfts- und Gesellschaftsverkehr:

לא הגנבו, soll „unrechtmäßigen Vorteil erhaschende Schlaueit“ nicht die Parole sein — denn das ist der Begriff von גניבה in weiterem Sinne. Verwandt mit כנה: verhehlen, sind Heimlichkeit und Rechtswidrigkeit ihre wesentlichen Merkmale. Wo daher Schlaueit, dem anderen unbewußt, einen ihm zukommenden Wert auch nur einer Peruta, etwa eines Heflers, entzieht und sich zuwendet, da ist vor Gott ein Diebstahl geschehen und sein לא הגנבו gebrochen. Ja, es erläutert das Wort der Weisen 3. St. in ה' ב: לא הגנבו על מנה למוקץ לא הגנבו על מנה לשלם כפל ולא על מנה לשלם ד' וה' בן כג, כג בן אומר לא הגנבו את שלך מאחר הגנב שלא הראה גונב, d. i. selbst nicht zum Scherz, aus Neckerei, sollen wir uns eine Entwendung erlauben, selbst nicht, um dem Bestohlenen dadurch den doppelten, vier- und fünffachen Ersatzvorteil zukommen zu lassen, sollen selbst nicht unser eigenes uns entwundene Eigentum durch heimliche Entwendung wieder an uns bringen, um auch den Schein einer גניבה zu meiden, oder wie es in Beziehung auf den Scherz- und Neckereidiebstahl im ה' ב heißt: הכל אכזר כדי שלא ירגיל עצמו בכך, der rechtschaffene Jude übt sich nicht in Diebeschlaueit.

Und wie aus dem Geschäftsverkehr, so bannt Gottes Wort: לא הגנבו auch aus dem Gesellschaftsverkehr jede Schlaueit, jede auf דעה גניבה, auf „Meinungs- und Gesinnungsdiebstahl“ berechnete Täuschung. Der rechtschaffene Jude erwirbt sich das Herz und die gute Gesinnung seiner Mitmenschen, aber er „stiehlt“ sie ihnen nicht. Jede Handlung, jede Äußerung, durch welche wir andere in einem höheren Grade als wir in Wirklichkeit verdienen uns geneigt und dankbar machen, ist als גניבה דעה verwerflich. (Chulin 94).

והוא הכחשו ולא השקרו איש בעמיהו. ולא הכחשו ולא השקרו איש בעמיהו, וזה הכחשו וזה השקרו, dem Empörtwerden über ein wahrgenommenes Unrecht, heißt כחש im Biel eben ein solches Empörtwerden bei dem andern durch Leugnen hervorrufen. Auch הכחשו לא regelt ebenso sehr unsere Aufrichtigkeit im Geschäfts- wie im Gesellschaftsverkehr. Nicht durch Rücksicht auf unser Interesse sollen hier wie dort unsere Äußerungen geleitet werden. Im Geschäft wie in der Gesellschaft soll jeder uns zur Steuer der Wahrheit aufrufen können und des Zugeständnisses des Wahren selbst zu unserem eigenen Nachteil im voraus sicher sein.

שקר, Lügen, umfaßt nun das ganze große Gebiet der Lüge, die aus dem Geschäfts- und dem Gesellschaftsverkehr die Wahrheit, die Erkenntnis der Dinge und Verhältnisse wie sie sind, diese Grundbasis alles Wohles und aller Pflichttreue verscheucht und das Wort, dieses Anterpfand der göttlichen Menschenwürde, der göttlichen Menschenbestimmung, das Zaubermittel alles sozialen Heilswirkens, in sein Gegenteil, in ein Werkzeug des Unheils und des Verbrechens verkehrt. שקר ist der Wahrheitsraub, שקר der Wahrheitsdiebstahl, und so gewiß wie die Erkenntnis der Wahrheit für die sittliche Aufgabe und das Heil eines jeden eine unvergleichlich höhere und folgenreichere Bedeutung hat als der Wert, der sich an den Besitz eines materiellen Gutes knüpft, so gewiß ist der Wahrheitsdiebstahl ein noch weit verderblicheres Verbrechen als der Sachediebstahl. Schmeichler, die dem Nächsten die wichtigste Wahrheit, die Wahrheit der Selbsterkenntnis stehlen, Heuchler, die ihr ganzes Selbst zu einer großen Lüge fälschmüssen, gehören zu den verwerflichsten Kategorien der durch לא השקרו aus dem jüdischen Gesellschaftsverkehr gebannt sein sollenden Charaktere. Wie ferner אבה nicht nur die logische, sondern auch die praktische Wahrheit: die Treue bedeutet, so heißt auch שקר die Antreue, die Nichterfüllung eines gegebenen Wortes, שקרו לא בניב (Jes. 63, 8) und sonst, und כעמיהו איש בעמיהו לא השקרו, umfaßt auch die Warnung: täuscht nicht durch leere Versprechungen, haltet Wort einer dem anderen.

11. Nicht sollt ihr stehen, und ihr sollt nicht leugnen und ihr sollt nicht lügen einer wider den anderen.

12. Und ihr sollt nicht schwören bei meinem Namen zur Lüge; du würdest den Namen deines Gottes entweihen, ich Gott.

11. לא תגנבו ולא תבטחשו ולא תשקרו איש בגנותו:

12. ולא תשבועו בשמי לשקר ותחללת את שם אלהיך אני יהוה:

Gefahr, kurz nicht dem Mitleid und nicht der Klugheit überwiesen sein soll, sondern zu einem von Gott erteilten Recht für die Armen und zu einer von Gott geregelten Pflicht für die Besitzenden erwächst, von Gott, der über alle sein: אלוקים אנו ר' אלקים auspricht und damit allen die gleiche Vertretung in Seiner Persönlichkeit sichert, alle mit Einer Liebe und Einem Recht umfaßt, sie alle zu gleichem Recht und gleicher Liebe verpflichtet, und so zu einer von Rechtsachtung und Liebespflicht getragenen, Gott heiligen Gesamtheit eint.

Mit den Fundamentalsätzen der Familie und des Individuums, mit כבוד אב ואם und שבה beginnt diese Grundlegung zur Lebensheiligung, und der Fundamentalsatz der sozialen Gesellschaft, der jüdische צדקה-Begriff, das Liebesrecht und die Liebespflicht ist der Schlüsselstein dieses Grundes. Bedeutsam ist dieses soziale Fundament in einer Gruppe mit dem „gottesdienstlichen“ =שלימים und =גזירה-Gesetze verbunden. Auf dem Boden des von Gott getragenen jüdischen Lebens sind das sogenannte religiöse und das Soziale keine Gegenjäger, sind nicht einmal verschiedene nebeneinander geordnete Teile eines höheren Ganzen, gehören vielmehr in wesentlicher, organischer Einheit zusammen, wie Wurzel und Baum, wie Blüte und Frucht. אהבה את הבריות אהבה אהבה אהבה אהבה spricht die jüdische Wahrheit, in dem Zuge zu Gott ist der Zug zu Seiner Menschheit mit eingeschlossen, auf demselben Fundament, in welchem die reine =שלימים-Freude des von Gott gewährten Glückes wurzelt, wurzelt auch die Recht- und Liebespflicht für das Glück des Nächsten.

23. 11 u. 12. Im Anschluß an die in dem vorigen Verse gegebene soziale Grundlegung folgen nun einige Sätze aus dem sozialen Katechismus des Gott heiligen Volkes. לא תגנבו, לא תבטחשו, לא תשקרו, לא תשבועו sind — im Gegensatz zu dem folgenden העשיו לא u. s. w. — in der Mehrheitsanrede gefaßt und charakterisiert sich eben darin der Begriff ihrer Bedeutung. לא תגנבו, לא תבטחשו, לא תשקרו, לא תשבועו wäre wie im Dekalog an den einzelnen gerichtet und spräche von Verbrechen des Diebstahls, der Lüge und des Meineides, deren Unterlassung sicherlich nicht erst in das Kapitel der קדושה, in das Kapitel sozialer Heiligung gehörte. Man ist noch sehr wenig von einem קדוש, wenn man nur kein Dieb und kein Meineidiger ist. Allein an die Pluralität der nationalen Gesamtheit gerichtet, kann es auch gar nicht diese groben Verbrechen im Auge haben, die ja nie, nicht nur nicht von allen, nicht einmal von einer großen Mehrheit einer Nation geübt werden, ja geübt werden können, die in jeder Volksgesellschaft nur vereinzelte Erscheinungen bilden, zu deren Unterdrückung von selbst sich die Gesamtheit als Staat wappnet. Vielmehr ist hier von solcher גנבה, solcher שקר, solcher שבועה, von solcher Unrechtheit, Unaufrichtigkeit und Schwurgeläufigkeit die Rede, die allerdings den ganzen Geschäfts- und Gesellschaftsverkehr einer Nation so durchdringen, ja so zum herrschenden Nationalcharakter werden können, daß sie, weil allgemein geübt, das Brandmal entehrender Schlechtigkeit verlieren, ja zu einer preis- und ruhmwürdigen Kunst erhoben werden — und doch vor Gott ebenso wie der gemeine Diebstahl,

Die Beachtung dieser Gerechtigame der Armen von Felde ist somit hier durch ein Verbot und ein Gebot zur Pflicht gemacht. לא העיול, לא הלקט, לא הכלה, לא verbietet an die letzte Ecke, an den Schnitt- und Winzerabfall, an die in der Traubenbildung zurückgebliebenen Beeren Hand zu legen; לא העיול gebietet, sie den Armen und Fremdlingen zu überlassen, und zwar ist dieses Gebot nicht nur משמע, nicht nur als gleichzeitig mit dem Verbot obliegende Pflicht, nicht etwa also zu fassen, לא העיול, לא הכלה, לא הלקט, לא nicht abschneiden, nicht auflesen u. s. w., sondern lassen sollst du die Feldecke u. s. w.; sondern: השרה משמע, vielmehr nachdem das Verbot übertreten ist, tritt für ihn das Gebot ein, das widerrechtlich Genommene für die berechtigten Armen wieder hinzulegen (Joma 36 b). Ein solches Verbot, auf dessen Übertretung eine gebietende Pflicht folgt, heißt לאו הניחה לעשה (von נהק, losreißen, נהק, נתקן כמות רגלי הכהנים אל-ל, in der Verblindung mit -ל, -ל, Jofua 4, 18: ein Entfernen von einem Standpunkte und sofortiges Übergehen zu einem anderen): ein vom reinen Verbotcharakter gelöstes und in ein Gebot übergehendes Verbot. Es wird auch לא העשה שיש בו קום עשה genannt. Ein solches לא העשה ist 3. B.: לא הותרו וגו' והנוהר וגו' באש השרפו (2. B. M. 12, 10), לא תקח האם על הבנים שלח השלח את האם (5. B. M. 22, 7) und sonst. Durch diese Überleitung eines Verbots in ein Gebot wird die absolute Strafbarkeit desselben alteriert. Mit der Erfüllung des nach der Übertretung obliegenden Gebotes entfällt die sonstige Strafe. Makkoth 15 b ff. sind über dieses Verhältnis zwei Auffassungen. Nach der einen ist nur die Folge der Übertretung an das Gebot geknüpft, das Verbot ist übertreten und strafbar, allein man kann der Strafe durch Erfüllung des Gebotes entgehen; diese Auffassung wird durch die Formel: קיימו ולא קיימו ausgedrückt, die Strafe ist von Erfüllung oder Nichterfüllung des nunmehr obliegenden Gebotes abhängig, das לא העשה ist ein Wiedergutmachen der Übertretung. Nach der anderen ist die Übertretung selbst an das Gebot geknüpft, sie ist erst vollendet und daher auch erst strafbar, wenn man nach Übertretung des Verbotes auch die Erfüllung des Gebotes vereitelt, 3. B. das betreffende Objekt vernichtet; diese Auffassung wird durch die Formel: ביטלו ולא ביטלו ausgedrückt, die Vollendung des Verbrechens, daher auch die Strafe, ist von Vereitelung oder Nichtvereitelung der Geboterfüllung bedingt. Die erste Auffassung ist die respizierte.

Diese Verpflichtung zu לאקט שבהה ופאה liegt jedem Ackerbesitzer, also auch dem Armen, von seinem Felde ob. Er muß von seinem Felde diese Gerechtigame anderen Armen überlassen (Chulin 131 a u. b).

Erwägen wir, daß פאה כן ההורה kein שיעור למטה, keine Minimalgrenze hat, somit selbst mit dem Geringsten die Pflicht erfüllt wäre, daß das Vorhandensein der anderen Spendenverpflichtungen dem Zufall überlassen ist, so können diese Gesetze unmöglich eine materielle Versorgung der Armen direkt bezwecken. Muß doch der Arme selbst sein לאקט שבהה פאה von seinem Acker und Weinberg anderen Armen lassen! Vielmehr ist es offenbar, daß diese Gesetze sofort bei der Ernte, in dem Augenblicke, der dem Menschen über das, was die Natur für ihn geleistet und was er mit seiner Arbeit nun heimführt, das stolze und so folgenreiche Wort „mein“ in den Mund legt, jeden Bürger des Nationalganzen erinnern und von ihm eine Bekenntnißthat fordern sollen, daß dieses „Mein“ für jeden zugleich die Pflicht der Sorge für die bedürftigen anderen einschließt, daß Acker und Weinberg nicht nur für ihn ihren Ertrag geliefert (עלולה ויעלולה), und daß seine Hand nicht nur für ihn zu arbeiten habe (לאקט ופרט), daß im heiligen Gottesstaate die Sorge für „Arme und besitzlose Fremde“ nicht einem mehr oder minder lebhaften sympathischen Mitgeföhle, nicht einer mehr oder minder lebhaften vorsehenden Angst vor der aus der Verzweiflung der Armen dem Besitze des Besizenden drohenden

gefangt zu sein, sollen stehen bleiben. Es ist dies eine Pflicht, die beim Weinberg zu der פאה=Pflicht hinzukommt. Pea 7, 4 wird als Merkmal von עוללות angegeben: כּל שאין לה לא כהף ולא נטף. An der vollendeten Traube gehen aus der Mittellage nach verschiedenen Seiten kleine Zweige mit Beeren tragenden Verästelungen aus, die nach unten immer weniger werden, bis zuletzt die kleinen Zweige aufhören und die Beeren unmittelbar aus der Axt hervorgehen. Sagen nun die Beeren so gedrängt, daß die oberen auf den unteren lasten, von den unteren gleichsam auf den Schultern getragen werden, so heißen die Verzweigungen und Verästelungen: כהף, und die dicht nach einander aus der Axt hervorwachsenden Beeren am unteren Ende der Traube heißen: נטף. Wo beide Merkmale fehlen, heißen die Beeren: עוללות (siehe ר"ש zu Pea daselbst und 4, 17).

פּרט, verwandt mit פּרר u. פ. w., einzelne während des Abschneidens abgefallene Trauben, ist bei כרם ganz das, was לקט bei Getreide.

התן אותם nicht מהנות עניים Wiederholt steht bei diesen הענייב איהם: לעני ולגר העניב איהם, fondern hier und Kap. 23, 22: העניב איהם und 5. B. M. 24, 20 u. 21: לגר ליהום: שזכה יהיה, ebenso wie bei der dort B. 19 noch ferner erteilten Pflicht der שזכה. Es steht nämlich bei diesen מהנות עניים, עוללות, פאה, שכחה, לקט, die טובה הנאה, d. h. die Dispositionsberechtigung nicht den בעלים zu. Es hat der Eigentümer des Feldes nicht das Recht, diese Abgaben von seinem Felde unter die Armen zu verteilen. Da, er hat nicht das Recht, auch nur einem Armen etwas davon zu geben; vielmehr העניב איהם, er muß sie frei auf seinem Felde für jeden beliebigen Armen lassen. Während 3. B. schon עני המהחלק בתוך ביהו ישו, das Armengehute, das im Hause zur Verteilung kommt, לבעלים יש בו טובה הנאה לבעלים (Ghulin 131a). Es kann daher auch weder er, noch ein anderer Begüterter für einen Armen etwas von diesen Feldarmenpenden in Besitz nehmen, selbst wenn ihn der Arme dazu als seinen שליח bestellt hätte, obgleich sonst selbst ohne ausdrückliche Bestellung jeder zu Gunsten des anderen als sein Stellvertreter für ihn ein Rechtsobjekt erwerben kann, und zwar לאדם שלא בפניו, weil er hier חב להארים ist, weil er hier durch seine Intervention andere Gleichberechtigte beeinträchtigt, und הופס לבעל הוב במקום שהב לאהרים לא קנה und keine durch einen anderen (nicht für sich Berechtigten) vollzogene Beschlagnahme zu Gunsten eines Gläubigers Rechtsgültigkeit hat, wo noch andere Gläubiger vorhanden sind. Wohl aber kann ein Armer für den anderen Armen diese Feldarmenpenden auflesen und sind sie sofort mit seinem Ankleben Eigentum des anderen, für welchen er sie aufgehoben, ebenso wie auch einer mit Rechtsgültigkeit für den anderen einen Fund aufheben kann: להבירו, מנו הזכי לנפשיה וכי נמי להכריה, beides aus dem Rechtsgrunde: קנה הכרו, eine Rechtsbefugnis, die man für sich ausüben kann, kann man auch rechtsgültig zu Gunsten eines andern ausüben (Baba Mezia 9 b u. 10 a). — Es fließt ferner aus dem wiederholten אותם, העניב איהם, daß selbst wenn das Verbot: לא הכלה, übertreten worden, die Gerechtfame der Armen nicht verloren gegangen, vielmehr: לא הפריש מן הקמה יפריש מן העמרים, und wenn, nach dem von רבא (Themura 4 b ff.) aufgestellten Kanon: לא הפריש מן העמרים יפריש מן הכרי, כּל מלהא דאמר רהמנא לא העביד אי עביד לא מהני, daß eine vom Gesetz verbotene Handlung keine rechtsgültigen Folgen haben könne, dies sich von selbst versteht, so geht aus den wiederholten העניב=Ausdrücken hervor, daß diese Pflicht selbst nicht durch zeitweilige Preisgebung (הפקר) des ganzen Feldes umgangen werden könne, vielmehr: ומפקיר כרמו והשבים לבקר ובערו הייב כפרט וכי, und daß selbst eine bleibende völlige Umgestaltung des Stoffes הדר דלא לראייה, שנוי שאינו הוזר לכרייהא, שנוי שני קונה (siehe zu Kap. 5, 23), hier den Armen ihr Recht aufrecht erhält, und selbst wenn bis zur Teigbereitung פיהה nicht gegeben wäre, ונותן מן העיסה ונותן לו, מפריש מן העיסה (Baba Kama 94 a, daselbst).

10. und deinem Weinberg die unfertigen Trauben nicht entnehmen und den Beerenabfall deines Weinbergs nicht auflesen; dem Armen und dem Fremden sollst du sie lassen; Ich, Gott, euer Gott.

10. וּבְרִמְךָ לֹא תִעָלֵל וּבְרִמְךָ לֹא תִלְקַט לְעַיִן וְלִגְרָם תִּעַנֵּב אֹתָם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

lediglich auf die Erde angewiesen sind, also z. B. nicht Schwämme, Pilze, die auch zu ihrem Wachsen nicht der Erde, sondern nur der Feuchtigkeit bedürfen, und z. B. auch auf feuchtem Holz u. j. w. gedeihen, — daß sie zu gleicher Zeit reifen und auf einmal eingeerntet werden, also z. B. nicht die Feigen, und ähnliche Baumfrüchte, die nach und nach abgepflückt werden, — endlich, daß sie nicht zum augenblicklichen Genuß, sondern zur Aufbewahrung eingebracht werden, also z. B. nicht Irkut, Kräuter. כלל אמרו בפסוק כל שהוא איכל (Peah 1, 4; Sabbath 68 a). Alle diese Merkmale zusammen bezeichnen Früchte, in deren Gewinnst קציר ארצכם, die eigentliche Ertragschaft vom Lande zum Bewußtsein kommt. Ja, nach ר"ש und ר"י wäre die תורה nur auf Getreide, Wein und Obstbäume beschränkt und die Ausdehnung auf andere Boden- und Baumfrüchte nur דרבנן. Die פאה-Pflicht gehört übrigens כדאורייתא zu den שיעור להם פאה, zu den Geseheobjekten, für welche die תורה kein Maß bestimmt ist. Es giebt nun שיעור למטה und שיעור למעלה, keine Minimal- und keine Maximalgrenze. Mit dem geringsten Quantum, das man auf jedem seiner Felder von jeder Fruchtart stehen läßt, hat man die תורה פאה erfüllt, und wenn einer will, kann er, nachdem er eine Ähre von seinem Felde geschnitten, das ganze übrige Feld zu פאה bestimmen, so daß es unter diesem Titel ganz den Armen zufällt und der תורה-Pflicht nicht unterliegt (Pea 1, 1; Nedarim 6 b ראש ו' dajelbst). אין פיההן ist dafür jedoch ein שיעור למטה, eine Minimalbestimmung gegeben: לפאה מששים, nicht weniger als ein Sechzigstel des Ertrags läßt man als פאה auf dem Felde stehen (Pea 1, 2). Es ist dies das Minimum; allein es wird erwartet, daß man je nach der Größe des Feldes, nach der Menge der Armen und nach der Fülle des Ertrags — לפי רוב השדה ולפי רוב עניים ולפי רוב העונה (letzteres wie ענבה, oder nach der Größe seines bescheidenen, selbstlosen Sinnes) — ein mehreres thue. (Pea dajelbst siehe ר"ש und רמב"ם).

לקט: die Verwandtschaft mit לכד, fangen, erobern, anhalten, läßt in לקט das Aufnehmen von Gegenständen erkennen, die sonst ihrer Beschaffenheit und Lage zufolge uns entgehen würden. Daher insbesondere das Aufheben vereinzelt liegender Dinge, das Pflücken vereinzelt stehender Kräuter und Blumen u. j. w. שלקט קציר ist daher ein Moment des Schnittes der Sense oder der Hand vereinzelt entfallende Ähren. Eine oder zwei zugleich entfallende Ähren werden als vereinzelt betrachtet und fallen unter den Begriff לקט, drei jedoch schon nicht (Pea 6, 5). Solche vereinzelt deinem Schnitt entfallende Ähren, לא תלקט, sollst du nicht auflesen.

B. 10. עיול, וברמך לא תעיל. עיול: פועל von עיל oder על. Wie עיל, עיול, ונשאר, עיול, עיול, die noch junge, in Entwicklung begriffene Mensch heißt, so heißt עיול, עיול, die nicht zur vollen Entwicklung gelangt ist. Beim Weinberg heißen so die Beeren, die nicht zur Traubenbildung gekommen. Der עיול heißt nun ורשן, רשן: dem Weinberg die Eiwolln entnehmen. Bei der Weinteufe dürfen nur „Trauben“ abgeerntet werden, Beeren aber, die vereinzelt geblieben, ohne zu einem Ansaß von Traubenbildung

9. Und wenn ihr die Ernte eures Landes schneidet, sollst du die Ecke deines Feldes nicht vollends abschneiden, und sollst das Aufzulesende deines Schnittes nicht auflesen;

9. וּבְקַצְרְכֶם אֶת־קִצְרֵי אֲרָצְכֶם
לֹא תִכְלֶה פֶּאֶת שְׂדֵךְ לְקַצֵּר וְלִקְטַת
קִצְרֵיךָ לֹא תִכְלֶמֶת:

wirklich über diese Zeit hinaus ungenossen geblieben, נוהר, zu verbrennen ist, sondern, daß wenn auch nur האכל יאכל וגו' wenn auch nur in dem Moment der זביחה eine zeitliche Trennung der אבילה von der זביחה beabsichtigt worden — כהשבה הויץ לזבנו — das ganze Opfer פגול wird, und von demjenigen, der נוהר, das wirklich außerszeitlich von der זביחה getrennt Gewordene, oder פגול, das nur durch beabsichtigte Trennung der זביחה von der אבילה verworfen Gewordene ist, die schwerste, mit ברה verpönte Heiligtumsentweihung begangen wird. נוהר, d. i. אבילה ohne זביחה, ist polytheistischer אהלים=Wahn, beides ist blasphemierende Umkehrung des Gottesheiligtums in sein Gegenteil, ist הילול אוכליו עונו ישא, קודש ד' (Über פגול, נוהר, פסול siehe ausführlich zu Kap. 7, 16 ff., wo auch unsere Stelle im Zusammenhange mit der dortigen erläutert worden).

Wie bedeutungsvoll steht hier gleich im Eingang des קדושה=Kapitels als drittes Fundamentalgesetz das שלמים=Opfer mit seinem נוהר= und פגול=Gesetzen! Wie ist damit die jüdische Heiligkeit des Lebens charakterisiert als ebenso fern von einer „Tötung des Fleisches“, als von unbeherrschter Hingebung an Sinnengenuss! Eiternehrfurcht und Sabbathheiligung sind die Erzieher zum heiligen Leben, ein reines Gottbewußtsein die Seele derselben, שלמים, die Durchgeistigung und Durchsittlichung selbst unserer sündlichen Lebensfreude, daß selbst der Tisch unseres heiter frohen Familienlebens zum Gottesaltar werde und wir selbst genießend zu Gott anschauen, das ist die Blüte der jüdischen Lebensheiligung, die aber sofort, wenn sie ächt ist, die soziale Frucht brüderlicher Liebespflicht zeitigen muß. Zu שלמים gehören עניים. Wer vor Gott seinen und seines Hauses Wohlstand froh genießen will, der muß in dieser Gottesnähe des eigenen Glückes frei geworden sein von jeder egoistischen Engberzigkeit, die nur sich und die nächsten Seinen zu den Äbrigen rechnet, in dem muß der jüdische צדקה=Geist lebendig werden, der in jedem von Gott gesegneten Glückesteil zugleich die Schuldamweisung erblickt, nach Kräften damit auch aller derer Heil mit bauen und fördern zu helfen, die noch nicht שלמים sind, die noch an vollem Glück und an Lebensheiterkeit darben.

B. 9. וּבְקַצְרְכֶם אֶת־קִצְרֵי אֲרָצְכֶם, bedeutungsvoll ist der Wechsel des Numerus. Das Land ist in tiefem Grunde das Land der Gesamtheit, ist auch nach der Teilung keinem für egoistisch ausschließenden Selbstzweck verliehen, es ist ארצכם selbst in dem Momente, in welchem jeder den Ertrag seines Anteils an dem gemeinsamen Boden einheimst, und es ihm ganz eigentlich שדך wird. Darum שדך פאה שדך, darum soll auch keiner das auf seinem Anteil Gewachsene als für ihn allein gewachsen vollends abernten. Er soll einen Teil auf seinem Felde unberührt lassen, und zwar zunächst am Ende des Feldes. Dieses stehen zu lassende Pflichtteil, sowie die Verpflichtung dazu heißt: פאה. Die Verpflichtung erstreckt sich auf alle Boden=erträgnisse, die unter den Begriff קציר fallen, d. h. auf alle Boden= und Baumfrüchte, in denen die eigentliche Jahresernte des Landes erblickt wird. Die Merkmale dieses Begriffes sind, daß es איכל: Nährpflanzen, also z. B. nicht Farbstoffe, — נשמר: gehegte, nicht wildwachsende, nicht הפקר (die auch schon durch den Begriff שדך ausgeschlossen sind, da שדה, lautverwandt mit צדה, ein Stück Land ist, durch welches der Mensch Erderzeugnisse „einfängt“), — גדולו מן הארץ: daß sie mit ihrem Wachsen

dem Präteritum oder Präsens verbunden werden. אֱלִים ist somit der Begriff der Verfassung, daher רשעה אֱלִים der Schmerzansdruck verfassungter Wünsche. So רשעה אֱלִים ל' (Job 10, 15) wörtlich: wenn ich gegen Gottes Willen gefrevelt, so kann ich nicht auf Erfüllung meiner Wünsche rechnen, so warten nichts als Verfassungen mein. אֱלִים sind nun verfassende Mächte, es ist der heidnische Gottesbegriff, der zunächst in seinen Göttern dem Gedeihen des Menschenwillens feindliche Mächte fürchtend verehrte. Sich selbst überlassen, fühlt der Mensch sich überall an der Grenze seiner Macht, sieht sich überall mit seinem Begehren und Wollen im Kampf mit höheren Gewalten, denen er Gewährung abringen oder abschmeicheln muß, eine Aufschauung und ein Bedürfnis, die mehr als alles andere die Götter des Heidentums und deren Kunst erzeugten und noch heute der jüdischen Gotteswahrheit fremd gewordene Gemüter heidnischem Wahn und Beginnen in die Arme führen. Solchen Vorstellungen sollt ihr in euren Gottesgedanken keinen Eingang gewähren. Für eure Gedankenrichtung soll es keine mit Göttermacht bekleidete menschenfeindliche Wesen geben. Die Idee ihrer Existenz sollt ihr bei euch nicht aufkommen lassen. Daher (Sabbat 149 a): דייקנא עשמה אף בחול אכור לחסכתכל, בה משום שנאמר אל הפנו אל האלילים כמי גמרא אמר ר' חנן אז הפנו אל מדעתכם, d. h. Götterbilder zu betrachten, ist untersagt, denn es heißt: Räumt den Gottesgedanken nicht weg aus eurem Sinne (siehe ערוך unter פן). Es wäre da das הפנו אל von פנה in der Bedeutung von פניה הבה (1. B. M. 24, 31) zu nehmen, wo פנה der Aufnahm von Gegenständen zugewendet, dafür bereit sein heißt (— siehe 1. B. M. zu 24, 31 —), wovon das rabbinische פנו: ledig, und פנאי: Muße, und hiesse unser Satz: Gebet keinen Raum (in euren Gedanken) verfassenden Mächten. Der Begriff: Räumen setzt aber voraus, daß der Raum bisher von einem anderen Gegenstand eingenommen war, der ist nach חנן ר' hier der Gottesgedanke. Er soll unser Inneres stets und ganz erfüllen und selbst nicht durch eine augenblickliche Betrachtung von אֱלִים daraus auch nur vorübergehend verdrängt werden.

Über die Auffassung der אלהי מסכה kann man zweifelhaft sein. Auf den ersten Blick würde man nur an die Bedeutung der Wurzel נסך: gießen, denken und in אלהי מסכה Götter aus Guß erkennen. In der That findet sich auch נסך für das Gießen eines Götterbildes: הפסל נסך הריש (Jes. 40, 19). Nachdem jedoch die Form נסכה ganz entschieden auch für: Decke und Schutz vorkommt, והמסכה קישה (Jes. 28, 20), זרה בההכנס (Jes. 28, 20), ולנסך (dasselbst 30, 1), so auch הנסך (4. B. M. 4, 7) — auch in מסכה, dem Aufzug beim Gewebe tritt der Begriff übergießen und überdecken in נסך zusammen hervor, siehe zu 3. B. M. 13, 47 — dürfte es nicht fern liegen אלהי מסכה als Schutzgötter aufzufassen. Es würde dann namentlich hier die gegenjähliche Zusammenstellung klar hervortreten. Die Wahnvorstellung von אֱלִים, von dem Menschengedeihen feindlichen Göttergewalten, hat das andere Wahnbedürfnis von אלהי מסכה, von schützenden Göttergebilden erzeugt. Ihr aber: Glaubet nicht an die Existenz von אֱלִים und machet euch keine אלהי מסכה, Ich allein bin zugleich ר' und אֱלִים, bin der, dem zugleich euer Vertrauen und eure Furcht ausschließlich zugewandt sein soll, der euch mit seiner Liebe segnet und mit seiner Gerechtigkeit Rechenschaft von eurem Verhalten und Verwalten seines Segens fordert.

Gleichwohl scheinen Stellen wie הם האומרים למסכה אתם אלהינו (Jes. 42, 17) mehr für die stoffliche Bedeutung: gegossene Bilder zu sprechen. אלהי מסכה wären dann Götter aus Guß und stünden hier überhaupt für von Menschenhänden geschaffene Götter. אֱלִים wären die Götter in der Vorstellung, אלהי מסכה deren plastische Darstellung. Irren wir dann nicht, so ist dann אלהי מסכה deshalb als allgemeine Bezeichnung für Göttergestaltungen gewählt, weil eben darin der Subjektivismus alles göttererschaffenden Wahns am schlagendsten hervortritt. Es sind Gebilde,

3. Ehrfürchtet jeder seine Mutter und seinen Vater und meine Sabbate hütet; Ich, Gott, euer Gott.

3. אִישׁ אָמְנוּ וְאָבֵיוֹ תִירָאוּ וְאֶת־עֲבֹתַי תִּשְׁמְרוּ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם :

Eigentümllichkeit, still, nur ihm bewußt, im eigenen Innern am eigenen Innern durchzumachende sittliche Übungsschule, deren Aufgabe die Weisen: פְּרִישׁוּת, Enthaltksamkeit, nennen, und Zebamoth 20 a in die Formel fassen: קָדַשׁ עֲצָמְךָ כְּמִתְהַרֵּךְ לֶךְ, erwirb dir die Heiligung deines Wesens auf dem Gebiete des dir Erlaubten. פְּרִישׁוּת ist noch nicht קְדוּשָׁה, aber es ist eine Vorstufe zur Heiligkeit, wie die Aboda Sara 20 b von Rabbi Pinchas ben Jair mitgeteilte Stufenleiter sittlicher Vollenbung lehrt.

„כי“ קְדוּשָׁה אֵינִי ד' אֱלֹקִים: die Ursache, daß ihr heilig sein könnet, und der Grund, weshalb ihr heilig sein sollt, liegt darin, daß אֱלֹקִים ד' קְדוּשָׁה, daß Ich קְדוּשָׁה bin, der אֱלֹקִים ד' ist. Die קְדוּשָׁה, die von euch in sittlicher Freiheit anzustrebende Heiligkeit, ist in absolutester Wahrheit Attribut meines Wesens, und als ' habe ich euch mit meinem Hauche einen Anteil an dieser Freiheit gegeben und gebe euch fort und fort Kraft und Beistand zu allem Guten. In ד' קְדוּשָׁה liegt die Ursache eurer Fähigkeit zur קְדוּשָׁה. Und אֱלֹקִים ד' קְדוּשָׁה, und derselbe, der euch diese Fähigkeit zur קְדוּשָׁה verleiht, der ist auch derselbe, der אֱלֹקִים ד' ist, der der Leiter eurer Geschichte ist und der Leiter eurer Thaten sein will, der euch zur קְדוּשָׁה verpflichtet und von der Lösung dieser Pflicht eure Geschichte abhängig macht. In ד' קְדוּשָׁה liegt der Grund eurer Verpflichtung zur קְדוּשָׁה. Ja, wie es in קְדוּשִׁים הָיוּ וְגו' לִימֵר אִם מִקְדָּשִׁים אָהֵם עֲצָמִים כִּעֲלָה אֲנִי עֲלֵיכֶם כְּאֵלֹהֵי ת"כ heißt: קְדוּשָׁה אֹהֵרִי, d. h. indem ich euer Gott bin, indem ihr mich euren Gott nennt und ich euch mein Volk nenne, hängt die Heiligung meines Namens im Kreise der Menschheit von der Heiligung eurer Sitten und eures Wandels ab. Durch eure Heiligung verkündet ihr meine Heiligkeit den Völkern. אַבָּא שְׂמַיָּא אִימַר פְּרִילָא לְמִלְכָּה וְגו' עֲלֵיהּ, die Umgebung des Königs hat das Sittengepräge des Königs zu tragen, d. h. eure Gottesnähe bedingt nicht nur, daß euer Wesen nicht im Widerspruch mit der Heiligkeit seines Wesens stehe, sondern daß euer Wesen das Charaktergepräge seiner Heiligkeit zeige. (בְּהַרְקָה עַל הַקִּיר וְגו' נֶחֱסֵף. 8, 10).

Die Sätze dieses Kapitels sind deutlich durch den in Versen 2. 3. 4. 10. 25. 31. 34 und 36 sich findenden Schluß: אֱלֹקִים ד' אֵינִי ד' in ebenso viele Gruppen gesondert, wovon die Gruppen 11—25 und 26—31 durch die Schlußworte einiger Sätze: אֵינִי ד', wieder in besondere Absätze geteilt sind.

Drei Fundamentalsätze bilden die Grundsäulen unserer Heiligung, sie betreffen: Eltern und Sabbat (V. 3), die Reinheit unseres Gottesbewußtseins (V. 4), die Reinheit und soziale Fruchtbarkeit unserer Gottesbeziehungen (Verse 5—10).

V. 3. אִישׁ אָמְנוּ וְאָבֵיוֹ תִירָאוּ וְאֶת־עֲבֹתַי תִּשְׁמְרוּ, Mutter und Vater Ehrfürcht und Sabbathheiligung, das sind die Erzieher und Leiter des jüdischen Menschen zur jüdischen Lebensheiligung von seiner Wiege bis zum Grabe. קְדוּשָׁה ist der erste Schritt zur קְדוּשָׁה. Es ist dies nicht Ehrfürcht vor Vater und Mutter, wie wir in unserer Sprache gezwungen sind diesen Begriff wieder zu geben, und das leicht als ein Gefühl und eine Gesinnung gefaßt werden kann, die uns in Gegenwart der Eltern erfüllen sollen; יִרְאָה אֵת־אָבִיךָ ist vielmehr die stete Vergegenwärtigung einer Persönlichkeit und ihres für uns maßgebenden Willens (— יִרְאָה ist das geistige קָרָה, sich ins Bewußtsein rufen —), ihre allereerste und wesentlichste Bethätigung besteht im Gehorsam, in vollständiger Unterordnung des eigenen Willens unter den Willen dessen, auf den die יִרְאָה gerichtet ist. Wir haben schon zu אֲבִיךָ וְאֵת־אֲבִיךָ וְגו' im Dekalog (2. V. M. 20, 12) die Bedeutung der

2. Sprich zur ganzen Gemeinde der Söhne Israels, und sage ihnen: Heilig sollt ihr sein; denn heilig bin Ich, Gott, euer Gott.

2. דַּבֵּר אֶל-כָּל-עֵדֻת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדוֹשִׁים תְּהִיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

diejenigen Aussprüche sozialer Anforderungen, die in diesem משפטים-Kapitel charakteristisch neu enthalten sind, wie wir sehen werden, vorzugsweise Charaktertugenden, die die Aufrichtigkeit, Gewissenhaftigkeit, Brüderlichkeit, Verjöhnllichkeit, die die Nächstenliebe als schützende und heilschaffende Genien des sozialen Lebens einführen, deren Pflege keine Institution staatlicher Gewalt erzielen, deren Verletzung kein menschlicher Richter erreichen kann, deren Herrschaft rein nur durch den Charakter ihrer Glieder bedingt ist. Wenn es aber etwas giebt, worin Beachtung oder Nichtbeachtung der ערוה=Gesetze ihre heilvolle oder unheilvolle Bedeutung bewahren, so ist es die Charakteranlage der unter dem Einfluß der einen oder der anderen ihre Zukunft antretenden Menschenkeime.

В. 2. רבֵר אל כל עדה בני ישראל. Nur noch bei Erteilung des allerersten Israel gewordenen Gesetzes, des Gebotes des Pessachopfers (2. B. M. 12, 3), finden wir in ähnlicher Weise ausdrücklich den Auftrag, das Gesetz an die ganze Gemeinde auszusprechen. Es findet sich dies sonst bei keinem anderen Gesetzesabschnitte außer hier, und wohl dürfte in bedeutsamer Weise gerade die Anforderung: קְדוֹשִׁים תְּהִיוּ, die Anforderung der absolut höchsten Stufe sittlicher Menschenvollendung ausdrücklich an jeden gerichtet sein. Kein Stand, kein Geschlecht, kein Alter, keine Geschickeslage schließt von dieser Berufung zum sittlich Höchsten aus, und an keinen ist dieser Ruf ins besondere gerichtet; קְדוֹשִׁים „heilig“, sollen wir alle sein.

קְדוֹשָׁה, das absolute Bereitsein für alles Gute setzt eine solche Durchsittlichung des ganzen Wesens voraus, daß dessen Gegenjag, die Hinneigung zum Schlechten, keine Stätte mehr darin habe. Das Wort der Weisen im ״ח״ב, das die Anforderung קְדוֹשִׁים תְּהִיוּ durch הִרְוִיחַ הִרְוִיחַ erläutert, hebt eben diese negative Seite des Begriffs hervor und weist damit zugleich auf die Arbeit hin, die jeder von uns an sich selber zu vollbringen hat, der das ihm gesteckte hohe Ziel der קְדוֹשָׁה erreichen will. קְדוֹשָׁה ist das Produkt der vollendeten, sie dem göttlichen Willen bereitstellenden Herrschaft des göttlichen, sittlich freien Menschenwesens, über alle seine Kräfte und Anlagen und die damit verbundenen Reize und Neigungen. Diese Herrschaft über sich selbst, absolut die höchste von einem Menschen zu übende Kunst, besteht nicht in Vernachlässigung, Verkümmern, Erstötung, Vernichtung irgend einer Kraft und Anlage. Nicht eine einzige aller dem Menschen verliehenen Kräfte und Anlagen, von der geistigsten bis zur sinnlichsten aller sinnlichen herab, ist an sich gut oder schlecht. Zu heilvollen, Gottes Willen auf Erden vollbringenden Zwecken sind sie ihm alle verliehen. Das göttliche Gesetz weist ihnen ein positives Ziel und eine negative Grenze an. Im Dienste dieses gottgewiesenen Zieles und innerhalb dieser von Gott gezogenen Grenze ist alles heilig und gut. Abgewandt von diesem Ziele und außerhalb dieser Grenze beginnt das Gemeine und Schlechte. Virtuosität in dieser höchsten sittlichen Menschenkunst wird aber, wie in jeder Kunst, nur durch Übung gewonnen, durch Übung des sittlichfreien Willens, vorhandene Neigungen zu beherrschen. Nicht aber das Gebiet des Unerlaubten ist mit diesen Übungen zu betreten, wo ein Mißlingen schon Unrecht geschehen ließe, sondern auf dem Gebiete des Erlaubten hat sich der sittliche Willensvorsatz zu erproben und zu fräftigen und an Machtübungen über erlaubte, dem unerlaubten verwandte Neigungsbefriedigungen sich die Meisterschaft zu erwerben, alle Kräfte und Anlagen sich für die reine Erfüllung des göttlichen Willens unterthänig zu machen. Das ist die von jedem nach seiner individuellen

Kap. 19. V. 1. Gott sprach zu ית' 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: Mosche:

Gewöhnung machen müßte (vergl. 2. B. M. 23, 13 und 3. B. M. 19, 2). Speziell in Beziehung auf die hier gegebenen עריות = Gesetze sind aus dieser Gesetzesbüterpflicht die Bestimmungen hervorgegangen, die שנייה genannt werden. Es sind dies solche Verwandtschaftsgrade, die, wegen ihrer Ähnlichkeit und leichten Verwechslung mit den vom Gesetze verbotenen, כדרכנן verboten sind (siehe Jechomoth 21).

בהקיות ההיעבות, geschlechtliche Ausschweifungen hatten unter der kanaanitischen Bevölkerung nicht nur aufgehört zu sein, sondern sie hatten sogar eine durch Sitte und Religionskultus sie heiligende Sanktion erhalten, sie waren הוקיות geworden, הלשן הוק, wie Jesaias 24, 5 die Zeit einer ähnlichen allgemeinen Entartung schildert: sie haben das Gesetz in sein Gegenteil umwandelt, d. h.: sie haben Unsitlichkeit zum Gesetz erhoben.

קדושים

Kap. 19. V. 1. קדושים! אהרי בנה, מצורע, תורע, שמיני, צו, ויקרא. Zur Verwirklichung des aus dem unter Cherubinsittig ruhenden Gottesworte zu erzielenden sittlichen Lebensideales, wie es im בישבן und in den קרבנות der Abschnitte ויקרא und צו symbolische Vergegenwärtigung gefunden, müssen erst unter dem ממשלות אסורות = עריות = Regime der Abschnitte שמיני bis אהרי בנה Menschen gezeugt und gezeitigt, geboren und genährt und erzogen sein, ehe zu ihnen gesprochen werden kann: In unmittelbarem Anschluß an das vorangegangene עריות = Kapitel folgt hier in kurzen Grundfakten der Abriß eines heiligen jüdischen Lebens. Es sind die Grundzüge der ממשלת אהרי בנה eines unter dem Gottesrecht erblühenden sozialen Lebens, auf welche gleich im eintleitenden Worte der עריות = Gesetzgebung im Zusammenhange mit den הוקיות hingewiesen ward und immer wieder und wieder hingewiesen wird — (Kap. 18, 4. 5. 26; 19, 37 und 20, 22) — augenfällig um zu jagen, daß nur in einem Volke, dessen Dasein in dem Boden dieser הוקיות wurzelt, das Recht, die Selbstlosigkeit, die Bruderliebe, wie sie Gott fordert und wie sie allein des Menschen Heil begründen, Verwirklichung erwarten dürfen. Spricht ja dieses ממשלת אהרי בנה = Kapitel nicht nur durch den Schlußsatz וְגו' וישמרתם (V. 37), verglichen mit V. 26 des vorigen und V. 22 des folgenden Kapitels, die Zusammenhörigkeit dieser Kapitel aus, sondern dieses Kapitel erscheint geradezu als Einschaltung innerhalb der עריות = Gesetzgebung. Offenbar nämlich ist das 20. Kapitel die unmittelbare Fortsetzung des 18. Erwägen wir dazu, daß der größere Teil der in diesem 19. Kapitel enthaltenen Gesetze bereits anderweit ausgesprochen ist, so dürften wir wohl in der Auffassung nicht irren, es solle hier, wie im vorigen Kapitel der negative Gegensatz zu den הוקיות ההיעבות einer kanaanitischen Welt, so hier der positive Gegensatz eines sozialen Lebens gezeichnet werden, wie es nur auf dem Gottesboden eines sittenreinen geschlechtlichen Lebens sich erbauen läßt. Darum beginnt dies Kapitel auch mit וְאָמַר אֱבֹתָיִךְ, dem Grundstein aller sozial menschlichen Gesittung, und setzt אִמְךָ, die Mutter, voran. Denn nur, wo der Mann das rechte Weib in gottgebilligter Ehe sich zugesellt, nur da finden die Kinder die rechte „Mutter“ — die allererste „Bedingung“ alles geistig sittlichen Menschentums — und nur da erzeugt sich das jüdische Verhältnis von Kindern zu Eltern, die Seele jenes Familienlebens, in welchem die Kinder zu Gott erblühen und alle Keime sozialer Tugenden von der Wiege an die wirkungsreiche Wartung und Pflege finden. Darum sind auch

29. Denn jeder, der von diesen Abscheulichkeiten etwas übt, die es verübenden Seelen werden aus der Mitte ihres Volkes entwurzelt.

30. Darum hütet das euch von mir zur Gut Übergene, daß nichts von den abscheulichen Sätzen, die vor euch in Übung waren, geschehe, auf daß ihr nicht unrein durch sie werdet; Ich, Gott, euer Gott.

29. בִּי כָל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתִי מִן־בְּשָׂרוֹת הַקָּדְשִׁית מִתְּחַרְבַּב עִמָּם:

30. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־מִשְׁמַרְתִּי לְבַלְתִּי יַעֲשֶׂה מִתּוֹעֵבוֹת אֲשֶׁר נִעֲשֶׂוּ לְפָנֵיכֶם וְלֹא תִכְפְּאוּ בָהֶם אֲנִי וְהוֹדָ אֲדֹתֵיכֶם: פ

B. 29. *כי כל אשר יעשה וגו'*, stellt zugleich jeden Einzelnen hinsichtlich seiner geschlechtlichen Sittenreinheit unter das Rechtsauge Gottes. Einige der hier verbotenen geschlechtlichen Verbrechen sind דין מיתה ביה (siehe Kap. 20). Alle aber werden sie hier mit der von Gott zu vollziehenden כרה=Strafe bedroht. Sie tritt ein, wo sich das Verbrechen dem menschlichen Gerichte entzieht, und sie trifft הנבזשה העושה, bei jeder Übertretung beide Geschlechter in gleichem Maße (ה'). Wie hier in Beziehung auf כרה alle Eiferer zusammengefaßt sind, הוקשו זה לזה, so werden auch andere bei einer derselben ausgesprochene gesetzliche Eigentümlichkeiten durch diese zusammenfassende Gleichstellung (היקש) auf alle übertragen. So hinsichtlich der Nullität von קידושין einer הוקשו כל העריות כולם לאחות אשה מה אחות אשה לא הפסי (Miduschin 67 b): הוקשו כל קידושין אף כל עריות כולם לא הפסי במ קידושין.

B. 30. *ושמרתם את משמרתו* ist die uns von Gott übertragene Gesetzeshut. Das Gesetz ist ein uns anvertrautes Gut, und jeder von uns ist sein שומר, sein bestellter Wächter, und zwar haben wir es in allererster Linie gegen uns selbst zu hüten, haben es vor Verletzung durch unsere absichtlichen oder unabsichtlichen Verirrungen zu schützen. Es heißt nun nicht: *שמרתם את משמרתו ולא העשו*: hütet die euch von mir übertragene Gesetzeshut dergestalt, daß ihr nicht dazu kommt, das Gesetz zu übertreten. Das heißt aber nichts anderes, als: unterlasset nicht nur jede Gesetzesübertretung, sondern unterlasset auch alles, was euch zur Übertretung des Gesetzes führen könnte. Oder, wie dies Nebamoth 21 a und Moed Katan 5 a ausgedrückt ist: *עשו שמרה למשמרתו*, die Gesetzeshut selber sei ein Gegenstand eurer Hut, d. h. haltet alles fern, was euch zu einer Verletzung eurer Gesetzeshüterpflicht führen könnte. Damit wird aber jedem von uns die Gewissenhaftigkeit ans Herz gelegt, nicht nur das vom Gesetz Verbotene, sondern auch alles das zu meiden, was durch Ähnlichkeit oder sonstigen Zusammenhang mit dem Verbotenen leicht zu diesem führen kann. Es ist dies der Begriff jüdischer Gewissenhaftigkeit, der unter dem Namen גדר סיני, Umzäunung des Gesetzes gefaßt wird, und den die Formel ausdrückt: *הרחק בין הביעור ומן הדומה לו*, halte dich von allem sittlich Schlechten fern und von allem, was ihm ähnlich ist, oder wie es Sabbath 13 a heißt: *לך לך אברי נזרא כחור כחור לכרמא לא הקרב*, wem wie dem Nair der Wein verboten ist, den warnt man auch, die Nähe der Weinberge zu meiden. Wenn daher der tiefe Einblick der Weisen in die menschliche Natur und in die praktische Gestaltung der Gesetzesfüllung solche die Gesetzesfüllung schützende Anordnungen, גזרות, allgemein getroffen, so haben sie in Wirklichkeit damit nichts anderes als das geboten, was jeder einichtswolle gewissenhafte Jude, dem die Erfüllung des göttlichen Gesetzes am Herzen liegt, sich eigentlich schon von selbst zur lebenregelnden

hinein, — und Gottes Völkergericht spricht sich durch Jesajas Mund (Kap. 25, 4 u. 5) also aus: „Die Erde trauert und ist weß geworden, weil die Menschenwelt geknickt und weß ist, weil vor allem die Höhenghichten der Erdgesellschaft geknickt sind. Die Erde ist zur Heuchlerin unter ihren Bewohnern geworden, weil diese, was noch theoretisch gelehrt wird, praktisch überschritten, weil sie das Sittengesetz in sein Gegenteil umwandelt und so den Bund der Ewigkeit zerstückt.“ Eben darum aber auch „freut sich der Himmel, freut sich die Erde, freut sich das Meer und was es füllt, freuen sich die Felder und was sie umfassen, freut sich jeder Waldesbaum Gott entgegen, wenn Er kommt, wenn Er kommt, die Erde zu richten, wenn Er der Menschenwelt die Basis des Rechts und den Volksgesellschaften die Ihm zu lösende Treue bringt —“ Hs. 96, 11—13 und sonst an so vielen Stellen der Propheten und Psalmen.

Die Stellung aber, die die Erde im Ganzen zu dem sittlichen Verhalten des Menschengeschlechts im allgemeinen einnimmt, hat Gott in noch viel innigerer, engerer Beziehung dem Lande und dem Volke zu einander erreicht, die Er beide zu Seinem Werkzeug der sittlichen Wiedergeburt der Menschheit in Mitte der Völkerentwicklung gewählet. Wie das Volk „Gottes Volk“ ist, so ist das Land „Gottes Land“, er nennt es: „צֶמֶח וְגִבְרָתוֹ“ (Jirmija 2, 6 und an vielen Stellen sonst). Wie einst die Gesamt-menschheit und die Gesamterde „Sein“, ausschließlich „Ihm“, der Erfüllung Seines Willens angehören werden, so ward der Grundstein zu diesem Ziele der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes mit diesem Volke und diesem Lande gelegt. Von der Erwählung Abrahams und des abrahamitischen Landes an nimmt das Land nicht geduldig jede Entartung seiner Bewohner hin, ist die Blüte dieses Landes an die sittliche Blüte des Volkes geknüpft, das es erzeugt, mit seinen Früchten nährt und mit seinen Schätzen reich macht. Was in dem Erdenhohle dieses Landes sich regt, was sein Boden trägt, was auf seinen Fluren sich bewegt, was unter seinem Himmel Thau und Regen tränken und was sein Sonnenstrahl belebt und zeitigt: Gottes Menschengesetz gehört alles an, für die Erfüllung des göttlichen Willens durch sittlich reine Menschen treibt jeder Keim, blüht jede Blüte, reißt jede Frucht, leuchtet der Strahl und tränkt der Thau. Des Landes ganzes physisches Leben soll als Träger eines vollendeten sittlich freien Volksebens in dieser sittlich freien Menschenvollendung seine eigene Vollendung finden, und ist um den eigenen Daseinszweck gebracht, wenn die Menschengesellschaft auf ihm in sozialer und sittlicher Entartung den Zweck ihres Daseins begräbt. Daher ist für eine sozial und sittlich entartete Bevölkerung auf diesem Boden keine Zukunft. Es sind ja seine, im Menschenmerv und Muskel lebendig frei gewordenen Erdkräfte des Gotteslandes, die den Frevler gegen Gottes Gesetz vollbringen, seine, des Gotteslandes, Gott heilige Kräfte und Mittel, die in jeder Ab- und Ausschweifung mißbräuchlich vergeudet und verwendet werden. In ihrer שִׁמְרָתוֹ wird es selber אָוֶן, ihr Verbrechen wird sein Verbrechen. So lange Verbrechen und Ausschweifung individuell bleiben und Gottes Sittengesetz in der Gesamtheit seine Träger und rächenden Vertreter findet, geht der verbrecherisch entartete Einzelne durch Gottes- oder Menschengericht aus der Mitte der Gesamtheit verloren, und die Gottes Gesetze huldigende Gesamtheit findet weiter in dem Lande den Segensboden ihrer Entwicklung. Werden aber Verbrechen und Ausschweifungen allgemein, finden sie eben durch diese Allgemeinheit Entschuldigung, ja, als Nationalssite Billigung und Heiligung, dann ist die in Gegensatz zum göttlichen Sittengesetze getretene Menschengesellschaft gleichzeitig in Gegensatz zu dem, dem göttlichen Sittengesetze heiligen Boden getreten, und, wie das dem Organismus fremdartig Gewordene, speit das Land seine Bewohner aus —

יְשַׁמְרֵם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ist, im Zusammenhange mit dem וְלֹא הָקִיא וְגו' des B. 28 wohl zunächst die Mahnung an die Gesamtheit, die Erfüllung dieser Gesetze zu überwachen.

24. Macht euch durch keines von diesem allen unrein! Denn durch alles dieses sind die Völker, die ich vor euch entsende, unrein geworden.

25. Da ward das Land unrein, und ich suchte seine Sünden über es heim, und das Land spie seine Bewohner aus.

26. So hütet denn ihr meine Gesetze und meine Rechtsordnungen, und übet, der Eingeborene und der als Fremder in eure Mitte Gingetretene, nichts von allen diesen Abscheulichkeiten.

27. Denn all solche Abscheulichkeiten haben die Menschen des Landes, die euch vorangingen, geübt, und da ist das Land unrein geworden.

28. Daß euch nicht das Land ausspie, indem ihr es unrein macht, wie es das Volk ausspöien, das euch vorangegangen.

24. אֶל-תִּטְמְאוּ בְכָל-אֹלֶה בִּי
בְכָל-אֹלֶה נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר-אָנֹכִי
מִשְׁלַח מִפְּנֵיכֶם:

25. וַתִּטְמָא הָאָרֶץ וְאֶפְקַד עֲוֹנֶיהָ
עָלֶיהָ וַתִּקָּא הָאָרֶץ אֶת-יוֹשְׁבֵיהָ:

מִצְוָה. 26. וְשָׁמַרְתֶּם אֹתָם אֶת-
חֻקֹּתַי וְאֶת-מִשְׁפָּטַי וְלֹא תַעֲשׂוּ כִכֵּל
הַתּוֹעֵבֶת הָאֵלֶּה הַאֲזוּרָה וְהַגֵּר הַגֵּר
בְּתוֹכְכֶם:

27. בִּי אֶת-כָּל-הַתּוֹעֵבֶת הָאֵל
עָשׂוּ אֲנָשֵׁי-הָאָרֶץ אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם
וַתִּטְמָא הָאָרֶץ:

28. וְלֹא-תִקָּא הָאָרֶץ אֶתְכֶם
בְּטִיטְמַאְכֶם אֶתָּה בְּאֲשֶׁר קָאָה אֶת-
הַגּוֹי אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם:

Erklärung der Hebräer des israelitischen und jüdischen Reiches: וְאֹמַר לְכֹלָה נְאֻמִּים, d. i. da sprach ich: zu solcher gänzlichen Entartung führen ehebreyerische Ausschweifungen! Wir haben daher hier mit Entmenschung überjast.

W. 24—28. נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם וְגו' וַתִּטְמָא הָאָרֶץ וְגו'. So auch Kap. 19, 29: אֶל תִּחַלֵּל אֶת בְּתוּלַת הַזֶּנוּתָה וְלֹא תִזְנֶה הָאָרֶץ וְלֹא תִהְיֶה אֶת הָאָרֶץ וְגו' וְהַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְגו' בִּי הַדָּם הוּא יִחַנֵּף אֶת הָאָרֶץ, וְלֹא תִטְמָא אֶת הָאָרֶץ וְגו'. 5. W. M. 24, 4: מִהוּיִר גְּרוּשָׁתוֹ מִשְׁנֵשְׂאֵיהָ וְגו'. וְלֹא תִטְמָא אֶת הָאָרֶץ וְגו'. In allen diesen Stellen ist von einem verderblichen Einflusse die Rede, den die Verbrechen des Mordes und der Unsitte auf das Land und auf dessen Beziehungen zu seinen Bewohnern üben, der bei geschlechtlichen Ausschweifungen die Höhe erreichen kann, daß das Land, wie der Ausdruck ist, seine Bewohner „ausspöit“. Die טוביאה der Bewohner macht auch das Land טמא, ihr זונה auch es zur זונה, in הטא und נץ der Bewohner wird auch das Land mit hineingerissen, es wird zur חנפיה, zur „Heuchlerin“, leistet das nicht, was es nach Begriff und Bestimmung verspricht. Im großen Ganzen ist uns dies auch von der Erde als אדמה, als Boden der Menschenentwicklung in ihrer Beziehung zur Menschheit gelehrt. So wie in der Genesıs der erste Regentropfen auf den ersten Menschen wartet, so zeigen uns dort überhaupt die ersten Blätter der Menschen- und Erdweltgeschichte die Segensblüte der Erde von der Stufe der Sittlichkeit der Menschen bedingt. Die Erde, insofern sie Fruchtbar ist, trifft Aufsehen in Folge der Verirrung des אדם, die אדמה, die das Bruderblut von der Hand des Brudermörders getrunken, verjast ihm ferner ihre Kraft, und die Ausschweifung, die השחיה des Menschengeschlechts reißt alles Lebendige in diese דרך und in den Untergang mit dem entarteten Menschengeschlechte

22. Und einem Männlichen sollst du nicht bewohnen, wie man einem Weibe bewohnt; eine Abscheulichkeit ist dies.

23. Und bei einem Tiere sollst du dein Lager nicht geben, dich dadurch zu verunreinigen; und ein Weib soll nicht vor einem Tiere zur Begattung stehen; Entmenschung ist es.

שביעי (רביעי). 22. וְאֶת־זָכָר לֹא תִשְׁכַּב כִּשְׁכַּבִּי אִשָּׁה תִיַעֲבֹב הוּא:
23. וּבְכָל־בְּהֵמָה לֹא־תִתֵּן שְׁכַבְתֶּךָ לְטִמְאַתְהָ וְאִשָּׁה לֹא־תַעֲבֹד לְפָנָי כְּהֵמָה לְרִבְעָה תִקַּל הוּא:

dem „waltenden Gesichte“, und gab sie, indem man sie durch die Flammen führte, dem blinden, vernichtenden oder verschonenden Angefähr seines Einflusses preis, um sich die übrigen zu erhalten.

Wie sehr der Molechwahn einer solchen „Schicksalswaltung“ selbst innerhalb eines vermeintlichen Gottesbewußtseins, innerhalb und neben einer vermeintlichen Gottesverehrung, plaßgreifen und sich geltend machen könne, dafür dürften selbst Ansichten aus heutiger Gegenwart noch Beweise liefern. Eine solche Ansicht aber entzieht entweder dem einig einzigen, in Liebe und Recht frei waltenden Gott die eigentliche weltgebietende Macht, oder macht ihn selber zu einer solchen heidnischen, leidenschaftlich neidischen blinden Göttergewalt. Bei dem einen wie bei dem andern besteht aber der reine jüdische Gottesgedanke und das reine jüdische, nicht durch Vernichtung, sondern nur durch sittliche Heiligung und lebensvollen sittlich freien Thatgehorjam das göttliche Wohlgefallen uns und unserer Kinder sichernde Gottesbeitugum nicht mehr, und wir begreifen den Satz: „וּמִרְעַךְ לֹא תִהְיֶה לְהַעֲבִיר לְמַלְךְ וְלֹא הַחֲלֵל אֶת שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי ד'“ (Siehe ferner zu Kap. 20, 1—6).

Die Stellung, die aber dieses לא תורעך u. s. w. in der Reihe der geschlechtlichen Gesetze erhalten, ist gewiß auch nicht minder bedeutsam. Mit dem unmittelbar Vorangehenden schließt die Reihe geschlechtlicher Verirrungen, in denen Kinder, זרע, Menschheitsaat, Dasein erhalten können, und schon hat, wie wir glauben, das letzte dieser Reihe in dem: לרע auf dieses hohe sittliche Ziel des menschlichen Geschlechtslebens mahnend hingewiesen. Daran schließt nun das Molechverbot mit dem Grundgedanken: Wie deine Kinder nicht Produkt blind physischer Triebe, wie sie sittlich erzeugt sein sollen, so sollen sie dir auch in Gesicht und Leben nicht einer blind über sie würfelnden physischen Geschichtsmacht angehören. Wie unter Gottes Gesetzesobhut und Weisung sittlich gewonnen, so gehören sie mit ihrem ganzen Lebensziel und Lebensglück dieser die sittliche Heiligung des Menschen erzielenden Gottesobhut und Weisung an, „אני ד'“, spricht Gott über deine Kinder, Mir, dem in sittlicher Lebenserfüllung die Menschenzukunft segnend vollendenden Gott der Barmherzigkeit und Gnade gehören sie an, Mir erziehe jedes, Mir übergebe jedes, in meinen Wegen führe jedes, und überlasse es Mir, jedes in seiner Weise beglückt zum Lebensziele zu geleiten — לא תורעך להעביר — למלך ולא החלל את שם אלהיך אני ד'!

Q. 23. וְאִשָּׁה לֹא תִשְׁכַּב כִּשְׁכַּבִּי אִשָּׁה תִיַעֲבֹב הוּא. Wie von כלל das Substantiv תכלית: תכליתם (Jes. 10, 25) gebildet ist, so glauben wir auch in הכל eine Substantivform von der Wurzel כלל erblicken zu dürfen. כלל bedeutet aber die nach und nach sich vollziehende Verneinung des bisher Vorhandenen, daher mechanisch und physisch: durch Alter oder Gebrauch aufgerieben werden. Daher nun auch הכל und תכלית: die durch Ausschweifungen sich fortschreitend vollziehende endliche Verneinung des ganzen sittlichen Wesens. So auch Jecheskel 23, 43 nach einer Q. 37 mit וְאִשָּׁה לֹא תִשְׁכַּב כִּשְׁכַּבִּי אִשָּׁה תִיַעֲבֹב הוּא.

21. Und von deiner Nachkommen-
schaft sollst du nichts hingeben, es dem
Molech durch zu führen, und sollst den
Namen deines Gottes nicht entweihen,
Jch, Gott.

21. וּמִזְרַעְךָ לֹא תִתֵּן לְהַקְדִּיִּם
לְמִקְלָךְ וְלֹא תַחַלֵּל אֶת־שֵׁם אֱלֹהֶיךָ
אֲנִי יְהוָה:

B. 21. מולך לא ע"ז הוא. Aus Sanhedrin 64 a ist klar, daß מולך לא ע"ז nicht unter den allgemeinen Begriff von ע"ז fällt. Ferner: daß zwei Momente, die Übergebung des Kindes an die Molechpriester, die העברה, dabei wesentlich sind. נתינה ist die Übergabe des Kindes an die Molechpriester, die העברה, die Durchführen des Kindes durch Feuer, und zwar empfängt nach der Auffassung des רמב"ם der Vater das Kind wieder aus den Händen der Priester und führt es durchs Feuer. Wie dieses Durchführen geschah, ist nicht ganz sicher. Jedenfalls ist es kein Verbrennen, und somit weit entfernt von dem, was man gemeinhin unter dem „Molech“dienst sich vorstellt. Die Halacha betont ferner das „מזרעך“ und nicht זרעך, so daß nur der הייב ist, der einen Teil seiner Kinder dem Molech übergeben und durchs Feuer geführt, hat er aber dies mit all seinen Kindern, mit seinem einzigen Kinde gethan, זרעו כל, העביר כל, so ist er כטור. Es ist ferner nicht nur Vater und Kind, sondern auch Großvater und Enkel, überhaupt „Nachkommen“ hier gemeint; es heißt nicht: ממניך ומבנותיך, sondern: מזרעך (daselbst).

Ermägen wir alle diese Bestimmungen, bedenken wir zugleich, daß, wie sonst nicht bei ע"ז, ולא תחלל את שם אלקיך, als מסירה והעברה למולך, erklärt wird; daß dort ganz besonders die Nation, עם הארץ, die „Volksversammlung“, der „Staat“ zur Bestrafung des Unwesens verpflichtet wird; daß — wie wohl bei keinem Verbrecher sonst — vorausgesetzt wird, es könne die Nation ein Auge über dieses Verbrechen zu drücken, ואם העלם יעלימו u. s. w., und dann die ganze Schwere des göttlichen Strafverhängnisses bis zur Vernichtung des Mannes, seiner Familie und aller ihm und seinem Molechdienste Zugeneigten angekündigt wird, ושמה אני את פני באיש ההוא וכמשפחתו, so kommen wir notwendig zu der Überzeugung, daß wir es hier nicht einfach mit einem Abfall von Gott zum Götzentum, sondern mit einer solchen verbrecherischen Verirrung zu thun haben, die das Götzentümliche in den Kreis der Gottesverehrung hineinträgt und dadurch eben כחלל וקדשו ist. Der מוטא מקדשו und מוחלל ד' läßt Gott und sein Heiligtum und wendet sich anderem zu, der עובר עברה glaubt mit seinem Thun innerhalb der Sphäre Gottes und seines Heiligtums zu verharren und wird eben dadurch verführerisch und verderblich für die reine Auffassung und Huldigung Gottes und seines Heiligtums in der Nation.

Fragen wir das Wort מלך um seine Bedeutung, so ist die Form nicht wie מלך ein Personalbegriff, sondern ein Abstraktum wie קדש, גדל, und bezeichnet nicht sowohl den Regierer, Herrscher, sondern die Regierung, Herrschaft, und wir glauben darin den Begriff einer höchsten, über die Welt gebietenden Macht, glauben darin die Schicksalsmacht der heidnischen Weltanschauung zu finden, das Fatum, das als höchste Macht die Welt „regierte“, an dem selbst die Götter nichts zu ändern, ja dessen Bestimmungen sie sich selber nicht zu entziehen vermochten. Danach erklärt sich denn auch die sonst auffallende Thatfache des זרעו וקדשו und nicht זרעו כל. Das Schicksal ist vor allem eine dem ungetriebenen Menschenglück feindliche, neidische Macht. Durch freiwillige Selbsthinopferung eines Teils seines Glückes versöhnt man es und macht man es der Erhaltung und Segnung des Restes gewogen. So weihte man einen Teil seiner Kinder

19. Und zu einer Frau in der Entfernungszeit ihrer Unreinheit sollst du dich nicht nähern, ihre Blöße zu ent- hüllen.

20. Und zum Weibe deines Nächsten sollst du dein Lager nicht geben, das der Zeugung eignet, durch sie deine Reinheit zu verlieren.

19. וְאֶל-אִשָּׁה בְּנִדְתָּ מִצְּמֵתָהּ לֹא תִקְרַב לְגִלּוֹת עֶרְוָתָהּ:

20. וְאֶל-אִשְׁתְּ עֵמִיתְךָ לֹא-תִתֵּן שְׁכֵבְתֶךָ לְזָרֵעַ לְמִצְאָה-בָּהּ:

heiraten, so hat er auch die andere nicht zu heiraten, sie bleibt ihm als אשה ver- boten und darf ebenso wie ihre צרה, die ערוה (wenn kein anderer Bruder da ist), ohne יבום und noch הליצה sich mit jedem anderen verheiraten. Wird sie, die צרה ערוה durch יבום die Frau eines anderen Bruders, und stirbt auch dieser kinderlos mit Hinterlassung ihrer und noch einer Frau, so tritt wieder in Beziehung zu dem noch lebenden ersten, dem sie als צרה ערוה schon einmal אכורה geblieben war, ganz dasselbe Verhältnis wieder ein. Da er sie als אשה אח הראשון, als Frau des erstverstorbenen Bruders nicht in יבום heiraten darf, so ist ihm auch ihre Genossin אכורה, und es entfällt wiederum יבום והליצה, מצות יבום, und so fort. Daher der Satz: המיש עשרה נשים פיטורה (Zebamoth 2a). Er- wägen wir, daß, wenn der kinderlos verstorbene Bruder mehrere Frauen hinterlassen, יבום doch nur mit einer derselben zu vollziehen ist und vollzogen werden darf, und gleichwohl nach der in den Ausdruck לצרור niedergelegten Halacha, wenn eine derselben dem überlebenden Bruder gegenüber ערוה ist, יבום von ihm mit keiner derselben zu voll- ziehen ist: so sehen wir in diesem Ausdruck und dieser Halacha die unmitgl. Einheit dieser Frauen statuiert. במקום מצות יבום, wo die Bedeutung des „Hauses“ in so eminentem Grade in den Vordergrund tritt, wird, wo mehrere sind, das Haus nicht durch eine, sondern durch sie alle als vollendete Einheit repräsentiert, so daß, wo eine als ערוה der מצות יבום im Wege steht, da überhaupt für das ganze Haus diese מצוה wegfällt, und nicht nur sie פטורה מיבום ist, sondern sie auch פטורה צרותיה u. s. w.

B. 19. Wie bei שאר בשר bleibend, so ist hier während der Dauer des Zu- standes und seiner טומאה-Folgen eine geschlechtliche Annäherung; ערוה, nackte Tierheit. Abgesehen von den gewiß auch hier vorwaltenden, tiefen physiologischen Gründen, hebt kein Gesetz wie dieses das Geschlechtliche hinaus aus dem Bereiche niedriger Sündlichkeit und reibt es ein in den Kreis sittlich reinen, geheiligten Menschthums. בנה טומאה: so lange der Zustand und seine טומאה-Folgen von מקדש וקדשו ausschließt, so lange ist auch die קריבה ערוה לגלות ערוה. Erst nach שבועה ימים וטבילה (Kap. 15, 19) resp.: שבועה ימים נקיים וטבילה (dasselbst B. 28), erst dann, ואהר הטהר, wird sie gleich- zeitig rein für beides!

B. 20. לזרע, durch diese Beifügung — vergl. gleich das folgende: וזורעך וגו', וזורעך אחרך, כי ביצחק יקרא לך זרע (1. B. M. 17, 7), להיות לך לאלהים ולזרעך אחרך (dasselbst 21, 12), ומה האהר מבקש זרע אלהים, und sonst so oft — dürfte auf das durch פרו ורבו (1. B. M. 1, 28, siehe daselbst) dem geschlechtlichen Eheverhält- nisse gesteckte, es durch und durch heiligende, hohe, den sittlichen Menschheitsbau fördernde Ziel hingewiesen sein, dessen unerlässliche Grundbedingung die unverbrüchliche Heiligkeit der Ehe bildet. Die schwerste Durchbrechung des sittlichen Fundaments des Menschthums, darum heißt auch die unmittelbare Folge: לטמאה בה, mit dem Verbrechen hat der Mann sein ganzes Wesen entpflichtet.

8. Die Blöße der Frau deines Vaters sollst du nicht enthüllen; sie ist die Blöße deines Vaters.

9. Die Blöße deiner Schwester, der Tochter deines Vaters oder der Tochter deiner Mutter, einer Geburt des Hauses oder einer außerhäuslichen Geburt, deren Blöße sollst du nicht enthüllen.

10. Die Blöße der Tochter deines Sohnes oder der Tochter deiner Tochter, deren Blöße sollst du nicht enthüllen, denn deine Blöße sind sie.

11. Die Blöße der Tochter der Frau deines Vaters, der Geburt deines Vaters, sie ist deine Schwester; ihre Blöße sollst du nicht enthüllen.

12. Die Blöße der Schwester deines Vaters sollst du nicht enthüllen; sie ist die Verwandte deines Vaters.

13. Die Blöße der Schwester deiner Mutter sollst du nicht enthüllen; denn sie ist die Verwandte deiner Mutter.

14. Die Blöße des Bruders deines Vaters sollst du nicht enthüllen, seiner Frau sollst du dich nicht nähern, sie ist deine Tante.

8. עֲרוֹת אִשְׁת־אָבִיךָ לֹא תִגְלֶה
עֲרוֹת אָבִיךָ הוּא: ׀

9. עֲרוֹת אֲחֻוֹתֶיךָ בֵּת-אָבִיךָ אוֹ
בֵּת-אִמֶּיךָ מוֹלְדַת בַּיִת אוֹ מוֹלְדַת
חוּץ לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתָן: ׀

10. עֲרוֹת בֵּת-בְּנֶיךָ אוֹ בֵּת-בָּתְּרֶיךָ
לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתָן כִּי עֲרוֹתֶיךָ הֵנּהּ: ׀

11. עֲרוֹת בֵּת-אִשְׁת־אָבִיךָ מוֹלְדַת
אָבִיךָ אֲחֻוֹתֶיךָ הוּא לֹא תִגְלֶה
עֲרוֹתָהּ: ׀

12. עֲרוֹת אֲחֻוֹת־אָבִיךָ לֹא תִגְלֶה
שְׂאֵר אָבִיךָ הוּא: ׀

13. עֲרוֹת אֲחֻוֹת־אִמֶּיךָ לֹא תִגְלֶה
כִּי-שְׂאֵר אִמֶּיךָ הוּא:

14. עֲרוֹת אֲחֵי־אָבִיךָ לֹא תִגְלֶה
אֶל־אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרַב דְּדָתְךָ הוּא: ׀

ist eben nichts als: ערוה. Nur bei נדה (V. 19) sind קידושין תופסין, die קריבה ist hier ja auch nur während eines vorübergehenden Zustandes verboten (Zebamoth 49 a u. b. Siduschin 67, 68).

ערוה לגלות ערוה: jede zu גלוי ערוה führende Annäherung soll gemieden werden.

V. 8. ערוה אביך היא: sie ist durch deinen Vater dir: ערוה. Ebenso V. 14: ערוה אחי אביך.

V. 9. מולדת בית או מולדת חוץ: wie ומולדתך אשר הולדת (1. V. M. 48, 6). Es ist Substantiv und heißt: das Erzeugte, das Geborene, oder vielmehr: die Geburt, wie מודעה בענין מודעהנו (Ruth 3, 2): unsere Bekanntschaft, Freundschaft.

(Zebamoth 23 a), sowohl wenn die Mutter dem Hause des Erzeugers angehört, als auch wenn sie dem Hause desselben nicht angehört, d. h. sowohl ehelich als unehelich.

V. 10. ערוה: sie sind durch dich selber dir: ערוה. Durch das, was du ihnen bist, können sie dir geschlechtlich nichts anderes als ערוה sein.

Unter den Momenten, die das, was sonst als ערוה dem nackten Tierleben angehören würde, in den Kreis sittlich geheiligter und heiligender Mizwoth erheben, dürfte das wohl nicht als das Geringste zu gelten haben, daß die leibliche Einigung der Geschlechter sofort der Boden der reinsten, innigsten, stärksten und mächtigsten seelischen Einigung des Geistes und Herzens zweier Wesen, daß sie Boden jener Blüten wird, die unser Hochzeitssegens als אהבה אהוה שלום ורעות feiert, und die das sittliche Wesen jener hehren einzigen Gattentliebe bilden, die das jüdische Lied der Gatten- und der Gottesliebe als „stärker denn der Tod und als durch alle Sturmfluten der Geschichte nicht zu verschwimmen“, preist, — kurz, das ורבך באשה vertieft alle ערוה = Sittlichkeit und wird mit der höchsten sittlichen Weihe umkleidet, wenn es jenes Wunder aller sittlichen Wunder, wenn es jenes רחי לבישר אהר in Wahrheit bewirkt, auf dessen wirklicher Wahrheit alles Familien- und Staatenglück sich aufbaut.

Je fremder daher vor der ehelichen Geschlechtswahl sich Gatte und Gattin gewesen, je weniger bereits zwischen ihnen ein Band der Zuneigung und Anhänglichkeit, ja der Verwandtenliebe bestanden, je mehr jenes stärkste Liebesband, die „Ehe“, erst aus der Ehe selber erwachsen, umso mehr wird auch das Geschlechtliche der Ehe als Grundlegendes Moment in die ganze mit ihm beginnende und von ihm mit erwirkte sittliche Sphäre eines lieberfüllten und liebegetragenen Gattenlebens aufgehen und zum Keinsittlichen sich erheben.

Wo aber bereits Eltern-, Geschwister-, Kinder- und Verwandtenanhänglichkeit schon durch die Bande der Natur Geister und Herzen miteinander und zu einander verknüpft hatte — und je reiner und wahrer im priesterlichen Gottesvolke das Familienleben seine sittlichen Siege über die Gemüter feiert, um so stärker und weiterreichend wird der Zug dieser Verwandtenliebe sein — da wird die Ehe nur einen schwachen Zuwachs an Liebe zu bringen haben und einen noch schwächeren bringen, da geht die Liebe voran, und die Ehe bringt fast nur das Geschlechtliche hinzu, das an sich und für sich allein, ohne die sittliche Wunderwirkung der Liebeeinigung beider Wesen, zur nackten ערוה hinabsinkt.

Und wiederum die Eltern-, Geschwister-, Kinder- und Verwandtenliebe, überhaupt die Eltern-, Geschwister-, Kinder- und Verwandtenaufgabe und deren Einfluß bilden an sich neben der Gattentliebe und der Gattenaufgabe und deren Einfluß zu bedenkliche selbständige Faktoren, auf deren reine und zusammenfassende Wirksamkeit das von dem Gottesgesetze zu erzielende Familienleben zu sehr rechnet, als daß es das Verdrängen eines dieser Faktoren billigen oder dulden sollte. Die Mutter kann nicht Gattin werden, ohne aufzuhören Mutter zu sein, die Schwester kann nicht Gattin werden, ohne aufzuhören Schwester zu sein, die Tante kann nicht Gattin werden, ohne aufzuhören Tante zu sein u. s. w. u. s. w. Es soll aber die Mutter, die Schwester, die Tante u. s. w. u. s. w. nur Mutter, Schwester, Tante u. s. w. bleiben. Eine geschlechtliche Einigung mit ihnen, die sie nicht Gattinnen werden lassen könnte, bliebe aber nichts als nackte ערוה, und es spricht das Gottesgesetz: אהוהך היא לא הגלה ערוה! אמך היא לא הגלה ערוה! u. s. w. Wir sind weit entfernt, zu glauben, mit diesen Andeutungen wirkliche Motive dieser Gesetze auch nur berührt, geschweige erschöpft zu haben. Allein wir glauben, darauf hinweisen zu dürfen, wie selbst für unsere beschränkte Einsicht und auf dem dieser Einsicht zugänglicheren sittlich sozialen Gebiete wohl erkennbare Folgen von tiefer Bedeutsamkeit an die Erfüllung und Nichterfüllung dieser Gesetze sich knüpfen.

Alle die in diesem Kapitel verbotenen Ehen sind in dem Grade verboten, daß אין קרושין הופסין ב, daß eine Eheeingehung zwischen ihnen überhaupt unmöglich ist. Etwas stattgehabe קידושין sind null und nichtig und haben gar keine Folge. Sie sind daher ganz besonders unter dem Begriff ערוה verstanden. Der geschlechtliche Umgang

7. Die Blöße deines Vaters und die Blöße deiner Mutter sollst du nicht enthüllen: sie ist deine Mutter, du darfst ihre Blöße nicht enthüllen.

וְהִלַּכְתָּ אֶת־עֵרְוַת־אָבִיךָ וְאֶת־עֵרְוַת־אִמֶּךָ
לֹא־תְהַלַּחְתָּ אֶת־עֵרְוַת־אָבִיךָ וְאֶת־עֵרְוַת־אִמֶּךָ
וְהִלַּכְתָּ אֶת־עֵרְוַת־אָבִיךָ וְאֶת־עֵרְוַת־אִמֶּךָ
לֹא־תְהַלַּחְתָּ אֶת־עֵרְוַת־אָבִיךָ וְאֶת־עֵרְוַת־אִמֶּךָ

dienende Natur verlagert ist, ist nackte Tierheit. Daher die generelle Bezeichnung jedes verbotenen geschlechtlichen Umgangs durch עֵרְוַת אָבִיךָ (Vergl. das 1. B. M. zu Kap. 2 B. 25, S. 61, Kap. 3, 7, S. 65, B. 21 S. 75 Bemerkte.) Sofort, als Gott dem ersten Manne das erste Weib zuführte, auf deren freiwilliger Vereinigung, im Gegensatz zu dem hundertköpfigen Triebleben des Tieres. Er die Saiten der ganzen Menschentwicklung, die Ehe, die Familie, die Gesellschaft, anbaute, sprach Er wie in Seiner Grundbestimmung des Weibes וְהָיָה כָּמוֹתִי , so auch in Seinem ersten Ausbruche für die jüdische Menschenehe: וְהָיָה כָּמוֹתִי (siehe daselbst) die Weisung an, daß nicht im Kreise enger Blutsverwandtschaft der Menschenmann sein Menschenweib zu suchen habe, wenn der sittlich hebe Zweck der Menschenehe erreicht werden soll. Es ist dies kein וְהָיָה כָּמוֹתִי -Geleze für das Menschengeschlecht, das im Kreise der Pflanzen- und Tiergeschlechter sich mit der Vollzugsallmacht seines Schöpferwortes wandellos vollzieht, das aber kein sittlich freies Geschlecht, kein Adam, kein Mensch, aus Seinem Munde zur sittlichfreien Erfüllung vernehmen sollte. Die verändlungswelt ging sittlich und sozial zu Grunde, während bei der Geschlechtswahl die Menschen nicht dem Gott willien, sondern nur der eigenen Willkür gehorchten, und mit dem: וְהָיָה כָּמוֹתִי (1. B. M. 6, 2) war das Ersterben des Geistes im Menschen und das Grab der Menschheit eingeleitet.

Zur Gewinnung einer priesterlichen Nation und eines heiligen Volkes inmitten und zur Rettung einer sittlich und sozial verirrten Menschheit zog der Vater der Menschheit für dieses Volk die Grenzen dieser Geschlechtswahl noch enger, wie denn für die Priester dieses Priestervolkes wir im 29. Kapitel noch engere Schranken gezogen finden. Zur Gewinnung vorvedelter Pflanzen- und Tiergeschlechter wird der menschliche Geschlechtsgeizner die Keimzeugung für die zu gewinnenden Individuen nicht dem Zufall und dem Treffen der Natur überlassen, wird nicht jedes mit jedem und in jedem Zustande und in jeder Zeit verbunden wollen — und zur Gewinnung der edelsten Blute aus irdischem Stoffe, zur Gewinnung Gen ebenbildlicher irdischer Wesen, zur Gewinnung von „Menschen“ sollte es überflüssig sein, auf die Geschlechtswahlweisungen des Vaters und Erziehers des Menschengeschlechtes hinzuverweisen?

Die Motive Seiner Geschlechtswahlordnungen liegen sicherlich tief in dem für den Menschen selbst unergundlichen Kern der Menschennatur, sind gewiß nur dem offenbar, der alles Sein schon im Keime des Werdens erblickt und der das geheimnißvolle Band himmlischer Geister und irdischer Leiber gewoben und webt. Nicht von diesen Motiven, von den möglichen physiologischen Folgen einer Verfindigung gegen diese Geleze haben wir einiges 1. B. M. S. 59 vermutend anzudeuten gewagt. Hier, bei den die jüdische Geschlechtswahl ordnenden Gelezen, wo der Begriff der die geschlechtliche Einigung untersagenden Verwandtschaft noch weiter gegriffen ist, wo er sogar, zum Teil über den Begriff leblicher Blutsverwandtschaft hinausgehend, verbotene Verwandtschaftsgrade schon mit וְהָיָה כָּמוֹתִי eintraten laßt, so daß in dem Momente, wo Mann und Frau durch וְהָיָה כָּמוֹתִי einander angeiraunt sind, die entsprechenden beiderseitigen Verwandten gegenseitig וְהָיָה כָּמוֹתִי werden, dürfen neben physiologisch tief eingreifenden Wirkungen wohl auch sittlich soziale Momente der Ehe und Familie Würdigung finden. Sei es gestattet, auch in dieser Richtung einige vermutende Andeutungen zu wagen.

6. Jeder, jeder, zu aller Verwandtschaft seines Gleichen sollt ihr euch nicht nähern, Blöße zu enthüllen, Sch, Gott.

שֶׁשׁ: 6. אִישׁ אִישׁ אֶל־כָּל־שֹׁאֵר
בְּעֵרְוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֵרוֹתָ אִנּוּ
יְהוָה: 8

Stimmig spricht sich 3. St. über das durch die Erfüllung der מצוה zu gewinnende „Leben“ also aus: „Das in Erfüllung der מצוה vom Menschen zu gewinnende Leben entspricht dem Verhältnis seiner Beziehungen zu ihnen. Wer die מצוה nicht in uneigennützigem, sondern in der Absicht übt, Lohn dafür in dieser Welt zu ernten, wird hienieden langes Leben, Reichtum und Ehre erlangen, und von einem solchen heißt es (Prov. 3, 6): in ihrer Linken Reichtum und Ehre, d. h. sie, die הוֹרֵה, gewährt denen, die mit ihr links (— das ist eben: nicht in der rechten Gesinnung —) wandeln, Reichtum und Ehre. Ebenso diejenigen, die in Erfüllung der מצוה thätig sind, um durch sie das jenseitige Leben zu gewinnen, die Gott aus fürchtender Scheu dienen, erreichen ihre Absicht, frei zu bleiben von den der Schuldigen wartenden Gerichten, und ihre Seelen werden im jenseitigen Heile ruhen. Diejenigen, welche aus reiner Liebeshingebung nach gebotener Pflicht die מצוה im hieniedigen Lebensverkehr erfüllen, wie die הוֹרֵה im Abschnitt בהקהי schildert, es erreicht auch die Dreizeit die Weinteile u. s. w., erreichen hienieden ein nach irdischer Weise glückliches Leben und wartet ihrer im Jenseits die vollendete Seligkeit. Die aber schon hienieden auf alles Irdische Verzicht leisten, als ob sie gar nicht Wesen leiblicher Sinnlichkeit wären, so daß all ihr Wollen und all ihr Denken nur in ihren Schöpfer aufgeht, wie wir das Beispiel im Eljahu haben, indem ihre Seele rein an Gott hängt, die werden leiblich und seelisch unsterblich: wie aus der Schrift von Eljahu erhellt und aus der Überlieferung bekant ist. — — — Darum auch gebraucht die Schrift zur Bezeichnung des Lohns der מצוה Ausdrücke wie: לְמִעַן יִימָךְ בְּעֵרְוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֵרוֹתָ אִנּוּ; denn diese Ausdrücke umfassen alle Modalitäten des Begriffes „Leben“ nach der Würdigkeit eines jeden“.

Gesichtlich knüpft sich an den Satz: וְהָיָה כִּי־בָהֶם רָבַר עֲוֹנוֹתָ בְּכִנּוּי פְּקוּדָה נִפְשָׁה, daß zur Lebensrettung eine Gesetzübertretung nicht nur gestattet, sondern geboten ist, וְהָיָה כִּי־בָהֶם וְלֹא שִׁמּוּתָ בָהֶם (Noma 85 b), wie dies in Bezug auf שְׂבָח bereits zu 2. B. M. 31, 17 bemerkt ist. Spricht doch der Satz וְהָיָה כִּי־בָהֶם die Veredlung und Beglückung des hieniedigen Lebens als nächsten Zweck des göttlichen Gesetzes aus, und begreift sich, wie vor der Möglichkeit, noch ein an Pflichterfüllung reiches Leben zu retten, eine momentane Verletzung des Gesetzes zurücktreten soll. Beschränkung erleidet jedoch dieser Kanon hinsichtlich der Abgötterei, Unkeuschheit und Mord, betreffenden Gesetze, deren Verletzung selbst zur Lebensrettung in keinem Falle gestattet ist (siehe zu 5. B. M. 6, 5 u. 22, 26). Hinsichtlich dieser, die Spitzen unserer Pflichten gegen Gott, gegen unsere eigene Heiligkeit und gegen den Nebenmenschen bildenden Gebote, heißt es in jedem Falle: יִהְיֶה וְיָלַי יַעֲבֹר (Sanhedrin 74 a). Ferner auch, wenn aus Feindschaft gegen das göttliche Gesetz man uns öffentlich durch Lebensbedrohung zur Gesetzübertretung zwingen wollte. Da fordert die Pflicht des קִדּוּשׁ הַשֵּׁם und das Verbot des הִלּוּל הַשֵּׁם freudig das Leben hinzugeben und es auch nicht durch Übertretung des kleinsten Gesetzes zu fristen (siehe zu Kap. 22, 32).

B. 6. שָׂאֵר (siehe 1. B. M. 19, 1). לא תקרבו: obgleich dies ganze Kapitel vom Standpunkt des Mannes gefaßt ist, so ist doch das warnende Verbot an beide Geschlechter gerichtet und beide sind bei jeder Übertretung eines dieser Gesetze in ganz gleichem Maße strafbar (ה"ב). — לגלות ערוה: jeder geschlechtliche Umgang, dem durch das Verbot des Schöpfers der sittliche Charakter und die Weihe als sittlichfreie, Gott

zu einander beordnend gefeßt, und so ganz sicherlich, jeder einheitlichen Überzeugung und Anschauung bar, in zwiespältigem Wissen und Meinen geistig und sittlich zu Grunde gingen. Vielmehr, so gewiß die הויה Gottes ist, alle andere bei Menschen gefundene Wissenschaft und Weisheit nur menschliches Erzeugnis sind und nur von der und nach der beschränkten Menscheneinsicht in die Natur der Dinge gefundene und gefolgerte Resultate enthalten: so gewiß kann es für uns nur eine maßgebende Wissenschaft und Wahrheit geben, der gegenüber alle anderen nur bedingte Geltung haben und nur von ihr aus von uns zu würdigen sind, so daß wir auch bei der Beschäftigung mit anderen Wissensgebieten nie den Boden und die Ziele der הויה verlassen, denen allein alle unsere Geistesarbeit geweiht sein soll und von denen כותין ליפטר רשאי. —

אשר העשו אותם והחיו בהם. Es heißt nicht: אשר יעשה אותם האדם והי בהם, sondern: האדם, d. h.: der, der den hohen in diesem Begriff der Menschenbestimmung (siehe zu 1. B. M. 1, 26) ausgesprochenen geistigen und sittlichen Menschencharakter durch Erfüllung der göttlichen Lebensordnungen in sich und an sich zu verwirklichen anstrebt. Daher in ת"כ die bedeutsamen Sätze: מנין אפי' נברו ועושה את ההורה הרי הוא ככ"ג ה"ל אשר יעשה אותם האדם והי בהם, וכן הוא אומר ואת הורה הבהנים והלויים וישראל לא נאמר כאן אלא ואת הורה האדם ד' אלקים (Zam. II. 7, 19), וכן הוא אומר פתחו שערים ויבאו בהנים ולויים וישראלים לא נאמר אלא ויבא גוי זדוק שיזכר אמונים (Zef. 26, 2), וכן הוא אומר זה השער לה' בהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא זדקים ויבאו בו (Pfl. 118, 20), וכן הוא אומר רננו בהנים לויים וישראלים לא נאמר כאן אלא רננו זדקים בד' (Pfl. 33, 1), וכן הוא אומר הטיבה ד' לכהנים ללויים ולישראלים לא נאמר כאן אלא הטיבה ד' לטובים (Pfl. 125, 4), d. h.: „Selbst ein Nichtjude, der das göttliche Gesetz erfüllt, steht dem Hohenpriester gleich; denn es heißt: welche der Mensch erfüllt und Leben durch sie gewinnt. So heißt es auch: Dies ist die Lehre des Menschen, und nicht: die Lehre der Priester, Leviten und Israels. Ebenso: Öffnet die Pforten, daß Priester, Leviten und Israel eingehen, heißt es nicht, sondern: daß ein gerechtes, die Treue bewahrendes Volk eingehe. Ferner: Dies ist die Pforte zu Gott, Priester, Leviten und Israel, heißt es nicht, sondern: Gerechte gehen in sie ein. So auch: Jauchzet Priester, Leviten und Israel, heißt es nicht, sondern: Jauchzet Gerechte in Gott. Endlich: Thue Gutes, Gott, den Priestern, Leviten und Israel, heißt es nicht, sondern: Thue Gutes, Gott, den Guten! Aus allem diesem folgt, daß selbst ein Nichtjude, der das Gottesgesetz erfüllt, dem Hohenpriester gleichsteht“. Leben, Lehre, Gottesnähe, Glückseligkeit und Heil ist somit nicht nur für Israel mit dieser Gesetzeslehre eröffnet, sondern jedem, jedem, der seine Welt- und Menschenanschauungen und Lebensgrundsätze aus ihr schöpft und durch Erfüllung ihrer הוים und כיששים sich zur Höhe reinen Menschentums erhebt, ist damit die höchste, dem Menschen erreichbare Stufe der Vollendung und Glückseligkeit in der Gottesnähe zugesichert.

Zur gerechten Würdigung dieser הוים und כיששים ist aber damit zugleich die Wahrheit niedergelegt, daß mit הוים und כיששים, mit allen das individuelle geistig-sittliche, wie das soziale Leben regelnden jüdischen Gottesgesetzen nichts etwa Exemptionelles, Über- und Außermentliches, sondern eben nur, mit der jüdischen Menschenfamilie beginnend, die Stufe des Menschentums wiedergewonnen und gesichert sein soll, die die Urbestimmung der gottebenbildlichen Menschheit war und bleibt, und zu der die Gesamtmenschheit hinauszuführen das Ziel aller menschengeschichtlichen Gotteswattungen ist. Darum wird auch die Summe aller aus deren Erfüllung reifenden Heilseblüten und Früchte in das kurze Wort: ודי בהם zusammengefaßt. Nichts mehr und nichts minder wird durch ihre Erfüllung gewonnen, als ודי, als der in höchster Positivität verwickelte Begriff des Lebens!

Wort wird von ihnen die Beschränktheit des Menschengesirses auch nicht das erste Bewußtsein haben. Allein es fügt sofort hinzu ללכת בהם שמיירה, das Studium selbst muß von vornherein die Erfüllung als Ziel im Vorfuß mitbringen, לא המדרש עיקר, אלא המעשה, nicht das Studium, die praktische Verwirklichung des Gesetzes ist die Hauptsache, oder wie es im ח"כ heißt: לא המעשה נגור אלא המעשה נגור, nicht das Lernen ist das ins Auge zu fassende Ziel (נגור von נגד, das gegenüber, in den Zielpunkt einer Richtung Gestellte), sondern die Thaterfüllung ist es; des Thorastudiums Wert ist nur deshalb so groß, גדול הלמוד, weil מביא לידי מעשה, weil es zur Praxis führt. Ja, das wahre Studium, die rechte und wahre Erkenntnis gelingt nur dem, der von vornherein mit dem Vorfuß der Erfüllung lernt: שכל טוב לכל עושיהם, כלומר, das Verständnis des Guten erschließt sich nur dem, der die göttlichen Gesetze nicht nur lernt, sondern erfüllt. Es faßt daher auch das göttliche Wort schließlich beide zusammen, fordert שמיירה und עשייה für הקים und משגטים, weil nur, wenn durch beide der Geist erleuchtet ist und beide im sozialen und Einzel-leben ihre Verwirklichung finden, das dem Menschen gesteckte höchste Lebensziel menschlicher Vollendung erreicht wird.

כ"ה enthält noch die für das Studium des göttlichen Wortes bedentamen Sätze: ללכת בהם עיש עיקר ואל העשמ טפלה, ללכת בהם שלא יהא משאך ומתנך אלא כהם שלא הערב כהם דברים אחרים בעולם, שלא האמר למדהי חכמה ישראל אלמוד חכמה אומה העולם ה"ל ללכת בהם אינך רשא לופטר מהובן „ללכת בהם, d. h. in ihnen soll das Ziel deines ganzen Strebens liegen, sie sollen dir das Hauptfächliche, Abjolute, nicht aber das Nebenfächliche, Bedingte sein; es bewege sich all dein geistiges Aufnehmen und Schaffen nur in ihnen, daß du nimmer fremdartige Dinge in sie hinein mischst, daß du nicht jagest: ich habe nun die jüdische Wissenschaft gelernt, jetzt will ich die Wissenschaft anderer Völker lernen, darum heißt es: ללכת בהם, du darfst nicht aus ihrer Sphäre weichen“. Verstehen wir diese Sätze recht, so ist durch den an die Spitze derselben gestellten Satz: עיש עיקר ואל העשמ טפלה der Auffassung vorgebeugt, als ob durch die folgenden Sätze ein völliges Ignorieren aller in außerjüdischen Kreisen gewonnenen und gepflegten oder nicht direkt auf die Gesetzeskunde sich beziehenden Kenntnisse und Wissenschaften gefordert werde. Indem עיש עיקר ואל העשמ טפלה geboten wird, ist ja bereits die Beschäftigung auch mit anderen Gebieten der Erkenntnis als gestattet vorausgesetzt. Nur soll uns die Wissenschaft der הורה und die aus ihr zu schöpfende Erkenntnis das Hauptfächliche und das abjolote Gegebene und Feststehende sein. Nur als Hülfswissenschaft, und nur insofern sie dem Studium der הורה-Wissenschaft wahrhaft helfend dienen und sich als טפל dem עיקר unterordnen, sollen auch sie gepflegt werden. Die הורה aber und die in ihr gegebenen Wahrheiten seien überall und immer das unbedingt Gegebene und bilden den Maßstab für alle auf anderem Wissensgebiete zu schöpfenden Ergebnisse. Nur das den Wahrheiten der הורה Gemäße sei für uns wahr. All unser geistiges Aufnehmen und Schaffen bewege sich immer auf dem Standpunkte der הורה und in den von ihren Doktrinen gewiesenen Bahnen, so daß wir nur das an- und aufnehmen, was ihnen adäquat ist, und nichts Fremdartiges, aus anderen Voraussetzungen Erwachsenes, in unsere aus der הורה zu schöpfende Wissenschaft hineinmischen. Nicht paritätisch sollen wir die הורה-Wissenschaft anderen Wissensgebieten nur beordnen, daß uns die הורה nur auch eine Wissenschaft in der Zahl aller anderen Wissenschaften wäre, es für uns eine jüdische Wissenschaft, eine jüdische Wahrheit, ebenso aber auch und in gleicher Bedeutung und Autorität nichtjüdische Wissenschaften, nichtjüdische Wahrheiten gäbe, wir, nachdem wir die jüdische erschöpfend in uns aufgenommen glauben, auch im gleichen Sinne uns zur Aneignung der nichtjüdischen wendeten, und so Wissenschaft neben Wissenschaft, Wahrheiten neben Wahrheiten in Geist und Gemüt

weisheit. Nur weil die Gegenstände und Verhältnisse, die durch משפטים ihre Ordnung erhalten, wie die sozialen Beziehungen von Personen und Sachen, nach ihrem Wesen, ihrer Berechtigung und ihrer Bestimmung im Gesellschaftskreise der menschlichen Erkenntnis leicht zugänglich sind; die Gegenstände und Verhältnisse jedoch, welche in הוֹקִים ihre Regelung finden, wie die leiblich geistige Natur des inneren Menschenwesens und der aus ihr sich entwickelnden Verhältnisse des sinnlichen Lebens und dessen Beziehungen zur geistig sittlichen Bestimmung des Menschen, sich dem klaren Einblick des Menschen entziehen und nur Gott, ihrem Schöpfer, offenbar sind: darum sind משפטים nach ihren Motiven leichter erkennbar und einleuchtend, und werden הוֹקִים von oberflächlichem Sinne jüdischer und nichtjüdischer Denker als grund- und zwecklos verkannt. Tief bedeutsam ist daher das Wort im ה"ב, das darauf hinweist, wie zuerst ו' עשה für משפטים und שמירה für הוֹקִים gefordert wird, dann aber ו' שמירה und עשה für הוֹקִים und משפטים gefordert werden. Wie nützlich bereits wiederholt bemerkt, begreifen die Weisen als erste Aufgabe der geforderten Gesetzeshut, der שמירה: die Theorie, das Gesetzesstudium, das hingebungsvolle, klare und umfassende „Lernen“ der תורה. Denn das Gesetz, das nur in Büchern ruht, aber der Kenntnis und dem Verständnis der Geister entzogen ist, dessen Erfüllung ist von vornherein um ihre allererste Vorbedingung gebracht. Ein oberflächliches Urteil wird nun das Studium der Rechtskapitel des göttlichen sozialen Gesetzes für weniger notwendig, ja, vielleicht für überflüssig halten, sind dies doch, wie man meint, מצוים שמירה, deren Bestimmungen bei einigem Nachdenken sich von selbst ergeben; dagegen wird es auf deren Erfüllung ganz besonders dringen, ja sie vielleicht als das einzig Notwendige achten, da hier das sozial Schädliche der Nichterfüllung auf der Hand zu liegen scheint. Hingegen wird dasselbe oberflächliche Urteil das Studium der הוֹקִים, wenn diese überall Beachtung finden sollen, für unerläßlich erklären. Es sind dies doch, wie man das nennt, שמירת, Offenbarungsgesetze, die nur aus der Offenbarung zu schöpfen, nimmer aber aus dem bloßen Nachdenken des menschlichen Geistes zu finden wären; dagegen wird es sich gerne mit dem bloßen Studium genügen und auf deren Erfüllung nicht allzugroßen Wert legen, da das Heilsame ihrer Erfüllung sowie das Verderbliche ihrer Vernachlässigung nicht so offen an der Oberfläche liegt. Daher spricht das göttliche Wort allerdings zuerst: אה משפטי הקני; denn einige Erfüllung göttlichen Rechts ist auch vor dem positiven Erlernen der geoffenbarten Rechtsordnung möglich. Ein allgemeines Rechtsbewußtsein von dem, was vom Menschen dem Menschen gebührt, ist jedem Unverdorbenen eingepflanzt und dieses allgemeine Rechtsbewußtsein ist auch Gottes Stimme. Allein die Rechtsordnungen, aus welchen allein das menschengesellschaftliche Heil erblüht, und das Recht, wie Gott es sieht, die wollen doch nicht minder als die הוֹקִים aus dem Offenbarungsworte studiert sein. Weit ab von dem reinen Gottesrechte liegen alle Rechtsordnungen menschlicher Staatschöpfung. Meist in äußeren Zweckmäßigkeitsgründen wurzeln diese und sind oft höchstens mit weiser Mäßigung ausgeteilte Rechtsfürzungen, um durch den Sporn des Interesses das gesellschaftliche Ganze zu erhalten. אה משפטי aber, die Rechtsansprüche Gottes, אה, sind die Wahrheit der Dinge und Verhältnisse, fließen aus dem inneren Wesen, aus dem Begriff und der Bestimmung der Dinge, sind darnach יהיו דקני, sie verkürzen nicht wechselseitig das eine zu Gunsten des andern, sie werden in jedem Falle jedem gerecht, sichern harmonisch jedem die Stellung und fordern von jedem die Leistung, die dem Rechte seines Wesens und seines Verhältnisses gemäß sind. Gottes Recht ist nichts als die angewandte Wahrheit. Darum nicht nur הוֹקִים, sondern auch ידעים ומשפטים כל ידעים und שמירת כוה im Gegensatz zu dem Volke des Gottesgesetzes. Und daher fordert allerdings das göttliche Wort für seine הוֹקִים zuerst שמירה, eingehendes festhaltendes Studium, ואת הוֹקִים השמיר, ohne deren Offenbarung durch Gottes

gefaßt. Auch hier scheint *מעשה ארץ כנען* und *מעשה ארץ כנענים* die sozialen Handlungsweisen zu bezeichnen, die in Mizrajim und Kanaan das Verhalten der Menschen zu einander kennzeichneten, das *לכה בהקדמה* aber die individuellen und privaten Lebensbeziehungen, die sich im Einzel- und Familienleben vollziehen. Jene finden ihre Regelung durch Gesetze des Staates, diese weniger durch Gesetzgebung, als vielmehr durch Normen, die durch Brauch und Sitte ihre Heiligung gefunden. In jenen, den sozialen Beziehungen des Menschenverkehrs, sprechen sich die Rechtsanschauungen und die staatlichen Begriffe eines Volkes aus. Die Motive und Grundsätze, aus denen sie hervorgehen, ob lauter oder unlauter, ob wahr oder falsch, sind doch in der Regel durchsichtig klar und aus den Verhältnissen, die sie regeln, und in den Zielen, die sie erreichen sollen, erkennbar. Das individuell Menschliche des privaten und Familienlebens, und eben so auch s. v. v. das individuell Rationale, d. h. das, worin sich eine Nation als Gesamtheit äußert, steht in der Regel unter dem Einflusse mehr oder minder dunkler Vorstellungen und Ahnungen von den Menschen- und Völkerbeziehungen zu dem Überweltlichen, dessen meist feindliche Macht die Menschen als störenden Eingriff in ihre Bestrebungen gewahren, und dessen fördernde Günst, oder doch geichehen lassende Ruhe bei ihren Unternehmungen zu gewinnen und zu sichern, eine Rücksticht und Absicht geworden, in deren Namen sich Sitten regelnde, Götter verehrende und sie vermeintlich günstig gestaltende Normen im Menschen- und Völkerteleben eingebürgert haben. Jenes sind die *משפטים*, dieses die *דוקות* der Völker. Jene hatten im ägyptischen Staate alle Menschenwürde und Menschenfreiheit begraben, diese in Kanaan sittliche Ausschweifung bis zur viehischen Verwilderung geheiligt. Wie aber *הנהגה הרהר* und *הנהגה* in der vorsündfluthlichen Welt sich die Hand zum Verderben gereicht, wie der im Bette des toten Meeres begrabene jodomitische Städteverein zugleich *רעים* und *השאים* gewesen, so stehen überall *משפטים* und *דוקות* in Wechselwirkung, so geht überall Sittenverderbnis und soziale Gewaltthätigkeit Hand in Hand; nur ein sittenreines Familienleben wird die Wiege eines für Recht und Liebespflicht einstehenden freien Volkes, und nur in einem von Recht und Pflicht getragenen freien Volke gedeiht die Himmelsbäume sittenreinen Menschenseins. Im sozialen Sklaven erstirbt auch der sittlichfreie Mensch.

Auf die soziale und sittliche Entartung, wie sie in Egypten und Kanaan am Tage lag, weist daher die Einleitung der das geschlechtliche Leben und den sittlichen Familienbau regelnden Gesetze hin, und spricht: nicht Mizrajims und Kanaans Beispiel laßt einen gestaltenden Einfluß auf euer soziales und sittliches Leben üben, nicht aus Mizrajim und Kanaan holt eure *משפטים* und *דוקות*, vielmehr: *אם משפטי העיון ואם דוקות השמרה* u. s. w.

דוקות השמרה im Gegensatz zu *משפטים* sind nicht selbst zu schaffende, aus dem Wesen der Dinge und Verhältnisse zu schöpfende, sondern von außen her gegebene Normen und Regeln des Gestatteten und Nichtgestatteten. Es sind zunächst die weiter oder enger gezogenen Kreise, innerhalb derer die Strebungen der Menschen Befriedigung finden mögen. Daher hier in erster Linie die *דוקות ההיעיבות אשר* 30 genannten kanaanitischen Grundsätze geschlechtlicher Ausschweifungen, die, das tierische Triebleben vergötternd, den Menschen bis zur viehischsten Unnatur führten und führen mußten. Im Tiere ist auch dieser Trieb durch die Schöpfermacht des *למנוחה*-Gesetzes gebunden. Dem Menschen ist auch dieser mächtigste seiner Triebe zur sittlich freien Beherrschung und Erhebung zu heiliger, sittlich freier, Gott dienender That gegeben. Diese Freiheit selbst, die unerläßliche Bedingung seiner auch in dieser sinnlichsten Sphäre und eben in ihr zu bewährenden sittlichen Hoheit, setzt unabweisklich die Möglichkeit, ja die Lust zu Ab- und Ausschweifungen voraus. Die Reize zur Ab- und Ausschweifung sind ihm gegeben, auf daß er sie beherrsche und eben in ihrer Beherrschung

Kap. 18. B. 1. Gott sprach zu Moſche:

2. Sprich zu Iſraels Söhnen und ſage ihnen: Ich, Gott, bin euer Gott!

3. Nach dem Verfahren des Landes Mizrajim, in welchem ihr gewohnt habt, ſollt ihr nicht handeln, und nach dem Verfahren des Landes Kanaan, wohin ich euch bringe, ſollt ihr nicht handeln, und ſollt in ihren Satzungen nicht wandeln.

1. וַיֹּדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲתֵינָם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

3. כַּמַּעֲשֵׂה אֶרֶץ־מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִשְׁבְּתֶם־בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וְכַמַּעֲשֵׂה אֶרֶץ־כְּנָעַן אֲשֶׁר אֲנִי מְבִיא אֲתֵיכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תִלְכוּ:

diese über bloß äußere Berührung hinübergeht und auch den Menschen in gesteigerter Potenz, die Menschenwahrung in Beziehung zum sittlichen Momente seines Wesens, begreift und daher den Menschen in seinem ganzen sittlichen Wesen, seiner persönlichen Erscheinung und seiner Thätigkeit, בגדיו וכליו, vor בימיאה = Gedanken zu wahren hat.

עונו: wenn er בטרומאה הגוף בטרומאה das מקדש betritt oder קדשים iſt, oder, wenn er כולם טמאים ins מקדש bringt, und zwar iſt ersteres בכרה und letzteres mit בלקוה verpönt (ה"כ).

Kap. 18. B. 1. Das ungezügelte Triebleben des Tieres nicht zum Menschenideale zu erheben und dem Tierwesen keinen Eingang in das Menschenwesen zu geſtatten, das haben wir als Inhalt der הויט דם, =שהויט הויט, =ביכיו דם, =נברה עוף טהור =Geſeße, und des Blutgenußverbotes zu erkennen geglaubt, die im vorigen Kapitel gegeben waren. Die gewaltigste Seite dieſes tieriſchen Trieblebens, über welche ſittlich freie Meisterſchaft im Dienſte Gottes zu bewahren und zu üben den Grundſtein menſchlicher und ſtaatlicher Geſittung und Blüte bildet, iſt aber das geſchlechtliche Leben, deſſen göttliche Regelung den Inhalt der in dieſem Kapitel enthaltenen Geſeße bildet, zu welchen die Verſe 1—4 einleiten.

B. 2. דבר וגו' ואמרת וגו', ſprich ſie zu ihnen und erläutere ihnen den ganzen, großen Inhalt der drei Worte: אני ר' אדקיים! Wie die Worte: אנכי ד' אלוקיך an der Spitze der ganzen Geſeßgebung ſtehen, ſo ſteht hier wiederholt dieſer Urfak des ganzen Judentums an der Spitze dieſer Geſeße des geſchlechtlichen Lebens und drückt ihnen von vornherein den ganzen Ernſt ihrer Bedeutsamkeit anſ. Sie bilden die allererſte Vorausſetzung des jüdiſchen Lebens, ganz ſo wie mit Niſa, mit der Meisterſchaft über die fleiſchliche Seite des Menſchenweſens, der Grundſtein zum jüdiſchen Gottesbunde gelegt wurde. Und zwar dem Ernſte dieſer Bedeutung entſprechend, nicht: אנכי, ſondern אני, die nötigenfalls in Gegenſatz zu der Welt und eurem Ich tretende Perſönlichkeit, ד': von dem jeder kommende Moment eures Seins und Werdens bedingt iſt und der allein euch zu dem Heilſziele eurer Zukunft bringen kann und erziehen will: der iſt אלוקים, iſt euer Schöpfer und Geſeßgeber und Richter; wie ihr von Ihm euer geſchöpfliches und nationales Daſein habt, ſo habt ihr auch nur von Ihm das Geſeß für die Entwicklung und den Gebrauch eures Daſeins hinzunehmen.

B. 3. במעשה וגו' לא תעשו ובחוקיהם לא תלכו. Wir haben ſchon zu 1. B. M. 6, 9 bemerkt, wie durch פעל עשה und עשה vorzüglich das ſoziale Verhalten, durch ה"ך jedoch der individuell ſittliche Wandel ausgedrückt wird. So wird auch 2. B. M. 18, 20 die Summe aller Lebensaufgaben in: המעשה אשר יעשין und הדרך ילכו בה zusammen-

16. Wenn er nicht wäscht und seinen Leib nicht badet, so hat er seine Ver- sündigung zu tragen.

16. וְאִם לֹא יִכְבֹּס וּבִשְׂרוֹ לֹא יִרְחֹץ וְנִשָּׂא עֵינָיו: כ

dieselbe nicht schon durch כָּנַע oder מִשָּׂא (letzteres selbst בבית הסהרים, siehe Midda 42 b), eingetreten wäre, und darüber, daß gleichwohl dort B. 40 והאיכל מנבלתה וגו' neben הנגע und הנשוא besonders besprochen ist, siehe daselbst. Wenn somit hier eine טומאה für eine אכילה ausgesprochen ist, so kann sich dies nur auf ein solches Objekt beziehen, für welches nach Kap. 11 keine טומאה כָּנַע ומִשָּׂא stattfindet, und das ist eben נבלה עוף, und zwar kann hier nur von נבלה עוף טהור die Rede sein, da der Fall hier ein kombinierter ist: eine נבלה, die zuvor lebend טרפה geworden war. Der Begriff טרפה findet aber nur bei טהורים statt, טרפה טהור. Es dürfte aber der Fall hier kombiniert gewählt sein, um zugleich zu lehren, daß טרפה an sich nicht טמא ist. Der Vogel, der טרפה geworden, bringt nur טומאה, wenn er nachher als נבלה gestorben, findet er aber durch שהיטה den Tod, so ist נבלה מדי טהרה אותה נבלה. Ganz so wie dies bei טרפה ששהטה der Fall ist. (Siehe Kap. 11, 39 u. 40. — כן בבית הסהרים נראה לפרש אליבא דר' יוסי שהלכה כמותו.)

Es ist hier also bestimmt, daß das Essen der נבלה eines reinen Vogels טמא mache, und zwar so, daß auch die אכילה בשעה שליו בגדים oder die בליה, die er in demselben Augenblick berührt, wie er selbst ראשון werden, ganz so wie bei נבלה מִשָּׂא (siehe S. 236), oder wie der gewöhnliche Ausdruck ist: בגדים טמאים בגדים; im Momente der Berührung des Schlundes, nicht vorher und auch nicht nachher, wo es als בלועה טמא als nicht vorhanden betrachtet wird, nicht בהיק הזה und nicht בהיק המעיין, sondern בבית הבליעה, obgleich dies für die Berührung jeder anderen טומאה, als בית הסהרים, nicht empfänglich ist (S"ה, Midda 42 b. — Siehe Kap. 22, 8).

Wenn unsere Auffassung nicht irrig ist, daß טומאה נבלה deshalb auf Land- säugetiere beschränkt ist, weil deren Körperbildung der menschlichen am ähnlichsten ist und deren Leichnam auch das Bild der dem Tode erlegenen Menschenleiche vergegenwärtigt, und daher auch Vögel von טומאה נבלה ausgeschlossen sind: so dürfte doch eben dasselbe Motiv, das für Vögelblut so eben durch כְּכֹי דם eine besonders markierte Scheidung des Menschen- und Tierwesens statuieren ließ, auch dieser charakteristischen טומאה בבית הבליעה zu Grunde liegen. Der Vogeltrieb ist nur um eine Stufe weiter vom Menschenorganismus, als der der Säugetiere entfernt, und wenn deshalb auch sonst die Berührung eines toten Vogels nicht טומאה hervorruft, so dürfte doch eben deshalb im Momente seines Eingehens in den Menschenleib das טומאה- und טהרה-Geßetz seine Stimme vernehmen lassen, da ja von anderer Seite das Lebensbild des Vogels, wie dies bei כְּכֹי דם zutage tritt, durch sein ursprünglich dem kontrolllosen Trieblieben angehöriges Naturell eine besondere Warnung für die Menschenähnlichkeit notwendig macht. Wir haben ferner geglaubt, daß בבית הסהרים כָּנַע deshalb טמא mache, um die der טומאה zu Grunde liegende Menschenähnlichkeit nur als einen äußerlichen Schein zu kennzeichnen. Der טומאה בבית הבליעה und auch נבלה חיה mußte daher von טומאה בבית הבליעה frei bleiben, und sie konnte eben nur bei עוף נבלה eintreten, bei welcher alle sonstige טומאה nicht stattfindet, und hatte eben nur bei עוף טהור einzutreten, dessen Gattungscharakter für den Menschengemüß der Gleichstellung mit dem menschlichen Körperwesen Vorbehalt leistet. So scheint es לענין.

Diese der עוף טהור טמא eigentümliche, durch Berührung des בבית הבליעה טמא eintretende אכילה טומאה hat aber ganz die Folge wie טומאה מִשָּׂא, weil sie eben wie

15. Und jede Seele, welche Gefallenes und Entrissenes ist, unter den Eingeborenen und unter den Fremden, hat ihre Kleider zu waschen, sich im Wasser zu baden, bleibt unrein bis zum Abend und wird dann rein.

15. וְכֹל-נֶפֶשׁ אֲשֶׁר הֵאֱבֵל נִבְלָה וּמְרַפָּה בְּאֶזְרָהּ וּבִגְדֵי וּכְסֵם בְּגָדָיו וְרִתֵּן בַּמַּיִם וּמָיֵא עַד-הָעֶרֶב וּמָהֵר:

vorhanden sei, vorhanden הוּא לְכֹסוֹ, כֹּסוֹ הָרוּחַ חַיִּיב לְכֹסוֹ (daselbst 87 a). Endlich braucht nicht alles Blut bedeckt zu werden, es genügt, wenn nur ein Teil desselben bedeckt worden, דְּמוֹ וְאֵפִילוֹ, דְּמוֹ מִקְצַת דְּמוֹ (daselbst 88 a).

Der Gesichtspunkt, aus welchem der in diesen Gesetzesbestimmungen sich aussprechende Gedanke zu finden ist, dürfte in den einleitenden Worten וַיֵּשׁ גֵּר אֲשֶׁר יְצוּר יְצוּר צִיד וְגו' gegeben sein, die Tiere, חיה ועוף, die das Objekt des Gesetzes bilden, sind damit als ihrer ursprünglichen Natur nach der Macht des Menschen entzogene, Tiere der Waldfreiheit, Tiere „על פני השדה“ bezeichnet. Der Kreis dieser Tiere war aber in den וְזוֹ חֲסִידוֹ-Gesetzen, die den damit zusammenhängenden Blutgenußverbotten vorangehen, als ein solcher zu erkennen gegeben, in welchem das Tierideal tierischen Trieblebens am verlockendsten für die Sinnlichkeit des Menschen zutage tritt. Begreiflich ist es, daß in dem Momente, wo Tiere dieses Kreises zur Menschennahrung genommen werden, das Blutverbot und die damit gegebene Scheidung des Tierwesens vom Menschenwesen eine noch besonders markierte Bestimmung erhalten. Die tiefste Scheidung dieser beiden Wesen ist, wie wir dies 1. B. M. 2, 7 im Vergleich zu 1, 24 erkannt, daß beim Tiere nicht nur der Leib, sondern auch das Leben, die נפש, der Erde entstammt, beim Menschen aber nur der Leib, sondern auch das Leben, seine נפש, seine Himmelsseele, nicht dem Tier angehört, sondern ein Gotteshauch ist. In dem Momente, wo dieser Tiere Leib Teil des Menschenleibes werden soll, — beide ja im עפר verwandt — wird das Blut, das Wesen, die נפש dieser Tiere von der Schwelle des Menschenwesens zurückgewiesen und in עפר mischend gedeckt, dem es, im Gegensatz zur נפש האדם angehört; und nicht hinauf zum Menschen kann das דם, die נפש בהמה gelangen, sondern, vom Tierleib freigelassen, kann es nur hinab in den Kreis der vegetabilischen Organisationen wieder Gestalt gewinnen, in עפר מַגְדֵּל gehört es ganz eigentlich hin. Daher die doppelte Bestimmung: alles was unter den Begriff עפר fällt, und alles, was מַגְדֵּל צְמַחִים ist, ist zum הדם כֹּסִי tauglich.

Daß die Erfüllung dieser מצוה die Vergegenwärtigung eines Gedankens, nicht aber ein bloßes äußerliches Blutzudecken bezweckt, ist durch alle näheren Bestimmungen klar. So: daß die Pflicht bei נבלה וטרפה wegfällt, daß כֹּסוֹ וְנִהְגָה פֶּטוּר, daß nach der rezipierten Halacha des יהודה ר' das Zudecken auch nur eines Teils des Blutes, דְּמוֹ מִקְצַת דְּמוֹ, genügt, daß überhaupt nicht nur ein Zudecken, sondern ein Mischen in עפר vorgeschrieben ist, ועפר למיטה ועפר למעלה.

§. 15. Die Gruppe dieser Gesetze schließt mit einer Ergänzung der Kap. 11, 24—40 gegebenen טומאה-Gesetze, die umjomehr hier ihre Stelle findet, da sie der Überlieferung zufolge nur von עוף טהור נבלה, von der נבלה eines reinen Vogels spricht, der eben, אֵיבָל, hinsichtlich seines Blutes (V. 13) eine charakteristische Gesetzesbestimmung erhalten hat. טומאה וְחיה טהורה war im Kap. 11 nur auf טומאה נבלה beschränkt und für diese ומשא מגע nur an den äußeren Körperteilen, nicht aber בכיה הסתרים statuiert. Durch die letztere Beschränkung würde אֵיבָל einer נבלה als Berührung im Schlund, בכיה הבליעה, keine טומאה bringen, wenn

13. Und jeder, jeder von Israels Söhnen und von dem Fremden, der in ihre Mitte eingetreten ist, welcher einen Haug an Wild oder an Vogel gemacht, welcher zu essen ist, der hat dessen Blut hinzugießen und es in Erdstaub zu bedecken.

14. Dem die Seele alles Fleisches ist fein von seiner Seele beherrschtes Blut, weshalb ich zu Israels Söhnen gesprochen: Blut von irgend welchem Fleisch sollt ihr nicht essen, denn die Seele alles Fleisches, sie ist sein Blut, jeder derer, die es essen, wird enturzelt werden.

13. וְאִישׁ אִישׁ כִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִנּוּי
הַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה צִיד
מִתַּיִם אֲרֻצּוֹת אֲשֶׁר יִאֲכַל וְיִשְׂפֹךְ אֶת
דָּמּוֹ וְכִסְתּוֹ בְּעִפְפָר:

14. כִּי־נַפְשׁ כָּל־בְּשָׂר דָּמּוֹ כִּנְפֹשׁוֹ
הוּא וְאֲמַר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֵאָכַל
בְּשָׂר לֹא תֹאכְלוּ כִּי־נַפְשׁ כָּל־בְּשָׂר
דָּמּוֹ הוּא כָּל־אֲבָלָיו וְיִקְרַת:

B. 13. Im engsten Zusammenhange, wie B. 14 lehrt, mit dem Blutgenußverbot steht hier das fernere Gebot des כִּי־בִי הַדָּם, d. h. die Pflicht, das Blut eines zum Genuß gestatteten, geschächteten Wildes oder Vogels, mit היה ועוף טהורים וכשרים, mit עפר zu bedecken. Diese Pflicht findet nur bei היה יעוף und zwar nur bei הולין, nicht aber bei זקרשין statt, die ja durch היה ausgeschlossen sind, von welcher Gattung ja kein Tier zum Opfer tangt, und daß sie טהורים וכשרים, also nicht טמאים und nicht כבירה נכרה sein müssen, ist durch die Bedingung אשר יאכל gegeben, die die geistliche Tauglichkeit zum Genuß voraussetzt (Ghulin 83 b und 85 a). Ebendasselbst wird gelehrt, daß das ציד nicht frische zu nehmen sei, daß Blutbedecken vielmehr כבירה ועוף ביינן, also auch bei solchen stattfindet, die nicht erst durch Fang in den Menschenbesitz gekommen, sondern bereits im Hause geboren waren.

nach der Halacha (Ghulin 83 b) nicht mit עפר, sondern in עפר, es muß unterhalb und darüber עפר geschüttet werden, עפר לבעלה ועפר למטה ועפר לעלה. In der That, sollte עפר nur das Bedeckungsmittel sein, so hätte עפר genügt. Der Ausdruck des Mittels bedarf ja keiner Präposition. So יאככל בשר (Nehesch. 16, 10). עפר — (siehe zu 1. B. M. 32, 25) — ist im eigentlichen Sinne fruchtbare Erde. Ghulin 85 a wird hier exemplifikatorisch zur Bezeichnung jedes zum erfolgreichen Einpflanzen von Gewächsen tauglichen Stoffes gefaßt. ובשריו מוכסין בו ושאריו מוכסין בו בגרל צמחון אין מוכסין בו. Es wird jedoch (dafelbst 88 b) auch Mische und Goldstaub für tauglich zum כסוי erklärt, weil beide auch unter dem Namen עפר vorkommen, עפר ושאר החטאת (4. B. M. 19, 17) und עפרות זהב לו (Job 28, 6. — Der Satz: וכסוהו ככלל ופרט אין בכלל אלא זה, unterliegt aber nicht der hermeneutischen Regel: ככלל ופרט אין בכלל אלא זה, so daß die Ausföhrung des וכסוהו nur auf עפר zu beschränken wäre, weil hier ככלל ופרט des עפר: ככלל ופרט אין בכלל אלא זה, zur seiner begrifflichen Erläuterung bedarf, ככלל ופרט, um das כסוי nicht als ein bloßes Überdecken mit einem Deckel und dergleichen, sondern als ein solches zu definieren, bei welchem der zu deckende Stoff sich völlig mit dem Deckenden mischt. Dasselbst 88 b.) — Es lehrt ferner die Halacha, daß das Bedecken nur einmal zu geschehen habe, daher כסוהו פטור מלכסוהו; dagegen, wenn es der Wind bedeckt hatte und es wieder bloßgelegt worden, die Pflicht des Bedeckens

Das Verbot des Blutgenusses haben wir bereits zweimal verbunden mit dem **לב** in Zusammenhang mit den Opfergeboten gehabt: Kap. 3, 17 und Kap. 7, 26 und 27. Hier tritt das Blutverbot nochmals für sich in ganz besonderem Ernst hervor. Wie im 1. B. M. 9, 4 ff. für die noachidische Welt das **אבר בן הדי**-Verbot im Zusammenhange mit dem Menschenmorde im Ideenkreise der der Menschenseele im Gegensatz zur Tierseele zu vindizierenden spezifischen höheren Dignität zum Ausdruck kommt, so war hier für die jüdische Welt: (B. 4) **שהי הדי** als ideeller Menschenmord, als Einreihung, ja, als Unterordnung des Menschen unter das Tierideal bezeichnet worden. Daran schließt sich nun unmittelbar eine Wiederholung des Blutgenussverbotes aus dem Gesichtspunkte der Verneinung einer jeden Identifizierung der Tierseele und Menschenseele an. **היא בדם**, die **נפש** des Leibes, dieses unsichtbare Wesen, in welchem die eigentliche Tierindividualität und Menschenpersönlichkeit beruht, ist im Blute gegenwärtig. Vermittelt des Blutes, dieses den ganzen Leib in allen Teilen durchströmenden Mediums, regiert die empfindende, erkennende und wollende Seele Nerven und Muskeln, die nur die Organe ihrer Thätigkeit sind. Das im Körper allgegenwärtige Blut ist der allgegenwärtig sichtbare Bote der im Körper unsichtbar allgegenwärtig herrschenden Seele. Es ist somit der sichtbare Repräsentant der Seele und daher ganz geeignet, im Opfer die Erhebung und Hingebung der Seele an Gott, sowie deren treues Beharren bei Gott zum symbolischen Ausdruck zu bringen.

ונני נהתי לכם על הזבח. Auf dem Altare, für die Symbolik des Opfers, hat Gott es uns zum Ausdruck für unsere Seele gegeben, dort bedeutet das Blut: **כנפש**, daß Sühne nur mit unserer Seele erwirkt werden könne. Wie der Priester das Blut an den Altar hinaufschwingt, oder mit ruhigem Finger ihm auf den Höhen des Altars seinen Platz anweist, so hat unsere Seele unser Blut auß neue zu Gott hinan emporzuheben, oder mit erneuter Kraft der Besonnenheit ihm seinen bleibenden Stand auf den Gotteshöhen zu festigen, wenn eine verschlehte Vergangenheit gesühnt und eine neue gottnahe Zukunft angebahnt werden soll. **כנפש** kann nämlich nicht heißen: es bewirkt Sühne für die Seele. **כ** bei **כנפש** bezeichnet überall nicht den Gegenstand, sondern das Mittel der Sühne. So Kapitel 7, 7: **אשר יכפר** זבחים. **איל הכפורים אשר יכפר בו עליו**, und 4. B. M. Kap. 5, 8: **מו' א' מועטין מלכם לכפר הוא שאינו חייב בדם משום מעילה נותר ושיבאה**. (Siehe S. 119.)

Eben aber die Natur des Blutes und seine enge Beziehung zur Seele, die das Tierblut zum symbolischen Ausdruck für die Menschenseele befähigen, verbieten seine konkrete Aufnahme in die Leibesphäre der Menschenseele, und zwar, wie es scheint, nicht nur, um einer durch diese Opfersymbolik begünstigten, für das Bewußtsein des Menschen verderblichen, Tierseele und Menschenseele identifizierenden Wahnvorstellung entgegenzutreten, sondern zugleich einer konkreten Gefährdung des seelischen Menschencharakters vorzubeugen. Die ganze Schwere der Warnung B. 10: **ונתתי פני כנפש** וני' **האכלה את הדם**, sowie das Dringliche der wiederholt und wiederholt ausgesprochenen Mahnung, 5. B. M. 12, 23—25: **לא האכלנו** u. f. w., **לא האכלנו** u. f. w., spricht dafür, daß der Tierblutgenuß eine wirkliche Gefährdung, jedenfalls eine solche Depravation des Menschenwesens herbeizuführen geeignet sei, die den mit Tierblut Genährten für die sittliche Höhe der vom Gottesgebot gestellten jüdischen Menschenbestimmung der Tüchtigkeit zu berauben im Stande wäre.

אמרה לבני ישראל כל נפש מכם לא האכלתם: in dieser Fassung liegt die Verpflichtung aller für die Beachtung des Blutgenussverbotes auch durch andere, daher Zebamoth 114a: **להזהיר הגדולים על הקטנים**. (Siehe zu Kap. 11, 42.)

10. Und jeder, jeder vom Hause Israels und von dem Fremden, der in eure Mitte eingetreten ist, welcher irgend Blut ist, gegen die Blut essende Seele richte ich mein Angesicht und lasse sie aus ihres Volkes Mitte ent wurzeln.

11. Denn die Seele des Fleisches ist im Blute gegenwärtig, und habe ich es euch darum dem Altare bestimmt, Sühne über eure Seelen zu erwirken; denn das Blut bedeutet: mit der Seele erwirkt man Sühne.

12. Darum habe ich zu Israels Söhnen gesprochen: Jede Seele von euch soll kein Blut essen, und der Fremde, der in eure Mitte eingetreten, soll kein Blut essen.

10. וְאִישׁ אִישׁ כַּבֵּית יִשְׂרָאֵל וְכֹהֵן
הַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יֹאכַל בְּלֶדְדִם
וְנָתַתִּי פָנַי בְּנֶפֶשׁ הַאֲכֹלֶת אֶת־
הַדָּם וְהִכַרְתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ:

11. כִּי נֶפֶשׁ הַבֶּשֶׂר בַּדָּם הִוא
וְאֲנִי נֹתְתִיו לָכֶם עַל־הַמִּזְבֵּחַ לְכֹפֵר
עַל־נֶפֶשׁ־הַיָּבֵשׁ כִּי־הַדָּם הִוא בְּנֶפֶשׁ
יִכָּפֵר:

12. עַל־יָדַי אֶמְרֹתִי לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל
כֹּל־נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא־תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר
הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם לֹא־יֹאכַל דָּם:

Bemerkenswert sind die den V. 8 einleitenden Worte: ואלהם האמר, sowie die Hervorhebung des גר in diesem Verse, während er oben V. 3 stillschweigend unter dem Begriff בית ישראל mitverstanden ist. Spricht, der von uns gefolgten Annahme gemäß, der erste Abschnitt dieses Kap. V. 3—7 zunächst von בחיין הולין כהוין, d. h. von שחיטת האיה, und erst Verse 8 und 9 von קדשים בחיין, so dürfte beides seine Erklärung finden. Der erste Abschnitt verpönt eine שחיטה, die als ein לשעירים זבח וזבח לשעירים fassen, eine Verirrung, deren Verneinung nicht erst mit dem Judentum beginnt. Hier ist es selbstverständlich, daß das Verbot die גרים wie die einzelnen des Hauses Israel trifft. Das Verse 8 und 9 enthaltene Verbot spricht jedoch, wie bemerkt, ja ganz eigentlich von einem Opfer לר', der Gottesgedanke ist wesentlich gewahrt, allein die Beziehung zum Gottesgesetze, zur תורה, ist nicht nur nicht gewahrt, sondern ist durch die Beziehung zum גזע איסור ברה verneint. Die Beziehung zur תורה beginnt aber erst im Judentum, ja, mocht erst den Menschen zum Juden, hier waren die גרים ganz besonders zu nennen, und spricht das האמר ואלהם den Gedanken aus: Du hast soeben die Priester und alle Volksangehörigen vor Verirrungen in Gottesgedanken gewarnt; sage ihnen aber, daß, um Jude zu sein, es nicht genüge, die Wahrheit von „Gott“ in sich zu tragen, sondern, daß des Juden Beziehung zu Gott sofort seine Beziehung zur תורה bedinge, und eine Verleugnung dieser letzteren der Verleugnung Gottes ganz gleich stehe, beides in ganz gleicher Schärfe ברה, die Entwurzelung aus dem nationalen Dasein nach sich ziehe.

V. 10—12. Wir haben bereits zu 1. V. M. 9, 4 die in diesen Versen und V. 14 wechselnden Ausdrücke für die Beziehung des Blutes zur Seele und die darin liegende Zurückweisung materialistischer Anschauung dieses Verhältnisses erläutert, und verweisen darauf.

Auch hier ist גר hervorgehoben; denn auch das Verbot des Blutgenusses beginnt erst mit dem Judentum, obgleich כן הווי אבר auch dem Noachiden verboten ist.

Kap. 17. V. 1. Gott sprach zu Moſe:

2. Sprich zu Aharon und zu ſeinen Söhnen und zu allen Söhnen Iſraels und ſage ihnen: Dies iſt das Wort, welches Gott geboten:

וְיִדְבַר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. וְדַבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בָּנָיו וְאֶל כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם יְהוָה הִדְבָּר אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה לֵאמֹר:

Das Motiv dieſes Schlußſatzes iſt nicht ganz klar. Vielleicht blickt er auf das einleitende Wort Verſe 1 und 2 zurück. Der Tod der Söhne Aharons, an welchen die Warnung: ואל יבא ככל עה geknüpft war, hält Aharon und jedem Nachfolger im Prieſteramt vom Anbeginn der Prieſterwirksamkeit in Iſrael die ernſte Warnung vor jeder Überhebung entgegen. Im Sinne dieſer Warnung erfüllte Aharon die Dienſtgeſtimmung, daß er nur in Gehorſam gegen das von Gott durch Moſes ihm erteilte Gebot jeden Schritt ſeines Prieſterwirkens vollbrachte. So im ר"כ מנין שאין אהרן לובש בגדים להדלוהו אלא כמקיים גזירה מלך ה'ל ועש כאשר ציה ד' אה משה, nicht zu ſeiner Erhebung, ſondern als Erfüllung eines königlichen Befehles trug Aharon die Prieſtergewänder.

Kap. 17. V. 1 u. 2. Dem vorigen Kapitel lag die Warnung vor jener Verirrung zu Grunde, die in Verkennung des hohen Ideals ſittlicher Vollendung, und gleichzeitig der Unzulänglichkeit der bereits erlangten Wirklichkeit, die Kunſt überſieht, die uns noch von einer Würdigkeit der Gottesnähe trennt, die, den Prieſterjünglingen gleich, die gehobene Stimmung eines Weichemoments als kreditiv bereits erreichter Vollendung feiert, und nicht ſieht, daß nicht Lichtaugenblicke dem Gewöhntlichen enthebender Begeiſterung, ſondern eben der gottheligen Inbalt des alltäglichen, in emſiger Pflichttreue arbeitenden Lebensganzen zu der Moriahöhe eines gottnahen Seins geleitet. Daher ſetzt dieſes Kapitel den prüfenden Einblick in das zurückgelegte Lebensganze als Eintrittsbedingung vor die Schwelle des Allerheiligſten nieder, läßt vor dem im Geſetzesallerheiligſten leuchtenden Lebensideale den ſtolzen Wahn irgend bereits erlangter Größe ablegen, und ihm nur mit dem ernſten Willen ewigen Hinaufstrebens zu dem hochgeſetzten Ziele demütig nahen.

Dieſem Kapitel liegt die Warnung vor der entgegengeſetzten Verirrung zu Grunde, die des Adels ſittlicher Menſchenwürde ſich entkleiden, dem im Heiligthum von Gott bezeugten ſittlichen Menſchenideale als künſchender Überhebung den Rücken kehren möchte, und den Menſchen nicht in ſeiner Verwandſchaft mit Gott den Boden, und in der Erfüllung des göttlichen Sittengeſetzes das Ziel ſeines Daseins erkennen laſſen, ſondern ihm ſeine Verwandſchaft mit dem Tiere zu dem Boden ſeiner Weltſtellung und tiergleiche Sinnlichkeit zu dem Ideale ſeiner Beſtimmung machen will.

Beides, ideale Überſchätzung unſeres Weſens, ſowie tieriſche Unterſchätzung, entückt uns die Wahrheit unſeres Seins und Sollens und macht uns der Erreichung unſerer Beſtimmung verluſtig. Jenes, das vor ideater Überſchätzung warnende Kapitel, war zunächſt an Aharon gerichtet; dieſes, das Bewußtſein ſittlicher Menſchenwürde zu ſchützen beſtimmte, richtet ſein Wort an alle Schichten der Nation.

וה הדבר אשר ציה ד'. Die hohe Bedeutsamkeit des folgenden Geſetzes iſt ſchon durch dieſe einleitenden Worte angekündigt. Nur noch einmal finden wir dieſelbe Formel der Mitteilung geboten, bei צנצנה הבן 2. V. M. 16, 16, wo der ſpeziellen Fürſorge Gottes durch Bewahrung einer Flaſche Manna ein ewiges Denkmal geſtiftet werden ſoll, und auch ſonſt nur bei bedeutſam hervorragenden Inſtitutionen im Munde Moſes, wie

33. Er sühnt zunächst die Heiligkeitsstätte des Heiligtums, und das Zusammenkunftsbestimmungszeit und den Altar sühnt er, und vollzieht über die Priester Sühne und über alles Volk der Gemeinde.

34. Und es bleibe euch dies zu ewigem Gesetz, über Israels Söhne Sühne von allen ihren Verirrungen zu erwirken einmal im Jahre; er that, wie Gott Mojshe geboten.

33. וְכִפֶּר אֶת־מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת־
אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְכִפֶּר וְעַל
הַכֹּהֲנִים וְעַל־כָּל־עַם הַקְהָל וְכִפֶּר:

34. וְהָיְתָה־זֹאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם
לְכִפֹּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל־חַטָּאתָם
אַחַת בַּשָּׁנָה וְנִעַשׂ בַּאֲשֶׁר צִוְּתָהּ יְהוָה
אֶת־מֹשֶׁה: פ

Antritt dieses Erbrechts von einer besonderen „Bevollmächtigung“, אשר ימלא את ידו, abhängig gemacht ist, so ist offenbar das Erbrecht auf Amt und Würden in Israel nicht ein so unbedingtes wie das Gütererbrecht auf eine Verlassenschaft, die ohne weiteres dem Erben zufällt; es ist vielmehr nur ein bedingtes, bedingt durch Würdigkeit und Befähigung des Erben. Die Nation, resp. die Gemeinde hat diese Würdigkeit und Befähigung des Sohnes zu prüfen. Hat er die Fähigkeit אביו מקום, so ist er קודם לכול, so gebührt Amt und Würde des Vaters ihm, und Nation oder Gemeinde hat sie keinem anderen zu verleihen. Fehlt ihm diese Würdigkeit, so hat man statt seiner einen anderen zu wählen. Und zwar giebt bei dieser Beurteilung der Würdigkeit die sittliche Charakterwürdigkeit, ממלא מקומו ביראה הטא, den Ausschlag. Die erforderliche theoretische Befähigung, wenn noch mangelhaft, kann erlangt werden. Wo aber אהרה fehlt, ist der Anspruch verloren (siehe Methuboth 103 b, Melachim 1, 7). Dies Prinzip „bedingter Erblichkeit“ vereinigt die Vorteile des Erb- und Wahlrechts, ohne die jedem derselben gesondert eigentümlichen Nachteile (siehe R. G. A. הם סופר א"ה 12, 13).

שר, der Priester also, der gewürdigt worden, als Hoherpriester mit den symbolischen Gewändern der sittlichen Vollendung bekleidet zu sein, in welcher das ideale Israel seinen Ausdruck findet, hat am י"ב=Tag, an welchem seine und seines Volkes כפרה=Bedürftigkeit, somit der Gegensatz ihres wirklichen „Seins und Lebens“ zu dem im Heiligtum aufgestellten hohen Ideale durch Einstellung nährenden Genusses und zu schaffenden Werkes das Tagesbewußtsein bildet, die Gewänder sittlicher Vollendung abzulegen und sich in die B. 4 bezeichneten Gewänder erst noch zu erstrebender sittlicher Reinheit zu kleiden, und in solcher Erscheinung zuerst:

B. 33. על מזבח הזהב, על הפרכת, מהנחה בפנים, וכפר את מקדש וגו', durch die Reinheit des in דביר und היכל zur Darstellung gebrachten הורה ו=Ideals aus dessen Trübung durch den Gegensatz der ישראל=Wirklichkeit sühnend wieder herzustellen, und mittelbar dadurch — siehe 2. B. M. Kap. 28, 43 — sowie unmittelbar durch שיער המשחלח über Priester und Volk zusammen Sühne zu vollbringen.

B. 34. וְהָיְתָה זֹאת לָכֶם, in diesem זאת sind wohl die durch jeden einzelnen in י"ב, sowie die עבודה im מקדש in einem Begriff zusammengefaßt. Alles zusammen ist חקה, ist nichts subjektiv Erdachtes: ist von Gott vorgezeichnete Forderung, hat nur als solche Bedeutung und ist nur als solche von uns und zwar an dem von Gott bestimmten Tage einmal im Jahre zu begehen, an welchem Gott unserer Erfüllung gegenüber כפרה verheißt.

32. Aber auch der Priester vollzieht Sühne, den man salben und bevollmächtigen wird, an der Stelle seines Vaters Priesterdienst zu verrichten, und er bekleidet sich mit den leinenen Gewändern, den Gewändern des Heiligtums.

32. וּכְפָר הַבְּהֵן אֲשֶׁר-יִמְשָׁה אֹתוֹ
וְאֲשֶׁר יִמְלֵא אֶת-יָדָיו לְבַחֵן תַּחַת
אָבִיו וְלִבְשֵׁ אֶת-בְּגָדָי תְּכָד בְּגָדָיו
הַקָּדָשׁ:

2. B. M. S. 175), so hier auch die Beifügung שבהן den Begriff עיני über Enthaltung von זבחה ושתיה hinaus auch auf die anderen zu B. 29 genannten עיניים als זבחה von עיני erweitert. Heißt doch זבחה an sich nur das Einstellen von Thätigkeiten und kann daher ebensowohl genießende als schaffende Thätigkeit in sich begreifen. (Siehe רש"י Zoma daselbst.)

B. 32. וּכְפָר הַבְּהֵן וגו'. Durch שביחה von מלאכה und Genuß tritt zunächst nur unsere כפירה=Bedürftigkeit Gott gegenüber zu Tage. Daß aber unsere Verfüngungen gegen Gott immer nur in Verfüngungen gegen dessen in seinem Gesetze offenbarten Willen bestehen können, unser Gegensatz zu Gott daher immer sich in einem Gegensatz zu seinem Gesetze manifestire, sowie jede unsere Rückkehr zu Gott sich in nichts anderem als in unserer Rückkehr zu seinem Gesetze bethätigen müsse: das soll — wenn dieses Gesetz und seine Anforderungen eine symbolische Darstellung in dem Gottesheiligtum in unserer Mitte hat — vermittelt des gottesdienstlichen Nationalrepräsentanten, des כהן, durch die כפירה=Handlungen im Gesetzesheiligtum, die von jedem einzelnen zu begehenden איסור מלאכה= und =Bekanntnisse עיני ergänzend, seinen national=öffentlichen Ausdruck finden. Daher הכהן זבחה, hat auch der כהן an diesem durch שביחה und עיני von der Nation zu begehenden כפירה=Zuge im Heiligtum zu vollziehen. Es wird der כהן als derjenige bezeichnet, אשר ימלא את ידו und אשר ימלא אתו. Aus 2. B. M. 29, 29 wissen wir, daß die Einsetzung ins Hohepriesteramt durch משיחה und ריבוי בגדים, durch Salbung und Bekleidung mit den בגדים geschah. משיחה war die heiligende Aussonderung aus der Mitte der Nation, und ריבוי בגדים das Bekleiden der Persönlichkeit mit dem symbolischen Ausdruck der Qualifikationen, die das ideale Israel in Verwirklichung des Gesetzes bethätigen soll. Dieses ריבוי בגדים ist das eigentliche מלא, die positive Befugniserteilung zur hohenpriesterlichen Funktion. Es genügte ja auch allein, wenn und seitdem das המשיחה שכן nicht mehr vorhanden. Das Subjekt von משיחה und ימלא ist entweder, wie auch sonst wohl, das allgemeine: man, oder es ist ה', Gott (B. 30), auf den dem ganzen Zusammenhange nach wohl zurückgeblift sein kann, und wäre es dann das סנהדרין, das im Namen Gottes und seines Gesetzes die Einsetzung des כהן zu vollziehen hatte. Zudem es aber hier einerseits heißt: לכהן אביו ההה, andererseits: ואשר ימלא את ידו, so ist nach 3. St. hier das bedeutungsvolle große Prinzip bedingter Erbllichkeit ausgesprochen, das vom Königtum bis hinab zu dem geringsten, mit irgend einer Verwaltungsmacht bekleideten Gemeindeamte, מינוי שיש, im jüdischen Rechte seine Geltung hat. לכהן אביו מלמד שהבן קודם, die Bestimmung אביו לכהן statuiert das Erbvorrecht des Sohnes auf das Amt des verstorbenen Vaters. ה"ל יכול אף על פי שאין ממלא מקומו של אביו ה"ל, לכל אדם ואשר ימלא את ידו בזמן שהוא ממלא מקומו של אביו הוא קודם לכל אדם ואם אינו ממלא מקומו של אביו יבא אחר וישמש החתו, ohne weiteren Befehl wäre dieses Erbvorrecht ein unbedingtes, es ginge das Amt des Vaters auf den Sohn auch dann über, wenn dieser nicht geeignet wäre, den Platz des Vaters auszufüllen. Zudem aber der

31. Ein durch Thätigkeitseinstellung zu begehender Sabbath ist es euch, und ihr laffet eure Lebensgeister darben, als ewiges Gesetz.

31. שַׁבַּת שְׁבִתוֹן הָיָא לָכֶם וְעֵינֵיכֶם אֶת־נַפְשֵׁיכֶם הִקַּת עוֹלָם:

eingebüßt. וידוי הטהרו ' לפני, nur von Gott, dem reinen Urquell aller Freiheit und aller reinen sittlichen Kraft, können wir aus den Banden dieser Sinnlichkeit erlöst, kann unsere Wiedergeburt, unser Reuentstehen zur Reinheit vollbracht werden.

אשריכם ישראל לפני, ruft daher עקיבא ר' zu unserer Stelle aus, אשריכם ישראל מי אהם מיטהרין מי מטהר אהכם אביכם שבשמים שנאמר וזקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר מקוה ישראל ר' מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את אה וטהר אתה, זיאל, vor wem erstrebt ihr Reinheit! Wer macht euch rein: euer Vater im Himmel! Ich, heißt es, gieße reine Wasser über euch und ihr werdet rein! Ziאלs Reinheitsquell ist Gott, wie der Quell die Unreinen reinigt, so macht Gott Ziאל rein" (Zoma 85 b).

So ist איסור מלאכה und עינוי אמ"כ eine den ganzen Tag fortgesetzte וידוי, die das פשעתי עויתי הטאתי tiefer noch als das Wort mit allen ihren Folgen in bedeutungsvoller Thatbegehung zum lauten Ausdruck bringt.

Es lehrt aber die Halacha (Zoma daselbst), daß nur אדם שבין אדם למקום יה"כ, nur persönliche Veründigungen gegen Gott, durch welche keiner unserer Mitmenschen gelitten, כפרה am יה"כ erlangen, und knüpft diese Lehre ebenfalls an unseren Satz: תטהרו לפני ד' תטהרו. Jedoch מכפר אין יה"כ מכפר אדם לחברו, können wir zu Gott nicht um כפרה anblicken, bevor wir nicht den Nebenmenschen befriedigt und Berzeigung von ihm erstrebt. Und ferner: מיספיקין אינן מספיקין ואשוב ואשוב, wer, mit dem sich vertröstenden Hinblick darauf, sich später zu bessern, sündigt, der gelangt nicht zur Besserung; wer im Hinblick auf die am יה"כ zu erlangende כפרה sündigt, dem bringt יה"כ keine כפרה (daselbst).

31. שבת שבתון היא לכם. Der Sabbath der Schöpfung, שבת בראשית, heißt immer שבת לד' (2. B. M. 16, 25 u. 20, 10, sowie 3. B. M. 23, 3 und 5. B. M. 5, 14) שבתות ד' (3. B. M. 23, 38); denn dessen שביחה ist eine Huldigung der Gottesherrschaft, ist Ausdruck der Gotteshörigkeit der Welt. So auch der שבת הארץ (3. B. M. 25, 2), dessen שביחה Ausdruck der Gotteshörigkeit des jüdischen Landes und Staates ist (siehe daselbst). Vom אמ"כ aber heißt es: שבת שבתון היא לכם; denn seine שביחה ist Ausdruck unserer Rechtlosigkeit, so auch Kap. 23, 32: שבת שבתון היא לכם. Es heißt nun: שבת שבתון היא לכם וענינהם את נפשתיכם את נפשתיכם, so genügt שבת מלאכה, es gälte nur, vor der Huldigung der Gottesherrschaft die eigene Herrschaft zu stifiren. Allein es ist שבת לכם, es gilt, durch שביחה die eigene Unwürdigkeit auszudrücken; die erstreckt sich nicht nur auf den Verlust der Berechtigung zur Machtstellung des Menschen, sondern selbst auf den Verlust der Berechtigung zum Dasein. Daher: עינוי את נפשתיכם. In diesem Zusammenhange, in welchem hier עינוי nur als der erweiterte Begriff der שביחה gefaßt wird: nicht nur שביחה מלאכה, sondern sogar ושהיה מאבילה ושהיה — nicht nur „Aufhören“ zu schaffen, sondern „Aufhören“ zu sein — erklärt sichs—daher—auch, wie (Zoma 74 a) die hier gegebene Befügung שבתון als maßgebend auch für עינוי gefaßt wird, daß nämlich so wie für מלאכה durch den Begriff שבתון die Erweiterung der Werkeinstellung auch auf solche Thätigkeiten geboten ist, die nicht eigentlich den מלאכה=Charakter tragen, שבתון אלא שבתון (siehe

der göttlichen Gnade würde in der auf Recht und Wahrheit gebauten Gotteswelt jedes Unrecht in seinen Folgen den Untergang des Sünders herbeiführen und jede erste Sünde die reine Seele fortschreitend immer vertrauter und geneigter zur Sünde, immer sündhafter werden lassen. Jenes ist die oft spät erfolgende äußere Strafe, dieses die sofort eintretende unheilvolle Folge für das innere Leben, שָׂכַר עֲבֵרָה עֲבֵרָה. Das Leben um uns und das Leben in uns bewegt sich nach Gesetzen, die, in sich unwaandelbar, nur für den nicht unabänderlich sind, dessen freier allmächtiger Wille sie gesetzt, dessen freier allmächtiger Wille sie bestehen läßt, der aber seinem Menschen verheißt, für ihn mit seinem freien allmächtigen Willen in jedem Augenblick bereit zu sein, eine ganz neue Zukunft des äußeren und inneren Lebens einzuleiten, unabhängig von den in die Vergangenheit gestreuten Saatkeimen der Zukunft, und sich ihm daher nicht nur als אֱלֹקִים, als den Setzer der weltordnenden Gesetze, sondern auch als 'ד verkündet hat, als den, durch den nicht nur alles Seiende einmal geworden, sondern von dessen freiem allmächtigem Willen jeder kommende Augenblick bedingt ist, und der in seiner Menschen erziehende Liebe bereit ist, für jeden Menschen in jedem Augenblick eine neue Zukunft beginnen zu lassen. Daher das große כְּפָרָה-Wort: הַשְׁתַּרְוּ לִפְנֵי ד' הַטְּאֵהֶיכֶם לִפְנֵי ד', „was auch eure Vergangenheit gewesen sein mag, worin und wohin ihr euch auch verirret haben möget: לִפְנֵי ד', vor 'ד, vor Gott, dem Inhaber und Spender aller Zukunft, könnt ihr und sollt ihr zu einer neuen, reinen Zukunft erstehen. Vor Ihm und von Ihm werdet ihr erlöst von den Keimen des Unsegen, die ihr mit euren Sünden in den Schoß der Zukunft gelegt, und von den Banden sittlicher Unfreiheit, in welche ihr durch eure Sünden geraten, und ersiehet vor Gott mit einem neuen Geist und einem neuen Herzen, mit einem neuen reinen Sinn, der wieder empfänglich ist für das Göttliche und jedem Reinen und Guten aufjauchzend entgegenwallt. Dieser Gewinnung einer neuen Zukunft vor Gott mit dem doppelten Angebinde, der כְּפָרָה: des Schutzes im äußeren Leben, und der שְׂהֵרָה: der Wiedergeburt zum reinen Wesen im Innern, entspricht אִיבֹר בְּלֹאֵהָ עֵינַי וְיָנִי, mit welchen der Tag der כְּפָרָה seine Begehung von uns erwartet. Wie am 'ב das Einstellen jeder Wertbätigkeit das Bewußtsein bethätigt, daß wir nicht aus uns ein Anrecht auf Beherrschung der Welt um uns besitzen, so drückt בְּלֹאֵהָ אִיבֹר am 'ב das Bewußtsein aus, daß wir das von Gott uns verliehene Menschenrecht auf Beherrschung der Welt um uns zu unseren Zwecken verloren, sowie dem sich anschließend עֵינַי die Selbsterkenntnis zum Ausdruck bringt, daß wir das von Gott verliehene Geschöpfesrecht auf Fröstung des Daseins durch Nahrungsgenuß eingebüßt. Beides zusammen spricht das Bekenntnis durch That aus, daß wir durch verfehlte Vergangenheit das Recht auf genießendes Dasein und schaffendes Leben verlohren, ohne Dazwischentreten der göttlichen Gnade aufhören müßten zu leben und zu sein. Jenes, אִיבֹר בְּלֹאֵהָ, ist das der zu erringenden כְּפָרָה entsprechende Thatbekenntnis: durch Verjündigung gegen die Welt um uns und durch Mißbrauch unserer Machtstellung zur Natur und Gesellschaft (לֹאֵהָ בְּלֹאֵהָ) — siehe 2. B. M. S. 509) ist das Band für uns zerrissen, mit welchem der Schöpfers Wort seine Erdwelt dem Menschen zu Füßen gelegt, und der Gebelien bedingende Segen eingebüßt, den der König der Menschenwelt jedem rechtschaffen Strebenden in Mitte des Ringkampfes der Gesellschaft verheißt. Natur und Gesellschaft stehen empört gegen uns, und nur die vor Gott und von Gott zu erlangende כְּפָרָה kann uns die Macht- und Segensstellung in Natur und Gesellschaft wieder verleihen. עֵינַי aber ist das der wiederzuertlangenden שְׂהֵרָה entsprechende Bekenntnis: durch Dahingebung an die Reize des nur für Gott dienende Weltzwecke uns verliehenen Genußeslebens haben wir unser physisches Dasein des sittlichen Charakters, des Charakters der Reinheit entkleidet, sind wir mit unserer sittlichen Freiheit in die Gebundenheit physischer Sinnlichkeit untergegangen und haben damit den Boden menschenwürdiger Fortexistenz

30. Denn an diesem Tage soll er Sühne über euch bringen, euch zu reinigen; von allen euren Verirrungen sollt vor Gott ihr rein werden.

30. כִּי־בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְמַתֵּר אֶתְכֶם מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְהוָה תִּמְהַרְרוּ:

zeitig aber soll durch den כה"ג im מקדש die כפרה הקדש והעם in Opfern begangen werden, Verse 32 und 33, wie dies in Versen 3—28 angeordnet ist. Der von der ganzen Nation durch עינוי und שביחה zu begehende יום הכפורים führt auch deren symbolische Repräsentanz, den כה"ג, in das קדש הקדשים vor die הארון. Wie am כ"י jedes jüdische Individuum sein ganzes Sein und Leben im Geiste an dem Maßstabe des göttlichen Gesetzes zu prüfen hat, und die Konsequenz dieser Prüfung in עינוי und שביחה ihren Ausdruck findet, so hat die Nation in symbolischer Einheit vor das Zeugnis dieses Gesetzes hinzutreten, und die Konsequenz dieser הקדש אל אהרן findet ihren Ausdruck in den כבגדי לכן zu begehenden Opferhandlungen, wie wir dies im Bisherigen zu zeichnen versucht.

בחדש השביעי בעשור לחדש: siehe zu Kap. 23, 27.

עינוי נפש. Aus Jesajas 58, 3 u. 5 ist die Identität von נפש und צום, Fasten, ersichtlich, so wie dort ונפש נענה השביעי, ונפש als Gegenjaß von שובע erscheint. Es heißt wörtlich: die נפש arm sein lassen, der נפש die Mittel ihrer Existenz versagen. Es ist somit das Verbot des Essens und Trinkens. Ausdrücklich lehrt die Halacha Zoma 74 b: יכול ישב בחמה או כבינה כדי שיצטער וכו' darunter nicht irgend ein positives Peinigen, Schmerz erregen, sondern lediglich ein Versagen von Genüssen, wie איסור מלאכה, ein Versagen des Wertschaffens, zu verstehen sei. Höchst ungeeignet und irreführend erscheint daher der Ausdruck: kasteien, dem, nach seinem Ursprunge von castigare, die Vorstellung des Züchtigens, Peinigen innewohnt. Außer ושחיה אכילה umfaßt der Begriff עינוי im weiteren Sinne noch andere Versagungen, als נעילה הסדרל ובעילה רחיצה סיכה נעילה הסדרל ובעילה. Es steht jedoch nicht ganz fest, ob diese Erweiterung des Begriffes ראויה או ררבנן ist. — וכל מלאכה לא תעשו — das מלאכה=Verbot am כ"י ist ganz so umfassend wie am שבת und ist nicht wie an anderen Tagen nur auf מלאכה עבודה beschränkt. Daher der Satz: אין בין שבת ל"כ אלא שזה וזונו בירי אדם זה וזונו בכרה (Megilla 7 b). Sie unterscheiden sich nur in der Strafbarkeit. מלאכה ist am כ"י nur mit כרה verpönt, während sie am שבת mit סקילה verboten ist. — האורח והגר וגו'. Siehe zum folgenden Vers.

В. 30. כי ביום הזה יכפר עליכם. Subjekt von יכפר kann nur der im vorangehenden Verse genannte עשור לחדש, der 10. Tischri sein. Es ist der Tag selbst, der כפרה bringen soll. Der 10. Tischri, der zuerst das Faktum der כפרה, wie alle großen jüdischen Wahrheiten, durch geschichtliche Erfahrung zur Überzeugungsgewißheit begründete, soll, so oft er wiederkehrt, das Allmachtswunder der Gottesgnade aufs neue an uns vollziehen. Darum, weil das Wesen des Tages auf nationalgeschichtlichem Grunde beruht, ist wohl im vorangehenden Verse ausdrücklich האורח והגר וגו' hervorgehoben, um auch den nicht durch Abstammung, sondern durch freien Anschluß Jude gewordenen זרק mit in die Bedeutung des Tages und die daraus resultierenden Pflichten einzuschließen.

כי ביום הזה וגו': die durch den כ"י zu erlangende כפרה und טהרה ist das Motiv des gebotenen מלאכה איסור und עינוי י"כ. י"כ soll uns כפרה bringen, wörtlich: soll uns vor den Folgen einer sündhaften Vergangenheit „decken“ und die unmittelbare Wirkung dieser כפרה ist אהבה, לטהר, טהרה, die Wiedergewinnung der sittlichen Freiheit, die durch jede Verfündigung getrübt wird. Jede Sünde hat eine doppelte Folge: Unheil im äußeren Leben, Verunlauterung des inneren. Ohne Intervention des Allmachtswunders

24. Zuvor aber badet er seinen Leib im Wasser an einer heiligen Stelle und zieht seine Kleider an, geht hinaus und vollbringt sein Emporopfer, das Emporopfer des Volkes, und vollzieht Sühne für sich und für das Volk.

25. Und das Fett des Entsündigungsopfers giebt er zum Aufdampfen dem Altare hin.

26. Der aber den Boß als Asafels entsendet, hat seine Kleider zu waschen und er badet seinen Leib im Wasser; nachher kommt er wieder hinein ins Lager.

24. וְרָחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם בְּמִקְוֹם קָדוֹשׁ וְלָבַשׁ אֶת־בְּגָדָיו וַיֵּצֵא וַיַּעֲשֶׂה אֶת־עֹלֹתוֹ וְאֶת־עֹלֹת הָעָם וַיִּכַּפֵּר בְּעֵדוֹ וּבְעַד הָעָם:

שלישי (שני). 25. וְאֵת הַלֶּב הַחֲטָאת יִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַהּ:

26. וְהִמְשַׁלַּח אֶת־הַשְּׂעִיר לְעִזְאוּל יִכְבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת־בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְאַחֲרֵי־כֵן יָבוֹא אֶל־הַמַּחֲנֶה:

פר, als zu dem Morgenopfer des Thamid Israel als der wiedererstandene, als die wiedererstandene, als die wiedererstandene Gottesherde, die bereits einmal ihren Lebenshirt verloren und ihn für immer wieder gewonnen.

Aber dem איל=Gedanken, als den gottgesegneten Widder an der Spitze der Gottesmenschenherde priesterlich, Wegweisend voranschreitend sich zu fühlen, tritt am כ"ב das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit, der Unzulänglichkeit aller bisherigen Lösung der Israelaufgabe in den Weg, und das Gedächtnis der einstigen vor Gott und von Gott wiedererlangten sittlichen Auferstehung ruft erst auch die Gegenwart hinein in den Anblick des allerheiligsten ewigen Israelideals, um erst auf dem Granitboden der von der Vergangenheit bezugten כפרה-Erfahrung den כפרה-Boden für die Gegenwart zu gewinnen; עולה ועולה העם, der איל des Priesters und des Priestervolkes, kann nur erst der durch die חטאה vollzogenen כפרה nachfolgen, und diese selbst muß erst durch die חטאה ihre Ergänzung gefunden, der שעיר הנעשה בהוין, von dem es in den הפקודים heißt: מלבד חטאת הכפורים, sich erst dem שעיר הנעשה בפנים angegeschlossen haben. Der שעיר הנעשה בפנים ist nämlich wesentlich הקדש כפרה und nur indirekt העם כפרה (siehe 2. B. M. S. 414), der שעיר הנעשה בהוין jedoch ist ganz eigentlich העם מטיבא, in ihm betrifft Israel wieder die Altarhöhe der dem Geseßesheiligtum gegenüber bewußtvoll zu wahrenen Reinheit, von deren „Gipfelhörnern“ es nie hätte gedanklos herabstinken sollen.

Bevor der כ"ג nach Beendigung der עבודה פנים zu den im folgenden Verse eingeleiteten עבודות הוין schritt, las er, wie bei den מלוואים die פרשת מלוואים (3. B. M. 9, 6, siehe daselbst), die פרשת מות und ובעשור im הווש הפקודים vor, wodurch eben das Vollzogene und noch zu Vollziehende als Erfüllung gottgebotener Vorschrift proklamiert und damit jeder Schein irgend eines subjektiven Erinnerns zurückgewiesen ward (siehe Zoma 68 b, רש"י).

B. 24. ורחץ וגו' ויצא וגו' siehe zu B. 23.

B. 25. ואת הלב החטאת וגו': die אימורים der שפיר הפנימיים der, siehe zu Kap. 4, 8—10.

B. 26. והמשלח את השעיר וגו' יכבס בגדיו וגו'. Es ist dies der איש עתי, der den שעיר in die Wüste bringt. Er ist בשעת כהן שנוגע כהן בשעת שלוחו, wie der נושא נבלה im Moment des Tragens, von dem Moment לחובית

שבעת כבשים, איל, פר, ja, פרים, das ist die Signatur, mit welcher Gott Israel in das Buch der Menschengeschichte nach Geschick und Lebensaufgabe eingezeichnet hat. פר, ja, פרים, איל אהר, שבעת כבשים, das ist die Signatur, mit welcher sich Israel an jedem seiner Gottesmoadim immer wieder und wieder das Gedankenbild seiner Bestimmung nach Lebensaufgabe und Nationalgeschichte zu vergegenwärtigen hat, um für diese Lebensaufgabe und ein solches gottgetragenes Geschick die Hingebunge seines ganzen Wesens im Emporopfer, עולה, zum Ausdruck zu bringen. Allein es kann dieser seiner nationalen Lebensaufgabe und Bestimmung nicht gedenken, ohne sich zugleich bewußt zu werden, daß der Inhalt dieser seiner Aufgabe und Bestimmung seine ewige unzweideutige Bezeugung von Gott in seinem Gesetze erhalten, welches das einzige Band zwischen ihm und seinem Gotte bildet, dem es daher sein Gottesheiligtum errichtet und das der einzige Maßstab jeder Zeit für seine Lösung dieser seiner Aufgabe vor Gott bildet. Und wenn es seiner Aufgabe vor Gott nicht gedenken kann, ohne zugleich der prüfenden Frage Raum zu geben, ob es denn nicht vielleicht unbewußt in sinnlicher שיכחה-Befangenheit von der reinen Höhe, auf welcher dieses Gesetzesheiligtum es ewig sehen will, herabgesunken: so kann es das freudige Emporopfer seines nationalen Berufes am Tage des Gottesmoed nicht bringen, ohne damit zugleich das הטובה-Gelöbniß für die Zukunft zu erneuern, fortan mit שיער-gleicher Festigkeit allen inneren und äußeren Verlockungen Widerstand zu leisten, die es von der reinen Altarhöhe seines heiligen Berufes in Geschick und Leben herabsiehen möchten. Obgleich daher sonst הטובה dem עולה vorangeht, folgt es im ביסוף-Opfer den עולות. Es ist eine Folge des in diesen erneuten Israelbewußtseins (Sebachim 90 b).

Auch יום, der 10. Tischri (B. 29), ist Moed, ja, ist Moed in ganz eminentem Sinne. Wenn am 15. Nisan Israel Gottes Nähe in Gründung seiner nationalen Existenz erfuhr, und daher jeder wiederkehrende 15. Nisan im frohen Bewußtsein der Fortdauer dieser Gottesnähe Israel Gott, dem Schöpfer seines nationalen Daseins entgegenführt; wenn am Tage der Gesetzgebung Gott sein Wort, den Boten seiner Gegenwart, unmittelbar an jede Seele in Israel hinansandte und ihm die Bestimmung seines nationalen Daseins, die Aufgabe seines Lebens im Dienste seines Gottes erteilte, und daher jeder wiederkehrende Gedenktag dieser Gesetzgebung im frohen Bewußtsein des noch fortdauernden Besizes dieses Wortes, als des einzigen Pfandes seiner Verbindung mit Gott, Israel zu Gott, zu dem Spender seiner nationalen Bedeutung, zu dem Erteiler seines Lebensinhaltes hinansührt: so war bereits vor dem ersten 10. Tischri der jüdischen Nationaleristenz beides verschert, verschert durch Israels größte geschichtliche Verirrung, die Verhöhnung der jüdischen Aufgabe hatte die Vernichtung der jüdischen Existenz diktiert, und es hatte zu allen großen geschichtlich bezeugten Wahrheiten, die das jüdische Leben tragen, der 10. Tischri noch die geschichtliche Bezeugung der größten aller großen Wahrheiten gefügt, daß Gott nicht nur einmal Existenz gewährt und die Aufgabe für die Existenz erteilt, sondern immer wieder und wieder bereit ist, eine durch verhöhte Aufgabe verschetzte Existenz aufs neue zu gewähren, und mit Erneuerung des alten gebrochenen Gesetzes für künftig treue Erfüllung die Vergangenheit zu „begraben“ und eine ganz neue verjüngte Zukunft einzuleiten. Ist פסח das מועד für das Allmachtswunder der jüdischen Nationalerschöpfung, für welche שבועות das bedingende Faktum brachte, so ist יום הכפורים das מועד des Wunders aller Allmachtswunder, der Tilgung aller Konsequenzen aus der Vergangenheit, der Wiederschöpfung einer bereits der Vernichtung verfallenen Existenz, das מועד der בפרה, der geistigen, sittlichen, sozialen Wiedergeburt durch Gottes Gnadenallmacht, des Auferstehens aus geistigem, sittlichem und sozialem Tode. Daher: יום הכפורים לא היו ימים טובים לישראל כמו באב וכיו"ה (Baba Bathra 121 a), daher zählte יום הכפורים zu den freudigsten Moedtagen, die Israel hatte, und daher gesellte sich auch am

י"ב in לבן לבן zu begehen hat. Dann, nach Vollbringung dieses Aktes, ופשט, hat er die לבן לבן, die er vor diesem letzten Akt wieder angezogen, אשר לבש כבר (Zoma 71 a) auszuführen, שם והניחם und sie da, im עורה=Raum, in welchem er sie auszog, für immer abzulegen, והניחם שם: מלמד שטעונון גניזה: והניחם שם, sie dürfen nie wieder benutzt werden (Zoma 24 a).

Es lehrt aber gleichzeitig die Halacha (dieselbst 71 a): כל הפרשה כולה נאמרה על הסדר הוין מספוק זה, alle Verse des Kapitels stehen in der Reihenfolge, in welcher die darin angeordneten Handlungen vorzunehmen waren, außer diesem Verse. Er steht hier nur, um mit ihm die לבן לבן vorzunehmenden Handlungen abzuschließen. Alles Bisherige gehört nämlich zu den עבודות פנים, die לבן לבן zu vollziehen waren. Auch שער המשתלה, obgleich sie בהוין, בעורה, geschehen, gehört dazu. שער המשתלה ist gegensätzliche Vervollständigung des עבודות פנים. Beide gehören zu den charakteristischen הוין עבודות, für welche לבן לבן vorgeschrieben sind. Alles folgende gehört zu den עבודות הוין, die לבן לבן geschah, und daher mit ויצא eingeleitet ist. In Wirklichkeit, lehrt die Halacha, geschah die הוצאה הוין erst nach der im folgenden Verse enthaltenen, לבן לבן zu vollziehenden Darbringung des העם ואלו ואלו. Es zerfiel nämlich, der Überlieferung zufolge, die ganze עבודה in fünf Abteilungen, die, wie bereits zu B. 4 bemerkt, durch viermaligen Gewänderwechsel von לבן לבן zu לבן לבן und von diesen zu jenen markiert waren. Die לבן לבן vorzunehmende עבודה, deren letzter Akt הוצאת הוין bildet, war nämlich durch העם ואלו ואלו des B. 24 unterbrochen, dies giebt somit drei Abteilungen, ihnen ging eine לבן לבן voran und eine לבן לבן schloß den Dienst des großen Tages. Nicht ganz sicher ist die Verteilung der einzelnen vorzunehmenden Handlungen in diese Abteilungen. Namentlich differieren רש"י und רמב"ם über die Stelle, welche הוצאת הוין zum המיד של בין ערבים einnahm. Nach רש"י ging sie diesem voran, nach רמב"ם erfolgte sie erst nach ב"ע המיד und war nach ihr nur noch גזרת גזרות zu vollziehen. (Siehe הל' עבודה יום כפור zu ל"מ 2, 2).

Die hier im 3. B. M., ה"ב, ungeordneten Opferhandlungen bilden nämlich nur einen Teil der an diesem Tage zu vollbringenden Opfer. Sie sind das Charakteristische des Tages, das ihn als היום הכפירים יום kennzeichnet, und fließen eben aus diesem besonderen Tagescharakter. Sie sind die הוין עבודה und bilden daher den hervorragenden Mittelpunkt, um welchen sich andere Opferhandlungen gruppieren, die aus dem allgemeinen Tagesbegriff, המידים, und dem allgemeinen מועד-בegriff, mit welchem der Tag dem Cyklus der anderen מועדים sich anschließt, resultieren: מוספים, und die in dem Opferkapitel des 4. Buches, הוין הפקודים (Kap. 29, 7—11) enthalten sind. Zu diesen מוספים steht die הוין עבודה am י"ב in einem ähnlichen Verhältnis, wie עומר und שתי להם an פכה und שבועות (3. B. M. 23, 9 f. u. 15 f.) zu deren המידים ומוספים. Zwei Momente sind es, die die Verbindung dieser beiden Opferreihen und dadurch ihre gegenseitige Ordnung vermitteln. 4. B. M. 29, 11 wird am Schlusse der שער עוין für י"ב auf die hier gegebene הוין עבודה hingewiesen. Es heißt: שער הפנימי ואלו הטאה הכפרים. אהר הטאה מלכד הטאה הכפרים ועולה החמיר וגו' שער שער המוספים, daß dieser הוין עבודה dem שער שער המוספים nachzufolgen habe (Zoma 70 b). Es schließt sich somit der הוין עבודה dem שער שער המוספים unmittelbar an. Es ist ferner der B. 5 angeordnete העם ואלו, der nach B. 24 zugleich mit dem B. 3 vorgeschriebenen ואלו ואלו des ב"ג, nach Vollendung der עבודות פנים bei dem ersten Hinaustrreten zu den עבודות הוין vollzogen werden soll, identisch mit dem מוספים ואלו ואלו des 4. B. M. 29, 8. Es ist nur ein העם ואלו ואלו zu bringen. Während es daher B. 3 einfach: ואלו ואלו heißt, heißt es B. 5 ausdrücklich: ואלו ואלו (Zoma 70 b). Wir haben somit zwei Opfertiere, die aus

20. Hat er so das Heiligtum gefühnt, daß Zusammenkunftsbestimmungszeit und den Altar: so führt er den lebendigen Bock nahe,

21. Aharon stüzt seine beiden Hände vereinigt auf den Kopf des lebendigen Bockes und bekennt sich auf ihm alle Sünden der Söhne Israels und alle ihre Verbrechen in Beziehung zu allen ihren Verirrungen, und giebt sie auf den Kopf des Bockes, und entsendet ihn durch einen dazu längst bereiten Mann zur Wüste hin.

20. וְבָלָה כַּכֶּבֶד אֶת־הַקֹּדֶשׁ וְאֶת־
אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת־
הַשְּׂעִיר הַחַי:

21. וּסְמַךְ אֶהָרֹן אֶת־שְׁתֵּי יָדָיו
עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה *
עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וְאֶת־כָּל־פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל־חַטָּאתָם
וְנָתַן אֹתָם עַל־רֹאשׁ הַשְּׂעִיר וְשָׁלַח
בְּיַד־אִישׁ עֹתִי הַמְדַבֵּרָה:

וכה zu bewähren. Zu dem festen, sich vor jedem Fehltritte hütenden Verharren auf den sittlichen Lebenshöhen muß sich das volle positive Pflanzen alles Göttlichen in die zu Gott gehobene Erde gesellen, zu der *טובא*=freien Keinheit auf der Höhe die *טובא*=freie Heiligung des ganzen irdischen Lebens, *ישראל בני מטמאות*!

В. 20. Während so das Blut des unter der Schwelde des Heiligtums gestorbenen *שעיר לד'*, vom Heiligtum aufgenommen, ins Allerheiligste gelangte und von dort aus die Auferstehung für ein neues, volles, gottgeweihtes Leben begehrt, und damit den Boden für eine neue reine Zukunft legen half, blieb sein gegenjählicher Gefährte, der *שעיר לעיזאל*, in ungefäulter Lebensfülle, *חי לפני ד'* (В. 10), um nun, nachdem die durch *רביר היכל* und *מזבח* dargestellten Wahrheiten der Lebensaufgabe durch die vollzogenen *כפרות* wieder zu ungetrübt leuchtendem Ausdruck als zu lösendes Postulat für die Zukunft gelangt sind, als Vergegenwärtigungsmittel des Gegenjähers zu dienen, in welchem jedes nicht mit Selbstopferung über die Schwelle des Gottesheiligtums eingehende Lebensbild der Vergangenheit sich darstellt. Daher nach dem *וכלה וגו'* *הקריב אה השעיר החי: מכפר וגו'*.

В. 21. *וסמך וגו' על ראש השעיר החי* genannt. Eben in diesem *חי* liegt die Bedeutsamkeit des Momentes und der Handlung. Alle *עונות* und *פשעים* der Vergangenheit wurzeln lediglich in der Thatfache, daß wir *שעיר עומד חי לפני ד'* geblieben, daß wir die uns verliehene Widerstandskraft, statt der Sinnlichkeit, Gott und seinem Heiligtum entgegengerichtet, daß wir an die Schwelle des Gesetzesheiligtums zur Entscheidung gestellt, das Opfer unseres selbstlichen Triebens geschenkt und, vor der Schärfe einer Anforderung des göttlichen Sittengesetzes zurückschreckend, uns ihm gegenüber als *שעיר* aufrecht erhalten. Darum: *על ראש השעיר החי* alle Verirrungen der Vergangenheit sich zu gestehen. *ען* ist das Bewußte, aber nur aus Leidenschaft, *להיאבן*, geübte Abweichen von dem einzig rechten, „geraden“, vorgeschriebenen Pfad (*ישר* Gegenjaß von *עיה*) (*זמא 36 b*). *פשע* ist die Empörung, *אלו המרדים*, das Unrecht aus Verachtung des göttlichen Gesetzes, *להבעים*, das geübt wird nicht obgleich, sondern weil es verboten ist. *חטאה*: das in Vergeßlichkeit des Gesetzeswillens geübte Unrecht, *לכל חטאה* (daselbst). *עונות* stehen in Beziehung zu den *חטאות*, sie sind die Kinder derselben. Die Gleichgültigkeit gegen das Gesetz und gegen unser gesetzgemäßes Verhalten, aus welcher allein eine *שגגה* entstehen

19. sprengt auf ihn von dem Blute siebenmal mit seinem Finger, und reinigt ihn und heiligt ihn von den Unreinheiten der Söhne Jisraëls.

19. וְהִקָּה עָלָיו מִן־הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שִׁבְעַת פְּעָמִים וְסִמְחָרוֹ וְקִדְּשׁוֹ בְּטָמְאָתָא בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

der Priester für sich als פָּר, das Volk für sich als שְׂעִיר einzutreten. Allein in der עֲשִׂיהַ, in der Vereinigung alles Geistigen und Materiellen zu der Erfüllung des Gesetzes in der קְטֻרֶת=Vollendung, zu welcher Tag für Tag der לִפְנֵי ד' laden, im Leben, haben Priester und Volk alle Lebenskräfte zusammen zu thun, muß das דָּם הַפָּר und das הַשְּׂעִיר in inniger Zusammenhörigkeit sich mischen und mit vereinten Kräften die Lösung der Gott willfabrigen Lebensaufgabe einheitlich anstreben, דָּם עִירָה דָּם, מערבין לקרנות, הפר לדם השעיר (Joma 57 b. — Menachoth 22 a u. b wird darauf hingewiesen, daß, obgleich דָּם שְׂעִיר של פָּר מרובה מדמו של פָּר מרובה, obgleich das Blut vom פָּר bekanntlich quantitativ mehr ist als das Blut vom שְׂעִיר, in dieser Mischung dennoch das letztere sich nicht in der größeren Masse des ersteren verliert, vielmehr seinen שְׂעִיר=Charakter bewahrt. רבי יהודה folgert hieraus, daß überhaupt Gleichartiges, כֵּן כְּמִינוֹ, wie hier דָּם in דָּם, לא בטיל, durch größere Masse eines Gleichartigen nicht aufgehoben wird. Nach den רבני folgt jedoch nur daraus, daß עֵלֶץ זֶה אֵין כְּבִטְלִין זֶה אֵין, daß symbolischen Opfercharakter tragende Stoffe in gegenseitiger Mischung ihre Opferbedeutung nicht verlieren.)

Er umschritt ihn, הקפה כרגל (Joma 59 und 58 b פ"ק) von א.=C. beginnend rechts gewandt bis zum S.=C.=Winkel und gab von dem vereinigten פָּר=שְׂעִיר=Blut an die Höhenwinkel: מִחֻחֵל מִקָּרֶן מִזְרְחִית צִפְיִית צִפְיִית מִקָּרֶן מְעֻרְבִית מְעֻרְבִית דְּרוּמִית דְּרוּמִית מִקָּם שְׂוֵאָה מִחֻחֵל בְּהִטָּאת עַל מִזְבַּח הַחֻצֹץ Die Reihenfolge der קרנות war: C.=A., A.=B., B.=S., S.=C., wo beim הִטָּאת auf dem הַחֻצֹץ die קרנות beginnen (im דְּרוּמִית קָרֶן מִזְרְחִית siehe oben S. 20 und 97), da enden die קרנות auf dem מִזְבַּח הַפְּנִימִי (Joma 58 b). Der grundlegende Aufbau des jüdischen Lebens am י"ב beginnt mit Heiligung des in Hinblick auf das Gesetz von der Nation zu übenden Erstrebens materieller Wohlfahrt (C.=A. מִזְרְחִית צִפְיִית), der Verwendung des gewonnenen Materiellen zur Erhaltung und Verwirklichung des Gesetzes (A.=B. מְעֻרְבִית), der Verwertung des Gesetzes als Boden für die Lichtentwicklung des Geistes (B.=S. מְעֻרְבִית דְּרוּמִית), und endlich der Ein- und Durchdringung dieses Geistes als Lebensseele der Nation (S.=C. דְּרוּמִית מִזְרְחִית). Die von dem Thorageist belebte Nation, das ist das Endziel aller Seiten des nationalen Lebens, auf deren Höhen mit vereinten Kräften sittlich frei und heilig sich zu halten, Priester und Volk am Altare der Lebensvollendung vor Gott zu geloben haben. Sich auf dieser Höhe des vom Gesetzesgeist besetzten Lebens zu halten, und von ihr aus auch das Verharren auf den sittlichen Höhen aller anderen Seiten zu betätigen, קָרֶן דְּרוּמִית מִזְרְחִית, das ist der Standpunkt, dessen Festhalten im ganzen Laufe des Jahres die immer wieder anzustrebende Lebensreinheit bedingt. Mit ihm, mit dem קָרֶן דְּרוּמִית מִזְרְחִית beginnt daher הִטָּאת הַצִּפְיִית, dem Standpunkt, auf dem zuletzt der Priesterfinger beim פְּנִימִית als dem fürs Leben mit hinauszuwachsenden ruht.

על טהרו של מזבח עליו, והנה עליו וכו', auf die reine Dachplatte des Altars, nicht auf die darauf befindlichen Kohlen- und Aschenreste. Nach der הקרנות על הקרנות folgten die sieben הוֹרֹת abwärts auf die Altarplatte, und zwar auf der Seite, wo die הוֹרֹת schlossen, כְּצֶד הַדְּרוּמִי (Joma 59 b). Wir haben hier wieder das אַחַת לְמַעְלָה שִׁבְעַת הַוֹתָם עַל טַהְרוֹ שֶׁל כָּל קָרֶן. Die הוֹתָם hat sich in den

18. Er tritt sodann zu dem Altare hinaus, welcher vor Gott steht und vollzieht Sühne über ihn. Er nimmt nämlich von dem Blute des Stieres und von dem Blute des Bodes und giebt an die Höhenwinkel des Altars allseitig,

שני 18. וַיָּצֵא אֶל-הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר
לִפְנֵי-יְהוָה וּכְפָר עָלָיו וּלְקַח מִדָּם
הַפָּר וּמִדָּם הַשְּׂעִיר וַיִּתֵּן עַל-מַרְנוֹת
הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב:

עבודת, im היכל eine עבודה vollzogen wird, soll nach Zoma 44 a u. b. sich niemand in dem dem היכל nächsten עזרה=Raum und im האולם befinden, בין האולם ולמזבח כשעם הקטרה (בהיכל) כך פורשין בשעה מתן פר כהן המשיח וכו' אולם selbst wird zu עזרה קדושה ההיכל gerechnet — daselbst b). Da, wie zu B. 16 angedeutet, die Idee des דבר ihre Verwirklichung im היכל, und die Idee des היכל ihre Verwirklichung in der עזרה zu finden hat, somit die עבודה בקרב הקדשים in ihrem Zwecke den היכל, und die im היכל in ihrem Zwecke die עזרה mit einschließt, so dürfte dieses Mitergriffenwerden des nächstäußeren Raumes durch die עבודה im inneren, eben durch diese פרישה aus deren nächstäußeren Raume עבודה בשעה im inneren seine Vergegenwärtigung finden, und die bedeutungsvolle Wahrheit allgemein zum Bewußtsein bringen: Was im Heiligum gewonnen, muß, wenn es Wert haben soll, sich zurückschreitend im Leben fruchtbar bewahren, שהולים כביה ד' בהצרות אלקינו יפריהו, —

הקטרה הקטרה auf קהל ישראל, in welcher die ganze nationale Gesamtheit, Priester und Volk zusammen, ihren einheitlichen Ausdruck findet (Zoma 44 a).

B. 18. ויצא גו'. Immer weiter zurück ins Leben hinein bewegt sich der Gang der עבודה. Bei den הפרכה על הזיוה stand er innerhalb des dem דביר nächsten westlichen היכל=Raumes und hatte den auf der Grenze der östlichen Hälfte stehenden מזבח הוהב im Rücken. Darin unterscheiden sich diese הזיוה von denen des המשיח פה כהן המשיח וכו' פר העלם דבר, die ja auch nicht grundlegend לשבע למטה und bei denen der כהן in der östlichen Hälfte stehen blieb und, den מזבח הוהב vor sich, über diesen hin die הפרכה על הזיוה vollzog (siehe zu Kap. 4, 6). Er war aus dem דביר in den westlichen, den עזרה=Raum des היכל getreten, ויצא nunmehr tritt er auch von diesem hinaus, ganz zurück in den östlichen, den Altarraum, so daß er den מזבח הוהב vor sich hat (Zoma 58 b) וכפר עליו: er, der קטרה, vergegenwärtigt ja das Postulat, daß das, was einmal im Jahre ולפני ולפנים im Hinblick der העדוה als die idealste Aufgabe zur erneuten Beherzigung kam, Tag für Tag draußen im ganzen alltäglichen Leben beim steigenden und beim fallenden Strahl, Verwirklichung finden sollte, daß dazu Tag für Tag das Geistliche der מנורה und das Materielle des שולחן in innigster Durchdringung sich zur Verwirklichung des Geistes vereinigen und קטרה zum קטרה und קטרה in den göttlichen Willen aufgebende Erfüllung des göttlichen Geistes, die der קטרה מזבח repräsentiert, ist ja der ganze Zweck der so eben erneut gelobten עזרה=פרישה. War dieser Zweck bisher nur mangelhaft erreicht, stand die noch in טומאה=Unfreiheit befangene Vergangenheit im Gegensatz zu der קטרה=Vollendung des Lebens, so muß nunmehr auf die עזרה=פרישה der עזרה die עזרה=פרישה des קטרה folgen, und durch Gelobung einer vollen entsprechenden Zukunft die durch die mangelhafte Vergangenheit getriebene קטרה=פרישה der Lebenserfüllung wieder in ihrer ursprünglichen Reinheit leuchten.

זוהר. Für die vor dem פרישה aufs neue zu beherzigende עזרה hat Priester und Volk, jeder mit seiner besonderen Berufserfüllung zum Geiste,

17. Kein Mensch aber sei im Zusammenkunftsbestimmungszeit, wenn er eingetret in Heiligtum Sühne zu vollziehen, bis er wieder heraustritt und für sich und für sein Haus und für die ganze Gemeinde Israels Sühne vollbracht hat.

17. וְכָל-אָדָם לֹא-יְהִיָּהּ | בְּאֶהֱלָ
מוֹעֵד בָּבָאָו לְכַפֵּר בְּקֹדֶשׁ עַד-
צֵאתוֹ וּכְפָר בְּעֹדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וּבְעֵד
כָּל-קְהַל יִשְׂרָאֵל:

und Lernen“ des Gesetzes, und praktisch in תורה סייג עשה betätigt, die wie hier dem דבור הוה, so überall der עשה vorangeht. Das im דבור zu erneutem Bewußtsein gebrachte Ideal der vom Gottesworte gezeichneten Lebensaufgabe kann nur die Wirklichkeit erreichen, deren Vollendung ihren höchsten Ausdruck in מוה הקטרה finden soll, wenn Priester und Nation mit der ganzen Umgebung ihrer Lebenskraft für das unter Eherubimfittig ruhende „Wort“ eintreten, ihm durch stete Erkenntnißpflege die erste Stelle in der geistigen Entwicklung, und durch stetes achtames Fernhalten alles seine Erfüllung Gefährdenden ihm die erste gebietende Stelle in der materiellen Entwicklung der Nation einräumen und sichern, und so den Eherubimdienst am göttlichen Worte auf ihre Schulter nehmen. Es ist die Arbeit für den Nationalgeist und die für das Nationalgewissen, für דעה ד' und ראה ד'. Wie daher Priester und Volk für die Grundlegung der neuen Zukunft aufs neue den Lebensimpuls für das höchste, im Worte unter Eherubimfittig ruhende Menschen- und Volksideal gewonnen, ebenso haben, für die Realisierung dieses Ideals, Priester und Volk, jener mit seiner beschränkten Wirksamkeit als שר, dieses mit seiner aller Entfremdung widerstehenden שיער-gleichen Festigkeit, ihrem Lebensblut die Umgebung an die thoraabhängende Menschen-Eherubimarbeit durch הוה an das פרוכה vor den ארון hin aufzuprägen, eine Umgebung, die sich ebenfalls nach אהה למעלה und למטה שבע-wiederholten Energien zählt. Auch דעה ד' bleibt nur bei dem Anfange stehen, wenn die Erkenntnis nur sich zu dem Einigen in der Höhe emporhebt, und nicht von Ihm aus die Erkenntnis alles Irdischen in der von Ihm geprägten Wahrheit bis zu dem letzten, erdnahensten Momente erstrebt, — und die ראה ד', die das Gemüt nur allgemein dem Einigen in der Höhe zuwallen läßt, ist bedeutungslos, so sie sich nicht in Gottheiligung alles Irdischen bis zu dem tiefsten, erdnahensten Momente im Gottesbunde vollendet. Nur in הדעה על הפרכה כנגד על המטה ושבע למטה והוה אהה למעלה שבע-wiederholten Energien bis zu dem tiefsten, erdnahensten Momente im Gottesbunde vollendet. Nur in הדעה על הפרכה כנגד על המטה ושבע למטה והוה אהה למעלה שבע-wiederholten Energien bis zu dem tiefsten, erdnahensten Momente im Gottesbunde vollendet. Nur in הדעה על הפרכה כנגד על המטה ושבע למטה והוה אהה למעלה שבע-wiederholten Energien bis zu dem tiefsten, erdnahensten Momente im Gottesbunde vollendet.

לאהל מועד השכן אהם בתוך טמאות. Mehr noch als das Wortideal im דבור leidet die Reinheit der Idee des היכל durch die Unzulänglichkeit jeder noch erst aus den Banden der Sinnlichkeits-טימאה frei zu machenden konkreten Gegenwart. Denn eben der היכל vergegenwärtigt ja das Postulat, daß das ד' דבור nicht bloß Idee bleibe, sondern Macht werde und Macht übe in beherrschender Unterordnung alles Geistigen und Materiellen unter die freimachenden, von טימאה erlösenden Tatkate seines Willens. Wenn der דבור, so leidet gewiß der היכל durch den טימאה=Gegensatz der wirklichen Zustände, in deren Mitte er gleichwohl seine Stätte behält, und bedarf daher wie das קדש des דבור der מטימאות בני ישראל כב.

B. 17. וכל אדם וגו'. Während im דבור die עבודה, קטרה והוה, vollzogen wird, soll niemand sich im היכל befinden, und ebenso, wenn am י"ב oder sonst im Jahre beim täglichen קטרה oder bei מהנות דמים eines המשיה דבר oder פר העלם דבר

gütigkeit gegen die Pflichtmäßigkeit unseres Verhaltens in sich, ohne welche wir nicht zu der Verirrung gekommen wären. Das ist das פשע, welches jedem הטמא innewohnt, und den אהרה כפרה bedürftig macht.

כשם שמוה לפני לפני כן מזה בהיכל מה לפני וכן יעשה לאהל מועד וגו' (Zoma 56 b). Dieselben הויות=Handlungen, die er im רביר, im Allerheiligsten mit dem דם הפר und sodann mit dem דם השעיר vollzogen, hat er nun ganz in derselben Weise im היכל zu vollziehen, der hier speziell אהל מועד genannt ist im Gegensatz zu dem קדש, dem Allerheiligsten. Aus B. 18 וגו' יצא וגו' ist ersichtlich, daß er bei diesen הויות im היכל innerhalb dessen westlicher Hälfte, in dem Raume zwischen dem מזבח הזהב und dem פרכת stand, daher das Hintretten zum מזבח הזהב als ein Weiterhinaustreten zur Ostseite, יצאה, zu bezeichnen war. In der That geschah auch diese הויות בהיכל אהל מועד hin gegen den dahinter ruhenden ארון, ארון מוכהוין, אהרה אהרה למעלה ושבע למטה, also: על הפרכה שכנגד הארון מכהוין, אהרה אהרה למטה ומה ומה היכל, unter Zählung unter פרכת u. j. w. (Zoma 53 b). Zudem diese an das פרכת zu vollziehenden הויות in ihrer Bestimmung: מועד לאהל genannt werden, so muß deren Bedeutung in der Beziehung des פרכת zum מועד, אהל היכל zu suchen sein.

Bergegenwärtigen wir uns die hier vorgeschriebenen verschiedenen הויות=Handlungen mit dem פשע und dem שעיר Blut in ihrer Aufeinanderfolge: בין הברדים לפני, על מזבח הזהב, על הפרכה כנגד בין הברדים, ולפנים, so sehen wir offenbar den Aufbau des jüdischen Nationallebens zurückschreitend von dem innersten Innern hinaus in die äußerste Wirklichkeit dem Lebenspulsschlag der Priester und des Volkes als Ziel vorgezeichnet. Es ist dieselbe Richtung von innen nach außen, wie die von למעלה zu למטה. Das im רביר in der Wortstätte, neu beherzigte, von Gott vorgezeichnete Ideal soll im היכל, der Machtstätte, die geistigen und materiellen Güter als Mittel seiner Verwirklichung und endlich diese Verwirklichung selber gewinnen, und mit diesem erneuten Höheziel alles jüdischen Strebens soll zuletzt die „Basis“ des von unten auf und von außen hinein zu vollziehenden Läuterungswerks, wie es im מזבח ההויצון seine Stelle hat, neue Kraft und Nahrung gewinnen. היכל, in welchem das Wort des רביר zur Leben gestaltenden und beherrschenden Macht wird, zerfällt selbst aber in zwei Räume, den beiden Momenten entsprechend, in welchen sich die Macht des „Wortes“ manifestiert: die westliche, der Wortstätte nächste Hälfte, die Leuchter und Tisch enthielt, und die östliche, dem Eingang nächste, in welcher der Räucheraltar seine Stelle hat. Es ist die Manifestation der Macht des Gotteswortes in seiner Gewährung der geistigen und materiellen Gaben und Güter, in seinem Schaffen des geistigen und leiblichen Nationalkörpers; und es ist die Manifestation seiner Macht in der von ihm bewirkten und ihm gewährten freien Huldigung und freien Dabingebung aller der von ihm verliehenen Gaben und Güter zur Verwirklichung seiner Gebote, die Manifestation seiner Macht in seiner Herrschaft über die von ihm geistig und leiblich geschaffene Nation. In der westlichen היכל=Hälfte, der Stätte der Gewährung, erscheint die Nation mehr empfangend, passiv, und erst in der östlichen, der Stätte der zu vollenden freien Huldigung, erscheint sie aktiv, thätig in Verwirklichung des Gotteswortes. Allein auch innerhalb der Gewährungsstätte ist dem Priester und der Nation eine bedeutungsvolle hohe Aufgabe der Thätigkeit gestellt, es ist die: den von Gott seinem Worte, gegenüber der von Ihm selber angebahnten geistigen und materiellen Entwicklung der Nation verheißenen Cherubimjuch, wie er im העדות אשר על הפרכה seinen Ausdruck hat (siehe 2. B. M. S. 373, 378 u. 393), zum Inhalt ihrer mitwirkenden Thätigkeit zu machen. Es ist dies die Aufgabe der שמירה התורה, die sich theoretisch in der Sorge für das „Lehren

16. und vollzieht so Sühne über das Heiligtum von den Unreinheiten der Söhne Israels und von ihren Verbrechen in Beziehung aller ihrer Verirrungen; und ebenso vollbringt er für das Zusammenkunftsbestimmungszeit, das bei ihnen mitten in ihren Unreinheiten Stätte hat.

16. וּכְפַר עַל-הַקֹּדֶשׁ מִטְמֵאתָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשְׁעֵיהֶם לְכֹל-הַטְּמֵאתָם וְכֹן יַעֲשֶׂה לְאַהֲלָה מוֹעֵד הַשָּׁבֹת אֲתָם בְּתוֹךְ טְמֵאתָם:

die die הכפרה des שבע למטה für die im Gottesbunde aussharrende Festigkeit und Treue der Nation zum Ausdruck bringen. Zoma 55 a wird das אהה למעלה ausdrücklich nur beim שיער אהה על הכפרה, so wie die שבע למטה ausdrücklich nur beim שר אהה: שבע פעמים וגו' ausgesprochen gefunden, und durch die völlige Gleichheit der Bestimmung des Volkes wie des Priesters, des Priesters wie des Volkes in bezeichnender Weise aus. Das אהה למעלה ist beim Priester das Vor-angesetzte und das שבע למטה das ausdrücklich Ausgesprochene, und das Entgegengesetzte ist beim Volk. Wie dem Priester soll auch der Pulschlag jedes einzelnen Volkeshohnes dem einen einzigen Gott in der Höhe zuwallen, und wie das Volk gehört auch der Priester der Erde an und auch keine Beziehung zu Gott hat sich als ächt nur in einer durch und durch gottheiligen Vollendung des irdischen Lebens zu bewähren.

B. 16. וּכְפַר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְמֵאתָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וגו'. Wir haben bereits 2. B. M. S. 414 u. 440 die Bedeutung einer das Heiligtum sühnenden כפרה angedeutet. Das sittliche Gesetzesideal, das im Heiligtume seinen Ausdruck hat und von da aus in das Volksleben eindringend seine immer vollere Verwirklichung finden soll, wird durch jeden Gegensatz, in welchem sich das wirkliche Volksleben zu ihm befindet, so lange gefährdet, als nicht eben dieser Gegensatz als solcher, und das Gesetz in der idealen Reinheit seiner Anforderungen zum Bewußtsein gebracht ist. Diese Rettung der idealen Reinheit des Gesetzesheiligtums vor den dieselbe trübenden Verirrungen der Nation ist כפרה על הקדש מִטְמֵאתָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Es wird aber (Schebuoth 2 a u. b, 7 b, 8 a u. b und 12 b) die durch שבע למטה zu vollziehende כפרה zunächst auf die שביעה-Verirrungen und Versündigungen bezogen, in welchen durch Verleugnung oder Verdunkelung des Grundbewußtseins alles jüdischen Pflichtlebens vor Gott, des Bewußtseins der von Gott verbrieften sittlichen Willensfreiheit, das sittliche Leben in seinen Grundfesten erschüttert worden: וְדוֹן טוֹמֵאת מִקְדָּשׁ וּקְדָשׁוֹ וּשְׁגָגַת טוֹמֵאת מִקְדָּשׁ וּקְדָשׁוֹ, für welche in speziellen zum Bewußtsein gekommenen Fällen, יֵשׁ בּוֹ יְדִיעָה בְּתַהֲלָה וּסְוֵף וְהֵעֵלַם בְּנֵהִים, das יֵשׁ בּוֹ יְדִיעָה עוֹלָה וְיוֹדֵר (siehe Kap. 5, 2 ff.) eintritt. Die neue Grundlegung eines künftig sittlich reinen Lebens beginnt daher für Priester und Volk mit erneuter Grundlegung der allerersten, alles andere bedingenden Fundamentalt Wahrheit von der den Menschen über alle Nötigung sinnlicher Gebundenheit hoch emporhebenden sittlich-freien Selbstbestimmung.

אהה-טמאה-Zustände, die, als das Gepräge der Unfreiheit tragend, von שיער וקדש מִקְדָּשׁ ausschließen. פשעיהם לכל הטמאה umfaßt nach Schebuoth (dasselbst) zwei Momente: reines שבע, d. i. טוֹמֵאת מוֹ'ק, und das noch ungesühnte in jedem הטמאה liegende שבע, d. i. יֵשׁ בּוֹ יְדִיעָה בְּתַהֲלָה וּלֹא בְּסוֹף, das, wenn יֵשׁ בּוֹ יְדִיעָה eintritt, עוֹלָה וְיוֹדֵר fordern wird. Die שגגה, der יֵשׁ בּוֹ יְדִיעָה בְּתַהֲלָה, trägt immer die Schuld einer gewissen Gleich-

15. Hierauf schlachtet er den Bod des Entündigungsoppers, welcher des Volkes ist, und bringt dessen Blut hinein hinterhalb des Scheidevorhanges, und versfährt mit dessen Blut, wie er mit dem Blute des Stieres versfahren, sprengt es an den Deckel hinan und vor den Deckel hin,

15. וַשְׁחַט אֶת־שְׂעִיר הַחַטָּאת
אֲשֶׁר לָעָם וַהֲבִיא אֶת־דָּמּוֹ אֶל־כַּמִּית
לַפְּרָכֶת וְגִשָּׁה אֶת־דָּמּוֹ בְּאֶשֶׁר עֲשֶׂה
לְדָם הַפָּר וְהִנֵּה אֹתוֹ עַל־הַטַּפָּחַת
וּלְפָנֵי הַטַּפָּחַת:

eins und zwei, eins und drei, eins und vier, eins und fünf, eins und sechs, eins und sieben (dieselbst 53 b).

Der Cherubimdeckel hatte eine doppelte Beziehung, die sich in der zweifachen Richtung der Cherubimflügel ausdrückte. Sie waren כנפים למעלה indem sie סככים סככים, sie breiteten die Flügel zur Höhe hin indem sie mit den Flügeln den כפרה überdeckten. Es war die Richtung למעלה zur שכונה, und es war die Richtung למטה zu dem auf Erden zu verwirklichenden Gottesgeheße, dessen Erfüllung hienieden eben die Bedingung der Gegenwart des Göttlichen aus der Höhe auf Erden bildet (siehe 2. B. M. S. 338). אהה למעלה, die Richtung zu Gott, das ist der erste Impuls, der dem הפר, dem Lebensblut des „Arbeiters für die Gottesfaat“ im Allerheiligsten erteilt wird, die Richtung zu אלקי הצבאות יושב הכרוכים unseres Herzens angehören soll, soll kein bloß immer bleiben. Ist er der rechte, ächte, jüdische, so muß dem אהה למעלה, so muß dem אהה למטה folgen, so muß die volle Durchgeistigung und Göttlichgestaltung unseres ganzen irdischen Lebens, wie es in dem unter Cherubimfittig ruhenden Gottesgeheße als Gottes Wille bezeugt ist, seine Frucht sein. אהה למעלה hat nur Wert durch למטה, nur Wert, wenn mit diesem „einen in der Höhe“ all' unser irdisches (sichs) zu ewigem Bunde (sieben) sich bindet. Und immer aufs neue hat jeder Fortschritt auf Erden an die Hingebung an Gott in der Höhe anzuknüpfen, nicht: אהה ואהה שהים שלש u. s. w., sondern: אהה ואהה ואהה ושהים אהה ושלש u. s. w. zählen sich die Pulsschläge des von Gott stammenden, in ewigem Fortschritt sich vollendenden sittlichen Lebens. Und immer tiefer und tiefer, במצולף, ו, אהה ו, hat der Gottesgeist aus der Höhe in alles Irdische zu dringen, bis auch das letzte, tiefste irdische Moment in das Gottesbündnis eingegangen und unter dem „Einen“ in der Höhe sich das „Sieben“ auf der Erde in gottgeheiligttem Bunde vollendet.

Dieser „Ein und Sieben“ sich zählenden Pulsschlag des das höchste Ideal der irdischen Gottesnähe anstrebenden jüdischen Lebens hat der „פר“, der „Arbeiter an der Gottesfaat“, zuerst für seinen und der engern Seinen künftigen Lebensweg zu erneuen und in ihm zugleich das Gott und die Erde vermählende Ziel seiner Wirksamkeit für das nationale Leben zu beherrigen.

V. 15. ושהם אה שיער וז'. Es hat das Volk kein anderes Ziel als der Priester, kein höheres der Priester, kein niederes das Volk. Wie das הפר so hat er auch das השער des Volkes ins Allerheilige vor die ארון ברי הארון zu tragen und auch dem Volkessblute den Höhenenschlag zu dem Einen in der Höhe und daraus die Abwärtsrichtung bis zum siebenfältig vollendeten Ausbau des Göttlichen auf Erden zu erteilen. שיער-gleich wird fortan die Nation festbleiben allen äußeren und inneren Prüfungen und Versuchungen gegenüber, wird sich durch nichts dem Einen in der Höhe, noch der Erfüllung seines Willens auf der Erde entreißen lassen, wie es das הכפרה על המעלה und

nach der Übertieferung der הכמים er die Kohlen und daß noch unaufgestreute קטרה zusammen hineinzutragen und dort erst, wie bereits bemerkt, die בין הברדים das קטרה auf die Kohlen zu schütten hatte (Zoma 53 a). Die Aufrechthaltung dieser ihrer irigen Lehre lag ihnen so am Herzen, daß ein Sadducäer sich des höchsten freute גדולה שמה, als ihm einmal als Hohepriester Gelegenheit ward, ihr praktische Folge zu geben (Zoma 19 b), und daß man ausdrücklich jeden Hohepriester am ערב יום כפור in eibdliche Pflicht nahm, nicht diese Lehre der צדוקים bei der Vollziehung des קטרה zu befolgen. Nun ist es aber äußerst bemerkenswert, daß gerade die Übertieferung der הכמים vollständig dem strikten Wortlaute des Textes entspricht, während die sadducäische Auffassung sich den härtesten Zwang dagegen erlauben muß. Offenbar und unzweideutig lautet doch B. 12 und 13 die Vorschrift: ולקח מלא המחהה וגו' ומלא חפניו קטרה וגו' והביא, וכיח לפרכת ונתן אה הקטרה על האש לפני ד' und ist dieser Vorschrift nur die von den gelehrten Weise gemäß, daß Feuer und קטרה in das קדש קדשים gebracht, und das קטרה erst dort auf das Feuer geschüttet werde! Diesem klaren Wortlaut gegenüber beriefen sich die צדוקים auf B. 2 ואל יבא וגו' כי בענן אראה, daß sie erklärten, als ob es hieße: ואל יבא וגו' כי אם בענן, er komme nur mit der Rauchwolke, ohne jedoch dabei im Stande zu sein, auch die klaren Aussprüche der B. 12 u. 13 umzubedenken. Fragen wir nach dem Motiv, daß sie zu diesem offenbaren Widerspruch mit dem Wortlaute des Gesetzes trieb, so erfahren wir aus einer in ה"כ 3. St. gegebenen Notiz, daß sie als ostensiblen Grund die Forderung des „Anstandes“ geltend machten: אם לפני בשר ודם עושין כן קל והומר לפני המקים, wenn beim Gastmahl der Menschen das Räucherwerk schon dampfend hereingebracht, nicht aber erst drinnen in Gegenwart der Gäste aufgestreut wird, so fordere dies auch gewiß der Anstand vor Gott! So war schon bei diesen alten צדוקים flache Anstandsäußerlichkeit der hohle Göße, dem allein auch unsere modernen Sadducäer sich beugen und in dessen Namen sie die offenbarsten Ungefehllichkeiten in die heiligsten Momente unseres Gottesdienstes zu bringen versuchen. Sehen wir näher zu, so war die von den צדוקים adoptierte Weise des קטרה-Darbringens eben die, in welcher Nadab und Abihu (Kap. 10, 1) ihr verhängnißvolles קטרה-Opfer darbrachten. Von ihnen heißt es: ויקחו וגו' איש מחההו והנהו בהן אש וישימו עליה, קטרה ויקריבו לפני ד' לפני ד' aufgestreut, sondern sie brachten es bereits aufdampfend vor Gott! Nach ה"כ 3. St. ומיניו לפני ד' (siehe ראב"ד selbst): קדש הקדשים (siehe auch Zoma 53 a). Sie waren somit, ganz so wie es die צדוקים forderten, mit dem dampfenden Räucherwerk ins Allerheiligste vor Gott hingetreten! Ist dies, so hätten wir da wieder das Charakteristische, daß schon die alten צדוקים in einem Nadab und Abihu ihre Vorbilder hatten, ganz so wie die Karaiten, ihre Epigonen, allen denen als Gewährsmännern huldigen, die mit ihren Meinungen und Lehren von der nationalen Gesetzesautorität verworfen sind. Überhaupt dürfte in dem בהון והכנסה בפנים der Sadducäer sich das ganze Prinzip des sadducäischen Gegensatzes zu der traditionellen Gefehlichkeit der Chachamim ansprechen. Der wahre Hohepriester des jüdischen Gottesgesetzes ist nichts als der seine Subjektivität völlig unterordnende Ministrant des göttlichen Gesetzeswillens. Ihm ist das Altarfeuer das Gesetzesfeuer, und nur das Gotteswohlgefallen ist ihm das Wohlgefällige, nur das ניהיה לד' ist ihm das ניהיה ריה überhaupt; er stellt das Altarfeuer auf den Boden des göttlichen Gesetzes und nur unter dem prüfenden Auge Gottes und seines Gesetzes und auf dem Boden seines Gesetzes vollzieht sich die Thätigkeit ihm, die לריה ניהיה לד', die zum göttlichen Wohlgefallen sich entfalten soll. Auch seine Thätigkeit für das Gesetz erwächst ihm auf dem Boden des Gesetzes. Der sadducäische Priester aber macht das Altarfeuer zu seinem Feuer, zu dem Gefäße seiner Handhabe, und außerhalb des Gesetzesbodens zu seinem ניהיה ריה streut er zuerst das קטרה,

Es hatte bereits der כה"ג seinen פר durch שהיטה getötet und darin sich, sein individuelles Selbstsein für seinen Dienst als פר im Reiche Gottes aufgegeben, hatte selbst sein selbstloses פר-Wesen in das Gefäß des Heiligtums für das Heiligtum aufgenommen, ככל במזרק (Zoma 43 b) und sollte nun es, den Ausdruck seiner selbstlos aufgegebenen und heilig aufgenommenen נפש, hinein in das Heiligtum der Heiligtümer tragen, um ihm vor Gott, im Anblick seines Gesetzes und des aus dessen Verwirklichung sich zu Cherubim der göttlichen Shechina auf Erden vollendenen ישראל-Ideales, den raftlos zu diesem Ziele hinaustrebenden Pulsschlag (הויית) zu erteilen. Das selbst, dieser unvermittelte Hinanblick zu dem höchsten Ideale und das Hinangeben seines seelischen Wesens dorthin, wäre sich selbst überhebende Vermessenheit, wenn es sich nicht als das für alle von Gott gestellte Ziel anfündigte, wenn es nicht an die Aufgabe anknüpfte, für welche das Gottesfeuer im Vorraum zu seinem Heiligtum Tag und Nacht auf Altarhöhe hinausleuchtet und alle, alle, Priester und Volk, zur steten Dahingebung und steten Umwandlung ladet, wenn der hohepriesterliche Gedanke sich als ein anderes begriffe, als winziger Teil zu sein jener großen, unsterblich durch die Weltjahrtausende reichenden und durch alle Weltjahrtausende zu jenem idealen Ziele erst hinauwachsenden nationalen Gottesstiftung, dem Gott einen Ausdruck in dem substrat- und rückhaltlos in ריה ניהוה, in göttliches Wohlgefallen aufgehenden קטרה gestiftet, das seinen Anfang in den Feuergaben des החיצון מזבח, seinen täglich zu vergegenwärtigenden Fortschritt auf dem מזבח הזהב findet, und dessen Höheziel in dem הבדים בין הבדים gipfelt, zu welchem die Gesamterziehung dem Führer der Nation eben an dem ersten nationalgeschichtlichen יום הכפורים kund geworden und von ihm in die Worte gekleidet ist: וסלחה לעינינו: ולהטאתנו, Du wirst immer wieder und wieder unserem Abweichen von deinem Pfade und unserem Verirren so lange Verzeibungen angedeihen lassen und immer zu erneutem Streben Zukunft eröffnen, ונתלתנו, bis wir dir ganz und völlig zu eigen werden.

Darum — bevor er mit dem דם seiner נפש in dem Allerheiligsten erscheint — hebt er von dem allen auf dem החיצון מזבח lobenden אש אוכלה von der dem Allerheiligsten zugewandten Seite Feuer heraus, hebt von dem täglich zu Gott als Willfährigkeitsausdruck der Gesamtheit aufdampfenden קטרה beide vereinigte Hände voll heraus, und betritt zuerst mit diesen beiden den heiligsten Raum. Dort, בין הבדים, wo die Gesetzestafel ewig ihre Arme hinausstreckt und in jedem gegenwärtigen Israel ihrer Träger harret, dort stellt er das Feuerbeden nieder. Dadurch wird das על המזבח אש zum אש אוכלה על המזבח dort, und indem Israels Hohepriester dort, בין הבדים, wo jedes konkrete Israel die הארון בדי הארון auf seine Schultern nehmen soll, um das Gottesgesetz in unwandelbarer Kraft und Treue durchzutragen durch alle Zeiten und Räume, durch alle Prüfung und Fahrnis, das קטרה aufstrent und dort die Rauchpalme des ענן הקטרה emporsteigt, ist es eben das ideale Israel, das als Träger des göttlichen Gesetzes ganz in ריה ניהוה לד' aufgeht und sich zum Cherubimvermittler der Gottesgegenwart auf Erden vollendet — nur durch Vermittelung der Vergegenwärtigung dieser idealsten Zukunftsvollendung der Gesamtnation — איזהו כפרה ששונה לו ולביתו ולאחייו — darf der Hohepriester jeder, von dieser idealen Zukunft noch so fernab stehenden Zeit, selbst mit dem Ausdruck seines Bruchteilseinzeltweseus zu Gott aufschauend die heiligste Stelle betreten וזכה ענן הקטרה את הכפרה אשר על העדות ולא ימות. —

In höchst eigentümlicher Weise ist die Art dieser Darbringung des קטרה im קדש הקדשים am יום הכפורים ein Kardinaldifferenzpunkt der die Überlieferung der חכמים leugnenden צדוקים geworden. Es lehren nämlich die צדוקים: יהיון ככהיו ויבנים: es habe der כה"ג das קטרה außerhalb des קדש הקדשים auf die Kohlen zu streuen und so mit dem bereits aufdampfenden Räucherwerk das Allerheiligste zu betreten, während

11. Wiederum führt Aharon den Entzündungstier, der der seine ist, näher und erstrebt Sühne für sich und für sein Haus und schlachtet den Entzündungstier, der der seine ist,

11. וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת־פֶּרֶק הַתְּמָאָה
 אֲשֶׁר־לוֹ וּכְפָר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ
 וַשְּׁחַט אֶת־פֶּרֶק הַתְּמָאָה אֲשֶׁר־לוֹ:

mindere Größe, nicht mehr oder minderes Vermögen, auch nicht der Zeitpunkt, in welchem wir zu dieser Entscheidung geladen werden, übt einen zwingenden Einfluß auf die Entscheidung. Ungelesen oder unangelesen, groß oder klein, reich oder arm, heute oder einst, mit jedem Maß von Kräften und Gütern und in jeder Zeit kann jeder 'לד' oder לעינא werden. Und die Entscheidung 'לד' hat nur Bedeutung und Wert, weil sie in demselben Augenblick auch לעינא sich hätte zuwenden können, und die Entscheidung לעינא ist nur das Menschenentwürdigende, weil er in demselben Augenblicke auch Gott tren, auch 'לד' zu eigen werden und bleiben konnte, der עינא=Reiz selbst ihn hätte zu Gott führen sollen, da ohne ihn er nimmer der freie Sohn und Diener Gottes, des freien Heiligen werden könnte, und die Sinnlichkeit dem Menschen nicht gegeben ist, damit sie ihn, sondern damit er sie beherrsche und leite, ואלך השיקרה ואהה הבישל בו (1. B. M. 4, 7; siehe daselbst).

לשלה איהו לעינא. לשלה ist nicht ein Terminativ zu לשלה, es heißt nicht: ihn dem עינא zu schicken, wie dies vor allem diejenigen erklären, die aus Majel einen Dämon der Wüste machen möchten, dem der Vock zum beschwichtigenden Opfer gesendet würde! Unter all den überaus zahlreichen Stellen, in welchen שלה in der Pluralform vorkommt, hat die bei weitem überwiegende Mehrzahl nicht die Bedeutung des Zuschießens, sondern ganz entschieden die Bedeutung des Fortschickens, des Entlassens, der Entfernung. Nur von Übeln kommt es gewöhnlich auch in der Bedeutung des Zuschießens vor. So רצן בהמות אשלה במ (5. B. M. 32, 25) und sonst. Und auch da liegt die Bedeutung des Loslassens der sonst zurückgehaltenen Übel zu Grunde. Es sind nur einige wenige Stellen, wie 1. B. M. 38, 17, wo das אשלה entschieden ein Zusenden bedeutet. Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir das שלה אהו hier nicht anders als in der Parallele Kap. 14, 7 ושלח אה הזפר lediglich als ein Fortschicken begreifen. Das לעינא ist dann Apposition zu אהו: ihn fortzuschicken als Majel-eigen in die Wüste.

B. 11. Bereits oben B. 6 heißt es: והקריב גוי וכפר בעדו גוי. Hier tritt er zum zweitenmale hin zu seinem Stier und bekennt wiederholt sein und seines Hauses Sühnebedürfnis. Zoma 46 b wird gelehrt, daß in diesem ודוי der Begriff seines Hauses, בעד ביהו, weiter gefaßt wird, und er in diesem ודוי den ganzen Priesterstamm mit nennt: אנה השם הטאהו וכו' לפניך אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך. Daselbst 43 b wird diese getrennte Anordnung seines Bekenntnisses vor dem im Namen seines Stammes auszusprechenden dahin erklärt: damit er, bevor er für seinen Stamm sühnend aufstrete, sich erst selbst durch Bekenntnis gesühnt habe, וכא' ויכפר על החייב יבא יבא אהרן ויכפר על החייב ואל יבא אהרן ויכפר על החייב. Die Trennung dieser beiden ודויים durch die zwischen beiden vorzunehmende הגרלה (B. 7 u. 8) scheint aber durch ein dreifaches Motiv begründet zu sein. Die הגרלה mußte notwendig vor שחיטה vorgenommen sein, weil sich dieser und den daraus hervorgehenden דם הפר הויה unmittelbar שחיטה (B. 15) angeschlossen. Der הגרלה mußte aber sein ודוי vorangehen, damit der Hohepriester, bevor er zum הטאה des Volkes hinantrat, zu allererst sich selber als des הטאה bedürftig bekenne. Es folgt aber auf dieses ודוי nicht sogleich dessen

diese Macht gebrauchen, um deine Welt von Kräften und Strebungen mit starker Hand zu meistern und zu lenken, sie alle, alle dem Geſetze meines Willens mit freier Energie dienstbar zu machen, und so, indem du deine Kräfte und Strebungen dir, und dich mit ihnen Mir unterordnest, mir nahe über alles und alle hoch emporragen, der einzig Freie inmitten einer Welt gebundener Kräfte und Mächte.

Der Begriff „Freiheit“ schließt aber sofort ja die Möglichkeit ein, sich auch dem Geſetze des göttlichen Willens widersetzen zu können. So wenig ist die Fähigkeit zu sündigen und der verlockende Reiz der Sinnlichkeit erst eine Folge menschlicher Entartung, daß ohne jene Fähigkeit und diesen Reiz er eben nicht seiner Art, eben Mensch nicht wäre, und die ganze Hoheit und Würde des Menschen eben durch die Fähigkeit zu sündigen, durch die nur ihm verliehene Möglichkeit des Ungehorsams gegen den göttlichen Willen bedingt ist. Im Kreise der elementaren und organischen Welt giebt es keine Sünde, aber eben darum auch keine Sittlichkeit, keine Tugend. Und wäre die dem göttlichen Willen nicht gemäße Menschen Sinnlichkeit nicht mit Reiz für den Menschen aus gestattet, fände auch der Mensch nur in der Gott gemäßen Verwendung seiner Kräfte Befriedigung und Wohlbehagen, wäre alles Schlechte ihm bitter, alles Gute süß, könnte er nicht ebenso Gott widerstehen, wie widerstehen den Reizen und Trieben seiner Sinnlichkeit, nicht ebenso שׁעיר לעזאזל sein wie שׁעיר לד': so waltete auch in ihm das Gottesgesetz mit zwingender Nötigung wie in allen anderen gebundenen Wesen der Gottes schöpfung, die alle eben nur dadurch in der einen einzigen ihnen vorgewiesenen Richtung gehalten werden, daß nur in ihr ihnen Befriedigung winkt, und jede Abweichung ihnen widersteht, ja sie kalt läßt.

So sind wir denn alle ohne Unterschied zwischen 'ד und עזאזל, zwischen Gott und die Macht unserer Sinnlichkeit zur Entscheidung in den Eingang zu seinem Heiligtum gestellt. Dort, im Allerheiligsten, als das Allerheiligste ruht das Gesetz seines Willens für uns. Mit dem Hinblick auf dieses sein Gesetz hat sich die Entscheidung zu vollziehen. Sie kann 'ד, für Gott ausfallen, wir können uns für Gott entscheiden, alle die uns verliehene Widerstandskraft zusammennehmend uns allem widersetzen, was uns unserer Bestimmung entreißen möchte, Gott nahe, Gott eigen, Gott ähnlich zu werden in freier Erfüllung seines Willens, in freier Verwirklichung alles Reinen und Guten. Dann werden wir mit freudiger Willigkeit in den Vorraum seines Gesetzesheiligtums kommen, unter der scharfen Schneide der Gottesheiligung das selbstische Triebleben unserer leiblichen Sinnlichkeit aufzugeben und damit die Aufnahme in sein Heiligtum und die Gewinnung der Gottesnähe selbst mit unserem ganzen hieniedigen sinnlichen leiblichen Leben in Vollbringung seines heiligen Willens auf Erden erlangen. Oder sie kann לעזאזל ausfallen, wir können im Eingang zum Heiligtum, im Anblick der an uns von seinem Gesetze gestellten Anforderungen die uns verliehene Widerstandskraft eben diesen Anforderungen seines Willens entgegenkehren, können im Eingang zu seinem Heiligtume das Opfer unseres selbstwilligen Trieblebens, die Hingebung unserer Sinnlichkeit unter die Schneide der uns zustehenden Willensmacht für die Heiligung des göttlichen Gesetzeswillens verweigern, und im Eingang zu seinem Heiligtum, im Anblick seines Gesetzes unser selbstisches Triebleben ungemindert aufrecht halten, uns aber damit לעזאזל, uns der unkontrollierten Macht der Sinnlichkeit zu eigen machen, die keine Stätte hat im Heiligtum, keine Stätte im Kreise des Menschen- und Volkslebens, das unter dem Strahle des göttlichen Gesetzes in dem Umkreise dieses Heiligtums aufblühen soll, die nur in die Wüste gehört, wo nicht die irdische Welt durch sittlich freies Menschenwalten zum Reiche göttlicher Freiheit sich erhebt.

Und die Entscheidung ist für keinen von uns im vorhinein entschieden. Nicht מראה, nicht קומה, nicht רמים, nicht mehr oder minderes Ansehen, nicht mehr oder

selben **חטאת**-Begriff nur von zwei gegensätzlichen Seiten zur Anschauung bringen. Wir glauben daher in der Annahme nicht zu irren, daß, während sonst im **חטאת** nur das Lebensbild vergegenwärtigt wird, dessen Verwirklichung die Vergangenheit hätte bieten sollen und das die Zukunft zur Wahrheit machen soll, hier zugleich die Rehrseite zur Darstellung gelangt, das Lebensbild nämlich, das nie dasjenige unserer Vergangenheit hätte sein sollen, und dem in unserer Zukunft keine Stätte bereiten zu wollen wir geloben. Jeder von uns ist: „**שׂיר**“, jeder hat die Kraft des Widerstandes, die Fähigkeit, an unseren Willen gestellten Anforderungen uns mit Festigkeit zu widersetzen. Von der Bethätigung dieser Widerstandskraft hängt der sittliche Wert oder Unwert unseres Daseins ab. Wir können sie in Gotteshörigkeit bethätigen, können **שׂיר** **ל** sein, indem wir allen inneren und äußeren Reizen und Bedenken, die uns von Gott und seinem heiligen Willen fortlocken, die uns unserer Gotteshörigkeit verlustig machen möchten, widerstehen. Oder wir können sie in starrem Verjagen jedes sich fügenden Gehorsams an Gott und an die Anforderungen seines heiligen Sittengesetzes betätigen, können die uns verlicheue Widerstandskraft eben Gott entgegenkehren, der sie uns verlichen, und uns der Sinnlichkeit und deren Reizen wehrlos zu eigen machen, zu deren Bekämpfung uns eben jene Widerstandskraft von Gott geworden. Dieses Verfallen sein an die Macht der Sinnlichkeit im Gegensatz zu der Gotteshörigkeit im Dienste des Sittengesetzes heißt hier: **חטאת**. Die ungeszwungenste Auffassung des Wortes **חטאת** läßt dasselbe als **חטאת** **ע**, als das Starrsinnige, **ע**, begreifen, das **חטאת**, das keine Zukunft hat, das verschwindet, das, indem es **ע** zu sein meint, eben damit **חטאת**, sich das Grab der Vergänglichkeit gräbt. Es ist dies jene zum Prinzip erhobene Sinnlichkeit, welcher Gott jede Zukunft in der Bestimmung des Menschen und der Menschheit verjagt hat. Eine Boreitha in Joma 67 b deutet das Wort wie **חטאת** **ע**, oder **חטאת**, und dürfte dies zu demselben Begriffe führen. Es ist jene **ע**, die der Natur und Bestimmung der **חטאת**, der außermenschlichen Naturgewalten gemäß ist, denen vom Schöpfer nur eine Richtung erteilt ist, von welcher **ל** **ע** **חטאת**, von welcher sie nicht abweichen sollen und darum nicht abweichen können, die eben gerade dann ihrem Schöpfer und Meister gehorchen, wenn sie ihrer Natur, das ist eben der einen einzigen ihnen erteilten Richtung, mit der ganzen Entschiedenheit ihres Wesens folgen. Das ist das Los und die Bestimmung der unfreien elementaren und organischen Welt. Allein dem Menschen ist ein anderes und höheres beschieden, und nur indem und sofern er dies andere und höhere leistet, ist er Mensch und wird er sich menschenwürdig bewahren. Hoch nämlich über dem Kreis dieser von Ihm geschaffenen, von Seinem Gesetz beherrschten und an Sein Gesetz gebundenen **חטאת**, die eben nur stark sind in unwandelbarer Vollbringung Seines Gesetzes und durch dieselbe, steht in der absoluten Freiheit seines Wesens und Wollens **ל**, der eine einzige freie, allmächtige Gott. Und von Seinem einzig freien Wesen und Seiner frei über die Kräfte gebietenden Macht hat er einen Strahl zur Erde geschaut, hat mitten in dem Kreis der zahllos gebundenen **חטאת** ein Geschöpf als Geist von Seinem Geiste, als Odem von Seinem Leben in irdische Hülle gekleidet und hat zu ihm gesprochen: sei „Adam“, sei mein Ebenbild, sei ein Gott in Kleinen in und über der kleinen Welt, die ich mit der leiblichen Hülle dir angeeignet. Du hast Freiheit von meiner Freiheit, du hast über Kräfte gebietende Macht von meiner Macht. In deiner Hülle, deinem Anteil an der irdischen Welt, treiben mächtig Kräfte und Strebungen wie in der ganzen übrigen elementaren und organischen Welt, der sie entnommen. Sich selbst überlassen, gehen sie wie jene mit heißer Entschiedenheit den einen ihrer Natur innewohnenden Weg und finden Befriedigung in ihm. Allein du bist frei, hast Freiheit von meiner Freiheit, hast Kräfte beherrschende Macht von meiner Macht, hast das Gesetz meines Willens vernehmenden Geist von meinem Geiste, und du sollst diese Freiheit und

9. Den Boß, über welchen das Los: „Gottes“ ergangen, führt Aharon näher und bestimmt ihn zum Entzündungsoffer,

10. der Boß aber, über welchen das Los: „Asajels“ ergangen, bleibt vor Gott lebendig bestehen, Sühne auf ihm zu erstreben, ihn als „Asajels“ fortzuschicken in die Wüste hin.

9. וְהִקְרִיב אֹהֶרֶן אֶת־הַשְּׂעִיר אֲשֶׁר
עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לַיהוָה וְעָשָׂהוּ
חֲטָאתָּ:

10. וְהַשְּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו
הַגּוֹרֵל לְעֹזָאוֹל יַעֲמִד־תִּי לְפָנֵי יְהוָה
לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלְּחַ אֹתוֹ לְעֹזָאוֹל
הַמִּדְבָּרָה:

שם (Zoma 63 b): beide Tiere müssen im Momente der הגורל קובע אלא בראוי לשם הגרלה zum 'לד' tauglich sein, selbst das Los לעזואל faßt das davon betroffene Tier nur dann, wenn es auch für die Bestimmung 'לד' tauglich, also z. B. nicht טרפה טרפה, nicht כעל מום gewesen ist. — לעזואל, 'לד': siehe B. 10.

B. 9. והקריב וגו' אשר עלה עליו הגורל 'לד' ועשהו חטאה. Nur das aus der Urne gehobene Los, nicht der Ausdruck des Priesters, macht das Tier zum חטאה. Er hat dasjenige Tier als חטאה zu behandeln, für welches das Los 'לד' ergangen, הגורל עושהו חטאה ואין השם עושהו חטאה (Zoma 39 b u. 40 b).

B. 10. והשעיר וגו' לעזואל יעמד חי וגו'. Während sein Gefährte mit der Entscheidung 'לד' dem Opfertod entgegengeht, den Opfertod erleidet, aber mit diesem Opfertode zu neuem erhöhtem Sein von Gottes Heiligtum aufgenommen wird, bleibt der לעזואל Entschiedene חי, in unversehrter Lebensfriihe im Eingang des Heiligtums stehend, לכפר עליו: auf, daß — wie B. 21 lehrt — dort mit כמיכה auf seinem Haupte das Selbstgeständnis aller aus Verirrungen erwachsenen Sünden und Verbrechen der Nation ausgesprochen werde, לשלח אותו: um dann so, von der Schwelle des Heiligtums weg, dessen Eingang sein Gefährte nur um den Preis des Opfertodes gewonnen, unberührt, aber fern weg, nicht nur aus dem Umkreis des Heiligtums, sondern überhaupt aus dem Wohnkreis ההמדרגה: in die Wüste hin, fortgeschickt zu werden.

Offenbar haben wir hier die Darstellung zweier ursprünglich völlig identischer Wesen, die sich an der Schwelle des Heiligtums zu vollendetem Gegensatz scheiden. Sie sind beide gleich, כמראה בקומה בדמים ובלקיחהם כאחד, sind beide zusammen in gleicher Weise מועד אהל מועד ר' פהה אהל מועד ר' פהה אהל מועד, mit ganz gleicher Möglichkeit der Entscheidung, die Entscheidung 'לד', wie die Entscheidung לעזואל, der eine wie der andere kann das eine wie das andere werden, ja, jeder kann das eine was er wird nur werden, weil er auch das andere hätte werden können, אין ושם כמראה בקומה בדמים ובלקיחהם כאחד — und bis zum schneidendsten Gegensatz gehen von da an ihre Wege auseinander. Der 'לד' Entschiedene erleidet unter der Schneide des Heiligtums den שחיטה=Tod, wird aber vom Gefäße des Heiligtums aufgenommen und gelangt in das Allerheiligste, in die Nähe der heiligsten Stätte, wo sich das Ideal des jüdischen Gesetzeslebens zum Träger des Göttlichen auf Erden vollendet. Der לעזואל Entschiedene bleibt unberührt von der Schneide des Heiligtums, erleidet nicht den שחיטה=Tod, bleibt unverändert חי, in lebendiger Selbstheit vor Gott im Eingange zum Heiligtum, gelangt aber als solcher nicht weiter hinein ins Heiligtum, vielmehr hinaus aus dessen Räumen, hinaus aus dem Wohnkreis der Menschen, hinein in die Öde und endet das, dem Heiligtum den Rücken kehrend, bewahrte Selbstleben wüßt in der Wüste. Und beide sind חטאה — להטאה עוים שעיירי עוים (B. 5) —, müssen also den einen und den=

und Umedeln gefondert emporhebt (siehe 2. B. M. S. 413 und 415). בגדי קדש הם, es sind nicht seine eigenen Gewänder, es sind Gewänder des Heiligtums, mit ihnen tritt er in den Dienst des Heiligtums, und der durch sie zum Ausdruck gelangende Charakter ist nicht ein Vorsatz subjektiven Beliebens, sie bringen ihm die vom Heiligtume gestellte Anforderung des in ihm ruhenden Gesetzes zum Bewußtsein.

וּרְחַץ בַּמִּים אִם בִּשְׂרוּ וּלְבָשׁוּ, und auch selbst um mit diesen bescheidensten Gewändern des Heiligtums seine konkrete Leiblichkeit zu bekleiden, hat er erst seinen Leib symbolisch durch טבילה aus dem Bereich aller טומאה hinaus- und in den Anfang elementarer Ursprünglichkeit zurücktreten zu lassen (siehe S. 242), auf daß ihm der Abstand seiner konkreten Wirklichkeit von einem Genügen selbst hinsichtlich der allerersten Anforderungen des Heiligtums täuschungslos gegenwärtig werde.

Ebenso wie hier bei dem Übergang von den in זהב בגדי זכר zu vollziehenden הַבִּיר־und מוספים=Opfern zu den in לבן בגדי נקבה zu vollbringenden, durch das Eingehen in das Allerheiligste bedingten Opferhandlungen טבילה vorgeschrieben ist, so wird B. 23 u. 24 auch bei dem Übergangswechsel von diesen zu jenen, von לבן בגדי נקבה zu עבודה זכר ופשת אה בגדי הכהן וגו' ורחץ וגו' ויצא ועשה אה עולתו וגו', בבגדי זהב gefordert: Es trat aber, wie zu B. 23 zu erläutern sein wird, dieser Übergang am כ"ג viermal ein, weshalb, da טבילה טעון עבודה לעבודה מעבודה כה"ג dem כ"ג am כ"ג gefällig oblag. כל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה, ebenso viele טבילות dem כ"ג am כ"ג gefällig oblagen. מררבנן hatte aber jeder an jedem Tage, wenn er in die עזרה einging, zuvor טבילה vorzunehmen. Der כה"ג war daher am כ"ג fünfmal טביל. Die Halacha lehrt aber, daß ebenso wie sonst im Jahre bei jedem neuen Eingehen zur עבודה das 2. B. M. 30, 20 vorgeschriebene הכיור הדין ורגלים כן הכיור ורגלים oblag, also auch hier außer den טבילות jedesmal auch ורגלים ורגלים ידים ורגלים vorzunehmen war, und zwar zweimal: einmal vor jeder הפשטה, vor jedem Ablegen der זהב בגדי נקבה oder בגדי נקבה, und dann wiederum nach טבילה und לבישה der Gewänder, die dem nunmehrigen עבודה=Abschnitt entsprechen, vor fortsetzendem Übergang zu demselben. Wir haben bereits angedeutet, wie die לבן בגדי נקבה vom כה"ג in Vergegenwärtigung seiner individuellen, persönlichen mangelhaften Unzulänglichkeit, diejenige in זהב בגדי זכר jedoch in Vergegenwärtigung der idealen sittlichen Vollendung des der nationalen ישראל=Idee innewohnenden Charakters zu vollbringen sei. Zudem nun vor jeder הפשטה ein ורגלים ידים ורגלים ורגלים vorgeschrieben ist, so muß die הפשטה, sowohl das Ablegen der זהב בגדי נקבה als das der לבן בגדי זכר, selbst den Charakter einer עבודה tragen. Das sich Erheben über die eigene Unzulänglichkeit zu der dem nationalen Ideale innewohnenden sittlichen Größe, sowie das Zurückgehen von der Höhe jenes Ideals zu dem Gedanken des noch so unvollkommenen eigenen individuellen sittlichen Wertes, jenes wie dieses bildet ein bedeutungsvolles Moment in der von dem Gesetzesheiligtum für dessen Ziele geforderten Arbeit an unserem Einzeln- und Gesamtleben, und nur im aufrichtigen Zusammenfassen und Bethätigen beider Momente kann das uns gesteckte geistige und sittliche Ziel erreicht werden. עבודה זכר ופשת אה בגדי הכהן וגו' lehrt, daß das Erfassen des nationalen Ideals nur Wert habe, wenn es zum Maßstab für die eigene Unvollkommenheit werden soll, und קידוש נקבה vor קידוש זכר, daß Beknirschung über die eigene Mangelhaftigkeit nur gottgefällig, nur Gottesdienst ist, nur Gottes Zwecken dient, wenn sie zum Boden wird, auf welchem sich der jüdische Mensch zu dem von Gott als erreichbar verbrieften sittlichen Ideale emporrafft. So bildeten fünf טבילות und zehn קידושין die Merkstäbe der עבודה=Übergänge in dem großen Tagesakt des כה"ג am יום הכיפורים. Am bedeutungsvollsten aber erscheint die קידושא בראש, das letzte קידוש, daß er בגדי קדש ולביש בגדי קדש, auf welchem sich der jüdische Mensch zu dem von Gott als erreichbar verbrieften sittlichen Ideale emporrafft. So bildeten fünf טבילות und zehn קידושין die Merkstäbe der עבודה=Übergänge in dem großen Tagesakt des כה"ג am יום הכיפורים. Am bedeutungsvollsten aber erscheint die קידושא בראש, das letzte קידוש, daß er בגדי קדש ולביש בגדי קדש, auf welchem sich der jüdische Mensch zu dem von Gott als erreichbar verbrieften sittlichen Ideale emporrafft. So bildeten fünf טבילות und zehn קידושין die Merkstäbe der עבודה=Übergänge in dem großen Tagesakt des כה"ג am יום הכיפורים. Am bedeutungsvollsten aber erscheint die קידושא בראש, das letzte קידוש, daß er בגדי קדש ולביש בגדי קדש, auf welchem sich der jüdische Mensch zu dem von Gott als erreichbar verbrieften sittlichen Ideale emporrafft.

4. Mit einem leinenen Rock des Heiligtums bekleide er sich, und leinenе Beinkleider seien bereits auf seinem Leibe, und mit einem leinenen Gürtel gürtete er sich, und mit einem leinenen Bunde umwände er den Kopf; Heiligtums Gewänder sind sie, er badet im Wasser seinen Leib und zieht sie an.

4. כִּתְּנֵת-בֵּד קָדֵשׁ וְיִלְבָּשׁ וּמְכַנְסֵי
בֵּד וְהָיוּ עַל-בְּשָׂרוֹ וּבְאֲבָנָיו בֵּד
יִהְיֶה וּבְמַצְנַפֶּת בֵּד וְיַצְנֵף בְּגָדָיו
קָדֵשׁ הֵם וְרָמַז בַּבָּיִם אֶת-בְּשָׂרוֹ
וְיִלְבָּשֵׁם:

Dienstweihe, also überhaupt: mit dem Bewußtsein seiner persönlichen Bestimmung vor Gott und seinem Gesetze, — wie nur noch einmal in den Mitwintagen der Priesterweihe (2. B. M. 29, 1), oder wenn theoretische und praktische Verirrung eine Erneuerung dieses Bewußtseins im כֶּהֵן הַמִּשִּׁיבָה (3. B. M. 4, 3) notwendig gemacht, — mit dem Bewußtsein seines hohen persönlichen Berufes soll Aharon das Allerheiligste betreten; allein mit diesem Bewußtsein als הַמִּשִּׁבָה, nicht als je bereits verwirklichte, irgend stolzes Selbstgefühl zulassende Lebenserfüllung, sondern mit dem vollen Bewußtsein des dem tiefen Abstand der Lösung von der Aufgabe entsprechenden eigenen Sühnebedürfnisses. Und mit אֵיל לַעִוְלָה, ebenfalls wie in den Mitwintagen, mit dem Bewußtsein seiner Würde als der Gottesherde „vorausreitender Widder“; allein nicht im Gedanken der mit dieser Stellung verbundenen Vorzüge, wie diese im מְלוֹאִים אֵיל ihren Ausdruck fanden, sondern in dem Gedanken des von dieser Stellung erwarteten leitenden Einflusses voran- und ewig hinausreitenden Emporstrebens zur Vollendungshöhe alles Guten und Edlen des sittlichen Gesetzesideals, כִּוּנָה, mit dem Ausdruck dieses gegebenen, nicht von einem subjektiven Belieben sich selbst gesetzten Lebenszietes, יבֵּא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ.

B. 4. כִּהְנֵה בֵּד קָדֵשׁ יִלְבַּשׁ וְגו'. Und nicht mit den positiven Farben der idealen Hechalstätte, nicht mit den blau-rot-goldenen Farben hohepriesterlicher Gewänder bekleidet, in denen er sonst bei Vollbringung der Opfer den Charakter des in ganz göttlich geprägtem, mit goldener unwandelbarer Gediegenheit sich vollziehendem sinnlichem und geistigem Leben sich bewährenden אֵיל־יִשְׂרָאֵל Ideals in symbolischer Vorbildlichkeit vergegenwärtigt, und auch an diesem Tage bereits das Thamidopfer und einen Teil der Mufajopfer vollzogen hat, — sondern בְּבִגְדֵי לָבָן, die erst negative Farbe der vorbereitenden Vorhofsstufe, die Farbe der Reinheit hat er erst anzulegen, קָדֵשׁ כִּתְּנָה בֵּד קָדֵשׁ, hat seinen empfindenden und wollenden, strebenden und schaffenden Menschen mit der vom Gesetzesheiligtume geforderten Reinheit des Willens und der That zu bekleiden (siehe 2. B. M. S. 410), nachdem bereits sein sinnlich verlangender Leib die jedes sinnliche Begehren umschränkende Reinheit gewonnen (daselbst S. 410, Zoma 23 b); וּבִאֲבָנָיו בֵּד יִהְיֶה, und selbst diese Stufe der allerersten vorbedingenden Reinheit hat er nicht, wie sonst der כֶּהֵן הַדִּישׁ als eine bereits erreichte sich zu vindizieren, daß er nun wie dieser sich zu dem Fortschritt zu der positiven Stufe sittlicher Vollendung rüsten und mit den positiven Farben der הַיֵּכָל=Stufe „gärten“ dürfte, sondern diese Reinheit bildet erst den Charakter seines „Gurts“, sie selbst ist erst eine Stufe, zu deren Erreichung er noch alle Energie seines Wesens zusammen zu nehmen hat. Im Momente des persönlichen Hinannahens vor das höchste Gesetzesideal im Allerheiligsten wird auch der hohepriesterliche Gürtel erst ein Gürtel zur Reinheit, אֲבָנָיו שֶׁל אֲבָנָיו, כֶּהֵן גָּדוֹל כִּיּוֹם הַבְּפוּרִים לֹא זֶה הוּא אֲבָנָיו שֶׁל כֶּהֵן הַדִּישׁ וּבְמַצְנַפֶּת בֵּד (Zoma 12 a). כֶּהֵן גָּדוֹל כִּיּוֹם הַבְּפוּרִים לֹא זֶה הוּא אֲבָנָיו שֶׁל כֶּהֵן הַדִּישׁ, krönt doch auch sonst das Haupt des Hohepriesters nur die Farbe der Reinheit: er ragt nur so lange über alle gesondert empor, als er sich selbst von allem Gemeinen

3. Mit diesem gehe Aharon ein zum Heiligtum hin: mit einem jungen Stier zum Entündigungssopfer und einem Widder zum Emporopfer.

3. בְּנֵאתָ יִבֵּא אֶהָרֶן אֶל־הַקֹּדֶשׁ
בְּבֵר בְּדִבְקָר לְתַמְטֵאת וְאֵיל לְעֵלָה:

beliebigen השההיה erlaubt wäre, dies dann auch לפרכה מביה gestattet sein würde, so spricht alles für die Auffassung des כמ"ג, daß השההיה keine Ausnahme bilde.)

ג' בי בענן אראה וגו'. Nach 2. B. M. 40, 34 u. 35 scheint die Wolke nicht innerhalb des Heiligtums gewesen zu sein. Es wird wiederholt zwischen der ענן, die auf der Wohnung und damals um die Wohnung ruhte, und der כבוד ר' innerhalb des משכן unterschieden. Auch hier wird (Zoma 53 a) das בענן auf das הקטרה (B. 13) bezogen. Demnach heißt es: durch die Wolke will ich gesehen werden über dem כפרה. Wenn der Hohepriester hinter den Scheidevorhang getreten ist, soll er gleichsam einen zweiten Scheidevorhang durch die קטרה=Wolke sich machen, und sich so, bevor er zum כפרה hinausschaut, den Abstand seiner und des von ihm repräsentierten Volkes Wirklichkeit von dem durch den Cherubimdeckel ausgedrückten Israelideale zum Bewußtsein bringen. Nur vermittelt dessen, was קטרה zum gelobenden Ausdruck bringt, darf er es wagen, zu der über den כפרה=Cherubim ruhenden שכניה aufzuschauen. Das kaufate כי dürftest dich in seiner Beziehung zu: יבא אל וגו' dadurch erklären, daß קטרה, wie bereits 2. B. M. 30, 9 bemerkt, nie בנרבה gebracht werden darf. Die Bedingung וגו' אראה אראה וגו' schließt somit jedes andere Betreten zu jeder anderen Zeit völlig aus (siehe zu B. 13).

Das קדש הקדשים mit dem Gesetzeszeugnis in holzgoldener Lade unter goldenem Cherubimdeckel, — der schützend und scheidend davor niederwallende פרכה=Vorhang, — der היכל mit goldenem Leuchter, holzgoldenen Tisch, holzgoldenen Altar, — alle diese Räume vergegenwärtigen, wie wir dies im 2. B. M. entwickelt, das Gesetz und das daraus sich entwickelnde jüdische Nationalleben in idealer Vollendung. In ihnen lebt die Idee des einen gegebenen, von allen ewig anzustrebenden Zieles. Ein gebotenes Betreten dieser Räume, ein gebotenes Vollbringen in ihnen trägt eben durch dieses Gebotensein den Charakter der sich erst hingebenden Unterordnung unter die hier gesetzten Normen des Seins und Lebens. Wie fern ab auch die Wirklichkeit des Betretenden und Vollbringenden oder die des von ihm Repräsentierten von diesem הדבר והיכל Ideale noch sein möge: es ist ihm und ihnen geboten, durch dieses Betreten und Vollbringen die Huldigung dieser Ideale für künftiges Sein und Leben zu erneuern, und eben durch diese gebotene Erneuerung des Unvollkommenen alles bereits wirklich gewordenen Seins und Lebens recht bewußt zu werden. Ein willkürliches Betreten und Vollbringen in diesen Räumen trägt die Präsumtion bereits erreichter Ideale und einer dieser Ideale würdigen, ihnen sich vorzustellen berechtigten Wirklichkeit, und in dieser Präsumtion liegt eben der bezweckte Einfluß dieser Ideale und die Zukunft der mit dieser Präsumtion Erfüllten getötet. Die עזרה, der חצר des Heiligtums hingegen mit seinem מוכה העולה trägt durch und durch die Bedeutung als „Vorraum zum Heiligtum der Lebensideale“, und alles Betreten und Vollbringen in ihm nimmt Teil an dieser Bedeutung und trägt den Charakter der Selbstarbeit, um sich erst für das Hinaustreten zu der Höhe der von Gott gesetzten Lebensideale zu befähigen.

B. 3. בואת יבא אהרן. Mit dem seinem Bewußtsein gegenwärtigen Ausdruck der Bedeutung seines Amtes als פר, als „Arbeitsstier auf dem Gottesacker der jüdischen Lebensbestimmung“, und als בקר, in der ewig „jung“ bleibenden, nie durch Gewohnheit oder Ueberhebung stumpf werdenden ursprünglichen Frische sich hingebender

ויקרא טו אחרי מות

Kap. 16. V. 1. Gott sprach zu Moſe nach dem Tode der beiden Söhne Aharons: in ihrem Nahetreten vor Gott lag es, daß sie starben!

טו 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אַחֲרֵי
לֹוֹת שְׁנֵי בָנָי אַהֲרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי
יְהוָה וַיָּמָתוּ:

auch als מושב und מושב auf, die Wahrheit vergegenwärtigend, daß die beiden Sphären der Menschenpersönlichkeit, die sozial-gerechte und die individuell-sittliche, innig zusammen gehören, und wo die erste versichert wird, in der Regel auch die letzte gefährdet sei. In noch viel höherem Grade ist jedoch, die soziale Gewissenhaftigkeit durch die sittliche Reinheit bedingt. Darum tritt nicht sekundär, sondern in ganz gleicher primitiver Stärke bei וז u. f. w. auch das im Texte durch טומאה ausgedrückte היסוד וז so charakteristisch hervor, wie bereits zu V. 11 angedeutet. Und darum vielleicht ist auch bei וז und den ihn repräsentierenden משכב und מושב nicht wie bei מגעו nicht der thätigen Kraft, sondern lediglich der Leiblichkeit mitgeteilte טומאה erstreckt sich gleichwohl sofort über die ganze Persönlichkeit, und auch ובמשכבו ומושבו wie sonst nur bei משא. Bei מרכב dürfte wohl diese Repräsentanz des וז u. f. w. in geringerem Grade gegeben sein und darin der in dieser Beziehung schwächere Grad desselben seine Begründung finden. רכב vergegenwärtigt nicht also die bloß passive Seite des leiblichen Menschenwesens wie שכב und ישב. רכב selbst drückt mehr als שכב und ישב eine Thätigkeit aus. Es ist jedoch der konkrete Begriff von מרכב selbst nicht ganz deutlich (V. 9).

וז endlich, die männliche Persönlichkeit dieses טומאה-Kreises anormaler Erscheinungen ist der einzige טמא, dessen טהרה מים חיים fordert. Ist es eben der Mann, dem vor allem für den künftigen Weg der Reinheit im geschlechtlichen Leben die Wahrheit unvergeßlich mit hinauszugeben wäre, daß für ihn חיים und טהרה in einem Born quillen, für ihn nur טהרה ברך zu finden, ja חיים und טהרה für ihn identisch sei, und nur als טהור er der wahre חי sein werde und bleiben?

Erwägen wir schließlic, wie nach der von uns versuchten Auffassung des ודין לא (V. 11) hier so bedeutungsvoll als Repräsentanz des ganzen thätigen Menschen hervortritt, dessen Reinheit durch die ganze Sittlichkeit des Menschenindividuum bedingt ist, so begreifen wir wohl umsomehr, wie die Weisen eben hieran die bereits oben (zu Kap. 11, 47 Ende) besprochene, die Mahnung an sittliche Reinheit durch das ganze jüdische Leben tragende Einführung der חיים טהרה knüpfen konnten, wie dies אלעזר ר' אלעזר (siehe Schuln 106 a).

אחרי מות

Kap. 16. Mit dem letzten Verse des vorigen Kapitels war der mit dem ersten Kapitel begonnene Zyklus der Gesetze über טומאה גויה und טומאה קרושות geschlossen. Wir haben zu Kap. 11 einleitend den innigen Zusammenhang anzudeuten versucht, in welchem diese Gesetze zu dem in Kap. 10 berichteten Untergange der Priesterjünglinge mit ihrem Opfer, an ihrem Opfer, stehen. Der Tod dieser geistigen Elite der Nation im Momente der Heiligung des Gesetzesheiligtums durch die „Stätte auf Erden nehmende Gegenwart Gottes“ zeigt die ganze Höhe und den ganzen Ernst der Anforderung, die mit dem Einzuge dieses Gesetzes in die Mitte des Volkes an dieses Volk herangetreten, wie sich selbstbeherrschende Unterordnung unter das Gesetz dieses Heiligtums die unerläßliche Bedingung des Daseins als Glied dieses Gesetzesvolkes selbst für die Gott nahesten

Menscheitszukunft, die Ehe, das Haus, die Familie, mit deren sittlichem Charakter ja auch der Staat steht und fällt, auf physiologischen Vorgängen beruhen, die mehr und minder der physisch unfreien Seite des Menschenwesens angehören, bei welchen daher deren Hinausrettung in das Reich sittlicher Freiheit und die Warnung vor Verirrung in den die sittliche Freiheit des Menschen überhaupt leugnenden Wahn als eine gebieterische Notwendigkeit von um so höherem Ernst erscheint. Was bei dem so augenfällig physiologischen Charakter der לירָה mit so entschiedener Klarheit zutage tritt, das hat für die geschlechtlichen Beziehungen überhaupt seine Geltung; und die hier selbst in Folge normaler Vorgänge und Erscheinungen eintretenden שׁוֹמְרֵי תְּוֹרָה dürften alle das Bewußtsein zu wecken und wach zu halten haben, daß, trotz dieser nicht wegzuleugnenden Seite physiologischer Gebundenheit, die sittliche Freiheit eine von dem Gottesgesetzesheiligtum gewährleistete Thatsache ist, deren selbst mit der sinnlichsten Seite der Menschennatur zu bewährende Nützbildung allein die Pforten des Gottesheiligtums öffnet und in die Nähe der Gottesheiligtümer zuläßt.

Die anormalen Erscheinungen dürften aber geschlechtliche Verirrungen, oder die Notwendigkeit einer besondern Warnung vor solchen voraussetzen, und נִגְעֵי = ähnlichen Mahnungs- und Warnungscharakter haben. Daher die כִּבְרָה = Bedürftigkeit und das הַטָּמֵא וְעֹלָה עִיף, das den Wiederzutritt zum Heiligtum bedingt. Es gelobt das הַטָּמֵא הָעִיף, trotz der erfahrenen Passivität leidenden physischen Erliegens, sich emporzaraffen und die sittlichfreie Energie in dem Emporstreben jedes Pulschlages zu der auf Altarhöhe winkenden Heiligung des ganzen Menschenlebens zu bethätigen, und im עִיף הָעִיף den „Fortschritt in Emporheben der passiven, sinnlichen Seite seines Menschenwesens“ in immer siegreichem Behaupten jeder errungenen Altarhöhe des von Gott gewiesenen Sittengebotes zu bewähren.

Von diesem Gesichtspunkte aus dürften denn auch die bei den anormalen Erscheinungen, וְזֶה וְזֶה, stattfindenden verschiedenen Stadien der זִכָּה גְדוּלָה und זִכָּה קְטָנָה — den Mahnungs- und Erziehungsstadien des מצורע מוכנר entsprechen.

Das Charakteristische dieser שׁוֹמְרֵי תְּוֹרָה ist aber die טוֹמְאָה מִדְּרַם, משכב ומושב. Sie ist diesen שׁוֹמְרֵי תְּוֹרָה ausschließlich eigen. Wenn auch משכב ומושב ist, so ist dessen מ'לָם, wie zu Kap. 14, 8 bemerkt, doch nur ראשון, während dasselbe bei זֶה וְזֶה ein אב הטומאה נדה ויולדה wird, und eben dieser Unterschied kennzeichnet die Bedeutung dieser geschlechtlichen Bestimmungen. משכב ומושב, zum Tragen auf ihnen ruhender Körperlast des Menschen bestimmte Objekte, vergegenwärtigen wie kein anderes sonst die rein leibliche, physische, passive Seite des Menschenwesens, eben jene Sphäre sinnlicher Leiblichkeit, denen die durch זֶה וְזֶה u. s. w. repräsentierten Zustände und Vorgänge des leiblichen Menschendaseins angehören. Sie wiederholen gleichsam den זֶה u. s. w., und wecken daher denselben Gedanken sinnlicher Gebundenheit wie die זֶה u. s. w. Persönlichkeit selbst, sind daher אב הטומאה (siehe S. 240), und es ist dann auch eben wieder dieselbe sinnliche Sphäre des טהור, der, indem er משכב oder מושב des טמא einnimmt, טמא wird. (Danaach dürfte denn auch die oben Kap. 11, S. 242, bemerkte so auffallende Anomalie: מִסֵּף eine Lösung finden. Es scheint nämlich מִסֵּף die spezifische Bettunterlage zum Schlafen zu sein. Siehe Aethuboth 64 b; B. M. 113 b. מִסֵּף vergegenwärtigt somit in überwiegendster Weise den Menschen im schlafenden, d. i. im sinnlich gebundensten Zustande, und zwar in solchem Grade, daß es einerseits sich gewiß für משכב ומושב als הטומאה אב eignet, andererseits aber, eben wie aus ähnlichem Grunde הַרַם טהור hat.) Die menschliche Seite jedoch, in deren Sphäre sich der Begriff מצורע bewegt, ist gerade die entgegengesetzte, die soziale, thätige Menschenpersönlichkeit, und nur sekundär tritt bei ihm

32. Dies ist die Lehre des Flußleidenden und dessen, dem Samenerguß entgangen, durch welchen er unrein wird,

33. der Unwohnen in ihrer Entfernung und dessen, bei dem sich ein Fluß einstellt, sei es ein Männlicher, oder eine Weibliche, und für den Mann, der einer Unreinen beiwohnt.

32. זאת תורה הוה ואשר תגא
 כמנו שפכת ירע למימאה בקה:

33. והדוה בנדתה והוה אתיוכו
 לוכר ולמכה וקאיש אשר ישב
 עם מימאה: פ

Wohnung nennt, mit allen seinen nur auf dem Boden der Reinheit, d. i. der sittlichen Freiheit zu lösenden Aufgaben, in der Mitte eines Volkes aufschlug, ging dieses Gesetz nicht von der Utopie einer im irdischen Kreise nicht vorhandenen Überfinnlichkeit aus, sondern — wie es sogleich im folgenden Kapitel B. 16 heißt: השכן אהם בתוך טומאהם, und auch in ה"כ zu unserer Stelle die bedentfame Erläuterung lautet: בטמאם אה מישכני, — war ihm die ganze Seite der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen mit allen ihren mannigfachen zur sittlichen Aufreieit verlockenden Reizen vollkommen gegenwärtig, und gerade mit Hinblick auf diese טומאה=Seite der menschlichen Natur und ihr „zur Seite“ (שכן), setzte er das seine שכנה bedingende Gesetz, auf daß dieses Gesetz mit der Kraft seiner erleuchtenden und belebenden Flamme eben jene andere, zur freien Alleinherrschaft bestimmte göttliche Seite im Menschen wecke und sie zur freien Meisterschaft über alles sinnlich Gebundene in ihm und zur Mitemporhebung alles, selbst des sinnlichsten Sinnlichen, zur freien Gott dienenden Pflichtthat übe und zum siegreichen Ziele leite. Damit war aber diesem Volke die Alternative gestellt: es läßt sich von diesem Gesetze zu der seinen Anforderungen entsprechenden Reinheit erziehen und gewinnt dann schon hienieden das gottnahe ewige Leben, oder es geht in seiner טומאה und an seiner טומאה zu Grunde, indem es mit seiner טומאה im Gegensatz zur „Gotteswohnung in seiner Mitte“, die Reinheitidee derselben trübend und entstellend, verharret. —

Nicht unsonst ist hier das für טומאה מקדש (Kap. 17, 16) statuierte כרה durch das gewöhnliche מיהה ausgedrückt; denn für Israel ist das Ausblühen des ganz gewöhnlichen irdischen Daseins an das Hinanstreben zu der reinen Lösung der ihm durch das Gesetzesheiligtum gestellten sittlichen Aufgabe geknüpft.

B. 32. הוה: בעל ראיה א', der, wie zu B. 2 bemerkt, mit dem B. 16 besprochenen Fall gleiche gesetzliche Folgen hat. Beide haben nur טומאה ערב und sind nicht מטמא ומושב.

B. 33. והוה אה וכוו, וטומאה וכה, die טומאה ומושב wie נדה, jedoch für מטמא מו"מ ובעי ו' נקיים וטבילה: ראיות וכה, mit zwei verschiedenen נקבה וכוז מטמא מו"מ ובעי ו' נקיים וטבילה: ראיות וכה, mit drei ראיות auch die Pflicht zum קרבן hat, jedoch nicht קרבן=pflichtig ist, mit drei ראיות auch die Pflicht zum קרבן hat, לנקבה mit einem oder zwei Tagen מטמא מו"מ ובעי ו' נקיים, jedoch nur כנגד יום וכה, und mit drei Tagen קרבן fordert.

Die körperlichen Zustände, aus welchen die in diesem Kapitel behandelten טומאות resultieren, haben das Gemeinsame der Beziehung zu der geschlechtlichen Seite des menschlichen Wesens und der menschlichen Bestimmung. Sie sind normaler Art, s. B. Verse 16, 18 und 19, oder tragen einen anormalen Charakter, wie Verse 2 und 25. Nur die anormalen Zustände in ihrer gesteigerten Potenz sind כפרה ביהוה.

Wir haben bereits zu טומאה ילדה, Kap. 12, 2 f., die Idee angedeutet, wie gerade die höchsten, in sittlicher Freiheit zu lösenden Momente der ganzen geistigen und sittlichen

29. Am achten Tage nimmt sie sich zwei Turteltauben, oder zwei junge Tauben und bringt sie zum Priester zum Eingange des Zusammenkunftsbestimmungszeitles,

30. der Priester vollzieht die eine als Entschuldigungsoffer und die andere als Emporopfer, und der Priester vollzieht vor Gott über sie Sühne von dem Flusse ihrer Unreinheit.

31. Lehret Jisraels Söhne sich von ihrer Unreinheit fern zu halten, damit sie nicht durch ihre Unreinheit sterben, indem sie meine Wohnung unrein machen, die sich in ihrer Mitte befindet.

שבעי מטטיר. 29. וביום השמיני תקח לה שתי תרים או שני בני יונה ותביאה אותם אל־הכהן אל־פסח אהל מועד:

30. וגישה הבהן את־האֶהָד הַטָּמֵא ואת־האֶהָד עלה וכפר עלה הבהן לפני יהוה ביום טמאתה:

31. והורתם את־בני־ישראל בטמאתם ולא ימתו בטמאתם בטמאתם את־משכני אשר בתיכם:

B. 31. נור, והורתם אה בני ישראל וגו'. wovon גָּזַר: der absondernde Reiz, die Krone, זָוִיר: der mitten im Volke durch priesterliche Selbstheiligung Ausgesonderte, siehe zu 4. B. M. 6, 2, ist seiner Grundbedeutung nach: Fernhalten, Absondern, aber nicht bloß räumlich, sondern auch eine sittliche Selbstbeherrschung fordernde Fernhaltung, daher הָזִיז (Secharja 7, 3) ja auch: Fasten. Das eben hier geforderte הָזִיז von jeglicher, und insbesondere מְטִמְאָתָם, von der in körperlichen Zuständen des Menschen selbst gegebenen טוּמְאָה, nimmt an sich sittliche Selbstbeherrschung in Anspruch, und hat ja, wie die Beachtung der טוּמְאָה־Gesetze überhaupt, die sich in Beherrschung seiner selbst beurkundende sittliche Freiheit ganz allgemein zum letzten Ziel. Es ist daher die Wahl dieses Ausdrucks für die hier geforderte Fernhaltung gewiß von tieferweichtlicher Beziehung. Konkret stellt dieses Gebot die Beachtung der טוּמְאָה־Gesetze unter die sich selbst kontrollierende Gewissenhaftigkeit des Volkes, in ähnlicher Weise, wie die Pflicht der שִׁמְרָה dies in Beziehung auf das ganze Gesetz fordert, und gebietet nicht nur das Meiden der bereits vorhandenen, sondern auch das Meiden der Nähe der räumlich oder zeitlich bevorstehenden טוּמְאָה (Moed Katan 5 a und Midda 63 b). Es ist aber dies Gebot der Fernhaltung von טוּמְאָה nicht direkt an das Volk gerichtet, nicht etwa: ויגזרו בני ישראל מִטוּמְאָתָם, sondern an Moses und Aharon ist die Aufgabe gestellt, das Volk zu solchem Sichfernhalten von טוּמְאָה lehrend und erziehend zu bringen; denn die ganze Sendung Moses und Aharons, die Erkenntnis und die Verwirklichung des Gesetzes und die ewige fortarbeitende Erziehung zu beiden, ist wesentlich und in allererster Linie durch Klarerhaltung des טְהָרָה־Begriffs und des טְהָרָה־Bewußtseins im Volke bedingt. Darum ist diese Anforderung auch motiviert durch: וְלֹא יָמוּתוּ בַטְּמֵאָתָם. Die Beachtung eines jeden טוּמְאָה־Gesetzes setzt jeden einzelnen im Volke von dem ersten bis zum letzten in unmittelbare Beziehung zum Gesetzesheiligtum, zum מִשְׁכַּן ד', durch welches Gott seine unmittelbare Gegenwart im Volke befehlen will. Ein jedes solches טוּמְאָה־Gesetz sagt jedem einzelnen im Volke, daß dieses Gottesheiligtum nicht in „Moses und Aharons“, nicht in dem Kreis der geistigen und priesterlichen Elite der Nation, sondern בְּהוֹדֵב בְּיִשְׂרָאֵל, seine Stätte haben will und die freie Selbsterhebung über jede טוּמְאָה־Gebundenheit als erste Anforderung sittlicher Veredlung an jeden setzt. Indem Gott die Wohnung seines Gesetzes, die er seine

Wasser abgedadet hat, hat seine Kleider zu waschen, sich im Wasser zu baden und bleibt unrein bis zum Abend.

לֹא־שָׂטַף בַּמַּיִם וְכִבֵּם בְּגָדָיו וְרֵתֵן
בַּמַּיִם וְסִמָּא עַד־הָעֶרֶב:

В. 13 noch die besondere Bestimmung ausgesprochen wird: וְרָחַץ בִּשְׂרׁוֹ בַמַּיִם הַיִּים וְטָהַר, daß er nur durch Baden des ganzen Körpers in lebendiguillendem Wasser wieder Reinheit erlangen könne, so kann unmöglich hier **לֹא שָׂטַף בַּמַּיִם** voraussetzen sollen, daß er durch ein partielles Abspülen seiner Hände rein werden könne. Vielmehr kann durch **שָׂטַף בַּמַּיִם** nur die Wirkung ausgedrückt sein, die durch das Gesamtbaden des ganzen Körpers für die implizite mitgebäderten Hände resultiert. Durch das Baden des Körpers ist auch von den Händen der Charakter der **טִיבָא** wieder entfernt, „abgespült“, den sie durch die **טִיבָא** des Gesamtkörpers erhalten hatten. Warum hier aber gerade **יָדַי**, die Hände, als von **טִיבָא** betroffen und davon durch Baden wieder freizumachen, hervorgehoben werden, und warum gerade beim **ז**; die **טִיבָא** der Hände als eine erst durch die **טִיבָא** des Körpers übertragene, mit demselben Ausdruck wiedergegeben ist, der sofort im folgenden für die durch Übertragung von **ז**; tame gewordenen, „abspül“-fähigen Geräte gebraucht wird, darüber dürfte die Halacha und der spezielle Begriff der **ז**; **טִיבָא** Aufschluß gewähren. Es lehrt nämlich die Halacha (Midda 43 a): **כָּל אִשֶּׁר יָגַע בּוֹ הוּב וְיָדָיו רָא שָׂטַף בַּמַּיִם הָיוּ הַסִּטּוֹ שֶׁל זֶה** und **וְהַגּוֹעַ בְּבִשָׂר הוּב וְגו'** (В. 7) ausgesprochen ist, sondern von **ז**; **הַסִּטּוֹ שֶׁל זֶה**, von Bewegungen eines Menschen durch den **ז**; die Rede sei, **שֶׁלֹא מִצִּיּוֹ לוֹ טִיבָא בְּכָל הַתּוֹרָה כִּלְהַלּוֹת**, oder wie es Sabbath 83 b heißt: **שֶׁלֹא מִצִּיּוֹ לוֹ טִיבָא בְּכָל הַתּוֹרָה כִּלְהַלּוֹת**, daß als ein Unitum in der ganzen Gebotsgebung darsteht. Das überall sonst vorkommende **הֵיכֵן** bezeichnet nämlich überall den Fall, daß die **טִיבָא** durch den **טָהוֹר** mittelbar in Bewegung gesetzt wird. Wir haben dieses **הֵיכֵן** (siehe zu Kap. 11, 25) als Seitenbegriff zu **מִשָּׂא**, oder vielmehr identisch damit kennen gelernt. Es ist nicht der Körper, wie bei **כָּגַע**, sondern die Kraft, die Thätigkeit, die mit der **טִיבָא** in Berührung kommt, und darum die **טִיבָא** auf die ganze Persönlichkeit, ausdehnt. Allein nirgends finden wir, daß auch ein **הֵיכֵן** des **טָהוֹר** durch die **טִיבָא**, eine von der **טִיבָא** ausgehende Bewegung des **טָהוֹר** diesen **טָהוֹר** machen. Es ist das ausschließlich hier bei **ז**; und den ihm gleichstehenden **נָדָה** und **זָבָה**; und **יִלְדָה** der Fall. Ist hier aber eben von der Kraft, von einer Thätigkeit die Rede, mit welcher der **ז**; auf einen Menschen oder Gegenstand einwirkt, so ist sofort begreiflich, warum hier speziell **יָדַי**, das spezielle Organ bewegender Thätigkeit hervorgehoben wird. Wir werden ferner bei dem Veruche, den Begriff dieser **ז**; **טִיבָא** u. s. w. zu ermitteln, finden, daß es eben nicht die Menschenthätigkeit, nicht der Mensch der That wie etwa bei **מִצְוָה**, sondern die andere Seite der Menschenpersönlichkeit ist, in deren Gebiete sich die Idee dieser **טִיבָא** bewegt. **יָדַי** sind der begriffliche Gegensatz zu **מִשָּׂא** und **מִשָּׂב**. Es ist daher in hohem Grade bedeutsam, daß hier bei **ז**; die **טִיבָא** **יָדַי** gleichsam als eine sekundäre, erst von der **טִיבָא** des übrigen körperlichen Wesens auf sie übergegangene bezeichnet wird, damit aber zugleich die bedeutungsschwere Wahrheit niedergelegt sein dürfte, daß, wenn die andere Seite des leiblichen Menschenwesens in **ז**; **טִיבָא** versinkt, dann auch die durch **יָדַי** repräsentierte Seite des Menschen der That nicht von **טִיבָא** frei bleibt (siehe unten).

Es fährt aber die Halacha (dieselbst) fort: **וְאִפְקִיָה רַחֲמָנָא בְּלִשׁוֹן נְגִיעָה לְמִימְרָא** und **דְּהֵיכֵן וְנִגְעָה כִּדְרֵי מַה הָתָם מֵאֲבָרָא אִף הִכָּא מֵאֲבָרָא** aber **ז**; **הֵיכֵן** nicht wie sonst durch **מִשָּׂא** ausgedrückt, sondern durch **נְגִיעָה** und **דְּרֵי** u. s. w. ausgedrückt, um damit einen Unterschied zwischen dem sonstigen **הֵיכֵן** zu statuieren.

es mag sein Körperteil seinen Ausfluß rinnen, oder seinen Körperteil schließen lassen durch seinen Ausfluß, immer bewirkt es seine Unreinheit —:

4. jedes Lager, auf welchem der Flußleidende liegt, wird unrein, und jedes Geräte, auf welchem er sitzt, wird unrein.

בְּשָׂרוֹ אֶת-זוּבוֹ אֹן-הַחֲתָיִם בְּשָׂרוֹ
מִזֵּבֹבוֹ מִמֵּאָתוֹ הוּא:

4. כָּל-הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו
הוֹב וְיִטְמָא וְכָל-הַבְּלִי אֲשֶׁר-יִשְׁכַּב
עָלָיו וְיִטְמָא:

dreimalige Wiederholung selbst an einem Tage begründet eine Steigerung der טומאה (siehe unten und B. 14), die bei זבה (B. 25) nur bei Wiederholungen an verschiedenen aufeinander folgenden Tagen eintritt (ח"כ). — רר בשרו וגו': die Erscheinung mag fließend, somit reichlich sein, so ריר (Sam. I. 21, 14), oder: הרהים בשרו וגו', oder nur soviel, daß der Körperteil damit sich selbst schließt, das Ausfließende in der Mündung verhartet (ח"כ, הל' אבות הטומאה 3 כ"מ; siehe jedoch 2, 9; הל' מהוסרי כפרה, רמכ"ם, ח"כ). Da in זבו או בשרו רר wohl רר בשרו Subjekt ist, so dürfte dies auch in החתים das Subjekt bilden und das darauf folgende בשרו Objekt sein. — B. 2 sind zweimal זב-Erscheinungen genannt und ist darauf טומאה ausgesprochen, — זב זבו טמא הוא —, B. 3 werden dreimal זב-Erscheinungen genannt und dann טמאה ausgesprochen — זבו זבו טמא הוא —; daran wird (Megilla 8 a) die Halacha festgehalten, daß mit zweimaligen ראייה die זב וביאה vollständig נקים ומושב ו' נקים, aber erst nach dreimaligen ראייה die B. 14 ausgesprochene Opferpflicht zur Reinheitsföhne eintritt: זב וקרא טמא שלש וקרא טמא הא כיצד שחים; לטומאה ושלש לקרבן. Eine ראייה begründet nur einen dem B. 16 besprochenen Falle gleichen Zustand (Sabim 1, 1).

B. 4. כל המשכב אשר ישכב עליו וגו' וכל הכלי אשר ישב עליו וגו'. Nicht jeder Gegenstand, auf welchem der זב gelegen oder gesessen, erhält die hier und im folgenden besprochene טומאה, sondern nur ein solcher, der ein משכב, כמשכב, zum Liegen und Sitzen geeignet, ראוי, und bestimmt dazu ist, daher nicht משכב אשר ישכב, sondern משכב אשר ישב עליו, und bestimmt dazu trägt; also nicht, wenn er כפה סאה וישב עליו וכי', nicht wenn er 3, B. ein Getreidemaß umgestülpt und sich darauf gesetzt, weil dies zu einem anderen Gebrauch bestimmt ist, was sich an der Formel herausstellt, daß man zu ihm sagen würde: עמיד ונעשה; כולאכחנו ומשב וישב עליו וגו' (ח"כ; Sabbath 59 a). — משכב ומושב ist aber auch selbst nur exemplifikatorisch und umfaßt jedes Geräte, das bestimmt ist, dem menschlichen Körper, sei es stehend, sitzend, liegend, schwebend, sich stützend, zur Unterlage zu dienen, und in jeder solcher Körperlage, also: נשען, נהלה, שוכב, יושב, עומד, macht der זב ein jedes solches Geräte, unter welchen alle diese in verschiedener Stellung den Körper zu tragen bestimmten Unterlagen in der Halacha gefaßt werden, heißt: מדרם (Sabim 2, 4 רמב"ם, Commentar daselbst). Es muß aber die Bestimmung sein, den Körper zu tragen, להנאה, עשייה, nicht aber wie כולם, eine Leiter, deren Sprossen nur der Körperbewegung, לירד, dienen (ר"ה שדה; Menachoth 31 a; תוספות). Unmittelbare Berührung des Gegenstandes durch den זב ist dabei nicht notwendig, vielmehr wird das für טומאה geeignete Objekt, טמא, sobald der Körper des זב auf ihm ruht, selbst wenn zwischen ihm und dem זב eine ganze Anzahl anderer כלים sich befinden, ja, selbst wenn es unter der Last eines großen, schweren Steines sich befände, gegen dessen Schwere der Druck

54. Dies ist die Lehre für allen
Ausfallschaden und für die Enthaarung,
55. für den Schaden des Gewandes
und für das Haus,

המישי. 54. זאת התורה לכל־נגע
הצרעת ולנקה:
55. ולצרעת הפגד ולבית:

dieser Beurteilung eben in dem Momente, in welchem unter der Ägide eben dieses Gesetzes durch vereinzelnde Landesparzellierung das Einzelrecht seine Sanktion erhält. Wie bedenklich sprechen sich da im Sinne der Weisen die einleitenden Sätze aus: כי הבאו אל ארץ כנען אשר אני נתון לכם לאהוה ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אהוהכם ובא אשר לו בביה "Von dem Momente an, in welchem ihr von dem Lande Besitz ergreift, das Ich euch gebe, sende ich Fingerzeige an Häuser eures Besitzes, daß der, der das Haus sich eignet, zum Priester kommen muß und sprechen: mir scheint's, wie ein Gottesfinger am Hause!!!" —

Die verschiedenen Modalitäten des Verkaufes mit dem Wechsel des Bleibens, Verschwindens, Wachsens, der Wiederkehr und Nichtwiederkehr bis zum endlichen Niederreißen oder Reinerklären des Hauses, sind wie beim גג des Menschen, ebensoviele erziehende Mahnungen, Warnungen, Erweiterungen und Bestimmungsrufen an den Eigner des Hauses. Die selbst auf schwächster Stufe, כרה והלך לכוף הסגר א', statuierte קליפה hält die גג-Warnung für alle Zukunft in bleibender Erinnerung, und die siebenmaligen Sprengungen des geschächeteten Vogelblutes und des lebendigen Wassers an die Oberschwelle des Hauses mit dem lebendigen Vogel und dem Cedar-Myop-Karmoisinwollebunde, sowie das Hinaussenden des ungeschächeteten Vogels in die freie Flur vor der Wiederhingebung des Hauses an ein berechtigtes Privatsein inmitten des Gemeinwesens, spricht ebenso wie bei der Wiederzulassung des Menschen in die soziale Gemeinlichkeit die zu beherzigende Wahrheit als Vorbedingung künftigen ungeföhrten Bestandes aus, daß das nur um sein Selbst sich bewegende, nur für das eigene Ich strebende Selbstgefühl einen berechtigten Hebel nur für das organische Leben auf allen Stufen der Entwicklung in der vegetabilischen und animalischen Natur zu bilden habe, der Mensch aber sein sozialberechtigtes Dasein eben nur mit der Selbstopferung beginne, er darin eben ewiges Leben gewinne, und nur, wenn auch das Haus, diese Stätte des privaten Seins, das sittliche Ideal selbstloser Pflichthingebung mit nimmer erschlaffender Energie aufstrebte, dann, und nur dann die Mauern ein „Dach“ tragen können, dann das in vier Mauern sich abgrenzende häusliche Leben des Schutzes von oben gewärtig sein und bleiben könne. (Vergl. ובישוקי במה 2. B. M. zu Kap. 12, 7.)

Durch אבן המנוגע ביה המנוגע טומאה כגע ומשא וביאה zu meidenden טמא außerhalb aller Städtegemeinlichkeit wird das גג auf einem Hause zur ersten bleibenden Warnung vor gleicher unsozialer Verirrung für jeden Genossen der jüdischen Volksgesamtheit auf dem Boden des Gottesgesetzes. —

Daß das bloße Betreten eines solchen Hauses nur den Menschen ohne בגדים שעליו, das Verweilen, שרה בכדי אכילה פרס, auch seine Kleidung mit טמא werden läßt, giebt dem Betreten den Begriff des bloßen „in Berührungkommens“, dem Verweilen jedoch den Begriff der „Thätigkeit“, der Teilnahme mit der ganzen Persönlichkeit, ähnlich wie בגדים טמא נבלה, טמא נבלה, siehe S. 236, und verhält sich im Sinne des נגעים-Begriffs wie ישיבה כמושב לצים zu עמידה בדרך הטאים (Ps. 1, 1).

זאת התורה וגו' 54—57. Die Ordnung, in welcher hier am Schlusse die Titel des נגעים-Gesetzes rekapituliert werden, dürfte sich also verstehen lassen: כל נגע die Titel des נגעים-Gesetzes rekapituliert werden, dürfte sich also verstehen lassen: כל נגע und צרעת bilden zwei Hauptkategorien, die zusammen alle נגעים-Erscheinungen umfassen. נגע צרעת ist eine positive farbige Veränderung an der Oberfläche von

48. Kommt aber der Priester wieder und sieht, und siehe, der Schaden ist im Hause nicht weiter gewachsen, nachdem das Haus wieder bekleidet worden: so hat er das Haus für rein zu erklären, denn der Schaden ist geheilt.

49. Um das Haus zu entfündigen, nimmt er zwei Vögel und ein Cedernschale, karmoisinrote Wolle und Ijop,

50. schlachtet den einen Vogel in ein irdenes Gefäß hin über lebendiges Wasser,

51. nimmt sodann das Cedernschale, das Ijop und die karmoisinrote Wolle und den lebendigen Vogel, betunkt sie in das Blut des geschlachteten Vogels und in das lebendige Wasser und sprengt siebenmal zum Hause hin.

52. Er entfündigt das Haus mit dem Blute des Vogels und mit dem

48. וְאִם-בָּא יָבֵא הַכֹּהֵן וַרְאָה וְהָיָה לֹא-פֶסֶחַ הִנָּגַל בַּבַּיִת אַחֲרָיִם הֵטַח אֶת-הַבַּיִת וּמִסַּח הַכֹּהֵן אֶת-הַבַּיִת כִּי נִרְפָּא הַנִּגְעַ:

49. וְלָקַח לְחֹמֵט אֶת-הַבַּיִת שְׁתֵּי צְבָרִים וְעֵינֵי אֶרֶז וְשְׁנֵי הַחֹלְעֹת וְאֵיבֹב:

50. וַיִּשְׁחַט אֶת-הַצֶּבֶר הָאֶחָד אֶל-כֶּלִי-חַרְשׁ עַל-מַיִם חַיִּים:

51. וְלָקַח אֶת-עֵינֵי הָאֶרֶז וְאֶת-הָאֵיבֹב וְאֶת שְׁנֵי הַחֹלְעֹת וְאֶת הַצֶּבֶר הַשֵּׁנִי וּמָבַל אֹתָם בְּדַם הַצֶּבֶר הַשְּׁחֻטָּה וּבְמַיִם חַיִּים וְהִקָּה אֶל-הַבַּיִת שֶׁבַע בְּעָקְבִים:

52. וְחֹמֵט אֶת-הַבַּיִת בְּדַם הַצֶּבֶר

aber werden ebenso wie der Mensch בגדים und כלים, die selbständig (d. h. mit denen nicht ein Mensch bekleidet ist) in ein בית המנוגע kommen, sofort טבא und nur als Bekleidung des Menschen bleiben sie bei bloß momentanem Betreten rein. Hält jedoch der Mensch im המנוגע sich auf, so werden auch die בגדים come, כבס בגדיו. Das Minimalzeitmaß für den Begriff eines Aufenthaltes ist hier durch בבית והאוכל gegeben. Dieses Zeitmaß wird Regain 13, 9 bestimmt: שישא כרי אכילה פרס פה, d. h. eine solche Zeit, die erforderlich ist, um einen halben Laib (פרס: brechen, teilen) Weizenbrot, in gewöhnlicher Tischlage mit Zuzost, zu essen. Erwin 72 b reicht das ganze Laib für סעודה, für zweimalige Sättigung hin; פרס, die Hälfte, ist somit das Normalmaß einer סעודה, einer unserer Verges, das eben durch Zusammenstellung mit שכיבה über ein flüchtiges Essen hinausgeht, und eine Mahlzeit halten, Speisen bezeichnet. Und wiederum wird durch die Zusammenstellung der שכיבה mit אכילה dessen Begriff zu dem des Aufenthaltes überhaupt generalisiert und nur auf אהה וכן אכילה beschränkt. Über die Größe dieses פרס אכילה differieren Erwin 83 a die Ansichten. Nach ברוקה ר' ent- spräche es dem Quantum von ג' ביצים und dieser Ansicht folgt רשב"א und רמב"ם, רש"י zufolge wäre es ein Quantum von ד' ביצים, und diese Ansicht adoptiert רש"י und רמב"ם. Diesem letzteren entspricht auch der allgemeine Satz בכביצה. Siehe י"ב zu Tur O. Gh. 612.

V. 48. וּאִם בָּא יָבֵא וְגו'. Siehe unten.

BB. 52 u. 53. Das Verfahren mit den צפרים u. f. w. beim המנוגע ist ganz dasselbe wie beim כצורע, nur daß beim Menschen die הוייה auf die äußere Hand, beim Hause zur äußeren Oberschwelle hin, השקף שכיבה כבהוין geschieht (Regain

die Steine hinausgenommen und nachdem das Haus abgeschabt und nachdem es wieder bekleidet worden,

44. und es kommt der Priester und er sieht, und siehe, der Schaden ist weiter gewachsen im Hause: so ist dies ein verderblicher Schaden im Hause, unrein ist es.

45. Er reißt das Haus nieder, seine Steine, sein Holz, und alle Erde des Hauses, und bringt es außerhalb der Stadt hinaus an einen unreinen Ort.

46. Wer in das Haus kommt während aller der Tage, die er es unter Ver- schluß erklärt hat, soll unrein sein bis Abend.

47. Wer aber in dem Hause sich niedergelegt, hat seine Kleider zu waschen, auch wer in dem Hause ißt, hat seine Kleider zu waschen.

אָהַר הַלֵּן אֶת־הָאֲבָנִים וְאֶת־הַקְּצוֹת
אֶת־הַבַּיִת וְאֶת־הַמָּוֶה:

44. וּבֹא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה פֶשֶׁה
הִתְגַּדַּע בַּבַּיִת צֹרַעַת מִקְּאֲרַת הָיָא
בַּבַּיִת טָמֵא הוּא:

45. וַנִּתֵּן אֶת־הַבַּיִת אֶת־אֲבָנָיו
וְאֶת־עֲצָיו וְאֶת־כָּל־עֵבֶר הַבַּיִת וְהוֹצִיא
אֶל־מִחוּץ לְעִיר אֶל־מְקוֹם טָמֵא:

46. וְהָבֵא אֶל־הַבַּיִת כָּל־יְמֵי הַסְּגִיר
אָהוּ וְטָמֵא עַד־הָעֶרֶב:

47. וְהִשְׁכַּב בַּבַּיִת יְכַבֵּם אֶת־בְּגָדָיו
וְהֵאכֵל בַּבַּיִת יְכַבֵּם אֶת־בְּגָדָיו:

W. 44. וּבֹא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה פֶשֶׁה וּגו'. An dem gleichen Ausdruck צרעה hier und bei כגדים Kap. 13, 51 u. 52 wird in ח"כ die Halacha festgehalten, daß ebenso wie bei כגדים die bloße, unvergrößerte Wiederkehr des נגע, der Wiederkehr des נגע, das Verbrennen des Kleides fordert, ebenso hier beim Hause die bloße Wiedererscheinung des נגע nach פשוין וקוצה וטהה selbst ohne פשוין die הניצה des Hauses veranlaßt. In dem Zusammenhange mit dem vorigen wäre somit dies פשה als gleichbedeutend mit dem im W. 43 stehenden וצרה zu fassen, und dürfte nach Weßely die Wiederkehr des נגע auf jedenfalls anderen Steinen, da die alten entfernt sind, füglich auch als ein פשוין sich begreifen lassen. Siehe jedoch unten. — טמא הוא, obgleich es auch als טמא bereits מוכגר war, so wird dessen טומאה doch jetzt als מוחלט gesteigert: ביה המוכגר טמא מהוכו מוחלט מהוכו ומאחוריו וזה מה מטמאין בבואה. Nach unserer Lesart in רש"י Zebamoth 103 b brächte die Berührung der Wände eines ביה ביה von innen ohne Betretung des Hauses dem Berührenden טומאה, beim ביה מוחלט auch die Berührung der Wände von außen. Es ist jedoch die Auffassung dieser Unterscheidung nicht sicher. Siehe ה'ל' ט"ז zu מ"ל'מ' und ה'ל' ט"ז, 3.

W. 45. וַנִּתֵּן אֶת־הַבַּיִת אֶת־אֲבָנָיו וּגו'. Obgleich die הניצה der Nachbar mit zu tragen hat, so bleibt die הניצה doch nur auf das המנוגע ביה beschränkt. Ebenso ist bei einem zweistöckigen Hause, ביה ועליה על גבוי, nur der vom נגע betroffene Stock einzureißen (Megaim 13, 2 u. 3).

W. 46 u. 47. כל ימי הסגר אהו. — בימי הלשו וּגו'. — הישכב וּגו'. — הישכב beides zusammen ist nur Ausdruck für: Aufenthalt im allgemeinen. הבא ביה ist nur das momentane Betreten; sobald man mit רבו ורבו in das ביה אה אה הבית ist man טמא bis Abend, ist aber nicht שעליו טמא. Wohl

36. Und es befiehlt der Priester, daß sie das Haus, bevor der Priester den Schaden zu sehen kommt, räumen, damit nicht alles, was im Hause ist, unrein werde, und nachher komme der Priester, das Haus zu untersuchen.

37. Sieht er den Schaden, und siehe, der Schaden ist an den Wänden des Hauses, dunkelgrüne oder dunkelrote Flecken, und deren Schein ist tiefer als die Wand:

38. so geht der Priester aus dem Hause hinaus hin zu dem Eingang des Hauses und erklärt das Haus unter Verschuß auf sieben Tage.

36. וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפְנֵי אֶת־הַבַּיִת בְּמָטְרָם יָבֵא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת־הַנִּגְעַע וְלֹא יִטְמָא כָּל־אֲשֶׁר בַּבַּיִת וְאַחֵר בֵּן יָבֵא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת־הַבַּיִת:

37. וְרָאָה אֶת־הַנִּגְעַע וְהִנֵּה הַנִּגְעַע בְּקִרְוֹת הַבַּיִת שְׁקֵעֵרוֹת וּרְקִרְקַת אֹ אוֹ אֲדַמְדָּמָה וּבְרָאִיתָו שְׁפָל כִּן הַקִּיר:

38. וַיֵּצֵא הַכֹּהֵן מִן־הַבַּיִת אֶל־פֶּתַח הַבַּיִת וְהִסְגִּיר אֶת־הַבַּיִת שְׁבַע־יָמִים:

B. 36. וצוה וגו' ופנו וגו'. Siehe S. 274: כל אשר בבית, es ist zweifelhaft, ob auch Dinge, die sonst nicht טומאה sind, z. B. עצים וחבלי, קנים, im Bיה המנוגע come werden. (Siehe מ'ל'מ' ט"ז, 14, 4.)

לראות את הבית, nicht der נגע, es ist nämlich auch die Beschaffenheit des Hauses zu untersuchen. Nicht jedes Haus ist für טומאה geeignet, es ist dabei die Form und die Bauart zu beachten. Es muß quadrat, fest auf dem Erdboden, משהובר בארץ, aus Steinen (nicht aus Ziegeln und nicht aus Marmor), Holz und עפר (nach ת"כ nicht Kalk u. s. w., sondern natürlich zum Baupfeis und Anwurf geeignete Erde, ק"א) gebaut sein (Megaim 12, 1), wie dies die Ausgaben unseres Textes voraussetzen.

B. 37. וראה את הנגע והנה הנגע: durch diese Wiederholung ist für נגעי בתים die doppelte Größe eines נגע גרים als erforderlich angedeutet (ת"כ). — שקעירות, tiefere scheinend (ת"כ). Wir glauben, daß der Begriff „Schein“ nicht bereits im Worte שקעירות liegt. Dieser Begriff, daß nur der Farbenschein tiefer ist, als die Farbe der Wand (siehe Kap. 13, 2, 3 u. 20), nicht aber die Stellen selbst eine Vertiefung bilden, ist erst durch den Schlußsatz מן הקיר שפל מן הראיהן (vergl. Kap. 13, 3). Das Wort שקעירות dürfte eben nur: Vertiefung bedeuten. Wir glauben nämlich, daß die Wurzel קער sei, wie שלהבת von קער. להב aber, wovon קערה, bezeichnet offenbar: Vertiefung. (Vergl. die Lautverwandtschaft mit יער, 1. B. M. 41, 1.) — אדמדם, (ת"כ) ירוק שבירוקים, אדום שבאדומים: ירקרק.

B. 38. ויצא וגו' והסגיר וגו': er soll das Haus verlassen vor der טומאה Erklärung, doch nur פתח הבית, bis außerhalb der Türschwelle, ויבד כבוד המישקה, (ת"כ). — Chulin 10 b wird hierin eine gesetzliche Thatsache erkannt, die auf dem Grundsatz: אוקי מלהא אהוקיה, beruht, daß nämlich der einmal wahrgenommene Zustand eines Gegenstandes die gesetzliche Präsumtion der Fortdauer desselben bis zur Wahrnehmung des Gegenteils begründet. So spricht hier der Priester seine Erklärung außerhalb des Hauses in der Voraussetzung aus, daß der נגע, den er ja möglicherweise von seinem gegenwärtigen Standpunkte aus nicht mehr im Auge haben kann, noch unverändert den wahrgenommenen טומאה-Charakter habe.

25. schlachtet das Schaf des Schuldopfers, und es nimmt der Priester von dem Blute des Schuldopfers und giebt auf den Knorpel des rechten Ohres des sich Reinigenden und auf den Daumen seiner rechten Hand und auf den Daumen seines rechten Fußes.

26. Von dem Öle soll der Priester auf die innere linke Hand des Priesters gießen;

27. es sprengt der Priester mit seinem rechten Zeigefinger von dem Öle, das sich auf seiner inneren linken Hand befindet, siebenmal vor Gott;

28. es giebt der Priester von dem Öle, das sich auf seiner inneren Hand befindet, an den Knorpel des rechten Ohres des sich Reinigenden und auf den Daumen seiner rechten Hand und auf den Daumen seines rechten Fußes auf die Stelle des Blutes des Schuldopfers,

29. und was von dem Öle, das sich auf der inneren Hand des Priesters befindet, übrig ist, soll er auf den Kopf des sich Reinigenden geben, Sühne für ihn vor Gott zu erwirken.

30. Er vollzieht dann die eine von den Turteltauben, oder von den jungen Tauben, von dem, wozu sein Vermögen reicht,

31. Das, wozu sein Vermögen reicht, die eine als Entfündigungsopfer und die eine als Emporopfer samt der Huldigungsgabe; und es erwirkt der Priester für den sich Reinigenden Sühne vor Gott.

25. וְשָׁחַט אֶת־בְּכֹשׁ הָאִשָּׁם וְלָקַח מִדַּמַּת הַבְּכֹשׁ הָאִשָּׁם וְנָתַן עַל־תְּנוּפֹת אָזְנוֹ הַמִּצְטַהֵר הַיּוֹמֵנִית וְעַל־בְּהֶן יָדוֹ הַיּוֹמֵנִית וְעַל־בְּהֶן רִגְלוֹ הַיּוֹמֵנִית:

26. וּמִן־הַשֶּׁמֶן יִצַק מִבְּהֶן עַל־כַּף מִבְּהֶן הַשְּׂמָאלִית:

27. וְהִזָּה מִבְּהֶן בְּאֶצְבְּעוֹ הַיּוֹמֵנִית מִן־הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל־כַּפוֹ הַשְּׂמָאלִית שִׁבְעַת פְּעֻמִּים לִפְנֵי יְהוָה:

28. וְנָתַן מִבְּהֶן מִן־הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל־כַּפוֹ עַל־תְּנוּפֹת אָזְנוֹ הַמִּצְטַהֵר הַיּוֹמֵנִית וְעַל־בְּהֶן יָדוֹ הַיּוֹמֵנִית וְעַל־בְּהֶן רִגְלוֹ הַיּוֹמֵנִית עַל־מְקוֹם דָּם הָאִשָּׁם:

29. וְהַנּוֹתֵר מִן־הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל־כַּף מִבְּהֶן יָתַן עַל־רֹאשׁ הַמִּצְטַהֵר לְכַפֵּר עָלָיו לִפְנֵי יְהוָה:

30. וַיַּעֲשֶׂה אֶת־הָאֶחָד מִן־הַתְּרִים אוֹ מִן־דָּבָר מִיּוֹנֵה כַּאֲשֶׁר תִּשְׁיג יָדוֹ:

31. אֶת אֲשֶׁר־תִּשְׁיג יָדוֹ אֶת־הָאֶחָד מִבְּהֶן וְאֶת־הָאֶחָד עִלָּה עַל־הַמִּנְחָה וּכְכֹר מִבְּהֶן עַל הַמִּצְטַהֵר לִפְנֵי יְהוָה:

andere Seiten der sittlichen Kraft, die sich hier und dort zu erproben haben. Ist daher auch das שמן וּלוג אשם für ועשיר עני מצורע gleich, so ist doch das חטא und עולה der allgemeinen Lebensweihe für den עני wie beim קרבן עולה ויורד ein קרבן עוף und עולה עוף. Siehe zu Kap. 1, 14 f. 5, 7 f.

20. Und es übergiebt der Priester das Emporopfer und die Schuldigungs-gabe auf den Altar hin; der Priester erwirkt Sühne für ihn und er wird rein.

21. Und wenn er arm ist, so daß sein Vermögen nicht hinreicht, so nimmt er ein Schaf als Schuldopfer zur Wende, für ihn Sühne zu erwirken, und ein Scheitel seines Mehl mit Öl durchgerührt zu einer Schuldigungs-gabe, und ein Log Öl.

22. Ferner zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, wozu sein Vermögen ausreicht: die eine werde ein Entzündigungsopfer, die andere ein Emporopfer.

23. Er bringt sie am achten Tage zu seiner Reinigung zum Priester, hin zu dem Eingang zum Zusammenkunftsbestimmungszeit vor Gott.

24. Der Priester nimmt das Schaf des Schuldopfers und das Log Öl und es wendet der Priester sie eine Wende vor Gott,

20. וְהִעֲלָה חֲבֵטוֹ אֶת־הַקֹּדֶלֶת וְאֶת־
הַמִּנְחָה הַמִּצִּיבָתָהּ וּכְפַר עָלָיו חֲבֵטוֹ
וַיְטַהֵר: ׀

שְׁלִישִׁי (הַחֲמִישִׁי). 21. וְאִם־דָּל הוּא
וְאִין יָדוֹ בַּשִּׁנְיָהּ וְלָקַח כֶּבֶשׂ אֶחָד
אֲשֶׁם לְתַנְיָפָהּ לְכַפֵּר עָלָיו וְעֶשְׂרוֹן
סֶלֶת אֶחָד בְּלוּל בַּשֶּׁמֶן לְמִנְחָה וְלֹג
שֶׁמֶן:

22. וּשְׁתֵי תְרִים אוֹ שְׁנֵי בָּנִי יוֹנָה
אֲשֶׁר תִּשְׁיֵג יָדוֹ וְהָיָה אֶחָד הַטָּמֵא
וְהָאֶחָד עֹלָה:

23. וְהָבִיֵא אִתָּם בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי
לְמַהֲרָתוֹ אֶל־חֲבֵטוֹ אֶל־פֶּתַח אֹהֶל־
מוֹעֵד לִפְנֵי יְהוָה:

24. וְלָקַח חֲבֵטוֹ אֶת־כֶּבֶשׂ הָאֲשֶׁם
וְאֶת־לֹג הַשֶּׁמֶן וְהִנִּיף אֹתָם חֲבֵטוֹ
תַּנְיָפָה לִפְנֵי יְהוָה:

wie die *חטא* es lehrt, und unablässig alle von Gott gebotenen Pflichten zu erfüllen, wie dies im *עולה* zum angelobenden Ausdruck gelangt, das macht nicht nur erst den ganzen Juden, sondern es ist dies erst ganz eigentlich Wurzel und Stamm der jüdischen Gottes-pflanzung, als deren Frucht und Blüte ein jüdisch gerechtes soziales Leben in Wahrheit zu erwarten ist. Die jüdische Gerechtigkeit und jüdische Humanität in der ganzen von Gott geforderten Gewissenhaftigkeit und Hingebung würden nie und nimmer etwa nur als von allem anderen entkleidetes Bruchstück eines sogenannten Judentums ihre welt-historischen Triumphe feiern. Das *מצורע* muß seinen Halt in *הטאה* und *עולה* gewinnen, es muß im *הטאה* die sittliche Unfreiheit, *טימאהו*, im ganzen abgelobt werden, muß im *עולה* die sittliche freie Hingebung an alles gottgewiesene Gute angelobt werden, *וזהר*, auf daß er rein werde und rein bleibe und ihn nie wieder ein Fingerspiz des göttlichen Unwillens als *מנוע* aus dem Kreise des um das Gottesheiligtum des Gesetzes sich verwirklichenden jüdischen Lebens zu bannen haben möge.

23. 21—31. *ואם דל הוא וגו'*. Für den Unvermögenden bleibt gleichwohl das *מצורע* ganz dasselbe. Für Arm und Reich bleibt die soziale Pflicht der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit gleich, und keinen Einfluß hat die Schicksalsstellung auf die Beurteilung der sozialen Verirrungen, deren Sühne das *מצורע* bestimmt ist. Nur der Lebens-tenor im ganzen ist in der Höhe und Niedere des Geschehes ein anderer, und es sind

15. Es nimmt der Priester ferner von dem Log Öl und gießt auf die innere linke Hand des Priesters;

16. der Priester betunkt seinen rechten Zeigefinger von dem Öle, das sich auf seiner inneren linken Hand befindet, und sprengt von dem Öle mit seinem Zeigefinger siebenmal vor Gott;

17. und von dem Reste des Öles, welches sich auf seiner inneren Hand befindet, gießt der Priester an den Knorpel des rechten Ohres des sich Reinigenden und an den Daumen seiner rechten Hand und an den Daumen seines rechten Fußes auf das Blut des Schuldopfers,

15. ולקח הכהן כֶּלֶךְ הַשֶּׁמֶן וַיִּזְצֹק
עַל-יָדָהּ הַיְמָנִית הַשְּׂמָאלִית:

16. וַיִּטְבֵּל הַכֹּהֵן אֶת-אֶזְבְּעוֹ הַיְמָנִית
בְּ-יַד הַשְּׂמָאלִית אֲשֶׁר עַל-כַּף הַשְּׂמָאלִית
וַהֲוָה כִּן הַשֶּׁמֶן בְּאֶזְבְּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים
לִפְנֵי יְהוָה:

17. וּמִיֵּתֶר הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל-כַּף
יְמִינוֹ הַכֹּהֵן עַל-תְּנוּךְ אָזְנוֹ הַיְמָנִית
וְעַל-הַיְמָנִית וְעַל-בֶּהֱן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל-
בֶּהֱן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל דָּם הַזָּאִים:

В. 15. Und zu dem Leben die Gesundheit und martige Kraft, wie sie im Zמן sich vergegenwärtigt, 'ולקח וגו' ויצק על כף הבהן וגו' er gießt es einem anderen Priester in die linke Hand, es ist jedoch auch כשר, wenn er es sich selbst in die linke Hand gegossen (Megaim 14, 10). Wiederholt wird bei dem Öle hervorgehoben, daß es קבלה sein muß aufzunehmen sei. Bei קבלה הדם steht dies nicht, und nach der Auffassung des רמב"ם (4, 2 מהוסרי כפרה) wäre sogar קבלה הדם in der linken Hand פסול. Das an ובהונה און des חיטה hinzugebende Blut erhält die Bedeutung priesterlichen Lebensdienstes eben durch Aufnahme in die Priesterhand. Es ist hier die Hand des Priesters, was für das ביזכה דם על המזבח das Gefäß des Heiligtums ist. Es begreift sich die Bestimmung, daß es in der rechten Hand aufzunehmen sei. Das Öl jedoch erhält seine Beziehungen zu den von Gott gewiesenen Lebensaufgaben durch die הווה zu dem Allerheiligsten hin und kehrt erst in den שרים zu einer Beziehung zum Priester zurück. Für das Öl ist daher die Priesterhand nur ein Weibtel zur הווה. Ihm entspricht daher nur die Linke, ja קבלה השמן בימין wäre פסול und würde die Bedeutung entstellen. Nur die Hingebungen an das ק"פ sind mit dem rechten Zeigefinger vorzunehmen.

В. 16. על כל הווה טבילה: וטבל וגו' והווה וגו'. jede der sieben הווה ist mit erneuter Benetzung des Fingers vorzunehmen (Megaim 14, 10). כנגד בית קדש: לפני ר'. הקדשים (dieselbst).

В. 17. ומיתר וגו'. Durch die Wiederholung des כן ידו וגו' und В. 28, obgleich der Ort der Hingebung bereits durch das האשם durch על דם האשם genau angegeben ist, wird (Menachoth 9b u. 10a) dieser Ort dahin genauer präzisiert, daß כשר צדדין sind, nicht aber צדדין, daß das Blut und das Öl wohl auf die Ober- und allenfalls die Seitenfläche des Daumens und der Zehe, nicht aber auf die untere Fläche zu geben sei. Es ist also das betreffende Organ unter Herrschaft seiner Streckmuskeln, somit in seiner Thätigkeit gedacht.

על דם האשם: die הווה דם auf ובהונה און ובהונה און müssen vorangehen, es ist aber das Vorhandensein des Blutes auf ihnen im Momente der Ölgebungen nicht notwendig, es heißt В. 28: על מקום דם האשם, על מלמד שהמקום גורם, ה"ב. Siehe auch

14. Es nimmt sodann der Priester von dem Blut des Schuldopfers auf, und es giebt der Priester auf den Knorpel des rechten Ohres des sich Reinigenden, und auf den Daumen seiner rechten Hand und auf den Daumen seines rechten Fußes.

14. וְלָקַח הַכֹּהֵן כִּדְמַם הַדָּשָׁשִׁם וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל־הַתְּנוּהָ אֶזְרוֹן הַמִּצְבֵּחַ הַיְמָנִית וְעַל־בִּתְּוֹן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל־בִּתְּוֹן רַגְלוֹ הַיְמָנִית:

ausschließendem Gegensatz zu stehen scheinen könnte. Demgegenüber spricht nun die völlige Gleichstellung mit הַטָּהַר und עֵלֶּה nicht nur des אִשָּׁם im allgemeinen, sondern selbst dieses כִּצּוּרַע אִשָּׁם im besonderen die bedeutsame Wahrheit aus: die Sorge für die eigene Persönlichkeit, das Streben für Leben und Gesundheit, gehört, wahr begriffen, mit zu den am Altare zu weihenden Lebenszielen und wird, auf dem Boden der im Geheimesheiligtum gelehrten „Pflicht“ hervorgegangen und nur von ihr getragen, ebenso heilige, gottgeweihte That als irgend eine andere in עֵלֶּה und הַטָּהַר ihre Weihe und Richtung empfangende Aufgabe der Lebensthätigkeiten. Das אִשָּׁם des כִּצּוּרַע ist ebenso קָדַשׁ wie seine עֵלֶּה und הַטָּהַר. Sebachim (dasselbst) wird noch die Thatfache, daß hier, um אִשָּׁם für אִשָּׁם zu lehren, dessen Gleichstellung, הִיקַשׁ, nicht nur mit עֵלֶּה, dem flüssigen Fall צָפַן (I, 11), sondern auch mit הַטָּהַר ausgesprochen ist, für welches צָפַן selbst nur durch הִיקַשׁ von עֵלֶּה gefunden wird, als Lehre des Satzes begriffen, daß בהיקשׁ ומלמד הוֹרֵר אִינוֹ הִיקַשׁ אִינוֹ הוֹרֵר ומלמד בהיקשׁ אִינוֹ הִיקַשׁ mit הַטָּהַר nicht genügt hätte. Dieser die Übertragung beschränkende Kanon, sowie auch andere, gehört mit zu der für בכל הוֹרֵרָה כּוֹלָה לְמִדְרֵן לְמַד מִלְּמַד הוֹיָן מִן הַקְּדָשִׁים שאִין קָדָשִׁים geltenden Regel: הַטָּהַר מִלְּמַד הוֹיָן מִן הַקְּדָשִׁים שאִין קָדָשִׁים (dasselbst 49 b).

B. 14. וְלָקַח הַכֹּהֵן, es ist dies die קְבֻלָּה, das in Empfangnehmen des Blutes. Hier findet eine doppelte קְבֻלָּה statt. Die eine, das Empfangen des Blutes für den Altar, בכל, wie jedes Opfer, durch einen כֹּהֵן, der das Blut zum Altare trägt, um damit die אַרְבַּע von אִשָּׁם des שְׁתֵּי מַחֲנוֹת שהן אִשָּׁם zu vollziehen. Die andere, das Empfangen des Blutes für die Hingebungen an den מִיטֵרָה durch einen zweiten כֹּהֵן in hohler Hand, der damit zu dem כִּצּוּרַע tritt, um die מַחֲנוֹת an אֶזְרוֹן הַיְמָנִית u. s. w. zu vollziehen (Soma 61 b und Regaim 14, 8). Nach der הוֹסַפְתָּה ר"ע (siehe Regaim dasselbst) geht die קְבֻלָּה für den מוֹזֵבָה voran. Es unterscheiden sich, wie wir glauben, diese קְבֻלוֹת und מַחֲנוֹת von den ähnlichen, bei מְלוּאִים (2. B. M. 29, 20) vorgeschriebenen, darin, daß dort nur eine קְבֻלָּה, und zwar בכלי stattfindet und daß davon die מַחֲנוֹת auf Ohr, Hand und Fuß des כֹּהֵן מִתְּנוּהָ על הַמִּזְבֵּחַ vorangehen. In diesen getrennten קְבֻלוֹת und in der entgegengesetzten Folge der מַחֲנוֹת dürfte sich daher hier der Gedanke also ausdrücken: in einer doppelten, sich aber gegenseitig und innig ergänzenden Lebensrichtung hat die in שְׁתֵּי מַחֲנוֹת sich aufgebende Persönlichkeit ihre Auferstehung zum höhern Leben zu finden. Sie giebt ihr Selbstsein auf, um fortan dem Heiligtume und den zu den Idealen der Altarhöhe hinaufstrebenden Energien anzugehören (אֶזְרוֹן הַיְמָנִית לְמִטָּה), und zugleich giebt sie sich auf, um als priesterlicher Mensch in „Geist“, „That“ und „Streben“ wieder lebendig zu werden, wie ihn der in das Gewand des Heiligtums gekleidete Priester vergegenwärtigt (וְכֹהֵן יָד וְכֹהֵן אֶזְרוֹן הַיְמָנִית וְכֹהֵן יָד וְכֹהֵן אֶזְרוֹן הַיְמָנִית). Es ist ein und derselbe Pakttag, der sich zu Gott und den von Ihm gewiesenen Zielen emporhebt und eben damit für sich das erhöhte, wahrhaftige Leben gewinnt.

nahe und das Log על und wendet sie eine Wende vor Gott,

13. und schlachtet das Schaf an der Stätte, wo er das Entfündigungs- und das Emporopfer schlachtet, an der Stätte des Heiligtums; denn wie das Entfündigungsopfer ist das Schuldopfer dem Priester, ein Heiligtum der Heiligtümer ist es.

והקריב אתו לאשם ואת־לֶגֶם השָׁמֵן
והניף אתם הַנוֹפֵחַ לִפְנֵי יהוה:
שֵׁן 13. וְשָׁחַט אֶת־הַכֶּבֶשׂ בְּמִקְוֹם
אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת־הַחֲטָאת וְאֶת־הָעֹלָה
בְּמִקְוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי בַחֲטָאת הָאֲשָׁם
הוּא לִפְנֵי קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים הוּא:

drückende Handlung (הנופה und הרומה) findet sonst nur bei שלמים und כהונה, den auf die Glückstellung des Opfernden sich beziehenden Opfern statt, und stellt sich damit der Mensch mit den irdischen Gütern seines individuellen Seins in den Dienst Gottes und der Gesamtheit. Charakteristisch tritt hier הנופה bei מצורע auf, und hebt eben hier bei dem aus egoistischer Verirrung Zurückkehrenden diese dem Egoismus entgegengetretende Seite des אשם-Begriffs sofort in noch ganz besonderer Handlung hervor. Sofort als das Opfer die Bestimmung אשם erhalten, erinnert dieser an die vor drohender „Verödung zu schützende Persönlichkeit“ mahnende Name, das dieser Persönlichkeit zum Ausdruck dienende Opfer noch lebendig samt dem Log על der Gesundheit, in הנופה und הרומה dem Allerheiligsten des Geistes gegenüber, לפני ד', (Gott und der Gesamtheit zu weihen, und damit die Persönlichkeit und ihr zu hoffendes gesundes Sein in den Dienst Gottes und der Gesamtheit mit Erfüllung seines Geistes zu stellen.

W. 13. וישחט וגו': daß אשם wie עולה und חטא ein קדש קדשים und als solches בצפון בשרו sei, ist schon oben (Kap. 7, 1 u. 2) ausgesprochen, und sind dort bereits dessen מהנות wie עולה, und הקטרת אימורים ואכילה בשרו wie חטא bestimmt. Wenn gleichwohl hier für מצורע אשם seine עולה und חטא gleiche Behandlung noch besonders wiederholt wird, so findet das (Zebachim 49 a) in dem hermeneutischen Kanon seine Erklärung, daß שיהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש אי אתה רשאי להחזירו לכללו עד שיהיונו הכתוב לכללו בפירוש וכו' לפי שיצא אשם מצורע לידון בדבר החדש בביתו יד וכוהן רגל ואון ימניה יכול לא יהא טעון מתן דמים ואימורין לגבי מובח ת"ל eine mit dem für die Gesamtkategorie Geltenden im Widerspruch stehende Vorschrift (siehe daselbst הויכוח) hervorgehobener besonderer Fall überhaupt aus dem für die Gesamtkategorie Geltenden so lange ausgeschlossen ist, als das Geheß ihn nicht ausdrücklich wieder der Gesamtkategorie eingereicht hat. Während nämlich für alle sonstigen אשמות die Hingebung des ganzen Blutes an den מובח, hier aber dessen מהנה an Körperteile des Menschen vorgeschrieben ist, so würde man, ohne diese wiederholte Gleichstellung mit חטא, haben annehmen können, daß überhaupt von ihm weder דם noch אימורים auf den Altar kämen. Erwägen wir die W. 10 למצה geforderte auch äußere Gleichheit des אשם und des עולה, בבש עולה האש, so dürfte das חטא und העולה und unjeres Verfes sich sogar speziell auf das חטא und עולה des מצורע selbst beziehen, und dürfte somit im Sinne des eben erwähnten Kanons sich der Gedanke also aussprechen: Durch die מהנה des Blutes an den Körper des אשם-Bringenden tritt die dem אשם innewohnende Bedeutung der aus Verödung zu Leben und Gesundheit hervorgehenden Persönlichkeit in solchem Maße hervor, daß eben dieser persönliche Zweck, die Hingebung an das eigene Selbst, zu dem Altar Zweck, zur Hingebung an die durch den Altar gestellten Ziele, in

11. Und es stellt der die Reinigung vollziehende Priester den sich reinigenden Mann und sie vor Gott in den Eingang zum Zusammenkunftsbestimmungszelt,

12. es nimmt der Priester das eine Schaf und bringt es zum Schuldopfer

11. וַיִּעֲבֹד הַכֹּהֵן הַקָּטָן אֶת
הָאִישׁ הַמְצֻרֵץ וְאֶתֶם לִפְנֵי יְהוָה בְּפֶתַח
אֹהֶל מוֹעֵד:
12. וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת־הַכֶּבֶשׂ הַהֶאֱחָד

das seine Vergangenheit abschließende und entscheidende Opfer bezeichnet. הביא צפרים, wird er vor Darbringung des אשם wiederum von einem נגע betroffen, so wird beides als ein מצורע=Zustand betrachtet und er hat für beide nur ein Opfer zu bringen, nach dem אשם sind es zwei durch gesonderte Opfer zu sühnende Zustände. Ebenso entscheidet der Moment der אשם-Darbringung über לאפוביע בענייה ובעשירות לא מיקבע עד שיביא אשמו=, oder עני=Charakter: (Kerüthoth 9 b). Vergewegenwärtigen wir uns, wie gerade אשם (siehe zu Kap. 5, 14 ff.) die durch selbstsüchtige Macht- und Interessenverjüngung mit Verödung bedrohte Persönlichkeit zum Bewußtsein bringt, so begreifen wir die hervorragende Bedeutung des אשם in der קרבנות=Gruppe des מצורע.

Als durchaus charakteristisch einzig tritt hier noch neben dem Öl im מנחה בלילה כשמן noch ein besonderes Log Öl auf. Es kann dieses Öl nicht in der Bedeutung einer heiligenden Salbung stehen; denn nachdem das Verse 15—18 vorgeschriebene Sprengen und Geben an Körperteile des sich Reinigenden geschehen ist, wird שירי, der Rest, wie מנחה בלילה זכרי כהונה בעורה שירי מנחה von שירי מנחה durch die vorgängigen מנחה bedingt. Nach מאיר ר' findet wie bei allen שירים auch bei ihnen פגול statt (Sebachim 44 a u. 91 a), doch ist darüber die Halacha zweifelhaft. Es kann daher dieses מצורע של שמן לוג nur in ähnlicher Bedeutung wie das שמן מנחה zu begreifen sein. Wenn jedoch, wie wir (Kap. 2, 1) bemerkt, daß den מנחה zugefetzte Öl als שמן של לחם der Nahrung zugleich den Begriff des Wohlstandes bringt, so ist שמן של מצורע לוג aus der Bedeutung des Öles in Beziehung zum Menschenkörper zu begreifen. Ausdrücke wie: כשמן בעצמתו (Ps. 109, 18) ובשרי (Jes. 10, 27) וחבל עול מפני שמן, (Jes. 17, 4) und כחש מן חיל כל שמן וכל איש חיל (Nichter 3, 29) lassen erkennen, wie es der Begriff: Gesundheit und Körperfülle ist, der hier durch שמן und dessen abgeleitete Formen zum Ausdruck kommt. Wenn aber eben Körpererkrankung die „Schickung“ war, durch welche dem מנוגע der göttliche Unwille über sein sozial sittliches Verhalten sich angekündigt hatte, so dürfte der Einklang sofort deutlich sein, in welchem dieser Begriff mit den Gedanken stehen möge, die dem Geseenen und künftige Gesundheit aus der Erneuerung seines Bundes mit dem Gottesgesetze Hoffenden entgegen gebracht werden sollen.

B. 11. לפני ד', והעמיד הכהן המטהר וגו': es ist dies der Eingang zum Heiligtume. Im zweiten Tempel war dies das Nisanorthor, שער ניקנור, das im Osten von עזרה ישראל zu עזרה עזרה führte. Mit עזרה ישראל beginnt der geheiligte Tempelraum, den התורה מן טמאים nicht betreten durften. Das Thor selbst gehörte noch zu dem nicht geheiligten Raum, in ihn konnte daher der מצורע, dem als כפרה כפרה noch das Heiligtum zu betreten untersagt war, hintreten (Sota 7 a u. 8 a). Dort im Osten, dem Allerheiligsten gegenüber, stand er mit seinen Opfern, deren Vollziehungen ihm den Eingang öffnen sollten.

B. 12. והקריב אוהו לאשם: es ist dies die weihende Bestimmung deselben zum אשם. והניף אוהם וגו'. תנופה, die die Weihe an Gott und an die Gesamtheit aus-

10. Am achten Tage soll er zwei Schafe in ihrer Ganzheit nehmen und ein einjähriges weibliches Schaf in seiner Ganzheit, und drei Zehntel seines Mehl als Huldigungsgabe, mit Öl durchgerührt, und ein Log Öl.

10. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנַיִם כֹּבְשִׁים תְּמִימִים וּכְבֶּשֶׂה אֶחָת בֵּת שְׁנֵתָהּ תְּמִימָה וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֵנָה סֹלֶת מִנְהָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְלֹג אֶחָד שֶׁמֶן:

Sota 16 b: יגלה כל שערו ריבה אם ראשו וגו' מיעט ואם כל שערו יגלה ריבה. ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל מאי ריבה ריבה הכל ומאי מיעט מיעט שיער שכתוך החוטם (Über die Übersetzung vgl. Kap. 11, 9. — Siehe B. 8.)

טרה: nach der טבילה hat er den Charakter, טובל עם, erhalten, ist במעשר und מחוסר כפרה. Nach כהרומה wird er הערב שמש, bleibt aber als מחוסר כפרה, אסור בקדשים, bis er am anderen Tage seine Opfer gebracht.

B. 10. שני כבשים — siehe Jeschurun Jahrgang V, S. 13 f. — שניה שניה שוין, sie sollen beide gleich sein, es ist dies jedoch nur למצוה und nicht מעכב (Zoma 62 b; siehe zu B. 13). Die Wahrheit, mit welcher צפור והיה שחיטה צפור והיה רם seinen Wiedereintritt in die menschliche Gesellschaft begleiteten, hatte nur das Bewußtsein von der sittlich hohen Dignität des Menschenwesens und der Menschenbestimmung mitzugeben, deren Grundbedingung Entfremdung von jenem nur in sich selbst versunkenen Selbstgeföhle heißt, das die mächtige Triebfeder in der Lebenszucht alles außer-menschlichen organischen Lebens bildet, in geradem Gegensatz aber zu jenem bruder-achtenden Pflichtgeföhle steht, welches das Lebensprinzip des sozialen Menschen bilden soll. Damit ist aber erst seine Wiedergeburt als Mensch eingeleitet. Seine jüdische Wiedergeburt — ביום השמיני — wird erst vollendet, wenn diesem allgemeinen Pflichtgeföhle, das erst den Menschen macht, der positive Inhalt des göttlichen, in seinem Geheße für die Gestaltung des Menschenlebens geoffenbarten Willens geworden, und er als Jude den Lebensbund mit diesem Geheße aufs neue in seinem Heiligtum geschloffen.

Die Bundesernennung mit dem göttlichen Geheße und die nur darin wieder zu findende Zuversicht in künftig ungeführtes Leben wird durch die hier folgenden Opferhandlungen vollzogen.

Wie faun noch einmal — (nur bei טמא נזיר findet sich 4. B. M. 6, 10—12 ein Ähnliches, wo aber nur עופות als הטאה und עולה auftreten) — kommen hier alle Nuancen der Thatenweiße: אשם, הטאה, עולה, zum Ausdruck, und, wie nirgend wieder, sind sie alle drei, selbst אשם und הטאה, von נככים (— die עשרונים — שלשה עשרונים des B. 10, Menachoth 90 b u. 91 a —) begleitet. Die שני כבשים sind nämlich, wie aus dem Verfolg ersichtlich, אשם und עולה, die כבשה אחת ist הטאה, und mit jedem von ihnen ist eine besondere כפרה (Verse 18, 19 u. 20) zu vollziehen. Als כבש, vom Standpunkt des unter Gottes Führung zu gewinnenden Geschickes, wird ihn die dreifache Thatenweiße durch das Gottesgeheße gelehrt; denn eben gottvergeßender, sein Geschick selbst bauender Dünkel ist die Wurzel aller sozialen Verfündigungen, die ihm seine Verweisung aus der Gottesgemeinde zugezogen. Darum ist auch, wie sonst nie, auch sein אשם und הטאה von נככים begleitet. Mehr als jedem anderen ist eben ihm bei seinem wieder vollen Eintritt in die jüdische Gemeinamkeit die Thatsache einzuprägen, daß sein künftiges „Mehl und Öl und Wein“, seine künftige Existenz, Wohlstand und Lebensfreude rein nur durch pflichtgetreue Gestaltung seiner Lebensthat bedingt sei. Und darum ist auch אשם sein erstes und dasjenige Opfer, um das sich die charakteristischen Handlungen, Verse 14—18, gruppieren und das auch die Halacha als

9. Am siebten Tage scheert er all sein Haar: seinen Kopf, seinen Bart, die Brauen seiner Augen, all sein Haar soll er scheeren, und wäscht seine Kleider, badet seinen Leib in Wasser und wird rein.

9. וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִגְלַח אֶת־כָּל־שְׂעָרוֹ אֶת־רֹאשׁוֹ וְאֶת־זְקָנוֹ וְאֵת גְּבַת עֵינָיו וְאֶת־כָּל־שְׂעָרוֹ יִגְלַח וּכְבֹּם אֶת־בְּגָדָיו וְרָתַן אֶת־בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָהַר:

werden. Wir glauben nämlich nicht zu irren, wenn wir im Haar den schützenden, die Einwirkung der Außenwelt auf den Körper mindernden, somit ihn isolierenden Stoff erblicken (vergl. S. 279). Einen Körper völlig von Haar entblößen, heißt: ihn den Einflüssen der Außenwelt „blosstellen“, und dürfte daher ganz geeignet sein, den isolierende Selbstsucht aufhebenden Gedanken zu wecken. Während aber die aus bis dahin berechtigtem Sondersein freiwillig hinausstretenden Leviten den הגלחה=Alt selbst an sich vollziehen, ist dem מצורע das Aufgeben eines pflichtwidrigen Selbstseins durch den Diener des Gesetzesheiligtums, durch den כהן zum Bewußtsein zu bringen. (Vergl. Jesaias 7, 20, wo die assyrische Macht das in Gottes Sold stehende „Scheermesser“ genannt und die Vererbung des jüdischen Nationalkörpers aller denselben schützenden Elemente unter dem Bilde eines Abschneerens aller Haare geschildert wird —).

יִשָּׁב בַּחֹץ לַאֲהֲרֹן וְגו': nachdem ihm der Wiedereintritt in die soziale Gemeinschaft eröffnet worden, bleibt er noch sieben Tage von וקדשו וקדשו als הטהרה ab ausgeschlossen und ist auch während dieser ימי כפירו hinsichtlich seiner vollen Häuslichkeit beschränkt, er ist אסור בהשמיש המטה, eine Beschränkung, die ihn בימי החלואו nicht getroffen. Als er um seines gesetzwidrigen Verhaltens gegen die Gesellschaft willen aus deren Gemeinschaft verwiesen war, durfte er draußen „sein Zelt“ haben. Allein, in den sozialen Umkreis der sich um das Gesetzesheiligtum bildenden Volksgesellschaft wieder zugelassen, und doch in Folge seiner bisherigen sozialen Sünden von dem Heiligtume selbst ausgeschlossen, unterjagt ihm das Gesetz den Vollgenuß seiner eigenen Häuslichkeit, so lange es ihm, als noch nicht voll genesen von sozialer Verirrung, die Pforten seines Heiligtums verschließt. Spricht dies nicht die bedeutungsvolle Wahrheit aus: Nur dem Sozialgerechten erkennt das Gottesgesetz auch das Vollrecht auf eigene Häuslichkeit zu? Wer seines Nächsten häusliches Wohl untergräbt, der gebe sich im Umkreis des göttlichen Gesetzesheiligtums nicht ruhig der eigenen Häuslichkeit hin. Erst wenn ihm Gottes Gesetzesheiligtum die Pforte wieder öffnet, steht ihm in dessen Umkreis auch die Pforte des „eigenen Zeltes“ wieder offen. יִשָּׁב בַּחֹץ לַאֲהֲרֹן יֵהָא כַּמְנוּחָה הוּא (ז. St.): wie einem von der Gottesgemeinde zu Meidenden ist ihm der eheliche Umgang versagt.

ב. 9. וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְגו'. Wie die Rückhaltlosigkeit der von ihm geforderten Hingebung bei seinem Wiedereintritt aus dem unsozial tierischen in den sozial menschlichen Stand ihm durch הגלחה zum Bewußtsein zu bringen war (B. 8): so tritt an ihn dieselbe Forderung hinsichtlich seines Wiedereintritts aus dem sozial menschlichen in den jüdisch göttlichen Berufskreis durch wiederholtes הגלחה, הגלחה שנייה, heran und lehrt ihn das im jüdischen Gesetzesheiligtum gelehrt sittliche Ideal in seiner ganzen, den bloß sozialen Menschen weit überragenden Höhe schätzen und zur energievollen Arbeit an sich selbst achten und beherrigen.

וְקָנוּ עֵשָׂה רוּחָה לֹא תַעֲשֶׂה אָתָּה רֹאשׁוֹ וְאָתָּה זָקָנוֹ (Masir 41 a; siehe zu Kap. 19, 27).

parallel zu ארו, הזלעה, während es sonst immer שני heißt —); alle drei, mit dem roten Faden zu einer Einheit verbunden, geben den Gesamtbegriff des organischen Lebens, wie es sich im Pflanzen- und Tierleben des שרה vollzieht, dessen Injasse zu sein der מנוגע bis jetzt seines unsozialen menschenwidrigen Charakters willen verurteilt war. Zu ihnen wird der צפור הרוי, der nicht geschächtete „Frei vogel“, gefügt; die instinktiv unkontrolliert sich hinanslebende Tierheit gehört eben zur vegetativ=animalisch organischen Natur. Zwischen ihr und dem in sittlich freier Bemeisterung des instinktiven Tierischen zu gewinnenden „ewigen“ Leben, wie es in dem המים על הטהיטע רם צפור הטהיטע gefunden und im sozialen Leben des sittlichen Menschen Verwirklichung finden soll, liegt eine siebenmal fließende Höhe. Diese mit siebenfacher Energie zu erklimmen, wird der bis dahin in die Gemeinschaft des Pflanzen- und Tierlebens Verwiesene durch die שבוע פעמים הזויה gemahnt, bevor er für den Wiedereintritt in die Menschengemeinschaft rein erklärt werden kann. Es geschehen aber diese an die Höhe der sittlichen Menschheitsbestimmung mahnenden Sprengungen ירו, לאהר, auf die äußere Hand, oder, nach anderen, auf die Stirn. Sind doch Hand und Stirn die beiden „menschlichsten“ Teile des Menschenkörpers, sowie die durch sie vergegenwärtigten Lebensäußerungen, „Denken“ und „Handeln“, die den Menschen am charakteristischsten bezeichnenden Lebenshaltigkeiten. Und wenn die Halacha sich für das Sprengen auf die Hand zu entscheiden hat, so ist es ja eben das sittlich unkorrekte Handeln gegen die Mitmenschen, das ihn aus deren Gemeinschaft verwiesen werden ließ. Es ist aber eben ירו, לאהר, die äußere, gestreckte Hand, die die That, das Handeln vergegenwärtigt, während die innere Handfläche, כף, mehr das „Haben“, den besitzenden Menschen ausdrücken würde.

אל מרחוק לעיר אל פני השדה, präziser: ושלח את הצפור ההיה על פני השדה (B. 53), den lebendigen Vogel aber entsendet er „aus der Stadt hinaus“, „auf das Feld hin“. Es ist damit das Doppelte zum Bewußtsein gebracht: die Umgebendheit des instinktiven Naturlebens, wie es den דרוי צפור charakterisiert, steht im Widerspruch mit der Basis, auf welcher sich das soziale Menschenleben erbaut. Wohl aber ist es das Berechtigte, das das Bereich seiner Entfaltung in dem Feld- und Waldleben der das Städteleben der Menschen umgebenden Natur findet. Daher פני השדה, und nicht in die „Wüste“ und nicht aufs „Meer“ hin.

גלוח ושבילה. Nachdem durch הצפור הטהיטע und הזויה die Bedingungen der neuen Zukunft zum Bewußtsein gebracht sind, handelt es sich zunächst darum, mit der Vergangenheit völlig abzubrechen, wie dies durch גלוח ושבילה geschieht. Es tritt aber dabei noch ein Akt, גלוח, ein, dessen Bedeutung zu erschließen wäre. Dieses גלוח, dieses Abschneiden aller Haare vom ganzen Körper vermittelt eines Scheermessers, הער, steht in gleicher Bedeutsamkeit mit שחיטה וזויה וצפור, שחיטה רם צפור, שהיטה וזויה וכבהו, alle drei müssen am Tage und von dem כהן selbst vorgenommen werden (כ"ט zu B. 1). Eine Analogie für dieses כצורה של הגלוח des ganzen Körpers findet sich nur in dem 4. B. M. 8, 7 für die Leviten bei deren Amtseinführung vorgeschriebenen כשרם על כל בשרם הער. Suchen wir die Ähnlichkeit der beiden Momente, so glauben wir sie darin zu erkennen: in beiden sollen Menschen aus der Besonderheit eines Fürsichseins in ein Aufgehen in das Allgemeine eingeführt werden. Bei den Leviten ist es das Aufgehen des bis dahin berechtigten Privatlebens, um in den Dienst der Gesamtheit einzutreten, welches Aufgehen in den Gesamtdienst ja durch מביכה und הנופה (siehe daselbst) seinen Ausdruck findet. Hier ist es das Aufgehen des unberechtigten Egoismus eines bisherigen sozialwidrigen Selbstseins, um in die Selbstaufopferung der Gesamtheitspflichten einzugehen. Bei beiden dürfte das Aufhören des Fürsichseins durch הגלוח, durch כשרם על כל בשרם הער, zum Bewußtsein gebracht

Versuchen wir es, den hier Verse 2—8 vorgeschriebenen Akt, der den geheilten מצורה aus der Isolierung der ימי הלוי in den Wiedereintritt in die soziale Gemeinjamkeit hinüberleitet, unserem Verständnis näher zu bringen. Wiedereintritt in die soziale Gemeinjamkeit, das ist ja ganz offenbar die Idee, auf welche die durch die hier vorgeschriebenen Objekte und Handlungen zum Ausdruck kommenden Gedanken sich beziehen müssen. Denn eben nur die soziale Gemeinjamkeit, der Eintritt במחנה wird ihm damit eröffnet, von מקדש וקדשו bleibt er ja כפירו noch ausgeschlossen, und sind ja für seinen Wiedereintritt in das Bereich des Heiligtums noch besondere Handlungen im folgenden V. 9 ff. angeordnet. Die hier Verse 2—8 vorgeschriebenen Akte können daher nur Wahrheiten zum Ausdruck bringen sollen, die seinen Eintritt in die soziale Gemeinjamkeit zu begleiten haben. Im Zusammenhange mit diesem Gesichtspunkte haben wir die Objekte und Handlungen zu erwägen.

Bemerken wir zuerst die Analogien, in welchen die Objekte und Handlungen zu anderen bedeutungsvollen Institutionen des göttlichen Gesetzes stehen.

Die במראה כקומה וכדמים ולקיהן כחה wenigstens שני צפרים (V. 4) sein sollen, erinnern sofort an die שני שיערים י"ב (Kap. 16, 5), für welche auch, und zwar dort mit bedingender Notwendigkeit, diese Gleichheit gefordert ist und die auch, daß eine Tier durch שחיטה, das andere durch שילוח, einer so entgegengesetzten Bestimmung entgegengehen, nur, daß dort das שלוח gerade המדברה sein soll, während hier im Gegenteil מדבר ausgeschlossen und פני השדה על פני השדה angeordnet ist.

Der Charakter dieser Vögel, daß sie nicht מרוה מרוב (V. 4) sind, findet seine Analogie in dem עול עליה אשר לא ערה אדומה (4. V. M. 19, 2) und dem בעול משכה בעול עגלה ערופה אשר לא עבר בה אשר לא משכה בעול (5. V. M. Kap. 21, 3).

Das עפר אל מים קדושים בכלי הרשום כלל הרשום כלל הרשום (4. V. M. 5, 17) und dem אל כלל מים קדושים אשר במים הים אל כלל מים קדושים (4. V. M. 5, 17) analog, und endlich עין ארו ושני הולעה ואוזב (dieselbst 6) gleich.

שררה כחה ככשרה, שאינה מקבלה מרוה: „sich keiner Kontrolle unterziehen“, „im Hause wie in der Wildfreiheit leben“, dieser von den צפרי דרוה repräsentierte Charakter vollendetsten unsozialen Wesens, springt sofort als konträrer Gegenatz zu der sozialen Umwandlung in die Augen, die den Eintritt in die soziale Gemeinjamkeit der Menschen bedingt. Es ist der Gegensatz der Tiere des „Feldes“ zu den Menschen der „Stadt“.

Die den Eintritt in die soziale Gemeinjamkeit des Menschen bedingende Forderung heißt: ושחט את הצפור, heißt: energievoll Unterordnung der ungebundenen Tierheit unter die scharfe Kontrolle des sittlich starken Menschenwillens, und dieses Brechen tierischer Ungebundenheit im Menschen ist kein „Töten des Lebens“, vielmehr שחיטה הצפור geschieht מים הים אל כלל הרשום, gerade erst als שחיט, erst in der Kontrollierung durch den sittlichen Menschenwillen gelangt auch das Tierische zur Teilnahme an dem „in irdischer Hülle“ dem Menschen beschiedenen „ewigen, nie versiegenden Leben“. (So spricht die „Mische“ im יים מן הגמא aus: obgleich אפר doch הים, obgleich vergänglich zu Mische, doch unsterblich, und עפר, Humuserde in den קדושים מים קדושים: obgleich mit irdischem Stoffe allen Reizen organischen Lebens ausgesetzt, doch zu sittlicher Heiligung und Heiligkeit berufen. — Siehe zu 4. V. M. 5, 17.)

אוזב und עין ארו, „Geder und Hop“, Größtes und Kleinstes der Pflanzenwelt, vergegenwärtigt aber ebenso die Gesamtheit des Pflanzenlebens, — vergl. Kön. I. 5, 13 — שני הולעה, שני הולעה, Wolle gefärbt mit Wurmblood, „Säugetier und Wurm“, Größtes und Kleinstes der Tierwelt, die Gesamtheit des Tierlebens vergegenwärtigt (— heißt es doch darum vielleicht überall in Zusammenstellung mit עין ארו ושני הולעה: אוזב und עין ארו

צמר ופשתים sind aber überall im Gesetze die ausschließlich spezifischen Stoffe für das menschliche Gewand, und es ist daher auch bei ihnen, wo der בגד=Begriff schon im bloßen Geplane beginnt. Nur hier wird der Begriff „Kleidung“ auch auf עור ausgedehnt, beginnt aber erst mit dem zum Gebrauche fertigen Fell. פשתים und weit überwiegend auch צמר sind in ihrer Naturfarbe weiß, die Farbe der Keinheit, und vergegenwärtigen somit schon durch ihre ursprüngliche Farbe die „Charaktereinheit“, in die sich der Mensch kleiden soll — ככל עת יהיו בגדיך לבנים (Pred. 9, 8; siehe Sabbat 153 a) — und bestimmt daher das נגיעי בגדים=Gesetz nur die natürlich weißen leinenen und wollenen Gewänder zu Mahnern an die von Gott geforderte Makellosigkeit des sozialen Menschencharakters. Bei נגיעי אדם endlich war die besondere Beziehung auf die soziale Seite des Menschenwesens durch Beschränkung des Ausschlusses des Betroffenen auf עירות הומה zu verdeutlichen. In בגדים ist aber diese soziale Beziehung durch den בגד=Begriff von selbst deutlich, und daher ihre Verweisung aus menschlichen Wohnstätten ausnahmslos geboten.

Eine Bestimmung dürfte in Widerspruch mit der durch das Gesetz selbst gegebenen Auffassung seiner Negativvorschriften zu stehen scheinen. Es ist die, daß selbst הנוק תינוק אהר, daß selbst ein unmündiges, einen Tag altes Kind von einem נגע und dessen Folgen betroffen werden kann (W. 2). Der Zweck sittlicher Mahnung und Besserung, den das Gesetz bei seinen Negativvorschriften im Auge hat, hätte, würden wir meinen, die Bedeutung des נגע erst mit dem mündigen, zurechnungsfähigen Alter eintreten lassen dürfen. Allein Kinder, in den Jahren unmündiger Unselbständigkeit, gehören aufs innigste in die Sphäre der Elternpersönlichkeit, sie sind die zarten Menschheitsprossen, die zur Gottebenbildlichkeit ihrer Bestimmung auf dem Boden des Lebens und des Beispiels der Eltern heranwachsen sollen. Wie der נגע am Gewande und am Hause warnende Mahnung für deren Eigener ist, so ist und noch weit tiefer eindringend der נגע auf der Stirne ihres unschuldigen Kindes die eindringlichste, schreckendste Mahnung an die Eltern, in sich zu gehen und das Lebensbild zu betrachten, das aus ihrem sozialen Verhalten ihrem Kinde einst zum Vorbild dienen werde. Das נגע-Mal an ihrem Kinde und dessen טמא=Erklärung und deren Folgen sind die ernsteste Mahnung an die Eltern: um eurer Kinder willen bessert euch, um der Zukunft eurer Kinder willen werdet brav! Der sittliche Makel, der einst an euren Kindern haften wird, steht auf eurer Rechnung — und gewiß ist ein נגע auf ihres unschuldigen Kindes Stirne eine noch viel wirksamere Gottesmahnung an die Eltern, als hätte der נגע sie selber getroffen.

Wir haben nun noch die טמא=Erklärung und deren Folgen in ihrem sittlichen Einflusse auf den כנוגע zu betrachten. Eben der Umstand, daß er nicht wie andere durch körperliche Zustände טמא werdende, טוביאה יוצאה עליהן כנוגע, nicht wie נדה, זבה, וז, וז u. s. w., schon ohne weiteres durch den נגע an seinem Körper טמא ist, sondern seine טוביאה erst mit dem Ausspruch des כהן eintritt und ganz von diesem bedingt ist, sagt ihm, daß seine טוביאה nicht in seinem Körperzustand, sondern in seinem sittlichen Verhalten, in seinem Verhalten dem Gesetze gegenüber wurzelt, für dessen Heiligtum das Organ der Priester ist, auf dessen Erklärung sein נגע nur wie eine Gotteschiffre wartet, zu dessen Dechiffrierung der כהן bestellt ist. Er ist keine נבלה und kein זב; und kein מו, und nicht seine Körpererkrankung an sich vergegenwärtigt eine diesen ähnliche Erscheinung, die טוביאה und deren Folgen für ihn hervorruft; aber er ist mehr; der Diener des göttlichen Gesetzesbeteiligungs hat ihn wegen seines sozialen Mißverhaltens als נבלה und מו zu erklären — vergl. נבלה und נבלה und den Satz: רשעים אפי' בחייהן קרויין מו — er ist, wie נבלה, מטמא כמגע וכמטמא, ja, er ist מושב ומושב wie oder wenigstens ähnlich wie זב וזכה (W. 6; siehe zu Kap. 15, 4), er ist מו ähnlich כמטמא, wobei das Genügen einer מו כחיצה עשרה ט' dieser טוביאה eben den Charakter

vollends abhanden gekommen, in der Isolierung somit keine Besserung zu erhoffen ist. Die טומאה-Erklärung wird daher aufgehoben, er wird dem Verkehr mit יקדש וקדשו und כקדש וקדשו wieder freigegeben, bis durch Wiederkehr eines ההי der Anfang eines wiedergewonnenen sittlichen Momentes sich ankündigt, und er sodann mit diesem wieder der Arbeit an Vollendung seiner sittlichen Erziehung in der Isolierung des מוהלט-Zustandes übergeben wird (Verse 12—17).

Die Modifikationen bei נגע ראש וזקן sind wahrscheinlich durch die Beschaffenheit und spezielle Bedeutung dieser Körperteile bedingt und dürften sich in ähnlicher Weise wie die Bestimmungen für נגע בשר ausprechen lassen.

Charakteristisch sind die Bestimmungen für נגע בגדים. Sie erscheinen vielfach strenger als נגע אדם. Während נגע אדם nur bei ישראל statthaben, und z. B. ein נגע, das ein גר aus seinem נכרי-Zustand mit hinübergenommen, ohne Beachtung bleibt, unterliegt ein von einem נכרי in jüdischen Besitz übergegangenes Gewand der priesterlichen Erkenntnis, יראה בחלה, ja, selbst בגדי גר הושב נגע unterliegen vielleicht den נגעים-Gesetzen. Ein בגד המנוגע, das ferner hinsichtlich הכסר, החלט und טומאה ganz den Charakter wie אדם hat, ist hinsichtlich שלוח מנהג sogar noch רחוק, indem es aus allen Städten, selbst den nicht הומה הומה, zu entfernen ist (V. 47). Während ferner ein Mensch, dessen נגע nach dem zweiten הכסר unverändert geblieben, mit dem נגע-Mal טהור wird, ist für בגד die Möglichkeit nicht gegeben, mit dem נגע-Mal טהור zu werden. Sobald es nach dem zweiten הכסר unverändert geblieben, muß es verbrannt werden (V. 55). Dabei ist der Begriff בגד selbst auf das bloße Gespinnt, שהי וערב, ausgedehnt und bleibt in dem aus den spezifischen Gewandstoffen צמר ופשהים bereiteten Geweben gegenwärtig, selbst wenn daraus z. B. Segel u. dergl. angefertigt worden.

Der Gesichtspunkt, den uns das Gesetz selbst zur Auffassung der Negaimgesetze gereicht, dürfte auch diese Bestimmungen dem Verständnis näher bringen. Es sind ja vor allem soziale Verirrungen und Vergehen, die das gottgesandte Nega an dem Menschen, an seinem Gewande, an seinem Hause, in der ganzen Schwere ihrer Verurteilung von Gott zum Bewußtsein bringen sollen. Nun ist aber der ganz eigentliche Ausdruck des sozialen Menschencharakters sein Kleid. Vor allem im Gebiete des jüdischen Gedankenkreises, wo, wie wir dies schon wiederholt zu bemerken Gelegenheit gehabt, „Kleid“ und „sich bekleiden“ geradezu Charakter und Charaktereignung bezeichnen. Ein gottgesandtes Mafel an einem Menschengewande spricht mehr als alles andere daher eine Gottes tiefstem Tadel unterliegende soziale Verderbnis aus, und wir glauben sehr wohl zu begreifen, warum das Gesetz gerade am Gewande ein „נגע“ mit äußerster Konsequenz aus dem sozialen Kreise seines Volkes bannt, vielleicht selbst den גר hinsichtlich der נגעי בגדים in den Kreis seiner Bestimmungen zieht, jedenfalls aber das mit einem נגע in jüdisches Eigentum übergehende Gewand den נגעים-Gesetzen unterwirft. Bildet doch in sozialer Beziehung der גר הושב einen integrierenden Teil der Nation, und die soziale Gerechtigkeit einen wesentlichen Bestandteil der auch den נכרי verpflichtenden noachidischen Gesetze. Und weil eben in נגעי בגדים die Bedeutung des נגע in klarster, sprechendster Deutlichkeit hervortritt, und hier die נגעים-Mahnung an soziale Unbesonnenheit am lautesten predigt, beschränkt das Gesetz diese Mahnung nicht nur auf das wirkliche Kleid, sondern läßt diesen Begriff schon in dem bloßen Gespinnt zum Gewebe erblicken und ihn selbst da festhalten, wo aus dem Gewandgewebe ein anderes Geräte bereitet worden. Daher denn wohl auch in jedem Satze des נגעי בגדים-Gesetzes immer wieder und wieder die spezielle Wiederholung des העור לכל אישר יעשה העור immer wieder und wieder בכגד או בשתי או בערב או בעור לכל אישר יעשה העור. Eben hierin, in dieser Ausdehnung des an der Spitze des Gesetzes stehenden בגד-Begriffes — והכגד כי יהיה בו נגע צרעה וגו' — auf die spezifischen Gewandstoffe in jeglicher Form spricht sich die hohe Bedeutsamkeit dieser נגעי בגדים-Vorschriften aus.

Vielleicht ist in folgendem nicht alles von der Wahrheit fern. Die Haut ist das allgemeine Sensorium des Leibes, sie vermittelt das Empfangen der Eindrücke aus der umgebenden Welt. Ein Makel, das der Gottesfinger an dieses Sensorium als „נגע זרעה“, als äußeres Anzeichen innerer Fäulnis (siehe B. 2) sendet, wird zum Anzeichen, daß der Betroffene in Beziehung seiner Auffassung der ihn umgebenden Welt sittlich krank ist. Er hat es verlernt, die wahren, gerechten und guten Eindrücke seiner Welt in sich aufzunehmen, und seine Auffassung dieser Welt ist daher nicht wahr, gerecht und gut. — Haar dürfte physiologisch einen Gegensatz zur Haut bilden. Es ist die für äußere Eindrücke unempfindliche Schutzdecke der Haut, beschränkt, und schützt eben damit die Empfindlichkeit derselben. Die Verbreitung des נגע in das Haar, auf diese Bedeutung desselben psychisch übertragen, spräche sich als ein Anzeichen aus, daß nicht nur die wahren und guten Eindrücke fehlen, sondern positiv die fernzuhaltenden schlechten Eindrücke Eingang finden. Wie dem jedoch auch sei, so wie פשע, durch extensive Verbreitung in der Hautfläche eine Steigerung des נגע-Charakters anzeigt, so ist ja auch לכן הפיכת שער לבן, nur in anderer Richtung, es ist ein Aussteigen des Erbleichens selbst bis ins Haar. Daher ist auch שער לבן שקדם לבהרה und שער פזורה (siehe B. 3) טהור. Ersteres ist überhaupt nicht, und letzteres für den jetzt in Beurteilung stehenden נגע kein Anzeichen sich steigenden Fortschreitens des נגע. — Schwieriger ist das Verständnis der מדה als ההלש-Anzeichens. מדה ist eine mitten im נגע gesunde gebliebene, oder bereits wieder gesund gewordene Stelle, und gerade dies ist ein Anzeichen der fordernden Charakter! B. 11 heißt es in Beziehung auf מדה — שער זרעה נושנה — לכן ist bereits B. 3 als סימן ההלש ohne diese Motivierung besprochen —: מדה היא ein Anzeichen zu verstehen sei, die sittliche Einwirkung, die sonst durch הבגד versucht wird, sei hier bereits erfolglos geblieben und müsse daher auf ההלש erkannt werden. Und in der That spricht sich מדה מבוזר בתוך הנגע (B. 11) in solchem Sinne aus. Es hat bereits beim Entstehen der bessere Sinn (מדה) ohne wirklichen Erfolg gegen den sittlich ersterbenden, (נגע), angekämpft, oder es ist nach dem Entstehen des נגע bereits das Bessere mach geworden und hat das Verderbte vergebens zu überwinden gesucht. Es steht das Bessere, kleine, wirkungslos „gefangen“ in Mitte der Verderbnis. Daß מדה bei ומכה שהן bedeutungslos wird, dürfte sich darin erklären, daß hier מדה nicht als eine Reaktion gegen den נגע, sondern gegen die im Heilungsprozeß begriffenen שהן und מכה erscheint (B. 24).

Als eine höchst eigentümliche Erscheinung steht die Bestimmung: כלו הפך לבן, טהור, daß eine totale Verbreitung des נגע über den ganzen Körper die טהרה-Erklärung aufhebt. Tritt aber die totale Verbreitung während eines Reinheitszustandes ein, so ist טהרה zu erklären und auf הבגד oder ההלש zu erkennen, כן הטמא טהור כן הפורה כן הטמא (B. 13). Vom Standpunkt des sittlichen Zweckes der נגעים dürfte sich dies in höchst bedentamer Weise also aussprechen: Isolierung, הבגד, ההלש, überhaupt Ausschluss aus dem Verkehr mit dem Heiligum und der auf dessen Basis sich bewegenden Gesellschaft darf nur so lange sittliche Einsicht und Besserung zu bewirken hoffen, als das sittlich Bessere noch frisch im Bewusstsein gegenwärtig, und somit von ihm ein Kampf mit der verderbten Richtung zu erwarten ist. Tritt daher בכלו פרה, eine selbst totale Verschlechterung plötzlich mitten in dem reinen Verkehr mit dem Heiligum und der Gesellschaft ein, so ist entweder בהלה auf הבגד, oder לאחור פזור auf ההלש zu erkennen. Der Gedanke des מקדש וקדשו und des מוחנה ישראל, denen er plötzlich entrißen, begleitet ihn in seine ungewollte Isolierung und vermag in ihm an seiner Besserung zu arbeiten. Erscheint jedoch פריחה בכלו während der הבגד- oder ההלש-Isolierung, so spricht sie eben aus, daß ihm in der Isolierung das sittliche Moment

durch seine Erklärung vom Heiligtum und dessen Heiligtümem und — was bei keinem anderen טמא sonst — von der um das Heiligtum auf dem Boden seines Gesetzes sich bildenden bürgerlichen Gesellschaft aus. נגעים sind nichts als eine Anweisung an den כהן, den davon Betroffenen namens des Gesetzesheiligtums als des Heiligtums und dessen Volkstreiches unwürdig zu erklären (Verse 2 u. 3). Nur מצורע ist משהלח הוין משלש, מזהנת, ist aus dem geschlossenen Nationalkreis zu verweisen. Denn es sind ja eben soziale Verirrenngen und Vergehungen, deren ihn die Gotteszeichen an seinem Leibe zeihen. Ebenso wenig wie Verhütung von Ansteckung, wie wir gesehen, ist auch nicht etwa Verhütung der Verbreitung der טומאה Motiv dieses Ausschlusses. Alle anderen טמאים dürfen ja ungehindert in ישראל מזהנה verweisen, und selbst מצורע ist nur aus עירוה נון עירוה, aus den mit dem Momente der Landesbestüßergreifung als geschlossenes Städteterrain, als מזהנה ישראל, charakterisierten Stadtweidbildern (siehe Kap. 25, 29) zu verweisen. Beweis genug, daß dieser Ausschluß reine Konsequenz der sozialen Verderbtheit ist, deren ihn sein נגע zeihet, und in diesem Charakter deutlich umschrieben hervortreten soll. Darum trägt auch der Ausspruch des כהן's den Charakter eines Richterspruches — מקיש נגעים לריבים — und wie für diesen ist auch für כהן קרוב נגעים כהן פסול (siehe V. 2). Wir begreifen auch von diesem Gesichtspunkte aus umjomehr die Vertagung der ראייה נגעים während des רגל, während der sieben Hochzeitstage u. s. w. (V. 14), wenn wir diese priestertliche Untersuchung und deren Folgen als sittliche Straf- und Besserungsmittel begreifen. Das Vorhandensein eines der Untersuchungs bedürftigen נגע weckt doch bereits in dem Betroffenen den Gedanken möglicher Unwürdigkeit und deren Folgen. Und wenn er diese Unwürdigkeit zunächst in seinem bisherigen sozialen Verhalten zu suchen hat, so bieten ihm doch gerade Tage eines so gesteigerten geselligen Verkehrs wie nationale Festzeiten u. s. w. die geeignetste Gelegenheit, sich, seine Gesinnungen, und sein Reden und sein Thun im Zusammensein mit den Volksgenossen zu prüfen und zu bessern, und durch diese Besserung eine solche Änderung des נגע zu erzielen, die dann die Untersuchung des כהן nicht zu fürchten hat.

Es sind aber zwei Stadien gegeben: das Prüfungsstadium, der הסגר, und das entsprechende Stadium, derההלט, טומאה und Ausschluß sind, wie zu V. 4 bemerkt, in beiden Stadien gleich, nur die äußere Entstellung, פריעה, פריכה, treten erst für den מיהלט ein, und nur für den aus ההלט wieder zur Reinheit Erstehenden sind die im folgenden Kapitel angeordneten וצפרים תגלחה vorgeschrieben. Und wohl dürften schon die isolierenden הסגר-Weeken ganz geeignet sein, den heilsamsten Einfluß auf den Vereinsamten zu üben und ihn zur ernstesten Einkehr und Prüfung seines bisherigen Verhaltens in Gesinnung, Wort und That im sozialen Zusammenleben mit den nun von ihm getrennten Volksbrüdern, und daraus zu ernster Gesinnungsumwandlung und ernsten Besserungsvorjahren zu veranlassen, und so schon aus dem Prüfungsstadium rein hervorzugehen. Es kommt daher auch die etwaigen Wandlungen des נגע während dieser Prüfungszeit nicht in Betracht, und hat der כהן nur nach dem Befund am Schlusse des הסגר's zu entscheiden.

Auf der הסגר hat der Priester zu erkennen, sobald bei der ersten Untersuchung der נגע sich einfach in der entsprechenden Größe und in der entsprechenden Farbennüance ihm darstellt. Auf derההלט zu erkennen ist angezeigt, wenn er שער לבן oder שער פשוט findet. Die beiden ersten Zeichen שער לבן oder שער כזיה können sich schon bei der ersten Untersuchung, בהחלה, vorfinden und sofort ההלט fordern, das שער-Zeichen, das Gewachsensein des נגע, natürlich erst nach der ersten oder zweiten הסגר-Weeke (V. 4). Daß שער לבן, das Wachsen des נגע, eine Steigerung des נגע-Charakters anzeigt, ist wohl leicht zu begreifen, schwieriger dürften jedoch שער לבן oder שער כזיה als solche Steigerungsanzeichen sich einsehen lassen.

הועבדה נפשו, und zwar wird daselbst die Sechsz- und Siebenteilung dahin erklärt, daß שביעיה קשה כנגד כולן ואי זה זה משלה מרנים, daß damit das siebte, das Unfrieden stiften, (לשון הרע) als dasjenige bezeichnet sei, das an Schwere alle die anderen aufwiegt. In der That vereinigt auch die Bössrede, die den Menschenbruder geistig in der Achtung und Liebesgefönnung der Brüder tötet, alle die anderen genannten Untugenden und Verbrechen in einer Frucht sittlichen Verderbnißes. Und indem diese Untugenden und Verbrechen nicht abstrakt, sondern in den Organen genannt werden, die in ihnen ihre mißbräuchliche Verwendung finden, nicht רום עינים u. s. w., sondern רמות עינים u. s. w., so ist damit das Auge und der Mund, die Hand, das Herz, der Fuß, kurz, der ganze Mensch, der, statt die ihm verliehenen Organe und Kräfte zur Gewinnung und Übung der Bescheidenheit, der Wahrheit, des Wohlthuns, der Gerechtigkeit, der Güte, der Wahrheit- und der Friedensverbreitung zu verwenden, sich zum Träger und Verbreiter des Gegenteils von diesem allen gemacht hat, als Gegenstand des Hasses und des Abscheues vor Gott bezeichnet, der ihm mit dem seinem Körper angeworfenen „Nega“ das Zeichen seines tiefen Unwillens sendet und ihn damit aus dem sozialen Kreis seines Gesellschaftigtums bis zum הקלל, bis zur sich selbst verurteilenden Bestimmung verweist. Wenn es von Mirjam heißt: והנה מרים כר מעל האהל וילך והענן כר מעל האהל, so sagt jedem, der an sich, an seiner Gewandung, an seinem Hause einen נגע gewahrt, dieser נגע, daß sein soziales Verhalten Gottes tiefsten Unwillen erregt und Gottes schützende und segnende Gegenwart in seinem Kreise keine Stätte mehr finden läßt.

Wir wagen nun den Versuch, von diesem durch das Gesetz selbst unzweideutig gebotenen Standpunkt aus, die in diesem Kapitel enthaltenen Anordnungen zu beleuchten. Die einleitenden Worte אדם כי יהיה וגו' אדם, B. 2, finden sich nur noch in ähnlicher Weise an der Spitze zweier anderen Gesetze: אדם כי יקריב וגו' אדם כי ימות באהל, (Kap. 1, 2), וגו' (4. B. M. 19, 14). In beiden Fällen, bei Anordnung der Opfer und dem Gesetze über טומאת אהל, ruft der Begriff אדם den Menschen in der Ganzheit seiner Bestimmung und Würde in unser Bewußtsein, um von ihm aus die Opfer- und טומאת אהל-Gesetze zu erfassen. Auch hier dürften die Worte: אדם כי יהיה בעור בשרו, uns das von נגעים betroffene Objekt: עור בשרו, von dessen Beziehung zu אדם aus betrachten lassen. Das vom נגע betroffene Objekt ist „עור כשר אדם“, ist עור, das „wache“, die Welteneindrücke aufnehmende Organ des אדם, des dem zum „Gottesstellvertreter“ auf Erden Bestimmten als „Herold“ zur Lösung seiner hohen Bestimmung gegebenen Leibes. Es ist der mit seinem ganzen Wesen nur zur Vollstreckung des göttlichen Willens, zur Gott ebenbildlichen Pflege der Wahrheit und des Rechtes auf Erden Berufene, der durch den Gottesfinger an das seine Weltstellung vermittelnde Organ an den Gegensatz gemahnt wird, in welchen sein Weltleben zu seiner Weltbestimmung vor Gott geraten ist. „Weiße“ Flecken, die alle בניני אדם בשר אדם בניני אדם, die alle bleicher als gewöhnliche Menschenhaut sind (B. 3 ff.), hat Gott als Verkünder seines Unwillens erklärt und sie daher genau zur Unterscheidung von anderen krankhaften Hauterscheinungen präzipiert. Erblichen der Haut kann ein partielles „Ersterben“ des Menschen, von welchem die beliebende Gottesnähe weicht, כמה טומאת אדם (siehe zu 4. B. M. 12, 12) und kann auch in ähnlicher Weise ein הלבנה פנים die tiefste „Beschämung“ bedeuten. Nur בגלוי העין, wo sie sich auf der freien Oberfläche dem Auge darbieten und zwar in entsprechender Größe auf einer Fläche (Verse 2, 3 und 12), haben sie diese Bedeutung. Sie sind ja gesandt, um ins Auge zu fallen. Und nicht an sich, nicht ihr bloßes Vorhandensein an dem Körper des Betroffenen, wie alle anderen körperlichen טומאת אדם-Zustände וכן וכו' u. s. w., macht den Betroffenen טומא. Erst der Ausspruch eines כהן, eines geborenen Dieners und Organs des Gesellschaftigtums, macht ihn טומא, schließt ihn

von der englischen Regierung eingesetzten Kommission — „Report on Leprosy by the royal College of physicians“ — die Thatsache konstatiert fanden, daß überhaupt der „Ausatz“ auch in jenen schreckvollen Erscheinungen durchaus nicht ansteckend sei. „Die zu beantwortende allerwichtigste Frage für die Regierung“ — heißt es daselbst — „ist die: ob diese Krankheit ansteckend ist, oder nicht. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sie von den Juden für ansteckend gehalten, und daß die strengste Quarantäne gegen diejenigen angeordnet wurde, welche davon ergriffen waren. Gleichzeitig spricht einige Wahrscheinlichkeit dafür, daß alle anderen Hautkrankheiten in der jüdischen Anschauung mit dem Ausatz in eins zusammenfielen, und daß sonach Personen, welche an den contagiösen Ausschlägen des neueren Europas erkrankten, z. B. an den Masern, dem Scharlachfieber und den Pocken, unter den gegen die Ausätzigen erlassenen Quarantänegesetzen inbegriffen waren. Eine merkwürdige Thatsache aber ist es, daß die jehigen Juden den Angriffen ansteckender Krankheiten weniger ausgesetzt zu sein scheinen, als ihre europäischen Nachbarn; was von einer immer noch vorhandenen Spur jener ceremoniellen Gebräuche herrühren dürfte, welche auf die physische Kraft und Energie der alten Juden einen so großen Einfluß übten. Sei dem indeß wie ihm wolle, die fast einstimmige Überzeugung unserer Berichterstatter, aus allen Teilen der Welt, geht dahin: die Krankheit sei nicht ansteckend.“

Wir haben gesehen, daß die so verbreitete Ansicht, welche in den biblischen Absonderungsvorschriften Maßregeln zur Verhütung von Ansteckung erblickt, auf völlig irriger Auffassung beruht.

Müssen wir somit die Auffassung der Negaimgesetze als gesundheitspolizeiliche Maßregeln entschieden in das Reich der Fabel verweisen, so läßt uns ja ohnehin das Gesetz selber durchaus nicht in Zweifel darüber, in welchem Lichte es diese seine Anordnungen betrachtet wissen will. 5. B. M. 24, 8 mitten in einer Reihe von Gesetzesvorschriften durchaus sozialer Bedeutung, die alle Achtung der Menschenwürde und eine milde Berücksichtigung des individuellen Menschenglücks zum Gegenstande haben, lesen wir die Warnung: **וְהָיָה בְּנֵי צִרְעָה וְגו'**, „hüte dich in betreff des Ausatzschadens, überaus sorgfältig zu beachten und zu üben, allem gemäß was euch die Priester, die Leviten, lehren wie Ich ihnen geboten habe, sollt ihr sorgfältig ausführen. Gedenke, was Gott, dein Gott, Mirjam gethan, auf dem Wege, indem ihr aus Egypten zoget!“ Es wird damit die genaue Beachtung der in unserem Kapitel gegebenen Vorschriften zur ernstesten Gewissenspflicht jedes einzelnen gemacht. Es ist damit insbesondere die mechanische oder sonstige Entfernung des **צַרַע** in höchstem Grade verboten, obgleich, oder vielmehr weil mit Entfernung des **צַרַע** gesetlich, **בֵּן הַדֹּרֵה**, die **שִׁמְרָה** und jede Absonderung aufhört (siehe B. 46, eine Thatsache, die beiläufig ebenfalls jedes sanitäre Motiv von der Absonderungsvorschrift ausschließt, da dieses vielmehr die Beseitigung des **צַרַע** als erwünscht erscheinen lassen müßte, sobald damit die Notwendigkeit der Absonderung wegfällt), und es wird die genaue Erfüllung aller vom Gesetze gebotenen Vorschriften gefordert. Beides, jenes Verbot und dieses Gebot, wird nun durch den Hinweis auf eine Erfahrung aus Mirjams, der Prophetin, Leben unterstützt, die ewig in nationaler Erinnerung erhalten bleiben soll. Offenbar blickt diese Erinnerung auf das 4. B. M. Kap. 12 Erzählte hin, wo Mirjam in Folge einer über Moses geführten Böserede **לִשְׁן הָרַע**, ausätzig, und sieben Tage außerhalb des Lagers abgeschlossen worden war, und wo dieser Ausatz und Auschluss als Zeichen und Beherzigung göttlichen Unwillens mit ihrem Betragen erklärt ist. „Wenn ihr Vater“ — so lautet die Entgegnung auf Moses Bitte um Heilung seiner Schwester — „wenn ihr Vater also vor ihr ausgespöen hätte, würde sie sich nicht sieben Tage schämen? Werde sie sieben Tage außerhalb des Lagers abgesperrt, nachher werde sie wieder aufgenommen.“ **וּמִיָּדָה יִרָק יִרָק בְּפָנֶיהָ**, als Ausdruck

die doch bei einer so „gefährlichen“, „abſcheulichen“ Krankheit, wie der „Ausſatz“, ganz ſinnlos wäre, wenn die טבא=Erklärung und die damit verbundene Abſonderung der davon Befallenen Anſteckung hätte verhüten ſollen. Wo und wann wäre eine ſolche polizeiliche Auſſicht und Abſonderung am gebotenſten geweſen, als da und dann, wo und wann ein größerer Zuſammenfluß von Menſchen ſtattfindet, und der ungehinderte Verkehr der „Ausſätzigen“ inmitten der Menge, ganze Familientreiſe, ja die ganze Nation mit dem Krankheitsſtoff infizieren könnte! Und ſiehe, gerade bei ſolchen Gelegenheiten hatten die Prieſter ihre Ausſatz inſpizierende Funktion völlig ruhen zu laſſen. Während der Hochzeitswoche, ja während der Wanderfeſte, wo die ganze Nation in die Stadt des Geſegesheiligtums zuſammenſtrömt, überhaupt an Sabbaten und Feſttagen wurde kein נגג unterſucht (ſiehe zu V. 14 — Hänſerausſatz hatte gerade in Jeruſalem überhaupt keine Folge. Siehe zu Kap. 14, 34). Überhaupt haben wir bereits zu V. 59 den Kanon כהנהלכהוור נגעים כל כפן נגעים ברהלהוור angemerkt, der eine leichtere Praxis als für ſonſtige נגעים vorſchreibt, während, wenn es ſich hier um Krankheits- und Erkränkungsmotive handelte, nach dem Grundſatz כהנהלכהוור נגעים (Chulin 10 a) bei נגעים gerade eine ſtrengere Praxis Regel wäre. Haben wir doch (ebendaſelbſt) geſehen, daß ſelbſt bei völliger Gewißheit über das Vorhandenſein eines ſymptomatiſch טבא=Charakter habenden נגג, dennoch der bloße Zweifel darüber, welcher von zwei נגג=ſtellen der טבא ſei, die טבא=Erklärung ausſchließt! Ferner: wie zu V. 46 angegeben, nur aus ſolchen Städten, die bei der Beſitznahme des Landes ummauert waren, wenn ſie auch die Mauern ſpäter verloren hatten, war der כוורע auszuweiſen. Auf dem ganzen ſtachen Lande, in allen offenen oder erſt ſpäter ummauerten Städten durfte der כוורע ſich frei unter der Menge bewegen und ſchützte keine polizeiliche Quarantäne das Volk vor der angeblichen Anſteckung durch Ausſätzige, und nur Kleiderausſatz war überall aus dem Wohnort zu verweiſen! Dabei bedenke man, daß ja dieſe ganze Inſtitution nur die jüdiſchen Bewohner des Landes traf. Der Nichtjude wurde durch keinen נגג unrein, ſein נגג ward nicht unterſucht und ihn traf keine Ausſchließung, ja ſelbſt der נגג, den er bereits als Nichtjude hatte, war auch nach ſeinem Übertritt ins Judentum nicht zu beachten (ſiehe zu V. 2). Ebenſo unterlag der an ſeinem Hauſe oder ſeinem Kleide ſich zeigende Ausſatz keiner von allen dieſen geſetzlichen Vorſchriften, ſo lange ſie im Beſitz des Nichtjuden waren (ſiehe zu V. 47).

Dieſe und ähnliche Erwägungen laſſen es als eine völlige Unmöglichkeit erſcheinen, daß wir in dieſem Kapitel Krankheits-, Heilungs- und Vorbeugungsmaßregeln und in unſeren כהנים — die wir ja auch ohnehin in dem ganzen Kapitel keine Spur von Heilmitteln anwenden ſehen — im Dienſte der Geſundheitspflege ſtehende Funktionäre vor uns hätten.

Zu der That haben auch die in unſerem Kapitel beſchriebenen Krankheitserſcheinungen nicht das Geringſte mit den unter der Kategorie Lepra, Ausſatz, in den Schriften der Arzneiwissenschaft aufgeführten Hautkrankheiten gemein. Während dieſe alle mit einer die Haut dunkler färbenden und zerſtörenden entzündlichen Anſchwellung beginnen, beſtehen unſere נגעים lediglich aus weißen Flecken, aus größerer oder geringerer Entfärbung der Haut, bei welcher ausdrücklich nach כ"ח feinere Erhebung über die Haut ſtattfindet. Schon der Arzt Saporin in ſeinem Kommentar zum Pentateuch bemerkt die gänzliche Verſchiedenheit dieſer נגעים von den ſchrecklichen Krankheiten, die unter dem Namen Ausſatz in den Schriften der Arzneikunde beſchrieben werden. Wir waren daher auch ſchon längſt von der Überzeugung durchdrungen, daß die im Geſetze für נגעים vorgeſchriebenen Ab- und Ausſonderungen des כוורע in keiner Weiſe eine Verhütung etwaiger Anſteckungsgefahr beabſichtigen, als wir in einem vom „Ausland“, Jahrg. 1868 Nr. 14, mitgetheilten Berichte einer zur genauen Unterſuchung des in den britiſchen Kolonien ſehr häufigen und in erſchreckendem Maße ſtets in wachſendem Zumehen begriffenen Ausſatzes

ויקרא יג תוריע

טהור (Negaim V, 1). Ja, Negaim 5, 4 wird sogar der Fall, wenn an einem Menschen sich gleichzeitig zwei נגע=Stellen gezeigt, die eine nur in der Größe eines גרים, die andere in der Größe eines סלע, und nach dem gesetzlichen הסגר finden sich beide einen סלע groß, somit bei einer derselben gewiß ein פשין das החלט statuieren würde, man wüßte aber nicht, welche von beiden נגע=Stellen die gewachsene und welche in der ursprünglichen Größe sei, für טהור erklärt; es genüge nicht, daß ein פשין vorhanden ist, man müsse genau die Stelle präzisieren können, welche פשין erlitten. So auch ה"ב zu V. 29 ושמא הכהן אהור: ושמא את הספק את מטמא ואינו מטמא אה הודא הוא מטמא ואינו מטמא את הספק: ושמא הכהן אהור. Dieser Kanon für die Behandlung der נגעים gehört mit zu den charakteristischen Thatsachen, deren Würdigung für den ganzen Begriff dieser נגעים betreffenden Gesetzgebung von entscheidender Wichtigkeit ist.

נגעים

Kein Teil des göttlichen Gesetzes hat also wie dieses Kapitel über נגעים dem Wahne von den „sanitätspolizeilichen Tendenzen der mosaischen Gesetzgebung“ zur scheinbaren Gotie dienen müssen. Liegt ja für die Oberflächlichkeit ein solcher Schein nahe genug. Es handelt ja offenbar von Krankheiten, von einer ansteckenden Krankheit; die davon Befallenen werden abgefordert; zu welchem anderem Zwecke, als um Ansteckung zu verhüten: das genüge, um den sanitätspolizeilichen Charakter dieser Gesetzgebung zu bestimmen und die dabei fungierenden Priester zu Heilkünstlern, zu Physici zu stempeln. Und wenn aus dem ganzen pathologischen Register menschlicher Krankheiten gerade nur diese Krankheit, „der Auszatz“, hervorgegriffen wird, um polizeiliche Maßregeln dagegen vorzuschreiben, so müssen die Juden offenbar gerade an dieser Krankheit, der entsehligen, am meisten gelitten haben, und muß das taciteische Märchen, das die Juden um ihres Auszates willen aus Ägypten gejagt sein läßt, doch nicht so ganz ohne sein!

Sehen wir uns diese Gesetzesbestimmungen in ihren hervorragenden Einzelheiten einmal an, ob sie auch nur die Möglichkeit eines sanitären Charakters derselben zulassen.

Schon die Thatsache, daß der eigentliche Auszatz, שחן, an sich nicht מטמא ist, der „böse“ Auszatz, der „unheilbare ägyptische Auszatz“, der שחן רע אשר לא הוכל, der שחן רע אשר לא הוכל gar nicht zuläßt, da in unserem Kapitel V. 18 der טמא נגע erst möglich ist, bei שחן ונרפא, wenn der Auszatz zu heilen begonnen, und sich bereits wieder eine gesunde Haut gebildet hat, daß der Ausbruch des „Auszates“ am ganzen Körper, מראשו ועד רגליו, (V. 12, 13) טהרה bringt, und daher von den „Sanitariern“ daraus gelehrt wird, daß, wenn die Krankheit mit Gewalt ansbricht und den ganzen Körper bedeckt, dies ein Zeichen erfolglicher Genesung sei — und doch eben beim שחן ונרפא, אשר לא הוכל להרפא, der Gipfel des Entsehligen mit den Worten: מכף רגלך ועד קרקדך bezeichnet wird, schon diese einfache Thatsache hätte stutzig machen müssen! Verzeichnen wir weiter: Verse 10, 15, 16, 17 tritt wiederholt mit ביהרה, mit dem Erscheinen gesunden Fleisches שובאה, und mit dessen Verschwinden und dem an dessen Stelle ausbrechenden נגע wieder טהרה ein; es wird V. 12 überhaupt keine mikroskopische Untersuchung in den Falten des Körpers gefordert, sondern לכול מראה עיני הכהן, nur so weit er sich dem Anblick des כהן darstellt; Kap. 14, 36 wird ausdrücklich angeordnet, es solle der Priester vor seiner Untersuchung alles im Hause Befindliche ansträumen lassen, damit nicht durch seine טמא=Erklärung auch alles, was sich im Hause befindet, mit טמא werde, und wäre das denn doch ein eigentümliches sanitätspolizeiliches Verfahren, das des Ansteckungsstoffes verdächtige Kleider, Betten, Utensilien u. s. w. aus Schonung für den Besitzer bei Seite schaffen läßt! Ueberhaupt lehrt auch die Tradition eine hiermit angeordnete rücksichtsvolle Liberalität für das „sanitätspolizeiliche“ Verfahren dieser „staatspolizeilichen Physici“ im Priestergewande,

57. Und wenn er wieder in dem Gewande, oder in dem Kette- oder in dem Einschlaggarn, oder in irgend einem Gerate aus Fell sichtbar wird, so ist es ein wiederausbrechender, in Feuer sollst du es verbrennen, das, woran der Schaden ist.

58. Das Gewand aber, oder das Kette- oder das Einschlaggarn, oder irgendwelches Gerate aus Fell, welches du wäschest und es verschwindet der Schaden daraus, das werde zum zweitenmale gewaschen und werde rein.

59. Dies ist die Lehre des Ausfahschadens des wollenen oder des leinenen Gewandes, oder des Kette- oder des Einschlaggarns, oder irgend eines Gerätes aus Fell, es für rein zu erklären oder es für unrein zu erklären.

מפטור. 57. ואם תראה ע"ד בְּבָגֶד אוֹ-בְשֵׁיתוֹ אוֹ-בְקֶלֶב אוֹ בְּכֵל-כְּלִי עוֹר כַּחַת הָיָא כְּאֵשׁ תִּשְׂרֹפֵנוּ אֹת אֲשֶׁר-בּוֹ הַנִּגַּע:

58. וְהִבָּגֵד אוֹ-הַשֵּׂטִי אוֹ-הַקֶּלֶב אוֹ-כְלֵי-כְלִי הָעוֹר אֲשֶׁר תִּבְבַּס וְסָר מֵהֶם הַנִּגַּע וְכִבַּס שְׁנֵית וְטָהַר:

59. זֹאת הַתּוֹרַת נִגְעֵ-צִרְעַת בְּגָד הַצִּמְרֹד אוֹ הַבְּשָׂתִים אוֹ הַשֵּׂטִי אוֹ הַקֶּלֶב אוֹ כְלֵי-כְלִי-עוֹר לְמַתְרוֹ אוֹ לְמִמָּו: פ

Q. 57. ואם תראה ע"ד וגו' וואס טטליח oder dem בגד, nur braucht im letzteren Falle das טטליח nicht mit verbrannt zu werden (Megaim 11, 6).

Q. 58. אשר תבבס וגו' וכבס שנית וטהר, das erste כבוס zur etwaigen Entfernung des נגע ist: waschen, und zwar mit כבנן in der vorgeschriebenen Reihenfolge wie beim חטא דם, Kap. 6, 20 (Sebachim 95 a), das zweite כבוס ist טבילה zum Zweck der טהרה (ה"כ). —

כ' שבועות werden daher טמא durch ירקרק und אדמדם, wenn dieselben טמא geworden sind, oder sich schon nach einem הסגר ausgebreitet haben, טמאין בשני שבועות, ובשלושה סימנן בירקרק ובאדמדם ובפשיין (Megaim 3, 7). Sebachim 49 b wird gelehrt, daß auch פריחה כבולו bei בגדים טמאין ebenso wie bei נתקים (siehe zu Q. 40) טמאין ist. Siehe הל' ט"ז zu מ"ל"מ 8, 12.

Q. 59. לטהרו או לטמאו. Masir 65 b wird die Halacha gelehrt: daß כל ספק טמא בטמא, נגעים בההלה טמאין עד שלא נוקף לטומאה משנוקף לטומאה ספקו טמא בההלה עד שלא נוקף לטומאה—Zustand handelt, in den טמא—Zustand handelt, das לטומאה—Symptom unzweifelhaft sein müsse, um als טמא ausgesprochen zu werden, in zweifelhaften Fällen aber rein zu sprechen sei, und wird dort nach der Lehre des יהושע ר' der טמא—Zustand einem Zweifel gegenüber selbst dann aufrecht gehalten, wenn die Präsumtion, הוזהר, schon erschüttert ist, wie in dem Zweifel ob בהרה קדמה לשער לבן או שער לבן קדם לבהרה (Q. 3), wo die Präsumtion für das erstere spricht (siehe הוזהר תוספין dasselbst und Midda 19 a). Diese Halacha wird dort auf unsere Stelle zurückgeführt, in welcher die Reinsprechung, לטהרו, in erster Linie vor der טמא—Erklärung genannt, und damit der נגעים—Entscheidung die überwiegende Richtung zur טהרה gegeben ist. Und wenn auch die Halacha hinsichtlich dieser Lehre des יהושע ר' nicht ganz fest steht — (siehe הל' ט"ז רמב"ם zu Megaim IV, 11 und 2, 9), — so bleibt doch der Kanon aufrecht, daß in allen Fällen bis auf zwei: נגעים טמאין

Schaden sich befindet; denn ein verderblicher Ausfluß ist er, es soll in Feuer verbrannt werden.

53. Sieht aber der Priester und siehe, der Schaden hat sich in dem Gewande, oder in dem Kette= oder in dem Einschlaggarn, oder in irgend einem Geräte aus Fell nicht ausgebreitet:

54. so befiehlt der Priester und man wäscht das, woran der Schaden befindlich ist, und er läßt ihn zum zweitenmale sieben Tage unter Verschuß halten.

55. Sieht dann der Priester, nachdem der Schaden gewaschen worden, und siehe, es hat der Schaden seine Farbe nicht verwandelt, und es hat der Schaden sich nicht ausgebreitet: so ist er unrein, du sollst ihn in Feuer verbrennen, eine Vertiefung ist es im Abgetragenen oder Vollwolligen.

56. Sieht aber der Priester und siehe, der Schaden ist, nachdem man ihn gewaschen, blässer geworden, so reißt er ihn aus dem Gewande, oder aus dem Felle, oder aus dem Kette= oder aus dem Einschlaggarn.

אֲשֶׁר־יְהִיָּה בּוֹ הַנִּגַּע פִּי־צִרְעָתָהּ
מִמְאֲרָתָהּ הוּא בְּאֵשׁ תִּשְׂרָף:

53. וְאִם יֵרָאָה הַכַּהֵן וְהִנִּיחַ לֹא־
פֶּשֶׁה הַנִּגַּע בִּבְגָדָו אוֹ בְשֵׂתֵי אוֹ
בְעֶרְב אוֹ בְּכָל־כְּלֵי־עוֹר:

54. וְצָוָה הַכַּהֵן וּבָבְסוּ אֶת אֲשֶׁר־
בּוֹ הַנִּגַּע וְהִסְגִּירוּ שִׁבְעַת־יָמִים שְׁנִית:

שְׁבִיעִי (רביעי). 55. וְרָאָה הַכַּהֵן אַחֲרָיו
הַפֶּבַע אֶת־הַנִּגַּע וְהִנִּיחַ לֹא־הִפְדָּה
הַנִּגַּע אֶת־עֵינָיו וְהִנִּיג לֹא־פֶשֶׁה
טָמֵא הוּא בְּאֵשׁ תִּשְׂרָפֵנּוּ כִּתְחַת
הוּא בְּקַרְחָתוֹ אוֹ בְּגַבְחָתוֹ:

56. וְאִם רָאָה הַכַּהֵן וְהִנִּיחַ בְּחָה
הַנִּגַּע אַחֲרָיו הַפֶּבַע אִתּוֹ וְקָרַע אֹתוֹ
כִּוְחֶמְדָּה אוֹ כִּוְחֶעוֹר אוֹ כִּוְחֶשֶׁתִּי
אוֹ כִּוְחֶעֶרְב:

W. 53 u. 54. 'ואם יראה וגו' לא פשה וגו', עומד בראשון יסגיר, also während des ersten Verschlusses unverändert Gebliebene muß zum zweitenmal unter Verschuß genommen werden.

W. 55. 'לא הפך וגו', es ist nicht zu einer anderen Farbe außer Adrums und Rark zu übergegangen; ein Umspringen aus Rark zu Adrums oder umgekehrt, wird nach den חכמים nicht als הפך begriffen (ח"ב Regaim 11, 4). Somit בשני ישרף עמו, darin unterscheiden sich בגדים von אדם (W. 6). — פחה היא — eine Grube, Vertiefung. Nach ק"א 3. St. in ח"ב: die Farbe ist unverändert an Höhe und Tiefe geblieben, allein die Stelle ist vertieft worden, sie ist eingefressen. — בקרחתו או בגבחתו. Nach ח"ב ראו: die abgetragenen, fadenförmig gewordenen Stellen, die noch neuen, hoch, d. i. wollig gebliebenen (ק"א). Nach ראב"ד ח"ב hieß קרחת überhaupt die kahle Rehrseite des Gewandes und נבחה die obere wollige Seite, und daher erst das Abgetragene קרחת und das noch neue נבחה.

W. 56. כחה: noch ירוק oder אדום, aber nicht mehr ררק und אדום, — (ק"א) אדום. — קרע: die =Stelle wird ausgerissen und כטליה, ein anderes Stück Zeug, eingesetzt (ח"ב).

49. und es ist der Schaden dunkelgrün oder dunkelrot, an dem Gewande, oder an dem Fell oder an dem Kette- oder an dem Einschlaggarn, oder an irgend einem Gerätee aus Fell: so ist es ein Ausschlagsschaden und ist dem Priester zu zeigen.

50. Sieht der Priester den Schaden, so hat er den Schaden sieben Tage unter Verschluss bleiben zu lassen.

51. Und sieht er den Schaden am siebten Tag, daß der Schaden in dem Gewande sich ausgebreitet hat, oder in dem Kette- oder in dem Einschlaggarn, oder in dem Fell, zu welchem Werk auch das Fell verarbeitet sein mag: so ist der Schaden ein verderblicher Ausschlag, unrein ist er.

52. Er verbrennt das Gewand oder das Kette- oder das Einschlaggarn von Wolle oder von Flachs, oder irgendwelches Gerätee aus Fell, an welchem der

49. וְהָיָה הַנֶּגַע יִרְקָק אוֹ אֲדָמָדִם בְּבָגָד אוֹ בְּעוֹר אוֹ בְּשֵׂתוֹ אוֹ בְּקֶרֶב אוֹ בְּכָל־כְּלֵי־עוֹר נִגַע צֹרַעַת הוּא וְרָאָה אֶת־הַכֹּהֵן:

50. וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת־הַנֶּגַע וְהִסְגִּיר אֶת־הַנֶּגַע שִׁבְעַת יָמִים:

51. וְרָאָה אֶת־הַנֶּגַע בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי כִּי־פָשָׁה הַנֶּגַע בְּבָגָד אוֹ בְּשֵׂתוֹ אוֹ בְּקֶרֶב אוֹ בְּעוֹר לְכֹל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה הָעוֹר לְמִלְאָכָה צֹרַעַת מִבְּאֵרֶת הַנֶּגַע מָצָא הוּא:

52. וְשָׂרַף אֶת־הַבָּגָד אוֹ אֶת־הַשֵּׂתוֹ אוֹ אֶת־הַקֶּרֶב בַּצֹּמֶר אוֹ בַּבְּשָׂתִים אוֹ אֶת־כָּל־כְּלֵי־הָעוֹר

oder ערב, schon טומאה מקבל, und erklärt dies wohl den Ausdruck: ולצמר; bei פשהים und צמר ist schon das bloße Gespinnst für נגע empfänglich, bei עור jedoch erst das zum Gebrauch fertige.

W. 49. ירקק שבירוקים ואדמדם: Regain 11, 4: ירקק או אדמדם: das stärkste Grün (nach אליעזר ר' in der הוספה [auch?] Wachsa- und Safrangelb) und das stärkste Rot. Demgemäß ist auch das לבנה אדמדם, לבנה אדמדם, (W. 19, 24, 42) ein mit starkem Rot gemischtes Weiß (Nabam Kommentar daselbst. — בכגד או בעור וגו', die stete Wiederholung dieser einzelnen Gesetzbjekte bei jeder fortschreitenden Gesetzesbestimmung, hier und in Versen 51, 52, 53, 57 u. 58 ist gewiß nicht grundlos und bedürfte der Erklärung).

W. 51. כי פשה הנגע בכגד וגו', selbst wenn das פשיון nicht בכמוך, sondern entfernt von dem ersten Flecken im Gewande u. s. w. sich zeigt. במארה, nach ח"כ, bezeichnete den מוארה den Auschluss des כגד המוחלט von jeder Benutzung. Sehesk. 28, 24 kommt במאיר als Epitheton von Dorn oder Stachel: סלון במאיר vor. Die Ableitung ist dunkel. Ob מאר mit מער der Wurzel von מערה, Höhle zusammenhängt, und in Grundbedeutung: Ausschöhlen, Unterhöhlen, und daher ein Verderben, Vernichten bezeichnet, geben wir zu bedenken. Auch המוסגר ist כגד בהנאה ist אסור בהנאה, wird aber z. B. מותר und טהור, wenn es in kleine, weniger als אצבעות ג' על ג' große Stücke zerschnitten worden (Regain 11, 12).

W. 52. ושרף את הבגד וגו', להוציא את האמרות: ושרף את הבגד וגו', es ist nur der weiße Gewandteil, nicht aber sind die farbigen Säume und Verbrämungen mit zu verbrennen.

47. Und das Gewand, in welchem ein Ausschlagshaden ist, an einem wollenen oder an einem leinenen Gewande,

48. oder an Kette= oder an Einschlaggarn von Flachß oder von Wolle, oder an einem Felle, oder an irgend einer Verarbeitung von Felle;

47. וְהִפְגֵּד בְּיִהְיֶה כּוּ נִגַע צִרְעָתָהּ
בְּבִגְד צִמְרָן אֹד בְּבִגְד פְּשָׁתִים :

48. אֹד בְּשֵׁתוֹ אֹד בְּעֵרֵב לְפִשְׁתִּים
וְלַצִּמְרָן אֹד בְּעוֹר אֹד בְּכָל־מְלֵאכֶת
עוֹר :

Q. 47. כל הבגדים מיטמאין בנגעים הויז מישל: נכרים הלוקח בגדים מן הנכרים יראו בהחלה, und ist damit ein charakteristischer Unterschied zwischen נגעי בגדים ונגעי הגוף gegeben. Während die נגעי הגוף, die ein גר aus seinem נכרי-Zustand mit hinüberbringt, völlig unberücksichtigt bleiben (siehe Q. 12), muß das בגד, welches als Eigentum eines נכרי von einem נכרי ergriffen worden, nach seinem Übergang in jüdisches Eigentum dem כהן zur geistlichen Behandlung gezeigt werden, יראו בהחלה. Nach Auffassung des ר"ש zu Megaim 3, 1 wäre auch noch der Unterschied, daß גר הושב נגעי der נגעים טומאה unterliegen. Doch scheint dies nach י"ט daselbst nur גרה דרבנן zu sein. — Ein בגד המנוגע hat ferner hinsichtlich der טומאה sowohl מוסגר als מיהלט ganz den Charakter wie אדם. Es ist הטהומאה, אדם, טמא כמגע ובמישא ובמיאה. Nach (הל' ט"ז) auch מושב ומושב wie אדם. Siehe jedoch ראב"ד und מ"ל"ם daselbst. In Beziehung auf שלוח מהנהגה sind בגדים נגעים sogar אדם, indem sie sogar אדם, die nicht מוקפה הומה waren, zu entfernen sind (ה"ב) daselbst 15. — (Siehe zu Q. 46).

ההבד: Es sind darunter nicht nur Kleider, sondern auch z. B. Vorhänge, Segel u. s. w. verstanden (Megaim 11, 11; siehe ר"ז daselbst).

Q. 48. או כשתי או בערב. שתי ist die Kette oder der Aufzug am Gewebe, ערב der Einschlag. Hier ist es das noch ungewebte, gesponnene Garn zu beiden. Eigentümlich ist die Benennung der Kette durch שתי, dessen Grundbedeutung doch offenbar שתי, trinken, ist. Eine damit verwandte Erinnerung ist נכך, das zugleich: Hingießen und: Kettenaufziehen, Anzetteln beim Gewebe heißt, und davon: מִסְכָּה מִסְכָּה, das Gewebe im allgemeinen, ganz besonders aber der Kettenaufzug und, nach יונהג יונהג Richter 16, 13 u. 14, zugleich der Weberbaum, auf welchen die Kette aufgezogen wird. Die Identität von נכך und שתי, am Gewebe und Webstuhl ist dort klar; מִסְכָּה übersezt Jonathan: מִשְׁהִירָה und übersezt schon das הארגי Q. 13: הִשְׁתִּין, somit nicht einweben, sondern die Haarlocken wie Kettengarn um den Weberbaum aufziehen. Die auf dem Webstuhl neben einander aufgezogenen Fäden der Kette werden somit als ein „Hingegossenes“ angesehen, und dürfte somit es nicht so auffallend sein, wenn das Aufnehmen der Kette abseiten des Webbaumes als שתי, als ein Trinken bezeichnet wird. Zu vergleichen ist damit der andere Name für Weberbaum: מנור, מנור אורגים, (Sam. I. 17, 7), wo die Kette נור heißt, das in der identischen Form strömen bedeutet. — בעור. Nach der Halacha (Megaim 11, 1) nur Felle von Landtieren, und sehen wir hier wieder den Grundsatz: כל אשר בים טהור (siehe oben zu Kap. 11, 32). — מקבל טומאה und Flachßgespinnst und Gewebe sind nur in weißer Naturfarbe; Felle in jeder Naturfarbe, ob Felle auch אדם ידי אדם ist nicht ganz sicher. Siehe הל' ט"ז zu כ"מ 13, 1. —

עור, ähnlich dem מלאכת העור או: das bereits zum Gebrauch fertige Felle, z. B.: עורות אהלים (ה"ב). מלאכת העור ist das zum כלי verarbeitete Felle. Damit unterscheidet sich somit עור von בגד, dort ist selbst das bloße Gespinnst, שתי

weißröthlicher Schaden, so ist es ein auf seiner Hinterglase oder auf seiner Vorderglase hervorbrechender Ausfah.

43. Sieht ihn der Priester und siehe, das Hochweiße des Schadens ist ins Röttliche spielendes Weiß auf seiner Vorderglase oder auf seiner Hinterglase, ähnlich der Ausfahfarbe an der Fleischhaut:

44. so ist es ein ausfäziger Mann, unrein ist er, für unrein hat ihn der Priester zu erklären, er hat seinen Schaden auf seinem Kopf.

45. Jeder Ausfäzige aber, an welchem der Schaden haftet, dessen Kleider sollen eingerissen sein, sein Kopf soll ungeschoren sein, bis über den Lippenbart soll er sich verhüllen, und „unrein! unrein!“ soll er rufen.

נָגַע לִבָּן אֲדָמָדָם צִרְעַת פְּרַחַת הִוא
בְּקַרְחָתוֹ אוֹ בְּנִבְחָתוֹ:

43. וּרְאָה אֹתוֹ הַכֹּהֵן וְהִנִּיחַ שְׂאֵת
הַנֶּגַע לְבָנָה אֲדָמָדָת בְּקַרְחָתוֹ אוֹ
בְּנִבְחָתוֹ כְּמֵרְאָה צִרְעַת עוֹר בְּשָׂר:

44. אִישׁ־צָרוּעַ הִוא טָמֵא הִוא
טָמֵא וְטִמְאַנוּ הַכֹּהֵן בְּרֵאשׁוֹ נִגְעוֹ:

45. וְהִצְרוּעַ אֲשֶׁר־כּוּ הַנֶּגַע בְּגָדָיו
יִהְיוּ פָרָחִים וְרֵאשׁוֹ יִתְיַה פְרוּעַ וְעַל־
שָׁפָם יַעֲטֶה וְטִמֵּא וְטִמֵּא וְיִקְרָא:

Q. 43. בשר כבד' מראה צרעת ונבחה: כמראה צרעת עור בשר. Das Verse 42 und 43 ausdrücklich genannt ist, sondern überhaupt ist, Eor Bשר כבד' מראה צרעת ונבחה: כמראה צרעת עור בשר. Das Verse 42 und 43 ausdrücklich genannt ist, sondern überhaupt ist, Eor Bשר כבד' מראה צרעת ונבחה: כמראה צרעת עור בשר. Das Verse 42 und 43 ausdrücklich genannt ist, sondern überhaupt ist, Eor Bשר כבד' מראה צרעת ונבחה: כמראה צרעת עור בשר.

Q. 44. ויש צרוע und Q. 45: והצרוע, während das erstere אשה ausschließt, verallgemeinert das zweite den Begriff auch zum Einfluß der Frau, und lehrt die Halacha (Sota 33 a), daß die hier für den צרוע ausgesprochenen Bestimmungen in vollem Umfange, also auch פריעה ופרימה des Q. 45, den Mann treffen, eine Frau aber, die צרועה ist, ist in allen Beziehungen der טומאה dem Manne gleich, bleibt jedoch von פריעה ופרימה frei. — טמא הוא וגו' ; siehe zu Q. 37. Das wiederholte כהן beschränkt die Abhängigkeit des טומאה=Zustandes von der Erklärung des כהן lediglich auf צרעה, טומאה, alle anderen טמאים sind טמאים, sobald die gesetzlichen Vorschriften bei ihnen eingetreten sind: זה טומאתו ככהן ואין שאר הטמאים טומאתן (ח"כ) ככהן.

Q. 45. מי שצרעתו הלוייה בגופו: אשר כו הנגע, nur der unterliegt der in diesem Verse vorgeschriebenen פריעה und פרימה, dessen טומאה=Zustand von einer abzuwartenden körperlichen Veränderung abhängt, es ist dies der מוחלט, der so lange טמא bleibt, bis der נגע geheilt ist, nicht aber der מוסגר אלא בימים, dessen צרעתו הלוייה בגופו אלא בימים, dessen טומאה mit Ablauf der ימי הסגר aufhört, wenn der נגע unverändert geblieben (Megilla 8 b).

פרומים siehe Kap. 10, 6. פרוע: nach עקיבא ר' auch ohne die gewöhnliche Kopfbedeckung (Moed Katan 15 a הויספו, daselbst), obgleich durch das sogleich folgende ועל עטפה הראש מזורע שפם dem צרועה Kopfverhüllung, (daselbst), geboten ist. So wird auch Ketiboth 72 b der Mangel der gewöhnlichen Kopfbedeckung für die verheiratete Frau als פריעה ראש betrachtet, wenn auch eine sonstige Bedeckung des Haares vor-

siehe, der Enthaarungsschaden hat sich in der Haut nicht ausgebreitet und seine Farbe ist nicht tiefer als die Haut, so hat der Priester ihn für rein zu erklären, er wäscht seine Gewänder und ist rein.

35. Wenn sich aber der Enthaarungsschaden in der Haut ausbreitet selbst nach seiner Reinerklärung,

36. und es sieht ihn der Priester und siehe, der Enthaarungsschaden hat sich in der Haut ausgebreitet: so soll der Priester nicht nach dem goldfarbigen Haar suchen, unrein ist er.

37. Wenn aber der Enthaarungsschaden in seinen Erscheinungen geblieben und schwarzes Haar darauf gewachsen ist, so ist der Enthaarungsschaden geheilt, er ist rein und der Priester hat ihn für rein zu erklären.

38. Ein Mann oder eine Frau, wenn in der Haut ihres Fleisches Glanzstellen sind, die Glanzstellen sind weiß.

הַשְּׂבִיעִי וְהִנֵּה לֹא־פֶשֶׁה הִנָּתַק
בְּעוֹר וּמְרֹאֵהוּ אֵינָנוּ עִמָּךְ מִדֶּהֱעוֹר
וַיִּטְהַר אֹתוֹ הַבִּטְחֹן וַכִּבֵּם בְּגִדָיו וַיִּטְהַר:

35. וְאִם־פֶּשֶׁה יִפְשֹׁה הִנָּתַק בְּעוֹר
אֶתְרֵי טֹהַרְתּוֹ:

36. וּרְאֵהוּ הַבִּטְחֹן וְהִנֵּה פֶשֶׁה
הִנָּתַק בְּעוֹר לֹא־יִבְקַר הַבִּטְחֹן לִשְׁעַר
הַחֵדָּב טָמֵא הוּא:

37. וְאִם־בְּעֵינָיו עֶמֶד הִנָּתַק וּשְׂעִיר
שָׁחַר צִמַּח־בוֹ נִרְפָּא הִנָּתַק טֹהַר
הוּא וַיִּטְהַרו הַבִּטְחֹן: ׀

38. וְאִישׁ אִוֹאֶשֶׁה כִּי־יִהְיֶה בְּעוֹר־
בְּשָׂרָם בְּהָרַת בְּהָרַת לְבָנֹת:

B. 36. שער צהוב וראהו הכהן, וראהו הכהן ויפשו שער צהוב und ebenso שער צהוב ohne שער צהוב ohne פשין.

B. 37. ויאם בעיניו עמד הנהק וגו'. Oben B. 5 steht das הננה הנגע עמד והנה הנגע, nach dem ersten הכהן, und bezieht sich daher das Verharren auf die Erscheinungen, die der נגע beim Beginn des הכהן hatte, es waren dies lediglich die Färbung der Haut innerhalb der durch die vier מראות gegebenen Nüancen. Hier steht aber das בעיניו ויאם שער צהוב nach dem auf den פטור (אהרי טהרה) gefolgten פשין oder בעיניו ויאם שער צהוב. Wir sind daher geneigt zu glauben, daß sich בעיניו hier auf diese טומאה = Erscheinungen beziehe und gesagt sei: Selbst wenn der נהק in diesen feinen טומאה = Erscheinungen geblieben, sodann aber zwei schwarze Haare darauf gewachsen, נרפא הנהק, ist der נהק geheilt und trotz des פשין's und des שער צהוב rein. In der That ist so auch die Halacha: הצומח כציל מיד השער צהוב ומיד הפשין (Megaim 10, 3), und zwar unterscheidet die Halacha zwischen dem שחור הצומח und dem המשוואר, zwischen den erst nach Vorhandensein des נהק gewachsenen und den bei Entstehen des נהק in denselben stehengebliebenen Haaren. Dieses, das stehengebliebene, wirkt dann nur מכווצר aufhebend, wenn es vom נהק eingeschlossen, allseitig mindestens zwei Haarbreiten von dem übrigen Haarwuchs entfernt ist, darum heißt es von ihm B. 31 nach der treffenden Bemerkung des ק"א 3. St.: ושער שחור אין בו, schwarzes Haar mag wohl vorhanden sein, aber ein אין בו, seine Stellung ist nicht die erforderliche, es ist nicht ganz innerhalb des נהק. Das שלא מכווצר wirkt selbst מכווצר, sobald es nur auf der enthaarten Stelle neu gewachsen, ושער שחור צמח בו. In ה"ב 3. St. wird jedoch das בעיניו hier auf den כהן bezogen: „wenn nach seiner Beurteilung u. f. w.“

31. Wenn aber der Priester den Enthaarungsschaden sieht und siehe, seine Farbe ist nicht tiefer als die Haut und schwarzes Haar ist nicht darauf, so läßt der Priester den Enthaarungsschaden sieben Tage unter Verluß bleiben.

32. Am siebten Tage sieht der Priester den Schaden und siehe, der Enthaarungsschaden hat sich nicht ausgebreitet, es ist auch kein goldfarbiges Haar darin entstanden, und die Farbe des Enthaarungsschadens ist nicht tiefer als die Haut:

33. so soll er sich scheren; den Enthaarungsschaden aber schert er nicht fort, und es läßt der Priester den Enthaarungsschaden sieben Tage zum zweitenmal unter Verluß bleiben.

34. Und es sieht der Priester den Enthaarungsschaden am siebten Tag und

31. וְכִי־רָאָה הַכֹּהֵן אֶת־נֶגַע הַנֶּחֱקַת וְהָיָה אִין־כִּרְאֹהוּ עִמָּךְ כִּין־הָעוֹר וְשַׁעַר שָׁהַר אִין־בּוֹ וְהַסְגִּיר הַכֹּהֵן אֶת־נֶגַע הַנֶּחֱקַת שְׁבַע־יָמִים:

32. וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת־הַנֶּגַע בְּיָוֵם הַשְּׁבִיעִי וְהָיָה לֹא־פָשַׁח הַנֶּחֱקַת וְלֹא־הָיָה בּוֹ שַׁעַר צָהָב וּכְרָאָה הַכֹּהֵן אִין־עִמָּךְ כִּין־הָעוֹר:

33. * וְהִתְגַּלַּח וְאֶת־הַנֶּחֱקַת לֹא יִגְלַח וְהַסְגִּיר הַכֹּהֵן אֶת־הַנֶּחֱקַת שְׁבַע־יָמִים שְׁנִית:

34. וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת־הַנֶּחֱקַת בְּיָוֵם

ist, wenn die Farbe auch unter ביצה קרום sinkt. Eine Bestimmung, die in ungewohnter Weise sodann auch die sonst schwer erklärliche Zwischenstellung der beiden Verse 38 u. 39 erklärt, indem dort בהק, d. i. ja jede Alliance unter ביצה קרום, überall כִּין־בֶּשֶׂר nach dem Gegenatz zu dem vorangehenden נחק für טהור erklärt wird. Wenn es hier gleichwohl כִּין־הָעוֹר heißt, so ist damit wohl nur gesagt, daß selbst beim שער שחור oder כהה hier bei נחק die טומאה nicht vom לכן שער, sondern vom שער שער mit כהה עימו an dieser Zusammenstellung des שער שחור mit נחק, daß ebenso wie die מראה nur שמים בדי wäre, so auch נחק nur שמים בדי ein נגע ist, nicht aber wenn die Haare אדם בדי ausgerissen worden wären. — שער שחור, דק, bezeichnet nach ר בקיבא beim Haar die Kürze (Negaim 10, 1).

שער שחור שקדם הפך, daher auch selbst שער שחור, ובו שער שחור דק, es heißt hier nicht הפך, daher auch selbst שער שחור, ובו שער שחור דק, טמא ist לנתק, es ist מטמא הפוך ושל הפוך (Negaim 10, 2. — Siehe B. 3).

B. 31. שהי שערות שחור אין בו: wiederum שערות שחור אין בו. Sind innerhalb des נחק zwei schwarze Haare stehen geblieben, so wird er weder durch פשין noch durch שער שחור שחור. Jede andere Farbe mit Ausschluß des שער שחור ist ebenfalls מטמא.

B. 33. וְהִתְגַּלַּח, בכל אדם, während das Kap. 14 vorgeschriebene גלוח durch den כהן zu vollziehen ist. וְאֶת־הַנֶּחֱקַת לֹא יִגְלַח: er hat ringsum zwei Haarbreiten stehen zu lassen, um ein etwaiges פשין beurteilen zu können (Negaim 10, 5). Hieraus unterscheidet sich מ'ל"ט ז' מ'ל"ט ז' 1 für die von den meisten Autoritäten festgehaltene Ansicht, daß נחק durchaus keine Hautveränderung voraussetzt, sonst bedürfte es nicht der Abgrenzung durch Haare, um ein פשין zu beurteilen, ebenso wenig wie bei den נגע עור בשר.

B. 34. ובכם כנדרו, siehe zu B. 6.

29. Und ein Mann, oder eine Frau, wenn an ihnen ein Schaden ist am Kopfe, oder am Barte,

המישי. 29. ואיש או אשה כיתהיה
כו נגע בראש או בזקן:

30. es sieht der Priester den Schaden und siehe, seine Farbe ist tiefer als die Haut und darauf ist kurzes goldfarbiges Haar: so hat ihn der Priester für unrein zu erklären, eine Enthaarung ist es, es ist ein Ausfall des Kopfes oder des Bartes.

30. וראה הכהן את הנגע והנה
בראשו עיבק, מן העור וכן, שער
צהב דק ומלא אמו סכהו יתק
הוא צרעת הראש או הזקן הוא:

Die Farbenveränderung weder aufwärts noch abwärts, so lange sie innerhalb der vier מראות bleibt und nicht dunkler als gewöhnliche Hautfarbe wird, ist ohne Einfluß für טהרה und טומאה. —

טהרה und שהין sind ganz gleich zu behandeln, sie stehen im Gesetze nur deshalb getrennt, weil sie nicht mit einander zu verbinden sind. Ein halb גרים des einen und ein halb גרים des andern bilden zusammen kein נגע (Negaim 9, 2).

В. 29. ואיש או אשה וגו'. Verse 29—37, sowie Verse 40—43 handeln von נגע, von נגעים, die an den von Haar bewachsenen Kopf- und Bartteilen entstehen, Verse 29—37 von נתק, Verse 40—43 von קרחה und גבחה. Die נתק von קרחה und גבחה unterscheidenden Merkmale sind nicht ganz entschieden. Nach ראב"ד zu ר"ב und רמב"ן 3. St. ist נתק eine vereinzelte, durch Ausfallen der Haare fahl gewordene, ringsum von Haarwuchs umgebene Stelle (nach ראב"ד, wie es scheint, nur oben in der Mitte zwischen Vorder- und Hinterkopf), während קרחה und גבחה die vom Nacken aufwärts oder von der Stirne aufwärts durch Enthaarung sich bildende Hinter- oder Vorderglatte ist. Nach ר"ש (Negaim 10, 10) ist zwischen נתק und קרחה und גבחה jedoch ein spezifischer, nicht bloß ein räumlicher und quantitativer Unterschied. נתק wäre nur temporäre Enthaarung, קרחה und גבחה aber ein unheilbares Mahlwerden. 3. St. bemerkt, daß die Ausdrücke נתק und מריטה für die letztere Auffassung sprechen. נתק: reißen, trennen, entrücken, bezieht sich aufs Haar und setzt nicht eine bleibende Veränderung der Haut voraus, während מרט, ja auch Ausdruck für das Polieren von Metallen, eine Beschaffenheitsveränderung der Haut andeutet. —

נתק, die vereinzelte, oder temporäre Enthaarung, ist an sich ein נגע, der, nach den meisten Autoritäten, auch ohne alle Farbeveränderung der Haut, wenn die Stelle ein גרים groß ist, zweimaliges הסגר fordert und durch שער צהוב oder שישון מוחלט wird, während die vier מראות auf einer נתק-Stelle gar nichts bewirken. Dagegen ist קרחה und גבחה an sich durchaus kein נגע, die fahlgewordene Haut tritt vielmehr ganz in den Charakter des עור בשר, der übrigen Körperhaut ein, die für die vier מראות נגעים empfänglich ist, einem zweimaligen הסגר unterliegt und durch שישון מוחלט den Charakter מוחלט erhält. Nur שער לבן findet nicht dabei statt.

מן הפרק של לחי עד פיקה של גרונה וקו. בראש או בזקן. vom Kinnbackengelenk bis zum Kehlkopf.

В. 30. והנה מראהו עמוק מן העור. Wiederholt ergiebt sich aus Versen 31 u. 32 und so auch aus В. 35 im Zusammenhang mit В. 34, daß selbst, wenn die נתק-Stelle nicht „tiefer“, d. h. nicht heller als die gewöhnliche Hautfarbe ist, sie dennoch הסגר fordert und durch שער צהוב oder שישון מוחלט werden kann, somit נתק selbst טומאה

24. Oder Fleisch, wenn in seiner Haut ein durch Feuer entstandenes Brandgeschwür ist und die Heilstelle des Brandgeschwürs ist ins Röllliche spielendes Glanzweiß oder Reinweiß,

25. und es sieht sie der Priester, und siehe, es ist zu Weiß umwandeltes Haar in dem Glanzweißen, und dessen Farbe ist tiefer als die Haut: so ist es Ausfluß, in dem Brandgeschwür ist er ausgebrochen, der Priester hat ihn für unrein zu erklären, Ausfluß ist es.

26. Wenn aber der Priester sie sieht und siehe, in dem Glanzweißen ist kein weißes Haar, selbst wenn sie nicht so viel niedriger als die Haut, vielmehr dunkler ist: so hat der Priester ihn sieben Tage unter Verschuß bleiben zu lassen.

27. Und es sieht ihn der Priester am siebten Tage, ist sie dann weiter in der Haut ausgebreitet, so hat ihn der Priester für unrein zu erklären, ein Ausflußschaden ist es.

28. Wenn aber das Glanzweiße auf seine Stelle beschränkt bleibt, sich nicht in der Haut ausgebreitet hat, und ebenso wenn sie dunkler ist, so ist es ein Hochweiß des Brandgeschwürs, der Priester hat ihn für rein zu erklären; denn es ist eine Vernarbung des Brandgeschwürs.

רביעי שני. 24. או בשער פריהיה בעורו
מכות אש והיה מחנת המכה
בהרת לבנה אדוממת או לבנה:

25. וראה אתה הכהן והנה נהפד
שער לבן בהרת וראה עמק מן
העור צרעת הוא במכה פרהת
ומא אתו הכהן נגע צרעת הוא:

26. ואם ויראנה הכהן והנה איר
בהרת שער לבן ושפלה איננה מן
העור והוא כהה והסגירו הכהן
שבועת ימים:

27. וראהו הכהן ביום השביעי
אם פשה תפשה בעור ומא הכהן
ארו נגע צרעת הוא:

28. ואם תהיה תעמד בהרת
לא תפשה בעור והוא כהה שאת
המכה הוא ומתרו הכהן פיצרבת
המכה הוא: פ

Schlacken vereinigen sich die gleichartigen Teile zu einer homogenen Masse. Daher רף auch: die Kohäsion vermehren, die Stoffatome stärker zusammendrängen = fest, hart machen. Daher auch סרב: Widerstand leisten, סרבים וסלונים (Jedesch. 2, 6) und das rabbinisch gebräuchliche מסרב, sich weigern etwas zu thun, eigentlich: sich gegen etwas, oder gegen jemanden zusammennehmen. צרבת daher: das erste über ein offenes Geschwür sich bildende Bundgewebe, die erste neue Verbindungshaut, oder: der Anfang der Vernarbung. עשו קרום כקליפת השום זו היא צרבת השחין האמורה בהורה הורו והיו אע"פ שמקומן צלקת נדונין כעור הבשר (Megaim 9, 2).

В. 24. וראה אתה הכהן והנה נהפד

В. 26. Siehe В. 21.

В. 28. והוא כהה und ebenso wenn sie dunkler als כהה, nämlich שאת ist, wie es gleich heißt: והוא כהה, ist sie nur טהור, wenn sie sich nicht ausgebreitet hat.

und ihr Haar hat sich in Weiß umwandelt: so hat ihn der Priester für unrein zu erklären, ein Ausschlagsschaden ist es, der auf dem Entzündungsgeschwür ausgebrochen ist.

21. Wenn aber der Priester sie sieht und siehe, es ist kein weißes Haar darauf, und selbst wenn sie nicht so viel niedriger als die Haut, vielmehr dunkler ist: so hat der Priester ihn sieben Tage unter Verluß bleiben zu lassen.

22. Wenn sie dann in der Haut sich weiter ausbreitet, so hat ihn der Priester für unrein zu erklären, es ist ein Schaden.

23. Wenn aber das Glanzweiße auf seine Stelle beschränkt bleibt, sich nicht ausgebreitet hat, so ist es eine Vernarbung des Entzündungsgeschwürs, der Priester hat ihn für rein zu erklären.

שָׁפַל מִן־הָעוֹר וַיִּשְׁעֶרָה הַבֶּהָ לָבֵן
וּמִמָּאוּ הַבֶּהָן נִגְעַ צְרָעַת הָיָא בְּשִׂתָּיו
פְּרָחָה:

21. וְאִם אִירָאָנָה הַבֶּהָן וְהִנֵּה
אִירֹבָהּ שְׁעָר לָבֵן וְשִׁפְלָהּ אִינְנָה כִּן
הָעוֹר וְהִיא כְהָה וְהִסְגִּירוּ הַבֶּהָן
שִׁבְעַת יָמִים:

22. וְאִם־פָּשָׁה הַפֶּשֶׁה בְּעוֹר וּמִמָּאוּ
הַבֶּהָן אִתּוֹ נִגְעָ הָיָא:

23. וְאִם פְּחֻתָּיָהּ תִּעְמִיד הַבְּחֻרָה
לֹא פִשְׁתָּהּ צְרָעַת הַשִּׂתָּיו הָיָא וּמִתְהַרֵּוּ
הַבֶּהָן: ׀

В. 21. וישפלה איננה מן העור והיא כהה: В. 19 waren nur die beiden אבות: שאה und בהרה genannt, hier werden auch noch die beiden הילדות mit eingefügt: וישפלה והיא כהה, בהרה nicht so „niedrig“, d. h. nicht so hell wie בהרה, איננה מן העור und selbst, wenn dunkler als שאה (siehe zu В. 4).

В. 22. וואם פשה הפשה: selbst wenn dies פשיון erst nach dem siebten Tag sich zeigt! (ה"כ).

В. 23. וואם פחתיה וגו' לא פשהה. Das פשיון ist auch nur auf die שחין-Stelle beschränkt, ein Hinüberschreiten in עור כשר oder עור כבוה würde nicht כטמא sein (ה"כ). — זלקת ist nach ה"כ zu В. 18 im Gegensatz zu צלקת, der völligen Vernarbung, der Anfang der Heilung, den die Neubildung einer Haut bezeichnet. Aus Jereskeel 21, 3, wo mit כל פנים בה ונצרכו die Wirkung eines umschlaggreifenden Feuers auf die Gesichter bezeichnet wird, ist wohl die Verwandtschaft mit שרף ersichtlich. Prov. 16, 27 heißt es von dem כורה רעה איש בליעל כורה רעה אש צרבה, von dem Unglück bereitenden Nichtswürdigen: על שפהו אש צרבה, und würde dies nach der von unserer Stelle für צרבה gegebenen Bedeutung den treffenden Sinn haben: auf seinen Lippen wohnt ein schlecht verdecktes Feuer. Rabbinisch kommt צרכ (Beza 7 a) מיום דרבינו von gelegten Eiern im Gegensatz zu dem Zustand der noch ungelegten vor, und bezeichnet dies nach ארuch: צרבה מרבני צרבת, wovon auch der gewöhnliche Ausdruck צרבת צרבה ורוקים: קשים ורוקים, Härte und Festigkeit, wovon auch der gewöhnliche Ausdruck צרבת צרבה ורוקים: קשים ורוקים, ein in seinem Fache fester, tüchtiger Gelehrter. Erwägen wir, daß auch צרף rabbinisch: härten heißt, z. B. מצני שמיצרף (Sabbath 41 b) מיהם שפינה וכו' מצני שמיצרף; daß eine ganz gewöhnliche Bedeutung des צרף rabbinisch zusammen fügen, vereinigen, ist; so scheint die Grundbedeutung von צרף Verbindung des Gleichartigen zu sein. שרף löst in Bestandteile auf, שרף verbindet die zusammengehörigen, daher: läutern. Durch die Schlacken sind die zusammengehörigen reinen Teile von einander getrennt gehalten. Durch Ausschneiden der

zu erklären. Das gesunde Fleisch, es ist unrein, Ausſatz ist es.

16. Oder, wenn das gesunde Fleisch wieder zurücktritt und sich in Weiß umwandelt hat, so komme er zum Priester.

17. Es sieht ihn der Priester und siehe, der Schaden hat sich in Weiß umwandelt, so hat der Priester den Schaden für rein zu erklären, rein ist er.

18. Und Fleisch, wenn daran in seiner Haut ein Entzündungsgeschwür ist und es ist geheilt,

19. es ist aber an der Stelle des Entzündungsgeschwürs eine hochweiße oder glänzend weiße ins Rothe spielende Stelle, so ist es dem Priester zu zeigen;

20. und sieht der Priester, und siehe, ihre Farbe ist niedriger als die Haut,

וּמִמָּאוּ הַבָּשָׂר הַטֵּי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא: הוּא:

16. אִם כִּי יָשׁוּב הַבָּשָׂר הַטֵּי וַיִּהְיֶה לְלָבָן וְכֵן אֵלֶּי-הַכֹּהֵן:

17. וַיֵּרְאֵהוּ הַכֹּהֵן וַהֲנִיחַ נִהְיָה נִהְיָה הִנֵּנִי לְלָבָן וַיִּסְתֵּר הַכֹּהֵן אֶת-הַנֶּגַע כְּטָהוֹר הוּא: פ' שליש:

18. וּבָשָׂר בְּיִרְיֹהֶיהָ כּוֹבְעֶירוֹ שִׁחִין וַיִּנְרָפָא:

19. וַהֲיָה בְּמִקּוֹם הַשִּׁחִין שְׂאֵת לְבָנָה אוֹ בְּהִרְתָּ לְבָנָה אֲדַמְדָּמַת וַיִּנְרָאָה אֵלֶּי-הַכֹּהֵן:

20. וַיֵּרְאֵה הַכֹּהֵן וַהֲנִיחַ כְּרָאָה

§. 17. הוא טהור ואין הבא: טהור הוא — (ח"כ) אפי' למראה בהק: ונהפך ללבן. — (ח"כ) בכולו לבן בתחלה טהור אלא טמא טמא (ח"כ, siehe zu §. 13).

§. 18. שחין, dessen Etymologie wir bereits zu 2. B. M. 9, 9 gegeben haben, — wir machen nur noch ergänzend auf צהן (Joel 2, 20 צהנו) aufmerksam, das den Geruch der Fäulnis bedeutet, — ist eine jede Hautentzündung, die entweder von innen Herans oder durch Schlag u. s. w. entstanden, mit Ausnahme der Brandwunde durch Feuer. Diese letztere ist unter מכה (B. 24) verstanden (ח"כ, Chulin 8 a). — ונרפא, daß hier nicht von völliger Heilung die Rede ist, ergibt sich aus B. 20: בשחין פרהה, es ist somit die Entzündung noch vorhanden; es ist daher der Zustand begonnener, aber noch nicht vollendeter Heilung, נרפא ולא נרפא, wie es in ח"כ bezeichnet wird. Die Haut war durch Entzündung zerstört und es hat sich bereits wieder eine neue feine Haut gebildet. So lange dieses Stadium der Heilung noch nicht begonnen, heißt die Entzündung מורר, מורר, שחין מורר (— wahrscheinlich gährend, in Aufruhr: schwärend —), so lange kann sich kein טמא נגע daran bilden. Ist die Entzündung ganz geheilt und vernarbt (צלקה), so daß sich eine neue feste Haut gebildet hat, so fällt diese unter den allgemeinen Begriff עור בשר und unterliegt den bisher besprochenen נגע-Vorschriften שבועות ושבני סימנים בשלשה נרפא ולא נרפא, so treten die hier folgenden Vorschriften ein: ein נגע auf der neugebildeten Haut hat nur eine Woche und wird nur durch zwei סימנים, שער לבן ופשיון, מוהלט, מוהלת findet nicht dabei statt. Ganz ebenso ist מכה (B. 24 f. — Regaim 3, 4 und 9, 2).

§. 19. בלנה אדמדרמה (siehe zu B. 49) diese mit Rot gemischte Nuance findet bei allen vier כראות und auch bei עור בשר statt. Sie heißt in der Halacha פהוך: gemischt (Schebnoth 6 a).

§. 20. אבל לא בעור הבשר; בשחין פרהה. Das נגע ist ganz isoliert auf dem שחין zu beurteilen. Erscheinungen auf der nebenliegenden Haut haben keinen Einfluß (ח"כ).

empfindliche Haut von seinem Kopfe bis zu seinen Füßen, so weit die Augen des Priesters sehen,

13. und es sieht der Priester und siehe, es hat der Ausfag seinen ganzen Leib bedeckt: so hat er den Schaden für rein zu erklären. Er hat sich ganz in Weiß umwandelt, so ist er rein.

14. Am dem Tage aber, an welchem wieder gesundes Fleisch zur Besichtigung kommt, wird er unrein.

15. Es sieht der Priester das gesunde Fleisch und hat ihn für unrein

הִנָּגַע בְּרֹאשׁוֹ וְעַד-רַגְלָיו לְכָל-בְּרָאָה עֵינֵי הַכֹּהֵן:

13. וַרְאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כִסְתָה הַצָּרְעָה אֶת-כָּל-בְּשָׂרוֹ וְנִטְהַר אִתּוֹ הִנָּגַע בְּלֹו הַכֹּהֵן לִבְנֵי טְהוֹר הוּא:

14. וּבַיּוֹם הַרְאֹת בּוֹ בְּשַׁר טִי וַיִּטְמָא:

15. וַרְאָה הַכֹּהֵן אֶת-הַבְּשָׂר הַטֵּה

der von der vomordere und rechte Seite (siehe Verse 18 u. 24) ergriffenen Stelle. מראשו: mit Ausschluß der behaarten Kopfsteile und der Fußsohlen (siehe VI, 1). — לכל מראה עיני הכהן: (ה'כ) alles, was sich in ungezwungener Stellung dem Anblick des darbietet, mit Ausschluß des von Hautfalten und in Körperbiegungen Verdeckten. Die Beine werden in der Stellung des Eiders, des Grabenden, die Arme in der Stellung des Mischkes, des Olivenpflückenden, gesehen (Megaim 2, 4).

W. 13. הפורח מן הטמא טהור מן הטהור טמא: כלו הפך לבן טהור הוא: (Megaim 8, 1), d. h. die Verbreitung des נגע über den ganzen Körper ist טהור, wenn sie als Übergang aus einem טמא-Zustand, also aus einem הסגר oder ההלט entsteht. Tritt sie aber nach einem טהור-Zustande, also entweder בהחלה, gleich bei dem ersten Erscheinen des נגע ein, oder nachdem er bereits wieder rein erklärt worden, so ist פריחה פריחה. Daher כולו לבן יטמור וכו', wer sofort bei seinem Erscheinen vor dem Priester לבן הפך ist, erfordert הסגר, überhaupt ist בהחלה גדולה כהחלה ganz so wie כהרה גדולה zu behandeln. Und ebenso, wer nach dem zweiten הסגר (W. 6) für rein erklärt war und sodann לבן הפך wird, ist ebenso מוחלט wie bei einem kleinen נגע (W. 7).

W. 14. וביום הראות בו. Es heißt nicht: ובהראות בו, sondern ביום הראות בו, und wird Moed Katan 7 b daran die bedeutungsvolle Halacha gelehrt, daß יש יום שאחה רואה בו, daß es Tage gebe, an welchen die Besichtigung eines נגע nicht vorgenommen werde, so ולביתו ולכסותו, und בן שבעה ימי משהה לו ולביתו ולכסותו, und בן כהן נהגין לו שבעה ימי הרגל, so läßt man den Neuwermählten ungehindert seine sieben Hochzeitsfesttage, jeden die sieben Tage eines Pessach- und Sukkotfestes feiern ohne Besichtigung seiner selbst, seines Hauses, seines Gewandes, wenn sich auch an einem von diesen ein נגע zeigt. Ja, es wird dort auf Kap. 14, 36: ופנו את הבית וגו' hingewiesen, wo nach ausdrücklicher Anordnung die Untersuchung des נגע am Hause zu verschieben ist, bis alles Mobiliar aus dem Hause geräumt worden, ולא יטמא כל אשר, damit nicht alles im Hause Befindliche טמא werde, wo somit selbst הרשות, aus Rücksicht für ganz gewöhnliche Interessen, die Besichtigung des נגע verschoben wird. Auch am שבת wird נגעים nicht vorgenommen, und wenn ein siebter הסגר=Tag auf einen שבת fällt, wird die Untersuchung auf den folgenden Tag verschoben (Megaim 1, 4).

W. 15 u. 16. Nur בשר חי bringt hier die טומאה wieder, nicht aber לבן שער. Ebenso auch nicht בהק, d. h. wenn nicht gesundes Fleisch, sondern eine נגע=Farbe sich zeigt, die dunkler als die vier מראות, und daher טהור ist (siehe W. 39. — ה'כ).

10. und es sieht der Priester und siehe, es ist eine hochweiße Stelle in der Haut, und sie hat das Haar in Weiß umrandet; und ebenso wenn eine gesunde Stelle gefunden Fleisches in dem Hochweißen sich befindet:

11. so ist es ein bereits alter Ausatz in der Haut seines Fleisches, der Priester hat ihn für unrein zu erklären, er hat ihn nicht unter Verluß bleiben zu lassen, denn er ist unrein.

12. Wicht aber dann der Ausatz in der Haut weiter hervor und es bedeckt der Ausatz die ganze für den Schaden

10. וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה שְׂאֵת־לִבְנָה
 קְעוֹר וְהָיָא הַפֶּכֶה שְׂעַר לָבָן וּמְהִינֵת
 בְּשַׂר הִי בְשֵׂאֵת:

11. צִרְעַת נוֹשֶׁנֶת הוּא בְּעוֹר
 בְּשָׂרוֹ וּמִמָּאוֹ הַכֹּהֵן לֹא יִסְגְּרוּנוּ כִּי
 מָטָא הוּא:

12. וְאִם-פָּרוּחַ תִּפְרַח הַצִּרְעַת
 בְּעוֹר וּבְסִתָּהּ הַצִּרְעַת אֶת כָּל-עוֹר

(Wesseln), übrigens ebenso wie שער לבן und פסיון bei allen vier מראות gleich wirkenden dritten טומאה סימן מוחיה.

В. 10. סימן טומאה נגע שער לבן: והיא הפכה שער לבן, der ihn hervorgebracht. Ist aber der ursprüngliche נגע, innerhalb dessen die Haar-entfärbung entstanden, fortgegangen, und es bildet sich um das stehengebliebene שער לבן (ת"כ) ein neuer נגע, so ist für diesen das שער לבן kein סימן טומאה (שער פקודה) — (ת"כ) סימן טומאה erklärt, und ebenso in Versen 15 u. 16 מוחיה allein, so bezeichnet das באו כפול. מוחיה nicht die Verbindung beider סימנים als Bedingung der טמא-Erklärung, sondern die Gleichheit beider und zwar zunächst die räumliche: מוחיה ist nur מוחיה, wenn sie den Raum im Quadrat anfüllt, den die Entfernung zweier Haare am Körper einnimmt, somit שתי שערות על שתי שערות. Zudem gleichwohl שער לבן und מוחיה zusammen in einem נגע genannt sind, so ist damit zugleich hinsichtlich der Größe eines נגע die Voraussetzung gegeben, daß beide nebeneinander darin Raum haben müssen. Es muß also neben dem מוחיה noch Raum für שתי שערות sein. Da nun ferner durch die Bezeichnung: כשאה, die Halacha gegeben ist, daß מוחיה allseitig von שאה umgeben (מכוצר) sein, somit ihm zu beiden Seiten Raum für שתי שערות sein muß, so ist damit die Größe eines נגע überhaupt als sechs Haarumbreite im Quadrat, also: sechsund-dreißig Haarumbreite gegeben, und das ist eben das Maß eines הקלקי (ת"כ). Darin unterscheidet sich מוחיה von שער לבן, שער לבן muß מכוצר sein, שער לבן muß auch innerhalb des נגע stehen, allein selbst am äußersten Rande ist es טמא, es ist מטמא (Megaim 4, 3). Auch darin unterscheiden sie sich: שער לבן ist nur מוחיה, שער לבן שקרמה לבהרה טהורה, d. h. auch מוחיה שקרמה לבהרה טמאה, d. h. auch מטמא הפוכה (daselbst).

В. 11. נושנת היא וגו': Das gesunde Fleisch mitten im נגע ist ein Zeichen, daß es bereits ein alter Schaden ist; es hat entweder das gesunde Fleisch lange gegen den Ausbruch des נגע gekämpft und sich mitten im נגע erhalten, oder es hat bereits das נגע in der Mitte verdrängt und ist wieder gesund hervorgetreten, daher: מוחיה מטמא הפוכה (Wesseln).

В. 12. ויאם פרוח תפרח, auch wenn nur nach und nach. — אה כל עור הנגע: alle diejenigen Hautteile, die für שער לבן empfänglich sind, mit Auschluss 3. В.

3. und es sieht der Priester den Schaden in der Haut des Fleisches, das Haar in dem Schaden hat sich in Weiß verwandelt und die Farbe des Schadens ist tiefer als die Haut seines Fleisches, so ist es ein Ausschlagschaden; der Priester hat ihn zu sehen und hat ihn für unrein zu erklären.

3. וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת־הַנֶּגַע בְּעוֹר־
הַבָּשָׂר וְשֵׁעָר בְּנֶגַע הַפֶּה לִבָּן
וּבְרָאָה הַנֶּגַע עִמָּךְ מֵעוֹר בְּשָׂרוֹ
נֶגַע צָרַעַת הוּא וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְטִמְאָה
אֹתוֹ:

werde, wie רמב"ד 3. St. meint מריהה. Vielleicht liegt letzteres auch in dem folgenden והובא, es finden sich andere veranlaßt, ihn zum כהן zu bringen.

לנגע צרעה. Es ist schon bemerkt, daß das נגע nur טמא ist, wenn die Stelle die Größe eines גרים, einer halben gebrochenen Bohne, und zwar כגרים הקלקי, wahrscheinlich eilicische Bohne (Megaim VI, 1) hat. Alle שיעורין, gesetzliche Maßbestimmungen, sind הלכה למשה מסיני (Zufda 5 b).

והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים. Die Überlieferung lehrt, daß nur der Ausspruch: טמא, טהור, an den כהן geknüpft ist. Er wird nur טמא oder טהור, wenn ein כהן (und zwar wenigleich ein כהן מום, wenn nur kein הלל, der den כהן=Charakter eingebüßt) das: טמא oder טהור über ihn ausspricht. Die Untersuchung und Erkenntnis jedoch kann, wenn der כהן nicht kundig ist, auch durch jeden anderen Mündigen geschehen, nach dessen Entscheidung dann der כהן das טמא oder טהור auszusprechen hat. Vielleicht findet diese Bestimmung ihren Ausdruck in unserer Sage. הובא bezeichnet schon die Intervenierung anderer, Nichtkohanim, die den נגע als des כהן's bedürftig erkennen, und während אהרן den כהן בקי bezeichnet, ist אהרן מבניו, im Gegensatz zu הכהן, אהרן בקי, כהן, für welchen nur die reine Abstammung von Aharon erforderlich ist und schließt nur הללים aus. — 5. B. M. 21, 5 werden in dem Satze: die Wirksamkeit der כהנים zusammengestellt, und Midra 50 a daran die Bestimmung gelehrt, daß wie bei ריבים die Verwandten zu richterlicher Funktion untauglich sind, also auch der priesterliche Ausspruch über נגעים nicht durch Verwandte geschehen könnte. Dagegen bedarf es für נגעים keines Kollegiums von dreien; auch einer genügt, es heißt nämlich: או אל אחד מבניו.

3. (ה"כ) שיהיו עיניו בו בשעה שהוא רואה אותו, וראה הכהן את הנגע וגו'. er hat den נגע zuerst scharf mit dem Auge zu fixieren und ihn gleichzeitig בעור הבשר im Zusammenhange mit der Haut anzusehen, d. h. mit der Hautfarbe, und zwar nach der Halacha der حکמים mit der gewöhnlichen Hautfarbe, בעור הבשר הבינוני, zu vergleichen (daselbst). —

לנגע הפך לבן: das gewöhnlich auf der Haut befindliche Haar — und zwar mindestens zwei Haare, Behaarung wird durch mindestens zwei Haare repräsentiert, — ist durch den נגע entfärbt, d. i. weiß geworden. Die Haarentfärbung hat nur Folge, wenn sie in Folge des נגע entstanden. War sie aber dem נגע vorangegangen, שער לבן שקדם לבהרה, so bewirkt sie nicht טיביאה, ja selbst nicht, wenn sie ursprünglich aus einem נגע entstanden war, der aber geheilt ist und nur das נגע zurückgelassen, um welches sich dann ein neuer נגע gebildet hat. Ein solches zurückgelassenes Haar heißt שער פקודה und ist טהור. Ein jeder נגע, der durch Haarentfärbung טמא werden soll, muß diese selbständig bewirkt haben (Megaim 5, 3).

u. s. w.), leuchtend, glänzend: Schneeweiß. שֹׁמֵר אֵין שֹׁמֵר אֵלָא גְבוּהָ, שֹׁמֵר (dasselbst) heißt: erhabenes Weiß. Es wird nämlich das Dunklere neben dem Hellen als das Helle deckend, auf ihm liegend, begriffen, das Helle somit als das „Tiefere“, עֲמוּק, und das Dunkle als das Aufliegende, „Höhere“, שֹׁמֵר, angesehen, כַּחֲמַה עֲמוּקָה כֵּן הַצֵּל, „wie die sonnenhelle Fläche unter dem Schatten liegend“ erscheint. Die durch שֹׁמֵר bezeichnete Nuance ist auch weiß, also im Verhältnis zu anderen Farben עֲמוּק, tief, allein sie ist dunkler, somit „aufliegender“, „erhabener“ als בְּהֵרָה, daher (dasselbst) שֹׁמֵר, wie הַגְּבֻעוֹת neben den הַרְבִּיבִים הַהֵרִים הרבים (Jesajas Kap. 2, 14), wo שֹׁמֵר ebenfalls nur eine relative Höhe, ein sich Erheben, im Verhältnis zu רֹם, der absoluten Höhe der Berge bedeutet. שֹׁמֵר, das Hochweiße im Verhältnis zu dem tieferen Schneeweiß, nach unserer Ausdrucksweise: das Dunklere im Verhältnis zum Helleren, ist כַּצֶּמֶר לְבָן, wie es dort näher bestimmt wird, צֶמֶר נָקִי כֵּן יִזְמוּ שִׁמְכֵבֶנְךָ לְמִילָה, d. h. die Weiße der reinen Schafswolle, die man vom ersten Tage der Geburt an auf dem Rücken des Schafes durch Bedeckung vor Beschmutzung zum Behufe der feinen Mittenwolle geschützt hat. — סִפְחָה wird dasselbst mit Hinweisung auf נֹא סִפְחָהִי נֹא (Zam. I. 2, 36) als טְפִילָה, als Bezeichnung eines Nebenäschlichen, Unselbständigen, einem anderen sich Anschließenden, daher als Neben-nuance von שֹׁמֵר und בְּהֵרָה, als deren תּוֹלְדָה, erklärt. שֹׁמֵר und בְּהֵרָה, Schneeweiß und Reinwollweiß, sind אֲבוֹת, die beiden Hauptnuancen von Weiß; כֶּסֶד, Kaltweiß, ist die תּוֹלְדָה, die untergeordnete Nuance, das סִפְחָה von Schneeweiß, von בְּהֵרָה; כֶּקְרוֹם, Sibhautweiß, die תּוֹלְדָה von Wollweiß, von שֹׁמֵר. Daher der Satz in der Mischna Schebuoth 2 a: מְרֵאִיהֶם נִגְעִים שְׁנַיִם שֶׁהֵן אֶרְבָּעָה. סִפְחָה ist somit die Bezeichnung der nächstliegenden Nuancen unterhalb und oberhalb des שֹׁמֵר.

ה' (ח"כ) מלמד שמצטרפין זה עם זה: והוה זה: והיה בעור כשרו לנגע צרעה, diese Singularform faßt alle die zuvor genannten vier Nuancen in einen Begriff zusammen und lehrt, daß das נגע, das mindestens eine גֵּרֵם-Größe (= 1/2 Bohne = 9 Linien) haben muß, nicht lediglich aus einer בְּרֵאָה bestehen müsse, sondern daß mehrere zusammen gerechnet werden, nach טַיִמָאָה צְרַעָה רַבִּיבִים 1, 3) ohne Unterschied alle, nach anderen nur die beiden אֲבוֹת oder ein אָב mit der entsprechenden תּוֹלְדָה (דasselbst ראב"ד), — נגע. Bei weitem die meisten Stellen, in welchen sonst noch נגע vorkommt, sprechen entschieden dafür, daß mit נגע nicht ein gewöhnlicher Krankheitszustand, sondern ein solcher bezeichnet wird, der als Folge einer besonderen Gotteschickung eintritt. Der davon Betroffene ist נגוע, buchstäblich: von Gottes Finger berührt. Es ist das schwächere נגע, wovon מַגֵּפָה, der plötzliche Todesstoß. Der Ausdruck Schaden, mit welchem man es gewöhnlich wiedergiebt und den wir auch aus Mangel eines geeigneten Wortes beibehalten haben, entspricht dem Begriff נגע durchaus nicht. Auch „Plage“ entspräche nicht viel mehr, da es die Erscheinung nur vom Standpunkt ihrer schmerzlichen Wirkung auf den Betroffenen, nicht aber wie נגע vom Standpunkt ihres Ursprunges bezeichnet. So wird auch Horioth 10 a auf: וְנִתְּהִי נִגַע צְרַעָה בְּבֵית וְגו' (Kap. 14, 34) hingewiesen, und werden damit auch für נגעי אדם diejenigen נגעים von טַיִמָאָה ausgeschlossen, die, als nicht unmittelbare Gotteschickung, auf andere pathologische Einflüsse zurückzuführen sind, נגעי כֶּשֶׁפִּים, פֶּרַט לְנִגְעֵי רֹחַמָה. — צְרַעָה, צָרַע (verwandt mit זָרַע, זָרָה: hinauswerfen, mit סָרַח, chaldäisch: סָרַח: faulen), weist auf eine von innen heraus ausbrechende Fäulnis hin, während נגע eine Entleerung von außen, und zwar, wie bemerkt, durch besondere Gotteschickung andeutet. Die Zusammenfügung נגע צְרַעָה dürfte daher lehren: nicht jeder צְרַעָה ist טַיִמָאָה, sondern nur ein solcher, der sich als נגע, als besondere Gotteschickung ankündigt, und zwar nur ein נגע, der als צְרַעָה, als innere, von innen heraus in der Haut sichtbar hervorbrechende Fäulnis sich darstellt. — Nach ה' כ"ג. St. liegt im Begriff נגע zugleich das Lästige, Schmerzhaftes, מְצַעֵר מְצַעֵר, und zwar hier so, daß gleichzeitig מְצַעֵרִים אַחֵרִים, die Nähe desselben auch anderen lästig

Kap. 13. V. 1. Gott sprach zu Mosche und zu Aharon:

2. Ein Mensch, wenn an der Haut seines Fleisches etwas Hochweißes oder dem Nahelommendes oder Glanzweißes ist, und es gestaltet sich in der Haut seines Fleisches zu einem Ausschlagshaden: so werde er zu Aharon, dem Priester, oder zu einem von seinen Söhnen, den Priestern, gebracht,

יג 1. ויִדְבַר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה וְאֶל-אַהֲרֹן לֵאמֹר:

2. אִדָּם בְּיִהְיֶה בְעוֹר-בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אִו-סַפְחַת אוּ בַהֲרַת וְהָיָה בְעוֹר-בְּשָׂרוֹ לִנְגַע צָרַעַת וְהוּבֵא אֶל-אַהֲרֹן כַּהֵנּוּ אוּ אֶל-אֶחָד מִבְּנָיו הַכֹּהֲנִים:

sie in den Opferhandlungen des עולה עוף zu Tage treten, sich das Selbstbewußtsein und die Selbstachtung nicht rauben zu lassen, und auch als arme Frau sich auf der „ganzen Höhe“ des sittlich göttlichen Berufes eines jüdischen Weibes und einer jüdischen Mutter „zu halten“ (siehe daselbst und zu 25, 7 ff.).

Kap. 13. V. 1. אל משה ואל אהרן. Schwerlich dürfte die spezielle Nennung Aharons aus dem Umstande sich begründen lassen, daß bei den hier folgenden Gesetzen die Mitwirkung der כהנים in erster Linie bedingend erscheint. Wir finden nämlich diese Richtung des Gesetzesauspruches an Aharon und Moses zusammen auch in der Einleitung zu מאכלות אסורות (Kap. 11, 1) und zu ונדה וב פרשה (Kap. 15, 1), wo den כהנים in keiner Weise eine besondere Funktion überwiesen ist, und demgegenüber wird gerade in der Einleitung zu פרשיות, deren Inhalt ganz besonders die Funktion des Priesters betrifft, wie z. B. ganz סדר הקרבנות Kap. 1 u. ff. und ebenso bei קרבן יולדה (Kap. 12, 1), bei קרבן מצורע (Kap. 14, 1) Aharon nicht genannt. Vielmehr scheint, wie wir dies bereits zu Kap. 11, 1 bemerkt, durch Aharons Nennung neben Moses in der Einleitung zu den Gesetzesbestimmungen über טומאת וטומאת כנע, die ganz besondere Wichtigkeit dieser Gesetze nicht nur für die theoretische Erkenntnis und die praktische Aufrechthaltung des Gesetzes, die durch „Moses“ repräsentiert wird, sondern auch für die Heranbildung und Heran-erziehung der jüdischen Individuen für diese Erkenntnis und Erfüllung bezeichnet zu sein. Der Gesamtbegriff dieser Gesetze ist טומאת גויות וטומאת קדושות (siehe Kap. 11), deren Beachtung dem göttlichen Gesetze jüdische Menschen pflanzt, nährt und erzieht.

V. 2. אדם, nicht nur ואשה, als Erwachsene, schon הנוק הנק מטמא בנגעים (Midra 44, 1), ein Kind am ersten Tage seines Alters ist מוטמא בנגעים (Horioth 10, 1). Das Gesetz ist nicht rückwirkend. Die im Momente der Gesetzgebung vorhandenen מצורעים unterlagen nicht den hier folgenden טומאת-Gesetzen. Ebenso nicht ונהגיר נברי ונולד, קטן ונולד, wenn das schon vor dem Eintritt ins Judentum oder vor der Geburt vorhanden war (ה"ב).

Schebnoth 6 b werden die hier genannten נגעים als weiße Flecken in vier Nuancen erläutert, die in absteigender Folge: Schneeweiß, Wollweiß, Kalkweiß, Eihäutchenweiß, עוה כשלג לבן, כצמר לבן, בסיד ההיכל, בקרם ביצה, bezeichnet sind. כהרה, von כהר (offenbar lautverwandt mit כהר, כער, und so auch בשחקים) הוה כהר Job 37, 21, „wenn man auch jetzt das Licht nicht sieht, ist es doch in ungetriebener Helle in Wolkenhöhen, der Wind fährt hinüber, reinigt sie, und aus mitternächtigen Dunkel tritt es golden hervor“

7. Er bringt es vor Gott nahe und vollzieht Sühne über sie, so wird sie rein von dem Quell ihres Geblütes. Das ist die Lehre der Gebälerin beim Männlichen oder Weiblichen.

8. Reicht aber ihr Vermögen nicht hin, ein Lamm zu bestreiten, so nimmt sie zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, eine zu einem Emporopfer und eine zu einem Entschuldigungsoffer; es vollzieht der Priester Sühne über sie und sie wird rein.

7. והקריבו לפני יהוה וכפר עליה
 וטהרה כמקור דמיה זאת תורת
 הילדת לנכר או לנקבה:

8. ואם לא תמצא ידה די שיה
 ולקחה שתי תורים או שני בני יונה
 אחד לעלה ואחד להטאת וכפר
 עליה ככהן וטהרה: פ

Lebenskraft zur ganzen Höhe ihres von Gott gewiesenen Berufes als Frau und Mutter hinauszustreben“, und ihr „ganzes Wesen“ in Pflege des göttlichen Gesetzesenergies zum göttlichen „Wohltgefallen“ aufgehen zu lassen.

הטאה העוף, diesem Emporopfergelübniß voran geht aber ein תור להטאה, denn überall, wo עולה und הטאה zusammen dargebracht werden, geht הטאה voran, dem Thatenweihegelübniß des Emporopfers hat überall erst das negative Gelübniß des Reinbleibens von Leichtsinne und sittlicher Schwäche voranzugehen; nur aus reinen Händen erwartet Gott die Gottesthat, טור טור zuerst, dann טוב טוב. Allein עשה טוב ist das Ziel, darum ist hier ganz besonders zu nennen (nach הים ר' in (Sebachim 90 a), und war wohl hier ganz besonders zu nennen (nach (להקדישה הטהוב), weil eben das bewußt- und thatenvolle Vor- und Aufwärtstreben zur ganzen Höhe des wirklichen Lebensberufes den positivsten Gegensatz zu der Passivität eines willentlosen Erliegens an die Gewalt physischen Naturzwanges bildet.

Ihr הטאה ist aber ein העוף העוף. Es ist ja eben die Erfahrung eines völlig hilflos preisgegebenen, leidenden Zustandes, wie er eben in עוף zum Ausdruck gelangt (siehe zu Kap. 1, 14 ff.), aus welcher ihr eben die Gefahr des Verlustes aller טהרה, die Gefahr des Verlustes alles Bewußtseins trotzdem unverlierbar von ihr zu erwartender sittlich freien Selbstbestimmung gedroht. Darum gelobt sie zuerst im העוף העוף, sich durch alle von ihrem hohen Lebensberuf unzertrennbaren schmerzvollen Tage nicht die in freier Selbstbestimmung zu bethätigende sittliche Kraft brechen zu lassen, vielmehr in pflichtbewußtem Übernehmen und Ertragen solcher Leidensstage um ihres hohen Berufes willen zur Erfüllung dieses Berufes selbst die freie sittliche Kraft zu bewahren und somit die Passivität der Schmerzen selber in aktive, sittliche Energie zu umwandeln (siehe daselbst).

2. 7. והקריבו וגו' וכפר וגו' וטהרה. Die כפרה und in deren Folge die völlige טהרה ist zunächst nur an Darbringung des הטאה geknüpft, daher והקריבו, das Objekt im Singular. Mit הטאה ist die טהרה wieder erlangt, und auf deren Grund dann das עולה, welches das frohe, frische Fort- und Hinanschreiten in eine neue energiegelbe Zukunft einleitet.

2. 8. ואם לא תמצא וגו', die arme Mutter tritt auch im עולה, also ohne Rückblick auf den zurückgelegten körperlichen Schwächezustand, als עוף, somit im Ausdruck des aus ihrem Gesamtgeschick resultierenden mittel- und machtlosen Zustandes zu Gott und seinem Heiligtume hin, und gelobt, trotz der mannigfaltigsten Geschickesleiden, wie

4. Dreiunddreißig Tage aber bleibe sie im Reinigungsgeblüte; nichts Geheiligtet soll sie berühren und in das Heiligtum nicht kommen, bis die Tage ihrer Reinheit voll sind.

5. Wenn sie aber ein Weibliches gebärt, so soll sie zwei Wochen wie ihre Entfernungszeit unrein sein und sechs- undsechzig Tage auf dem Reinigungsgeblüte bleiben.

4. וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בְּדָמֶי מְהַרְהָהּ בְּכֹל קֹדֶשׁ לֹא תֵגַע וְאֶל-הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד-תֵּלָאת יָמֵי מְהַרְהָהּ:

5. וְאִם-יִנְהַרְהָהּ תֵלֵד וּמִמָּוֶתָהּ שִׁבְעִים כְּנֹדְתָהּ וּשְׁשִׁים יוֹם וּשְׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל-דָּמֶי מְהַרְהָהּ:

Endlich ערלהו יבול בשר ערלהו, selbst wenn an der ערלה השמר בנגע צרעה wäre, das mechanisch zu entfernen durch den Ausspruch: לשמר מאד ולעשוה וגו' (5. B. M. 24, 8) ebenfalls negativ und positiv, durch לא תעשה und עשה unterfagt ist, gleichwohl ערלהו יבול בשר. So lange die Mita noch nicht vollzogen ist, ist das בשר nur in Beziehung zu der noch vorhandenen ערלה zu betrachten, und diese ist zu entfernen, selbst wenn damit auch das נגע צרעה entfernt werden muß (Sabbat 132 b. — Im allgemeinen kommt übrigens bei der Frage, ob עשה דוהה לא תעשה, ob vor der Erfüllung eines Gebotes die Übertretung eines Verbotes zurückzutreten habe, die Erwägung in Betracht: ob בעידנא, ob im Momente der Übertretung gleichzeitig die Gebotserfüllung sich vollzieht, wie 3. B. hier בצרעה נמלה, ebenso בציצה כלאים, oder ob die Gebotserfüllung erst nachfolgen würde und die Übertretung nur Vorbereitung wäre [Sabbat dajelbst] und ferner: דלא אפשר לקיומיה לעשה, daß ohne Übertretung des Verbotes die Erfüllung des Gebotes gar nicht möglich wäre. Kethuboth 50 a).

WB. 4 u. 5. ושלשים יום וגו' ואם נקבה תלד וגו'. Daß bei טיביאה היוצאה ויולדה wie עליו מגופו nicht bloß durch die Berührung eines gestorbenen, dem lebendigen menschlichen ähnlichen Organismus geweckt, sondern durch Innewerden physischer Erliegenz an eigenen körperlichen Vorgängen und Zuständen in scheinbar thatsächlicher Wirklichkeit dem Selbstbewußtsein sich gleichsam aufdrängt, ein viel größerer Zeitraum dem Überwinden des Eindrucks, als 3. B. bei טיביאה שרץ ונבלה, wo ein Tag genügt, eingeräumt ist, ist leicht erklärlich, tritt doch schon bei מרה, wo die Unfreiheit durch eine wirkliche Menschenteiche demonstriert vorliegt, obgleich dies doch nicht טיביאה היוצאה עליו מגופו ist, טיביאה שבעה ein. Bei diesen, den טיביאה היוצאה עליו מגופו dürfen wir aber überdies noch voraussetzen, daß auf die Dauer der טיביאה zugleich die längere oder kürzere Dauer der Zustände einen Einfluß üben könne, die das körperliche Gefühl physischer Unfreiheit hervorrufen, ja daß, ebenso wie nach טיביאה erst ein Ablauf eines Tagescyklus vor Wiedereintritt in die טהרה gefordert wird, ebenso hier nach dem Aufhören der Zustände erst noch ein Ablauf eines Tagescyklus statuiert sein könne. In der That sehen wir dies auch bei טיביאה Kap. 14, 8, bei טיביאה Kap. 15, 13, bei טיביאה דוהה דajelbst 28. Wir dürfen daher auch wohl voraussetzen, daß der טיביאה- und טהרה=Cyklus für יולדה mit der Dauer der körperlichen Nachwirkung des großen Geburtsaktes in Beziehung steht, und daß auch physiologisch in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Geburten statifunde. Der erste sieben- resp. vierzehntägige טיביאה=Cyklus dürfte noch ganz unter den deprimierenden Nachfolgen des Geburtsaktes stehen, die mit dem achten resp. fünfzehnten Tage eintretenden körperlichen Erscheinungen hingegen aufrichtende Symptome der rückbildenden, den Körper wieder zur normalen Selbstständigkeit zurückführenden Thätigkeit sein und daher den Charakter

כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה וכל (Sabbat 135 a), ein Kanon, den wir ebenfalls bereits Jeschurun V. Jahrgang, S. 26 ff., besprochen und beleuchtet haben. Wir haben dort den sieben-tägigen Cyklus bei טמאה als den vollendeten Ablauf eines zu überwindenden Zustandes, insbesondere als den Hinaustritt aus dem geschöpflich-unfreien (sechs) in das im Bunde mit Gott zu gewinnende menschlich freie Dasein (sieben) erkannt, und den achten Tag als den auf Grund der göttlich freien Menschennatur zur vollen und höheren Lösung der Bestimmung desselben sich aufbauenden Geburtstag zum jüdischen Beruf, als die Wiederholung des ersten Tages auf erhöhter Stufe begriffen, gleichsam die jüdische Oktave des ersten Tages der physischen Geburt. Dasselbe Motiv daher, das für die Mutter die sieben-tägige לידה טמאה erzeugt, die überwältigende Macht zwingender Naturgesetze, die an Mutter und Kind in der physischen Geburt zu Tage getreten, macht auch für das Kind in gewöhnlichen Fällen den Ablauf eines sieben-tägigen Cyklus vor der Vollziehung der Mila erforderlich. Wenn aber die Mutter בשעה לידה noch nicht Jüdin gewesen und daher nicht לידה טמאה wurde, das Kind somit nicht bereits durch die Geburt, sondern erst mit dem Akte der Mila in Zusammenhang mit der Judentum und dem Judentum tritt, dann bildet die Mila selbständig den Anfang eines so neuen, mit allem Vorhergehenden außer Zusammenhang stehenden Daseins, daß damit selbst der Zusammenhang mit der physischen Geburt bereits hinlänglich in den Hintergrund tritt, und es nicht noch erst des Ablaufes eines sieben-tägigen Cyklus bedarf. Abulich ist auch das Motiv klar, wenn auch der Satz des ר' אבי' wäre, daß auch יצא דופן nicht לשמונה sei. Siehe Jeschurun I. c. S. 28 u. 29.

Es ist ferner in dem Tage: ימים השמיני וגו' zuerst das bedeutungsvolle: כיום בילה, ausgesprochen, das, wie wir dies Jeschurun IV. Jahrgang, S. 621 ff., im Zusammenhange mit allen anderen Gesetzesinstitutionen, für deren Vollziehung die Tageszeit angeordnet ist, ausföhrlich entwickelt, dem Akte der Mila eben seine reine und entschiedene Beziehung zu der sittlich freien Menschenbestimmung aufprägt und jedes irrthümliche Hinabziehen derselben in das Gebiet physisch prophylaktischer oder gar heidnischer Kultübungen ausschließt (siehe daselbst).

Sodann: ביום השמיני וצא, d. h. ביום היתה שבת, vor einer am achten Tage zu vollziehenden Mila tritt selbst die Sabbathheiligung zurück. Wir haben bereits Jeschurun Jahrgang V, S. 22 ff., den tieferen Zusammenhang der Bedeutung des achten Tages mit dem Sabbat nachgewiesen und gezeigt, wie „Israel“ nicht nur als das achte Schöpfungswerk zu den sieben Werken der Welterschöpfung hinzutritt, sondern ganz eigentlich als der sichtbare Träger des durch den siebten Tag, den Sabbat, gestifteten Deutmals des Welterschöpfers, also als „das Achte“ für den „Siebenten“ da steht, so daß wie die Bedeutung Israels, des Achten, ganz in die Verwirklichung des Sabbats, des Siebenten, aufgeht, so auch der Sabbat, der Siebente, nur in Israel, dem Achten, seinen Träger im Kreise der Menschheit hat. Durch die Vornahme der Mila am „achten“ Tage wird somit der ganze abrahamitische Bund in seiner Bestimmung für den „Sabbat“ gekennzeichnet; es ist da der „Sabbat“, die durch den Sabbat gelehrte Welt- und Menschenherrschaft Gottes, als dasjenige gezeigt, das durch die Mila in der jungen Sprosse des Abrahamhauses einen Träger, Vollbringer und Streiter mehr erhalten soll; die Mila am achten Tage ist selbst ein Aufbau, eine Aufrichtung des Siebenten, des Sabbats, und es begreift sich, daß sie, wenn der achte Tag ein Sabbat ist, auch am Sabbat vorzunehmen ist (Sabbat 133 a). Obgleich daher שבת nicht nur העשה, sondern ויעשה ויעשה, und sonst ein עשה nicht ויעשה ויעשה, so tritt doch wegen der hohen Bedeutsamkeit der מילה, ו'ג בריהו, שנתברו עליה, hier vor dem עשה der Mila das עשה und לא העשה zurück.

3. Und am achten Tage soll er an dem Fleische seiner Vorhaut beschnitten werden. וּבְיוֹם הַשְּׁמִינִי יָמוּל בְּבָשָׂר עֶרְלָתוֹ:

der trotzdem sittlichen Freiheit des gewordenen Menschen hier ihre Standarte aufzupflanzen, hat vor allem die Mutter, unter dem frihen Eindruck ihres physischen, völlig passiven und schmerzhaften Erliegens unter die Gewalt physischer Naturgesetze bei dem erhabensten Vorgange ihrer hieniedigen Bestimmung, das Bewußtsein ihrer eigenen sittlichen Hoheit wieder aufzufrischen und erst nach völligem Ablauf dieses sinnlichen Eindruckes, mit dem Opfergelöbniß ihrer nun wieder beginnenden freien thätigen Hingebung an die ganze sittliche Höhe ihres Weibes- und Mutterberufes mit allen seinen verhängnis- und schmerzreichen Momenten, das Heiligtum heiliger, heiterer Pflichttreue wieder betreten zu lassen.

הוריע וילדה זכר. Zudem einerseits die לידה durch das vorgefügte הוריע nicht nur in ihrer Vollendung, sondern zugleich in den Anfangsstadien der Keimbildung bezeichnet ist, andererseits in זכר eine abgeschlossene Bildungsreihe ihren Ausdruck hat und zugleich durch das folgende וּבְיוֹם הַשְּׁמִינִי וגו' die Lebensfähigkeit des Geborenen vorausgesetzt ist, so tritt das hier folgende Gesetz allerdings auch bei נכל ein, allein erst nach zurückgelegtem ersten Bildungsstadium von vierzig Tagen, und ist bei Mißbildungen an die Bedingung geknüpft, daß ש בו מצורה אדם, daß das Charakteristische der Menschenbildung (— die menschliche Kopfbildung in Stirn, Brauen, Augen, Wange und Kinn, Midra 23 b —) vorhanden, und ראוי לבריה נשמה, daß die Mißbildung nicht von vorneherein die Erlangung der Lebensfähigkeit ausgeschlossen. (ה"ח und Midra 30 a und 21 b ff.)

כִּימֵי נדה דוהה הטמא. Stellen wie diese, dürften wohl auch ein Fingerzeig sein, daß das ganze Gesetz bereits ausführlich dem Gedächtnis übergeben war, als es in Schrift fixiert wurde. Hier wird auf ein Moment Bezug genommen, das schriftlich erst weiterhin — Kap. 15, 19 — besprochen wird. — נדה von נדר. In allen Stellen bezeichnet נדר ein Entfernen von einem Orte oder einem Menschen, wohin und zu welchem man eigentlich gehört. Es ist dieses נדה die treffende Bezeichnung für den Zustand, der eine zeitweilige Fernhaltung in der Ehe bedingt. — דוהה דוהה. Während הלה den Krankheitszustand nach seinem objektiven physiologischen Charakter bezeichnet (siehe 1. B. M. 48, 1), scheint דוהה mehr das subjektive Krankheitsgefühl auszudrücken, daher ja auch vorzugsweise die Verbindung mit לב לכוני דוהה היה (Klagel. 5, 17) לבב דוהה (Jes. 1, 5) u. f. w. דוהה bezeichnet den periodisch wiederkehrenden Zustand des deprimierten „Wohlbefindens“, wovon נדה die gesetzliche Folge bezeichnet. — כִּימֵי נדה דוהה, es treten für sie alle die zu Kap. 15, 19—24 gegebenen Bestimmungen ein. Wie hier gesetzlich bei לידה auf נדה hingewiesen wird, so stehen auch nach den neuesten physiologischen Anschauungen beide Vorgänge in enger Ähnlichkeit und Beziehung.

ב. 3. וּבְיוֹם הַשְּׁמִינִי יָמוּל בְּבָשָׂר עֶרְלָתוֹ. Die Bedeutung der מילה als sittlich freie Unterordnung unserer physischen, leiblichen Sinnlichkeit unter Gottes Gesetz haben wir ausführlich im Jeschurun, IV. und V. Jahrgang, entwickelt. Diese Beherrschung und sittliche Weihe des sinnlichen Leibes ist bereits 1. B. M. Kap. 17 als Grundinstitution des abrahamitischen Volkes gegeben. Sie wird hier nur wiederholt erwähnt, einerseits um ihren innigen Zusammenhang mit der vorangehenden, erst mit der sinaitischen Gesetzgebung eingetretenen לידה טומאה zu lehren, andererseits um ihr Verhältnis in ebenfals mit dieser Gesetzgebung erst eintretenden Kollisionsfällen mit שבה und dem gleich folgenden צרעה-Gesetze zu präzisieren. Im gesetzlichen Zusammenhang mit dem vorangehenden

ויקרא יב תזריע

Kap. 12. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Sprich zu Israels Söhnen: Eine Frau, wenn sie einen Menschenproß zeitigt und gebärt ein Männliches, so soll sie sieben Tage unrein sein; wie die Entfernungstage ihres Unwohlseins soll sie unrein sein.

יב 1. וידבר יהוה אל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
אִשָּׁה כִּי תִזְרַע וַיֵּלֶדָה זָכָר וּמִצְרָאָה
שִׁבְעַת יָמִים כִּי־מִן נִתְּתָה דִוְקָהּ תִּטְבָּא:

תזריע

Kap. 12. V. 1. Zwei Arten טומאה bildeten den Inhalt des vorigen Kapitels, טומאה גויה: die zu vermeidende Entfäulung des Körpers durch Zuführung den Leib verunreinigender Nahrungsstoffe, und טומאה קדושה: die zu vermeidende Trübung des vom Geistesheiligtum geforderten und gewährleisteten Bewußtseins sittlich freier Selbstbestimmungsfähigkeit durch Verübung die Vorstellung menschlicher Unfreiheit weckender Leichname — טומאה טמאה מאכלות אכורות und טומאה כגע נבלה ושרץ. Dies und die folgenden Kapitel setzen die Lehre von טומאה קדושה fort und besprechen Zustände, die noch in höherem Grade das Bewußtsein der sittlichen Freiheit zu gefährden geeignet sind, weil sie ein physisches Erliegen des lebendigen Menschen vergegenwärtigen, טומאה גויה, somit gleichsam ein Erstehen der freien Selbstbestimmung in das Leben selbst hineinragend vor die Augen führen, und somit einer besonderen Demonstration der gegenteiligen Wahrheit bedürfen. Es sind dies זב, בעל קרי, ובה, נדה, וילדה, מצורע, die daher, mit Ausnahme des בעל קרי, einen größeren Zeitablauf des טומאה=Zustandes, nicht nur אהר יום wie טומאה נבלה ושרץ, fordern, und bei welchen, mit fernerer Ausnahme der נדה, die Lehre sittlich freier Selbstbestimmung auch noch positiv im Opfer zum Ausdruck gelangt, weshalb diese, nämlich וילדה, מצורע, זב, ובה, die vier der Opferübne bedürftigen טומאות genannt werden. טומאה זב וידבר ה' אל משה לאמר

V. 2. דבר אל בני ישראל אשה וגו'. Durch בני ישראל ist das folgende טומאה=Geheiß auf den jüdischen Kreis beschränkt, durch אשה jedoch auf alle zur jüdischen Genossenschaft zählende Frauen erweitert, also auch גזירה ו שבה (Zebamoth 74 b und Kerithoth 7 b).

עשב מזריע, ursprünglich der Fruchtkeim der Pflanze und daher מזריע, die samenbildende Thätigkeit der Pflanze zur Fortpflanzung ihrer Art, ist, auf Menschen übertragen, der gewöhnliche Ausdruck für die Nachkommenchaft, in welcher der Mensch sein Geschlecht fortpflanzt. Indem hier der nur noch 1. V. M. 1, 11 u. 12 von der Pflanzenthätigkeit zur Erhaltung der Art vorkommende Ausdruck: המזריע gebraucht wird, ist damit die Menschenproß bildende Mutterthätigkeit in dem rein physischen Charakter ihres physiologischen Vorganges angeschaut und mit diesem einen Worte der ganze Begriff der hier besprochenen טומאה gezeichnet. Das höchste und edelste Geschäft, auf welches die ganze Zukunft des Menschengeschlechts gebaut ist, in welchem die ganze Bildung der weiblichen Menschheit Ziel und Richtung findet, die Arbeit des Mutterkörpers für den werdenden Menschen, ist rein physischer Natur. Der Mensch entsteht und wächst und wird wie eine Pflanze, und der edelste und herrlichste Name, den die Menschengattung zu nennen vermag, der Name „Mutter“ erinnert zugleich an den rein physischen, unfreien Vorgang seines Werdens. Wenn irgendwo, so hat die Lehre von

Beachtung Veranlassung gegeben, vor allem aber durch die jährlich dreimaligen Wanderfeste, רגלים, an jeden im Volke die ganz positive Anforderung gesetzt ist לטהר עצמו ברגל, sich und alle die Seinen und alles Seinige von jeder טומאה frei zu machen und frei zu halten, wie es das „Heiligtum und die Heiligtümer“ fordern, in deren Nähe er geladen, — daß daher schon durch diese nationalen Institutionen zur Verbreitung der טומאה-טהרה-Geſetze über den ganzen Volkverkehr der Grund, und jedem in Beziehung auf jedes die Sorgfalt nahe gelegt ist, alle und alles das ganze Jahr hindurch mit Rücksicht auf den Gebrauch in den großen Nationalwochen „rein“ zu halten; und denken wir uns ein ganzes arbeitendes, schaffendes, handelndes Volksleben im Volksverkehr und häuslichen Leben unter der Herrschaft dieser טומאה-טהרה-Geſetze: so werden wir eine Ahnung von dem sittlichen und veredelnden Einfluß gewinnen, den diese Geſetze in ihrer Verwirklichung auf den ganzen Nationalkörper in allen seinen Gliedern zu üben vermögen. Da wird die Weihe sittlich freien Menschentums über alles verbreitet, was die Hand schafft und handtiert. Im Dienste der gottmahen, sittlich freien Menschenbestimmung steht die Arbeit und die Kunst. Der Meißel und die Nadel, der Webstuhl und das Kochgerät arbeiten mit Hinblick auf das Sittengeſetz, das von Moria's Höhen den Geist der Heiligung in das ganze Volksleben sendet. Der letzte Arbeiter und die letzte Arbeiterin fühlen sich sittlich gehoben durch das bei ihrer Arbeit ihnen gegenwärtige Bewußtsein, mit ihrer Arbeit eine sittliche That für sittliche Zwecke zu vollbringen und damit einen Beitrag zur Lösung der sittlich freien Menschenaufgabe im Dienste des auf Moria thronenden Gottesgeſetzes zu liefern. Vor der Herrschaft dieser טומאה-טהרה-Geſetze schwindet die Gemeinheit und die Vertierung, die Selbstverachtung und Verkümmern, und alles richtet sich auf, um dem Gottesgeſetze ein Gottesvolk von sittlich freien Menschen zu schaffen. —

So sehen wir denn auch früh die geistige Elite der Nation den in Beziehung auf das „Geſetzesheiligtum“ und dessen „Heiligtümer“ erteilten טומאה-טהרה-Geſetzen ihr ganzes Leben unterwerfen und, wie der Ausdruck ist, אובלים הוליתן בטהרה, „ihre ganz gewöhnlichen und täglichen Genüsse in der Reinheit der טהרה genießen“, somit ihr ganzes Leben, auch den feinsten Teil desselben, gleichsam im Untreis und in Gegenwart des Heiligtums vollenden und so jede ihrer Beschäftigungen, ihren ganzen Verkehr mit Menschen und Dingen zugleich sich zu ewigen Wohnern an den sittlich heiligenden Menschenberuf zu bestellen. Schon in Sauls und Davids Zeiten (Sam. I. 20, 26 u. 21, 6) sehen wir diese טהרה-Geſetze-Vorschriften im ganz gewöhnlichen Leben, selbst, wie wir heute sprechen, von ganz gemeinen Kriegskleuten beachtet, ja, die letzte Stelle erweist, daß sie diese Vorschriften sogar in ihrer höchsten Konsequenz im הולין-Leben verwickelten, und nicht nur על טהרה הרובה, sondern sogar על טהרה הקדש ihre הולין aßen und dadurch כלל הנערים קדש, ihre ganze Sachenumgebung nicht nur vom Standpunkt der הרובה, sondern vom Standpunkt des קדש (— es handelte sich ja dort um להם קדש —) rein erhielten. Diejenigen, die sich die gewissenhafte Beachtung der טומאה-טהרה-Geſetze zur steten Lebensregel machten, wurden in späterer Zeit לברים genannt. Sie bildeten eine freie, offene „Genossenschaft“, in welche jedem, der דברי הברות, der דברי-הבר-Verpflichtung vor dreien übernahm, der Zutritt offen stand (Bechoroth 30 b). Es gehörte dazu auch die größere Gewissenhaftigkeit hinsichtlich der מועשר-Geſetze (siehe zu 4. B. M. 18, 21 f.). טהרה- und מועשר-Gewissenhaftigkeit bildete aber nur das charakteristische Genossenschaftssymbolum. Es ist aus allen Urkunden der miſchnaitischen und talmudischen Zeit evident, wie die gewissenhafteste Beachtung des ganzen Sittengeſetzes den Charakter des „Ghaber“ bildete. Sie waren die freie offene Volksgenossenschaft, denen die Erhaltung des „Geſetzes“ in Wissenschaft und Leben als Lebensaufgabe galt. Wir haben gesehen, wie dieses חברה-Leben schon

Die Thatsache der טהרה, der sittlichen Freiheit, die ihr Wesen ausmachen soll, ist durch die ihnen so nahe gerückte Thatsache des Todes, wie durch eine demonstratio ad hominem in dem Grade erschüttert, daß sich in ihnen selbst die Thatsache des Todeserliegens gleichsam aufs neue wiederholt, und wie נבלה und שרץ nicht selbst eine Menschenleiche sind, aber durch die körperliche Ähnlichkeit ihres Leibes mit dem Menschenleibe die Idee der Menschenleiche hervorrufen und als solche אב הטימאה sind, so sind וכלים שנגעו אדם וכלים nicht selbst זיה, rufen aber durch ihr gegensätzliches Berührtgewesensein also die Idee des Menschentodes hervor, daß sie selbst אבות הטימאה werden; ja כלים gehen so wesentlich in die Idee der Menschenpersönlichkeit auf, daß sie nach dem Grundsatz: הרב הרב הוא כחלל kommen, ganz mit dessen טימאה-Charakter sich identifizieren, und vom זיה den אבות זיה-Charakter und vom זיה den אבות זיה-Charakter annehmen. Das Nähere siehe zu 4. B. M. 19, 16 ff. (Wir folgen hier der von יצחק מסיניניט und auch von ה' טימאה vertretenen und auf V, 3 rezipierten Ansicht, nach welcher der Grundsatz הרב הרב הוא כחלל auf alle כלים Anwendung findet. Nach ר"ה und ר"ש fände aber dieser Grundsatz nur bei כלי מתכות statt. Siehe אהלות ר"ש I, 2 Chulin 3 a. Ist unsere Auffassung von כלי מתכות als Repräsentanten des „Werkzeugs“, somit des Menschen der schaffenden That, nicht irrig, so begriffe sich die Spezialisierung des הרב הרב הוא כחלל in כלי מתכות; denn mehr noch als Meider und Geräte vergegenwärtigt das Werkzeug den denkend schaffenden, somit über die blinde physische Gebundenheit frei gehobenen Menschen.)

Von diesem allem bilden איכלין ומשקן das gerade Gegenteil. Als „Nahrungs- und Genussmittel“ repräsentieren sie ja vielmehr diejenige Seite des Menschenseins, mit welcher der Mensch auf einer Linie des Bedürfnisses und der Befriedigung mit allen anderen lebenden Organismen steht. Als der Nahrung bedürftig und des sinnlichen Genusses fähig, gehört der Mensch der physischen sinnlichen Natur an. איכלין ומשקן an sich vergegenwärtigen somit nicht die sittlich freie, sondern die physisch gebundene Seite des Menschenseins, die somit in keinem solchen Gegensatz, wie die durch כלים repräsentierte zu זיה steht, daß in der Berührung mit der Leiche ein neues אב הטימאה entstände. Dagegen ist die durch איכלין ומשקן repräsentierte Sinnlichkeit des Menschen gerade diejenige Seite, hinsichtlich deren der Mensch am leichtesten die sittliche Freiheit einzubüßen Gefahr läuft, hinsichtlich deren daher יקדוש וקדשו in allererster Linie die Forderung stellen, sich mit Befriedigung derselben aus der Sphäre physischer Gebundenheit in das Bereich sittlich freier Selbstbestimmung zu heben und die Befriedigung der Sinnlichkeit selbst zur sittlich freien, Gott dienenden That zu umwandeln. Die durch איכלין ומשקן repräsentierte Sinnlichkeit, eben weil sie dem sittlich freien, spezifisch Menschlichen am fernsten liegt, ist gerade diejenige Sphäre, die am meisten für die sittliche טימאה empfänglich ist, und in welcher die sittliche טימאה am meisten fortkuchert. Derselbe Grund daher, der איכלין ומשקן nicht befähigt, wie אדם und כלים ein אב הטימאה zu werden, läßt sie in weit höherem Grade für טימאה empfänglich sein, und während אדם וכלים nur durch טימאה: ראשון ושני איכלין ומשקן selbst durch אב הטימאה werden, dagegen ist die Mittelbarkeit der טימאה bei ihnen beschränkt (siehe zu B. 34, S. 221).

Ganz dieselbe Scheidung und aus demselben Grunde tritt auch hinsichtlich טהרה hervor. טהרה כמקרה hat nur das, was seiner ursprünglichen, wesentlichen Natur nach der über die טימאה-Gebundenheit emporragenden sittlich freien Menschenosphäre angehört. Es tritt aus der טהרה כמקרה wieder in den ursprünglichen Charakter sittlicher Freiheit ein. So אדם und כלים. Was aber wie איכלין ומשקן, an sich rein physische Erzeugnisse, und ihrer Bestimmung nach die physische, sinnliche Seite des Menschen repräsentierend, nur durch die sittlich freie Energie des Menschen in das Bereich freien Menschentums emporgehoben werden soll, dem ist die

muß flüssig werden, wenn es als Nahrungsstoff im Blute die Reproduzierung der im Stoffwechsel geschwundenen Körperbestandteile bewirken soll. Es würde sich demnach die Bedeutung des הכשר unschwer begreifen, wenn das Benehrtwerden mit אוכלין mit Absicht, wenigstens mit Zustimmung geschehen sein müßte. Es scheint dies allerdings die Meinung des רמב"ם Kap. 12 אוכלין הל' zu sein. Er statuiert daselbst 1—3 überall בה החלה ברצון נגיעה אוכלין ברצון u. f. w., und erscheint die Bemerkung, die in dieser Beziehung כ"מ daselbst 2 dem רמב"ד gegenüber macht, soweit uns der Text des רמב"ם vorliegt, durchaus unbegründet. Allein ausnahmslos alle ראשונים erklären das החלה ברצון אע"פ' dahin, daß כופו, die Benehzung der אוכלין, gar nicht des רצון bedürfe, sobald nur החלה das Wasser absichtlich oder doch mit Zustimmung הלוי geworden war, wie wir dies oben zum Texte erläutert haben. Vielleicht jedoch dürfte das Auf-fallende dieser Bestimmung durch die Erwägung sich lösen, daß an sich schon ein Stoff nur dann für die טומאה-Empfänglichkeit als אוכל betrachtet wird, bei welchem טהרה, die Bestimmung zu Menschenpeise, dem הכשר vorangegangen, oder der entschiedenen Natur des Stoffes wegen als selbstverständlich vorauszusetzen war (עיקרין III). Die Be-stimmung des Stoffes zu Speise vorausgesetzt, genügt vielleicht ein Moment selbst-absicht-loser Benehzung, um ihn in diesem Momente voll den Charakter eines Nahrungsmittels gewinnen zu lassen. וצ"ע.

אויכלין haben keine טהרה במקוה, sie erlangen, wenn טמא geworden, ihre טהרה nicht durch Untertauchen in die מקוה wieder, und אינו נעשין אב הטומאה, und sie können nie wie אדם und כלים durch Berührung eines טומאה bringenden Gegen-standes טומאה אב werden, während כלים אדם und כלים durch Berührung einer Leiche, כלים, auch als אב טומאה, den Charakter der טומאה אב erlangen. Beide Eigentümlich-keiten hängen innig zusammen, so daß der Kanon lautet: במקוה לו טהרה במקוה: וכל שאין לו טהרה במקוה (רש"י ר"ה זרעים, Chulin 121 a, siehe טומאה אב הטומאה). Beide Eigentümlichkeiten charakterisieren auch, wie bereits oben bemerkt, כלי הרש.

Wir glauben die Motive dieser Eigentümlichkeiten und das Prinzip ihrer Zu-sammenhörigkeit einzusehen.

Der Begriff eines הטומאה אב ist der, daß der Gegenstand selbst als ein den טומאה-Gedanken vergegenwärtigendes Objekt wie נבלה u. f. w. erscheint, so daß durch dessen Berührung der „Mensch und seine Geräte“, אדם וכלים, אדם וכלים werden. Durch die טומאה-Vorstellung, וכלי הרש, d. h. durch ein Objekt, das nicht selbst טומאה-Vorstellung weckt, sondern nur als ein durch Berührung einer טומאה-Gewordenes dasteht, können wohl אוכלין ומשקן, nie aber אדם וכלים come werden. Das nun, was als אב טומאה, als „Erzeuger“, „Wecker“ des טומאה-Gedankens, d. i. ja des Erliegens des sittlich freien Menschenwesens an die Gewalt physischen Zwanges, betrachtet werden soll, muß entweder wie שרץ, נבלה, מו, den gestorbenen Menschenleib geradezu vergegen-wärtigen, oder ein solches Objekt sein, das, an sich der sittlich freien Menschen-sphäre angehörig, durch Zusammentreffen mit einer Menschenleiche eben den טומאה-Gedanken in seiner gegenständlichen Schärfe hervorzurufen geeignet ist. Als Repräsentant der sittlich freien Menschen-sphäre steht aber uns zunächst der lebendige Mensch, אדם, selbst da und dann diejenigen Objekte, die eben als Produkte und Mittel seines sittlich freien Seins und Schaffens ihn selbst, seine sittlich freie Menschenpersönlichkeit, vergegenwärtigen. Es sind dies offenbar: כלים, Kleider, Geräte, Werkzeuge. Kleider, Geräte, Werkzeuge tragen so sehr das Gepräge der Persönlichkeit des Menschen und seines Schaffens, daß, wo wir Kleider, Geräte, Werkzeuge finden, diese uns von selbst die Anwesenheit eines Menschen verkündigen. Ein Mensch, ein Kleid, ein Gerät, ein Werkzeug, die eine Leiche, ein מו, berühren, finden eben in dem gestorbenen Menschen das sittlich freie Wesen, dessen Sphäre sie repräsentieren, — dem Anscheine nach — dem Zwange physischer Gewalt erlegen.

למררם, welche auch als טומאה פשוטים=fähig sind, kommen Kap. 15 zur Besprechung; siehe daselbst.)

כלי מהכות, Metallgeräte. Ihr hervorragender Charakter ist: Werkzeug, daher sind auch ihre vertiefungslosen Flach-, Stab-, Stangen- u. s. w. Geräte, בשוטים, für טומאה empfänglich. Ihre wesentliche Bestimmung ist nicht Behälter zu sein, für sie entfällt daher die Bedingung mobiler Tragbarkeit, ליטלטל מלא וריקן. Sie repräsentieren den Menschen auch in seiner schaffenden Thätigkeit.

כלי הרש, irdene Geräte. Die Eigentümlichkeit, daß sie nur טומאה מקבל מאורן sind, weist darauf hin, daß ihre Bedeutung ganz in die Bedeutung ihres אור, ihres Hohlräumens, aufgeht. Ihr Zweck muß sich durch das Vorhandensein der von ihnen aufzunehmenden Gegenstände in ihrem Raume an diesen erfüllen. Teilen sie doch auch ihre טומאה den in ihrem Hohlraum befindlichen Gegenständen mit, ohne daß diese sie berühren. Sie haben ferner die Eigentümlichkeit, daß אין להם טהרה במקוה ואינן נעשין אב הטומאה, daß ihre טהרה durch מקוה nicht wieder hergestellt werden kann, und daß sie nie אב הטומאה (siehe unten) werden können. In beiden Beziehungen scheiden sie sich scharf von allen anderen כלים, die ihre טהרה durch Untertauchen in מקוה wieder erlangen, und durch Berührung einer Leiche, oder als זב וזב משכב den Charakter אב הטומאה erhalten, und treten sie ganz אוכלין ומשקין zur Seite, die sich auch gerade in diesen beiden Beziehungen charakteristisch von כלים unterscheiden (siehe unten). Wir glauben daher nicht irre zu gehen, wenn wir in כלי הרש Geräte für die Erhaltung und Bereitung von Nahrungs- und Genußmitteln erblicken (nennt ja der Text auch וזכירים). Sie repräsentieren den Menschen in seiner Nahrung und Genuß erzielenden Thätigkeit.

Fassen wir den in כלים טומאה sich aussprechenden Gedanken zusammen, so mahnen sie, unsere menschlich bürgerlichen Beziehungen, unseren Sachenverkehr, unsere schaffende und genießende Thätigkeit, dem Bereiche unfreier, bloß physischer Vollbringens zu entreißen und sie der in sittlich freier Selbstbestimmung zu vollbringenden Verwirklichung der in מקדש וקדשו uns gestellten Lebensziele, fern von allem Matel sinnlicher Unfreiheit, mit energievoller Lebensthat zu erhalten.

אוכלין ומשקין sprechen sich selber aus. Es sind eben die Nahrungs- und Genußmittel des Menschen. Auch hier sehen wir wieder den Begriff אוכלין nur auf solche Stoffe beschränkt, die den Begriff „Speise“ in prägnanter Weise vergegenwärtigen. Ausgeschlossen sind z. B. Stoffe wie Pfeffer, Safran u., die nur טעמא עבדא, nur zum Geschmack oder Aussehen der Speise beitragen (Midra 51 b). Und unter משקין, Getränken, ist es nur eine Auswahl von sieben Flüssigkeiten, Wasser, Milch, Wein u., die als Repräsentanten dieses Begriffes betrachtet werden und טומאה מקבל sind. Ja, es ist auch eine Ansicht im Talmud vertreten, nach welcher der Begriff von Nahrungsmitteln für טומאה הל' nur durch אוכלין, als die eigentlich nährenden Stoffe, repräsentiert wird, und משקין, Flüssigkeiten, מרארין gar nicht טומאה מקבל sind. Ebenso wie ferner כלים aus dem noch der physischen Sphäre angehörigen Stoffcharakter in den Kreis menschlich sittlicher Gebrauchsobjekte nur durch Bestimmung (מהבשר) und einen dieser Bestimmung entsprechenden fertigen Zustand übergeben: so sind genießbare Stoffe nicht ohne weiteres טומאה מקבל, sondern ihre Empfänglichkeit für טומאה ist durch einen Akt bedingt, durch welchen sie erst in den Kreis der für Menschengenuss bestimmten Stoffe eintreten. Dieser Akt ist הבשר, das unter Mitwirkung einer Menschenintelligenz geschehene Benutztwerden mit einem der eben erwähnten Getränkstoffe. Der Begriff dieses הבשר-Aktes ist nicht leicht zu ermitteln. Begreiflich ist es, daß durchs Benutztwerden Speisestoffe erst die Bestimmung als Speise erhalten, da Flüssigkeiten die Grundbedingung der die Nahrungsfähigkeit der Stoffe ermöglichenden Auflösbarkeit bilden. Alles Feste

oben zu B. 25 bemerkt haben, mit großer Wahrscheinlichkeit וְאִכְלֵן וּמִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי auch וְאִכְלֵן וּמִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי, ein Mensch geht natürlich nicht in die Persönlichkeit eines andern Menschen also auf, daß er zu בְּנֵי אָדָם, zur Darstellung der Persönlichkeit desselben gerechnet werden könne. אַדְרִי אַדְרִי aber, wie wir dies weiter unten zu entwickeln haben werden, bilden, wie wir glauben, mit וְאִכְלֵן וּמִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי zusammen die Genusessphäre des Menschen, die bei der durch מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי hervortretenden thätigen Menschenpersönlichkeit im Hintergrunde bleibt.

בְּנֵי אָדָם. Um den Gedanken zu erfassen, der sich in der Verschiedenheit der Objekte hinsichtlich ihrer Empfänglichkeit oder Nichtempfänglichkeit für מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי ausdrücken dürfte, ist es nicht unwesentlich, sich eine Vorstellung geläufig zu machen, deren Gegenteil dem oberflächlichen Gedankengange näher zu liegen scheint. Der Begriff מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי ist ein so deprimierender, אַדְרִי אַדְרִי ein so erfrischender, erhebender Gedanke, daß man leicht geneigt ist, die Eigenschaft der מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי-Empfänglichkeit in dem Kreise niedriger Objekte, und דְּבָרִים טְהוֹרִים, gegen מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי geschickte Dinge, in der Sphäre höherer Objekte zu suchen. Und doch ist nur das Gegenteil das Richtige. Die Empfänglichkeit für מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי beginnt eben erst in dem Momente, in welchem ein Objekt dem Gebiete der sittlich freien Menschenentwicklung angehört, somit das Gebiet, oder eine Beziehung des Gebietes repräsentiert, das eben durch die sittlich freie Selbstbestimmung des Menschen dem unfreien Kreise bloß physischen Seins enthoben werden soll, das Gebiet, das eben aus וְקִדְשׁוֹ מִקְדָּשׁ מִקְדָּשׁ für sein sittlich freies Entfalten zu empfangen hat und zu welchem daher die מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי, der Typus der Unfreiheit, einen Gegensatz bildet, der das von ihm berührte Objekt von dem Kreise des וְקִדְשׁוֹ מִקְדָּשׁ מִקְדָּשׁ fern hält. Was aber noch dem Kreise bloß physischen Daseins angehört, oder noch nicht, oder nicht also in das Gebiet des Menschen eingegangen ist, daß es als Repräsentant des menschlichen sittlich freien Seins, Strebens und Vollbringens zu betrachten ist, oder nicht zum Repräsentanten dieses Gebietes sich eignet, das verbleibt dem Kreise physischer Dinge, die ihrer Natur und Bestimmung nach der Macht physischer Nötigung unfrei erliegen. So sehen wir alles noch im Erdboden wurzelnde, alles noch dem Erdboden nicht Entnommene, ja, alles also bleibend mit dem Erdboden künstlich Verbundene, daß es als Teil desselben zu betrachten ist, also z. B. im Boden wurzelnde Pflanzen, Wasser in Quellen oder in Zisternen aufgefangen, Mauern, Häuser und alles ähnliche unter מְדוּבָר Begriffene frei von מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי. Ebenso das lebendige Tier, Tiereschmuck, Tierfutter. So ist auch alles noch für den Gebrauch des Menschen als unfertig zu Betrachtende, אֲשֶׁר לֹא נִגְמְרָה מְלַאכְתּוֹ, noch nicht für מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי empfänglich. Alle diese Objekte sind nicht als Repräsentanten des sittlich freien Tätigkeitsgebietes des Menschen zu betrachten.

In derselben Richtung scheinen uns auch die Motive zu liegen, welche auch unter den wirklichen Gebrauchsgegenständen des Menschen selbst die מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי-Empfänglichkeit nur auf bestimmte Arten derselben beschränken. Eben weil מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי kein konkreter, an den konkreten Eigenschaften der Stoffe und Dinge haftender Zustand, sondern eine Gedanken- vorstellung ist, die von Menschenbeziehungen verneint bleiben soll, für welche die Dinge nur als sachliche Repräsentanten auftreten, ein Kasten für die Besitzesbeziehungen, ein Werkzeug für die schaffende, ein Topf für die Nahrung und Genuß bereitende Thätigkeit zc., weil somit die כְּלִים als Symbole bestimmter Beziehungen auftreten, darum erstreckt sich auch der Begriff von מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי nicht auf כְּלִים überhaupt, sondern es sind eben solche ausgewählt, die am prägnantesten die Menschenbeziehungen vergegenwärtigen, deren Ausdruck und Vergegenwärtigung die מִשְׁקֵן אַדְרִי אַדְרִי-Geetze beabsichtigen. Eben diese Auswahl, diese scharfe Abgrenzung der Objekte, sichert dem Ganzen die begriffliche, symbolische Bedeutung, da die Schärfe, möglichste Präzision, Bedingung eines jeden symbolischen Ausdrucksmittels bildet. So, wenn durch צִיָּה an die sittlich heiligende Bedeutung des menschlichen Gewandes erinnert werden soll, sind dafür vorzugsweise Gewänder aus Wolle

von נבלה ausgeschlossen, und auch die Bewohner der Luft, die Vögel, sind als Leichnam nicht מטמא, mit alleiniger Ausnahme der תהור כבירה הבליעה (siehe Kap. 17, 15).

Während jedoch bei der menschlichen Leiche auch die passiven Körperbestandteile, Knochen, מטמא sind, ist beim Tierleichen die טומאה auf den aktiven Muskel- und Nervenleib, auf diejenigen Teile beschränkt, in denen die nun erstorbene aktive Lebensfähigkeit ganz eigentlich hervorgetreten war. Wir haben schon erinnert, wie schon der Begriff „נבלה“ diese Beschränkung enthalten dürfte (siehe Verse 39 und 40). Wir haben ebenso das Charakteristische bereits angemerkt, daß דם הלב von נבלה טומאה ausgeschlossen sind, und haben gezeigt, in welchem tiefen Zusammenhang eben dieser Ausschluß mit der ganzen טומאה-טהרה=Lehre steht (siehe zu Kap. 7, 26). Bei niederen Tieren, unter welchen auch schon kaltblütige Amphibien wie צב und לטאה rangieren, wird das Blut nur auf der Stufe des Muskelfleisches begriffen, אין דם הלוך משרם.

Die Objekte, welche, wenn in Berührung mit נבלה gekommen, eine gefühlliche Folge der טומאה eintreten lassen, sind: אדם, כלים, אוכלין ומשקין; es sind der Mensch und diejenigen Gegenstände, die seine Persönlichkeit in der Erscheinung, im Streben und Vollbringen charakterisieren. Das Gesetz, das ihn, seine Gewänder und Geräte und seine Genußmittel, sobald er oder sie durch ein, das Erliegen des Leibes an die physische Todesgewalt vergegenwärtigendes Objekt טמא geworden, mit diesem Eindruck von dem seine sittliche Lebensaufgabe vergegenwärtigenden מקדש וקדשו ausschließt, hält ihm mit jeder solchen Fernhaltung die Wahrheit vor Augen, daß die für ihn in מקדש וקדשו niedergelegte Lebensaufgabe sein Freibleiben von allem physischen Naturzwange in allen seinen menschlichen Lebensbeziehungen fordert, und vielmehr ihn mit allen seinen Beziehungen, mit seinen „אוכלין ומשקין“ und כלים zu der Höhe sittlich freier Selbstbestimmung emporgehoben und gehalten wissen will. מקדש וקדשו setzt den sittlich freien Menschen im „Sein, Schaffen und Genießen“ voraus.

מע: Die טומאה tritt ein bei Berührung und zwar beim Menschen nur durch äußere Berührung seines Körpers, מטמא ביה הסהרים, כנגע ist nicht מטמא. Die ganze Parallele, in welche hier der Mensch mit dem Tierleib tritt (und auch der lebendige Mensch mit dem gestorbenen), ist nur eine äußere, scheinbare, durch die Thatsache des äußeren gemeinsamen Zusammenseins, des „Sichberührens“ auf dem gemeinsamen irdischen Boden irdischer Existenzen Schein gewinnende. Ist doch dieser Begriff des „Stätthabens“ auf dem irdischen Boden, auf welchem Mensch wie Tier mit den Bedingungen irdischer Existenz hingewiesen ist, für den Begriff von טומאה so wesentlich, daß sie im eigentlichen Sinne erst mit diesem Vorhandensein auf dem Menschenboden ihre volle Wirkung beginnt, und טהור צפה טהור (siehe zu B. 29).

מישא: Wenn nicht Berührung oder nicht bloße Berührung, vielmehr mittelbare oder unmittelbare Bewegung der נבלה durch den Menschen stattgefunden, somit der Mensch nicht in seinem bloßen Sein, sondern in seinem Wirken, oder vielmehr sein Wirken mit נבלה in Berührung gekommen, so wird nicht nur der Mensch, sondern gleichzeitig jedes כלי, Gewand oder Geräte, טמא, mit welchen er im Momente seines Einwirkens auf נבלה (מישא) in Berührung steht. Es ist ja der „thätige“ Mensch, der hier mit נבלה in Beziehung getreten. Es ist somit der Mensch in der gesteigerten Potenz seiner Persönlichkeit, mit dem Gewande seines menschlichen Erscheinens und mit dem Geräte seines menschlichen Schaffens, der hier von der durch נבלה geweckten טומאה-Vorstellung berührt wird. Sowohl כנגדים als כנגדים משא הנבלה als כנגדים שיעליו werden unmittelbar wie er selber durch die נבלה, טמא: und wie er selber לטומאה רשאך. Ausgeschlossen von dieser כהיבורין טומאה sind nur אדם וכלי הרם und, wie wir bereits

Wir haben hier טומאה נבלה und שרץ, die durch Leichname aller größeren Säugetiere und acht kleinerer Tiere entstehende טומאה. Der Grundtypus aller טומאה und der שרץ und נבלה טומאה insbesondere, ist offenbar מה טומאה, die menschliche Leiche. Alle die hier für שרץ und נבלה טומאה gegebenen Bestimmungen finden auch bei מה טומאה statt; nur überragt diese letztere jene durch שבעה טומאה ושביעי, היום שלישי ושרעי, טומאה, durch טומאה והלילה und den Grundsatz כהלל הוא הררי הרב, wie 4. B. M. Kap. 19 erläutert wird.

Wir haben schon wiederholt zu bemerken Gelegenheit gehabt, wie durch מה, durch die menschliche Leiche eine Thatfache vergegenwärtigt wird, die in hohem Grade dem verderblichen Wahn der טומאה Vorjuch zu leisten fähig ist. Thatfächlich liegt in der Leiche ein dem physischen Zwange völlig erlegenes Menschenwesen vor. Daß in der Leiche nicht das ganze, ja nicht das eigentliche Menschenwesen vorliegt, daß das eigentliche Menschenwesen, der eigentliche Mensch, von der Macht des physischen Zwanges unerreichtbar, mit dem Leben von dannen gegangen war, ehe der Leib, dessen irdische Hülle nur, den bleiernen Gesetzen irdischer Naturgewalt verfallen konnte; — ja, daß, so lange dieser der freien Selbstbestimmung göttlicher Natur angehörige, lebendige, eigentliche Mensch in diesem jetzt dem Naturzwange erlegenen Leibe gegenwärtig gewesen, der Leib selbst, dem bloß physischen Zwange entziffen, und mit allen seinen Kräften der That und auch des Genusses durch den in göttlich freier Selbstbestimmung für die freie Vollbringung seiner sittlichen Lebensaufgabe ihn frei beherrschenden Menschen mit emporgehoben war in das Reich der sittlichen Freiheit; kurz, daß der Tod erst mit dem Tode beginne, im Leben aber der empfindende, denkende, strebende und vollbringende Mensch selbst seinen sinnlichen Leib mit allen diesem innewohnenden Kräften, Reizen und Vermögen, frei von jedem Zwange physischer Notwendigkeit, in göttlich freier Selbstbestimmung in den Schranken und zur Vollbringung der vom Sittengesetze gesetzten Pflichtgebote beherrschen und regieren, leiten und verwenden könne; daß sind Wahrheiten, die, gegenüber der die menschliche Hinfälligkeit und die Macht der Naturgewalten predigenden Todeserscheinungen, dem lebendigen Menschen immer wieder und wieder ins wache Selbstbewußtsein zu bringen sind, auf daß er sich seiner aufrechten freien Stellung inmitten der physischen Welt bewußt bleibe und gegen die alle Sittlichkeit ertöndenden Lehren eines aus Leichenbefunden seine Weisheit schöpfenden Materialismus im stolzen Selbstgeföhle der lebendigen Freiheit für immer gewappnet sei.

Wie aber durch מה, durch die menschliche Leiche, unmittelbar mit dem „gestorbenen Leib“ die Vorstellung von der Unfreiheit, somit von der bloß physischen Natur des Menschen überhaupt, nahe liegt, so wird diese Vorstellung auch durch jeden dem menschlichen Körper ähnlichen Leib geweckt, der der Gewalt des Todes erlegen. Es sind daher nur die dem Menschen in Körperbildung nahe stehenden Tiere, zunächst die größeren Landjäugetiere jeder Art, deren Leichname, als נבלה, טמאים sind. Unter den kleineren sind es nur acht, שמונה שרצים, von denen die uns bekannten Biemel, Maus, Maulwurf, ebenfalls zu den Säugetieren, und — wie wir bereits zum Text bemerkt — gehören sie wohl sämtlich zu den Wirbeltieren, deren Körperbildung sich nicht allzusehr von der Ähnlichkeit mit dem menschlichen Körper entfernt. Wir vermuten, daß die שמונה שרצים diejenigen unter den kleineren Tieren sind, die sich in der Nähe des Menschen aufhalten, deren lebendige Thätigkeit sich uns sehr fühlbar macht, die wir „lebendig“ kennen und deren Leichnam somit den Gedanken des „Ersterbens lebendiger Thatkraft“ in gewissem Grade vor die Seele führt. Gleichwohl ist טומאה שרצים schon beschränkter als טומאה נבלה, sie sind nur בטמא כמגע und nicht כמשא. Tiere, die mit dem Menschen nicht einertei Element, das Land, bewohnen und daher sowohl an Körperbildung als Lebensart ihm ferne stehen, erinnern auch gestorben nicht an den menschlichen Leichnam. Fische und überhaupt alle nur im Wasser lebenden Tiere sind daher ganz

ausspricht: die שחיטה des בהמה fordert den Durchschnitt der beiden סימנים, des קנה und des ושב, beim עוף genügt die שחיטה eines der beiden סימנים, דגים bedürfen gar keiner שחיטה.

Durch den zusammenfassenden Ausdruck (היקש) זאת תורה ist übrigens die im Vorausstehenden zunächst für שרצים אכילה ausgesprochene Warnung auch für sämtliche verbotene Tiere geltend.

הטור: zwischen טמא und בהמה שרצים, deren נבלה ist, und טרפה שרצים, deren נבלה nicht טמא ist, ebenso zwischen טרפה שרצים und נבלה (B. 39). Ebenso nach ה"כ 3. St. das Innehalten der oft feinen Grenzlinie, die טמא von טהור und כשר scheidet, wie קנה לנשהט של קנה רובו של קנה שעררה.

Nach allem, wie sich das Gesetz selbst in diesem Kapitel über die von ihm verbotenen Speisen ausspricht, die Ausdrücke טמא, שרץ, unter welchen es sie uns begreifen lehrt, die Folgen, שרץ נפש טומאה טמא, auf die es vor deren Nichtbeachtung warnend hinweist, der Begriff הרהרש טמא, mit welchem es deren gewissenhafte Beachtung von uns angefordert sein lassen will, der Gesichtspunkt endlich: והיה קדושם כי, אני ד' אלקים, der nichts Geringeres, als die ganze sittliche Höhe ins Auge faßt, die das Ziel der ganzen Erlösung aus Egypten bildet, הרעלה אהבם וגו', nach allem diesen ist es durchaus unzweifelhaft klar, daß lediglich die sittliche Integrität unseres Wesens und in keiner Weise die leibliche Gesundheit das Motiv zu diesen Gesetzen bildet. Alles, was man von den „diätätischen“ Vorschriften des mosaischen Gesetzes spricht, um deren nur lokale und temporäre Bedeutung mit einem größeren Schein von Berechtigung behaupten zu können, wird durch das klare Wort des Gesetzes selber zu Schanden. Nicht unsere leibliche Gesundheit, die geistige und sittliche Gesundheit unseres seelischen Wesens soll durch Beachtung dieser Gesetze sicher gestellt werden, die unsere leibliche Sinnlichkeit vor tierischer Hektigkeit der Begierden, unsere geistige sittliche Willenskraft vor Stumpfheit und Lähmung schützen und uns als Grundbedingung der Lösung unserer geistig sittlichen Aufgabe die Fürsorge ans Herz legen wollen, daß wir unseren sinnlichen Leib auf jener schmalen Linie der zugleich gefügigen und lebendigen Reinheit erhalten, die ihn zum gehorhamen und tüchtigen Werkzeug und Diener unseres göttlichen, geistig sittlichen Wesens befähigen. Bereits im דבור (Kap. 68) haben wir auf diese Bedeutung der Speisegesetze, und zugleich auf die Erfahrungen hingewiesen, welche dem Prinzip dieser Nahrungswahl mit Rücksicht auf unsern Geist und unsere Sittlichkeit das Wort reden. Alle die wahren Thatfachen, aus welchen seitdem der heutige Materialismus seine falschen Schlüsse zieht, dürften aber — wenn göttliche Gesetze noch dessen bedürften — die Wahrheit dieses Prinzips im hellsten Lichte zeigen. Ist der Einfluß der sinnlich leiblichen Stoffe unseres Körpers auf Geist und Wille so groß, daß die materialistische Lüge sogar die beschränkte Vermessenheit haben kann, Geist und Wille selbst nur zu Attributen des Stoffes zu verflüchtigen, und die Erscheinung ihrer Thätigkeiten ganz als stoffliches Produkt stofflicher Organe in das eine und alle des Stoffes aufgehen zu lassen: wie begreiflich wird die Sorgfalt der göttlichen Wahrheit, die in dem Stoffe nicht die Kraft und im stofflichen Organ nicht den Geist, wohl aber in beidem das „Werkzeug“ erblickt, das nicht das über Stoff und stofflicher Kraft frei erhabene Dasein des Geistes, wohl aber dessen Wirksamkeit im irdischen Hiersein bedingt, wie begreiflich wird die Sorgfalt, die dem, im steten Wechsel sich neu erzeugenden „Werkzeug“ des Geistes nur solche Stoffe zu seiner Regenerierung zuzuführen gestattet, welche ihm das gefügige und vollbringungsfähige Vereißen für den Dienst des Geistes bewahren und erhöhen, und dem Geiste die Beherrschung und Verwendung dieses Werkzeugs zu den sittlichen Vollbringungen seiner Aufgabe erleichtern! (Vergl. was wir zu 1. B. M. 1, 27. 29. 30;

45. Denn ich, Gott, bin es, der euch aus dem Lande Egypten emporführt, euch Gott zu sein; so seiet denn heilig, denn heilig bin ich.

46. Dies ist die Lehre des Tiers und des Vogels, und jedes lebenden Wesens, das im Wasser sich bewegt, und für alles Wesen, das auf der Erde kriecht,

47. zu unterscheiden zwischen dem Unreinen und dem Reinen, und zwischen dem Lebendigen, das gegessen wird, und dem Lebendigen, das nicht gegessen werden soll.

45. מַפְסִיר. כִּי אֲנִי יְהוָה הַמַּעֲלֶה אֹתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיטֵת לָכֶם לְאֱלֹהִים וְהִייתֶם קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי:

46. זֹאת הוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכָל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הַרֹמֶשֶׂת בַּמַּיִם וְלִכְל-נֶפֶשׁ הַשֹּׁרֶצֶת עַל-הָאָרֶץ:

47. לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר וּבֵין הַחַיָּה הַנֹּאכֶלֶת וּבֵין הַחַיָּה אֲשֶׁר לֹא תֹאכַל: פ

wo bereits der Zwiespalt ausgehöhnt und die sinnliche Natur, das sinnliche Begehrungs- vermögen, die נפש, selbst nur Heiliges wolle, habe die מאכלות אסורות=Warnung ihre Bedeutung verloren. Darum steht nach dem קדושים קדושים, wo bereits die נפש selber geworden, die Warnung wiederholt, und lautet jetzt: ולא הטמאו את נפשיכם וגו'. Wenn ihr קדושים geworden seid, dann hütet euch, daß nicht durch מאכלות אסורות euer נפש wieder טמא werde, nicht stumpf für das Heilige werde, nicht die Freude an dem Heiligen verliere! Dasselbe Regime, unter welchem die Heiligkeit im irdisch sinnlichen Dasein errungen worden, kann allein es erhalten.

Der Wechsel des Ausdrucks שורץ in רומשׁ soll nach 3. St. nach der Auffassung des רמב"ם auch die in generatio aequivoca wohnt nämlich in Hinblick auf Stellen wie הארץ עליו וברו על הארץ (1. B. M. 8, 17, ebenso 9, 7; 2. B. M. 1, 7) der Liebesbegriff der Vermehrung durch geschlechtliche Fortpflanzung inne, während רמשׁ den weiten Begriff des Fortschreitens durch Bewegungsglieder ausdrückt und שרץ gegenüber von der Art der Entstehung abstrahieren läßt.

B. 45. המעלה אהכם וגו'. Die Erlösung aus Egypten soll ein „Emporführen“ aus der ägyptischen sittlichen Gesunkenheit sein, auf welche ja auch im Eingang des Kap. 18 als Einleitung zu der ערייה פרשה warnend hingewiesen wird. Das Höchsteziel dieses mit dem Auszug aus Egypten begonnenen Emporweges heißt: להיות לכם לאלקים, und die daraus sich summierende Anforderung faßt sich in die Aufgabe zusammen: והייתם קדושים כי קדוש אני (siehe B. 44). Die sittliche Freiheit ist somit einziges Ziel der gewährten nationalen Freiheit, und diese letztere steht und fällt mit ihr.

WB. 46 u. 47. זאת הורה וגו'. Die Gesetze, auf welche hier zusammenfassend zurückgeblückt wird, waren in einer anderen Reihenfolge gegeben, nämlich: Säugetier, Wasserfisch, Vogel, während hier עוף ברמה folgt. Oben waltete die formale didaktische Rücksicht vor, diejenigen Tiere zusammenzuordnen, deren gesellschaftlicher Charakter sich durch סימני, Merkmale, angeben läßt, also Säugetiere und Fische, und dann Vögel, die in einzelnen Gattungen aufzuzählen waren. Hier aber stehen sie in natürlicher Reihenfolge von höheren zu niederen Tieren: Säugetiere, Vögel, Fische, so wie sie sich auch nach dem Grade der größeren und geringeren Lebensintensität abtufen, eine Abstufung, die sich nach Chulin 27 b auch in dem größeren und geringeren Grade des שהיה=Bedürfnisses

44. Denn ich, Gott, bin euer Gott, darum heiliget euch, so werdet ihr heilig werden, denn heilig bin ich, und machet eure Seelen nicht unrein durch alles Kriechtier, das auf der Erde schreitet.

44. כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
וְהִתְקַדְשֶׁתֶם וְהִייתֶם קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ
אֲנִי וְלֹא תִטְמְאוּ אֶת־נַפְשֵׁיכֶם בְּכָל־
הַשָּׂרֵץ הַרְמֵשׁ עַל־הָאָרֶץ:

על הארץ שרצים eines jeden Elementes: שרץ הארץ und שרץ המים, שרץ העוף, שרץ השקצו.

B. 44. וְהִתְקַדְשֶׁתֶם וְהִייתֶם קְדוֹשִׁים כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם ist Motiv der vorhergehenden Warnung: אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, d. h. Ich, der ich die Menschheit der Zukunft ihrer sittlichen Vollendung erziehend entgegenführe, und euch für dieses Gesamtzukunftsziel bereits in der Gegenwart näher getreten bin, Ich bin derjenige, dem euer ganzes Wesen mit seinem Dasein und seinem Thun und Lassen angehört, und dem ihr daher für dieses euer ganzes euch anvertrautes Wesen verantwortlich seid, es seiner Bestimmung gemäß zu halten. וְהִתְקַדְשֶׁתֶם „arbeitet an eurer Heiligung“, wendet eure ganze Energie gegen euch selber, mit Niederkämpfung alles Entgegenstehenden, euch für die Anforderungen meines Sittengesetzes bereit zu stellen, וְהִייתֶם קְדוֹשִׁים „so werdet ihr heilig werden“, so wird des Kampfes immer weniger werden, wird das Gegenwärtliche immer mehr in eurem Wesen schwinden, so daß ihr zuletzt kampflös, mit immer wacher Energie für alles von meinem Sittengesetze euch vorgezeichnete Reine und Gute freudig bereit seid, und alles Gemeine, Unedle und Unlautere allen Reiz für euch verloren hat. כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: denn diese Heiligkeit in ihrer absoluten, frei für alles Gute sich selbst bestimmenden Idealität ist der bezeichnende Charakter meines Wesens, und in ihm liegt zugleich der Grund eurer Heiligkeitsbestimmung und die Ursache eurer Fähigkeit, sie zu erreichen; weil אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, darum: וְהִתְקַדְשֶׁתֶם, und darum: וְהִייתֶם קְדוֹשִׁים. Es ist der Grund des וְהִתְקַדְשֶׁתֶם; weil אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם bin, darum müssen auch diejenigen, die mir nahe sein wollen und denen ich nahe sein soll, streben, im Einklang mit meinem Wesen, mir ähnlich קְדוֹשִׁים zu werden. Und es ist die Ursache des וְהִייתֶם קְדוֹשִׁים; weil אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם bin, darum könnt ihr קְדוֹשִׁים sein, könnt es werden; mit dem Hauche, der von Mir in euch lebt, habe ich euch einer über allem physischen Zwang erhabenen, d. h. heiligen Natur teilhaftig gemacht, habe euch die Kraft sittlich freier Selbstbestimmung gegeben, auf daß ihr in der kleinen Welt von Kräften, die ich in eurer sinnlich leiblichen Natur euch zu unterthan gegeben, also als Gott im Kleinen, meinen Willen mit freier Selbstbestimmung verwirklichend, herrschet, wie ich als freier Gott, über das All der Kräfte im großen Weltall gebiete. Der freie persönliche Gott ist die Bürgschaft für den freien persönlichen Menschen. „Weil ich heilig bin, sollt ihr heilig sein, und könnt ihr heilig sein!“

Für die erste Stufe, das וְהִתְקַדְשֶׁתֶם, der noch vorhandenen Gegenwärtlichkeit des sinnlichen Begehrungsvermögens und der Energie des sittlichen Pflichtbewußtseins, lautete die Warnung: אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם für jene, und: אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם für diese. Es soll durch Meiden der verbotenen Genüsse das sinnliche Begehrungsvermögen vor Befleckung verderblicher Reize, und die sittlich freie Energie vor lähmender Abstumpfung geschützt bleiben. Für die bereits erwähnte Stufe des וְהִייתֶם קְדוֹשִׁים wird die Warnung bedenklich wiederholt. Daß keiner meine, es seien die Verbote der כְּאִילוֹת nur für die untergeordnete Stufe des noch erst in zwiespältigem Kampfe des nach sittlicher Vollendung Ringenden gegeben; allein auf der Höhe sittlicher Veredlung,

sollten, so daß wir gewarnt werden, unsere seelische Natur nicht in einen solchen Gegensatz zu diesem höheren Wesen zu umwandeln, daß, statt in uns das Verwandte, Zustimmungde, zum innigen Anschluß sich Eignende zu erkennen, es uns mit Abscheu von sich weise. Dieses Wesen, dem wir unser Wesen homogen erhalten sollen, damit es uns seiner „Wahl“, seiner „Liebe“, seiner „Luft“, seines „Wohlgefallens“ zc. würdig finden könne, dem wir unser Wesen nicht zum קקש machen sollen, damit es „sich zum Wohnen unter uns entschließe und sein Wesen uns nicht mit Abscheu von sich weise“ (Kap. 26, 11), dieses Wesen ist eben Gott, der auch auf die — s. v. v. — Homogenität unseres und seines Wesens sofort Verse 44 und 45 als auf den Grund unserer sittlichen Bestimmung und die Ursache unserer Fähigkeit, sie zu erreichen, wiederholt und entschieden hinweist.

Es werden aber in unserem Verse zwei Wirkungen des Genußes der uns verbottenen Tierspeisen zu unserer Warnung genannt: קקש in אה נפשתיכם ואל השקצו את נפשתיכם, ואל הטמאו בהם ולא הטמאו, welches sich auf die ganze Persönlichkeit bezieht, dürfte nämlich mit נפשתיכם speziell jene Seite unseres Wesens hervorgehoben sein, die ganz besonders durch נפש bezeichnet wird, es ist dies der Wille, in welchem sich erstrebend und zurückweisend die wesentlichste Potenz des Lebens vollzieht (siehe 1. B. M. 1, 20). שקיץ נפש wäre eine heftige Richtung des Begehrungsvermögens auf dem göttlichen Sittengesetze, — das ist ja der Ausdruck des göttlichen Willens — diametral entgegengesetzte, somit von ihm verabscheute Zwecke. Der Genuß der מאכלות אסורות steigerte somit das Begehren nach vom göttlichen Willen verjagten Befriedigungen. Gleichzeitig aber brächten sie dem übrigen Gesamtwesen טומאה. Wir haben bereits wiederholt den Begriff טומאה als den der sittlichen Unfreiheit erläutert (siehe zu Kap. 5, 2). Es ist dies jenes Erstorbensein der freien sittlichen Energie, die das Begehrungsvermögen innerhalb der Bahnen des göttlichen Sittengesetzes mit Meisterschaft zu leiten bestimmt ist und die Grundbedingung der קרושה, des freundigen, kampflösen Bereitseins für alle Anforderungen des göttlichen Willens ist, welches das Höheziel der sittlichen Vollendung bildet. Diese sittlich freie Energie, die den in unsittliche Bahnen hineintreibenden Anforderungen des Begehrungsvermögens gegenüber treten sollte, wird ebenfalls durch den Genuß der מאכלות אסורות gelähmt, und so wirkt dieser Genuß nach beiden Seiten unseres seelischen Wesens verderblich hin, so daß beides vereint das endliche Grab unserer Sittlichkeit zu werden droht. Sie bewirken נפש שקיץ, sie wecken und steigern unsittliche Begehren, und טומאה, sie lähmen zugleich die zu deren Beherrschung bestimmte sittlich-freie Energie unseres gottverwandten Wesens. Ja, es dürfte nicht ferne liegen, daß der Zeit nach diese טומאה als Folge jenes קקש eintritt. Wo aber zwei Einflüsse positiv und negativ in einer verderblichen Richtung wirken, da droht die Gefahr, daß zuletzt:

נטמאה הם. Wir haben bereits oben (dasselbst) auf die Lautverwandtschaft der Wurzel טמא mit טמע und טמע hingewiesen, die rabbinisch ein Mischen und zuletzt völlig unterscheidungsloses Untergehen in die Masse eines Fremdartigen bedeuten. Wir haben dort auch bereits auf die Wurzel טמא hingewiesen, die in gleicher Bedeutung in dem Worte טמין erscheint, das rabbinisch völligen Untergang bedeutet. Die Form נטמאה weist zunächst auf diese Wurzel טמא, nicht טמא, hin, und glauben wir in טמא den Anfang und in טמא die Vollendung des Ersterbens der sittlich-freien Kraft erblicken zu dürfen, die jene Stufe bezeichnet, in welcher das zur Herrschaft bestimmte sittlich freie unseres Wesens ganz in den physischen Zwang sinnlicher Gebundenheit untergegangen ist. Das erste Stadium der טומאה betrifft der Mensch in freier, selbstentscheidender Wahl, daher הטמאו in reflexiver Form. Die letzten Stadien vollziehen sich von selbst als Folgen, denen gegenüber er nur passiv sich verhält, daher נטמאה in passiver Form.

41. Und jedes Kriechtthier, das auf der Erde kriecht, Abscheu ist es, es soll nicht gegessen werden.

42. Alles, was auf dem Bauche geht und alles, was auf Vieren geht, bis zu allem Vielfüßigen, von irgend einem Kriechtthier, das auf der Erde kriecht, sie sollt ihr nicht essen, denn Abscheu sind sie.

43. Macht eure Seelen nicht zum Abscheu durch alles Kriechtthier, das kriecht, und macht euch durch sie nicht unrein, ihr würdet durch sie völlig untergehen.

41. וְכָל-הַשָּׂרֵץ הַשָּׂרֵץ עַל-הָאָרֶץ
 *שָׂרֵץ הוּא לֹא יֵאָכֵל:

42. כָּל הוֹלֵךְ עַל-גָּחֹן וְכָל הוֹלֵךְ עַל-אַרְבַּע עַד כָּל-מְרַבֵּה רַגְלַיִם לְכָל-הַשָּׂרֵץ הַשָּׂרֵץ עַל-הָאָרֶץ לֹא תֵאָכְלוּ כִּי-שָׂרֵץ הֵם:

43. אַל-תִּשְׁקְצוּ אֶת-נַפְשֵׁיכֶם בְּכָל-הַשָּׂרֵץ הַשָּׂרֵץ וְלֹא תִמְאָו בָּהֶם וְנִטְמַתֶּם בָּם:

erlangen, obgleich die נבלה noch in seinem Innern vorhanden ist. (Er wird ja auch sonst sofort nach der טבילה ein טבול יום טבול, und würde ja, wenn טומאה בלועה noch טומאה wäre, sogleich wieder ראשון werden. — Chulin 71 a.) Und ferner ist damit für ליתן שיעור לנוגע ולנושא כאוכל מה, d. i. bestimmt, שיעור ראשון אכילה כוונת נגע ונושא כוונת אוכל כוונת אף נגע ונושא כוונת (Midda 42 b).

В. 41. וכל השרץ וגו'. Dieser Vers schließt sich, wie bereits dort bemerkt, dem В. 21 an und setzt die Gesetze über die verbotenen Tiere fort (siehe zu В. 22). Unter שרץ השרץ על הארץ sind alle ungeflügelten Insekten und Würmer begriffen, die auf der Erde entstehen, oder wenn sie im Wasser entstanden sind, sobald sie ihr Element verlassen haben (siehe oben В. 11). Es gehören dahin alle in Früchten am Baume oder Halm, בבחוכר, entstehenden Würmer. In vom Boden losgetrennten Stoffen, בתלוש, entstehende Würmer liegen unter dem Begriff הארץ שרץ שורץ על הארץ, sobald sie sich fortbewegt haben, פירשו (Chulin 67 b). Obgleich sonst טמא טמא מן היוצא מן הטמא אסורים (siehe oben zu В. 4), so beginnt doch bei שרץ der איסור erst mit der שרץ-Bildung (ריקוב), bei התלוש mit der Fortbewegung, und שרץ ביצי sind nicht in den איסור begriffen. (Siehe הוספו' שם 64 a; ר"ה שאם.)

В. 42. לא האכלום, in diesem wiederholten Verbot wird Zebamoth 114 a zugleich die Warnung gefunden, להזהיר גדולים על הקטנים, auch selbst noch nicht zurechnungsfähigen Kindern nicht verbotene Speisen zu essen zu geben. ה"כ lehrt dies Verbot an dem Ausdruck לא יאכל ו' В. 41 und לא יאכלו ו' В. 13, indem darin der מאכל für das von ihm veranlaßte Geschehenwerden des Verbotenen verantwortlich gemacht wird. לחייב (siehe ק"א dafelbst).

В. 43. אל השקצו את נפשתיכם וגו', wie hier diese Warnung die Lehre der verbotenen שרצים schließt, so heißt es Kap. 20, 25 auch von den verbotenen Säugthieren und Vögeln warnend: ולא השקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף וגו'. Wir haben bereits zu В. 10 entwickelt, wie der Begriff שקץ einen konträren sittlichen Gegensatz bezeichnet. Was שקץ ist, muß der sittlichen Natur eines Wesens im höchsten Grade entgegengesetzt sein. Wenn daher gesagt ist, macht eure Seelen nicht zum שקץ, so muß die Voraussetzung vorangehen, daß unsere Seelen einem höheren sittlichen Wesen homogen, d. h. zusammender, zur innigen Aneignung und Vereinigung befähigender Natur sein

40. Wer von dessen Leichnam ist, hat seine Kleider zu waschen und ist unrein bis zum Abend; auch wer nur dessen Leichnam trägt, hat seine Kleider zu waschen und ist unrein bis zum Abend.

40. וְהָאֵל כְּנִבְלָתָהּ יִכְבְּסוּ בְגָדָיו
וְטָמְאָ עַד-הָעֶרֶב וְהִנְשֵׂא אֶת-
נִבְלָתָהּ יִכְבְּסוּ בְגָדָיו וְטָמְאָ עַד-
הָעֶרֶב:

128 b wird dieser Ausdruck dahin erläutert, daß darin die טומאה einer partiellen מיתה, wenn nämlich von dem lebenden Tier nur ein Glied abstirbt, d. i. מן החי, ausgesprochen, und zugleich der ganze Begriff לאכלה לכם לאכלה bestränkt ist, מצת כהמה מטמאה ומקצת בהמה אינה מטמאה ואינו זו טרפה ששחטה. Während nämlich für כהמה טמאה ו 24 ff. der Begriff נבלה ohne weiteres prädisiert und damit als ein bei jeder Todesart, auch wenn durch שחיטה geschehen, erfolglicher Zustand bezeichnet ist, ist für לאכלה לכם לאכלה der Zustand von נבלה an die Bedingung: כי ימות, d. h. an eine מיתה, an eine Todesart geknüpft, durch welche das Tier nicht von uns zur Menschenspeise ergriffen wird. Absolut gefaßt, würde somit eine ראיה שאינה שחיטה, d. h. eine שחיטה, in deren Folge der היתר אכילה nicht wirklich eintritt, weil z. B. das Tier bereits durch organische Störung טרפה war, den נבלה-Zustand nicht verhindern. Zudem aber durch das partitive מן der Begriff bestränkt wird, so ist der Begriff der נבלה bewirkenden מיתה nur auf die Todesart zu begrenzen, welcher überhaupt nicht die היתר אכילה bringende Kraft innewohnt, שחיטה aber, die ganz eigentlich אכילה vermittelnde Tötung, läßt den נבלה-Zustand selbst dann nicht eintreten, wenn auch aus anderen Gründen der היתר אכילה verhindert ist, sobald nur das Tier der Art angehört, אשר היא לכם לאכלה, für welche somit שחיטה die היתר אכילה bringende Bedeutung hat. Daher מטמאה טרפה מטמאה (Sebachim 69 b). Sobald aber der Akt der שחיטה mangelhaft vollzogen worden, oder durch Verletzung der Organe, in welchen die שחיטה zu vollziehen wäre, der Luft- und Speiseröhre, nicht vollzogen werden kann, das Tier somit ohne שחיטה stirbt, tritt טומאה נבלה ein. Es giebt jedoch auch Verletzungen, bei welchen das Tier, obgleich noch lebend, bereits als tot zu behandeln ist, נבלה מחיים, z. B. כשר עמה, רוב כשר עמה (Chulin 21 a, 32 b, ש"ך zu י"ד 33, 3).

Unter נבלה ist übrigens nur der Muskel- und Nervenleib begriffen, nicht aber Knochen, Hörner, Klauen etc. (Chulin 117 b). Es scheint uns nicht unmöglich, daß der Begriff נבלה, die abgestorbene Kraft, sich nur von dem aktiven Teil des Organismus prädisieren läßt, somit von demjenigen Teil, welchem empfindende und bewegende Kraft innewohnt. Knochen etc. bilden aber das passive Gerüst des Leibes, das durch die Muskel- und Nervenkraft in Bewegung und Thätigkeit gesetzt wird. Nur in dem gestorbenen Muskel- und Nervenleib zeigt sich daher das gestorbene Leben. Die Bestimmung aber, daß הלב נבלה und הלב נבלה דם nicht טמא sind, haben wir bereits oben zu Kap. 7, 24 bis 26 betrachtet (siehe zu W. 26 daselbst).

נבלה כהמה טמאה גור' והיכול גור' והנשא גור' bereits Verse 24—28 ausgesprochen ist (siehe daselbst). Wenn somit schon בישא, daß bloße Anbewegungseiner נבלה: כהמה גור' ist, so wäre es überflüssig, noch dies besonders für אכילה נבלה auszusprechen, wenn damit nicht eben noch ein Zweifaches gelehrt würde. Einmal, daß טומאה כהמה nicht טמאה ist, daß טומאה nur durch äußere Berührung oder Bewegung des טומאה bringenden Gegenstandes, nicht aber etwa durch dessen Vorhandensein im Innern des Körpers bewirkt wird. Der מנבלהה, אוכל מנבלהה, heißt es hier, kann sofort, wenn er z. B. סמוך לשקיעת החמה sie gegessen, טהרה

36. Ein Quell jedoch und eine Cisterne, eine Ansammlung von Wasser bleibt rein, was aber auch dort ihren Zeichnam berührt, wird unrein.

36. אֵיךְ מַעְיָן וְבוֹר מְקוּה־מַיִם יְהִיָּה טָהוֹר וְנִגְעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא:

gefaßt, daß in Beziehung auf להבנים ולהוציא טומאה, in Beziehung auf das Empfangen und Mittheilen der טומאה, das כלי sowohl wie אוכל nicht für sich allein, sondern לכם, d. h. in seiner Beziehung zu euch, d. h. mit allem, was daran eurer Benutzung dient, also mit Stielen, Handhaben, Griffen, ידות, zu verstehen sei, daß somit Stiele zc. ידות mit zum כלי und zur Frucht gehören, sowohl להבנים als להוציא טומאה, daß vermittelt Berührung der יד ein כלי oder אוכל sowohl איכל טומאה werde (להבנים), als auch bei bereits טמא seienden כלים und אוכלין die Berührung ihrer ידות die טומאה dem berührenden Gegenstande mittheile (להוציא). Selbstverständlich kann bei הרם כלי הרם nur יד להוציא sein, da ja selbst eine äußere Berührung des Gefäßes selbst dem Gefäße nicht טומאה bringt, es ist ja nur טומאה מאוירו. מקבל טומאה מאוירו (ה' חולין 24 b, ר"ה גבו, חולין 24 b, טהור). Siehe הל' כלים zu מ"מ טהור.

§. 36. אֵיךְ מַעְיָן וְבוֹר וגו'. Mit diesem אֵיךְ ist בור מקוה מים in Gegensatz zu dem כלי בכל בור ומשקה בכל כלי des §. 34 gesetzt, und zwar in konträren Gegensatz zu den beiden gesetzlichen Bestimmungen, die dort dem כלי בור ומשקה, den in Gefäßen gefaßten Flüssigkeiten, hinsichtlich der טומאה erteilt sind. Den in Gefäßen „geschöpften“ Flüssigkeiten ist dort a. die Fähigkeit erteilt, טמא zu werden, und b. durch Benetzung zu sein, d. h. für טומאה empfänglich zu machen. Dem gegenüber heißt es hier, daß מעין ובור מקוה מים, daß Quellen, und alles nicht in כלי, sondern Quell ähnlich, d. h. ohne ידי אדם, ohne „von Menschenhand gefaßt“ zu sein, am Erdboden gesammelte Wasser, מבוברים, weder die Fähigkeit habe, טמא zu werden, noch als טמא für טומאה empfänglich zu machen; vielmehr in beiden Beziehungen טהור. יהיה טהור in beiden Beziehungen zu טמא, weil sie nicht wie שבכלי מים dem Boden entnommen, nicht הפרקע מן הלישין (sind).

Es ist also zunächst gesagt: daß, während, wenn von שרץ etwas in ein mit Speise oder Flüssigkeit gefülltes Gefäß (Verse 33—36) fällt, das Gefäß und der Inhalt טמא wird, demhingegen bei gleichem Falle, d. h. wenn ein שרץ in מים ובור מקוה מים fällt, weder der Bodenbehälter, noch das in ihm vorhandene Wasser טמא werde. Gleichwohl: die טומאה, verliert das שרץ im מעין oder מקוה nicht die טומאה bringende Kraft. Obgleich das Wasser dort nicht טמא wird, wird doch das, was das שרץ im Wasser berührt, טמא.

Alein es bildet Wasser in Quellen, und überhaupt quellenartig, d. h. ohne הפיסה אדם in Bodenvertiefungen gesammeltes Wasser nicht nur den kontraditorischen, sondern den völlig konträren Gegensatz zu כלי מים שאובין בכלי. Es empfängt nicht nur nicht wie diese die טומאה, macht nicht nur nicht wie diese empfänglich für טומאה, ist nicht מקבל טומאה, bleibt nicht nur rein und läßt rein, sondern es macht auch rein, bringt die טהרה wieder, ist ein Vehikel der טהרה, ist טהור im weitesten, auch sittlichen Sinne, ebenso wie טמא nicht nur den Zustand der טומאה, sondern auch die Mitteilungs-fähigkeit derselben bedeutet.

Wir haben somit hier das Medium bezeichnet, das überall unter dem מים verstanden ist, das in Säßen wie וטהר וגו' ובא וגו' במים וטהר, als Vehikel wiederzuerlangender טהרה für Menschen und Geräte angegeben ist, und lernen wir in unserem Satze die wesentlichen Merkmale einer solchen מים מקוה, in welcher durch völliges

Ofen und Herd muß man einreißeln, sie sind unrein, und nur als unrein dürfen sie auch dienen.

וּמִמָּה הַתֹּנֵר וְכַוֵּיִם יִהְיוּ טְמֵאִים
הֵם וּמִמָּאִים יִהְיוּ לָבֶם:

Boden fest und verdeckte die Wände durch einen Lehmüberwurf, der טפילה hieß. Sie werden hier besonders hervorgehoben, um zu sagen, daß ihre zeitweilige Befestigung an den Erdboden ihnen nicht den Charakter mobiler Geräte raubt, sie vielmehr den Begriff חרם behalten und als solche טוביאה sind: כדא בין דהכריה כארעא כנופא: (ד"ה ההוא לאידך גיסא וד"ה נתנו על פי הכור מאשכי (Sabbat 125 a, Mašchi ודארעא דמי קמ"ל). יתן kommt überall nur von Zerstörung immobiler Gegenstände vor, so auch ונתין את הבית (Kap. 14, 45), und zeigt eben die Wahl dieses Ausdrucks statt des für כלים gebrauchten שבירה (Q. 33), daß die Herde נתיצה, somit מתיכרין waren (Sabbat dafest). יתן ist ebenso wie אותו תשברו (Q. 33) nicht unbedingtes Gebot, daß jedes כלי und חרם של חרם, sobald sie טמא geworden, zerstört werden müßten; vielmehr heißt es sofort וטמאים יהיו לכם, als טמאים können sie für הולץ-Zwecke, die nicht mit ריבוי וקדש kommen, benutzt werden. Nur die Wiederherstellung der טהרה ist an שבירה, oder bei חרם an נתיצה geknüpft. כל חרם haben nicht טהרה במקוה wie die anderen Geräte, die deshalb כלי שטף (nach Kap. 15, 12) im Gegensatz zu יסבר וגו' חרם (וכל כלי עין ישטף במים) genannt werden. (Siehe Mašchi Għulin 25 a, im Gegensatz zu Mašchi Bechoroth 38 a, nach welchem כלי שטף nur כלי עין begreift; siehe הוספו דאשכתי). Alle Geräte werden übrigens ebenso wie כלי הרש durch שבירה der Reinheit wieder gegeben, ebenso wie sie als שבירים nicht טמאים werden. Es ist aber unter שבירה nicht ein völliges Zerstören begriffen, sondern es genügt jede Verletzung der Gerätforn, durch welche das Gerät für seine Bestimmung unbrauchbar wird, somit anhört zu sein. So genügt z. B. bei הרש z. B. bei der Bestimmung des Gerätes, wenn es zur Aufnahme von Speisen bestimmt ist, ein Loch, durch welches eine Olive durchfiel, wenn für Flüssigkeiten, ein Loch, durch welches Flüssigkeiten eindringen, oder das noch kleinere, durch welches Flüssigkeiten hinausdringen. War es zur Aufnahme größerer Früchte bestimmt, so vertiert es die טוביאה nur durch eine Öffnung ריבוי, die einen Granatapfel (— so groß wie ein kleiner Kindertopf —) durchfallen ließe (Sabbat 95 b).

Die טמא-Empfänglichkeit und die Fortdauer eines טוביאה-Zustandes ist somit von der „Bestimmung“ eines Gerätes abhängig, ebenso hängt der zu Q. 32 erwähnte, die טוביאה-Empfänglichkeit bedingende Grad des „Fertigseins“, גמר בלאכה, von der Bestimmung des Gerätes ab. Ein Fell, das z. B. zu ישיה, zur Unterlage gebraucht werden soll, ist, sobald es dazu tauglich ist, fertig und מקבל טוביאה; sollen aber Riemen oder Sandalen daraus geschnitten werden, so ist es noch unfertig und nicht טוביאה. Ebenso ein Ring, der zum Menschenschmuck bestimmt ist, wird טמא; zum Tiereschmuck bestimmt, ist er nicht für טוביאה empfänglich. Auf diese Wirkung der „Bestimmung“ eines Gerätes bezieht sich der Kelim 25, 9 gegebene Kanon: כל הכלים יורדו לרדי טוביאה: במחשבה ואינו עולין מרדי טוביאהן אלא בשנוי מעשה שהמעשה מכיל מיד המעשה ומר במחשבה ומחשבה אינה מכילה לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה (מחשבה) genügt, um ein Gerät zur טוביאה-Empfänglichkeit zu bringen; allein um eine bereits erlangte טוביאה-Empfänglichkeit wieder aufzuheben, muß die veränderte Bestimmung durch eine an dem Geräte vorgenommene Veränderung (מעשה) zum Ausdruck gelangen (siehe Sabbat 52 b).

Għulin 118 a wird der hier bei כל חרם stehende Ausdruck לכם so wie der ähnlich Q. 33 bei זרעים sich wiederholende Ausdruck הוא לכם dahin

verrichtet, — soll in Wasser gebracht werden, bis zum Abend unrein bleiben und dann rein sein.

כְּלֵאֲכָה כָּהֶם בְּמַיִם יוֹבָא וְטָבֵא
עַד-הָעֶרֶב וְיִהְיֶה:

partielle מיתה auf den Begriff מיתה beschränkt, es muß unreproduzierbar sein, wie ein gestorbener ganzer Organismus, כעין מיתה שאינו עושה הליצין, somit ein ganzes Organ, אבר, nicht aber הדיבור מן החי, von lebendem Tier abgefallenes Fleisch, das sich wieder reproduziert. Ja, nach עקיבא ר' und רבי ר' ist der Begriff אבר noch enger zu fassen, es muß im kleinen den ganzen Organismus vergegenwärtigen, somit ein Organ sein, das die Bestandteile des ganzen Organismus enthält, nach עקיבא ר' mindestens Sehnen und Knochen, nach רבי ר' Fleisch, Sehnen und Knochen: מה שרץ גידים ועצמות וגו' oder כה שרץ גידים ועצמות וגו' (Chulin 128 b). Zudem es ferner wörtlich heißt: was von ihnen in ihrem Sterben abfällt, so ist damit genauer der Fall bezeichnet, daß ein Glied beim Leben des Tieres bereits gebrochen, jedoch noch nicht völlig getrennt, mit dem lebendigen Körper zusammenhängt, אבר המדולדל, und nun im Momente des Sterbens des ganzen Tieres, durch dies Sterben als bereits vor dem Tode abgetrennt betrachtet wird, מיתה עושה ניבול, das Gesamtsterben des Tieres wirkt zuerst auf die bereits fast vom Körper getrennten Teile und läßt dieselben vor dem Gesamttode des Tieres abgestorben sein. Bei בהמה טהורה jedoch wirkt die שהיטה auch auf das המדולדל אבר, und es wird wie das ganze Tier durch שהיטה vor החי אבר מן החי ויבואה טהורה, טהורה, sogar vor dem החי אבר מן החי איסור geschützt: אין שהיטה עושה ניבול (Chulin 74 a). (Dieser scheinbare Gegensatz dürfte doch nur als Konsequenz des ersten Satzes zu begreifen sein. Wie dort die מיתה, wirkt hier die שהיטה auch auf das המדולדל אבר. Dort ist das אבר „getötet“, hier ist es „geschützt“. Die Ansicht עושה ניבול betrachtet es gleichwohl als החי מן החי, weil die Wirkung der שהיטה auf das אבר vor der Gesamtשהיטה vollendet ist.)

כלי עץ או בגד או עור או שק כל כלי וגו' unter כלי jedes Gewebe aus vegetabilischen oder animalischen Fasern verstanden, כל שהיא טהור ואריג, was gesponnen und gewebt ist. Ist es ein fertiges Gewand, so ist die Größe gleichgültig, ist es ein bloß fertiger Gewandstoff, so werden leinene oder wollene Stoffe schon als בגד betrachtet, wenn sie על שלש על שלש drei Fingerbreiten im Quadrat, andere Stoffe, wenn sie על שלשה על שלשה drei Faustbreiten im Quadrat groß sind (Sabbat 63 b, 26 b und 27 a). כלי עץ sind Geräte aus Fell und Leder. שק ist ein aus Ziegenhaaren gewebtes Gerät. 4. W. M. 31, 20 ist es unter dem Ausdruck עינים בעושה עינים verstanden. Es umfaßt aber überhaupt alle aus Tierstoffen verfertigten Geräte, aus Haaren, Knochen, Hörnern, Klauen u. s. w. der Tiere. Es ist dies jedoch auf Landtierstoffe, ähnlich den עינים, beschränkt. Aus Vogelknochen und Federn oder aus Fischstoffen bereitete Geräte sind nicht טוביאה בקבל (Chulin 25 b; Ketim XVII, 13).

Unter diesen vier Kategorien: כלי עץ בגד עור שק, ist es die letzte, שק, die außer dem Stoff auch die Form bezeichnet, und wird der Begriff dieser Form für alle übrigen Genannten maßgebend. Der Begriff der שק-Form spricht sich in den beiden Merkmalen aus: יש לו בית קיבול und: מיטלטל מלא וריקן, d. h. er hat eine Vertiefung zur Aufnahme von Objekten, und: er wird leer und voll von Stelle zu Stelle bewegt. Geräte aber aus den hier genannten Stoffen, die nur פשוטים, flach sind, ohne Objekte aufnehmende Vertiefung, כלי עץ, כלי עור, כלי עץ, פשוט כלי עץ, wenn sie so unbiegsam sind, daß man nichts darin einhüllen kann, הויספ' Sabbat 63 b) oder die, wenn gefüllt, so schwer sind, daß sie nicht mit ihrem Inhalt von der Stelle bewegt werden, כלי עץ, als solches wird in der Regel ein Kubikinhalte von drei Kubikellen angenommen,

32. Und alles, worauf etwas von ihnen in ihrem Tode fällt, — sei es von allem hölzernen Gerate, oder Fleid, oder von Leder, oder ein Saß, jegliches Gerate, mit welchem man ein Werk

32. וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם וּ
בְמִתָּתָם יִמָּא מִכָּל-כְּלֵי-עֵץ אֹו בְּגֵד
או־עוֹר אֹו שֶׁקַּל מִכָּלֵי אֲשֶׁר-יִגְעֶשֶׂה

falls מטמא, es ist partielle מיהה (Chulin 128 b). Sie unterscheiden sich darin von בהמה, daß auch ihr Blut wie ihr Fleisch טמא ist, während דם הנזק מבישרם, während דם נבלה nicht טמא ist. Diese Eigentümlichkeit der שרצים ist nach Meila 17 a in dem Saß: והטמא להם הטמא ausgesprochen, wodurch dem שרץ in allen seinen Teilen der Begriff טמא zugesprochen wird (siehe zu B. 36), — (B. 31) knüpft כל הנוגע בהם וגו' יטמא an Berührung eines שרץ in seiner Ganzheit, וגו' יטמא (B. 32) läßt טמא auch bei einem Teil vom שרץ eintreten; Chagiga 11 a wird dies dahin erklärt, daß טמא durch eine solche Teilgröße bedingt ist, die das Ganze zu repräsentieren im Stande ist, מקצתו שהיא ככולו. Es ist dies für שרצים eine Linsengröße, בעדשה, als das Minimum der Anfangsgröße eines der שרצים, nämlich des המט. Für בהמה ist das Minimum ein בינה. Midda 56 a wird für מקצתו noch die Bedingung gelehrt, daß das שרץ noch לה, noch frisch sei, יבש oder שרוף ist jedoch nur מטמא wenn כולו und die Körperform unverletzt: שלדו קיים.

Durch die wiederholte Beifügung שרץ על הארץ zu שרץ wird Chulin 126 b f. der Begriff der hier genannten שרצים auf Landtiere beschränkt, also 3. B. nicht הים עכבר u. s. w. An der Zusammenfügung הארץ בשרץ השורץ (— nachdem B. 43, wo von אבילה die Rede ist, es auch absolut: בשרץ השורץ —) wird (dieselbst und Masir 64 a) die Halacha gelehrt, daß für טמא beide Begriffe: השורץ und הארץ על maßgebend seien. Es heißt dort: כתיב בכל השרץ השורץ (— es ist dies B. 43, und so heißt es auch hier B. 29 hinsichtlich טמא: שרץ: טמא —) השורץ —) השורץ, כתיב בכל השרץ השורץ, wodurch die טמא durch das Vorhandensein des שרץ auf dem Erdboden bedingt wird, כפי טמא וראי מנעו טמא כפי, הא כיצד וראי מנעו טמא כפי, d. h.: wenn über die Berührung des טמא bringenden Gegenstandes kein Zweifel ist, so ist es gleichgültig, wo sich derselbe befindet. Ist aber die stattgehabte Berührung ungewiß, so ist dem Zweifel, nach dem Kanon: טמא ברשות היחיד, nur dann Folge zu geben, wenn der טמא bringende Gegenstand על הארץ, auf dem Lande ruhend sich befindet, nicht aber, wenn er צפה oder נורק, auf dem Wasser schwimmend, oder geworfen, in der Luft schwebend vielleicht berührt worden. Daher die Sätze: כל הניטלץ והנגררין כפקן טמא מפני שהן כמנוחין והנורקין כפקן טמא טמא צפה בין בכלים בין בפרקע טהור (Masir daselbst). Ebenso Taharoth IV, 3 השרץ בפי החולדה והנבלה כפי הכלב ועברו בין בן ר"ש (siehe 7) הטהורין או שעברו טהורין ביניהן כפקן טהור, „מפני שאין לטימא מקום“ daselbst und Mischna 7).

Diese charakteristische Bestimmung gilt für alle טמא und selbst für של טמא, aber nicht für המה על המה של זכ ומאהיל על המה של זכ (siehe 7) daselbst. Rambam (זו"ע 15, 3) scheint צפה טמא nur auf שרץ zu beschränken (אבות הטומאה).

B. 32. וכל אשר יפל עליו מהם כמותם. Das Gesetz wählt zur näheren Präzisierung der שרץ נבלה ein Problem, das zugleich für den Begriff des hinsichtlich der טמא mit נבלה identischen אבר כן ההי belegend ist. Statt zu sagen: וכל אשר יפל עליו מהם כמותם, es fällt somit ein Teil vom שרץ ab, es ist dies: אבר כן ההי. Zudem dies mit מיהה parallel steht, ist damit diese

27. Und auch alles, was auf seinen Pfoten geht unter allem auf Vieren gehenden Tier, unrein sind sie euch, wer ihren Leichnam berührt, soll bis zum Abend unrein sein,

28. und wer ihren Leichnam trägt, soll seine Kleider waschen und bleibt unrein bis zum Abend; unrein sind sie euch.

29. Und dies ist euch das Unreine unter dem Kriechtler, das auf der Erde kriecht: das Wiesel, die Maus und die Kröte nach ihrer Art,

30. der Igel, der Koach, die Eidechse, der Chomet und der Maulwurf.

31. Diese sind es, die euch unter allem Kriechtler unrein sind, wer sie in ihrem Tode berührt, soll bis zum Abend unrein sein.

27. וְכֹל הַהֹלֵךְ עַל-פְּתָיו בְּכָל־קַמְחָהּ הַהֹלֵכֶת עַל-אַרְבַּע טְמֵאִים הֵם לָכֵם כֹּל־חַנְגָּע בְּנִבְלָתָם וְטִמְאָ עַד־הָעֶרֶב:

28. וְהַנֶּשֶׂא אֶת־נִבְלָתָם יִכְבֶּם בְּגָדָיו וְטִמְאָ עַד־הָעֶרֶב טְמֵאִים הֵמָּה לָכֵם: ס

29. וְזֶה לָכֵם הַטְּמֵאִים הַשֹּׁרֵץ הַשֹּׁרֵץ עַל־הָאָרֶץ הַחֹלֵד וְהַעֲכָבֵר וְהַחֲבִי וְהַיִּגְמָל:

30. וְהַאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְטָאָה וְהַחֲמִט וְהַתְּשִׁיבִית:

31. אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֵם בְּכָל־הַשֹּׁרֵץ כֹּל־חַנְגָּע בָּהֶם כְּמִתָּם וְטִמְאָ עַד־הָעֶרֶב:

unreinen Tieren durch den Huf dem Menschen am nächsten. Sodann V. 27 die unbehufsten Pfotentiere, und endlich V. 29 acht der noch entfernteren kleinen Kriechtiere. V. 30 folgt dann die vierte Gruppe, הַשֹּׁרֵץ, נבלה בהמה שהורה. — נבלה הם לכם. Aus dem Vergleich mit V. 31: וְזֶה לָכֵם הַטְּמֵאִים לָכֵם וְזֶה, daß dieser Satz hier, sowie die gleichen Verse 27 und 28, nur von טומאה כגע und nicht von איסור אבילה zu verstehen sei, und dürfte die Absicht dieser Wiederholungen zu ermitteln sein.

V. 28. Sämtliche בהמה טמאה sind נבלות und כמעט alle Tiere sind übrigens nur im Tode טמאה. Kein Tier ist lebend eine Quelle der טומאה oder empfänglich dafür. Nur der Mensch ist beides auch im Leben.

VB. 29—31. הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ sind die niederen Kriechtiere. Obgleich sie alle איסור באבילה sind, sind טמאי כגע nur die hier genannten acht Arten. Die Übersetzung derselben ist nicht ganz sicher. הַחֹלֵד: עכבר, Maus, ist bekannt. זֶה ist nach Raschi Reihuoth 15 a und so auch nach ר"ש nach Saharoth V, 1 ein dem Frosch ähnliches Tier. הַחֲבִי: nach Raschi Igel. כֹּחַ ist unbekannt, nach Raschi Eidechse. הַחֲמִט wäre nach Raschi Chagiga 11 a die Schnecke. Allein aus Chulin 128 b ist ersichtlich, daß die hier unter הַשֹּׁרֵץ begriffenen Tiere sämtlich der Klasse der Wirbeltiere angehören müssen, ihr Charakteristikum ist: בשר גידים ועצמות, sie bestehen aus „Fleisch, Sehnen und Knochen“. Die Schnecke gehört aber entschieden zu den wirbellosen Tieren, kann somit schwerlich hier unter הַשֹּׁרֵץ verstanden sein. — הַתְּשִׁיבִית kommt auch unter den Vögeln vor und bedeutet dort nach Raschi die Fledermaus, hier unter שְׂרָצִים den Maulwurf. Beide Tiere gehören nach Ofen einer Ordnung an, und dürfte dies die gemeinsame Benennung erklären.

Die שְׂרָצִים sind nur טמאי כגע, nicht aber כמעט, und zwar wie alle anderen Tiere nur במיתה, nicht aber lebend. Dagegen ist אבר מן החי vom שֹׁרֵץ eben-

26. In Beziehung auf jedes Tier, das Klauen hat, aber sie nicht durchspaltet und nicht wiederkaut; sie sind auch unrein, was sie berührt, soll unrein sein.

26. לְכֹל־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הוּא מִפְּרֻקָּת פְּרָסָה וְשֵׁשׁ אֲיִנָּה שְׁסֻפֹת וְנָגְרָה אֲיִנָּה מִגִּילָה טְמֵאִים הֵם לָכֶם כָּל־הַנִּגַּע בָּהֶם וְטִמְאָ:

daß בְּגָדֵי, wie bemerkt, in weiterem Sinne hinsichtlich der Überleitung der טִמְאָה, כלים und איכלים umfaßt. Die Wiederherstellung ist jedoch auf כלים beschränkt, und wird daher durch einen Begriff ausgedrückt, der vorzugsweise nur auf כלים hinweist.

יִשְׂמָא עַד הַעֶרֶב, die טבילה aller טמאים (außer יולדה נדה Pesachim 90 b) hat am Tage zu geschehen (d. h. diejenigen, die nur einen Tag טמא sind, können sich sofort, und diejenigen, die sieben Tage טמא sind, schon am siebenten Tage, jedoch nicht vor Sonnenaufgang, טביל טביל sein; Megilla 20 a). Es tritt nach vollzogener טבילה sofort ein Anfang wiederkehrender טהרה ein, allein die volle Wiederkehr der טהרה ist an den Eintritt des mit Nacht beginnenden neuen Tages geknüpft. Bis dahin heißt der טמא: טביל יום, hat den Charakter eines לשימאה שני, darf טעם genießen, תרומה und קדשים sind ihm noch אסור. Mit eingetretener Nacht, הערב שמש, sind ihm auch diese erlaubt. Die vier טמאים: טמאת יולדה, טמאת נדה, טמאת ארבעה ימים, deren vollendete טהרה an die Darbringung bestimmter Opfer geknüpft ist, und die daher מהוסרי נפשה genannt werden, dürfen nach הערב שמש wohl תרומה genießen, sind aber vom Genuß der קדשים bis nach Darbringung dieser Opfer ausgeschlossen. Diese Bestimmungen sind Zebamoth 74 b ausgesprochen: טביל ועלה איכל במעשר הערוב שמיני איכר בתרומה הכיזא נפשה איכל בקדשים, und wird dajelbst diese stufenweise Wiederkehr der טהרה in den Sägen nachgewiesen: וזאת השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים (3. B. M. 22, 6), wo der Genuß von Heiligtümern an טבילה geknüpft ist, ובא השמש וטהר עליה הבהן (dajelbst 7), wo er erst mit הערב שמש gestattet wird, und endlich: וטהרה (dajelbst 12, 8), wo die טהרה durch Darbringung der Opfer bedingt ist. Der erste Satz spricht von מעשר, der zweite von תרומה, der dritte von קדשים. Die יולדה, von welcher der letzte Satz spricht, heißt daher während der ganzen Zeit, von der טבילה bis zur Opferdarbringung: טבולה יום ארוך.

Im 3. St. wird unter der in diesen Versen besprochenen נבלה טמאת נבלה die הדי טמאת נבלה ganz analog ist, und sich nur darin von dieser unterscheidet, daß הדי טמאת נבלה nur in seiner Totalität als אבר, nicht aber 3. B. ein von einem solchen abgetrenntes Stück Muskelfleisch, בשר אבר, ist. Demgemäß spräche das נבלה unserer Stelle nicht von einem gestorbenen ganzen Tierorganismus, sondern von einem abgestorbenen organischen Teil desselben. Chulin 128 b wird aber טמאת נבלה טמאת נבלה nicht in dieser Stelle, sondern in B. 39 derבהמה וזי ימות מן הבהמה, in welchem Ausdruck auch ein partielles dem Tiere Abgestorben=sein liegt. Unsere Stelle verbleibt daher dem Geleße über נבלה טמאת נבלה, die freilich bereits oben B. 8 im allgemeinen ausgesprochen ist, hier jedoch ausführlicher in ihren verschiedenen Modalitäten und Objecten erläutert wird.

B. 26. לכל הבהמה. Das ל in לכל steht in derselben Bedeutung wie das ל in וזאת הטמא (B. 24), auf welchen dieser Vers sich ja bezieht. In vier Gruppen wird von Versen 26—40 נבלה טמאת נבלה gelehrt, und zwar die der zum Genuß verbotenen Tiere in drei offenbar in ihrer Entfernung vom Menschen absteigenden Gruppen. B. 26 die Hufiere, aber nicht gespaltener Hufe und nicht wiederkauend. Sie stehen unter den

23. Jedes geflügelte Kriechtier, das vier Füße hat, ist euch Abscheu.

24. Und in Beziehung auf diese sollt ihr euch als unrein halten, wer ihren Leichnam berührt, soll unrein bleiben bis zum Abend,

23. וְכֹל שֶׁרִיץ הָעוֹף אֲשֶׁר-לוֹ

אַרְבַּע רַגְלָיִם שֶׁחַוּוֹן הוּא לָכֶם:

24. וְלֹאֵלֶּה הַטְּמֵאָה כָּל-הַנִּגַּע

בְּנִבְלָתָם וּטְמֵאָה עַד-הָעֶרֶב:

B. 23. וְכֹל שֶׁרִיץ הוֹי. Wir haben bereits zu B. 20 die Schwierigkeit bemerkt, daß, so weit uns bekannt, kein geflügeltes Insekt weniger als sechs Füße hat. Die Schwierigkeit wächst, indem ה"ב in רבי 3. St. erläutert: זה טהור. Eine sachgemäße Aufklärung wäre sehr erwünscht.

B. 24. וְלֹאֵה הַטְּמֵאָה. Die bisherigen Gesetze sprachen von טומאה גויה, d. h. von dem Speiseverbot von Tieren, deren Genuß unrennen Leib konkret טמא sein würde. Es waren in dieser Beziehung die Säugetiere, Fische und Vögel besprochen und an diese letzteren die Kriechenden unter dem Geflügel, d. i. die geflügelten Insekten angeschlossen. Darauf folgen die ungestügelten Kriechtiere, deren gesetzliche Bestimmung erst Verse 41 und 42 gegeben ist. B. 41 וְכֹל שֶׁרִיץ הָעוֹף אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ על הארץ schließt sich dem Sinne nach unmittelbar dem B. 20 כֹּל שֶׁרִיץ הָעוֹף הוֹי an. Es unterbricht sich jedoch das Gesetz, um zuerst hinsichtlich der bis jetzt genannten Tiere deren Verhalten zu der טומאה קדושה, zu der nur symbolischen, den Beziehungen zu מקדש und קדשים entgegenstehenden טומאה zu bestimmen. In dieser Beziehung wird hier nun gesagt, daß, obgleich alle die bisher Genannten durch אכילה wirklich טמא machen, doch nur לאלה הטמאה, doch nur die folgenden es sind, „in Beziehung auf welche man sich für טמא“ solle, eine Bestimmung, die sofort näher erklärt wird: וְלֹאֵה הַטְּמֵאָה יטמא עד הערב, daß nämlich jeder, der ihren gestorbenen Leib berührt, die טומאה-Gesetze zu beachten hat, bis der Tag vorüber ist. Worin diese טומאה-Gesetze bestehen, daß nämlich ein jeder solcher sich von allen קדשים fern zu halten hat, wird Kap. 22 erläutert. Diese symbolische טומאה wird, nach der treffenden Bemerkung des הרמב"ם לבקעה, in der Regel durch אכילה טמא angebrückt: לטמא ולאכיל, so auch: לטמא, לה יטמא, לא יטמא (Kap. 21, 3 u. 11), כל טמא לנפש (4. B. M. 5, 2), während die konkrete טומאה durch אכילה טמא und אכילה אסורה konstruiert wird. So: וְלֹא הַטְּמֵאָה בהם: לטמאה בה, אל הטמא בכל אלה (B. 44) ולא הטמא אה נפשתיכם בכל שרץ (B. 43) (Kap. 18, 20 u. 24) u. a. m. In den letzteren Fällen ist das mit ב konstruierte Objekt die konkrete Ursache der טומאה, die טומאה ist dessen konkrete Wirkung, man wird durch dasselbe טמא. In dem ersten Falle ist es das ל des Objekts, die Beziehung, das Verhältnis, in welches man zu ihm getreten, durch welches man ל geworden, ihm nahe, zu ihm gehörig erscheint, daß die טומאה erzeugt; die Ursache ist nur ein Begriff, eine Relation, eine durch einen äußeren Vorgang gemachte Gedankenbeziehung, und so ist auch die Wirkung nur dem Bereiche des Gedachten angehörig, sie kann aufgehoben werden, sobald durch bestimmte andere Vorgänge diese Beziehung negiert, sobald man „räumlich und zeitlich“ außer Beziehung zu dem betreffenden Objekt getreten. Diese die Beziehung zu der טומאה-Veranlassung aufhebenden räumlichen und zeitlichen Vorgänge sind טבילה und הערב שמש. Siehe unten. וְלֹאֵה הַטְּמֵאָה heißt daher: in Beziehung zu diesen geraten, sollt ihr euch für טמא achten.

BB. 24 u. 25. וְכֹל הַנִּגַּע מִנְבֻלָתָם הוֹי, כל הנגע מנבלתם הוֹי: es wird hier בגע und טמא in ihren Folgen unterschieden. בגע ist unmittelbare Berührung, aber nur Berührung. Der Menschenkörper kommt dem gestorbenen Körper eines dieser Tiere

20. Jedes geflügelte Kriechtier, das auf Bieren geht, ist auch Abscheu.

21. Nur dieses dürft ihr von allem auf Bieren gehenden geflügelten Kriechtier essen, das Springsüße oberhalb seiner Füße hat, mit ihnen auf der Erde zu springen,

22. diese von ihnen dürft ihr essen: den Arbeh nach seiner Art, den Solam nach seiner Art, den Chargol nach seiner Art, und den Chagab nach seiner Art.

20. כל שרץ העוף התהלך על ארבע ששון היא להם:

21. אף איתוהא האכלו ככל שרץ העוף התהלך על ארבע אפר לא כרעים כפעל לרגליו לנתר בהן על הארץ:

22. איתואלה בהם האכלו את הארבה למינהו ואיתוהסולעם למינהו ואיתוהחרגל למינהו ואיתוהחגב למינהו:

anatomischen und physiologischen Vergleich der erlaubten יונה mit dem verbotenen טהרה werden übrigens in Chulin daselbst drei positive und ein negatives Merkmal der טהרה dargestellt: זכך קורקבנו נקלה, וזכך אצבע יהרה וזכך אינו דורם, deren ganzes oder in gewissen Fällen selbst nur teilweises Vorhandensein die Gemüßerlaubnis eines Vogels anzeigen würde. Allein für uns sind selbst von diesen Merkmalen nur zwei zweifellos klar: זכך, das Vorhandensein eines Kropfes, und קורקבנו נקלה: die leichte Ablösbarkeit der inneren Magenhaut. Über die Bedeutung des Merkmals an den Zehen, אצבע יהרה, und der Art des Nahrungsfanges, אינו דורם, gehen schon die Ansichten der Kommentatoren auseinander. Und schon aus den Zeiten der Amoraim ist uns der Kanon geworden: עוף טהור נאכל במסורה, ein reiner Vogel wird nur auf Grund zuverlässiger Ueberslieferung gegeben (Chulin 63 b).

W. 20. כל שרץ העוף ההלך על ארבע. Geflügelte Insekten haben mindestens sechs Füße. Wir vermuten daher, daß hier mit der Vierzahl der Füße nur gesagt sein möge, daß sie mehr als zwei Füße haben, und diese Mehrzahl der Füße ist eben der charakteristische Unterschied zwischen עוף und שרץ העוף. So scheint es auch רמב"ן 3. St. verstanden zu haben. Siehe jedoch W. 23.

W. 21 u. 22. W. 21 fordert als charakteristisches Merkmal der erlaubten שרץ העוף nur Springsüße, in W. 22 werden jedoch besondere Arten mit dem Beiſatz: למינהו aufgeführt, und dadurch einerseits die Bestimmung des W. 21 beschränkt, anderseits diese Beschränkung durch למינהו u. s. w. wieder erweitert. Es wird daher Chulin 65, 66 dieses Satzgefüge als כולל ופרט und die angeführten Arten exemplifikatorisch gefaßt und durch dieselben zu den כרעים des W. 21 (in der Mišchna קרצולין genannt) werden noch die diesen Arten gemeinsamen Merkmale gefügt, so daß für die erlaubten שרץ העוף die Merkmale entscheidend sind: ונפשו חופין, und dazu kommt jedoch noch als fünfte Bedingung הגב, daß es zur Gattung הגב gehört. Die wesentlichen Merkmale ergeben sich nämlich bereits durch Vergleichung der genannten übrigen Arten und kann durch הגב nur noch der Gattungshabitus הגב gegeben sein. — Das לו (W. 21) ist übrigens לא geschrieben, um zu sagen, daß die Springsüßschrecken selbst in einem Zustande zum Genuß erlaubt sind, in welchem die Springsüße noch nicht ausgebildet sind, זמן, ועתיד לגדל לאהר זמן, (Chulin 65 a).

12. Alles, was nicht Flosse und Schuppe hat im Wasser, das ist euch Abscheu.

13. Und diese sollt ihr als Abscheu halten von dem Geflügel, sie sollen nicht gegessen werden, Abscheu sind sie: den Reischer, den Peres und die Osnijah;

14. die Daah und die Ajah nach ihrer Art;

15. jeden Oreb nach seiner Art;

16. die Bath Hajaanah, den Thachmas, den Schachaf und den Rez nach seiner Art;

17. den Kos, den Schalach und den Zanjshuf;

18. die Thinschemeth, den Kaath und den Nacham;

19. die Chafida, die Anafah nach ihrer Art, die Duchifath und den Atalef.

12. כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת
במים שקין הוא לכם:

13. ואת אלה תשחזו מן העוף
לא יאכלו שקין הם את הנשר
ואת הפרס ואת העונה:

14. ואת הדאה ואת האה למינה:

15. את כל ערב למיניו:

16. ואת בת העונה ואת הסחמים:

ואת השחר ואת הסין למיניהו:

17. ואת הכוס ואת השכף ואת

תנשורה:

18. ואת תנשמת ואת סקאת

ואת הרחם:

19. ואת חסידה האנפה למינה

ואת הדוכיפת ואת העמלה:

Berührung **מטמא** ist, so kann hier **נבלה** nicht in dem Sinne des V. 8 von **טמאה** בהמה ausgesprochenen Satzes zu nehmen sein. Vielmehr wird nach **ז"ב** 3. St. hier jedes „seinem Lebenslement entnommene“ schuppenlose Wassertier zum Gemiss verboten, **להביא** מן היבחישין שמינין. Nach Versen 9 u. 10 sind nämlich nur die in quellenden oder doch in fließenden Gewässern lebenden schuppenlosen Tiere verboten. Allein die in stehendem, in abgeschlossenen Behältern und Gefäßen befindlichem Wasser entstehenden Tiere sind nicht unter dies Verbot begriffen. Hier wird jedoch diese Erlaubnis durch die Bedingung beschränkt, daß sie sich noch in ihrem Lebenslement, in der Flüssigkeit ihrer Entstehung befinden. Sobald sie aber dieses verlassen, man z. B. die Flüssigkeit durch ein Sieb laufen läßt, **סינון**, so **השקצו**: hat man sie als **שקין** zu behandeln; sie fallen dann nach Chulin 67 a unter den Begriff **על הארץ** **כל השרץ השרץ**. Übereinstimmend mit dieser Auffassung des **נבלה** wird Sabbath 107 b das Herausnehmen eines Fisches aus dem Wasser als Töten desselben begriffen, und nach der Lehre des **ב"ש** Chulin 75 a sogar ein aus dem Wasser genommener Fisch sofort als tot behandelt.

V. 12. Es kommt nur darauf an, daß sie im Wasser Schuppen haben, selbst wenn sie dieselben mit dem Herausnehmen aus dem Wasser verlieren.

V. 13—19. Wir haben die Namen der hier verbotenen Vögel müübersezt gelassen, weil nach der Chulin 61 a ff. gegebenen Halacha alle anderen, hier nicht genannten Vogelarten erlaubt sind, eine jede Unrichtigkeit in der Uebersetzung auch nur eines dieser Vögel somit einem Verstoß gegen das Gesetz Vorwurf leisten würde. Nun beruht aber die Uebersetzung der allermeisten dieser Vögel nur auf Vermutung, ja, Thohsefoth daselbst 63 a **נין** **דה** **נין** und 62 b **כפיקרו** **דה** **נין** sieht sich sogar veranlaßt, in Zweifel zu ziehen, ob die Uebersetzung von Adler für **נשר** und Rabe für **ערב** zutreffend sei. An dem

11. Und Abscheu sollen sie euch sein, von ihrem Fleisch sollt ihr nicht essen, und ihren ihrem Element entnommenen Leib als Abscheu halten.

11. וְשִׂקוֹן יִהְיוּ לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וְאֶת־נִבְלָתָם הִשְׁקִצּוּ:

nicht mehr als ופרט כלל, sondern als רבוי ומיעוט, als eine in geringerem Maße zu beschränkende Erweiterung zu begreifen, und fände nach dieser Auffassung das Gesetz auf alles fließende, wenngleich nicht quellende Gewässer, also auch auf שאינם הריצין ונעיצין Anwendung, und wären nur כלים, sowie עצורים ככלים, in Gefäßen oder in Gefäßen ähnlich abgeperrten Gruben u. s. w. entstehen (Chulin 67 a, הוספ' תוספ' דאיתב' 84, 2). Über die Differenz der beiden Auffassungen der beiden דוקא ודוקא und das Verhältnis dieser letzteren zu רבוי ומיעוט רבוי siehe הוספ' תוספ' דאיתב' 65 b ד"ה ובי תימא ד).

ציר רגים, nicht durch Kochen extrahierter Saft von טמאים רגים nur אסור דרבנן רועיה: שאני ציר רועיה: בעלמא הוא (Chulin 99 b, הוספ' דאיתב').

5. B. M. 14, 10 werden auch die verbotenen Wassertiere dem generellen Begriff טמא untergeordnet. Hier jedoch werden sie spezieller als שקץ bezeichnet. Während קין auch vom körperlichen Ekel vorkommt, wie נפשנו קצה בלהם הקלוקל 4. B. M. 21, 5, bezeichnet שקץ ausnahmslos in allen sonstigen Stellen nur den sittlichen Ekel. Ganz so wie hier der Genuß dieser Tiere mit den Worten: ואת נבלתם השקצו verboten wird, heißt es 5. B. M. 7, 26 von allem Götzentümlichen: שקץ השקצנו, um das äußerste Maß der Entfernung und den äußersten Grad des Gegenjähes zu bezeichnen, in welchem alles Götzentümliche von uns, unserm geistig-sittlichen Wesen gegenüber, gehalten werden sollte. So, daß שקין und שקיצים in den Büchern der Propheten ohne weiteres Gößen und Götzentümliches bezeichnet, und man in der That sagen kann: שקץ komme nur von diesen verbotenen Tieren und vom Götzentume vor. Nur einmal heißt es (Pfl. 22, 25): וני שקץ ענות עניו und hielt die Erhöhung des Armen nicht, (wie das von den Feinden des Armen behauptet worden), im Gegensatz zu der Gerechtigkeit und Heiligkeit seines Wesens. Wenn daher ein Genußgegenstand hinsichtlich des verbotenen Genußes desselben שקץ genannt wird, so muß dieser Genuß im schärfsten konträren Gegensatz zu der Sittlichkeit stehen, die den Grundcharakter unseres Wesens bilden soll. Während טמא nur unfähig für קדושה macht, führt שקץ zu deren konträrem Gegenteil. Wir haben es daher: „Abscheu“ übersetzt.

שקץ, sie sind ihrer Natur nach auch gegenüber שקץ, und darum sollt ihr sie als שקץ behandeln. Das Genußverbot derselben beruht auf dem konträren Gegensatz ihres Wesens zu dem eurigen. — Pesachim 23 a knüpft sich an den Satz וישקץ יהיו לכם noch die Bestimmung, daß sie auch in der Besitzbeziehung als שקץ von uns zu behandeln seien, daß wir sie, wie überhaupt nichts מדאורי' zur Speise Verbotenes, nicht absichtlich in unsern Besitz zum Geschäftszweck bringen dürfen. Nur die גמורין, die zufällig in unsern Besitz kommen, dürfen wir wieder verkaufen. Es ist dieses jedoch nur bei Gegenständen verboten, die zunächst zum Essen bestimmt sind, nicht aber 3. B. bei Thieren, wie Pferde, Esel u. s. w., die zunächst zur Arbeit gebraucht werden. Unter allen מדאורי' zu essen verbotenen Gegenständen ist nur הלבטו erlaubt (siehe Kap. 7, 24). — מבשרם לא האכלו, auch hier ist das Verbot nur auf das Genießbare beschränkt, mit Ausschluß der Knochen u. s. w. — ואת נבלתם השקצו. Da es für Wassertiere keine שיטה giebt, und ihr toter Leib nicht durch

9. Dies dürft ihr essen von allem was im Wasser lebt: alles, was Flossen und Schuppen hat im Wasser, die dürft in Meeren und in Strömen ihr essen.

9. אֶת-זֶה תֹאכְלוּ מִכָּל אֲשֶׁר
בַּמַּיִם כֹּל אֲשֶׁר-לוֹ סַנְפִּיר וְשִׂשְׂקֵת
בַּמַּיִם בַּמַּיִם וּבְנַחְלֵי אֲתָם תֹאכְלוּ:

beachtete Übertragung der nur für den Kreis des Heiligums gesetzlich gegebenen טומאה- und טהרה-Vorschriften auf das gewöhnliche Leben, אכילה חולין בטהרה.

Zunächst ist durch den Satz: הגעו לא האכלו ובנבלתם לא הגעו, בשר, das Fleisch der unreinen Tiere, immer für sie kraftlos ist. שהיטה שהיטה ist nur נבלה ist, indem sie nicht durch vorchriftsmäßige Reinigung gesäubert ist. — כשרים וגו', das Verbot erstreckt sich nur auf das Genießbare, nicht aber auf das Un genießbare, wie עצמות גידן וטלפים, Knochen, Sehnen und Klauen (ה"ב).

טמאים הם לכם. Zudem die verschiedenen טמאים hier nochmals unter den gemeinschaftlichen Begriff טמאים zusammengefaßt werden, so ist damit zuerst gesagt, daß das Fleisch (und darunter sind alle genießbaren Tierstoffe begriffen), verschiedener Tiere zusammengerechnet werde, um das verpönte Genußquantum, כויה, zu bilden. Zudem sie ferner wiederholt als טומאה bringende Stoffe bezeichnet werden, bei welcher ihre besonderen individuellen Eigentümlichkeiten, als Kamel, Kaninchen u. s. w. fortfällt, so ist damit zugleich gesagt, daß sie, in welcher Form auch diese Stoffe auftreten, auch von ihnen stammender Saft, mit ihnen gemischte Brühe, und mit ihnen gemischter Bodensaft, dem Verbote unterliegen, לאסור צירן ורוטבן וקופה שלהם. Durch das beigelegte הם ist jedoch diese Ausdehnung des Verbotes wieder durch die Bestimmung beschränkt, daß sie in der Mischung dem Geschmacksinn als vorhanden sich kund geben, הם פרט לשאין בהם בנהן טעם. In der Regel wird angenommen, daß bei einem Mischungsverhältnis von 1:60 der Stoff für den Geschmack verschwindet und als nicht vorhanden anzusehen ist, בטל בששים. Und endlich הם בהנאה: לכם, obgleich als Nahrung verboten, sind sie doch für jede andere Benutzung לכם, euer, euch gestattet. (ה"ב.)

B. 9. סנפיר: Flosse, die Ableitung ist dunkel. Sollte man annehmen können, daß das „ר“ als Bildungslaut angehängt sei, wie vielleicht auch in טפסר, עכר, und anderen, so würde sich als Stamm סנף ergeben und dies, lautverwandt mit ננ, erscheint in dem rabbinischen סניף in der Bedeutung: Anhängsel, was der äußeren Gestalt der Flossen nicht fern läge. — קשקשה: Schuppe, so auch שרין קשקשים, Sam. I. 17, 5, worauf auch Chulin 56 b zur Erläuterung hingewiesen wird. Die Wurzel קשש findet sich in נג, und dürfte auf ein durch mechanische Mittel Ablösbares hinweisen, und darin die vom י"ד כח"י"ר כ"ב angezeigte, übrigens von allen ראשנים und א"ך 83, 1 adoptierte Lehre des רבבן 3. Et. eine Bestätigung finden, daß unter קשקשה nur ablösbare Hautbedeckungen verstanden seien, eine Ansicht, die, wie uns scheint, auch noch ihre sachliche Begründung haben dürfte. Chulin 66 b wird nämlich der Kanon gegeben: כל שיש לו קשקשה יש לו סנפיר, und damit das Vorhandensein der Schuppen als das für sich allein ausreichende Merkmal erklärt, da es zugleich ausnahmslos auch für das Vorhandensein von Flossen bürgt. Nun sind aber unter den hier besprochenen Wassertieren nach ה"ב ausdrücklich auch Amphibien begriffen כיבשה בהגדלים והגדלים בים והגדלים בה"ב ausdrücklich auch Amphibien begriffen. Wären nun unter קשקשה auch unablösbare Schilde u. s. w. verstanden, so ständen diesem Kanon wohl die zahlreichen Klassen beschuppter Amphibien entgegen.

אם זה וגו' במים כל וגו' במים בימים ובנחלים וגו'. Nachdem zuerst das Element, von dessen Bewohnern hier die Rede ist, in seiner allgemeinsten Bedeutung מים genannt ist, wird das Genußverbot nur für besondere Arten dieses Elementes מים

5. und das Kaninchen, denn wiederkauend ist es, aber einen Huf bildet es nicht, unrein ist es euch;

6. Und den Hasen, denn wiederkauend ist er, aber er hat keinen Huf gebildet, unrein ist er euch;

7. Und das Schwein, dem Hufe bildend ist es und spaltet ganz durch den Huf, es wiederkaut aber nicht, unrein ist es euch.

8. Von ihrem Fleische sollt ihr nicht essen und ihr Nas nicht berühren, unrein sind sie euch.

5. וְאֵתֵה שָׁפָן כִּי־מַעֲלֶה גֵרָה הוּא
וּפְרָסָה לֹא יַפְרִים מָמְאָה הוּא לָכֶם:

6. וְאֵתֵה אֲרֻנְבַת כִּי־מַעֲלַת גֵרָה
הוּא וּפְרָסָה לֹא הִפְרִיסָה מָמְאָה
הוּא לָכֶם:

7. וְאֵתֵה חֲזִיר כִּי־מַפְרִים פְּרָסָה
הוּא וְשִׁסְגִי שִׁסְגִי פְּרָסָה וְהוּא גֵרָה
לֹא־יִגַּר מָמְאָה הוּא לָכֶם:

8. מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וּבְנִבְלָתָם
לֹא תִגְעוּ מִמֵּאִים הֵם לָכֶם:

durch andere Umstände Gewißheit vorhanden, so fällt die Anwesenheit oder Abwesenheit jener סימנין, jener bloß symptomatischen Merkmale, außer Gewicht. Diese Auffassung, glauben wir, dürfte dem Satz (Bechoroth 6 b): טמא הוא הוא טמא ואין טמא הנולד zu Grunde liegen, mit welchem jener folgenreiche Kanon gelehrt wird: טמא הוא טמא וטהור טמא טהור טהור טהור, daß alles, was vom Unreinen stammt, unrein, und alles, was vom Reinen stammt, rein sei, daß somit auch: בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טהורה וטמאה שילדה כמין בהמה טהורה אסור באכילה, daß ein von einem reinen Tiere geworfenes Tier, dem die Merkmale der Reinheit fehlen, gleichwohl zum Genieß erlaubt, und ebenso ein von einem unreinen Tiere mit den Merkmalen der Reinheit geworfenes Tier zum Genieß verboten sei. In beiden Fällen steht der Charakter des jungen Tieres durch den Charakter des Muttertieres fest, und ist die Abwesenheit oder Anwesenheit der Merkmale nicht zu beachten. Dieser Kanon כל היצא טמא טמא טהור טהור findet auch noch seine anderweit begründete Anwendung auf alle Stoffe, die organisch von einem verbotenen Tiere stammen, z. B. Milch, Eier. Bienenhonig ist jedoch zum Genusse erlaubt, weil er kein organisch im Bienentkörper erzeugt, sondern von außen eingebrachter Stoff ist, ואין ממצוה אוהו מגופן (Bechoroth 7 b).

W. 5 u. 6. Während es beim Kamel, das zwar keinen vollkommenen Huf, doch den Anfang eines Hufes hat, heißt: ופרסה איננו מפרים, heißt es vom שפן: ופרסה לא: שפן, und vom ארנבת: ופרסה לא הפריסה; beide sind gar keine Huftiere und steht dieser Wechsel des Ausdrucks gewiß in entsprechender Beziehung zu deren Zehenbildung.

Von beiden heißt es ferner, daß sie בעלה גרה seien. Man hält שפן für Kaninchen und ארנבת für den Hasen. Diese Übersetzung könnte jedoch nur dann richtig sein, wenn es sicher wäre, daß beide Tiere wiederkauen, was aber kaum der Fall sein dürfte.

W. 8. ונבלהם לא תגעו, da selbst hinsichtlich מה טומאה, dieser schwersten Art der Berührung unterjagt ist (Kap. 21 ff.), so kann dies hier an die ganze Nation gerichtete Verbot der Berührung von נבלה nur für solche Momente verstanden sein, wo sie mit מקדש וקדשים in Berührung zu kommen hat, z. B. am רגל, daher der Satz: ונבלהם לא תגעו (Moseh Hachana 16 b). Siehe jedoch unten (am Schluß des Kapitels) über die von den geistig gehobenen Männern im Volke als Lebensregel

3. alles, was einen Huf bildet und ihn ganz durchspaltet zu zwei Hufen, zugleich wiederkauend ist unter dem Viehe, das dürft ihr essen.

3. כָּל מִפְרָסֶת פְּרָסָה וְשֹׁפְעֵית שֹׁפֵעַ
פְּרָסֶת מְעֵלֶת גְּרָה בְּבִהְמָה אֲתָה
תֹּאכְלוּ:

begriffen werden, welche sich dem Menschen dienend unterordnen, die sich seiner Hoheit bilden, der Begriff היה hingegen alle die übrigen umfaßt, die sich seiner Herrschaft entziehen und ein „selbständiges Leben“ zur Erscheinung bringen. So 1. B. M. 7, 14: וְאֵה כָּל הַחַיָּה וְאֵה כָּל הַבְּהֵמָה וְכָל הַחַיָּה לְמִינָהּ וְכָל הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ. Allein es kommt auch die Bezeichnung היה als Gesamtbegriff des Lebendigen vor, so dajelbst 8, 17 u. 19: כָּל הַחַיָּה אֲשֶׁר אֵחָד וְגו' כָּל הַחַיָּה כָּל הַרְמֵשׁ וְגו'. So schließt auch unser Kapitel: וְהַבְּדִיל וְגו' וְכִן הַחַיָּה הַנֹּאכֵלֶת וְכִן הַחַיָּה אֲשֶׁר לֹא הֵאכֵל וְגו' und umfaßt in diesem Ausdruck alle in diesem Kapitel besprochenen Tiere. Allein es kommt auch בהמה in erweitertem Sinne vor zur Bezeichnung der ganzen dem Menschen untergeordneten Tierwelt, so 1. B. M. 6, 7: מֵאֲדָם וְעַד בְּהֵמָה, so auch dajelbst 7, 23 und 2. B. M. 9, 25 u. a. m. In charakteristischer Weise treten aber beide Ausdrücke nebeneinander in unserem Satze auf: אֵה הַחַיָּה וְגו' מִכָּל בְּהֵמָה וְגו', eine Wahl des Ausdrucks, die eine beziehungsreiche Absicht voraussetzen läßt. Chulin 70 b und 71 a wird auf diese und die korrespondierende Stelle 5. B. M. 14, 4 u. 5 hingewiesen, wie hier, nachdem zuerst היה als Objekt des Satzes genannt ist, in der ergänzenden Beifügung וְגו' מִכָּל בְּהֵמָה und im folgenden Satze mit בהמה fortgeföhren wird, somit בכלל היה, unter היה hier בהמה mitbegriffen ist, und dem hingegen dort: וְאֵה הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר וְגו' היה mitbegriffen. Diese gerade bei den Speisegesetzen gewählte, sich gegenseitig ergänzende Ausdrucksweise, die beide Begriffe היה und בהמה wechselweise ihrer engeren Bedeutung entkleidet und die beide als היה und ebenso בהמה als היה anschauen lehrt, dürfte eben beide Begriffe in ihrer weiteren Bedeutung als einen Fingerzeig für den Grundbegriff der Eigentümlichkeit verstehen lehren wollen, die die Genußerlaubnis unter den Säugetieren motiviert. Was von den Säugetieren von uns soll geföhren werden dürfen, muß zugleich unter den Begriff היה und בהמה in deren weiterer Bedeutung fallen. Das Tier muß seiner Beschaffenheit nach היה und seiner Natur nach בהמה in weiterem Sinne sein. Es muß als בהמה היה sein und als היה doch den בהמה-Charakter in weiterem Sinne haben. Es muß in ihm das היים, das Leben, unangegriffen, es darf nicht טריפה sein, und es muß in seinem Wesen die Charaktereigentümlichkeit vorherrschend sein, die die Tiernatur in בהמה nicht in feindlichen Gegensatz zum Menschen, sondern zu mildgeföhiger Hingebung treibt. — מִכָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ, von den auf dem Lande lebenden Säugetieren, im Gegensatz zu den im Wasser lebenden Tieren des B. 9.

B. 3. כָּל מִפְרָסֶת פְּרָסָה וְגו'. Wir haben schon zu 2. B. M. 10, 26 darauf hingewiesen, wie der Umstand, daß auch der Pferdehuf פרסה heißt, beweise, daß פרסה nicht den gespaltenen, sondern den Huf überhaupt bedeute, und von פרס-פרס: überbreiten abzuleiten wäre, da der Huf als horniger Überzug erscheint. Daß auch die Verbalform מפרים nicht spalten bedeutet, dafür spricht der Ausdruck מפרים מפרים (Ps. 69, 32), wo מפרים offenbar hufstreckend heißt, wie מפרין hornstreckend. Auch Westfeld in seinem Kommentar 3. St. erklärt diesen Ausdruck so. Dagegen spräche nun das ופרסה לא יפרים, ופרסה לא הפריסה, in den folgenden Versen, womit der gespaltene Huf verneint scheint. Allein abgesehen davon, daß Kaninchen und Hasen, wofür man שפן und ארנבה hält, überhaupt keinen Huf haben, und auch

2. Sprechet zu Israels Söhnen:
Dies, wenn es lebenskräftig ist, ist,
was ihr von allem Vieh, das auf dem
Lande lebt, essen dürft:

2. דַּבְּרוּ אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
זֹאת הַחֲתָה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ מִכָּל-
הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל-הָאָרֶץ:

Gesetzes sie rufe, sich sonst erlaubte Genüsse zu versagen, die dem Geist die nötige Klarheit und dem Gemüt die nötige Aufregungslosigkeit schmalern könnten; und hatte endlich gelehrt, wie das Heiligtum des göttlichen Gesetzes als Blüte der von ihm ausgehenden Heiligung des Lebens eben die Heiligung selbst des sinnlichen Genusses betrachtet und das „Priestermahl an der Opferstätte“ als Vollendung der Opferjähne fordert. Alles dies legt bereits den Gedanken nahe, wie wenig gleichgültig die Nahrung, die wir genießen, für unsere geistige und sittliche Bestimmung, für die Lösung der Aufgabe sein dürfte, die uns als *מַלְכָּה כְּהֵנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ* gestellt ist.

Übereinstimmend mit diesem durch den Inhalt des vorangehenden Kapitels angebahnten Gedankengange, sprechen gleich die dieses Kapitel einleitenden Worte *ו. 1* das ganz einzig große Gewicht aus, welches der Gesetzgeber auf die in dieses Kapitel niedergelegte Speisegesetzgebung legt. Schon daß zum Empfangen dieses Gesetzes nicht nur Moses, sondern gleichzeitig Aharon berufen wird — *וידבר ד' אל משה ואל אהרן* — bezeugt die besondere Wichtigkeit seines Gegenstandes. Es findet sich dies bei Gesetzeserteilungen nur bei den ersten grundlegenden Gesetzen des Neunmonds und des Beschopfers (*2. B. M. 12, 1 u. 43*) und den mit diesen Speisegesetzen so innig verwandten Gesetzen der *זִבְחֵי וְנִדְבָה וְנִדְבָה וְנִדְבָה* (*3. B. M. 13, 1; 14, 33; 15, 1*). Völlig vereinzelt steht aber die Einleitungsformel da: *וידבר ד' אל משה ואל אהרן לאמר אלהם*, wodurch der Inhalt dieses Gesetzes zuerst Moses und Aharon, nach ihrer Stellung zum Gesetze innerhalb der Nation, ganz besonders zur Beherzigung gegeben ist. Moses als Überbringer und Lehrer des Gesetzes, Aharon als Erzähler zur Verwirklichung des Gesetzes, sind beide für den Erfolg ihrer nationalen Wirksamkeit in ganz besonderer Weise an diesem Gesetze beteiligt. Moses und Aharon, der Geist und die Erkenntnis, an die Moses, das Gemüt und der Wille, an die Aharon mit seiner Sendung im Volke gewiesen, sind in allererster Linie durch die treue Beachtung bedingt, welche die Gesetze im Volke finden werden, die hier Moses und Aharon zur Pflanzung im Volke übergeben werden. Mit ihnen beginnt eine zweite und erhöhte Grundlegung der Nation. Mit *והרש* und *פסח* war ihr nationaler Körper geschaffen. Mit *מששמים* war ihr soziales Leben geordnet. Mit *הרומה* bis zu diesem ersten Kapitel in *שמיני* war das Heiligtum aufgerichtet, in welchem und durch welches das Ideal des Gesetzes als das Höchste inmitten der Nation hingestellt war, das nichts Geringeres als die priesterliche und Gott nahe Heiligung der Nation in allen ihren einzelnen Gliedern bedeutet. Daß dieses Ideal nicht bloß Symbol des Heiligtums, daß es Wirklichkeit in jeder Lebensstufe jedes einzelnen Sohnes und jeder einzelnen Tochter dieser Nation werden werde, werden könne, daß dieses Gesetzesheiligtum eine Gesamtheit um sich finde, zu deren sämtlichen Söhnen und Töchtern der Aufruf gesprochen werden könne: *קְדוֹשִׁים הָיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ד' אֱלֹקֵיכֶם*, dazu bedarf es ganz eigens für dieses Ziel erzeugter und genährter Menschen, und das Regime solcher, für das heilige Ideal seines Gesetzes erzeugter und genährter Menschen hat Gott in *מות אהרי מזורע* *שמיני*, in die Kapitel niedergelegt, die zu *קְדוֹשִׁים הָיוּ* führen.

ו. 2. Wir haben bereits zu *1. B. M. 1, 24 u. 25* bemerkt, wie im allgemeinen *בהמה* und *היה* zwei charakteristisch gesonderte Klassen des Reiches der Säugetiere bezeichnen, indem unter *בהמה* diejenigen Tiere

20. Als Mofche dies vernahm, war es recht in feinen Augen.

Kap. 11. V. 1. Gott sprach zu Mofche und zu Aharon ihnen zu sagen:

20. וישמע משה וייטב בעיניו: פ

יא שש. 12. וינדבר יהוה אל-משה ואל-אהרן לאמר אלהם:

des nationalen Umkreises verbrannt werden mußte (Kap. 9, 11). So wird auch Sebachim 101 a Aharons Entgegnung also wiedergegeben: שמה לא שמעת אלא בקדשי שעה דאי בקדשי דרות ק"ו ממעשר הקל ומה מעשר הקל אמרה הורה לא אכלתי באוני ממנו überhaupt verneint, eine Verneinung, die, wie wir glauben, durch den besonderen Charakter dieses Todesfalles nur noch eine bedeutfame Steigerung erhalten haben dürfte. Daß in dem normalen Opfergenuß der Priester dem Opferbringenden als Vorbild zu erscheinen hat, spricht sich in den Worten Hofeas Kap. 4, 8 aus: הטאה עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשו והיה כעם ככהן וגו' „meines Volkes Sündopfer essen sie und heben damit seine Seele zu ihren Verirrungen hin, und es wird das Volk wie der Priester u. f. w.“

Es sind übrigens dort zwei verschiedene Auffassungen; der einen zufolge מפני טומאה, sei das חטא של ר"ח eben wegen des חטא=Zustandes verbrannt worden; ihr zufolge danert nämlich der חטא=Zustand selbst die הורה bis in die Nacht hinein, אנינו לילה דאורי'. Es konnte somit das חטא, das nur לילה יום gegessen werden darf, gar nicht zum Genuß gelangen und mußte deshalb verbrannt werden. Sie erklärt dann das היום in ויכלתי הטאה היום nicht in Bezug auf das Ereignis, sondern als Charakterisierung des חטא als דורות, d. h. als ein dem Tage als solchem, seinem allgemeinen Zeitcharakter nach, als ראש חדש, angehöriges Opfer, in dem Sinne wie הטאה היום. Nach der anderen Auffassung jedoch ist אנינו לילה nur רבנן. Sie waren daher nur am Tage am Genuß des Opfers gehindert und würden es in der folgenden Nacht haben essen dürfen, allein טומאה נשרפה מפני טומאה באונם באה, war es ohne ihr Zutun טמא geworden und deshalb verbrannt.

Das erste י hat ein Dagesch und ist dadurch das ה nicht als Frage, sondern als ה' היריעה, und zwar wie in Verbindung mit Zeitwörtern immer in der relativen Bedeutung für הנמצאו פה (1. B. M. 46, 27) und sonst, aufzufassen. Es dürfte daher auch hier heißen: das, was Gottes Willen gemäß wäre. Es läge dann darin eben das angedeutet, worauf, nach der in Sebachim gegebenen Erläuterung, Aharons Entgegnung hinflickt. Es setzte dies nämlich voraus, daß allerdings für gewisse Opfer, קדשי שעה, das Essen dem göttlichen Willen entsprochen hätte, allein ein Opfer wie dieses, das den דורות angehört, wäre nicht unter den göttlichen Ausspruch יאכלוהו mit begriffen gewesen.

V. 20. למה לומר לא שמעתי אלא שמעתי ושכחתי: וייטב בעיניו (Sebachim 101 b), Mofes suchte nicht seinen Irrtum damit zu bemänteln, daß er etwa gesagt hätte: ich habe nichts darüber von Gott vernommen, sondern er gestand, er habe, wie Aharon es richtig gefaßt, die Aufhebung des חטא=Verbotes nur für קדשי שעה vernommen, und habe diese Beschränkung in der That vergessen gehabt.

Kap. 11. V. 1. Das ganze vorige Kapitel steht in inniger Beziehung zu der Speiseopfergebude, die den Inhalt dieses Kapitels bildet. Es hatte gezeigt, wie selbst der Priesterwürdige Männer durch die Gewalt mißleitender Gemütsrichtungen in todeswürdige Verirrung geraten können; hatte daran für Priester des Heiligtums und für Lehrer des Gesetzes die Mahnung geknüpft, wenn der Dienst des Heiligtums und des

19. Da sprach Aharon zu Mosche: Siehe, heute haben sie ihr Entsündigungs- und ihr Emporopfer vor Gott nahe gebracht und da traf mich solches: hätte ich heutigen Tages Entsündigungsopfer gegessen, wäre es das, was in Gottes Augen recht gewesen?

19. וַיִּדְבַר אַהֲרֹן אֶל-מֹשֶׁה הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת-הַטְּמֵאתָם וְאֶת-עֹלֹתָם לִפְנֵי יְהוָה וְהִקְרַאנָה אֹתִי כְּאֵלֶּה וְאֶבְלֹתֵי הַטְּמֵאת הַיּוֹם הֲיִיטֵב כְּעֵינֵי יְהוָה:

В. 19. הַטְּמֵאת הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת הַטְּמֵאתָם וְאֶת עֹלֹת אַהֲרֹן, in dessen Priesterpersönlichkeit, wie wir hier vernehmen, seine ihm zur Seite gegebenen Söhne mit inbegriffen waren. Verstehen wir diese Antwort recht, so findet Aharon gerade in der besonderen charakteristischen Bedeutung des שְׁעִיר שֶׁל ר"ח, die Moses zur Verstärkung seines Vorwurfes hervorgehoben hatte, die Rechtfertigung seines Verfahrens. Er und seine Söhne hatten heute ihr An- und Eintrittsopfer ins Priestertum mit הַטְּמֵאת וְעֹלֹת dargebracht, und mit diesen Opfern gelobt, sich stets auf der Höhe ihres Berufes zu halten und dem Volke mustergültig voranzuschreiten, und sofort וְהִקְרַאנָה אֹתִי כְּאֵלֶּה, trat ein solches Ereignis ein, das die sittliche Wirklichkeit der eben geweihten Priester noch in solchem Gegensatz zu dem eben opfernd geleisteten Weihegelöbniß erscheinen, das die eben geweihten Priester in todeswürdiger Verirrung nicht den ersten Moment ihrer Weihe überleben ließ — וַיִּבְלֹתֵי הַטְּמֵאת הַיּוֹם, und da sollten wir, im Anblick der eigenen Verschuldung, uns würdig fühlen, durch unseren הַטְּמֵאת-Genuß gedankenloser Volksverirrung sühnend zu begeben?! Wenn alles das, was für den יום השְׁמִינִי angeordnet war und in Folge der Heiligtums- und Priesterweihe zu geschehen hatte — und dazu gehörten auch הוּוֹ וְשׁוֹק וְשִׂרֵי כִנְהָה, sowie auch שְׁעִיר הַטְּמֵאת הַעֵם und שְׁעִיר נְחִשֵׁן, — wenn alle diese שְׁעָה קְרָשִׁי, alle diese von dem Momente gebotenen Heiligtümer das Gefühl der אֲנִינֹת-Zerknirschtheit selbst im Momente der אֲכִילָה zurückgedrängt lassen sollten, und selbst nach solchem Ereignis אֲכִילָה dieser שְׁעָה קְרָשִׁי statthaft, ja Pflicht sein konnte: so war von ihnen kein Schluß auf das für den zu den normalen קְרָשִׁי דְרוֹרֹת gehörigen שְׁעִיר שֶׁל ר"ח Statthaft zu ziehen. Jenen, den שְׁעָה קְרָשִׁי, lag gar kein zu sühnendes Moment der konkreten Vergangenheit und Gegenwart zu Grunde, sie gehörten vielmehr ganz und gar der noch völlig gestaltlosen Zukunft an, die eben durch sie die reine Basis durch entsprechendste Entschließungen gewinnen sollte. Was Aharon und seine Söhne von diesen שְׁעָה קְרָשִׁי zum Genuß erhielten, genossen sie nicht als das, was sie bereits waren, sondern als das, was sie eben erst durch den Genuß werden sollten. Der Genuß selbst war eine Mahnung an ihre Bestimmung. Ihm konnte daher selbst ein durch den von dem Ereignis geweckten Gedanken der Unwürdigkeit gesteigertes אֲנִינֹת-Gefühl nicht entgegenstehen. War ja der ganze Genuß nur eine Mahnung an das, was für die Zukunft von ihnen erwartet werde. Allein bei dem שְׁעָה קְרָשִׁי דְרוֹרֹת zu die Sühne konkret vorhandener Verirrungen zu vollenden, bei ihm hat die Priesterpersönlichkeit in symbolischer Mustergültigkeit zu erscheinen, und wohl durfte hier Aharon fragen, ob im Anblick eines Ereignisses, das den Abstand der priesterlichen Wirklichkeit von dem im Opfer zum Ausdruck gelangenden sittlichen Ideale in todeswürdiger Verirrung so verhängnißschwer befundete, ob auch da sein Genießen des הַטְּמֵאת dem göttlichen Willen entsprechen dürfte!? Ihm durfte die Verneinung umso mehr als das Richtige erscheinen, da ja selbst von den שְׁעָה קְרָשִׁי sein eigenes הַטְּמֵאת nicht zum Genuß gelangte, sondern wie כְּהֵן הַמִּשִׁיחַ außerhalb

18. Sehet, es ist doch sein Blut nicht zum Heiligtum ins Innere gebracht worden, es hättet ihr im heiligen Raum essen sollen, wie ich geboten!

18. הֲנֵן לֹא הִוּבָא אֶת־דְּבָרָהּ אֶל־
הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אֲכֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ
בַּקֹּדֶשׁ כְּאֲשֶׁר צִוִּיתִי:

da es קדש קדשים ist, פסול, und mit Recht verbrannt worden wäre. — לשאמה אה עון הָעֵדָה. Indem der כהן das הטאה כהן ist, und damit, wie wir dies zu Kap. 4, 11 und 12 auszusprechen versucht, die letzte Konsequenz der durch die Opferung des דם und חלב zu gewinnenden priesterlichen Heiligung des ganzen Menschen fürs Leben veranschaulicht, reißt sich sein Essen überhaupt den Sühnehandlungen an, durch welche die כפרה für begangene Verirrungen sich vollzieht. Hier aber, beim שַׁעִיר שֶׁל ר"ה, wird damit noch ein besonderes Moment verknüpft, dessen Bedeutsamkeit, wie uns scheint, tief im Wesen dieses הטאה wurzelt. Bergegenwärtigen wir uns nämlich, wie dieser שַׁעִיר שֶׁל ר"ה nach Schebuoth 9 a solche Verirrungen gegen das Heiligtum zu sühnen kommt, die nur Gott bewußt sind, הטאה שאין מכיר בו אלא ר', Verirrungen שאין בו כסוף, die bewußtlos geübt worden sind und nach dem Begehren nicht zum Bewußtsein kommen: so kann das bei keinem Opfer sonst also ausgesprochene: ואתה נהן לבם לשאמה אה עון הָעֵדָה eine zwiefache Auffassung zulassen. Entweder in dem Sinne wie 4. B. M. 18, 1: כהנהכם אה עון המקדש, השאו אה עון הַמִּקְדָּשׁ, ihr traget die Sünde des Heiligtums, die Sünde eines Priestertums, d. h. ihr traget die Verantwortung für die Vergehen gegen das Heiligtum, somit hier: diesen Opfergenuß gab euch Gott, um die Verantwortung für die Verirrung der Gemeinde zu tragen. Euch soll der Genuß mahnen, dafür zu sorgen, daß das Volk nicht durch Bewußtlosigkeit in immer größeren Gegensatz zum Heiligtum gerate. Oder wie 2. B. 28, 38 ונשא אהרן את עון הקדש: אה עון הקדש: diesen Opfergenuß gab euch Gott, um damit die Verirrung der Gemeinde aufzuheben. Wie durch den positiven Ausspruch 'קדש לך' קדש לך, den das ציץ an der Stirne des Hohenpriesters zur Erkenntnis brachte, Wahnvorstellungen entgegengetreten wurde, die aus עון קדשים, aus שגיאות = Gesetzwidrigkeiten an Opferobjekten entstehen könnten, und diese dadurch sühnend aufgehoben wurden, הציץ מרצה (siehe 3. St.): so soll durch den Gedanken der priesterlichen Heiligung selbst des sinnlichen Selbstlebens, wie ihn das Genießen des Entfündigungsopferfleisches durch die Priester im Opferraum des Heiligtums zur Anschauung bringt, der Gedankenlosigkeit begegnet werden, die unbewußt das Leben in immer größere Entfremdung vom Heiligtum hineinziehen könnte, und diese damit aufhebend gesühnt werden. Wir werden in der Antwort Aharons (2. 19) Grund finden, uns für die zweite Auffassung zu entscheiden. Jedenfalls hebt Moses mit dieser besonderen Sühnebestimmung des שַׁעִיר שֶׁל ר"ה die besondere Wichtigkeit desselben als steigendes Motiv des Vorwurfes hervor, den er Aharon und seinen Söhnen wegen unterlassenen Essens desselben machen zu dürfen glaubte.

2. 18. הֲנֵן לֹא הִוּבָא וְהָן, in welchem Falle allerdings das Opfer dem Kap. 6, 23 ausgesprochenen פסול erliegen würde (siehe daselbst) und mit Recht verbrannt wäre. — כְּאֲשֶׁר צִוִּיתִי, wie ich hinsichtlich der מנחה שירי אבילה speziell (2. 12) geboten, daß sie ungeachtet des אנניוה gegessen werden sollten, und wie ich ja gleich בעשה בעשה, nach dem verhängnisvollen Ereignis (siehe Sebachim 101 a) allgemein euch gelehrt hatte, daß בפרחה אהל מועד לא הצאו, daß euer אנניוה = Zustand keine Unterbrechung eurer Beziehungen zum Heiligtume zur Folge haben soll.

16. Nach dem Entzündungsoffer=boß forschte Mofche, und siehe, er war verbrannt worden. Da zürnte er über Elasar und Ithamar, die übriggebliebenen Söhne Aharons, und sprach:

17. Warum habt ihr das Entzündungsoffer nicht an der Stelle des Heiligtums gegessen, es ist doch ein Heiligtum der Heiligtümer, und eben es hat er euch gegeben, um die Sünde der Gemeinde aufzuheben, Sühne für sie vor Gott zu erwirken.

הַמִּישׁׁ: 16. וְאַתָּה שְׁעִיר הַחַטָּאת
 דָּרַשׁ דָּרַשׁ מִשָּׁה וְהִנֵּה שָׂרָף וְנִקְצַף
 וְעַל־אֵלְעָזָר וְעַל־אִיתְמָר בְּנֵי אַהֲרֹן
 הַמְנוּחָרִם לְאַמֵּר:
 17. מִדּוּעַ לֹא־אָכַלְתֶּם אֶת־
 הַחַטָּאת בְּמִקּוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי הִקְדַּשׁ
 הַקֹּדֶשִׁים הוּא וְאַתָּה וְנָתַן לָכֶם
 לְשִׂאת אֶת־עֵינַי הָעֵדָה לְכַבֵּר
 וְעַל־כֵּן לָפָנַי יִהְיֶה:

durch אכילת קדשים zum mustergültigen Ausdruck kommen soll. Siehe über die Bedeutung dieser אכילה zu Kap. 6, 7 ff. und 7, 28 ff.

כי הקד והק בניך נתנו מובחי שלמי בני und כי הקד והק בניך היא מאשי ד' ישראל: mit beiden traten sie zuerst factisch in die Stellung ihrer Persönlichkeit zu den הנה ויהי וזכרי ישראל ein, es waren die ersten שירים und die ersten הנה ויהי, die ihnen von Opfern aus dem Volke zuteil wurden. Deren Genuß gehörte wesentlich zu den charakteristischsten Handlungen des השמיני ויום. Insbesondere ist hier mehrmals ganz speziell und ausführlich ויהי hervorgehoben; ist deren Spende und Empfang doch geradezu eine sich stets wiederholende Anerkennung und Mahnung für den ganzen Priesterberuf und dessen Bedeutung in der Nation. Beide אכילות gehörten so wesentlich zu der Bedeutung des Tages, daß für sie das אכילה-Verbot zurücktreten sollte. Für מנחה שירי heißt es במקום קדוש, für ויהי ויהי: הנה ויהי, jene durften nicht außerhalb der עזרה, hier des הצר, des Umkreises der Opferstätte, diese nicht außerhalb הירושלים, hier des מנחה ישראל, genossen werden, dessen טהרה die Entfernung des מצורע kennzeichnet. Jene, als קדשי קדשים, durften nur von בהונה זכרי gegessen werden, diese als קדשים קלים, auch von בניו. Der Ausdruck auf Zuerteilung war jedoch auf die Mäntlichen beschränkt, בניו ולא הק בנוהיך.

В. 16. ואת שעיר החטאת וגו' והנה שרף. Aus Sebachim 101 a ist ersichtlich, daß drei שעירי חטאת an diesem Tage vorhanden waren, deren Fleisch normal den כהנים zum Genuß zufiel: der eben Kap. 9, 3 angeordnete חטאת der Nation, der von Judas Stammesfürst נחשון am ersten הונחה המזבה-Tage, d. i. der שמיני ויום, nach den מזבחים gebrachte חטאת 4. В. М. 7, 16, und endlich, da der Tag zugleich חדש ניסן war, der ראש חדש של ר"ה. Die beiden ersten waren קדשי שעה, d. h. durch die besondere Bedeutung des Momentes der Heiligtumsweihe veranlaßt und dieser angehörig. Der letztere gehörte zu קדשי דרוהו, d. h. zu den normalen und bleibenden, durch den jedesmaligen Zeitcharakter des Tages veranlaßten Pflichtopfern, ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם. Aus der Motivierung: ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם (В. 17) wird (dasselbst b) bewiesen, daß nur der שעיר של ר"ה verbrannt war. Nur dieser setzt wirkliche עון העדה, wirkliche der Sühne bedürftige Vergessungen voraus, während jene קדשי שעה mehr als Gelöbniß für die Zukunft, denn als Sühne für die Vergangenheit zu fassen wären.

В. 17. במקום הקדש, d. h. da es doch nicht außerhalb des Raumes des Heiligtums, außerhalb des הצר (עזרה) gekommen, in welchem Falle es allerdings als וישא:

den Feuergaben Gottes übrige Huldigungsopfer und esst es als Mazzoth neben dem Altar, denn ein Heiligtum der Heiligtümer ist es.

13. Esst es an heiliger Stätte, denn es ist dies dein und deiner Söhne Gebühr von Gottes Feuergaben; denn also ward mir geboten.

14. Und die Brust der Wendung und den Schenkel der Hebe sollt ihr an einem reinen Orte essen, du und deine Söhne und deine Töchter mit dir; denn sie sind von den Friedensmahlopfnern der Söhne Israels als dein und deiner Söhne Gebühr gegeben.

15. Den Schenkel der Hebe und die Brust der Wende auf den Feuergaben der Fettstücke bringen sie, um vor Gott eine Wende zu vollziehen; und es soll dir und deinen dir zur Seite stehenden Söhnen eine ewige Gebühr sein, wie Gott geboten.

הַנְּזָרִים קָחֵם אֶת־הַמִּנְחָה הַנִּזְרָה
כְּאִשֵּׁי יְהוָה וְאִכְלוּהָ בַצֹּחַ אֲצֵל
הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים הוּא:

13. וְאִכְלֹתֶם אֹתָהּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ
כִּי הַקֹּדֶשׁ וְהַקֹּדֶשׁ בְּנֵי יְהוָה
יֵהוּהוּ כִּי־בָנָיִם צִוִּיתִי:

14. וְאֵת חוּהַ הַתְּנוּפָה וְאֵת
שׁוֹק הַתְּרוּפָה וְאִכְלוּ בְּמָקוֹם טָהוֹר
אֹתָהּ וּבְנֵיךָ וּבְנֵי־אִתְּךָ כִּי־הִקְדַּשְׁתָּ
וְהַקֹּדֶשׁ בְּנֵיךָ נָתַנּוּ מִזְבְּחֵי שְׁלָמֵי בְנֵי
יִשְׂרָאֵל:

15. שׁוֹק הַתְּרוּפָה וְחוּהַ הַתְּנוּפָה
עַל אִשֵּׁי הַחֲלָבִים וְבִיאוּ לְהִקְדִּיף
תְּנוּפָה לְבָנֵי יְהוָה וְהָיָה לָךְ וּלְבְנֵיךָ
אֹתָהּ לְהַקְדִּיף עִוְלָם כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה:

Übrigbleiben dessen bezeichnet, was auch für eine Vernichtung bestimmt gewesen, so gleich: כהנים משולחן גבוה קובו: המנחה הנוהרת מאשי ר' בני הנוהרים die Andeutung gefunden, daß auch sie einer ähnlichen Verführung wie die Brüder ausgesetzt gewesen, sich aber durch Ermannung gerettet.

אם המנחה: es ist dies das Kap. 9, 4 vorgeschriebene צבור מנחה, das, wie dort bemerkt, außer עומר, das einzige הנקמצה צבור מנחה ist. Außerdem war auch noch מנחה נחשון (4. B. M. 7, 13) vorhanden, das auch an demselben Tage zur Darbringung gekommen war.

WB. 13 u. 14. באנינוה יאכלוהו: כי כן צויתי (Sebachim 101a). In doppelter Beziehung bedurfte es des besonderen Gebotes, diese מנחה שירי מנחה und so auch Verse 14 und 15 diese ושוק חוה zu essen! Wie bereits zu Kap. 9, 4 bemerkt, stehen beide, das מנחה צבור und die שלמי צבור, ganz vereinzelt da, und war deren Behandlung ohne ausdrückliche Anordnung nicht aus dem zu folgern, was für מנחה יהוד und שלמי יהוד angeordnet war. Dazu kommt noch, daß sie אננים waren, und selbst der כה"ג, dem עבודה als אינן gestattet ist, gleichwohl Heiligtümer als אינן nicht genießen darf, ולא אוכל כה"ג מקריב אינן (Horioth 12 b). Nur in dem Moment der עבודה wird an ihn die Forderung gestellt, daß sein individuelles Schmerzgefühl vor dem objektiven, in der עבודה zu bethätigenden nationalen Gottbewußtsein völlig zurücktrete. In der עבודה soll jedoch eben selbst der subjektive Genuß zur symbolischen Handlung erhoben worden. Das dem Subjekt unvermeidlich innewohnende Schmerzgefühl läßt die Heiterkeit nicht ankommen, die wesentlich mit zur Stimmung gehört, die

8. Gott sprach zu Aharon:

9. Wein und Berauschendes trinke du nicht und deine dir zur Seite stehenden Söhne, wenn ihr zum Zusammenkunftsbestimmungszeit eingehet, damit ihr nicht sterbet; ewiges Geſetz für eure Nachkommen.

10. Und so auch zum Unterscheiden zwischen Geheiligtem und Ungeheiligtem, und zwischen Unreinem und Reinem,

11. und Israels Söhne alle die Geſetze zu lehren, welche Gott für sie durch Moſche ausgeſprochen hat.

12. Moſche sprach zu Aharon und zu seinen übrig gebliebenen Söhnen Elazar und Ithamar: Nehmet das von

8. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-אַהֲרֹן לֵאמֹר:

9. וְיִין וְשִׁכָּר אֶל-תִּשְׁתֵּן | אַתָּה | וּבְנֵיךָ אִתְּךָ בְּקִבְּאַתֶּם אֶל-אֹהֶל מוֹעֵד | וְלֹא תִגְּתוּ | חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם:

10. וְלִמְסַדֵּיךָ בֵּין קֹדֶשׁ וּבֵין חֹל | וּבֵין מְטֵמָא וּבֵין מְטֹהֵר:

11. וְלִהְיוֹת אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל-תְּהִלָּתוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֲלֵיהֶם בְּיַד-מֹשֶׁה: פ

רבי: 12. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל-אַהֲרֹן | וְאֶל-אֶלְעָזָר | וְאֶל-אִיתְמָר | בְּנֵי

W. 9—11. Kerithoth 13 b sind verschiedene Auffassungen hinsichtlich der Gegenstände und des Umfanges dieses Verbotes gegeben. Nach der von רבב ם הל' 1, 2 rezipierten Halacha wäre unter שכר nicht nur Wein, sondern jedes berauschende Genußmittel verstanden; und היז מיהה träte jedoch nur in Folge eines Weingenußes in berauschendem Quantum ein. Als berauschendes Quantum wird schon ein רביעה ungemischter Wein angenommen, mehr als ein רביעה selbst gemischt. Es ist hier somit nicht von völliger Berauschung, sondern von einer nur einigermaßen zu befürchtenden Trübung der Klarheit und Ruhe des Geistes die Rede. Nach solchem Genuß soll weder zu einer עבירה im בקדש (W. 9), noch Beziehungen des בקדש entschieden (W. 10), noch das göttliche Geſetz zur praktischen Erfüllung gelehrt (W. 11) werden. Nicht das dunkle Gebiet der Gemüths- und Phantasierregtheit, die ruhige Klarheit und Schärfe des nüchternen Verstandes ist es, die das göttliche Wort für alle seine Vollbringungen fordert; nicht zur Phantastie, zu dem klaren und deutlich auffassenden Verstande spricht die Symbolik des Heiligtums, und nur der klar und vollständig auffassende, richtig schließende und richtig jedes einzelne unter die rechte Norm des Gegebenen subsumierende Verstand ist es, der jeden Schritt zu leisten vermag und alle unsere Lebensäußerungen zu Verwirklichungen des göttlichen Geſetzes gestalten kann. An der Leiche der durch die Eingebungen ihres erregten Innern gesallenen, ersten Priesterjünglinge wird allen künftigen Priestern und Meistern der jüdischen Lehre die erste Mahnung gepredigt, sich nur als Diener, Wächter, Lehrer und Vollbringer von Gottes Heiligtum und Gottes Geſetz zu begreifen, und sich vor der ersten Gefahr zu hüten, Eingebungen ihres erregten Innern an der Stelle der Gotteswahrheit und des Gotteswillens zu lehren, und an der Stelle eines treuen Organs und sicheren Führers der Geſetzesvollbringung ein irreführender und irre führender Phantast zu werden, שפתי בה, ישמרו דעה והורה יבקשו מפהו כי מלאך ד' צבאות הוא. Der jüdische Geſetzeslehrer muß der erste aufhorchende Schüler des Geſetzes sein Lebelang bleiben.

W. 12. הנהורים, wir haben bereits an einem anderen Orte auf einen Unterschied zwischen נוהר und נשאר aufmerksam gemacht. Wir glauben, daß נוהר das

7. Und von dem Eingang des Zusammenkunftsbestimmungszeitpunktes geht nicht fort, damit ihr nicht sterbet; denn das Öl der Gottesweihung ist auf euch. Sie thaten nach Moses Wort.

7. וּמִפְתָּח־אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תִצְאוּ
כִּי-שָׁמֶן מִשְׁתַּח יִהְיֶה
עֲלֵיכֶם וַיַּעֲשׂוּ כַדְבָר מִשֵּׁה: פ

Kap. 13, 48 beim מצורע vor. Aus Sotā 7 a נפרמו נפרמו ואם נקרעו נקרעו ואם נפרמו נפרמו ist ersichtlich, daß sich פרימה von קריעה unterscheidet. Nach Rashi daselbst wäre פרימה ein zerstörenderes Zerreißen, ein Zerreißen in mehrere Stücke. Nach Aruch hingegen wäre פרימה nur ein Zerreißen in der Naht. Aus der gesellschaftlichen Weise der קריעה beim אהל würden wir in פרה mehr ein Einreißen als ein Zerreißen zu erkennen haben. Eine lautverwandte Analogie fände sich vielleicht in dem chaldäischen ברם, jedoch, der Partikel der Einrede, des Gegensatzes, rabbinisch auch der zuversichtlichen Behauptung, alles Bedeutungen, die nach der hebräischen Sprachanschauung mit Trennen, Ein- und Zer schneiden verwandt sind. Wenn beim מצורע (siehe daselbst) פריעה die individuelle, und פרימה die soziale Gutwertung der Persönlichkeit zum Ausdruck bringen, so sprechen dieselben Handlungen beim Absterben nächster Verwandten das Bewußtsein der Einbuße aus, den die Persönlichkeit durch dieses Absterben erlitten. Der Gestorbene war ihr שאר, zu ihren menschlichen und bürgerlichen Beziehungen gehörte er als wesentliche „Ergänzung“, als Mensch und Bürger hat die überlebende Persönlichkeit eingebüßt, ist gleichsam wertlos geworden, und hat das Gefühl dieses Verlustes in ihrer Erscheinung durch Nichtschneiden der Haupt- und Barthaare (beide gehören zum ראש) und durch Riß in der Kleidung an den Tag zu legen. Dieses שאר Gefühl ist nicht nur ein berechtigtes, sondern ist das von jüdischer Pflicht Geforderte, und die jüdischen Trauerhandlungen, — die zwar הוררה מן ההוררה, höchstens nur für den ersten Tag, und auch da wohl nur, wenn מוצהו שלום, geboten sind, für שבעה und שלשים jedoch wie alle דרבנן מצוה als von der Nation adoptierte Pflicht geheiligt sind, — sagen dem jüdischen Familienleben, was jüdische Gatten den Gatten, jüdische Eltern den Kindern, jüdische Kinder den Eltern, jüdische Geschwister den Geschwistern sein sollen. Dem כה"ג jedoch, — und an diesem ersten Tage der vollendeten Priesterweihung waren auch Aharons Söhne כה"ג — der das Ideal der ewigen Nation vor Gott repräsentiert, soll vor dem Gottesgedanken und der Idee der Nation das durch den Todesfall verletzte individuelle Gefühl zurücktreten. Vor Gott giebt es ja keinen Tod und der abgerufene Mensch hat nur die Bühne des Daseins gewechselt, und auch die Nation kennt keinen Tod, אין צביר ביה, in ihr leben alle vergangenen Geschlechter weiter und aus ihr blühen alle kommenden hervor, Vergangenheit und Zukunft sind in jeder ihrer Gegenwart gegenwärtig. Diese jenseitige und hieniedrige Unsterblichkeit, die aus dem Gottesheiligtum erblüht, hat der Hohepriester, dessen Stirn das קדש לד' ankündet, durch Nicht-פריעה und Nicht-פרימה zu predigen, ihm ist immer, und am השמיני war es auch den Söhnen gesagt: אל הפרעו ובגדיכם: לא הפרמו!

אם הכהן המשיח יחטא לאשמה העם: Vergl. Kap. 4, 3: ועל כל העדה יקצה. Wenn die geistige Elite der Nation, zumal wenn sie berufen ist, die nationale Gesamtheit in ihrer idealen Einheit vor Gott zu vertreten, sich todeswürdig vergeht und durch den Tod ihrer nationalen Wirksamkeit entzissen wird, so ist ihr Vergehen ein nationales Vergehen, sowie ihr Tod eine Katastrophe der Nation. Euer Tod, heißt es, wäre ein קצה על כל העדה. In diesem Hinweis auf ihre nationale Bedeutung vor Gott liegt zugleich, wie wir anzudeuten versucht, das Motiv, das ihnen ופרימה unterjagt.

B. 7. Siehe zu Kap. 8, 33.

4. Mofche aber rief Mifchael und Elaphan, Söhne Afiels, Oheims Aharon's, und fagte ihnen: Tretet näher, tragt eure Brüder aus dem Angeficht des Heiligtums hinaus außerhalb des Lagers.

5. Sie traten näher und trugen fie in ihren Rücken hinaus außerhalb des Lagers, wie Mofche gefprochen hatte.

6. Zu Aharon und Eleafar und Ithamar, feinen Söhnen, fprach aber Mofche: Eure Häupter laffet nicht ungeschoren und machet in eure Kleider keinen Riß, damit ihr nicht fterbet und Er fo über die ganze Gemeinde zürne; eure Brüder aber, das ganze Haus Iſraels, follen den Brand beweinen, welchen Gott gezündet.

4. וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל־מִישָׁאֵל וְאֶל־אֶלְפָּאן בְּנֵי עֻזִּיאֵל דָּד אֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם קְרִבוּ שָׂאוּ אֶת־אֶחֱיֵיכֶם מֵאֵת פְּנֵי־הַקֹּדֶשׁ אֶל־כַּחוּץ לַמִּתְּנָה:

5. וַיִּקְרְבוּ וַיִּשָּׂאֵם בְּכַתְּפֵיהֶם אֶת־מַחְוֵי מַחְוֵי לַמִּתְּנָה בְּאִשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה:

6. * וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אֶהֱרֹן וְלֹא־לְעֹזֵר וְלֹא־יִחַמְרוּ כַּנְּיוֹרָאֵיכֶם אֶל־הַתְּפִיעֹה וּבְגְדֵיכֶם לֹא־תִפְרְמוּ וְלֹא תִמְחוּ וְעַל כָּל־הָעֵדָה יִקְנֹף וְאֶחֱיֵיכֶם כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל יִבְכוּ אֶת־הַשָּׂרֵפָה אֲשֶׁר שָׂרַף יְהוָה:

W. 4. באה פני הקדש. Es ist aus dem Berichte des Vorganges nicht ersichtlich, wo die Söhne Aharon's ihr Ränderwerk dargebracht haben; wir kennen nur zwei dafür geeignete Stellen: auf dem הוהב im היכל, wo das tägliche קטרה, und im קדש der הקדשים, wo es vom כה"ג am י"ב dargebracht wurde. Da diese letztere Darbringung noch nicht angeordnet war, so dürfte es wahrscheinlicher erscheinen, daß sie es nur auf dem הוהב im היכל geopfert hätten. In ה"כ heißt es jedoch: וזה אש זרה, und כניסה להיכל שלא בשעה עבודה, und כנסו לבית קדשי הקדשים verboten ist (siehe daselbst). Jedenfalls jedoch waren sie mindestens in den היכל gegangen. Wenn nun hier הקדש den Ort bezeichnet, wo sie als Leiche lagen, mit Feuer jedoch der היכל bezeichnet ist und פני הקדש den Raum ostwärts, also vor dem היכל, bezeichnet (siehe Menachoth 27 b), sie somit im הצר vor dem מועד אהל gestorben sein müssen, so spricht dies für die Auffassung des אליעזר ר' im ה"כ, daß מלאך גנפו מלאך ר' im ה"כ, daß פריעת ראש, und דהפן לחוץ והוציאם (W. 2) dahin zu verstehen sei, daß sie im היכל von der Gottesstrafe getroffen und hinaus getrieben wurden, somit erst draußen starben.

W. 5. ככהנתם: ihre Kleider waren unverfehrt geblieben, nach einer Auffassung in ה"כ waren auch ihre Körper unverfehrt, und hatte das Feuer sie nur blickähnlich getötet, שרפה נשמה וגוף קיים.

W. 6. ראשיכם אל הפרעו. Wie Kap. 21, 10 dem כה"ג bleibend unterfagt ist, selbst beim Tode nächster Verwandten לא יפרע ובגדיו לא יפרם, so ist hier ihm und feinen Söhnen die Andentaglegung der Traner durch פריעה und פרימה bei diesem Todesfall verboten; an diesem השמיני יום sind auch die Söhne, sonst כהנים גדל פרע שער, erläutert sich durch: פריעת ראש, und דהפן לחוץ והוציאם (4. W. W. 6, 5) als das Wildwachfenlassen des Haupthaares, somit als das Unterlassen des Haarfcherens. פרים kommt nur in diesem Zusammenhange beim אכל und

diese Unterlassung doch — so viel wir sehen — nicht eben eine übergroße Überwindung gekostet hätte. Und wollten wir auch einen gewaltig hinreichenden Reiz der Begeisterung statuieren, so wäre doch eine solche Überwindung nur ein innerer Vorgang geblieben, den nur Gott geschaut hätte, der aber dem Volke nicht zum Bewußtsein gekommen wäre, der somit nicht die עם כל פני על כבוד ד' על פני כל העם gefördert hätte. Man müßte denn das בקרבי אקדש als euphemistischen positiven Ausdruck für das Negative: בקרבי לא יהולל שמי אקדש fassen wollen. Denn je weniger das Unterlassen ein קדוש השם gewesen wäre, umso mehr war das Vorgehen ein הלול השם, zumal durch קרובי ד', von denen das Volk in aller ersten Linie den Gott zu zollenden Gehorsam lernen sollte. Wahrscheinlicher ist daher die Auffassung in dem Sinne der oben aus Ezechiel zitierten Stellen: durch das, was ich an den mir Nahen geschehen lasse: אקדש, d. h. indem ich, je mehr jemand in Beziehung zu mir dem Volke lehrend und leitend voranstrebt, umso weniger seinen Verirrungen nachsehe, und selbst, wie hier, durch seinen Tod zeige, daß mein Wille das Absolute sei, dem gegenüber sich selbst der Nächste und Höchste, und der am wenigsten, auch nicht die leiseste Abweichung erlauben darf: umso mehr wird das ganze Volk des ganzen Ernstes und des ganzen Gewichtes des mir schuldigen Gehorsams inne werden. Nach dieser Auffassung liegt denn auch genug des Trostes für Aharon in diesen Worten, daß es darauf heißen könne: וידום אהרן. Wären seine Söhne nicht קרובי ד' gewesen, es wäre ihrer Verirrung vielleicht Nachsicht geschenkt worden, und das göttliche Verhängnis, das sie ereilte, wäre nicht mit so gewichtigem Ernst eine Warnung für das Bewußtsein des Volkes gewesen. Im schärfsten Gegensatz zu der modernen Anschauung, die in geistiger Größe einen Freipaß für sittliche Verirrungen erblickt, und für Männer des Geistes eine größere Nachsicht für Versündigungen gegen göttliche Sittengesetze in Anspruch nimmt, läßt die jüdische Anschauung mit jeder höheren geistigen Stufe den Ernst und die Schärfe der sittlichen Anforderungen steigen, und lehrt (Zebamoth 121 b) zu Ps. 50, 3. וכביבו, מלמד שהקב"ה, כשערה מאור נשערה מאור: seine Umgebung wird am meisten vom Sturme getroffen, מדקדק עם סביבו כהוט השערה על ein Haar genau nimmt“. So auch Ps. 89, 8: אל נערץ בכבוד קדושים רבה ונורא על: „mit scheinem Ernst wird im großen Kreis von Heiligen zu Gott aufgeblickt, und gefürchtet steht Er über allem, was Ihn umgiebt.“ Dieser „Heiligkeit“ Gottes, die nichts Unheiliges in ihrer Nähe duldet und Heiligkeit als erste Anforderung an jeden stellt, der ihrer Nähe gewürdigt wird, ist auch der Ps. 99 gewidmet, und wird dort Verse 6—8 darauf hingewiesen, wie Moses und Aharon unter seinen Priestern, Samuel unter seinen Verkündern hervortreten, wie sie Gott so nahe standen, daß sie seiner Erhörung stets gewärtig sein konnten, daß er in Wolkenensäule zu ihnen sprach, zu Wächtern seiner Zeugnisse, zu Überbringern seines Gesetzes sie bestellte, daß er für andere sie erhörte, und sich auf ihre Fürbitte als verzeihender Gott erwies: על ליהוה, ונוקם על עליהוה, und ihnen doch hinsichtlich ihrer eigenen Handlungen keine Nachsicht schenkte! —

Schwierig scheint das: הוא אשר דבר ד'. Da wir bisher keinen solchen Ausdruck Gottes finden, so wäre es nach רמב"ן 3. St. nur als Deutung des soeben von Gott an Nadab und Abihu geübten Verhängnisses zu fassen und also zu erklären: Dies ist es, was Gott hiernit ausgesprochen. Allein Sätze wie הוא אשר דברה (1. B. M. 41, 28), הוא הדבר אשר לא דברו ד' (5. B. M. 18, 22) sprechen dafür, daß damit auf ein bereits zuvor Gesprochenes zurückgeblift werde. Im Sinne des רמב"ן hätte es וזו אשר וגו' heißen müssen. Es dürfte vielmehr auch hier ein Beweis mehr vorliegen, daß nicht alle Gottesansprüche an Moses in dem schriftlichen Worte vorliegen. Hätte nicht diese Gelegenheit die Anwendung, und demzufolge auch die schriftliche Mittheilung in der Erzählung des Ereignisses veranlaßt, der Ausdruck wäre mit so vielen anderen der השב"ע verblieben.

3. Da sprach Mose zu Aharon: Das ist, was Gott gesprochen: Durch die mir Nahen will ich geheiligt und so vor dem ganzen Volke geehrt werden; da schwieg Aharon.

3. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן הוּא
אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה | לֵאמֹר בְּקִרְבֵי
אֲחֵרֶשׁ וְעַל־פְּנֵי כָל־הָעַם אֲפָקֵד
וְנָדַם אֶתְהָרֹן:

schlüsse. Mehr als alles andere hebt aber das göttliche Wort an dieser so verhängnisvollen Darbringung hervor: אשר לא ציה איהם, daß Gott sie ihnen nicht geboten hatte. Wären die einzelnen Momente des Opfers selbst nicht, wie wir gesehen, verboten gewesen, es genügte, daß es ein nicht gebotenes war, um es zu einem verbotenen zu machen. In dem ganzen Opferdienst des Gesetzesheiligtums ist dem subjektiven Belieben kein Raum gestattet. Selbst die קרבנות נרבה, die freiwilligen Opfer, haben sich mit Entschiedenheit innerhalb der dafür vorgeschriebenen Grenzen und Formen zu halten. Denn קרבת אללים, Gottes Nähe und Annäherung zu Gott, die mit jedem קרבן gesucht wird, ist nur auf dem Wege des Gehorchens, des Eingehens in den göttlichen Willen und der Unterordnung unter denselben zu finden. Es ist dies eben ein Punkt, in welchem Judentum und Heidentum bis zu vollendetem Gegenatz aneinandergehen. Das Heidentum sucht mit seinem Opfer die Gottheit sich der Erreichung seiner Wünsche dienstbar zu machen. Das jüdische Opfer will mit dem Opfer den Opfernden in den Dienst Gottes stellen, will ihn mit seinem Opfer der Erfüllung der göttlichen Wünsche dienstbar machen. Alle Opfer sind daher Formeln göttlicher Anforderungen, die der Opfernde mit seinem Opfer zum Normativ seines künftigen Verhaltens macht. Selbsterjommene Opfer wären daher eine Tötung der Wahrheit, die eben durchs Opfer Herrschaft über den Menschen gewinnen soll, hießen eben willkürlichem Subjektivismus da den Stuhl der Herrlichkeit zurechte stellen, wo Gehorjam und nur Gehorjam einen Thron erbaut finden soll. Wir begreifen den Tod der Priesterjünglinge, und ihr Sterben im ersten Weichemomente des Gottesheiligtums ist für alle künftigen Priester dieses Heiligtums die ernsteste Warnung, schließt von den Männern des Gottesheiligtums, das ja nichts anderes als das Heiligtum seines Gesetzes sein soll, jede Willkür und jedes subjektive Belieben aus! Nicht durch Erfindungen gottesdienstlicher Novitäten, durch Zurgettungbringung des göttlich Vorgeschiedenen hat der jüdische Priester seine Wirksamkeit zu bewahren.

B. 3. בקרבי אקדש, vergleichen wir die Stellen: Exod. 20, 41; 28, 22 u. 25; 36, 23; 38, 16; 39, 27 und auch 4. B. M. 20, 13, so bezeichnet כִּי קָדַשׁ von Gott gebraucht, daß er durch das, was Er für etwas oder an etwas geschehen läßt, als קדוש, d. i. als der Absolute erkannt wird, dessen sich Erfüllung schaffendem Willen gegenüber alles, selbst das Höchste, das Mächtigste weichen muß. Auch die Forderung: וּנְקַדְשֵׁהוּ בְּהֵקֵר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: Auch die Erfüllung seines Willens, wenn es sein muß, alles andere zum Opfer gebracht werde. בקרבי אקדש וגו' könnte nun, im Sinne der zuletzt zitierten Stelle heißen: Durch die mir Nahen will ich als קדוש, d. h. als derjenige an den Tag gelegt werden, dessen Willen gegenüber man das Schwerste zu überwinden und das Teuerste zu opfern hat. Dieses קדוש השם hätten die Gott Nahen, d. h. die in den Beziehungen zu Gott dem Volke als Lehrer und Muster Vorangestellten zu üben, dann werde Gott in seiner כבוד, d. h. in der ganzen „Wucht“ seiner Größe, in der ganzen „Schwere“ seiner Anforderungen zum Bewußtsein gebracht werden. Allein schwierig wäre die Unterlassung ihres Opfers als ein solches קדוש השם zu begreifen gewesen, da

Kap. 10. V. 1. Da nahmen Aharon's Söhne, Nadab und Abihu, jeder seine Pfanne, gaben Feuer in sie und legten darauf Räucherwerk; und brachten vor Gott fremdes Feuer nahe, das Er ihnen nicht geboten hatte.

1. ויקחו בני־אֶהֱרֹן נֹדֶב וְאַבִּיהוּא
אִישׁ פַּחֲתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂמוּ
עָלֶיהָ קָטֶרֶת וַיִּקְרִיבוּ לִפְנֵי יְהוָה
אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֶתֶם:

Wie der Inhalt der von Aharon gesprochenen ברכה durch das vorangehende הוּהוּ sich zu כהנים ברכה spezialisiert, so gestaltet sich die von Moses und Aharon gesprochene ברכה durch die vorangehende מועד אהל אהל eben zur מועד אהל אהל אהל, die sodann durch die Erscheinung der כבוד ד' ihre Verwirklichung fand und das אהל אהל zum wirklichen מועד אהל vollendete. ח"כ hat die Sätze: וּבֹא מִשָּׁה וְאַהֲרֹן אֵל אהל מועד למה נכנס משה ואהרן ביהר ללמד אהרן על מעשה קטרה או לא נכנס אלא לדבר אחר הריני הן וכו' וכו' ירדה טעונה ברכה וביאה טעונה ברכה מה ירדה מעין עבודה אף ביאה מעין עבודה הא למה נכנס משה עם אהרן ללמדו על מעשה הקטרה. Hier wird die Befehle über die ברכה משה ואהרן (W. 23) ganz ebenso in Zusammenhang mit deren מועד אהל אהל אהל begriffen, wie ברכה אהרן (W. 22) im Zusammenhang mit der וכו' ירדה טעונה ברכה, und daraus ferner geschlossen, daß ebenso wie jene (uach ח"כ, wie schon oben bemerkt, der ברכה vorangehend) mit der עבודה zusammenhängt, so auch diese ביאה, aus welcher Moses und Aharon's ברכה resultierte, einen Bezug auf עבודה gehabt haben müsse, und diesen Bezug findet ח"כ in Befehle über die קטרה = Darbringung. Vergewärtigen wir uns nun, daß in מעשה הקטרה auf dem מוכח הוּהוּ die ganze Idee des היכל gipfelt, daß ferner das מעשה על מעשה הקטרה umfomehr eine Befehle über die ideelle Bedeutung dieser Handlung, und nicht über deren konkrete Vollziehung bezeichnen dürfte, als zu deren Vollziehung gar nicht der vorgeschriebene Moment gewesen: so dürften auch diese Sätze unserer Auffassung nicht allzufern liegen.

Kap. 10. V. 1. Wir haben bereits an einem anderen Orte (I. B. W. 4, 3) nachgewiesen, wie gleich bei dem ersten Auftreten der Opfer und so bei jeder erneuten Einführung derselben aufs ernsteste durch Ereignis oder Wort auf ein verworfenes Opfer neben dem wohlgefälligen hingewiesen wird, und so dem blasphemierenden Wahn, mit welchem das reformatorische Gelüste unserer Zeit sich so gerne brüsten möchte, als ob die Einsicht in den bloß relativen Wert der Opfer erst einer über den niedern Standpunkt des Pentateuchs fortgeschrittenen Zeit der Propheten angehöre, von vornherein der Boden entzogen ist. Kajins verworfenes Opfer neben Hebel's wohlgefälligen, die beim Bau und nach der Vollendung des prächtigen Tempels Kön. I. 6, 12 u. 13 sowie 9, 3—9 an Salomo wiederholt gerichtete Mahnung, sprechen laut den nur durch treuen Pflichtgehorsam bedingten Wert des Heiligtums und seiner Opfer aus, und die Leichen der um ihrer Opfer willen in demselben Augenblick vom Gottesfeuer getöteten Priesterjünglinge, in welchem eben dieses Feuer die Opfer des Volkes zum Ausdruck des göttlichen Wohlgefallens, ja, zur Befundung der Gegenwart Gottes im Volke hingenommen hatte, sind der lauteste Protest gegen jede mißbräuchliche Auffassung des Opferwertes, gleichzeitig aber auch ein noch ernstere Protest gegen jede subjektive Willkür in dem Gebiete unserer „Kultus“-beziehungen zu Gott.

בני אהרן שלא חלקו כבוד לאהרן, נדב ואביהו לא נטלו: ויקחו בני אהרן וכו' — mit diesen Erläuterungen weist ח"כ 3. St. darauf hin, wie die ganze Fassung unseres Textes die

19. Auch die Fettteile von dem Schen, und von dem Widder das Schwanzstück, die Niere und die Nieren und das Zwerchfell der Leber;

20. sie legten die Fettteile auf die Bruststücke, er übergab die Fettteile zum Verdampfen dem Altare hin.

21. Die Bruststücke aber und den rechten Schenkel hatte Aharon in einer Wendung vor Gott gewendet, wie Mose geboten hatte.

22. Da erhob Aharon seine Hände dem Volke zu und segnete sie und ging dann von Vollziehung des Entfündigungsopfers, des Emporopfers und der Friedensopfer hinab.

19. וְאֶת־הַחֲלָבִים מִן־הַשֶּׁחֶד וּמִן־הָאֵזָל הָאֵלֶּיָּהּ וְהַמְּכֶסֶה וְהַכְּלִית וַיִּתְּרָת הַכֶּבֶד:

20. וַיִּשְׂכוּ אֶת־הַחֲלָבִים עַל־הַחֻזוֹת וַיִּקְמַר הַחֲלָבִים מִן־בִּקְחָהּ:

21. וְאֵת הַחֻזוֹת וְאֵת שֵׁוֹק הַיָּמִין הִנְיָף אֶהָרַן הַנוֹפֵף לִפְנֵי יְהוָה כְּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה:

* 22. וַיִּשָּׂא אֶהָרַן אֶת־יָדָיו אֶל־הָעָם וַיְבָרְכֵם וַיֵּרֵד מֵעֵשֶׂת הַחַטָּאת וְהָעֹלָה וְהַשְּׁלָמִים:

V. 19. חלב המכסה את הקרב או המכסה, nach רמב"ן nicht zur Abfözung für הקרב, sondern Bezeichnung für das zur Opferung kommende חלב überhaupt, das sich eben dadurch charakterisiert, daß es an den Organen nur aufliegt oder aufsteigt, nicht aber im Fleische verwaschen ist. Siehe zu Kap. 3, 3 u. 4.

WB. 21 u. 22. Da הנופה הזה ושוך von den שלמים gleichzeitig mit der der אימורים, und daher vor deren הקטרה vollzogen wird, hier aber der Bericht mit הנופה, als einer der bereits berichteten הקטרה vorangegangenen, schließt, so kann dies nur eine Zusammenstellung dieser Handlung mit der darauf folgenden ברכה beabsichtigen. War nach ה"ב 3. St. diese ברכה nichts anderes, als die 4. B. M. 6, 22 ff. für alle Folgezeit vorgeschriebene ברכה כהנים, so dürfte der Zusammenhang der הזה ושוך und dieser ברכה augenfällig sein. Wir haben bereits zu Kap. 7, 30 ff. in den von שלמים den Priestern werdenden הזה ושוך, sowie in der damit vorzunehmenden הנופה, den Gedanken- ausdruck erkannt, daß der vor Gott sich seines Glückes Freuende all sein Denken und Wollen (הנה), und alle seine materielle Kraft und Stellung (שוך) Gott und den von Ihm gewiesenen Gesamtheitszwecken weicht (הרומה והנופה) und durch Spende derselben an den כהן anerkennt und bekennt, daß er die geistigen und materiellen Güter, deren Besitz eben seinen שלם=Zustand bildet und seine שלמים=Freude erzeugt, der vom כהן vertretenen Gotteslehre so verdankt, als geweiht hält. Zudem nun daran sich ברכה כהנים reiht, so spricht dies eben nur den Gedanken aus, daß erst ein solches An- erkenntnis und Bekenntnis auch des ferneren Segens mit materiellen (יברכך וישמרך) und geistigen Gütern (יאר ויהנך) und mit dem aus beiden erblühenden שלם=Zustande (וב) würdig mache. Daher wird auch Sota 38 b (im Gegensatz zu ה"ב, wo die Stelle als מסורס erklärt wird), ברכה כהנים als integrierende Schluß- handlung der עבודה erblickt, mit welcher erst die עבודה beendigt ist, wie es heißt: וישא כל כהן שאינו עולה, אהרן וגו' וירד מעשה וגו' (dasselbst). ברכה כהנים ist kein absoluter, für sich bestehender Akt. Nur in Folge der vorangegangenen עבודה sind die darin ausgesprochenen Segnungen zu erlangen, und nur im engen Anschluß an die עבודה ist ברכה כהנים zu sprechen.

14. wusch sodann das Eingeweide und die Fußglieder und übergab sie zum Verdampfen auf dem Emporopfer dem Altare hin.

15. Darauf brachte er das Opfer des Volkes nahe, nahm den dem Volke gehörigen Entfündigungsopferbock, schlachtete ihn und vollzog ihn als Entfündigungsopfer wie das erste,

16. brachte das Emporopfer nahe und vollzog es nach Vorschrift,

17. brachte das Schuldigungsopfer nahe, füllte seine Hand davon und ließ es auf dem Altare verdampfen, außer dem Emporopfer des Morgens.

18. Er schlachtete sodann den Ochsen und den Widder, das dem Volke gehörige Friedensmahlopfers, die Söhne Aharons reicheten ihm das Blut hin und er warf es an den Altar allseitig.

14. וַיִּרְתֵּן אֶת־הַקֶּרֶב וְאֶת־הַכִּפְרַיִם וַיִּקְמַר עַל־הָעֹלָה הַמִּזְבֵּחַ:

15. וַיִּקְרַב אֶת קַרְבֵּן הָעָם וַיִּקַּח אֶת־שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וַיִּשְׁחָטֵהוּ וַיַּחַטְּאֵהוּ כְּרֵאשׁוֹן:

16. וַיִּקְרַב אֶת־הָעֹלָה וַיַּעֲשֶׂהָ כַּמִּשְׁפָּט:

17. וַיִּקְרַב אֶת־הַמִּנְחָה וַיִּמְלֵא כַּפוֹ מִמֶּנָּה וַיִּקְמַר עַל־הַמִּזְבֵּחַ מִלְבָּד עֹלַת הַבֶּקָר:

18. וַיִּשְׁחַט אֶת־הַשּׂוֹר וְאֶת־הָאֵיל וְזָבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לָעָם וַיִּמְצְאוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת־הַדָּם אֵלָיו וַיִּזְרְקוּהוּ עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב:

der es essen konnte, er soll ja erst aus diesem הטאה hervorgehen. So geschah es auch dem הטאה während der מלואים-Tag aus gleichem Grunde. Kap. 5, 17; 2. B. M. 29, 14.

B. 16. כמשפט: wie oben Kap. 1 für Eule נדבה vorgeschrieben.

B. 17. ומלא כפו ממנו, Menachoth 9 b und 19 b ist ersichtlich, daß hiermit קמיצה bezeichnet ist. Wir haben schon zu B. 4 bemerkt, wie der מנחה-Gedanke, welcher sonst nur als Ergänzung zum עולה und =שלמים Opfer in נסכים hinzutritt, hier in selbständigem מנחה zum Ausdruck gelangt. Während daher מנחה נסכים ganz dem Altarfeuer übergeben wird, tritt wie bei נדבה מנחה hier קמיצה ein, und die שירים kommen zum Genuß. In der That ist dies und das seiner Bedeutung nach verwandte מנחה העומר das einzige צבור מנחה, von welchem nur קומץ dem Altarfeuer wird, sowie auch die hier auftretenden צבור שלמי nur in עזרה ein Analogon haben. Nach ה"כ 3. St. waren übrigens sämtliche עולות (nach ראב"ד daselbst auch שלמים) von den dazu gehörigen נסכים מנחה begleitet, was für עולות durch das כמשפט (B. 16) gegeben wäre. — Diese מנחה נסכים = מלכד עולה הבקר — diese selbständige מנחה wurden außer dem Morgen=חמיר=Opfer und den dazu gehörigen נסכים dargebracht. (ה"כ). Wie am Sabbath und den Moadim die durch die besondere Bedeutung des Tages hervorgerufenen besonderen Gedanken der Weihe und Hingebung in מוספים ihren Ausdruck haben, dieser Ausdruck aber die Gedanken der Hingebung nicht absorbiert, welche schon die Thatfache eines jeden neu gespendeten Tages bei uns wecken soll, diese vielmehr ihren bleibenden, besonderen Ausdruck im חמיר finden, und die מוספים, wie es 4. B. M. 28, 23 heißt, מלכד עולה הבקר אשר לעלה החמיר, zu dem, dem steten Tageshingebungsansdruck angehörigen Morgenopfer nur hinzukommen, so bilden die hier vollzogenen Opfer des „achten מלואים-Tages“ die מוספים für diesen Tag, die מלכד עולה zu vollziehen waren.

ziehe dein Entfündigungsopfer und dein Emporopfer und vollbringe Sühne für dich und für das Volk, und vollziehe dann das Opfer des Volkes und vollbringe Sühne für sie, wie Gott geboten.

8. Da trat Aharon näher hin zum Altare und schlachtete das ihm gehörige Entfündigungsopferkalb.

9. Die Söhne Aharons brachten ihm das Blut nahe, er tauchte seinen Finger in das Blut und gab an die Höhenwinkel des Altars, das Blut aber goß er zu dem Altargrunde hin.

10. Das Fett und die Nieren samt dem Zwerehfell von der Leber von dem Entfündigungsopfer gab er zum Verdampfen dem Altare hin, wie Gott Mojsche geboten hatte.

11. Das Fleisch aber und das Fell verbrannte er außerhalb des Lagers in Feuer.

12. Er schlachtete sodann das Emporopfer; die Söhne Aharons reichten ihm das Blut hin und er warf es an den Altar allseitig.

13. Das Emporopfer hatten sie ihm nach seinen Teilen und den Kopf hingereicht, und er ließ sie auf dem Altare verdampfen,

אֶל־הַמִּזְבֵּחַ וַעֲשֵׂה אֶת־חַטָּאתְךָ וְאֶת־עֹלֹתְךָ וּבִכֹּר בְּעֶדְךָ וּבְעַד הָעָם וַעֲשֵׂה אֶת־קִרְבָּנו הָעָם וּבִכֹּר בְּעֶדָם בְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה:

8. וַיִּקְרַב אֶהָרֹן אֶל־הַמִּזְבֵּחַ וַיִּשְׁחַט אֶת־עֹלֹת הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ:

9. וַיִּקְרְבוּ בָנָיו אֶהָרֹן אֶת־הַדָּמָם אֵלָיו וַיִּטְבֵּל אֶצְבְּעוֹ בַדָּם וַיִּתֵּן עַל־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַדָּמָם יָצַק אֶל־יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ:

10. וְאֶת־הַחֵלֶב וְאֶת־הַכִּלְיֹת וְאֶת־הַמִּסָּאת הַיְסוֹת כִּן־הַבְּכֹר כִּן־הַמִּסָּאת הַקָּטָן הַמִּזְבֵּחַה בְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:

11. וְאֶת־הַבָּשָׂר וְאֶת־הָעוֹר שָׂרַף בָּאֵשׁ כַּחוּץ לַמַּחֲנֶה:

12. וַיִּשְׁחַט אֶת־הָעֹלָה וַיִּמְצְאוּ בָנָיו אֶהָרֹן אֵלָיו אֶת־הַדָּמָם וַיִּזְרְקוּהוּ עַל־הַמִּזְבֵּחַ כְּכִיב:

13. וְאֶת־הָעֹלָה הַיְמָנִיָּה אֵלָיו לְנִתְחֶיהָ וְאֶת־הָרֹאשׁ וּבִקְרָא עַל־הַמִּזְבֵּחַ:

dieser Opfer zu der עגל-Verirrung bestätigen. An Aharons Verirrung beim עגל hatte ja das Volk den bedeutendsten Anteil: עשו את העגל אשר עשה אהרן (2. B. W. 32, 35). Während daher die Verirrung des Volkes an sich in einem selbständigen Opfer zur Sühne kommt, nimmt es hinsichtlich der von ihm geübten Überwältigung Aharons auch an dessen Sühneopfer Theil.

B. 9. ויקרבו. B. 12 beim עולה heißt es: וימצאו, sie reichten ihm das Blut hin; er hatte das Gefäß mit dem Blute hinzunehmen, um das Blut gegen die Seiten des Altars zu werfen. Hier beim הטאה heißt es nur: ויקרבו, sie brachten ihm das Blut so nahe, daß er seinen Finger darein tauchen konnte.

B. 11. ואת הבשר ואת העור וגו'. Obgleich es nur ein הימנית war, kam doch das הטאה בשר ebenso wie beim המשיח פה כהן nicht zum Genuß, sondern wurde wie bei diesem למהנה הין verbrannt. Es war der כהן noch nicht vorhanden,

6. Da sprach Moſe: Dieſes Wort, welches Gott geboten, verwirklicht, ſo wird auch die Herrlichkeit Gottes ſich zeigen.

6. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה תַּעֲשׂוּ וַיֵּרָא אֵלֵיכֶם כְּבוֹד
יְהוָה:

mit dem *עגל וכבש בני שנה לעולה* in ewiger Jugendfriſche und jugendlicher Leiſamkeit mit ihrem Thatenleben und Geſchickesdaſein ſich mit voller männlicher Energie der Emporführung des einzigen Leiters ihrer Thaten und Lenkers ihrer Geſchicke zu dem in ſeinem Geſetze gezeichneten Höheziele hinzugeben. Mit dem *שור ואיל לשלמים לובה לפני ד'* ſpricht ſie aber froh und freudig die mit jener treuen Feſtigkeit und energievollen Hingebung in Mitte der Völker zu gewinnende bedeutsame Stellung aus. Das ewig jugendliche *עגל* vor Gott wird zum männlichen *שור* mit dem Wirken ſeines Thatenlebens den Völkern gegenüber, und das ſeinem einzigen Hirten folgende *כבש* zu dem in Vollkraft der Völkerherde Weg weiſend voranſchreitenden *איל*. Dieſer freudig beglückenden Seite des jüdiſchen volksgeschichtlichen Berufes wird Iſrael ſich im Nationalfriedensmahl vor Gott froh bewußt, und legt in *בנהה בלולה בשמן*, in ſeinem mit „Ol getränkten Mehl“, mit den Zeichen ſeiner von Ihm mit Wohlſtand geſegneten Exiſtenz, den Tribut der Huldigung auf den Altar ſeines Geſetzes nieder. Während jedoch hier das *בנהה* mit dem *שלמים* zuſammengeſtellt iſt, ſehen wir es B. 17 im Zuſammenhange mit dem *עולה*, und zwiſchen *עולה* und *שלמים* dargebracht. *בנהה* erſcheint ſomit als Ergänzung des *עולה* und als Baſis der *שלמים*. Die Hingebung der Perſönlichkeit im *עולה* findet ihre notwendige Ergänzung in gleichzeitiger Anerkennung der Gotteſhörigkeit und Hingebung aller die Exiſtenz und das Wohlſein der Perſönlichkeit bedingenden Güter, (die ja auch in *בנהה נכביו* ihren Ausdruck hat), und das freudige Bewußtſein des glücklichen Seins und Lebens vor Gott, wie es in *שלמים* zu Tage tritt, wurzelt weſentlich in dem Bewußtſein der Gottesſpende jedes Körnchens Nahrung und Wohlbefinden (ſiehe zu B. 17). Bezeichnend iſt hier in dem einzigen Geſamtopfer der Thatenfreude vor Gott — es giebt überhaupt nur noch ein *שלמי צבור*, *כבשי עזרה*, und dieſe ſtehen als *שיר* im Begriff der Geſchickesbeziehung — die allgemeine Bezeichnung *שיר*, ſtatt des ſpeziellen *שר*, gegeben, indem damit der thätige Pflichtdienſt vor Gott auf allen Altersſtufen und in allen Abſtufungen der Kraft, wie er ſich in einer Geſamtheit maniſteſtiert, angedeutet iſt.

Steht auch dieſes Volksoffer in enger Beziehung zu der *עגל*-Verirrung, ſo gelobt das Volk mit dem *שעיר עיים* im *הטאה*, fortan ſich nie wieder von einem *רב ערב* zum Abfall von Gott und ſeinem Geſetze verleiten zu laſſen, vollzieht im *עגל*-Opfer des *עולה* und im *שור* des *שלמים*, wie bereits bei Aharons Opfer (B. 2) angedeutet, direkt die Sübne der Verirrung des *עגל*, das, wie in *ה"ב* 3. St. bemerkt, dem Volke nicht nur *עגל* nach der Abſicht Aharons geblieben war, ſondern zum ſelbſtändigen *שיר* erhoben worden, und gelobt im *כבש* des *עולה* und im *איל* des *שלמים* ſein ferneres Geſchick in vollſter Hingebung Gott, ſeinem einzigen „Hirten“, für alle Gänge durch die Zeiten onheim zu geben, und in dieſer ſelbſtoſten Hingebung, als Führer der Menſchenherde zu Gott, männlich und kraftfroh voranzuſchreiten und ſein „Mehl und ſein Ol“, ſeine Exiſtenz und ſein Wohlbefinden, keinem andern als Gott, dem einen Einzigen, unvermittelt und excluſiv huldigend verdanken zu wollen.

B. 6. *וה הדבר אשר צוה ד' העשו וגו'*. Wie *ק"א* zur Stelle in *ה"ב* erläutert, kann dieſe an das Volk gerichtete Anrede ſich nicht auf die äußere Vollziehung des Opfers beziehen. Was das Volk zu dieſer Vollbringung zu thun hatte, war von ihm bereits geſehen. *ה"ב* giebt daher zu den Worten: *וה הדבר אשר צוה ד'*

3. Und zu Israels Söhnen sprich: Nehmet einen Ziegenbock zum Entfündigungsopfer und ein Kalb und ein Schaf, einjährig, in ihrer Ganzheit, zum Emporopfer.

4. Und einen Oshen und einen Widder zum Friedensopfer, Mahlopfer vor Gott zu vollziehen, und eine mit Öl durchrührte Huldigungsgabe; denn heute erscheint euch Gott.

5. Sie nahmen was Mofche geboten hin zum Zelte der Zusammenkunftsbefimmung; es trat die ganze Gemeinde näher und sie standen vor Gott.

3. וְאֵלֶיכֶם יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר
קְחוּ שְׂעִיר עֵיִם לְחַטָּאת וְעִגֹל
וּכְבִישׁ בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם לְעֹלָה:

4. וְיִשׁוּר וְאַיִל לְשִׁלְמִים לְזִבְחָה לְפָנָי
יְהוָה וּמִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן כִּי הַיּוֹם
יִהְיֶה נִרְאָה אֵלֵיכֶם:

5. וַיִּקְחוּ אֶת אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה
אֶל־כָּנִי אֶהְלֵ כַּמוֹעַד וַיִּקְרְבוּ כָּל־
הַעֵדָה וַיַּעֲמֻדוּ לְפָנָי יְהוָה:

an der freien sittlichen Energie des damit gottnahen Menschen vor Gottes Angesicht ihren Meister findet, und, von dem freien sittlichen Menschenwillen bezwungen, mit diesem willig und geweiht in den Dienst des einig Einzigen tritt. Mit dieser Wahrheit ist aber sofort der die physische Natur vergötternde heidnische Wahn gesühnt, und der physische Göthe nicht nur Gott, sondern auch dem durch seine sittliche Freiheit gottnahen Menschen zu Füßen gelegt.

In welchem tiefen Zusammenhange der *עגל*-Vorgang zu der Errichtung des Tempelheiligtums stehe, zwischen deren Anordnung und Ausführung er sich begab, wie durch ihn eben die Sühne- und Erziehungsbefürftigkeit des Volkes und der Priester, welcher das Heiligtum als *כפרה*=Stätte dienen soll, sich erst für alle Zeit historisch dokumentierte, das haben wir bereits im 2. B. M. bei Betrachtung dieses Vorganges angemerkt. Mit Hinblick auf diese Verirrung Aharons würde sich sein *הטאה-עגל* und sein *עולה-איל* also aussprechen: er hatte sich in einem Momente der Schwäche nicht auf der klaren Höhe des Berufes gehalten, hatte, statt dem Volke voranzuschreiten, sich von ihm bewältigen und zu sträflicher Nachgiebigkeit verleiten lassen. Er gelobt fortan, immer mit wachem Ernste fest zu bleiben auf der Altarhöhe des jüdischen Berufes und stets mit männlicher Energie dem Volke voranzuschreiten die einzige Bahn, die zu Gott hinaufführt.

WB. 3 u. 4. ואל בני ישראל הדבר וגו'. Und während der Priester mit seinem Opfer sich der mit dem nun angetretenen Amte ihm gewordenen Aufgabe und zwar in dem ganzen Ernste seiner Stellung gegen Gott und gegen die Nation bewußt wird, soll auch die Nation mit ihrem Opfer sich ihrer Aufgabe gegen Gott und ihrer damit gewonnenen Stellung als Nation in Mitte der anderen Nationen bewußt werden; denn nicht dem Priester, dem in seinen völkergeschichtlichen Beruf bewußtvoll eingetretenen Volke „erscheint Gott“, und läßt seine Herrlichkeit da Stätte auf Erden nehmen, wo seinem Gejeze der Tempel und das Volk geworden.

Das Opfer der Nation bildet zwei Gruppen: *שעיר להטאה ועגל וכבש לעולה* und *שור ואיל לשלמים ומנחה בלולה בשמן*; jene Ausdruck ihrer Stellung gegen Gott, diese: ihrer Stellung als Volk in Mitte der Völker. Gott gegenüber gelobt die Nation mit dem *הטאה* eine *שעיר עזים*, starr gegen jede Verlockung durch Fremde, folgiam und treu auf dem Standpunkt auszuharren, den ihr ihr einziger Lebenshirt angewiesen; und

2. und sprach zu Aharon: Nimm dir ein vom Kind erzeugtes Kalb zum Entzündungsoffer und einen Widder zum Emporopfer in ihrer Ganzheit, und bringe sie vor Gott näher.

2. וַיֹּאמֶר אֶל־אַהֲרֹן קַח־לָךְ עֵגֶל בֶּן־בָּקָר לְחַטֹּאת וְאַיִל לְעֹלָה הַמִּיִּם וְיִקְרַב לְפָנַי יְהוָה:

Anfang und zwar auf erhöhter Stufe, gleichsam die „Oktave“ beginnt. Auch hier ist mit den vor dem Eingang zum Heiligtum zugebrachten sieben Tagen der Zustand bloß individueller, privater Lebensbedeutung der zum Priesterdienst Bestimmten abgeschlossen, und mit dem achten Tage treten sie in den neuen, erhöhten Charakter einer Gott und der Nation hörigen Lebensweihe ein.

B. 2. עֵגֶל בֶּן־בָּקָר וְגו'. Nach Mosch Maschana 10 a ein zweijähriges, d. h. im zweiten Jahre stehendes Tier. Es ist fortgeschrittener als das gemeinhin unter עֵגֶל בֶּן־בָּקָר verstandene einjährige, hat aber noch nicht die Reife des בֶּן־בָּקָר, die erst im dritten Jahre beginnt. Wenn nach Bchoroth 19 b das Tier der Kindergattung erst im dritten Jahre die Reife für die Gattung erlangt und gebärfähig wird, so dürften vielleicht da, wo das בֶּן־בָּקָר als Beifügung das Alter bezeichnet (siehe zu Kap. 1, 5), damit diejenigen Jahre ausgedrückt sein, in welchen das Tier noch zunächst als בֶּן־זֶבֶה, und noch nicht als זָכָר נָשִׂיא erscheint. Möglich, daß von dieser Geburtsfähigkeit auch die Namen זָכָר בֶּן־בָּקָר und נָשִׂיא בֶּן־בָּקָר, fruchtbarsein, gebildet sind, und würde sodann זָכָר בֶּן־בָּקָר das Alter bezeichnen, welches das Tier noch in beiden Charakteren erblickt, in welchem es vom בֶּן־זֶבֶה zum זָכָר übergeht, das wäre dann nach obigen das dritte Jahr. (Nach רמב"ם 1, 14 wäre es זָכָר בֶּן־בָּקָר schon im zweiten Jahr. Siehe ב"מ dasselbst und ש"ב zu ש"ב אד"מ 1, 1 a. E.)

Es ist dies der einzige Fall, in welchem ein עֵגֶל zum Opfer vorgeschrieben ist, und zwar, wie wir sehen, ein dem זָכָר nahes עֵגֶל. Ist es doch der erst werdende Diener des Heiligtums, der sich darin seinem Gotte darstellen soll, während er später als כֹּהֵן הַמִּשִּׁיבָה in זָכָר seinen Ausdruck findet und er sich auch in den מִשְׁלֵשִׁים־יָמִים Tagen sein Amt, das „Feld“ seiner Wirksamkeit, dem er der „Altersstier“ werden soll, als זָכָר vergegenwärtigt.

Zudem Aharon mit עֵגֶל לְחַטֹּאת und אֵיל לְעֹלָה in die Gottesnähe tritt, gelobt er: in seinem Amte, wenn auch stets des Fortschrittes bedürftig und fähig, sich stets auf der Höhe seines Berufes mit dem Ernst des stets wachen Bewußtseins zu halten, und in seiner Würde stets, mustergerällig Wegweisend, der Gesamtheit zur Höhe der jüdischen Vollendung voran zu schreiten.

Tief bedenklich erblicken die Weisen in זָכָר in diesem Opfer zugleich einen noch nachträglichen Ausdruck der Sühne für die faktisch freilich bereits gesühnte עֵגֶל-Verirrung. Wir haben bereits zu 2. B. M. 8, 22 den tiefen Gegensatz des Judentums zu allem antiken und modernen Heidentum hervorgehoben, der darin seinen Ausdruck findet, daß das, was der Heide vergöttert und dem er sich und das Seine opfert, vom Juden opfernd gemeißelt und seinem Gott, dem einen Einzigen, hingegeben werde. So auch hier. Als Symbol einer dem einen Einzigen dienend untergeordneten Potenz hatte Aharon das עֵגֶל gemacht. Zu einer Gott koordinierten Göttermacht hatte ein die Naturgewalten vergötternder heidnischer Wahn im Volke das עֵגֶל hinübergerissen. Zudem Aharon ein עֵגֶל Gott zum Opfer bringt, ja sich in diesem עֵגֶל Gott darstellt und in שְׁחִיבָה dieses sein עֵגֶל meistert und in זָכָר u. s. w. es dem freien Dienste des einen Einzigen hingibt, spricht er die Wahrheit aus: daß dieselbe physische Natur, der der Wahn in der Außenwelt vergötternd die Knie beugt, ja auch im Menschen ihr Machtgebiet hat, aber

ויקרא ט שמיני

35. Tags und nachts sollt ihr im Eingange des Zusammenkunftszeltens weilen, und hütet den Gottesauftrag, so daß ihr nicht sterbet; denn also ward mir geboten.

36. Aharon und seine Söhne erfüllten alle die Aussprüche, die Gott durch Mose geboten hatte.

Kap. 9. V. 1. Und es war am achten Tage, da hatte Mose Aharon und seine Söhne und die Ältesten Israels gerufen,

35. וַפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד תֵּשְׁבוּ יוֹמָם
וְלַיְלָה שְׂכַנְתֶּם יוֹמִים וּשְׂכַנְתֶּם אֶת
מִשְׁכַּנְתְּךָ יְהוָה וְלֹא תָמוּתוּ כִּי-כֵן
צִוִּיתִי:

36. וַיַּעַשׂ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת כָּל-
הַדְּבָרִים אֲשֶׁר-צִוָּה יְהוָה בְּיַד-
מֹשֶׁה: ׀

ט 1. וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מֹשֶׁה
לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל:

היה עשה, er war der Anordnende. Es dürfte diese unmittelbare Zurückführung alles Geschehenen auf Gott hier bei den מלואים umso mehr motiviert sein, da es sich hier um die Einsetzung ins Priesteramt handelt, die nur als von Gott geschehene Bedeutung und Weihe hat. Ist doch auch schon im vorangehenden אה ירכם offenbar Gott das Subjekt. — צוה ד' לעשות וגו': auch ferner in den vorangenannten sieben Tagen. Die Zoma 2 und 3 gegebene Beziehung des לעשות und לכפר auf פרישה für מעשה פרה und des כה"ג für י"ב scheint am Schlusse der Verhandlung (dieselbst 4 a und 8 a) nur אסמכתא, und diese פרישה nur בעלמא im Anflang der מלואים als eine פרישה und eine לקדושה eingeführt zu sein (siehe dieselbst 8 b).

W. 35. ופתח אהל מועד השבו וגו'. Erwägen wir, daß in Stellen wie אשרי וגו' שבתי בבית ד', כל (Ps. 84, 5 u. 11), יושבי ביתך וגו' בהרתי הסוּפֶּף בבית אלקי וגו' (dieselbst 27, 4) offenbar das „Weilen im Gotteshause“ die dadurch vermittelte Hingebung an die durch das Gotteshaus zum Ausdruck kommende Idee und Durchdringung mit den von ihm gelehrten Gedanken und Entschlüssen mit umfaßt, da ja nur dadurch das Weilen im Gotteshause ein glückseliges Ziel menschlicher Sehnsucht werden kann, so glauben wir nicht zu irren, wenn wir in diesem vorgezeichneten sieben-tägigen Weilen am Eingange des מועד אהל zugleich die Aufgabe erblicken: sich dort sieben Tage lang dem Erfassen, Aufnehmen und Aneignen der ganzen Fülle von Gedanken für Erkenntnis und Willen hinzugeben, die in dem מועד אהל=Heiligtum zur Darstellung gekommen, und deren Wartung und Pflege eben den Begriff des Priesterdienstes ausmachen, für welchen dieses siebentägige Weilen am Eingange zum Heiligtum sie vorbereiten sollte. — ושמרתם את משמרת ד': so heißt es von dem der göttlichen Bestimmung des Verweilens und des Weiterziehens auf der Wanderung durch die Wüste gezeigten Gehorsam im allgemeinen (4. B. M. 9, 23), insbesondere aber von dem ge-duldigen langen Aussharren bis zum Signal des Aufbruches: ושמרו וגו' ושכרו (dieselbst 19).

שמיני

Kap. 9. V. 1. ויהי ביום השמיני. Wir haben bereits im Jeschurun, Jahrgang V, S. 14 f., im Artikel כילה die Bedeutung eines achten Tages nach zurückgelegten sieben Tagen erläutert. Wir sagten uns, daß durch ein solches Zählen von sieben Tagen ein bisheriger Zustand völlig abgeschlossen wird, und mit dem achten Tage ein neuer

Fleisch im Eingang des Zusammenkunftsbestimmungszelttes, und dort sollt ihr es und das Brot, das im Korb der Bevollmächtigungsoffer ist, essen, wie ich das Gebot überbracht: Aharon und seine Söhne sollen es essen.

32. Was an dem Fleische und an dem Brote übrig bleibt, sollt ihr in Feuer verbrennen.

33. Und von dem Eingang des Zusammenkunftsbestimmungszelttes sollt ihr sieben Tage euch nicht entfernen bis zum Vollendungstage der Tage eurer Bevollmächtigung; denn sieben Tage vollzieht er eure Bevollmächtigung.

34. Wie er heute vollzogen, hat Gott noch wiederholt zu vollziehen geboten, um die Sühne für euch zu vollbringen.

מועד ושם האכלו אתו ואת הלהם
אשר בסל המלאים באשר צויתי
לאכר אהרן וכניו ואכלהו:

32. והנותר בבשר ובלהם באש
תשרפו:

מפטיר. 33. ומפתה אהל מועד לא
הנאו שבעת ימים עד יום מלאת
ימי מלאיכם בי שבעת ימים ימלא
את ידכם:

34. באשר עשה ביום הזה צוה
יהוה לעשת לכפר עליכם:

מלוים = Tage Moses nicht als Überbringer, sondern als Vollzieher des Gesetzes, als ministrirender Priester fungierte, in diesem Genuß des מלוים איל כשר und des לחם aus dem כל המלוים aber gerade Aharon und seine Söhne sich des Genußes der Priesterwürde ernstfroh bewußt werden sollten. (Siehe zu 2. B. M. 29, 31—33.) In diesem Momente wird ihnen Moses als Überbringer des Gesetzes gegenwärtig, wie denn auch in alle Zukunft der jüdische Priester als solcher der Gesetzeslehre und den Gesetzeslehrern untergeordnet ist. Das jüdische Priesteramt gehört wesentlich der Erfüllung des Gesetzes, nicht der Gesetzeslehre an. Das Amt der Gesetzeslehre ist an keine Abstammung gebunden, und der Ausspruch: עם הארץ קודם ה' כבוד ה' (Horioth 13 a), daß ein gesetzeskundiger Bastard einem gesetzesunkundigen Hohenpriester vorangeht, kennzeichnet scharf die Stellung des jüdischen Priesteramtes zur Gesetzeslehre, und verweist alles, was man durch gedankenlose Übertragung aus anderen Kreisen von einer Hierarchie des jüdischen Priestertums spricht, in das Bereich der Fabel (siehe zu Kap. 4, 3).

B. 33. ובפרה גוי. In auffallender Weise überträgt רמב"ם das, was in ת"כ zu dem Kap. 10, 7 ähnlich lautenden Aussprüche erläuternd gesagt ist, auf unsere Stelle, als ob auch hier nur ein Verlassen des Heiligtums עבודה בשעה verpönt wäre, während es doch ausdrücklich heißt: ופרה אהל מועד השבו יומם ולילה שבעה ימים: welches doch offenbar ein stetes Verweilen fordert, und auch ohnehin diese ganzen sieben Tage Aharon und seine Söhne noch gar keine עבודה zu vollziehen befugt waren, diese vielmehr lediglich Moses oblag. Erst mit dem achten Tage traten sie in priesterliche Funktion, und erst die auf diesen sich beziehende Vorschrift Kap. 10, 7 kann von einem Verlassen des Heiligtums עבודה בשעה verstanden werden. War ja auch das Gebot steten Dorthverbleibens für den achten Tag nicht ausgesprochen.

B. 34. באשר עשה גוי. Da Moses hier der Redende ist, so kann das Subjekt in עשה nur Gott, und das, was auf Geheiß und im Namen Gottes geschah, als von Gott geschehen bezeichnet sein. Ähnlich wie 1. B. M. 39, 22: כל אשר עשים שם הוא

Hand und an die große Zehe ihres rechten Fußes, und es warf Moſche das Blut allſeitig an den Altar.

25. Er nahm das Fett, das Schwanzstück und alles Fett, das an dem Eingeweide auſſißt, das Zwerchfell der Leber und die beiden Nieren ſamt deren Fett und den rechten Schenkel,

26. nahm aus dem Korb der Mazzoth, welcher vor Gott ſtand, einen Mazzauchen, einen Ölbrotuchen und einen dünnen Fladen und legte ſie auf die Fetteile und auf den rechten Schenkel,

27. gab alles auf Aharons Hände und auf die Hände ſeiner Söhne, und wendete ſie in einer Wende vor Gott.

28. Moſche nahm ſie ſodann von ihren Händen und gab ſie dem Altare zum Aufdampfen zu dem Empropfer hin; Bevollmächtigungsoffer ſind ſie zum Willfahrungsauſdruck, eine Feuegabe an Gott iſt eſ.

29. Moſche nahm ſodann die Bruſt, wendete ſie in einer Wendung vor Gott; von dem Bevollmächtigungsofferwidder ward eſ Moſche zuteil, wie Gott Moſche geboten hatte.

30. Endlich nahm Moſche von dem Salböl und von dem Blute, welches an dem Altare war, und ſprengte an Aharon, an ſeine Gewänder, an ſeine Söhne und an die Gewänder ſeiner Söhne mit ihm, und heiligte Aharon, ſeine Gewänder, ſeine Söhne und die Gewänder ſeiner Söhne mit ihm.

31. Moſche ſprach ſodann zu Aharon und zu ſeinen Söhnen: Kochet das

בָּהֶן רִגְלֵם הַיְמָנִית וַיִּזְרַק מִשָּׁהָ אֶת־הַדָּם עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב :

25. וַיִּקַּח אֶת־הַחֵלֶב וְאֶת־הַאֲלֵיָהּ וְאֶת־כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַחֹרֶב וְאֵת יִצְרָת הַכֶּבֶד וְאֶת־שְׁתֵּי הַכְּלָיִת וְאֶת־חֵלְבֵהֶן וְאֵת שׁוֹק הַיְמָיִן :

26. וּמִסֶּל הַמַּצּוֹת אֲשֶׁר וּלְפָנֶי יְהוָה לֶחֶם חֶמֶת כֹּזָה אֶחָת וְסֹלֶת לֶחֶם שֵׁמֶן אֶחָת וְרִקִּיק אֶחָד וַיִּשֶׂם עַל־הַחֲלָבִים וְעַל שׁוֹק הַיְמָיִן :

27. וַיִּתֵּן אֶת־הַכֹּל עַל כַּפֵּי אַהֲרֹן וְעַל כַּפֵּי בָנָיו וַיִּגַּח אֹתָם הַנּוֹבֵחַ לְפָנֶי יְהוָה :

28. וַיִּקַּח מִשָּׁה אֹתָם מֵעַל כַּפֵּיהֶם וַיִּקְטֹר הַנּוֹבֵחַה עַל־הָעֹלָה כִּלְאִים הֵם לְרִיחַ נִיחֹם אִשָּׁה הוּא לַיהוָה :

29. וַיִּקַּח מִשָּׁה אֶת־הַחֹזֶה וַיְנַיֶּפְהוּ הַנּוֹבֵחַ לְפָנֶי יְהוָה מֵאֵיל הַמִּלְאִים לְמִשָּׁה הָיָה לְכֹנֵה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה :

שְׂבִיעִי. 30. וַיִּבַח מִשָּׁה מִשֵּׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּכְזֵן־הַדָּם אֲשֶׁר עַל־הַמִּזְבֵּחַ וְעַל־אַהֲרֹן עַל־בְּגָדָיו וְעַל־בְּגָדֵי בָנָיו אֹתוֹ וַיִּקְדַּשׁ אֶת־אַהֲרֹן אֶת־בְּגָדָיו וְאֶת־בְּגָדֵי בָנָיו אֹתוֹ :

31. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בָּנָיו בְּשַׁלְוֵי אֶת־הַבָּשָׂר פְּתַח אֹהֶל

V. 31. כאשר צוית וגו'. Da der Inhalt des Gebotes: וזרקו את הדם in der dritten Person gefaßt ist, so dürfte das צוית in der Bedeutung der Überbringung des Gebotes zu nehmen, und dürfte diese Fassung dadurch motiviert sein, daß während der sieben

17. Den Stier aber, sowohl seine Haut, als sein Fleisch und seinen Mist, verbrannte er außerhalb des Lagers im Feuer, wie Gott Moïse geboten hatte.

18. Er brachte darauf den Emporopferwidder nahe, und Aharon und seine Söhne stützten ihre Hände auf den Kopf des Widders.

19. Er schlachtete, und Moïse warf das Blut an den Altar allseitig.

20. Den Widder aber zerlegte er in seine Teile, und Moïse übergab den Kopf, die Teile und das Fett dem Aufdampfen hin.

21. Die Eingeweide und die Fußglieder wusch er in Wasser, und Moïse übergab den ganzen Widder dem Altare zum Aufdampfen hin, er ist ein Emporopfer zum Willfahrungs Ausdruck; eine Feuergabe an Gott ist er; wie Gott Moïse geboten hatte.

22. Er brachte sodann den zweiten Widder nahe, den Widder der Bevollmächtigung, und Aharon und seine Söhne stützten ihre Hände auf den Kopf des Widders.

23. Er schlachtete, und Moïse nahm von seinem Blute und gab an Aharons rechten Ohrknorpel, an den Daumen seiner rechten Hand und an die große Zehe seines rechten Fußes.

24. Er ließ sodann die Söhne Aharons nähertreten, und Moïse gab von dem Blute an ihren rechten Ohrknorpel, an den Daumen ihrer rechten

17. וְאֶת־הַפָּר וְאֶת־עֹרוֹ וְאֶת־בִּשְׂרָוֹ
וְאֶת־פָּרְשׁוֹ שָׂרַף בְּאֵשׁ מְחֹוּיִן לְמַחֲנֶה
בְּאֵשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:

18. וַיִּקְרַב אֶת אֵיל הָעֹלָה וַיִּסְמְכוּ
אֹהֲרֹן וּבָנָיו אֶת־יָדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ
הָאֵיל:

19. וַיִּשְׁחַט וַיִּזְרַק מִדָּמָו אֶת־הַדָּם
עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב:

20. וְאֶת־הָאֵיל נָתַח לְנֶחָיו וַיִּקְטַר
מִשֶּׁה אֶת־הָרֹאשׁ וְאֶת־הַנְּחָתִים וְאֶת־
הַפָּדָר:

21. וְאֶת־הַקֶּרֶב וְאֶת־הַכְּצִיִּים רָחַץ
בַּמַּיִם וַיִּקְטַר מִשֶּׁה אֶת־כָּל־הָאֵיל
הַמִּזְבֵּחַ עָלָה הוּא לְרִיחַ־נִיחַח
אֲשֶׁה הוּא לַיהוָה בְּאֵשֶׁר צִוָּה יְהוָה
אֶת־מֹשֶׁה:

שׁ. 22. וַיִּקְרַב אֶת־הָאֵיל הַשֵּׁנִי
אֵיל הַמְּלֻאִים וַיִּסְמְכוּ אֹהֲרֹן וּבָנָיו
אֶת־יָדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הָאֵיל:

23. וַיִּשְׁחַט וַיִּקַּח מִדָּמוֹ
וַיִּתֵּן עַל־תְּנוּךְ אֹזֶן אֹהֲרֹן הַיְמָנִית
וְעַל־בְּהֵן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל־בְּהֵן רַגְלוֹ
הַיְמָנִית:

24. וַיִּקְרַב אֶת־בָּנָיו אֹהֲרֹן וַיִּתֵּן
מִשֶּׁה מִן־הַדָּם עַל־תְּנוּךְ אֹזְנָם
הַיְמָנִית וְעַל־בְּהֵן יָדָם הַיְמָנִית וְעַל־

וידבר וגו' קה וגו'. Wie bereits zu 2. B. M. 40, 17 bemerkt, war am 1. Nisan das Tempelheiligtum definitiv errichtet, und waren somit die sieben Weihetage zurückgelegt. Der hier berichtete Anfang der Weihe war somit am 23. Adar.

Diesen ganzen Weiheact der Priester und die in den מלוואים-Opferhandlungen sich ausprechenden Gedanken haben wir bereits ausführlich in dem Kapitel der Anordnung derselben., 2. B. M. 29, zu erläutern versucht, und können also hier darauf verweisen.

10. Mofche nahm fodann das Salböl und falbte die Wohnung und alles darin Befindliche, und heiligte fie.

11. Er fprengte davon fiebenmal auf den Altar, und falbte den Altar und alle feine Geräte, und das Becken und feinen Unterfaß, fie zu heiligen.

13. Er goß von dem Salböl auf Aharons Haupt und falbte ihn, ihn zu heiligen.

13. Und Mofche ließ Aharons Söhne näher treten, bekleidete fie mit Röden, gürtete fie mit einem Gürtel und umwand ihnen Hochbunde, wie Gott Mofche geboten hatte.

14. Er führte fodann den Stier des Entzündungsofners näher, Aharon und feine Söhne ftühten ihre Hände auf den Kopf des Entzündungsofners.

15. Er ſchlachtete, und es nahm Mofche das Blut, gab davon mit feinem Finger allfeitig an die Höhwinkel des Altars und entzündigte den Altar; das Blut aber goß er in den Grund des Altars hin und heiligte ihn zur Sühnevollbringung auf ihm.

16. Er nahm alles Fett, das an dem Eingeweide aufließt, das Zwerchfell der Leber und die beiden Nieren ſamt deren Fett, und es übergab Mofche es zum Aufdampfen dem Altare hin.

10. וַיִּקַּח מִשְׁחָה אֶת־שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וַיִּמְשַׁח אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בּוֹ וַיִּקְדַּשׁ אֹתָם:

11. וּבִן כִּמְנוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ שֶׁבַע פְּעֻמִּים וַיִּמְשַׁח אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְאֶת־הַכִּיֹּר וְאֶת־יָדָיו לְקַדְּשָׁם:

12. וַיִּצַק מִשְׁמֵן הַמִּשְׁחָה עַל־רֹאשׁ אַהֲרֹן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ לְקַדְּשׁוֹ:

13. וַיִּקְרַב מִשְׁחָה אֶת־יָדָיו אֶתְרוֹן וַיִּלְבַּשֵׁם כִּתְנֹת וַיַּהַגֵּד אֹתָם אֲבָנֹת וַיַּחֲבֹשׁ לָהֶם מִגְבָּעוֹת כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:

הַמִּישֵׁן 14. וַיִּגֶשׁ אֶת פֶּר הַתְּמָאָה וַיִּסְכְּדוּ אֶתְרוֹן וּבָנָיו אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ פֶּר הַתְּמָאָת:

15. וַיִּשְׁחָט וַיִּקַּח מִשְׁחָה אֶת־הַדָּם וַיִּתֵּן עַל־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב כַּאֲשֶׁר־עָשָׂה וַיַּחֲמֵא אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַדָּם יָצַק אֶל־יְסוּד הַמִּזְבֵּחַ וַיִּקְדַּשְׁהוּ לְכַפֵּר עֲלָיו:

16. וַיִּקַּח אֶת־כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַחֵרֶב וְאֶת־יִתְדֵי הַכֶּבֶד וְאֶת־שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת־הַלִּבְנֹת וַיִּקְטַר מִשְׁחָה הַמִּזְבֵּחַ:

und ſo auch die Weihe des Altars 2. B. M. 29, 37 ſieben Tage wiederholt wurde, und erſt mit dem achten Tage Prieſter und Altar als für immer geweiht daſtanden: alſo wurde auch, wie bereits zu 2. B. M. 40, 1 bemerkt, der Überlieferung gemäß das אהל כועד an jedem der ſieben Weihetage, alſo ſiebenmal neu hergerichtet, und erhielt erſt am achten Tage die bleibende Aufſtellung und deſinitive Weihe. Nach רמב"ן wäre nun am erſten Tage der מלוואים, ſofort nach der erſten Aufrihtung des כועד, daraus das Wort an Moſes über die Opfergeſche geworden, deren ſpezielle Beſtimmungen den מלוואים=Opfern vorangehen mußten, weil in denſelben ja der größte Teil der Opferkategorien, עולה, חטאים, שלמים, מנחה, zur Vollziehung kamen.

2. Nimm Aharon und seine Söhne mit ihm, und die Kleider und das Salböl; den Stier des Entzündungsofers und die beiden Widder und den Korb der Mazzoth.

3. Und die ganze Gemeinde versammle hin zu dem Eingang des Zusammenkunftszeltes.

4. Mose that wie ihm Gott geboten, und die Gemeinde versammelte sich hin zu dem Eingang des Zusammenkunftszeltes.

5. Da sprach Mose zur Gemeinde: Dies ist der Ausspruch, den Gott zu vollführen geboten.

6. Darauf ließ Mose Aharon und seine Söhne nähertreten, badete sie in Wasser,

7. gab ihm den Rock über, gürtete ihn mit dem Gürtel, bekleidete ihn mit dem Mantel, gab ihm das Ephod über, gürtete ihn mit dem Lage des Ephod und umschloß ihn damit.

8. Er legte ihm das Brustschild an und gab in das Brustschild die Urim und die Thumim.

9. Er setzte den Kopfbund auf sein Haupt und gab an den Kopfbund seinem Angesichte zu das goldene Schauband, das Diadem des Heiligtums, wie Gott Mose geboten hatte.

2. קח את־אֶהָרֹן וְאֶת־בָּנָיו אִתּוֹ
וְאֶת הַבְּגָדִים וְאֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה
וְאֶת אֶבֶר הַחַטָּאת וְאֶת שְׁנֵי הָאֵילִים
וְאֶת כָּל הַמִּצְוֹת:

3. וְאֵת כָּל־הַעֲדָה הִקְהַל אֶל־
פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

4. וַיַּעַשׂ כַּמֶּשֶׁה בְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
אֹתוֹ וַתִּקְהַל הָעֲדָה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל
מוֹעֵד:

5. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָעֲדָה זֶה
הַדְּבָר אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה לַעֲשׂוֹת:

6. וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶת־אֶהָרֹן וְאֶת־
בָּנָיו וַיִּרְחֹן אֹתָם בַּמַּיִם:

7. וַיַּתֵּן עָלָיו אֶת־הַכִּתְּמֹת וַיַּחְגֵּר
אֹתוֹ כְּאֲבֵנֵי וַיִּלְבַּשׂ אֹתוֹ אֶת־

הַכְּשִׁיל וַיַּתֵּן עָלָיו אֶת־הָאֶפֶד וַיַּחְגֵּר
אֹתוֹ כְּהַשֵּׁב הָאֶפֶד וַיֹּאפֶד לוֹ בּוֹ: *

8. וַיִּשֶׂם עָלָיו אֶת־הַחֹשֶׁן וַיַּתֵּן
אֶל־הַחֹשֶׁן אֶת־הָאֲוִיִּם וְאֶת־
הַתְּמִיִּם:

9. וַיִּשֶׂם אֶת־הַמִּצְנֶפֶת עַל־רֹאשׁוֹ
וַיִּשֶׂם עַל־הַמִּצְנֶפֶת אֶל־כִּוֵּל בָּנָיו
אֶת צִיָּן הַזָּהָב גִּזְרֵי הַקֹּדֶשׁ כְּאֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:

in den ersten sieben Kapiteln des dritten Buches die Institutionen der Opfer, als der eigentlichen Bestimmung des Tempelheiligtums gelehrt, nach deren Vollendung dieses achte Kapitel, wieder auf 2. B. M. 40, 16 zurückgreifend, den dort nur allgemein in dem *ויעש משה ככל אשר צוה ד' אותו כן עשה* gegebenen Bericht über die Einweihung aufnimmt, um darüber ausführlich zu berichten. Nach 3. St. hätte übrigens der Anfang des dritten Buches den Faden der Erzählung wieder aufgenommen, indem das *ויעש משה* des V. 1 sich nicht auf das bereits definitiv hergestellte und vollends geweihte Heiligtumszelt bezieht, sondern dasselbe am ersten der sieben Weihetage bezeichnet. Wie nämlich die Weihe der Priester nach 2. B. M. 29, 30 u. 35; 3. B. M. 8, 33

38. welche Gott bereits Moſche auf dem Berge Sinai geboten hatte, am Tage, da er Iſraels Söhne verpflichtete, ihre Opfer Gott nahe zu bringen, in der Wüſte Sinai.

Kap. 8. V. 1. Gott ſprach zu Moſche:

38. אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה
בְּתַר סִינַי בְּיוֹם צִוּתוֹ אֶת־בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת־קֶרְבָּנֵיהֶם
לַיהוָה בַּמִּדְבָּר סִינַי: פ
ו רביעי. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
לֵאמֹר:

deſſen Dienſt die Opfergeſetze dieſer zweiten Gruppe ſtehen, und von dem ans allein ihr Verſtändnis zu ſchöpfen iſt. Es werden hier rückblickend alle die Kategorien der Opfer genannt, deren Inſtitution gegeben worden: עולה und מנחה, אשם und הטאה, die Opfer der Thatenweihe und der Exiſtenzhuldigung, der Thatverirrung und der Exiſtenzverſchuldung — eine Zwierteilung, die ſich wie הזה und שוק verhält, עולה und הטאה = הזה, מלואים und שוק = אשם — und endlich, beide Momente zuſammenfaſſend, מלואים und שלמים, die Opfer der Thatenweihe im Hochgefühl der von Gott getragenen Exiſtenz. Bedeuſſam waren hier in dieſem ergänzenden Schlußkapitel שלמים aus der Reihe der anordnenden Geſetze (Kap. 3) herausgehoben, um mit ihnen zu ſchließen, und werden ſie auch hier in dieſem zuſammenfaſſenden Rückblick zuletzt genannt, um ſie mit den allererſten Opfern, מלואים, den Opfern der Prieſterweihe, wie Wurzel und Blüte aller Opfer zuſammenzuſtellen, die ja auch ihrer Bedeutung nach innig zuſammen gehören (ſiehe zu V. 35), und damit zu gleicher Zeit das folgende Kapitel vorbereitend einzuleiten, mit welchem der 2. V. M. 40, 33 abgebrochene Bericht der Tempel- und Prieſtereiweiheung (ſiehe daſelbſt) wieder aufgegriffen und fortgeſetzt wird.

Dieſe Zuſammenfaſſung aller Opferkategorien iſt auch für die Geſetzeslehre dadurch folgerich, daß damit weſentliche formale Beſtimmungen, wie שני בעלים ושני קדש, die Folgen von בלוע bei קדשים בגול, und mehrere andere, die nur bei einzelnen derſelben ausgeſprochen ſind, für alle maßgebend werden, für alle הוקשו כולם זה לזה (Sebachim 4b, 7b, 8a, 97, 98 und Menachoth 83).

אשר צוה ר' את משה וגו' מאהל מועד (Kap. 1, 1) ausgeſprochenen Opferinſtitutionen waren bereits an Moſes auf dem Sinai im Zuſammenhange mit allen anderen Geſetzesinſtitutionen ausgeſprochen, von denen ſie einen weſentlichen integrierenden Beſtandteil bilden. Sie ſind weder eine tranſitorische Konzeſſion an eine noch im Heidentum befangene Generation, noch bilden ſie für ſich ein Kapitel ſhaumaturgischer, magiſcher Myſterien. Sie ſind מצוה, Geſetz, wie die ganze übrige Geſetzesgebung. Erziehung zum Geſetz und Erhaltung im Geſetz iſt ihre Bedeutung. Sie waren daher bereits auf dem Sinai wie alle übrigen Geſetze gegeben und wurden nur מועד מאהל, nach Errichtung des Geſetzesheiligtums als deſſen beſondere Inſtitution wiederholt, nach ישמעאל ר' ergänzend erläutert: ר' ישמעאל אומר כללות נאמרו כסיני ופרטות באהל מועד ר' עקיבא אומר ר' ישמעאל אומר כללות נאמרו כסיני ופרטות באהל מועד (Sebachim 115b). Auch in dieſer Beziehung ſind im vorigen Verſe alle Kategorien und deren Beſtimmungen mit den bereits auf dem Sinai (2. V. M. Kap. 29) angeordneten מלואים zuſammengeſtellt: מלואים כה מלואים (ת"כ) נאמרו כללותיהם וקדוניהם כסיני אף כולם נאמרו כללותיהם וקדוניהם כסיני (ſiehe zu Kap. 6, 2).

Kap. 8. V. 1 f. Wie er bereits zu 2. V. M. 40, 17 bemerkt, wird dort dem Inhalte des zweiten Buches gemäß der Bericht über die Herſtellung des Tempelheiligtums mit Übergehung des Einweihungsaktes zum Abſchluß gebracht, und werden darauf dann

dem Priester Aharon und seinen Söhnen zur ewigen Gebühr von Israels Söhnen gegeben.

35. Es ist dies die Weihe Aharons und die Weihe seiner Söhne von den Feuertagen Gottes, an dem Tage, da er sie näher treten ließ, Gott als Priester zu dienen.

36. Es ist dies, was Gott am Tage, da er sie weihte, geboten, daß ihnen von Israels Söhnen gegeben werde: ein ewiges Gesetz für ihre Nachkommen.

37. Dies ist die Lehre für das Emporopfer, für das Huldigungsoffer, und für das Entsündigungsoffer und für das Schuldopfer; und für die Bevollmächtigungsoffer und für das Friedensopfermahl,

לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וּלְבָנָיו לְהִקְ-עוֹלָם
כִּמְנַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

35. זֹאת מִשְׁחַת אַהֲרֹן וּמִשְׁחַת
בָּנָיו כְּאֲשֶׁר יְהוָה בְּיוֹם הַקִּרְיֹב אָמַר
לְבָהֶן לַיהוָה:

36. אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לָתֵת לָהֶם
בְּיוֹם מִשְׁחָתוֹ אֹתָם כִּמְנַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
תְּקַת עוֹלָם לְדֹרֵהֶם:

37. זֹאת הַתּוֹרָה לַעֲלֹה לְמִנְחָה
וּלְחֻטָּאת וּלְזָבָח וּלְמִלוּאִים וּלְזֶבַח
הַשְּׂלָמִים:

אין freie Gabe vom Volke empfangen, כמו (dasselbst ראב"ד) מִתְּנַתָּה הֵם מִשְׁלָמֵי יִשְׂרָאֵל שֶׁהֵם נוֹתְנִין מִתְּנַתָּה לְבָהֶן

B. 35. זֹאת מִשְׁחַת אַהֲרֹן וּגו' diese Spende von den Friedensmahl-
opfern des Volkes ist eine stete Erneuerung der ursprünglichen Priesterweihe. Sie sagt
dem Priester, daß er in der „Brust“ des Volkes, in dem Denken und Wollen der
Nation das Feld seines Wirkens, und in der „Schenkelkraft“ derselben die Stütze und
den Vollbringer seiner Lehre, und in der „שלמים“-Stimmung, in der heiteren Lebensfreude
und in dem frohen Lebensbewußtsein vor Gott, nicht in der Zertürrschung und dem
Trübsinn, die Atmosphäre erblicken soll, in welcher die Saaten der Lehre seines Heilig-
tums gedeihen. Und sie sagt dem Volke, daß, wenn auch der Priester nicht als unmittel-
barer Mehrer der materiellen Güter zur nationalen Wohlfahrt beiträgt, die Wohlfahrt
eines jeden einzelnen im Volke doch Boden und Ziel in deren den Priesterhänden an-
vertrautem geistigen Gottesdach findet, das Glück des Glücklichen nur Boden hat, wenn
seine „Brust“ der Gotteslehre gehört, und nur Wert und Bedeutung hat, wenn sein
„Schenkel“, wenn die Macht seiner Stellung der Wahrheit und Verwirklichung der
Gotteslehre zugute kommt, deren Heiligtum der Priester pflegt.

אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה בְּיוֹם הַקִּרְיֹב אָמַר וּגו' als stets zu erneuernder Ausdruck der Priesterweihe ward
sofort am Tage der מִלוּאִים angeordnet. Vom אֵיל הַמִּלוּאִים hatten
die zu weihenden Priester ihre הוֹדָה und ihren שׁוֹק Gott zu weihen und Moses als
Symbolum der Anerkennung und des Gelöbnißes zu geben. Jedes שלמים-Opfer ist ein
Akt der Priesterweihe eines jüdischen Familienkreises, macht das Haus zum Heiligtum
und dessen Genossen zu Priestern, und es wird davon הוֹדָה und שׁוֹק also den Priestern,
wie bei deren Weihe sie dem Altare und Moses geworden.

WB. 37 u. 38. זֹאת הַתּוֹרָה וּגו'. Mit diesen schließt die zweite große
Gruppe der sinnlichen Gesetzgebung, משפטים, die „Ordnungen“ des ganzen sozialen
und individuellen jüdischen Lebens waren ihr vorangegangen. Sie sind das Ziel, in

33. Derjenige von den Söhnen Aharons, der das Blut des Friedensopfers und das Fett nahebringt, dem soll der rechte Schenkel zum Anteil werden.

34. Denn die Brust der Wende und den Schenkel der Hebe habe ich von Israels Söhnen von ihren Friedensopfermahlen genommen, und habe sie

33. המקריב את־דם השלמים ואת־השֵׁלֶבֶת מִבְּנֵי אֶהֱרֹן לוֹ תְהִיֶה שׁוֹק הַיְמִינִי לְמִנְחָה:

34. כִּי אֶת־הַחֹהֵה הַתְּנוּפָה וְאֶת־ו שׁוֹק הַתְּרוּמָה לְמִנְחֹתַי מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שְׁלָמֵיהֶם וְאֶתֵּן אֹתָם

von selbst die Spende der הוה an den Priester zur Anerkennung, daß, wenn die Lebensanschauung und Lebensrichtung, die in הקטרה אימורים zu Tage tritt, den eigentlichen Kern unserer Glückesfreude bildet, wir diese Anschauung und Richtung selbst der der Wartung des Priesters anvertrauten Gotteslehre verdanken. שוק jedoch, als Ausdruck der fortschreitenden Stellung und der Kraft — wir haben bereits an die Parallele der äußeren Macht- und Kraftstellung des Mannes, das dem eigentlichen Einflusse des Priesterberufes so fern zu liegen scheint, wie — der Reichtum der Bodenfülle, von dem gleichwohl auf jedem Stadium des Eingehens in den Menschenbesitz, als ביכורים, הרומה, הלה, dem Priester ein Symbolum — הטה אהה, ein Korn genügt ja dem Gesetze — zur Anerkennung wird, daß auch der Segen äußeren, materiellen Wohlstandes der vom Priester vertretenen Gotteslehre zu verdanken sei, und zur Erinnerung, daß auch die Güter des äußeren materiellen Wohlstandes in erster Linie der Erkenntnis dieser vom Priester vertretenen Gotteslehre zugute kommen sollen. Dieses Symbolum der Anerkennung und Erinnerung heißt vorzugsweise הרומה. Es ist eine „Hebung“ des Materiellen zu göttlichen, geistig-sittlichen Zwecken. Wenn daher der Glückliche טובחי שלמים als שוק הימין als שוק הרומה dem Priester giebt, so giebt er dies ebenfalls in diesem zwiefachen Sinne: als Symbolum der Anerkennung, daß auch seine äußere Glückesstellung nur auf dem sittlichen Boden der vom Priester vertretenen Gotteslehre beruhe, und als Symbolum des Gelübnisses, die „Schenkelkraft“ seiner glücklichen Mannesstellung Stütze und Vollbringer der vom Priester vertretenen Gotteslehre sein zu lassen. Daher die verschiedene Beziehung, in welcher die Spende der הוה und die des שוק dem Priester wird. Die הוה fällt ihm gleichsam selbstverständlich zu, der שוק nur als „Hebe“. Daher auch, wie wir dies bereits zu 2. B. M. 35, 22 u. 24 bemerkt, der konstante Ausdruck: הוה התנופה, שוק התרומה, שוק, obgleich beides, תרומה und הנופה, mit beiden vorgenommen wurde.

B. 33. המקריב. Auch hier, wie Kap. 6, 19 ist darunter להקריבה ראי verstanden (siehe daselbst) und ist hier nach אבא שאול, dessen Lehre 10, 21 מוע"ק רמב"ם rezipiert, die Ergänzung gegeben, daß er nicht nur בשעה זריקה, sondern auch בשעה הקטרה müßte ראי gewesen sein, um anteilsberechtigt zu werden.

נכני אהרן, nicht jeder, nicht die bloße Geburt giebt den Anspruch auf die Priesterberechtigung (Menachoth 18 b), כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה, er muß mit Geist und Gesinnung dem ihm mit der Geburt zugefallenen Dienste am Heiligtum angehören, er muß ihm der von Gott verordnete sein und er in seinem Dienste die Erfüllung der Gotteszwecke erblicken (Raschi zu Chulin 132 b).

B. 34. מאת בני ישראל, ואתה אהם וגו' מאת בני ישראל (ת"כ). Obgleich die כהונה כהונה ein von Gott erteilter Anspruch sind, so soll doch der Priester sie nicht als mit Gewalt geltend zu machendes Recht beanspruchen, sondern

31. Der Priester giebt das Fett dem Altare zum Verdampfen hin, und die Brust wird dann Aharon und seinen Söhnen zu teil.

32. Auch den rechten Schenkel sollst ihr als Hebe dem Priester geben von euren Friedensopfermahlen.

31. וְהִקְטִירַת הַבֶּטֶן אֶת-הַחֵלֶב
הַמִּזְבֵּחַ וְהָיָה הָהוּא לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו:

32. וְאֵת יְשׁוֹק הַיְמִינִי הַתֵּנוּ הַרְוֵמָה
לְבֶטֶן מִזְבְּחֵי שְׁלָמֵיכֶם:

Bei der Stelle des Gott zugewandten Volklebens. Bei der הגשה מנחה bezeichnet ' לפני ד' (Kap. 6, 7) מערב, weil die הגשה im engerer Beziehung zum Altar steht und gleichzeitig ' לפני ד' im Süden stattzufinden hat, somit am südöstlichen Winkel vorzunehmen wäre, der aber des für מנחה wie für הטאה wesentlichen יסוד (siehe oben S. 19) entbehrt (dieselbst). Dort bezeichnet daher ' לפני ד' die dem הכול nächste Seite des Altars. Hier jedoch ist ' לפני ד': מזרה, die Seite des Gott zugewandten Volklebens.

B. 31. והקטיר וגו'. Die הקטרה אימורים, so lange sie vorhanden sind, geht voran, erst dann fällt השוק dem Priester zu teil (Pesachim 59 b).

B. 32. ואת ישוק הימין וגו'. Da in der Handlung der הגשה beide Teile, הנה וזשוק, durchaus gleichzeitig, zusammen, und in ganz gleicher Weise erscheinen, mit beiden הנופה und הרמה vorgenommen wird, wie bei der ersten sie betreffenden Vorschrift (2. B. M. 29, 27) gelehrt ist (siehe dieselbst), sie auch B. 34 zusammen in völliger Gleichstellung genannt sind, so bedarf es sehr der Erwägung, warum sie gleichwohl hier in der Anordnung (Verse 30 u. 31 und Verse 32 u. 33) so gesondert erscheinen. Offenbar ist es ein anderer Begriff, in welchem die „Brust“, als derjenige, in welchem der „Schenkel“ dem Priester wird. Die הנה wird ihm als unmittelbare Konsequenz der הקטרה האימורים, והקטיר וגו' והיה הנה, die הנה-Spende wird aber als הרומה הרובה genannt, ähnlich die הרומה כזבחי שלמים B. 35 werden wir sehen, daß die הנה-שוק dem Priester in völlig anderem Sinne, als der sonstige Genuß der Opfertelle vom הטאה und אשם zufällt. Während bei diesen die אבילה selbst zu den symbolischen Opferhandlungen gehört und als die letzte Blüte der מוכח אבילה erscheint, בהנים איכלים ובעלים מהכפרים, werden הנה וזשוק dem Priester als Anerkennungsausdruck des Amtes, zu dem er erwählt ist, sie sind משהה בני אהרן, gleichsam eine stets erneute Weihe des Priesters, und müssen daher in enger Beziehung zu der Bedeutung dieses seines Amtes stehen, wie sie denn auch sofort am Tage ihrer Amtsweihe als solche austraten und für alle Folgezeit angeordnet wurden. Von dem איל מלואים kam איל מלואים auf den שוק auf den Altar und die erhielt Moses, der als Priester fungierte. Von allen folgenden שלמים werden beide dem Priester (2. B. M. 29, 27 u. 28). Nun repräsentiert ja הנה, die Brust, alles „Denken und Wollen“, somit einerseits die geistig-sittliche Quelle jedes sittlichfreien Menschenwollbringens, andererseits ja eben dasjenige Gebiet des Menschenseins, welches den eigentlichen Boden des priesterlichen Wirkens bildet. All unser Denken und Wollen soll ja unter dem Strahl der vom Priester vertretenen Gotteslehre aufblühen. Wenn wir alle unsere Lebensziele und unsere auf deren Erlangung gerichteten Antriebe mit freier sittlicher Energie als „Nahrung des Göttlichen auf Erden“ zur Verwirklichung des göttlichen Wohlgefallens hingeben, wie dies הקטרה אימורים lehrt, so ist dieses selbst ja eine Frucht des „Denkens und Wollens“, deren Zeitigung wir der vom Priester zu pflegenden Gotteslehre verdanken. הקטרה אימורים von dem שלמים-Opfer unseres Glückes erzeugt

29. Sprich zu Israels Söhnen: Derjenige, der ein Friedensopfermahl Gott nahe bringt, der bringe Gott sein Opfer von seinem Friedensopfermahl.

30. Seine Hände sollen die Feuergaben Gottes bringen; das Fett auf der Brust, es soll er bringen; die Brust, um damit vor Gott eine Wendung vorzunehmen.

29. דָּבַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
הַמִּקְרִיב אֶת־זֶבַח שְׁלָמָיו לַיהוָה
יָבִיא אֶת־קָרְבָּנוֹ לַיהוָה כְּזֶבַח שְׁלָמָיו:

30. יָדָיו תְּבִיאֶנָּה אֶת אֲשֵׁי יְהוָה
אֶת־הַחֶלֶב עַל־הַחֵזֶה יָבִיאנוּ אֶת
הַחֵזֶה לְהִנְיף אֹתוֹ הַנוֹפֵה לִפְנֵי
יְהוָה:

auch hier an das הלב=Verbot die weitere Ausführung der positiven Opferbestimmung des הלב, und wird damit die ganze Opfergesetzgebung geschlossen. Es folgt hier nämlich die Ergänzung der Lehre über die Darbringung der 'אשיר', der אימורים, die ja, wie schon zu Kap. 4, 19. 26. 31 u. 35 bemerkt, unter den allgemeinen Begriff הלב beim Opfer gefaßt sind, durch die Vorschrift der mit denselben beim שלמים zusammen mit שוק der Hand vor der הנפה vorzunehmenden Handlung der הנפה.

Wir haben schon die Bedeutung der הנה ושוק=Spende und der damit vorzunehmenden הנפה zu 2. B. M. 29, 26 ff. erläutert, und bemerken hier nur deren engen Zusammenhang mit dem הלב=Verbote. Während das הלב=Verbot den Egoismus aus den letzten Zielen der menschlichen Lebensarbeit ausschließt, lehrt die הנפה והשוק (אימורים), alles davon angeregte Denken und Wollen (הנה), Streben und Vollbringen (שוק), der ganzen Mitwelt und Gott zugewendet (הנפה), Gott weihen, und indem diese Opferhandlungen und Kohenspenden nur bei שלמים stattfinden, ist damit die Wahrheit ausgesprochen, daß nur der sich seines ungefügten Glücksstandes vor Gott froh bewußt sein darf, der sich mit dem ganzen Aufbau seines irdischen Glückes in den Dienst Gottes und der von ihm gewiesenen Gesamtziele stellt. Eben diese Zusammenstellung der הנפה mit dem הלב=Verbot enthüllt das Motiv, das diese Handlung nur bei שלמים vorschreiben läßt.

W. 29. המקריב וגו'. In dieser הנפה= und הנה ושוק=Lehre tritt die Bedeutung des זבח als „Mahl“ besonders hervor. Es heißt: wer das Mahl seines Friedensgenusses Gott nahe bringen will, der muß von dem Mahl seines Friedensgenusses Gott sein Opfer bringen, d. h. der muß Gott zum Teilhaber an seinem Mahle machen, dessen Friedensgenuss muß nicht nur negativ frei von Selbstsucht sein, sondern es müssen die Gotteszwecke positiv Förderung in seiner Gemessensfreude finden.

W. 30. ידיו הביאנה. Wie סמיכה haben die בעלים selbst die Handlung der הנפה im Altarraume vorzunehmen, mit dem Unterschiede jedoch, daß für Frauen ein Stellvertreter und bei einem gemeinschaftlichen Opfer (בהוברין), einer der Teilhaber für alle die הנפה vornimmt (Menachoth 61 b und 94 a). Die Handlung geschah jedoch zugleich unter leitender Mitwirkung des כהן ירי הבעלים: כהן ירי הנה ושוק עליהן, und מניף כיצר עושה מניח אימורין על פיסת היר וחזה ושוק עליהן hat die אימורין auf der flachen Hand und הנה ושוק auf ihnen, der Priester legt seine Hände unter die Hände des Eigners und macht die Bewegungen der הנפה (daselbst 61 b und 62 a). Die הנפה selbst bestand aus zwei Bewegungen, einer wagrechten und einer senkrechten, מולך ומביא מעלה ומוריד (daselbst 61 a). Es ist also der Priester, der die בעלים die Weisbewegungen zu machen leitet. —

27. Jegliche Person, welche irgend welches Blut ist, diese Person wird aus ihres Volkes Kreisen entwurzelt.

28. Gott sprach zu Mose:

27. כָּל-נֶפֶשׁ אֲשֶׁר-תֹּאכַל כָּל-דָּם וְנִכְרְתָהּ הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: פ
28. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

ausdruck kann כהמה דם zur Vergegenwärtigung der נפש האדם dienen, und כהמה חלב als 'לה die Hingebung aller Errungenschaften an das דה אש, an das Gottesfeuer auf Erden ausdrücken; konkret aber kann כהמה נפש אדם nie נפש אדם werden, und nie das tierische Ziel, חלב כהמה, konkret in den Menschenorganismus eingehen, vielmehr כהמה חלב, gehören alle Menschenziele Gott, und soll das ganze Menschenwesen in völliger Selbstlosigkeit rein nur im Dienste Gottes arbeiten.

Derselbe Gedanke nun, der חלב und דם von der Nahrung des jüdischen Menschen ausschließt, dürfte auch die sonst so anomal erscheinende Bestimmung motivieren, daß beide von נבלה טיבא ausgeschlossen sind. Offenbar ist nämlich das Prototyp der טיבא die Menschenteiche, die das Erliegen des Menschenwesens an den Zwang physischer Naturgewalt schlagend vor die Augen stellt. Für gefallene Tierleiber, ובלה, statuiert das Gesetz nur טיבא, insofern sie der Menschenteiche ähnlich sind. Daher nur die Leichname der höheren Säugetiere, deren Körperbildung dem Menschenkörper nahesteht, טיבא sind. Unter den kleineren Säugetieren haben nur acht, שמונה שרצים, Maus, Wiesel u. s. w., keine aber der übrigen Tiergattungen, wie Fische, Amphibien, Insekten, Würmer, eine solche טיבא, und auch für Vögel tritt sie in hohem Grade beschränkt ein, nur טיבא חיה נבלה עוף טהור כביה הבליעה. Für alle anderen Organe und Stoffe tierischer Leiber läßt nun das Gesetz eine Ähnlichkeit mit dem Menschen zu, und statuiert daher für dieselben טיבא wie für die Menschenteiche. Allein für Tierblut verneint es die Ähnlichkeit. Das Tierblut steht spezifisch zu tief unter dem Menschenblut, als daß es dieses vergegenwärtigen dürfte, eine Statuierung von טיבא für נבלה דם würde gerade dem Wahn in die Hände arbeiten, welchen das ganze טיבא-ו-טיבא-Gesetz bekämpfen soll. Für חלב fehlt aber das ganze Analogon im Menschenkörper. Es tritt in dem spezifischen Charakter als abgelagerte Fettigkeit ja nur in וצו כבש auf, und es soll ebenso wenig wie im דם dem Menschen im חלב eine Ähnlichkeit mit seinem Wesen erscheinen. דם und חלב des Tieres läßt uns das Gesetz als uns völlig heterogene Stoffe behandeln. In diesem Sinne dürfte die Motivierung des וצו כבש (B. 25) zu dem vorhergehenden B. 24 noch vollständiger erscheinen. Zu beiden, zu וצו כבש, wie zu וצו כבש, bildet das וצו כבש den Grund. Dasselbe Motiv, das חלב für אכילה verbietet, befreit es von טיבא.

Während aber das וצו כבש-Verbot für חלב nur in der symbolischen Bedeutung desselben wurzelt, scheinen für דם außer dessen Beziehung zum Opfer auch noch konkrete, physische Gründe vorzuliegen, die ihm stofflich inhärieren, und daher dies Verbot bei allen höheren, auch nicht zum Opfer tauglichen Tierarten auftreten lassen, und die wir zu Kap. 17, 10 und 5. B. M. 12, 13 zu betrachten haben. Dieser rein symbolischen Natur des חלב-Verbots entsprechend, tritt dasselbe auch nur dann erst ein, wenn das Tier zur abgeschlossenen Selbständigkeit in seiner Bildung, und somit alle Stoffe und Organe in die ihnen eigene organische Bedeutung getreten, חלב שליל מוהר, während die stoffliche Seite des Blutverbots ihm schon im frühesten Stadium der Tierbildung den וצו כבש-Charakter verleiht.

B. 28. Wie oben, Kap. 3, 16 u. 17, das חלב-Verbot nur als Konsequenz des וצו כבש eingeführt wird und damit dem ganz gewöhnlichen jüdischen Mahle für alle Zeit der negative Fingerzeig auf das Ideal der Opferweihung eingewebt ist: so fügt sich

26. Und irgend welches Blut sollt ihr nicht essen in allen euren Wohnsigen, vom Vogel und vom Viehe. 26. וְכָל-דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְכָל מִיִּצְבְּתֵיכֶם לְעִירָה וּלְבֵהֱמָה:

geseklich die Darbringung von Opfern untersagt ist. Dagegen spricht ferner ja schon der unmittelbar vorangehende V. 24, in welchem das **הלב**-Verbot auch auf **נבלה** und **טרפה** bezogen wird, die ja zum Opfer untauglich sind. Dagegen spricht endlich der Wortlaut unserer Stelle selbst. Von einem Opfertier ist ja das **לב** selbst das **אשה** **לב**. **כי כל איכל הלב אשר יקריב לך**: es hätte daher nur einfach heißen dürfen: **לב** **אשה לב**. **כי כל איכל הלב אשר יקריב לך** bezeichnet offenbar nur die Art des Tieres, von welchem **לב**, und folgerichtig auch die Art der Fettheile, welche als **לב** in dem Verbot begriffen sind. Nur das Fett von Tieren, deren Art zum Opfer taugt, und nur diejenigen Fettheile, die von solchen Tieren auf den Altar als **אשה** kommen, sind als **לב** verboten und ist deren Genuß mit **כרה** verpönt. Ja, indem mit **כי כל איכל וגו'** offenbar das Motiv des vorangehenden **וגו' וכל טרפה** gegeben wird, so schließt das Verbot auch solche Tiere mit ein, die, z. B. **בעלי מומין**, wie **נבלה** und **טרפה**, wohl der Art nach opfertauglich wären, diese Tauglichkeit aber durch äußere Umstände eingebüßt. (Siehe **פסחים 43 b** und **Ramban 3. St.**) Gleichseitig sind damit nur diejenigen Fettheile in das **לב**-Verbot begriffen, die oben Kap. 3, 3 u. 4 für das Altarfeuer bestimmt sind. Sie unterscheiden sich von anderen Fettheilen dadurch, daß sie **הורב קרום** sind, und daß sie eine gesonderte, zusammenhängende, mit einer leicht ablösbaren Haut bekleidete Fettschicht bilden. Einige mit diesem **לב** in Zusammenhang stehende Fetthäute und Fettschichten, wie **קרוטין** und **הישין** u. s. w. sind als **אכור** auszuscheiden, sind aber nicht im **כרה** begriffen. — Charakteristisch ist es, daß, während Blut vom frühesten Stadium der Tierbildung eintritt, der gesekliche Charakter für **לב** erst mit vollendeter Bildungsreife eintritt, **הרשים גרמי**, ja, nach **הוספו** (**Chulin 75 a** u. **103 a**) erst mit vollendeter Reife und Geburt.

V. 26. Obgleich oben, Kap. 3, 17, das Blutverbot im Zusammenhange mit dem **לב**-Verbot in Beziehung zu den Opfergesetzen erscheint, geht dasselbe doch über den Kreis der vom **לב**-Verbot betroffenen Tiere hinaus. Daß ebenso wie **לב** nicht bloß **דם** verboten ist, liegt schon in dem **מושבתיכם**. Allein durch **ולכהמה** und **לעירא** ist es auf alle höheren Säugetiere, **בהמה** und **היה**, und alle Vögel ausgedehnt; das Blut der niederen Tiere steht nur in der Bedeutung des Fleisches. Daher darf das Blut reiner Fische und Heuschrecken gegessen werden, und nur gesammelt soll es **כראיה** **עין**, des Scheines willen, nur dann gegessen werden, wenn sein Ursprung kenntlich, z. B. beim Fischblut Schwappen liegen. Ausführl. kommt das Gesetz noch auf das Blutverbot Kap. 17, 10 ff. und 5. V. M. 12, 23 ff. zurück. **דם הנפש** ist nur bei **חיה** **כרה** **הל'** **מאכלות** zu **לימ** und **הוספו** (**Merithoth 20 b**) dasselbst und **דם שהנשמה יוצאה בה** (**6, 3**). Das Verbot erstreckt sich jedoch auf alles im Tiere vorhandene Blut. — Hinsichtlich **נבלה** verhält sich **דם** ebenso wie **לב**. **דם** ist ebenfalls nicht **נפש** (**Edioth 8, 1**). **כן הוא לרמזים וראבד**, **ויש שיטה אחרת עי' הוספות י"ט שם**. Wir haben schon zu Kap. 3, 17 den Gedanken zu ermitteln versucht, der **לב** und **דם** aus unserer Nahrung ausschließt. Wir glaubten uns sagen zu dürfen, daß wir in Blut und Fett-**לב** Wesen und Ziel des Tierorganismus vor uns haben. Man kann sagen, im Tierorganismus beherrscht das Blut als Träger des **נפש** alle anderen Organe und Stoffe zur Erzielung von **לב**. Nun können wohl alle anderen Organe und Stoffe des Tieres vom Menschen aufgenommen werden, um im Menschenorganismus, vom **נפש האדם** beherrscht, göttlichen Zielen zugewandt zu werden. Allein nur symbolisch im Opfer-

23. Sprich zu Israels Söhnen: Jemand Fett von Lämern, Schafen und Ziegen sollt ihr nicht essen.

24. Und Fett von Gefallenem und Fett von zum Fraß Ergriffenem darf zu jeglichem Werke verbraucht werden, aus beiden Gründen jedoch dürft ihr es nicht essen.

23. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
כֹּל־הַלֶּב שֶׁעוֹר וּבֶשֶׂב וְעֵז לֹא תֹאכְלוּ:

24. וְחֵלֶב וְחֵלֶב נִבְלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה
יִעֲשֶׂה לְכֹל־מְלֶאכֶה וְאָכַל לֹא
תֹאכְלוּהוּ:

Hier wird nun zuerst

В. 23 das חלב =Verbot auf עוֹר כבש ועז , also überhaupt auf diejenigen Tiere der בהמה =Gattung beschränkt, deren Art zum Opfer taugt, — עוֹר und היה haben kein verbotenes חלב , von כוי , einem Bastard von היה und בהמה , ist das חלב als Zweifel אסור , — ferner nur auf diejenigen חלב =Teile, die allen drei Arten gemeinschaftlich sind. Ausgeschlossen vom Verbote ist somit אליה , das nur von כבש mit unter die auf den Altar kommenden חלבים Kap. 13, 9 gerechnet wird (*Schulin* 117 a). Andererseits ist das Verbot durch חלב erweitert. Während nämlich עונש כרת =Strafe (В. 25) חלב כוי כל איכל כל חלב und nicht $\text{חלב כוי כל איכל כל חלב}$ lautet, und daher nach der für jedes אבילה =Verbot tradierten חלacha auf כוי beschränkt bleibt, lautet die אזהרה , das Verbot: חלב לא תאכלו und ist daher hier sowohl, wie bei allen איסורים des Gesetzes: $\text{חצי שיעור אסור מן החמורה}$, auch das Minimum eines verbotenen Gegenstandes unerlaubt, obgleich strafbar nur der Genuß eines כוי ist (*Soma* 74 a).

В. 24. Der kombinierte Fall חלב נבלה וגו' ist vielfach lehrreich. Wir erfahren daraus: daß sowohl חלב als נבלה und טרפה nur zum Essen verboten, für jeden anderen Gebrauch jedoch gestattet ist, מותר בהנאה . Stillschweigend ist nämlich nach אבהו ר' als חלacha rezipierter Ansicht (*Pešachim* 21 b) überall unter dem אבילה =Verbot auch נבלה und טרפה verstanden, so lange das Gesetz die הנאה nicht ausdrücklich wie bei נבלה (5. В. М. 14, 21) gestattet. Für alle in unserem Verse besprochenen drei איסורים ist übrigens die Gestattung der הנאה bereits aus anderen Stellen klar. Für נבלה aus der eben zitierten Stelle, und ist nach ר' עקיבא (*Pešachim* 23 b) der היתר הנאה für חלב in der Gestattung für נבלה implizite mit gegeben: $\text{כשהותרה נבלה הולכה וגירה}$ mit gegeben: כשהותרה נבלה sind alle Teile des gefallenen Tieres, somit auch חלב mitbegriffen. Für טרפה ist der היתר הנאה schon in dem Satz (2. В. М. 22, 30): חלב טרפה יאכלוהו enthalten, in welchem die Fütterung von Tieren mit טרפה gestattet wird. Es lehrt daher unsere Stelle nach ר"ע (dasselbst) zunächst: daß חלב nicht מלאכה קדש zu verwenden sei: לא תאכלוהו , daher selbst מלאכה קדש zu verwenden sei: $\text{אסור והיתר לא צריך קרא כי איצטרך קרא לטומאה ולטהרה}$. Zudem aber das Gesetz diese Befreiung des חלב von נבלה im Zusammenhange mit חלב und mit dem beide betreffenden אבילה =Verbote, יאכל לא תאכלוהו , ausspricht, so ist die טהרה des חלב von נבלה nur für solche Tiere ausgesprochen, bei welchen die טרפה =Abnormität eine Folge hat, also nicht für בהמה טמאה , und auch nur für solche, deren חלב zum Essen verboten ist, also nicht für היה . חלב בהמה טמאה ist חלב nicht von נבלה ausgeschlossen und nur טהרה ist חלב בהמה טמאה (*Sebachim* 70 a u. b).

Obgleich hinsichtlich der טומאה also חלב nicht unter dem Begriffe נבלה liegt, so ruht hinsichtlich der אבילה איסור נבלה gleichwohl auch auf dem חלב , und wer חלב נבלה ist, verlegt ebensowohl den איסור נבלה als den איסור

andern bedeutsamen Halacha in Verbindung gesetzt, nach welcher טומאה ההויה בצבור, טומאה vor der Gesamtheit zurücktritt, und צבור עושין פסח בטומאה בזמן שרובו של צבור טומאין, die Nation, wenn deren Majorität טומא ist, das Pessachopfer im טומאה-Zustand bringt (siehe zu 4. B. M. 9). In dieser Gesetzesbestimmung tritt die geistig-sittliche Hoheit einer menschlichen Gesamtheit in helles Licht. אן צבור מה: die Gesamtheit stirbt nicht, die Nation kennt keinen Tod, und auch der einzelne, insofern er die Wirksamkeit seines Hierseins der Gesamtheit weicht, rettet die geistig-sittliche Frucht seines hieniedigen Lebens über den Tod hinüber, nimmt schon hienieden an der Unsterblichkeit teil. Natürlich begreift eine solche Anschauung die Idee der Gesamtheit nicht als eine Vereinigung von so und so viel Leibern für so und so viel teibliche Macht. Dann erläge die Nation und ihr Streben wie das vereinzeltste Dasein der Gewalt des Todes und der Vergänglichkeit. Ewiger Träger des geistig-sittlichen Ewigen der Menschheit ist ihr die Nation, und vergegenwärtigt die Idee der Gesamtheit das geistig-sittlich menschliche Ewige, das den Kern ihrer Zusammenhörigkeit bildet, in so positivem Maße, ist somit an sich eine Vergegenwärtigung des sittlich freien im Menschenwesen in einem solchen Grade, daß vor ihr die mögliche Gefährdung des sittlich freien Bewußtseins durch Übertragung der physischen טומאה-Gebundenheit auf das sittliche Gebiet in den Schatten tritt, und טומאה ההויה בצבור. Und diese, der Idee der Gesamtheit und ihrer Angehörigkeit innewohnende Vergegenwärtigung der טהרה, der sittlich freien Selbstbestimmung, ist daher auch von so positivem Einfluß, daß, wenn ein טומאה-Zweifel gleichsam unter ihrer Ägide, ברשות הרבים, בפני שלשה, entsteht, sie den Ausschlag für die טהרה in die Schale der Beurteilung legt, und טומאה ההויה בצבור, wie der Ausdruck im Jernschalmi lautet, d. h. טפס טומאה ברה"ר טפס טהור.

Daß אכילה בשר שננטמא mit אכילה בשר בטומאה הגוף verpönt ist, während אכילה בשר nur als einfaches Verbot dasteht, dürfte in der Erwägung motiviert erscheinen, daß in dem letzten Falle, bei טומאה בשר, die טומאה-Idee bereits sachlich durch טומאה fletriert ist, während bei טומאה הגוף die Menschenintelligenz der sittlichen קדש-Idee die טומאה=Trübung in dem Momente und durch die Handlung selbst bringt, in welchem und durch welche eben diese Idee durch אכילה קדשים in höchster Vollendung dem ganzen Menschenwesen zur Aneignung werden soll. In dem Augenblicke, in welchem eine Person טומא wird, liegt ihr die Pflicht ob, sich vom Betreten des Heiligtums und Genießen der Heiligtümer fern zu halten, eine Pflicht, deren selbst irrthümliche Verletzung ja durch קרבן ויורד zu sühnen ist. Implizite, durch den Begriff von איסור כולל (siehe zu B. 24), erstreckt sich diese Pflicht selbst auf bereits טומא gewordenes Heiligtum, und הטמא שאכל הייב קדש טמא בין קדש טמא בין קדש טהור (Sebachim 106 a u. 108 a).

Ganz so wie hier für שננטמא und (B. 17) für נוהר die Pflicht des Verbrennens vorgeschrieben ist, so tradiert die Halacha diese Pflicht für alle קדש פסול, sowohl קדש als קדשים פסול. Überall ist die durch den פסול verletzte Integrität der קדש-Idee vermittelst שריפה wieder herzustellen (Pessachim 82 b). Hastet der פסול an dem בשר selbst, wie (נוהר) לן, טמא, ויצא, und ebenso auch פגול, so wird es sofort verbrannt, כל שפסולו בגופו ישרף מיד. Liegt aber der פסול außerhalb des zu verbrennenden Objectes, z. B. es konnte die זריקה nicht vorgenommen werden, weil das Blut verschüttet war, oder בשר פסח, das nur לבניו gegessen werden darf, hätte alle אכילה eingebüßt, weil dessen בעלים sämtlich טמא geworden, so wartet man mit dem Verbrennen bis über Nacht, damit es auch נוהר werde, und somit der פסול objektiv daran haste. Dieses Übernachtenlassen zu diesem Zweck heißt צורה פסול, man läßt es „abgestanden“ werden, die „Frische verlieren“, damit der פסול daran erkennbar sei. (Pessachim 34 b). Ganz so verfährt man auch, wenn der פסול nur zweifelhaft ist. Man läßt

בבכום סתירה nur dann für טמא zu halten ist, wenn er ברשות היהיד, ברשות הרבים, da entsteht, wo die betreffende Persönlichkeit nur in ihrer Einzelpersönlichkeit dasteht, nicht aber ברשות הרבים, wo sie nicht allein, sondern im Zusammenhange mit der Gesamtheit, die durch mindestens drei repräsentiert wird, erscheint, nicht also, wenn im Momente der Entstehung des Zweifels über ihren Zustand oder ihre Thätigkeit noch außer ihr zwei Personen — nach רשב"א zu Nidda zwei männliche Personen — gegenwärtig waren. Also: ברשות הרבים טמא ברשות היהיד ספקו טמא ברשות הרבים ספקו טהור (ב טוטה כ"ה).

Wenn, wie es nach הוסיפו' (Nidda 2 a) und הל' אבות הטומאה) רמב"ם (16, 3 f.) scheint, der sachliche טומאה=Zweifel, selbst beim שקול בעפ, wo keine Präsumtion der טהרה den Ausschlag giebt, als טהור zu behandeln ist, der persönliche טומאה=Zweifel, hohק טהרה, hohק טהרה, hohק טהרה טהרה=Präsumtion, hohק טהרה, als טמא zu behandeln ist, so hätten wir bei sachlichem טומאה=Zweifel eine leichtere gesetzliche Behandlung, als bei allen anderen איסורים, hinsichtlich derer, und zwar nach der bei weitem überwiegenden Ansicht der Autoritäten, כדאוריהא der Kanon gilt, daß ספק דאוריהא לחומרא (siehe oben zu אישם הלוי). Wir glauben hierin, wie in noch manchen anderen Bestimmungen für טומאה, die wir Kap. 11, 29 f. zu betrachten haben werden, das absichtlich vom Gesetze gegebene Fingerzeichen erblicken zu dürfen, womit jeder etwaigen Auffassung begegnet werde, die in dem ganzen טומאה-Gebiet einen Komplex von konkreten, unsichtbaren, magisch wirkenden Einflüssen erblicken möchte. Wäre dies, hohק טהרה an dem von טומאה berührten Objekte irgend ein solcher magischer, konkret schädlicher Einfluß, so würde sicherlich ein solcher Zweifel nicht leichter als jeder andere zu behandeln sein, ja er würde in das Gebiet von סכנה hinüberspielen, von dem der Kanon gilt: המירה סכנה מאיסורא. Vielmehr erkennen wir hierin einen der mehreren Beweise, daß das ganze Gebiet der הלכות טומאה in die Kategorie der symbolischen Gesetze, d. h. derjenigen Gesetzesbestimmungen gehört, durch welche die bedeutungsvollsten Wahrheiten unserem sittlichen Bewußtsein präsent gemacht und gehalten werden. Spricht doch hiefür, um vorweg das Allgemeinste zu erwähnen, schon die Thatsache, daß das Gesetz keinem Nichtkohen verbietet, sich טמא zu sein, dem Kohen auch nur טמא untersagt ist, sonst aber für ihn sowohl wie für jeden andern das Verbot nur in dem Moment in Wirkung tritt, wo man im Begriffe ist, mit מקדש וקדשים in Berührung zu kommen.

Andererseits haben wir für ברשות הרבים טמא, wo der Zweifel den Zustand oder die Thätigkeit einer rechenenschaftsfähigen Intelligenz berührt, eine strengere, selbst den Zweifel als טמא behandelnde Lehre, und glauben wir hier demselben Gedanken zu begegnen, der ידיעה הטומאה aus allen übrigen Gesetzen hervorzuheben gewürdigt, um dafür neben הקול הקול und שבועה בטוי das וורד עולה וורד zu statuieren. Das Bewußtsein von dem persönlichen, freien Gott, und dem persönlichen, freien Menschen, welches טומאה הל' uns ungetrübt und ungeschmälert erhalten wollen, bildet also die Grundbasis aller jüdischen Überzeugungen, zu deren Bethätigung וקדשו וקדשו lenken, daß wir wohl es begreifen, daß, wie dort eine Vergessenheit dieser הלכות durch besondere Veranstaltung jedenfalls zum sühnenden Bewußtsein gebracht wird, also auch hier der bewußtvollen jüdischen Intelligenz nur dann der Genuß von קדשים gestattet ist, wenn auch nicht der leiseste Zweifel über ihren טומאה=freien Zustand vorwaltet, und auch alle von ihrer Thätigkeit berührten Objekte nur dann für טומאה=frei zu erklären sind, wenn sie deren טהרה mit Entschiedenheit zu vertreten im Stande ist.

Die Bestimmung, welche diese הומרא für ברשות הרבים טמא nur auf ברשות היהיד beschränkt und ברשות הרבים טמא ברשות היהיד ספקו טמא ברשות הרבים ספקו טהור erklärt, wird im Jeruschalmi (siehe הוסיפו' Sota 28 b) und so auch vom רמב"ם (הל' אבות הטומאה) 16, 1) mit jener

19. Auch das Fleisch, das irgend Unreines berührt, soll nicht gegessen werden, es soll im Feuer verbrannt werden. Und das Fleisch, jeder Reine darf Fleisch essen.

19. וְהַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר יִגַע בְּקֶלֶם מָיִם
לֹא יֵאָכַל בְּאֵשׁ וְשָׂרָהּ וְהַבֶּשֶׂר כָּל-
טָהוֹר יֵאָכַל בֶּשֶׂר:

schiedenheit nur auf dem Boden der זביחה, der durch das Erlebte in noch gesteigerter Mächtigkeit von uns zu gelobenden völligen Auf- und Hingebung an Gott erblühen zu lassen, und diese Rücksicht dürfte der זביחה des תורה die engsten Grenzen der קדש für deren Zusammenhörigkeit mit der זביחה haben setzen lassen.

Wenn nun bei עבודת ה'רם, bei jenen Opferhandlungen, die, die neu angestrebten Beziehungen der נפש zu Gott ausdrückend, über den ganzen Charakter des Opfers entscheiden, eine solche, die זביחה von der זביחה und die זביחה von der זביחה trennende Absicht, und sei es auch nur in Beziehung auf einen kleinsten nennenswerten Teil des Opfers, בניה הראוי לאכילה או להקטרה, vorgewaltet: so ist damit eben die ganze Wahrheit und Reinheit der sittlichen Opferidee in ihr Gegenteil umgewandelt, לא יצאה ולא, weder Gottes Wohlgefallen, Erfüllung seines Willens, noch die Idee der Menschenbestimmung darf in einer solchen זביחה und in solcher זביחה יראה זביחה erblickt werden. Solche Selbstvernichtung einerseits und solche gleichzeitige Ungebundenheit des Seins und Wollens andererseits ist das Gegenteil von göttlichem Willen und menschlicher Bestimmung, פגול יהיה, obgleich nur zeitlich und in der Idee getrennt und innerhalb der Räume des Heiligtums gehalten, ist doch das Opfer als in seinen wesentlichsten Momenten „zerissen“, der konkreten, räumlichen, Trennung gleich zu achten; ja eben weil es diese Tötung der sittlichen Opferidee in den Raum des Heiligtums selbst hineingetragen, und ihr somit eine Sanktion auf dem Boden des Heiligtums selber vindizieren möchte, ist die „zeitliche“ Zerreißung der Opfermomente, הוי לזמנו, noch eine vollendetere Tötung der Heiligtumsidee als הוי למקומו, als die räumliche Entfremdung, מהשבה הוי למקומו, die Absicht, זריקה, הקטרה, oder קדש בשר זביחה außerhalb des räumlichen Bereiches des מקדש zu vollziehen, kehrt damit überhaupt dem Gottesheiligtum den Rücken und läßt eine solche Trennung dieser Momente eben als nicht auf dem Boden des Gesetzesheiligtums möglich erscheinen. הוי לזמנו beabsichtigt aber ein Zerreiß der Heiligtumsmomente innerhalb des Heiligtums zu vollziehen und so das Heiligtum selber seine sittliche Tötung sanktionieren zu lassen. הוי למקומו macht nur das Opfer פסול und nicht כרה הייב, הייב הוי לזמנו, ist aber פגול und כרה. So ist der Abfall vom Zudentum, der dem Gesetzesheiligtum den Rücken kehrt, nicht das Verderblichste für das jüdische Heiligtum; da erst droht dem Heiligtum Verderben, wenn man den Abfall ins Heiligtum trägt, die Willkür im Bereiche des Heiligtums selber sanktioniert, trotz Umwandlung des Heiligtums in sein Gegenteil doch auf dem Boden des Heiligtums zu verharren vorgiebt, und das Heiligtum selber die Sanktionierung seines Gegenteils vollziehen lassen will. Das ist פגול, und darum ist es auch nur dann פגול, wenn alles sonst normal geblieben, wenn keine sonstige Abnormität schon das Opfer als versehrt, als פסול erscheinen läßt, und so das Zerreiß des Opferheiligtums in seinen lebenbedingendsten Momenten in ganz normalem Vorgange sanktioniert erscheinen würde.

W. 19—21 fügen dem נותר und פגול noch zwei andere Modalitäten an, unter denen das Opferfleisch nicht genossen werden darf. W. 19: בשר קדשים שנטמא, Verse 20 und 21: בשר קדשים טהור כטומאת הגוף. Jenes, טומאת עצמו, ist, בלאו, dieses, טהור, ebenso wie das בשר des Schlusssatzes, bezieht sich

Handlung, Gott zugewendet, wird das erste, זביהה ohne אבילה, zur metaphysischen Lüge des Heidentums, das durch freiwillige Selbstvernichtung neidische und zürnende Götter bebefähigt, wird das zweite, אבילה ohne זביהה, zur ethischen Lüge des Heidentums, das in sinnlichen Trieben selber Göttergewalten verehrt und eine zügellose Hingebung an diese selber zum Götterkult erhebt. זביהה ohne אבילה erniedrigt Gott zu einem nach Blut lechzenden Götzgen, אבילה ohne זביהה den Tempel zu einer Orgienweibe zügelloser Ungebundenheit. Wir begreifen die Forderung: ביום הקריבו את זכחו, ביום קרבנו יאכל, ביום קרבנו יאכל; durch den engen Zusammenschluß der זריקה und אבילה an die זביהה bleibt beiden Momenten die Reinheit der sittlichen Idee gewahrt. Wir begreifen auch, warum das Gesetz zur Tradierung dieser die Wahrheit und Sittlichkeit des ganzen Opferdienstes sichernden Lehre gerade הודה und שלמים exemplifikatorisch heraushebt. Gerade diese Opfer gehen aus dem Gefühle unserer Geschichtsabhängigkeit von Gott hervor und haben die Weihe unserer Geschichtsfreude zum Gegenstande. Und gerade an diesem Bewußtsein und diesem Streben findet jene, Wahrheit und Sittlichkeit vernichtende, heidnische Lüge ihren üppigsten Boden. An der Idee dieser Opfer zeigt sich daher die Verderblichkeit der durch dieses אבילה = und זביהה = Gesetz zu beseitigenden Wahnverirrung in augenfälliger Anschaulichkeit. Wir begreifen die Bestimmung, ונותר ביום באש ישרף, נותר, נותר, ein von der זביהה losgeriiffenes Stück repräsentiert בשר קדשים אבילה nicht auf dem Boden der זביהה, זביהה, repräsentiert Genuß in vom göttlichen Sittengesetze unkontrollierter Ungebundenheit. Als Heiligtum gegessen, würde es die höchste Umkehrung, die völlige Entweihung des Gottesheiligtums, das ja nichts anderes ist als das Heiligtum des Gottesgesetzes; schon sein Dasein ist eine Gefährdung der Heiligkeit dieses Heiligtums, seine Vernichtung durch Feuer eine Restitution dieser Heiligkeit, die daher wie jede andere heilige Handlung des Heiligtums nur am Tage zu geschehen hat.

Es stellt sich nur zunächst noch die Erweiterung der Zeitgrenze für אדם אבילה bei שלמים der Erwägung dar. Diese Erweiterung besteht nicht in der Zugabe eines vollen Tages; nicht ימים לילה, שני ימים ושני לילות, sondern nur ב' ימים ולילה א' (Kap. 19, 8), zwei Tage und die dazwischen liegende Nacht. Es wird schon mit Sonnenuntergang des zweiten Tages, נותר, kann aber erst am folgenden Tage verbrannt werden, weil שריפת קדשים ביום. Es ist also lediglich der auf die erste Nacht folgende Tag noch in die zum Genuß des Opfermahls gestattete Zeit hineingezogen. Nun wissen wir, daß im מקדש die Nacht zum vorhergehenden Tage, außer dem מקדש jedoch der Tag zur vorhergehenden Nacht gehört. Es bildet aber den Grundcharakter der שלמים, daß deren בשר auch außer dem מקדש zum Genuß kommt, העיר בכל; sie veranschaulichen ja die Gottesnähe mitten im bürgerlichen Familienleben und weihen den Familientreis zum Gottesheiligtum. Ganz so nun wie räumlich das Bereich des Heiligtums erweitert und der Raum des bürgerlichen Familienlebens in die Weihe des Heiligtums hineingezogen wird, so findet dieses Hineinziehen des bürgerlichen Familienlebens in die Weihe des Gottesheiligtums auch in dieser zeitlichen Erweiterung seinen adäquaten Ausdruck. ב' ימים ולילה א' ist eben nichts anderes, als ein Hineinziehen des bürgerlichen Tages in den Tag des Heiligtums, ein aus beiden Zeitmessungen kombinierter Tag. Er hat den Anfang von dem Tage des Heiligtums und den Schluß vom bürgerlichen Tage. Er beginnt mit einem Morgen und schließt mit einem Abend, indem er dem nach Weihe des Heiligtums von Morgen zu Morgen zählenden Tag noch den nach Weihe des bürgerlichen Lebens zur vorhergehenden Nacht gehörenden Tag bis Sonnenuntergang anfügt. הודה jedoch geht aus erlebter Gottesrettung hervor, es hat sich die waltende Gotteshand rettend וי unserem Gesichte gezeigt, da waltet vor allem das Bedürfnis vor, die אבילה, das ganze künftige Genießen des von Gott wiedergehenkten Glückes, in innigster Ent-

(לאכול בשר קדשים קלים הוין לירושלים, לאכול בשר קדשי קדשים הוין לעזרה) das Opfer פסול mache, und zwar bewirke לומנו הוין die כרת=Strafe für den Genuß davon, פסול הוין mache jedoch nur das Opfer פסול, die כרת=Strafe beziehe sich jedoch nicht hierauf. Talmudisch wird לומנו הוין immer mit פגול bezeichnet, פגול הוין heißt immer einfach: פסול. Diese Halacha an sich ist ganz allgemein rezipiert. Hinsichtlich der Abtötung des למקומו הוין פסול im Texte, der in beiden Stellen hier, קרא אריכא genannt, und in der kürzeren in פרשת קדושים (Kap. 19, 7) dem Wortlante gemäß nur vom לומנו הוין פסול handelt, sind dort verschiedene Äußerungen. Die schließliche, אריכא, identisch mit der von ihm nur erläuterten Ansicht seines Lehrers רבה, findet beide im קרא אריכא, in unserem Texte, und zwar: שלישי זה הוין לומנו, פגול זה הוין למקומו, שלישי זה הוין לומנו, und die Wiederholung in פרשת קדושים: פרשת קדושים: הוין למקומו פסול, למקום שיהא משולש בדם בכשר ובאימורים, Sätze, die dem Verständnis bedeutende Schwierigkeiten bieten. Zuerst die Erklärung des biblischen פגול für למקומו הוין, das dem Zusammenhange nach sich nur auf לומנו הוין zu beziehen scheint und ja auch talmudisch nur לומנו הוין bezeichnet. Ist jedoch unsere Vermutung nicht irrig, daß פגול seiner Grundbedeutung nach: Trennung bedeutet — und in der That läßt sich ja sowohl לומנו הוין als למקומו הוין rein nur als eine „Trennung“ der אבילה oder der אדם אבילה von der שחיטה begreifen — so dürfte פגול in allererster Bedeutung eine räumliche Trennung bezeichnen (— tritt doch nur bei למקומו הוין, wo die אדם אבילה oder אבילה מוכח an geschwidrigem Orte geschieht, die geschwidrige Trennung derselben von der in der עזרה geschenehen זביחה konkret augenfällig hervor, während bei לומנו פגול הוין die geschwidrige Trennung von der זביחה in der Handlung selbst nicht sichtbar und nur dem Bewußt ist, der den Tag der זביחה kennt —) und es sagte nach רבא unser Text: Wenn im Momente der Darbringung eine zeitliche Trennung der אבילה von der שחיטה beabsichtigt worden, פגול יהיה, so soll diese zeitliche Trennung, die doch die אבילה ganz innerhalb des Bereiches des Heiligtums zu halten beabsichtigt und dieselbe nur über die vorgeschriebene Zeit hinaus verschieben will, einer räumlichen Trennung gleichgeachtet, und zwar noch schärfer als diese verpönt sein, so, daß auf den Genuß des Opfers כרת=Strafe stehe. Daraus ergäbe sich dann, daß die räumliche Trennung der אבילה von der שחיטה, die Absicht מוכח אבילה oder אדם אבילה außerhalb des Umkreises des Heiligtums vorzunehmen, הוין למקומו, das Opfer פסול mache, ohne daß jedoch dessen Genuß mit כרת ein verpönt sei. Aber das, was durch die Bedingung: מושולש וכו' als Beschränkung der הוין מכהשבת הוין gefordert sei, sind in רש"י und הוספו die verschiedensten Erklärungen gegeben. Als Hauptschwierigkeit dürfte zu betrachten sein, daß השלישי יום unbestreitbar von הוין לומנו spricht und hier auf למקומו הוין bezogen wird. Ist jedoch unser Verständnis der אריכא-Erklärung nicht irrig, so sind ja im Texte beide פסולים enthalten, לומנו הוין wird nur als ein potenziertes למקומו הוין statuiert, und könnte dann sehr wohl die für לומנו הוין durch השלישי יום gegebene Modifikation, durch Wiederholung auch übertragen für למקומו הוין maßgebend sein, und zwar sich die in הוספו als מ"ב gegebene und zurückgewiesene Erklärung also fassen und aufrecht halten lassen: Sowie durch השלישי יום für לומנו הוין ein מושולש, d. h. eine Zeit bestimmt ist, die für alle drei אבילה=Bestandteile des Opfers: בשר ואימורים דם ungefährlich ist, so ist durch Wiederholung dieser Bestimmung auch für למקומו הוין ein מושולש, d. h. ein solcher Raum von Folge, innerhalb dessen keiner dieser drei אבילה=Bestandteile seine gefährliche Stätte haben kann. Mit einem Worte: sowohl לומנו הוין als למקומו הוין müssen sich auf eine Zeit oder einen Raum beziehen, die מופגל (nach unserer Vermutung f. v. a.: מופגל), die völlig außerhalb des Opferbereiches liegen, wo weder דם, noch בשר, noch אימורים eine gefährliche Stätte finden. Die gefährlichen Konsequenzen dieser Auffassung siehe הוספו daselbst.

durch dem Altar irgend etwas vom Opfer gespendet wird, und umfaßt somit: זריקה; שפיכה שירים והקטר הלבנים. Sebachim 13 a wird ferner der Moment der Entstehung dieses פסול מחשבה פסול durch den Ausdruck יאכל האכל auf alle diejenigen Handlungen ausgedehnt, die מביאין לדי אכילה, die die אכילה des Opfers bewirken, es sind dies außer זריקה auch והולכה וקבלה, und erhält dadurch die in עבודת המקריב אהוה יזקה nur exemplifikatorischen Charakter, es ist exemplifikatorisch hervor-gehoben, um das Entstehen des פסול מחשבה auf solche אהוה zu beschränken, durch welche, wie זריקה, die עבודה מעכבה כפרה, mit Ausschluß der שפיכה שירים, die nur מצוה, aber nicht מעכב ist (siehe oben S. 22). Dieser durch מחשבה פסול entstehende פסול wird hier dreifach ausgedrückt: לא יחשב לו, לא ירצה, פגול. — יהיה. — sonst wird durch זריקה die Persönlichkeit als dem Willen Gottes entsprechend dargestellt, sie stellt sich damit dem Willen Gottes bereit; war aber mit einer der vorangehenden Handlungen oder ist mit der זריקה selbst die Absicht einer außerzeitigen אכילה verbunden, so wird damit diese Beziehung der Persönlichkeit zu dem 'ד aufgehoben und der Zweck der זריקה vereitelt. Implicit ist damit gesagt, daß der hier eigentümliche פגול פסול nur dann eintritt, wenn im übrigen die הרצאה, d. i. die זריקה normal vollzogen ist. פגול מחשבה bewirkt nur פגול, wenn ohne dieselbe die הרצאה vollendet wäre, לא ירצה: die הרצאה wird durch die הומן gestört. כהרצאה כשר כן הרצאה פסול מה הרצאה כשר עד שיקריבו כל מהירן אף הרצאה פגול פסול (Sebachim 28 b — מהירן ist diejenige Handlung, durch welche אכילה מוכח אדם אכילה bedingt wird. Es ist dies die זריקה דם bei געשח' 3. B. die שחיטה קבלה, שחיטה oder קרבן in der זריקה=Absicht, es unterbliebe jedoch sodann die זריקה, so trüge das Opfer nicht den זריקה=Charakter. — לא יחשב לו: durch die זריקה wird sonst ferner das קרבן in Beziehung zu der Persönlichkeit des Opfers hergestellt. Es ist ja seine נפש, die im דם zum Ausdruck kommen soll. Die mit einer der עבודות verbundene הומן hebt diese Beziehung auf. לא יחשב לו: es wird das Opfer nicht in der Idee mit ihm in Verbindung gesetzt. Implicit ist auch hier zugleich bedingt, daß ohne die מחשבה פגול eine solche ideale Beziehung des Opfers zu der Persönlichkeit ungestört vorhanden wäre, es darf eine solche Störung nicht auch ohnedies vorhanden sein: לא יערב בו מחשבות אחרות. Wenn 3. B. mit einer der עבודות außerdem auch noch eine מחשבה=Anomalie, 3. B. מחשבת הוין למקומו, wovon später, oder bei פסח und פסח, durch welche schon ohnehin das Opfer פסול wäre, verbunden wird, erhält das Opfer nicht den זריקה=Charakter. Beide Bestimmungen: כשר כן הרצאה פגול פסול, die den זריקה=Charakter bedingen, werden zusammen durch die Formel ausgedrückt: ובלבד שיקריב המחיר כמצותו. — פגול יהיה. — Die eigent-liche Bedeutung der Wurzel פגל ist durchaus dunkel. Sie kommt nur hier und im gleichen geschlichen Zusammenhange Kap. 19, 7 und außerdem פגולים מרק (Zef. 65, 4), זכח (Zeches. 4, 14) vor, in welchen beiden letzteren Stellen offenbar ebenfalls auf den hier vom Gezehe verpönten Zustand hingeblickt wird. Auch aus Laut-verbandschaft bietet sich keine Analogie. Ob פגל vielleicht mit פגל identisch wäre, und: Teilung, Sonderung, Entfremdung, und zwar bis zum äußersten Extrem bedeutete, wagen wir nur als möglich anzudeuten. Einige Stütze fände sich dafür in dem rabbinischen פקל, das ebenfalls eine Teilung, Losschätzung bedeutet, (Maaseroth 1, 6). — ואכליו עונו: Kap. 19, 8: נהרה הנפש הרואה מעמיה: das sofort mit: אכילה פגול ונהרה פגול mit כרת verpönt (Sebachim 28 b). —

Sebachim (ebendasselbst) wird die Halacha tradiert, daß nicht nur מחשבת הוין לזמנו, sondern auch מחשבת הוין למקומו (3. B. לעורה הוין לזמנו, oder

17. Was dann aber von dem Fleischn des Mahlopfers übrig bleibt, soll am dritten Tage im Feuer verbrannt werden.

18. Und wenn von dem Fleische seines Friedensopfermahls am dritten Tage gegessen werden soll, so wird darin nicht ein Entsprechen des göttlichen Willens für den, der es nahebringt, erklärt, es wird ihm nicht gedacht, ein Verworfenes soll es sein; die Person, welche davon ißt, wird ihre Sünde tragen.

17. והנותר כבשר הזבח ביום השלישי באש ושרף:

18. ואם האכל יאכל כבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אהו לא והשב לו פגול יהיה והנפש האכלת כמנו עונה תשא:

copul. in והנותר schwer. Könnte man, wie dies aus dem Verfolg (V. 18) ersichtlich ist, schon das יאכל (V. 15) und so auch das ביום הקריבו אה זבחו יאכל (V. 16) nicht bloß von dem wirklichen Essen, sondern von dem beim Darbringen zu fassenden Vorfatz des Essens, מדחשבה אכילה, verstehen, so würde dieses וי in והנותר sich vollständig erläutern. Es hieße: Das Fleisch seines Friedensdankmahlopfers soll für den Tag seiner Nabebingung zum Essen bestimmt werden u. s. w. Ist es aber ein נדר oder נדרבה, so soll es für den Tag der Nabebingung und auch für den folgenden Tag zum Essen bestimmt, und, was davon wirklich (bis zum anderen Tag) übrig bleibt, gegessen werden.

V. 17. ביום השלישי באש ושרף: Gegessen darf das Fleisch der שלמים nur bis zu dem auf den zweiten Tag folgenden Abend werden; es wird zwei Tage und die dazwischen liegende Nacht, שני ימים ולילה אהד, gegessen; verbrannt wird es aber erst am Tage des dritten, wie denn פגול und נותר (— nach ה"ב 3. St. alle פסולים —) nur am Tage zur Verbrennung kommen (siehe zu 2. V. M. 12, 10). — Sebachim 56 b wird diese Zeiterweiterung des Essens auch auf בכור und כיעשר ausgedehnt.

V. 18. ואם האכל יאכל. Sebachim 28, 29 wird die Halacha tradiert, daß hier nicht der Fall besprochen wird, daß vom Opferfleisch wirklich noch am dritten Tage gegessen worden, sondern, daß es sich nur um die Absicht handelt, die bei der Darbringung vorgewaltet. Die im Momente der הקרבה gehegte Absicht, die bei אכילה über die in Vorhergehendem fixierte Zeit hinaus zu verschieben, לזמן, מדחשבה הויך לזמן, macht das קרבן in dem Grade פסול, daß, selbst wenn diese Absicht nicht ausgeführt, sondern alles Sonstige normal geblieben, derjenige, der von dem Opfer selbst in der vorgeschriebenen Zeit ißt, der כרה=Strafe verfällt, eine Strafe, die hier durch עון נשאה עונו: נשיאה עונו, ausgedrückt ist. Diese Auffassung des Textes entspricht schon dem ohnehin für alle Opferbestimmungen durchgreifenden Kanon, daß mit der זריקה die כפרה des Opfers, somit dessen wesentliche Gültigkeit vollzogen ist, die durch keinen späteren Vorgang, also auch nicht durch ein außerzeitiges Essen vom Opferfleisch, wieder rückwirkend aufgehoben wird. Der Text bezieht auch ausdrücklich das ביום השלישי יאכל אהו und den dadurch entstehenden פסול auf den Moment der הקרבה durch den Ausspruch: המקריב אהו לא ירצה, daher: בשעה הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי. Es wird ferner durch die Erweiterung יאכל האכל der Begriff der אכילה in weitester Ausdehnung gefaßt: אהד אכילה אדם ואהד אכילה מזבח, und darunter sowohl die Beteiligung des Menschen als des Altars am Opfer verstanden. Diese אכילה מזבח umfaßt jede Handlung, wo=

16. Wenn aber sein Mahlopfer ein Gelübde oder ein freiwillig geweihtes ist, so soll es am Tage seiner Opfernahbringung gegessen werden, und auch am folgenden Tage soll, was nämlich davon übrig geblieben, gegessen werden dürfen.

16. ואם יגדר ואו נדבה זבה קרבנו
ביום הקריבו את זבחו יאכל
ובמהרת ומהנותר ממנו יאכל:

§. 16. נדר (siehe zu 1. B. M. 28, 20), נדבה (siehe zu 2. B. M. 28, 2). Beides sind aus völliger Freiwilligkeit hervorgegangene Handlungen, נדר: eine sich selbst auferlegte Verpflichtung, in der Formel — הרי עלי: „ich nehme auf mich —“, נדבה: eine einem Gegenstande erteilte Weihebestimmung, in der Formel — הרי זו: „dieses sei —“. נדר ist somit eine persönliche Verpflichtung, die auf der Person bis zur Verwirklichung derselben beruhen bleibt, wofür die Haft, אהריית, auf der Person bis zur Lösung der übernommenen Pflicht verbleibt, also, daß, wenn jemand sich die Darbringung eines Opfers auferlegt hat, הרי עלי שלמים וכו', und das Tier, das er nachher zur Lösung dieser Verpflichtung bestimmt hat, gestorben oder פסול geworden ist, er ein anderes zu diesem Zwecke darzubringen verpflichtet ist. נדבה jedoch ist lediglich eine sächliche Verpflichtung. Es ist z. B. ein Tier mit der Formel הרי ה' שלמים וכו' zum Opfer bestimmt worden. Stirbt das Tier oder wird sonst zum Opfer untauglich, so ist gleichwohl die Verpflichtung damit erloschen, die sich nicht weiter als auf dieses Tier erstreckte. Beides, נדר und נדבה, steht hier im Gegensatz zu הורה. הורה ist ein durch äußere Veranlassung hervorgerufenes שלמים. Das Erlebte verpflichtet den Geretteten, sein Dankbewußtsein durch Opfer zum Ausdruck zu bringen. Das den נדר oder נדבה-Charakter tragende שלמים ist aber durch kein solches äußeres Erlebnis angeregt, es ist nicht der Ausdruck des geretteten, sondern eben des ohne Störung und außerordentliche Ereignisse dauernd erhaltenen „Friedens“-zustandes.

Die Handlung, durch welche das Opfer speziell den Charakter als זבה trägt, ist wesentlich שחיטה, ja identisch mit זביחה, zunächst: Tötung für menschliches Mahl. זריקה ist, wie bemerkt, speziell die זריקה, durch welche der Weg zu der von ihr gewünschten אלקים קרבה gewiesen wird. Zu dieser Zusammenfassung aller dreier Momente, indem es nicht heißt: ביום הקריבו את זבחו יאכל, sondern: ביום הקריבו את זבחו יאכל, wird Sebachim 56 b die אכילה nicht nur mit זריקה, sondern auch mit שחיטה in Zusammenhang gesetzt, also daß auch die זריקה nur am Tage der זביחה geschehen durfte: ביום שאהה זוכה אהה מקריבו ביום שאי אהה זוכה אהה מקריבו, also, daß שחיטה החמה der, daß das mit Sonnenuntergang nicht dargebrachte דם nicht ferner dargebracht werden darf, nicht etwa am anderen Tage. — (Nachts durfte ja überhaupt שחיטה und זריקה nicht stattfinden, siehe zu Kap. 6, 2. Siehe הוסיפו daselbst. ר"ת unterscheidet die Ausdrücke: שחיטה החמה und שחיטה החמה, ersterer bezeichne den Anfang, letzterer das Ende, den vollendeten Sonnenuntergang, mit dem die Nacht beginnt. Zwischen beiden liegt eine Zeit von 4 מיל = 4 mal 18 Minuten, resp. $\frac{1}{10}$ der relativen Tagesdauer). Es ist somit die Bestimmung, daß die זריקה und אכילה am Tage der שחיטה zu geschehen habe. Die זריקה wird jedoch für נדר und נדבה noch durch ומהרה auf den anderen Tag erweitert, jedoch so, daß nur das זבחו ממנו das am ersten Tage nicht Verzehrte noch am anderen Tage gegessen werden dürfe. Es ist es jedoch auch für שלמים, das Opferfleisch zunächst am Tage der זביחה zu essen (ב"ב 3. St.). Immerhin bleibt das Wau

15. Und das Fleisch seines Friedens= dankmahlopfers soll am Tage seiner Nahebringung gegessen werden, er soll nichts davon bis zum Morgen liegen lassen.

15. וּבֶשֶׂר זִבְחֵי הַשְּׁלָמִים בְּיוֹם קָרְבָּנָם יֵאָכְלֶה לֹא-יִנְתָּם כִּמְנוּ עַד-בֹּקֶר:

erst das Dasein zu einem reichen Dasein: erst in der Mazza wird auch unserem Lebens= brote das „Ol“ erteilt. —

Von den unseren äußeren Glücksstand repräsentierenden viermal zehn Broten ist aber von jeglichen zehn ein Brot als הַרוּמָה zu heben und dem כהן, d. h. der am Tage der Darbringung diensthabenden Priesterabteilung, zu geben. Wie mit בכורים, הַרוּמָה, הַלֵּל, in Beziehung auf den gewonnenen Feld=, Schener= und Hausesseggen, so wird hier durch diese dem כהן zu gebende הַרוּמָה vom הוֹדָה=Brote das Bekenntnis ausgesprochen, daß man sowohl die Rettung, als das aus ihr geschöpfte Pflichtbewußt= sein, die ganze Lebensbeziehung zu Gott, wie sie im הַמִּזְבֵּחַ und מִצְחָה des הוֹדָה zu Tage tritt, rein nur der Gotteslehre verdanke, als deren Lehrer und Priester der כהן da steht, daß somit unsere Vergangenheit nur in der הוֹרָה wurzle und unsere Zukunft nur ihrer Verwirklichung angehöre. Nur in Erfüllung seines Geistes lösen wir unsere Dankes= schuld gegen Gott. — Menachoth 77 b bleibt es unentschieden, ob הַרוּמָה לחמי הוֹדָה in allen Konsequenzen, auch in מִיָּהָה und הוּמִישׁ, den הַרוּמָה=Charakter habe.

W. 15. In den Säßen Verse 15—18 sind die Bestimmungen hinsichtlich der für das Essen der zum Genuß bestimmten Opfertelle begrenzten Zeit, נֹאכְלִין לַיּוֹם אֶחָד, נֹאכְלִין לְשָׁנִי יָמִים וְלַיְלָה אֶחָד, sowie über die damit in Zusammenhang stehenden נֹתָר, niedergelegt. Sie sind an הוֹדָה und שְׁלָמִים als den= jenigen Opfern vergegenwärtigt, bei welchen der Genuß des Opferfleisches besonders charakteristisch hervortritt und den Opfern den Namen זֶבַח, Mahl, Mahlopfer erteilt.

בְּיוֹם קָרְבָּנָם יֵאָכְלֶה, mit diesen Worten wird die אֲכִילָה des Opfers mit dessen קְרִיבָה in engste Verbindung gebracht und deren wesentlicher Zusammenhörigkeit der entsprechende Ausdruck in der Handlung erteilt: derselbe Tag muß beide Handlungen umfassen. An demselben Tage, an welchem das Opfer „Gott nahe“ gebracht worden, muß es auch von dem Menschen genossen werden. Und zwar, da dieses „Gottmahe= bringen“ nicht als Verbum, etwa הִקְרִיבוּ, wie W. 16, sondern als Substantiv, den Kollektivnamen des Opfers bezeichnend, בְּיוֹם קָרְבָּנָם, ausgedrückt wird: „am Tage, da es קָרְבָּן wird“, so ist damit die Zusammenhörigkeit der אֲכִילָה und קְרִיבָה für alles aus= gesprochen, was der Name קָרְבָּן begreift und das zugleich der אֲכִילָה des Menschen zu teil wird. Für alle ist die Zeit des Essens בְּיוֹם קָרְבָּנָם begrenzt. Es gilt diese Norm somit nicht nur für הוֹדָה, sondern einerseits auch für לחמי הוֹדָה, andererseits auch für הַטָּמֵא, מִנְחוֹת und אִשִּׁים. Es würden auch שְׁלָמִים darunter begriffen sein, wenn nicht für diese sogleich W. 16 eine erweiterte Zeitbestimmung statuiert wäre. Die קְרִיבָה der עֲבוֹדוֹת vollzieht sich aber bei Tieropfern in der זְרִיקָה und den zu ihr führenden עֲבוֹדוֹת הַדָּם, also in: שְׁחִטָּה, קִבְלָה, הוֹלֵכָה, זְרִיקָה, bei den מִנְחוֹת in den denselben parallel laufenden קְמִיצָה=Handlungen bis zur הקטרת הקומץ, die der זְרִיקָה הַדָּם entspricht. Dieser Opfertag umfaßt, wie durch das sofort folgende עַד בֹּקֶר כִּמְנוּ עַד יֵנִיחַ לֹא ersichtlich, den Tag und die darauf folgende Nacht bis zum andern Morgen. Hier im Heiligstum zählt somit der Tag von Morgen zu Morgen, הַלַּיְלָה הוֹלֵךְ אַחֵר הַיּוֹם, im Gegensatz zu dem von Nacht zu Nacht zählenden gewöhnlichen Tage, wo הַיּוֹם הוֹלֵךְ אַחֵר הַלַּיְלָה. (Siehe zu 2. B. M. 12, 2.)

(Menachoth 27 a). So werden sie auch B. 14 והקרים ביטנו zusammen als eine Einheit bezeichnet, und mit Hinweis darauf (Menachoth 76 b) gelehrt, daß im Momente der Hebe alle Brote zusammen vorliegen müssen: והקרים ביטנו מן המהובר. — Die Brote sind völlig nur als Zuhörer zum זבח zu begreifen. Sie müssen vor der שהיטה deselben mindestens bis zur Krustebildung, קרמו פניה, gedachten sein und erhalten ihre קדושה nur durch הובח הובה. Es ist dies B. 13 in dem: קרים קרבנו על זבח וגו' (Menachoth 78 b). —

Wir haben bereits in dem Miluimkapitel (2. B. M. 29) die mit den Miluimbroten identischen Mazzabrote des הורה=Opfers im allgemeinen betrachtet. Wir glaubten, daß in denselben Nahrung und Wohlstand, die beiden Momente, in welchen sich der שלמים=Zustand der in ihm die Gottesnähe suchenden Persönlichkeit am wesentlichsten manifestiert, in verschiedenster Abstufung, von dem nur mit dem Öl des Wohlstandes beschränkten einfachen רקק bis zu dem ötreich und künstlich bereiteten רבך, zum Ausdruck gelangt, und die Persönlichkeit jedes Maß dieses äußeren Stückes nur als Mazza, als im Dienste Gottes gewonnenes und in demselben zu verwertendes Brot in Händen zu haben bezeugt. Den הורה=Charakter bildet aber nicht nur Mazza, es gehören dazu zwei Brotgruppen, Chamez und Mazza, beide aus ganz gleichem Mehlquantum, und beide zusammen die הורה=Einheit bildend. Es tritt somit im הורה dasselbe, dieselbe gefährdet gewesene und durch Rettung wieder gewährte äußere Existenz, als Chamez und Mazza auf. Sie erscheint im Chamez als die Weltstellung der geretteten Persönlichkeit, und dieselbe Weltstellung erscheint Gott gegenüber als Mazza und erhält eben erst als Mazza den größeren oder geringeren Anteil an wirklichem Wohlstand. Chamez, im Gegensatz zu Mazza, bezeichnet ja den Zustand der Selbständigkeit und der im Besitze der freien Dispositionskraft ungehinderten Persönlichkeit. Welcher Art auch immer das Leiden oder Unglück gewesen, aus welchem die הורה bringende Persönlichkeit gerettet hervorgegangen, immer war es צרה, war es eine Beschränkung und Schwämmerung bringende Gefahr. Und wenn sie aus dieser Gefahr gerettet hervorgegangen und sich wieder in ungeschwämelter, voller Selbständigkeit fühlt, so hat diese „volle Selbständigkeit der äußeren Glückstellung“ keinen prägnanteren Ausdruck als in „zehn Chamezbroten“. „Zehn“, die runde geschlossene Zahl, ist nichts als quantitativer Ausdruck des qualitativen שלם, der „ungeschwämerten, unverfüzten Ganzheit“. Der in den zehn Chamezbroten ausgedrückte gerettete Glücksstand ist es eben, der sie zum הורה veranlaßt. Er würde sie aber nicht zum הורה veranlassen, wenn sie das, was der Welt zugekehrt als חבין erscheint, Gott gegenüber nicht als Mazza begriffe, wenn sie nicht von dem Bewußtsein erfüllt wäre, nur Gott verdanke sie die wiedergewonnene חבין=Selbständigkeit, und jedes Körnlein wiedergewonnener selbständiger Weltstellung, deren sie sich wieder froh bewußt ist, knüpfe nur aufs neue das Band ihrer Abhängigkeit von Gott und verpflichte sie nur aufs neue, jedes Fränkchen selbständigen Daseins und jedes Körnlein selbständiger Kraft dem Dienste Gottes, der Erfüllung seines Willens zu weihen. Mit soviel Chamez, mit ebensoviel Mazza erscheint das הורה vor Gott, und eben nur dies חבין נגד חבין macht das הורה zum הורה. Mit dem Chamezbrote völlig parallelem Mazzabrote legt die im הורה der Gott suchende Persönlichkeit das Bekenntnis nieder, daß sie sich hinsichtlich ihres wiedergewonnenen שלם=Zustandes jedes selbstlichen Dünkels begeben und sich mit der wiedergewonnenen Selbständigkeit nur umsomehr in gottabhängiger Dienstpflicht fühle. Dieses sich Gott verpflichtet fühlende Abhängigkeitsbewußtsein ist aber keine Schwämmerung des Glückes und keine Verfüzung des wiedergewonnenen Lebensreichtums; vielmehr gewirnt eben in ihm erst unsere Weltstellung ihren eigentlichen Wert, und eben die Thatsache, daß wir Gott unsere Rettung und unser Glück verdanken und in seinem Dienste das wiedergewonnene Dasein zu verleben haben, giebt erst diesem Glücke seinen Wert, macht

fühlenden, in diesem und mit diesem die Gottesnähe suchenden Persönlichkeit erkennen zu dürfen geglaubt. Hier wird nun zunächst eine besondere Art des שלמים=Opfers aufgeführt, ein solches nämlich, das aus gefährdetem und wiedergewonnenem שלום=Zustand hervorgeht. So die ארבעה צריכין להודות, die vier zu öffentlichem Dank Verpflichteten, die der Ps. 107 besingt, die aus Wissen= und Kerkernot, aus Krankheits= und Seegefahr Erretteten, die לד' חסדו וגו' יודו, die Gott seine Liebe und den Menschen seine Wunder bekennen, ויזכרו זכרו הודה, und Dankesmalopfer opfern und, was Gott gethan, jauchzend erzählen sollen (Maschi). Der auf זבח השלמים אש sich zurückbeziehende hypothetische Satz: ובהקריב על הודה יקריבו אש charakterisirt offenbar die הודה als eine zur Kategorie שלמים gehörende Art. Es wird daher hier nur das für הודה Charakteristische normirt, und gilt alles übrige für שלמים Vorgezeichnete auch für הודה, so namentlich זבח: והקריב על זבח ההודה הלוה וגו'. — סמיכה ונסכים ותנופה והזה ושוק (ה"ב) וההודה, das Tier zum שלמים bildet den Mittelpunkt, hinzukommen die hier folgenden Brote, wodurch eben das שלמים den Charakter als הודה erhält. Es werden hier zuerst (V. 12) drei Arten מצצה=Brote genannt, zwei davon, הלוה, רקיקים, kommen oben Kap. 6, 14, und alle drei sind identisch mit den 2. B. M. 29, 2 bei den מילואים vorgezeichneten drei Mazzaarten (Menachoth 78 a). Gleichzeitig mit diesen Mazzaarten sind auch Chamezbrote zu bringen. Die Vorschrift (V. 13): על הלוה להם המין יקריב: קרבנו lehrt, daß die drei Mazzaarten eine Opfergruppe, קרבנו, bilden, denen parallel und gleichzeitig Chamezbrote als eine zweite, zu ihnen gehörige Gruppe zur Seite treten, und alle diese vier Brotarten zusammen sind zugehörige Begleitung des שלמים וזבח הודה שלמיני, und des Opfertieres. Nach Menachoth 76 b sollen auch die drei Mazzaarten zusammen aus ganz gleichem Quantum Mehl wie die eine Chamezart bereitet sein, וזבח הלוה להם המין יקריב. Es sind dies die שתי לחם an Schebnoth, die ebenfalls in engem Zusammenhange zu gleichzeitig darzubringenden שלמים, den שני כבשי עזרה, stehen. Diese שלמי צבור mit לחם המין erscheinen national in verwandter Bedeutung mit den individuellen שלמי הודה und deren לחם המין. Ein einziges mal im Jahre, am Azareth der מהן הודה=feier, bringt die Nation ihr לחם המין vor Gott, mit welchem der einzelne auch sonst im Jahre, wenn er sich zum הודה veranlaßt fühlt, erscheint. Jedes der שתי לחם war aus einem עשרון zu bereiten, wie 3. B. M. 23, 17 vorgezeichnet: עשרנים שהים שני, und hatte nach Menachoth 77 b auch jedes Chamezbrote beim הודה aus einem עשרון zu bestehen. V. 14 soll aber von jeder der vier Brotarten des הודה, somit auch von den Chamezbroten, eines als 'הרומה' dem Priester gegeben werden. Menachoth (dasselbst) wird diese "הרומה", mit הרומה מעשר, bei welchem ähnlich die Vorschrift lautet: והרומה ממנו הרומה ד' (4. B. M. 18, 26), in Parallele gestellt und gelehrt, daß auch diese הרומה הודה eins von zehn sein soll, somit jede der vier Brotarten, von denen eins zur Hebe kam, aus zehn Broten zu bestehen hatte. Es waren somit vierzig Brote, zehn Chamez und dreißig Mazza. Da, wie bemerkt, jedes Chamezbrote aus einem עשרון zu bereiten war, das Mehlquantum der Mazzaarten aber zusammen dem Mehlquantum der Chamezbrote gleich zu sein hatte, so wurden die vierzig הודה=Brote aus zwanzig עשרונים bereitet, zehn עשרונים für die zehn Chamezbrote und zehn עשרונים für die dreißig Mazza=brote (Menachoth 77 a u. b). — An Öl kam nur ein verhältnißmäßig geringes Quantum zu den zehn עשרונים der הודה=Mazza. Während sonst zu jedem עשרון eines Mincha ein Log gehörte, erhielten hier die zehn עשרונים zusammen nur 1/2 Log, wovon die Hälfte zu den הלוה und רקיקין, zu jeder Art 1/8 Log, und die andere Hälfte zu den רביבין verwendet wurde (Menachoth 89 a). Alle vier Brodarten des הודה bilden begrifflich ein Ganzes, und bedingt jede derselben die Gültigkeit des Ganzen, וזה אה זה מעבבין זה

11. Und dies ist die Lehre des Friedensmahlopfers, welches er Gott nahebringt.

12. Wenn wegen Dankespflicht er es nahebringt, so bringt er bei dem Dankesmahlopfer mit Öl durchrührte Mazzothbrote und mit Öl bestrichene dünne Mazzothfladen und aus weich-gesottenem Feinmehl mit Öl durchrührte Brote.

13. Gleichzeitig mit Broten gegorenen Brotes bringt er sein Opfer, zugleich mit seinem Friedensdankmahlopfer.

14. Er bringt davon eines von jedem Opfer als Hebe zu Gott; dem Priester, der das Blut des Friedensopfers wirft, dem wird es zu teil.

שלישי 11. וזאת הוראת יבוח השלמים
אשר יקריב ליהוה:

12. אם על-התודה יקריבנו ויקריבו
על-יבוח התודה תלות מצות כלולת
בשמן ורקיקו מצות משתים בשמן
וסלת מרבבת תלת כלולת בשמן:

13. על-תלת להם חמין יקריב
קרבנו על-יבוח התודה שלמיו:

14. ויקריב כמנו אחד ככל-
קרבן תדומה ליהוה לביתן הורק
את-יבם השלמים לו יהיה:

die Bestimmung hinzu, daß כל מנחה, daß ein jedes einzelnes מנחה zwischen allen Berechtigten איש כאחיו verteilt wird. Jeder im בית אב des Tages erhält von jedem מנחה ein Teil, und ist es nicht statthaft, מנחה gegen מנחה, selbst nicht völlig gleiche מנחות, z. B. מנחה מרהשה כנגד מנחה מרחשה, מנחה und der andere dagegen ein anderes Ganzes erhielt; sondern jedes מנחה ist unter allen Gliedern des בית אב zu verteilen, und wenn die einzelnen Teile dadurch auch auf ganz kleine Parzellen reduziert würden. Es ist dies ebenso bei allen מנחות und allen Opfern; es ist diese Bestimmung aber an הורבה und כלולה gelehrt, um sie eben in äußerster Konsequenz zu vergegenwärtigen, da hier der Anteil oft in einem Minimum ungedachten Teiges oder gar bloßen Mehles bestehen kann! (Menachoth 73 a מ"ה ק רמב"ם 10, 15 u. 16). Es dürfte aber diese Bestimmung ganz geeignet sein, diesen Priesteranteil am Opfer in das helle Licht seiner symbolischen Bedeutung zu setzen, wie wir ja wiederholt schon אכילה כהנים selbst als integrierenden Teil der Opferhandlungen begriffen. Wäre es einfacher Dienstlohn, so würde man im Gegenteil darauf sehen dürfen, ja müssen, daß mindestens jeder Anteil ein Nennenswertes bleibe, nicht durch Parzellierung oft wertlos werde, würde man gewiß Mincha gegen Mincha, Opfer gegen Opfer verteilen dürfen. So aber ist es מצוה und עבודה, die sich in jedem einzelnen Opfer zur Erfüllung wiederholt, an deren Erfüllung daher jeder dazu Berufene Anteil erhalten soll. Es gab nur einen Anteil am Opfer, der nicht zur Symbolik der עבודה gehörte, vielmehr rein als Vergütung für Leistung erscheint, und dies sind die ב. 8 besprochenen עירוי קרשים; hinsichtlich ihrer Verteilung war daher auch eine jede von den Berechtigten zu treffende Bestimmung gestattet (Pesachim 57 a; B. R. 110 a).

B. 11. וזאת הורה וזב השלמים וגו'. Esachim 120 b werden in dieser generalisierenden Lehre die in den folgenden Sätzen enthaltenen כגול ונותר = Gesetze für jedes שלמים und הורה geltend begriffen, auch wenn sie zur Zeit der כמות auf einer במה dargebracht werden. (Siehe zu 5. B. M. 12, 5 f. und 2. B. M. S. 385.)

BB. 12—14. אם על הורה יקריבו. Oben Kap. 3 ist bereits das שלמים = Opfer gelehrt, in welchem wir den Ausdruck einer in lückenlosem שלום = Zustande sich

8. Und der Priester, der eines Mannes Emporopfer nahebringt, das Fell des Emporopfers, das er nahe gebracht hat, ist des Priesters, ihm wird es zu teil.

9. Auch jedes Huldigungsopfer, das im Ofen gebacken wird und jedes im Siegel und auf der Pfanne bereitet, ist des Priesters, der es nahebringt, ihm wird es zu teil.

10. Und so auch jedes Huldigungsopfer, mit Öl durchrührt oder trocken, allen Söhnen Aharons soll es zu teil werden, einem wie dem andern.

8. וְהִכְתֵּן הַמִּקְרִיב אֶת־עֹלֹת אִישׁ עוֹר הָעֹלָה אֲשֶׁר הִקְרִיב לִבְהֵן לֹו יְהִיָּה:

9. וְכָל־מִנְחָה אֲשֶׁר תִּאָּפֶה בַּתֹּנֹר וְכָל־נִשְׂעָה בַּמִּרְחֶשֶׁת וְעֹל־בַּחֲבַת לִבְהֵן הַמִּקְרִיב אִתָּהּ לֹו תְהִיָּה:

10. וְכָל־מִנְחָה בְּלוֹלָה־בַּשֶּׁמֶן וְחֶרֶבָה לְכָל־בְּנֵי אֹהֲרֹן תְהִיָּה אִישׁ כְּאָהוּוֹ:

erst durch Umwandlung zur Darbringung, und zwar als עולה gelangt, d. h. es wird der Weide übergeben, נִיחָק לרֵעִיה, bis es durch כּוּם untauglich zum קרבן geworden und dann verkauft, und der Erlös zum עולה verwendet wird. Sebachim 5 b wird nun gelehrt, daß, wenn man, nachdem es der Haut übergeben worden, nicht diese Umwandlung abgewartet, sondern es selbst, bevor es ein כּוּם erhalten, dargebracht, שחטו כהם, es כשר wäre, und zwar stillschweigend ein עולה würde, welches ja seine endliche Bestimmung wäre. Bevor es jedoch der Haut übergeben, לא נִיחָק, behielt es den אשם-Charakter und wäre als solches, da dafür die äußere Beziehung fehlt, פסול. Dieses Verbleiben des אשם-Charakters, so lange nicht לרֵעִיה wäre, durch das הוא אשם (2. 5) bezeichnet: בהווייתו יהא. Wir haben diese Umwandlungsfähigkeit aller Opfer, außer demשה עולה bereits oben Kap. 4, 24 näher zu beleuchten versucht, und haben ebendieselbst bereits bemerkt, wie sogar nach Auffassung des ר"ה die ganze Prozedur der רֵעִיה für אשם nur דרבנן sei, und ursprünglich בעליה eingetretten, ohne weiteres selbst als עולה dargebracht werden durfte, in welchem Falle das בהווייתו יהא vielmehr sagen sollte, daß ihm schon von vornherein die ihm von der Halacha vindizierte eventuelle Bestimmung als עולה innewohne, ohne daß es erst der Umwandlung bedürfe. (Siehe übrigens ל"מ zu פה"מ 4, 15).

2. 8. עולת אִישׁ. Nach Sebachim 103 a u. b schließt diese ungewöhnliche Bezeichnung statt des gewöhnlichen עולה ein doppeltes aus: פרט לעולה שלא עלתה לאיש, פרט לעולה הקדש, d. h. das Fell des עולה, wie überhaupt der קדשים קדשים, wird den Priestern nur dann zuteil, wenn das Opfer den בעלים zugute kommt, d. h. wenn die Opfer gehörig gegeben und ein etwaiger פסול erst nach der ריקה eingetreten, und ferner in solchem Falle nicht, wo wie bei לבודק הבית עולה לבודק הבית das Fell der דבק בכהנים-Hande zufällt. Auch hier ist das המהטט (2. 19) nur הראוי להקרבה und bezeichnet alle die zum Dienst berufenen Dienstfähigen. Es ist aber diese Bestimmung hinsichtlich עור besonders auszusprechen, da hinsichtlich der anderen Opfer die Haut denen zufällt, denen das Fleisch zugeteilt wird, כהנים קדשי קדשים, בעלים קדשים קלים.

2. 9 u. 10. Im 2. 9 ist für מנחה dieselbe Bestimmung ausgesprochen, daß sie nur an alle die להקרבה, mit Ausschluß also des אונן und כּוּם, zur Verteilung kommen, obgleich diese doch abends davon genießen dürfen. 2. 10 fügt aber

Kap. 7. V. 1. Und dies ist die Lehre des Schuldopfers: ein Heiligtum von Heiligtümern ist es.

2. In dem Raume, wo sie das Emporopfer schlachten, schlachten sie auch das Schuldopfer, und sein Blut wirft er an den Altar allseitig.

3. All sein Fett bringt er davon nahe: das Schwanzstück und das Fett, das die Eingeweide deckt,

4. die beiden Nieren und das Fett, welches auf ihnen sitzt, das an den Lenden sich befindet; auch das Zwerchfell an der Leber, mit den Nieren hat er es herauszunehmen.

5. Es giebt sie der Priester an den Altar zum Aufdampfen hin, Gott zur Feuerhingebung: ein Schuldopfer ist es.

6. Jeder Mämlische unter den Priestern erhält davon zum Genuß; in heiligem Raume soll es geessen werden: ein Heiligtum von Heiligtümern ist es.

7. Dem Entzündigungsoffer ist das Schuldopfer gleich, eine Lehre gilt für sie: der Priester, der damit Sühne zu vollziehen hat, dem wird es zu teil.

ו וְזֹאת תּוֹרַת הַזֹּשֶׁם קָדֵשׁ קֹדְשִׁים הוּא:

בְּמִקּוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחָטוּ אֶת־הַעֲלֶה יִשְׁחָטוּ אֶת־הַזֹּשֶׁם וְאֶת־דָּמּוֹ יִזְרַק עַל־הַמִּזְבֵּחַ כָּרִיב:

וְאֵת כָּל־הַחֵלֶב וְקַרְיֵב כִּנְנוֹ אֵת הָאֵלֶּה וְאֶת־הַחֵלֶב הַקִּמְכֶּפֶה אֶת־הַקְּרִיב:

וְאֵת שְׁתֵּי הַבְּלִיֹּת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עָלֵהֶן אֲשֶׁר עַל־הַבְּסָלִים וְאֶת־הַיִּתְדֹת עַל־הַבְּלִיֹּת יִסְרְקֶנָּה:

וְהִקְטִיר אֹתָם מִבְּהֵן הַמִּזְבֵּחַה אִשָּׁה לַיהוָה אֲשֶׁם הוּא:

כָּל־זֶכֶר בְּכֹהֲנִים יֵאָבְדָנוּ בְּמִקּוֹם קָדוֹשׁ וְאָבַל קָדֵשׁ קֹדְשִׁים הוּא:

כַּמְטָאת בְּאֲשֶׁם תּוֹרַה אֶת־לֶחֶם מִבְּהֵן אֲשֶׁר יִבְכָּר־בוּ לוֹ יְהוָה:

Deprimierung der Idee dieser höheren sittlichen Stufe involvieren. Es steht aber die עורה zum היכל, so wie dieser zum ק"ק, in dem Verhältnis der Vorstufe zu den Stufen der höheren und höchsten Vollendung. Dieser Auffassung stände nur העוף דם הטאה העוף דם הטאה im Wege. Folgerichtig würde man, wenn diese Auffassung nicht irrig, erwarten, daß so wie הטאה העוף דם הטאה כבוס, so auch כבוס לפנים, so auch כבוס לפנים שונבנס מרמה לפנים, so auch כבוס לפנים שונבנס מרמה לפנים. Es ist dies jedoch (Sebachim 92 b) noch erst eine unentschiedene Frage.

Kap. 7. V. 1—7. In diesen Säzen werden die oben Kap. 5, 14—26 nicht speziell angegebene Opferhandlungen des אשם ergänzend nachgefragt. Es hat die שחיטה und זריקה wie עולה und הקטרה אימורים, עולה וזריקה wie שחיטה, und zwar, da אשם nur vom צאן gebracht wird, so wird Verse 3 und 4 die הקטרה wie beim הטאה Kap. 4, 35 vorgegeschrieben. Wir haben diese Opferhandlungen des אשם bereits oben Kap. 5, 14—26 im Zusammenhange betrachtet, und verweisen hier darauf. Wir haben bereits ebenso zu Kap. 4, 24 bei Erläuterung des Grundgesetzes: כל שבהטאה מזה: in dem Falle, daß ein Tier den אשם-Charakter ohne die Beziehung zu einer speziellen Verschuldung trägt, besprochen, 3. B. die שחיטה oder בעליו שמהו oder באחר, in welchen Fällen es nicht wie 3. B. שמהו בעליה ובפרו באחר oder המורה עולה, sondern

18. Sprich zu Aharon und zu seinen Söhnen: Dies ist die Lehre des Entzündungsopfers: an der Stelle, wo das Emporopfer geschlachtet wird, wird auch das Entzündungsoffer vor Gott geschlachtet, ein Heiligtum der Heiligtümer ist es.

18. דַּבֵּר אֶל-אַהֲרֹן וְאֶל-בָּנָיו
לֵאמֹר זֹאת הִנְחָת הַחֲמִיּוֹת בְּמִקְוֵם
אֲשֶׁר הִשְׁחַט הַנֶּזֶף הַשְׁחַט הַחֲמִיּוֹת
לִפְנֵי יְהוָה קֹדֶשׁ קֹדֶשִׁים הוּא:

Wir haben schon zum Thamidopfer 2. B. M. 29, 38 die Absicht des Gesetzes bemerkt, die Einheit der Weltwaltung und die Einheit der Menschenbeziehungen mitten in den gegenläufigen Grundercheinungen des physischen Daseins, wie sie sich in den Gegenjahren des Tages und der Nacht offenbaren, in täglichen Opfer zum Bewußtsein zu bringen. Es ist dieselbe Persönlichkeit, mit demselben Ausdruck der Nahrung, des Wohlsseins und der Lebensfreude, die sich dem Abendstrahl wie dem Morgenstrahl als das Glied der Herde des einen einzigen Lebenshirten darstellt. In noch höherem Grade dürfte das Bedürfnis dieser Einheitsdarstellung der physischen Welt- und Lebensbeziehungen sich da herausstellen, wo, wie in *בְּנֵה הַבֵּית*, gerade diese physischen Beziehungen selbst zum selbständigen Tagesopferausdruck gelangen. Da bildet das Morgen- und Abendmincha ein einziges Ganze. Nur ein *עֶשְׂרוֹן* und *שְׁלֵמָה*, ungeteilt und ganz, ist es zu bringen, und so sehr darf das Morgen- und Abendmincha nur als die Hälfte eines einheitlichen Ganzen erscheinen, daß, selbst wenn nach dem am Tage erfolgten Absterben eines Hohenpriesters sein Nachfolger das Abendmincha zu bringen hat, er, um das halbe Zehntel zu bringen, ein ganzes weihen muß, um davon die Hälfte als Mincha des Abends darzubringen.

Wir haben die nationale Bedeutung der *בְּנֵה הַבֵּית* bemerkt und es ist nicht unmöglich, daß daraus sich die Bezeichnung der Morgens- und Abendszeit mit *עֵלוֹת* (*מִנְחָה* I. 18, 36; II. 3, 20), sowie der wiederholte Ausdruck *הָעֶרֶב* erklären. Es dürfte dies sich auf die Darbringung der *בְּנֵה הַבֵּית* beziehen, da ja beim Thamidopfer die *מִנְחָה נֹסְכִים* nur sekundär erscheinen. (Siehe jedoch unsern Kommentar zu Ps. 141, 2.)

B. 18. *זֹאת הִנְחָת הַחֲמִיּוֹת* generalisiert die B. 20 gegebene Bestimmung des Auswäschens des auf ein Gewand gespritzten Blutes — welche unter allen Verse 18—22 besprochenen Bestimmungen die einzige nur für *הַטָּה* geltende ist — auf alle *הַטָּה* *בְּהֵמָה*, sowohl *פְּנִימִיּוֹת* als *חִיצוֹנִיּוֹת*, und läßt nur *הַטָּה* ausgeschlossen sein, von welchem von vornherein der Text nicht spricht, indem er nur von *הַטָּה הַנִּשְׁחָטָה* handelt (*Sebachim* 92 a). — *בְּמִקְוֵם אֲשֶׁר הִשְׁחַט גֹּי*: *הַטָּה* sündet ebenso wie beim *עֵלוֹת* auf der Nordseite, *בְּצֵפֶן*, statt. Wenn, wie wir dies bei *עֵלוֹת* (siehe Kap. 1, 11) aussprechen zu dürfen geglaubt, *בְּצֵפֶן* und *קִבְלָה* das Aufgeben des Selbstseins und das Übergehen in das Sein des Heiligums zunächst mit der sinnlich-materiellen Seite des Menschenwesens fordert, so spräche diese Gleichstellung des *הַטָּה* und *עֵלוֹת* den Gedanken aus: Wie die Energielosigkeit für sittlich-ideale Zwecke, aus welcher *עֵלוֹת* hervorgeht, so hat auch der Mangel an ernster Festigkeit im Sittlich-Guten, aus welchem das *הַטָּה* resultiert, seinen ersten Grund in überwiegendem Einfluß des Materiell-Sinnlichen. Für die Festigkeit wie für das Fortschreiten im Sittlich-Guten kann die sittliche Kraft nur in Selbstopferung auf der Seite des Materiell-Sinnlichen gewonnen werden. *קֹדֶשׁ קֹדֶשִׁים הוּא*: es steht wie *עֵלוֹת* auf dem Boden der Thatenweihe, die ihre Basis nur in sittlicher Weihe der sinnlichen Seiten des Lebens findet.

17. Gott sprach zu Moische:

וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

Existenz, sondern seine Existenz in seinen Dienst aufgehen lassen. כל מנחה כהן כלי! Jeder im Volke hat sein ganzes materielles Gut Gott „zu Füßen zu legen“, und dem Heiligtum seines Gesetzes den vollen „Herausgriff“ nach göttlicher Bestimmung zur Nahrung des Göttlichen auf Erden zu gestatten, und eben diese Mitverwendung seiner Habe auch für das Gottesheiligtum macht den Mann zum jüdischen Mann, stellt auch seine materielle Existenz unter göttliche Gedächtnisobhut und läßt auch seine Freude am Dasein in das göttliche Wohlgefallen an ihm aufgehen. Allein des Priesters ganze Existenz, auch mit der ganzen materiellen Seite seines Daseins und Wohlsseins geht auf in den Dienst des Göttlichen auf Erden; er soll, durch die Mustergültigkeit seines ganzen Wandels auch außer dem Heiligtum — wie dies noch ganz besonders in den besonderen Gesetzen für den Priesterwandel (Kap. 21) hervorleuchtet — dem Heiligen eine „Stätte bereiten“ im Leben des Volkes, wie sein Name „Kohen“ ausfällt; es soll nichts an ihm unpriestertlich, ungesund, sein; und wenn er daher den Ausdruck seiner „Nahrung“, seines „Wohlstandes“ und seines „Wohlbehagens“ mit dem Mincha ins Heiligtum trägt, so kommt davon nicht nur ein „Gedenkteil“ auf Gottes Altar, es geht ganz auf in das Feuer des Göttlichen auf Erden. —

Des Hohenpriesters tägliches Pflichtmincha ist aber das „reichste“ (ג' לוגין) unter den Menachotharten und umfaßt in künstlicher Verbindung den Ausdruck aller Arten irdischen Geschicksanteils, des Notwendigen (באשה הנור), des Außerordentlichen (בהבה), des momentan freudvollen (מרכבה = מרהבה, siehe zu Kap. 2, 4—7); nicht, weil er individuell in solchem reichen Glücksstand seine irdische Stellung begreift, sondern weil er als Hoherpriester die Nation in symbolischem Ausdruck bedeutet. Was das להם הרים für die Nation in ihrer konkreten Gesamtheit bedeutet, das sind die הבהין für deren idealen Einheitsbegriff, wie er im כה"ג zur Vergegenwärtigung gelangt. Darum sind diese wie jene zwölf הלוחות. Während aber להם הרים dem Begriffe der Volksgesellschaft entsprechend nur paarweise bereitet wurden, wurden הבהין dem Einheitsbegriff gemäß sehr wahrscheinlich (siehe מ"ה ק רכב"ם 13, מ"ה ק מ"ל, daselbst) נאמה אהר אהר. Und eben aus diesem nationalen Gesichtspunkte glauben wir auch, uns die an Moses oder die Nation und nicht an den Priester gerichtete Anrede in der Bereitungsvorschrift הבהינה, הבהינה (V. 14) erklären zu dürfen. Es ist die Nation, die ihren Hohenpriester veranlaßt, seine הבהין in so reicher Bereitung darzustellen, wie ja auch in Wirklichkeit der Nation anempfohlen ist: גדלוהו מישל אהרו (Kap. 21, 10), ihren Hohenpriester auch in der äußeren Erscheinung seiner Existenz der Nation würdig hervortreten zu lassen. Wenn, wie die Blätter unserer ganzen Geschichte uns lehren, aller Verfall von jeher durch die Entartung der höheren Schichten der Gesellschaft hervorgerufen wurde, und wenn, wie die ganze Stellung des jüdischen Priesters und des jüdischen Hohenpriesters, der ja ein Weib haben und ein „Haus“ bilden mußte, insbesondere beweist, Priester und Hoherpriester durch die Mustergültigkeit ihrer Häuslichkeit einen sittigenden und veredelnden Einfluß auf die Nation üben und darum mitten im Verkehre des Volkes leben sollten: so begreifen wir, wie es die Absicht des Gesetzes sein konnte, daß sein Hoherpriester durch eine ihm zu schaffende begüterte Existenz mit seiner Häuslichkeit, der Erziehung und Bildung seiner Kinder, mit dem ganzen Tenor seines bürgerlichen Lebens sich den begüterten Kreisen der Volksgesellschaft anschließen und den stillen und doch so mächtigen Einfluß eines mustergültigen Beispiels da üben möge, wo der Schwerpunkt des nationalen Sittenlebens zu liegen pflegt. Eine Absicht, an deren Erfüllung ihn sehr wohl sein reiches הבהין-Mincha morgens und abends mahnen mochte.

16. Jedes Huldigungsoffer eines וְכָל־מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה
 Priesters soll also ganz geschehen, soll לֹא תֵאָכַל: פ
 nicht geessen werden.

עולם, auch להם הפנים wird Kap. 24, 9 genannt, und hält Menachoth 76 a die Halacha an dieser Gleichstellung die Bestimmung fest, daß auch הבהי כה"ג wie das להם הפנים=Brot auf dem den nationalen Wohlstand unter Gottes Angesicht stehenden Tisch in zwölf Broten dargestellt worden. Mit dieser Zwölfzahl der הבהים=Brote ist diesen daher eine dem להם הפנים ähnliche nationale Beziehung gegeben. — הקטר, es wird ganz, d. h. ungebrochen, und ohne daß davon ein קומץ enthoben worden, dem Altarfeuer übergeben.

Das beim Amtsantritt zu bringende מנחה חינוך unterscheidet sich von הבהין darin, daß das ganze עשרון auf einmal und nicht in zwei Hälften morgens und abends dargebracht wird. Ob es in den übrigen Bestimmungen, des Quantums, הליטה, טיגון, אפה den הבהין gleich zu behandeln war, ist nicht völlig entschieden. Nach ה"ב war es in allen diesen Beziehungen nicht den הבהין gleich und bestand nur aus einem עשרון כלה mit einem לוג Öl. Nach Menachoth 78 a scheint jedoch חינוך מנחה den הבהין in der Bereitung gleich gewesen zu sein. Es sind jedoch dort schon in Raschi abweichende Auffassungen. (Siehe מ"ה"ק רמב"ם 13, 4; כלי המקדש 5, 17 und מ"ל"מ daselbst.) Beide, sowohl הבהין als חינוך, sind wie alle מנחות יחיד לבונה begleitet (Menachoth 59 a), und wird bei הבהין das eine לבונה קומץ ebenso wie das עשרון zur Hälfte morgens und die andere Hälfte abends dargebracht (daselbst 52 a).

Wir haben bereits zu פרשה מילואים (2. B. M. 29) gesehen, wie bei der Einführung Marons und seiner Söhne ins Priestertum, dieses nach der Bedeutung seines Amtes in פר und seiner Würde in אלים zum Ausdruck kam. Und zwar sahen wir diese Würde in ihrer zweifachen Beziehung, nach ihrem Einfluß im עולה איל und nach ihren Vorzügen im eigentlichen im שלמים=Charakter stehenden איל מילואים vergegenwärtigt, und mit diesem der Ausdruck der dem Priester zugesprochenen Mittel materieller Existenz im המצוה כל verbunden. Unter den drei מנחה=Arten dieser מילואים=Brote finden wir, wie bereits bemerkt, im להם שמן ganz die מנחה=Art, aus welcher die הבהי כה"ג bestanden. Aus allen den Akt der Grundweihe des Priesterstammes konstituierenden Opferhandlungen sehen wir nun dieses שמן להם herausgegriffen, und nicht nur bei dem Eintritt eines jeden Priesters ins Amt gleichsam den ursprünglichen מילואים=Alt immer aufs neue gleichsam in Andeutung wiederholen (vorausgesetzt, daß — nicht wie es nach ה"ב scheint, aber von רמב"ם nicht rezipiert ist — מנחה חינוך in Bereitung den הבהים gleich), sondern für ewige Zeiten täglich in הבהי כה"ג den ursprünglichen Akt der מילואים in einer seiner wesentlichsten Konsequenzen fortsetzen. Es ist gewiß charakteristisch, daß gerade die mit dem Amte verbundenen materiellen Vorteile es sind, die der Priester, bevor er faktisch in den Opferdienst eintritt, und der Hohepriester, als Repräsentant des ganzen Priesterstammes, täglich, ganz als Willfahrungsausdruck in das Feuer des Altars aufgehen läßt. Ist doch sogar nach einer Lesart in ה"ב das Opfer כסול, das ein קרן vollzogen, bevor er sein חינוך מנחה dargebracht! (Siehe המקדש 5, 16; מ"ל"מ daselbst.) Wohl dürfte dieses alles dem Priester fortwährend den Gedanken zur Beherzigung und Bethätigung nahelegen sollen, daß er seines Amtes nicht nur damit verbundenen materiellen Vorteile willen warten, sondern den Genuß dieser Vorteile selbst als eine nur für seine Existenz nicht zu umgehende Notwendigkeit, ganz in die göttlichen Zwecke seines Amtes aufgehen lassen solle. War doch dem jüdischen Priester sein Dienst der einzige Boden seiner Existenz; gleichwohl sollte er nicht seinen Dienst in seine

14. Auf der Pfanne in Öl soll es bereitet werden, weichgeknetet sollst du es bringen, vielfältig gebacken nach Art des in Stücke zu zerbrechenden Huldigungsopfers sollst du es als Willfahrungsausdruck Gott nahe bringen.

14. על-מחבת בשמן הקשה
מרכבת הביאנה הקנייני מנחת כהנים
בקרוב קיסניהם ליהיה:

beziehen und 'עשירת האפה וגו' als Object von 'קריבו' begreifen zu dürfen. Das, was als שבת מנחה täglich zu bringen ist, und zwar, wie V. 15 bestimmt, vom כה"ג, das hat jeder, אהרן ובניו, der Hohepriester und die anderen Priester, am Tage seines Dienstantritts zu bringen, so daß der Hohepriester am Tage seines Eintritts ins Hohepriesteramt das Opfer zweimal, ja, wenn er als כהן הדייט noch keinen Opferdienst verrichtet hat, dreimal zu bringen hat (Menachoth 78 a).

מנחה המיד: Damit ist dieses Opfer völlig dem täglichen Rationalopfer gleichgestellt, dessen Volkziehung und Darbringung רונה שבת וטומאה, selbst am Sabbat und selbst dann nicht ausgekehrt werden darf, wenn es nur im Zustand der טוביאה מטה gebracht werden kann. (Siehe über letzteres zu 4. V. 9, 10; Menachoth 50 b.)

מנחה המיד בשר: es bezieht sich dies nur auf die als מנחה המיד, wird vom כה"ג zu bringenden הבהין. Das Mincha des Dienst Eintritts, מנחה המיד, wird ganz auf einmal gebracht. — עשירת האפה מנחה בבקר וגו': לא היו באין הצאין אלא מביא עשרון שלם והוציאו מקריב מחצה בבקר ומחצה בין הערבים: die חביתין mußten immer als die Hälften eines Ganzen dargebracht werden. Er hatte nicht $\frac{1}{20}$ Epha morgens und $\frac{1}{20}$ Epha abends zu bringen, sondern ein ganzes Zehntel Epha morgens, dessen eine Hälfte morgens und die andere Hälfte abends geopfert würde, so daß selbst, wenn ein כה"ג nach Darbringung seiner morgens gestorben und man an demselben Tage einen anderen eingesetzt, dieser zur Darbringung seines Abendmincha ein ganzes Zehntel zum Mincha bereiten mußte, um jedoch davon nur eine Hälfte darzubringen (daselbst 50 b).

V. 14. על מחבת בשמן וגו': es sind hier drei Bereitungsarten genannt: על מחבת בשמן, d. i. טיגן, in Öl auf der Pfanne gebacken, und zwar, da schon מחבת בשמן (Kap. 2, 5) ein Backen in Öl bezeichnet, so ist durch die noch besondere Beifügung מנחה נסכים בשמן eine reichliche Ölspende ausgesprochen, und zwar, ähnlich wie das מנחה נסכים des המיד, drei Log, das dreifache Quantum eines gewöhnlichen מנחה נרבה. Ferner, und zwar dem טיגן vorangehend: מרכבת, welches ה"כ 3. St. צורכה כל נעשה ברוההין כל זורכה, mit siedendem Wasser, und zwar reichlich aufgebrüht, erläutert, הליטה. Die Wurzel רכב dürfte mit רבק, mästen, feist machen, wovon מרבק עגלי (Jirmija 46, 21) und רפף רבבין: lockern, lösen, weichmachen, (daher vielleicht על דודה [Kohel. 8, 5] vom Bergehen des Gemüthes vor Sehnsucht wie כסס in ähnlicher Weise), verwandt erscheinen, und daher eine aufschwellende lockere Bereitung des Teiges bedenten, ähnlich dem מנחה נרבה der מנחה נרבה (Kap. 2, 7), nur daß dieses mit Öl bereitet wurde. Endlich: הופיני, das (Menachoth 50 b) als von der Wurzel אפה mit vorgefertigtem ה gebildet erklärt wird, somit אפיה, im Ofen gebacken. Es ist somit כה"ג dasjenige Kunstbrot, das wir bereits 2. V. M. 29, 2 u. 23 bei den מילואים als מנחה המיד finden, das ebenfalls durch diese drei Bereitungsarten הליטה, טיגן, אפיה hergestellt ward. Von diesen Bereitungsarten geht הליטה voran, und scheint dies durch das הביאנה in מרכבת הביאנה ausgedrückt zu sein. הביאנה ist das erste Bringen zu seiner Bestimmung, und sodann עשיה und אפיה. Zweifelhaft ist es Menachoth 50 b, ob טיגן der אפיה oder dieses jenem voranzugehen hat (siehe daselbst).

13. Dies ist das Opfer Aharons und seiner Söhne, welche Gott, jeder am Tage, da man ihn ins Amt einweihet, ein Zehntel Epha Feinmehl als stetes Huldigungsopfer nahe bringen sollen, die Hälfte davon am Morgen und die Hälfte davon am Abend.

13. זֶה קָרְבַּן אֶהְרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יִקְרְבוּ לְיַהֲוָה בְּיוֹם הַמִּשְׁחָה אֹתוֹ עֲשִׂירֵת הָאֵפָה סֵלֹת לַמִּזְבֵּחַ הַקָּדִים מִתְחִילָתָהּ בַּבֶּקֶר וּמִתְחִילָתָהּ בַּעֶרֶב:

lofer äußerer Berührung verstanden wird. Schwerlich dürfte dies durch den Ausdruck gegeben sein, da überall sonst, und ja auch bei den ganz gleichen Parallelstellen, כל הנגע בהם יקדש (2. B. M. 29, 37), כל הנגע במזבח יקדש (daf. 30, 29) ganz in derselben Weise und mit ähnlicher Wirkung נגע ב' nur eine äußere Berührung bezeichnet. Wir vermuten daher, daß die Thalmuda der Voraikha: בכשרה עד שיבלע בכשרה die überlieferte Halacha nur mnemotechnisch an den Worten des Textes festhalten wollte, glauben aber eben in den von uns angezogenen Parallelstellen eine Übereinstimmung mit der von der Halacha gelehrten Bedeutung unseres Satzes zu finden. Es ist nämlich die in diesen Parallelstellen besprochene, die גייעה קרושה mitteilende an den מזבח und שרה כלי auch keine bedingungslose, völlig äußere. Nur ראשו של מזבח, nur die zur Aufnahme geweihter Gegenstände bestimmte Dachfläche des Altars, resp. כבש, der Ausgang dazu (auf welchen ja die אברי עולה vor der Opferung niedergelegt werden), und ebenso nur היכן, die zur Aufnahme zu weihender Gegenstände bestimmte innere Höhlung des שרה כלי erteilen durch קרושה Berührung; und nicht jeder Gegenstand, sondern nur הראוי, dafür geeignete, erhalten durch solche Berührung קרושה: nur הראוי לאשים beim מזבח, bei הלה כלי nur לה, bei מידה היבש nur יבש (siehe Sebachim 83 und 88 a). Es setzt also die גייעה auch dort eine innige gegenseitige Beziehung zwischen den beiden sich berührenden Gegenständen, gleichsam eine begriffliche Durchdringung voraus. Was dort die begriffliche Durchdringung bewirkt, das bewirkt hier die stoffliche. — Wie zu 2. B. M. 29, 37 erläutert, scheint dort die Mitteilung der קרושה aus dem קדש קדש-Charakter zu fließen, eben ihn zu bethätigen. Hier aber, die stoffliche Durchdringung, ist bei allen, auch bei קלים קלים, wirksam.

Q. 13. Die in diesem und in den folgenden Versen besprochenen Opfer sind nach dem darüber von der Halacha gegebenen Aufschluß: כהן גדול, ein täglich abends und morgens von dem jedesmaligen כהן גדול zu bringendes מנחה, und מנחה מנחה, ein von jedem Priester beim Eintritt in den Priesterdienst zu bringendes מנחה. Ohne diesen Aufschluß böte der Text unlösbare Schwierigkeiten. Es wird Q. 13 das Opfer als קרבן אהרן ובניו bezeichnet, und überall werden unter אהרן der Hohepriester und die ihm gleichzeitigen anderen Priester, Aharon und seine ihm unterstehenden Söhne, nie aber Aharon und seine Nachfolger im Hohepriesteramte verstanden, — von diesen seinen Amtsnachfolgern ist ja auch Q. 15 besonders die Rede — gleichwohl erscheint eben in diesem Q. 13 das Opfer nur als ein vom כהן המשיח, also vom Hohepriester Darzubringendes. אהרן ביום המשיח אהרן ferner schreibt dieses Opfer nur für den Tag der Einweihung ins Amt vor, und sofort wird es מנחה המיד, ein fortwährendes, somit tägliches Opfer ähnlich dem המיד עולה (4. B. M. 28, 3) genannt. In der That aber haben wir, der Halacha zufolge, ein Opfer vor uns, das vom Hohepriester täglich, von jedem anderen Priester aber einmal, und zwar bei seinem Eintritt in den Priesterdienst, bevor er zur Darbringung eines Opfers zugelassen ist, gebracht wird. Wir glauben daher, das אשר (Q. 13) nicht auf קרבן, sondern auf אהרן ובניו

digungsoffer ist, und giebt seinen Gedeknteil dem Altare zum Aufdampfen hin als Willfahrungs Ausdruck an Gott.

9. Das Übrige davon essen Aharon und seine Söhne; als Mazzoth soll es an einem heiligen Orte gegessen werden, im Vorhof des Zusammenkunftsbestimmungszeltzes sollen sie es essen.

10. Es darf nicht gegoren gebacken werden, als ihren Anteil habe ich es von den Feuergaben an mich gegeben; ein Heiligtum der Heiligtümer ist es, wie das Entfündigungsoffer und wie das Schuldopfer.

11. Jeder Männliche unter den Söhnen Aharons darf es essen, es ist eine ewige Gebühr für eure Nachkommen von den Feuergaben an Gott; alles was mit ihnen in Berührung kommt wird heilig.

אֲשֶׁר עַל־הַמִּנְחָה וְהַקֹּמֵר הַמִּזְבֵּחַ
רִים נִיחָם אֲזַבְרָתָה לַיהוָה:

9. וְהַנּוֹתֵרֶת כִּמְנַחַה יֹאכְלוּ אֹהֲרֹן
וּבָנָיו מִצֹּחַ תְּאֵבֵל בְּקִדּוּם קֹדֶשׁ
בְּחֶצֶר אֹהֶל־מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ:

10. לֹא תֵאָפֶה הָמִין חֲלָקֶם נִתְתִּי
אֹתָהּ כִּמְאִשֵׁי קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים הוּא
בְּחֶטְאֵת וּבְקָשָׁם:

11. כֹּל־זָכָר בְּבָנֵי אֹהֲרֹן יֹאכְלֶנָּה
חֶק־עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כִּמְאִשֵׁי יְהוָה
כֹּל אֲשֶׁר־יִגַּע בָּהֶם יִקְדָּשׁ: פ

Gefäße ganz zusammenhängen, so daß sich das קיבין auf das ganze Mincha erstrecke, und darin unsere materiellen Beziehungen in ihrer Ganzheit, und nicht nur zum Teile in Beziehung zum Göttlichen treten (Menachoth 24a). — בקיביו: mit seiner Hand, nicht etwa mit einem das Maß seiner Handvoll fassenden Gefäße (daselbst 19 b). Es ist nicht nur das objektive Geweihtwerden unserer Güter, sondern gleichzeitig die Gott weihende Thätigkeit, die zum Ausdruck gelangt, nicht bloß der Wohlstand, sondern der den Wohlstand handhabende und verwendende Mensch, wodurch eben die Menachoth in den Kreis der Opfer der Thatenweihe, קדשי הקדשים, gehoben werden (siehe zu 2. B. M. 29, 37). Eben darum auch gleichzeitig בקיביו: nicht מכורין (soviel wie מפורץ), nicht den Handgriff überragend (daselbst 11 a, siehe היכפז 19 b); es ist eben das Gut nur, insofern der Mensch es handhabt. — והרים וגו' בקיביו וגו' ואה כל הלבנה וגו' לבונה להרמה als das קיבין da sein: das Maß unseres Wohlbehagens an Nahrung und Wohlstand wird immer dem Maße unserer Umgebung derselben an Gott gleich kommen.

WB. 9—11. אכילה שירי מנחה, wie das Essen aller den Kohanim von den Opfern überwiesenen Teile, ist ביצה, ja ist eine die Konsequenz der Opferhandlungen abschließende symbolische Handlung. Sie zeigt, wie auf Grund der in den vorangegangenen Handlungen zum Ausdruck gekommenen Bethätigungen die von jedem קרבן angestrebte „Gottesnähe“ also zu gewinnen sei, daß selbst der individuellste Selbstgemüß ein priestertlich heiliger Gottesdienst werden soll, mit welchem der Mensch keineswegs aus dem heiligen Umkreis des göttlichen Gesetzesheiligtums weiche. שירי מנחה, — alles שירי מנחה, werden immer nur von זכרי כהונה in der עורה gegeben. — Durch die mehrfachen Bezeichnungen der Örtlichkeit, מועד, אהל מועד, במקום קדוש בהצר אהל מועד, wird Sebachim 56 a eine Erweiterung der örtlichen Genußbestimmung, von der hier die Rede ist, gelehrt: ההורה רבהה הצרונה הרבה אצל אכילה אהה, und damit der Begriff der

7. Und dies ist die Lehre des Huldigungsopfers: Aharons Söhne haben es vor Gott an die Vorseite des Altars nahezubringen.

8. Er hebt davon mit seinem Handgriffe von dem Feinmehl des Huldigungsopfers und von seinem Öle heraus und all den Weihrauch, der auf dem Hul-

7. וְזֹאת תִּירָת הַמִּנְחָה הַקָּרֵב
אֹתָהּ בְּיַד אֲחֵרֹן לִפְנֵי יְהוָה אֵל־
פְּנֵי מִזְבְּחֹתָּ:

8. וְהָרִים מִמֶּנּוּ בַקֶּמֶצוֹ מִסֹּלֶת
הַמִּנְחָה וּמִשֶּׁמֶנָּה וְיָאת כָּל־הַלְבָבָה

schon die Anordnung hinsichtlich der auf demselben darzubringenden Opfer gegeben. Es lehrt daher (Zoma 45 b) die Halacha, daß mit diesem Satze, über das Bedürfnis des Opferaltars hinübergend, die Vorschrift gegeben ist, daß überhaupt alles Feuer, sowie das bereits B. 2 angedeutete Feuer für den Räucheraltar, so auch das Feuer, ja selbst die Kohlen zu dem am לב ins Allerheiligste zu bringenden קטרה, von dem Opferaltar in der עזרה zu nehmen sei. Den Accenten gemäß, nach welchen לא הכבה als Beifügung zu הניחה erscheint, war daher zu übersetzen: Feuer soll stets auf dem Altare angezündet werden, wo es nie auszehrt. Es giebt somit nur eine Stätte, wo das göttliche Geſetz sein Feuer leuchten läßt, von wo und woran alles andere Feuer im Heiligtum, auch das Feuer des קטרה-Ideals, auch das Licht des מנורה-Geistes, ja auch das Feuer der höchsten Hingebung am יום הכפורים, seinen Ursprung und sein Dasein erhält. Die höchste Vergeistigung des Lebens wurzelt im jüdischen Kreise in der Weihe der Thut an das Geſetz und ſetzt dieselbe unerbittlich voraus. Ohne של עזרה על מיבוח ההיצון kein Leben auf dem dem הורה, auf der מנורה, vor den הבדים בין im Cherubimheiligtum. Ohne Opfer auf dem Altar der Pflicht keine Erhebung des Gemütes, kein Leuchten des Geistes, kein Aufschwung zu dem unter Cherubim ruhenden Ideale der הורה. —

B. 7. וזאת הורה המנחה. Auch dies sind teils generalisierende, teils durch Wiederholung das כשרות bedingende, teils ergänzende Vorschriften das Mincha betreffend. Generalisierend: wie z. B. die im neunten Verse ausgesprochene Überweisung der שירי מנחה an die Priester für alle Menachoth, von denen nur ein קומין auf den Altar kommt, also auch für היתב מינחה, bei welchem dies Kap. 5, 12 nicht ausdrücklich gesagt ist (Menachoth 72, 2); durch Wiederholung das כשרות bedingend, bei welchem לעכב, daß es nicht nur כוזה, sondern wenn fehlend, פכול bewirkt: wie z. B. die schon Kap. 2, 2 vorgeschriebene und hier B. 8 wiederholte Gabe des Weihrauchs, woraus der Satz: הקומין זה את זה קביעה נקים (Menachoth 27 a); ergänzend: wie die קביעה נקים, die Ortsbestimmung für הגשה B. 7: אל פני המזבח; die oben Kap. 2, 8 fehlt; wie ferner das Verbot des המין auch für שירי מנחה, Verse 9 u. 10, die Ortsanweisung für den Genuß der מנחה שירי מנחה, B. 9, die oben Kap. 2, 3 nicht ausgesprochen ist, u. a. m. — Wir haben die Grundbestimmungen aller dieser Vorschriften bereits oben Kap. 2 im Minchakapitel besprochen und gehen hier nur auf einiges dort nicht Berührte ein.

הגשה בקרן דרומית מערבית: es ist dies die Darreichung des Mincha im südwestlichen Altarwinkel, womit unsere Nabruag, unser Wohlstand und unser durch beides bedingtes Wohlbehagen, als von Gott empfangen, Gott und dem aus seinem Geſetze zu schöpfenden Geiste huldigend zu Füßen gelegt wird (siehe Kap. 2).

B. 8. והרים ממנו בקמצו וגו' ואת כל הלכנה וגו'. במחזור: והרים ממנו, es muß das durch קומין sein „Gedächtnis“ vor Gott erhalten sollende Mincha in einem

6. Feuer soll stets auf dem Altare angezündet werden, wo es nie ausgeht.

6. אֵשׁ הַמִּיד הַתָּקֵד עַל-הַמִּזְבֵּחַ
לֹא תִכָּבֵה: ׀

hinzugeben. Das Verständnis und die Beherzigung dieser Aufforderung erhält sofort ihren täglichen Ausdruck durch das 2. B. M. 29, 38 (siehe daselbst) sofort als erstes und stetes nationales Pflichtopfer, in welchem der ganze Bau und die Heiligung des Heiligtums und der Priester als in ihrem Zwecke gipfeln, angeordnete Thamidopfer, mit welchem daher der tägliche Opferdienst zu beginnen hat. Dieses Thamidopfer ist „das Eולה“, das Emporopfer par excellence. Daher Pesachim 58 b: מִנֵּן שֶׁלֹּא יֵהָא דָּבָר קוּדָם לְהַמִּיד שֶׁל שָׁחַר הַלְמוּד לֹמַר וְעַד עֲלִיהַ עֹלָה כִּי הַלְמוּדָא אָמַר רַבָּא הַעֹלָה עֹלָה רַאשִׁוּנָה. Wir glauben, daß in Hinblick auf die zitierte, allen anderen Opfern vorangehende Anordnung des Thamidopfers dieses ראשונה genannt wird. (Vielleicht dürfte auch Raschi daselbst, dessen Worte, wie sie vorliegen, schwierig sind, also zu verstehen sein?)

Es heißt nun nicht: והקטיר עליה עולה, wie sofort weiter חלבי עליה עולה, sondern: וערך עליה עולה והקטיר וגו'. Es ergibt sich, daß, wie der angezündete Holzstoß eine Basis, מערכה, (וערכו עצים על האש, Kap. 1, 7) für das Thamid bildet, also dies die Basis für alle folgenden Opfer ist. Das עולה in והקטיר עליה bezieht sich nämlich auf das vorangehende עולה. Pesachim daselbst: ומִנֵּן שָׂאֵן דָּבָר: קָרַב אַחַר הַמִּיד שֶׁל בֵּין הָעֲרֻבִים הִלְ וְהַקְטִיר עֲלֶיהָ חֲלָבֵי הַשְּׁלָמִים, und auf das Morgenthamidopfer alle anderen Opfer des Tages, auch die שלמים, so daß der tägliche Opferdienst mit dem Abendthamidopfer geschlossen wird, nach welchem somit kein Opfer mehr gebracht werden darf, עליה שלמים, oder wie רבא in Anknüpfung an השלמים die Halacha zum Ausdruck bringt: עליה השלם כל הקרבנות. Indem aber das Thamidopfer den Altaropferdienst beginnt und schließt, und alle anderen Opfer, auch die individuellsten, wie שלמים, sich seiner Mitte einfügen, erscheint der ganze Altardienst in dem Begriff des einen fortlaufenden Nationalopfers. Es, das עולה המיד של צבור, die ununterbrochene Thatenweihe der Nation, ist dasjenige Moment, mit dem alles beginnt und in dem alles endet; alle anderen Beziehungen der Nation, und alle Beziehungen des Individuums finden in ihr ihre Begründung und sie findet in ihnen ihre Verwirklichung. עולה המיד של צבור ist unablässig mit allen der Nation innewohnenden Kräften und Fähigkeiten zur Höhe des von dem Gesetze gelehrten Ideals emporzurufen, und damit dem göttlichen Wohlgefallen auf Erden die Stätte zu bereiten, das ist die Bedeutung eines jeden jüdischen Tages, in deren Lösung die heitere Weihe der letzten, vereinzeltsten Hütte in Israel ihre nationale Bedeutsamkeit findet. Thatenweihe der Nation, העולה ראשונה, das ist die Basis und das Ziel des Ganzen, והקטיר עליה חלבי השלמים: und auf ihr und in sie aufgehend das „Streben und Ziel und das Lebensglück“ des letzten Bürgers. Die Weihe der Nation mit allem, was individuell in ihrem Schoße lebt und strebt, das ist die Bedeutung Israels vor Gott, wie es das Morgen- und Abendthamidopfer mit allen anderen Opfern in ihrer Mitte zur Darstellung bringt. — Es giebt nur ein Opfer, das dem Schlußopfer des Tages nachzufolgen hat, das Pesach (Pesachim 59 a), jenes Opfer, mit welchem alljährlich die Nation wieder in die angstvoll des Ausgangs harrende Geburtsstunde ihres nationalen Daseins zurücktritt, und mit der von allen ihren Gliedern vereint zu vollziehenden Pesachhingebung der Nacht entgegen zu gehen hat, in welcher Tod und Knechtschaft oder Leben und Freiheit sich über ihren Häuptern entschied und — der ewigen zu weckenden Hingebung harrend — entscheidet.

ב. 6. אֵשׁ הַמִּיד הַתָּקֵד וגו'. Mit den vorhergehenden Versen ist die Herrichtung des Feuers auf dem Opferaltar für das Dienstbedürfnis desselben bereits vollendet und

5. Das Feuer aber soll für den Altar auf ihm angezündet werden, soll nicht ausgehen; es legt darauf der Priester am frühen Morgen Hölzer zum Brennen, ordnet darauf das Emporopfer und läßt auf diesem die Fetttteile der Friedensopfer aufdampfen.

5. וְהָאֵשׁ עַל-הַמִּזְבֵּחַ הַזֶּה בֹּיֵן
לֹא תִכָּחַד וּבֵעֵר עָלֶיהָ תִּבְחָנוּ עֲצִים
בְּבֹקֶר בַּבֹּקֶר וְעֵרָה עָלֶיהָ הָעֵלָה
וְהִקְטִיר עָלֶיהָ הֲלָבֵי הַשְּׁלָמִים:

noch nicht vom Feuer verzehrte Opferteile des vorigen Tages werden der großen Schicht zur Seite gelegt — ist mit großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls eine עבודה, eine opferdienstliche Handlung (siehe מ'ל"מ daselbst). Wenn die הרויבה den Dienst des jungen Tages mit dem Hinblick auf das am vorigen Geleistete einleitet, und diesen vergangenen Leistungen das bleibende Gedächtnis bringt, so spricht demgegenüber הוצאה den Gedanken aus, daß gleichwohl jeder neue Tag die ganze jüdische Aufgabe aufs neue bringt. Frisch, als wäre noch nichts geleistet, heißt uns jeder beginnende Tag mit voller, neuer Hingebung an die Lösung unserer Aufgabe gehen, und nichts bereits Vollbrachtes darf unsere heutige Pflichtthätigkeit schmälern. Der Gedanke an das bereits Geleistete kann der Tod für das noch zu Leistende werden. Wehe dem, der sich mit selbsttrönendem Wohlgefallen in den Leistungen seiner Vergangenheit spiegelt, der nicht mit voller, frischer Hingebung die Tagesarbeit jeden Tages antritt, als wäre es der erste Tag seiner Lebensarbeit! Die הרויבה, entfernt von der Brandstätte des Altars wird jede Spur von der Hingebung des vorigen Tages, auf daß der Dienst des neuen Tages auf völlig neuem Boden beginne. Unter dieser Betrachtung gewinnt die Vorschrift, daß die Beschäftigung mit den Leistungen des vergangenen Tages, הוצאה und wohl auch הרויבה, in geringeren, abgetragenen Gewändern geschah, ihren bedeutamen Gehalteninhalt. Die Vergangenheit tritt zurück und hat uns nicht mit Stolz zu bekleiden vor der frischen Aufgabe, zu der uns jeder neue Tag aufruft. —

Zweifelhaft ist es, ob das Hinausbringen der Asche außerhalb der Stadt jeden Tag geschehen mußte. Sie ward nämlich jeden Tag zuerst von der Brandstätte weg in die Mitte des Altars zu einem Aschenkegel, הפה, aufgehäuft und von da erst hinausgebracht; nach einer Auffassung dies letztere nur dann, wenn der הפה zu groß geworden (siehe מ'ל"מ daselbst 13). Thamid 28 b heißt es, daß mitunter auf dem הפה sich כש"ל מאוה כור (2520 Kubikfuß) Asche befanden. An den רגלים ließ man gerne den הפה als למזבח גוי.

Nach רמב"ם (daselbst 15) mußte auch die außerhalb der Stadt gebrachte Opferasche sorgfältig an einen Ort hingeschüttet werden, wo sie vor Zerstreuung geschützt war, und ist auch sie in den bleibenden מעילה-fähigen קדש-Charakter des הרויבה begriffen. (Siehe Jeschurun I, 549 die Nachricht von den noch jetzt außerhalb Jerusalems aufgeschundenen Aschenhügeln, deren Asche sich als animalische ergeben. Mit großer Wahrscheinlichkeit die hier angeordneten הרויבה, die so noch nach Jahrtausenden uns das Gedächtnis der Opfer unserer Ahnen bringen!)

אל מהוין למהנה אל מקום טהור, siehe zu Kap. 4, 12.

B. 5. ובער עליה הבהן, siehe zu B. 2. והאש על המזבה הוקד בו, siehe zu Kap. 1, 7. בכקר בכקר ist nach Zoma 33 a eine Verstärkung des Morgenbegriffs: am frühen Morgen.

ויערך עליה העלה וגו' Wie zu Kap. 1, 7 erläutert, spricht das auf der Höhe des Altars brennende Feuer die Anforderung aus, alle Beziehungen des individuellen und nationalen Lebens dem „אש דה“ zur Nahung“, d. i. dem Gesetze zur Verwirklichung

3. Es zieht der Priester seine leinene Bekleidung an und leinene Beinkleider zieht er an auf seinen Leib und hebt die Asche, zu welcher das Feuer das Emporopfer auf dem Altar verzehrt, und legt sie zur Seite des Altars nieder.

3. וְלָבַשׁ תִּכְבְּדוּן כִּדּוֹ בְדָ וּמְכַנְסֵי
כִּדְ וְלָבַשׁ עַל-בְּשָׂרוֹ וְהָרִים אֶת-
הַדָּשָׁן אֲשֶׁר הָאֵל תִּהְיֶה עָלָהּ
עַל-הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוּ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ:

sich darin ausdrücken, darzustellen versucht (siehe daselbst). Es wurden drei Feuerschichten, hergerichtet: מערכה גדולה, die eben hier מוקדה genannte, das eigentliche Altarfeuer zur Aufnahme der Opfer als Nahrung des אשה zum ריה ניהוה לר'. Außerdem wurde noch המזבח אש, die מערכה שניה של קטרה, im südwestlichen Winkel hergerichtet, von welcher die Feuerkohlen zur Darbringung des קטרה auf dem innern Altar des היכל genommen wurden (siehe zu B. 6), und endlich die מערכה של קיום האש, eine dritte Feuerschicht, die lediglich die Idee des immer zu unterhaltenden und nimmer erlöschenden Feuers auf dem Altar, das המזבח הוקד בו לא תכבה, vergewärtigen soll. (Zoma 45 a.)

B. 3. Dem Ordnen und Anzünden des neuen Tagesfeuers geht aber הרומה הרשן, die in diesem Verse gebotene „Aschenhebe“ von dem Opferbrande des vorigen Tages zuvor. Dieser Akt der הרומה הרשן gehört nicht etwa zur Bereitstellung des Altars für den Dienst des neu beginnenden Tages, die vielmehr durch die im folgenden Verse angeordnete הרשן הוצאת bewirkt wird. Die הרומה הרשן ist vielmehr als letzter Abschluß des Dienstes des vorigen Tages zu begreifen. Sie ist selbst eine עבודה, die nur von einem כשר בהן in vollständiger Priesterkleidung vollzogen werden durfte. Wie es B. 8 vom מנחה heißt: והרים ממנו בקומצו, so ist auch hier das והרים אה הרשן ein Herausheben eines קומץ von der Asche des Opferbrandes. Nachdem nämlich der Priester seinen Leib mit den Gewändern des Heiligthums bekleidet hatte, hob er einen Handgriff voll Asche aus dem Opferbrande des nun zu Ende gehenden Tages heraus, und legte sie „bedächtig, zum gänzlichen Dortverbleiben, unzerstreut“ — zur Ostseite neben den Altarausgang nieder. (Zoma 23 b u. 24 a; Thamid 63 a; Themura 34 a.) Wie das קומץ des מנחה dem Ganzen zur אוכרה, zum Gedächtnis vor Gott dient, also dürfte dies קומץ der הרומה הרשן als Gedächtnis für die am vergangenen Tage vollzogenen Hingebungen an Gott und sein heiliges Gesetz, und zwar במזרח, zunächst für das bleibende Bewußtsein der Nation, niedergelegt worden sein, und als Überleitung zu dem neuen Dienst des Tages den Gedanken festhalten sollen: Keine neue Aufgabe bringt das Heute, es hat nur dieselbe Aufgabe immer aufs neue zu lösen, die auch gestern zur Lösung gestanden. Der späteste jüdische Enkel steht mit seiner Lebensaufgabe da vor Gott, wo sein Urahn gestanden, und jeder Tag legt zu allen seinen Vorgängern in der ganzen Reihe der Jahrhunderte seinen Beitrag zur Lösung der einen, allen Geschlechtern des Hauses Jakob gegebenen Aufgabe. Das jüdische Heute hat aus der Hand des Gestern seine Bestimmung vor Gott hinzunehmen. Steht somit הרשן הרומה in verwandter Bedeutung mit dem קומץ המנחה, so erklärt sich vielleicht der Ps. 20, 4 ausgesprochene Wunsch: יזכר כל מנחתך ועולתך, d. h. ja wörtlich (רשן הרומה) von deinem אוכרה, d. h. es möge das Gedächtnis aller deiner Huldigungen und deines Hinaufstrebens zu ihm Gott stets gegenwärtig sein. Ist diese Auffassung der niedergelegten הרשן הרומה, als bleibendes Gedächtnis der Gott geweihten vergangenen Tage nicht irrig, so begreift sich auch die scheinbare Ausnahme,

Tag des heidnischen Bewußtseins ist ein Kampf der Sterblichen gegen die Gewalt der Götter. Der Tag des Juden ist ein Volkbringen im Dienste und zum Wohlgefallen seines Gottes. Im jüdischen Gottesheiligthum ist es daher nicht die Nacht, die auch den Tag in das Grab des Ersterbens hinabzieht, sondern es ist der Tag, der auch die Nacht in die Ewigkeit seines gottnahen Lebens mit sich emporhebt. Nicht הלילה הולך אחר היום, sondern היום הולך אחר הלילה. Nicht die physische Natur ist die Vermittlerin zwischen dem jüdischen Menschen und seinem Gotte, sondern gehoben über die physische Natur, steht er mit seiner Persönlichkeit unmittelbar zu seinem Gott. במדבר, in der Wüste, wo der Mensch eben nichts anderes als Sich hat, trat daher Gott Israel nahe, schloß dort mit ihm den Bund seines Gesetzes, und dort, במדבר, wo der Mensch seinem Gott nichts anderes als Sich, als alles das, was er in seiner eigenen lebendigen Persönlichkeit trägt, entgegen zu bringen hat, dort ließ Er es zuerst die Opfer seiner Hingebung bringen. Die freie, ihr Denken, Wollen und Vollbringen frei Gott unterordnende Persönlichkeit verpflichtet das Gottesgesetz; die freie, ihr Denken, Wollen und Vollbringen frei Gott unterordnende Persönlichkeit erwartet das Gottesopfer: ואם ההורה לעולה למנחה ולחטאה ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים אשר צוה ר' אה' משה בהר סיני ביום צוהו אה בני ישראל להקריב אה קרבניהם לה' במדבר סיני במדבר.

„Das Opfer in der Zeit der Verpflichtung!“ — so lautet die kurze Norm, mit welcher bei jeder Gelegenheit die Halacha alle הקרבות der Opfer auf die Tageszeit beschränkt, eine Norm, deren Geist wir noch in anderen Opferbestimmungen begegnen und der in tiefem Zusammenhange mit dem Gegenjage aller טובאה zum מקדש steht. —

Hier steht diese Norm nur durch die Einschränkung in Betrachtung, die sie durch die Bestimmung: היא העולה על מוקדה כל הלילה erleidet. Während nämlich für סמיכה die Bestimmung: והיא העולה על מוקדה כל הלילה, die Handlung auf die Tageszeit beschränkt ist, wie dies für einzelne derselben noch besondere Audeutungen im Texte des Gesetzes findet, somit alle die Handlungen, die das Opfer und dadurch die Persönlichkeit des Opfernenden oder besondere Seiten an ihnen erst in erneute Beziehung zu Gott und seinem Gesetze bringen, also alle unter הקרבות in weiterem Sinne zu fassen sind, ausschließlich am Tage zu geschehen haben: folgt aus dem Satze unseres Textes, כל הלילה על מוקדה כל הלילה, für alles, für welches bereits dem Opfer durch die Handlung vollzogen worden, und das nur deren Konsequenzen auf dem Altar zum Bewußtsein zu bringen hat, — wie הקטר הלבנים ואיברים, das Aufdampfen der Emporopferstücke und der Nieren- und Fetttheile der ושלמים, die alle hier unter den Begriff dessen, was die Brandhöhe des Altars besteigt, על עולה, zu fassen sind, — daß es הקטר ער הבקר כל, die ganze Nacht, bis es tagt, dem Altarfeuer übergeben werden könne, und ebenso, wenn פקעו, wenn es dem Altarfeuer entfallen ist, demselben wieder zurückzugeben sei. Es sollen ja die Nacht und die Nachtseiten des menschlichen Daseins nicht als ein Gott fernes Gebiet und etwa nur der Tag und die Tageszeiten in Beziehung zu Gott erscheinen. „Sein ist ja die Nacht wie der Tag“, Er ist ja wie „der Bildner des Lichts“, so auch „Schöpfer des Dunkels“. Es soll ja nur der konträre Gegenjag verneint werden, der gerade die Nachtseiten des Lebens der Gottheit zuehrt, und gerade für die Nachtseiten des Lebens Gott sucht. Es soll ja nur יום, die Zeit des „aufrechten“ Menschen, es sollen die Seiten seines in bewußtvoller Selbstständigkeit denkenden und wollenden freien Schaffens und Wirkens in dem Vordergrund stehen, in dieser Zeit und mit diesen Seiten die Gottesnähe wieder gesucht, in ihr und mit ihnen, als alles andere bedingend, die Nähe Gottes wieder betreten werden.

opfers: Es ist das Emporopfer auf der Brandstätte auf dem Altar die ganze Nacht bis gegen Morgen, wo dann das Feuer des Altars auf ihm wieder angezündet wird.

וְנֹחַת תֹּקֶרֶת הָעֵלֶה הָיְתָה הָעֵלֶה עַל־
 מִזְבֵּחַ הָעֹלֹת עַל־הַמִּזְבֵּחַ כָּל־הַלַּיְלָה עַד־
 הַבֶּקֶר וְאִשׁ הַמִּזְבֵּחַ תִּקְרָה בּוֹ:

für diejenige Zeit, in welcher das Tempelheiligtum ausschließlich den Priestern überwiesen und für die Nation geschlossen ist: für die Zeit der Nacht.

Die ganze Opferordnung schließt Kap. 7, 37 u. 38 mit den Worten: וְאִשׁ הַיָּמִים לַעֲוֹלָה לְמִנְחָה וְגו' אִשֶּׁר צִוָּה ד' אֵת מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי בְּיוֹם צִוּוֹהוֹ אֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהִקְרִיב אֵת קַרְבְּנֵיהֶם לָד' בְּמִדְבַר סִינַי בְּמִדְבַר סִינַי, hervorgehoben wird, wo Israels Söhne ihre ersten Opfer Gott nahe zu bringen hatten, hebt die Halacha ganz besonders auch die Bezeichnung der Zeit hervor, in welcher die Verpflichtung zu den Gott nahe zu bringenden Opfern an die Söhne Israels gelangte. Es war צִוָּה ד', es war „Tag“, als ihnen diese Verpflichtung wurde. Wie Gottes Wort selbst die Prophetie Moses', des Überbringers seines Gesetzes, scharf von allen anderen jüdischen Prophetien scheidet: וְשָׂה אֶל פֶּה אֲדָבָר בּוֹ וּמְרָאָה וְלֹא בְהִדְרוֹת בְּהַלּוֹם אֲדָבָר בּוֹ, daß nicht die Vermittelung eines dämmernden Traumbzustandes, nicht die Worte, sondern an die Intelligenz des hellen, klaren, wachen Menschen das Wort gelangte, das Gott durch ihn gesprochen wissen wollte (4. B. M. 12, 6 u. 7): also ist es auch der helle, klare, wache Mensch, an welchen Moses das Gotteswort zu bringen hatte, und also, lehrt die Halacha, ist es auch der helle, klare, wache Mensch, der mit seinem wachen, denkklaaren und willensfreien Bewußtsein sich seinem Gotte mit dem Ausdruck der Weihe an die Erfüllung seines Gesetzes nahen sollte. לְמַדְנֵנוּ לְכָל הַקְּרִבְנוֹת שֶׁאֵין בֵּינֵיהֶם אֵלָּא בְּיוֹם אִשֶּׁר צִוָּה ד' אֵת מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי בְּיוֹם צִוּוֹהוֹ. למדנו לכל הקרבנות שאין ביניהם אלא ביום אשר צוה ד' את משה בהר סיני ביום צוהו. (ז"ח zu Kap. 7, 38; Megilla 20 b u. f.) Alle die Halacha, alles Hinantreten mit seinem Opfer zu Gott, darf nur am Tage geschehen. (Siehe Raschi Megilla daselbst.)

Die Nacht — לַיְלָה, die Zeit des „Zueinanderverschlungenseins“ — die Zeit, die auch den Menschen zurückversinken läßt in den Kreis physischer Gebundenheit, bringt dem heidnischen Bewußtsein seine Götter näher; es fühlt der heidnische Mensch die Macht der Götter, die ihn, wie alle anderen Wesen, binden. Und der Tag — יוֹם, die Zeit des „aufgerichteten“ Seins (יָמִים) — in welcher der Mensch sich fühlt und in den Kampf eintritt, die physische Welt sich zu unterwerfen, ist dem heidnischen Bewußtsein nichts anderes, als die Zeit des Menschenkampfes mit den Göttern. In den geraden Gegensatz dazu stellt das Gotteswort das jüdische Bewußtsein. Nicht erst in dem Erliegen seines Nachtdaseins fühlt es die Macht seines Gottes; mit dem hellen Gedanken und dem schaffenden, weltbezwingenden Wirken seines aufgerichteten Tageslebens steht es vor allem in der Nähe seines Gottes. Das Licht seines hellen Geistes, die Energie seines freien Willens und das Vollbringen seines schaffenden Wirkens, seine ganze mit dem Tagesleben in höchster Potenz sich aufrichtende freie Persönlichkeit selbst ist ihm ein Schöpfergeschenk seines einen einzigen Gottes, der ihm von der unendlichen Fülle seines, die Welt mit seinen Gedanken erfüllenden Geistes, seines heiligen, sich selbst bestimmenden freien Willens, seines, die von ihm frei geschaffene Welt frei beherrschenden Vollbringens, einen Funken eingehaucht und ihn damit über alle Gebundenheit der bloß physischen Welt hoch empor zu sich erhoben und ihn, sein Ebenbild, zur freien, die Welt in seinem Dienste für Seine Zwecke frei beherrschenden Persönlichkeit aufgerichtet. Und eben in der Bethätigung dieses freien persönlichen Tageswirkens erfüllt der Mensch den Willen seines Gottes, vollbringt er, von Ihm gehoben und gefördert, seinen Weltengottesdienst. Der

ויקרא ו' צו

Kap. 6. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Verpflichte Aharon und seine Söhne also: Dies ist die Lehre des Empor-

1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. צוֹ אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו לֵאמֹר

Und ebenso ist die Verwirklichung des Gesetzes in weit höherem Grade da gefährdet, wo über seine geschehene Verletzung ungelöst der Zweifel walten kann, als da, wo, wenn es verletzt worden, darüber sofort klare Gewißheit zu gewinnen ist. In welchem strafwürdig gleichgültigen Sichgehenlassen muß das Gebiet des menschlichen Thuns Dinge, Personen und Zeiten ohne alle Rücksicht auf den Willen des göttlichen Gesetzes durcheinander schwanken lassen, wo die Zweifelsfälle des אשם הלוּי (Merithoth 17 a u. b) eine Stätte der Möglichkeit finden sollen!

Es ist die weit überwiegende Ansicht unserer Gesetzeslehrer, daß das Gesetz in dem Ernst seiner verbietenden Aussprüche auch den zweifelhaften Fall mit umfaßt: כִּפּוּר דְּמָוִי, דְּמָוִי, דְּמָוִי, also, daß nicht nur der ein אשם הלוּי herbeiführende כִּפּוּר דְּמָוִי, sondern auch 3. B. אִיכָבֶד אִיסוּרָא, sondern auch 3. B. הִלֵּב כִּפּוּר אַחַת כִּפּוּר דְּמָוִי durch das Gesetz an sich verboten wäre. Nach רמב"ם wäre ein כִּפּוּר דְּמָוִי, nicht, wie beim אשם הלוּי, אִיכָבֶד אִיסוּרָא, nicht in dem betreffenden Verbote begriffen und nur כִּפּוּר דְּמָוִי. Allein auch dann liegt ja die Pflicht der Fernhaltung von jeder Möglichkeit einer Gesetzesverletzung, somit von jedem Zweifel, in der allgemeinen Verpflichtung, mit welcher das Gesetz seine Bestimmungen unserer eigenen Gewissenhaftigkeit überantwortet und von uns erwartet, daß wir hinsichtlich der Erfüllung seiner Aussprüche uns selbst unter die eigene Kontrolle der Vorsicht und Umsicht stellen (siehe zu 2. B. M. 23, 13). Und in der That, wenn ein aus unserem Sichgehenlassen in gesetzlichen Dingen erzeugter Zweifel über die Gesetzmäßigkeit einer unserer Handlungen uns, wie das אשם הלוּי-Kapitel lehrt, mit „Sünde belastet“ und das ganze Gebiet unserer Thätigkeit mit „Verödung“ bedroht, dann ist die Gewissenhaftigkeit, die alle ihre Thätigkeiten in deren räumlichen und zeitlichen und begrifflichen Beziehungen also regelt und ordnet, daß sie nicht nur das wirklich Verbotene, sondern auch alles das meidet, was zu ihm führen kann, durch den Ernst des Gesetzes und durch die Sorge für unser eigenes Heil geboten. Eine Gewissenhaftigkeit, die in dem Aussprüche Eliphaz' (Job 4, 24) ihren Ausdruck finden dürfte: „Willst du wissen, daß Friede deines Hauses Gepräge sei, so regle deine Wohnung, daß du nicht sündigst“, ולא החטא ופקדת נזך ולא החטא.

צו

Kap. 6. V. 1. Während der vorangehende Abschnitt, Kap. 1—5, die verschiedenen Opferkategorien, die freiwilligen, קרבנות נדבה, שלמים, עולה, מנחה, und die Sühne für Vergehungen anstrebenden, pflichtgeborenen, קרבנות חובה, אשם, in ihren besonderen Arten, nach deren, für das Bewußtsein der im Opfer die Gottesnähe suchenden בעלים selbst, bedeutsam wichtigen Bestimmungen, dargestellt, folgen in diesem und dem nächsten Kapitel jene Darstellung ergänzende Vorschriften, die größtenteils die die Opfer vollziehenden Priester zunächst angehen, weshalb diese an אהרן ובניו speziell gerichtet sind. Diese Rücksicht bestimmt auch eine andere Reihenfolge, der hier nicht die Veranlassung, הובאה oder חובה, sondern der Grad der Heiligkeit, קדשים קלים, קדשים קלים, קדשים קלים, daher zuerst: אשם, חטאת, מנחה, עולה, und dann שלמים.

V. 2. אהרן ויהוה העולה. Es beginnt diese ergänzende Belehrung der Priester hinsichtlich der Behandlung der ihnen übergebenen Opfer mit Erteilung der Vorschriften

als welche sie unter שבועה בטוי gehörte — sondern als Bereicherung durch Meineid zu fassen. Ebenso ist ja auch ולא נהנה פגם nicht מעילה.

Vergleichen wir die vorangehende וירר עולה-Gruppe mit dieser אשם-Gruppe, so sind es offenbar dieselben Momente, die dort im Gebiete der ידיעה, des die jüdische Persönlichkeit bildenden Bewußtseins, vor Gefährdung aufrecht gehalten werden, und die hier in dem רשות, in dem Machtgebiete, oder, wenn man will, dem Interessengebiete dieser Persönlichkeit vor Beeinträchtigung zur Wahrung kommen. Die Parallele: 'שבועה הקול = שביעת הקול = טובאה מקדש וקדשו = מעילה בקדש ד' ergibt sich von selbst; allein auch der ספק des אשם הלוי בטוי = שבועה בטוי scheint in tieferem Grunde nahe zu liegen. Wie טובאה מקדש וקדשו das Prinzip des Gottesheiligtums und seiner Heiligtümer dem jüdischen Bewußtsein, als von Gott verbriefte Wahrheit vor Trübung durch den Wahn der טובאה, wahren soll, so hat אשם מעילה das ganze Bewußtsein von der Existenz und der Bedeutung der Gottesheiligtümer als solcher vor gedankenlosen Übergriffen aus dem Bereiche unseres Machtgebietes zu schützen. שביעת הקול stellt — interesselos — das Bewußtsein des jüdischen Menschen in den Dienst des Rechtes des Nächsten; שביעת הקול stellt das Macht- und Interessengebiet des jüdischen Menschen in bedingende Unterordnung unter das Recht des Nächsten. שבועה בטוי fordert Wahrheit in dem inneren Quell des menschlichen Denkens und Handelns selbst בדבר רשות, selbst in an sich gleichgültigen, kein Interesse berührenden Dingen; אשם הלוי fordert Klarheit im äußeren räumlichen und zeitlichen Bereiche der die Menschenhandlung bedingenden Güter und Mittel. Also daß man sagen kann: was die וירר עולה-Gruppe der Persönlichkeit des jüdischen Menschen als von Gott verbrieft unantastbar hinstellt: das Recht, die sittliche Freiheit und die Wahrheit, das will die אשם-Gruppe dem Macht- und Interessengebiete des jüdischen Menschen gegenüber in hehrer Unantastbarkeit wahren.

Und dem entsprechen auch die Opfer. Im חטאת erhält die in leichtsinniger Vergeßlichkeit gesunkene Persönlichkeit ihre Stellung wieder auf der Höhe ihres sittlichen Berufes. אשם, wie das Wort lehrt, bringt das durch die Verfündigung mit Verödung bedrohte Macht- und Interessengebiet des Menschen zum Bewußtsein, und zeigt, unter welchen Bedingungen der im Gebiete seiner Macht und seiner Interessen voranschreitende Mensch allein sich der Hoffnung eines heiteren Blühens seiner Zukunft hingeben könne.

Es hat der im Gebiete seiner Macht und seiner Interessen sich fortbewegende Mensch nur seiner Interessen gedacht und dagegen die Anforderungen des Gesetzesheiligtums oder des Gesetzes so gleichgültig hintangeseht, Heiliges und Ungeheiligtetes, Unertanbares und Erlaubtes in so ungeschiedener Unklarheit sich zu Händen sein lassen, daß er gedankenlos auf Kosten des Heiligtums sich bereichert, mit völliger Gleichgültigkeit sich der möglichen Gefährdung des Gesetzes bei seinem Genießen und Schaffen überlassen, — oder er hat mit unrechtem Gute sich bereichert und berechnete Anforderung an seinen Besitz mit Einstellung seines ganzen Besitzes unter die Strafgerechtigkeit Gottes geradezu höhnend zurückgewiesen. —

והיה כי יהטא אשם, und wenn er nun so, dem „Feuer des göttlichen Gesetzes entriückt“, sich der „Verödung“ verfallen fühlt, fühlt, wie mit einer dem Heiligtum entnommenen, in seinen Besitz aufgenommenen Peruta, mit einer dem Nächsten genommenen oder vorenthaltenen, in seinen Besitz gottshöhnend aufgenommenen Peruta, mit einer gleichgültig dem Angefähr überlassenen Gefährdung des göttlichen Gesetzes im Schaffen und Genießen, dem reichsten Besitz die Wurzel des Gedeihens entzogen ist — so hat er mit dem Ausdruck dieses Bewußtseins und dem Gelöbniß künftig ernster Bethätigung desselben im אשם Gott zu nahen.

Zustande von den Schafen in deinem Schätzungswert als Schuldopfer zu dem Priester.

26. Der Priester vollzieht Sühne für ihn vor Gott und ihm wird verziehen, in Beziehung auf eines von allem, was er verübt, sich dadurch mit Schuld zu belasten.

הַמִּים כִּדְהֶצֵאן בְּעֶרְבָךָ לְאִשָּׁם אֵלֶי-
הַכֹּהֵן:

26. וּבִכְפָר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי יְהוָה
וְנִסְלַח לוֹ עַל-אַחַת מִכָּל אֲשֶׁר-
יַגִּידָה לְאִשְׁמֹה בָהּ: פ

Ebenso wie הלויהוּ הקול שמיעה וקדשו ומאמא מקדש וקדשו, mit welchen dies Kapitel beginnt, eine aus allen übrigen Gesetzen zu einem besonderen Opfer, יולה, hervorgehobene Gruppe bilden, so schließt das Kapitel wieder mit dreien zu einem besonderen Opfer, אשם, aus allen übrigen ausgezonderter Gesetzen, מעילה, כסף, שביעה, die, wie sie sich in der Sühne durch אשם begegnen, auch in wesentlich innerer Verwandtschaft stehen müssen.

Fassen wir diese drei Vergehen ins Auge und suchen ein ihnen gemeinsames Moment, so stellen sie sich alle drei unter den Begriff der Gleichgültigkeit gegen die Legalität unseres Besitz- und Thätigkeitsbereiches dar. מעילה, die irrthümliche profane Veräußerung oder Benutzung eines gottheiligen Gegenstandes, kann nur stattfinden, wenn in dem Bereiche unseres Besitzes und unserer Thätigkeiten heilige und profane Gegenstände nicht mit der gewissenhaften Sonderung kenntlich gehalten sind, die der Ernst der Heilighaltung der Heiligtümer unserem profanen eigenen Bereiche gegenüber erzeugen sollte. מעילה ist eine gedankenlose Bereicherung auf Kosten des Heiligtums (— auch Verschwenken und Verleihen eines heiligen Gegenstandes ist eine solche Bereicherung; wir verwenden das Eigentum des Heiligtums als unser Eigentum —). Der Verjüngungszweifel, כסף, der das אשם הלוי erzeugt, setzt dieselbe Gleichgültigkeit unseres Güter- und Thätigkeitsbereiches dem Gesetze in seinen ernstesten, mit כרה verpönten Anforderungen gegenüber voraus, und dies noch in erhöhtem Grade, wenn אהה ההיכה הריכה gegenüber voraus, und dies noch in erhöhtem Grade, wenn אהה ההיכה הריכה nur entstehen, wenn uns die dem Gesetze schuldige Gewissenhaftigkeit nicht zur ersten, das Unerlaubte fern haltenden Sonderung des Erlaubten vom Unerlaubten geführt. Wir lassen Erlaubtes und Unerlaubtes bis zum Verwecheln ungeschieden neben einander, gestatten uns eine Thätigkeit auf der Zeitgrenze, wo Erlaubtes und Unerlaubtes sich berührt u. s. w., und es sollte doch die Achtung vor dem Gesetze das ganze räumliche und zeitliche Bereich unserer Thätigkeit also gestalten, daß sich unser Thun an nichts Ungeheiligem vergriffe. Der כסף des אשם הלוי ist eine gedankenlose Bereicherung auf Kosten des Gesetzes. שביעה הכפרון, wodurch אשם גולה veranlaßt wird, ist eine geradezu Gott höhrende Bereicherung auf Kosten des Nächsten. Es begreift sich dieser Betrachtung nach die Zusammenfassung des מעילה אשם und des הלוי אשם in eine Gottesrede und die Einleitung des אשם גולה durch eine besondere Gottesrede. Jenen beiden ist eine strafbare Nachlässigkeit im Sondern des Ungeheiligten vom Heiligen, des Erlaubten vom Unerlaubten gemeinsam. Die אשם גולה erzeugende Verjüngung ist aber eine bewußt- und absichtsvolle Bereicherung mit Unerlaubtem. Diesem Begriffe der Bereicherung entspricht auch die Bestimmung, daß אשם גולה nur die eidliche Zurückweisung einer solchen Forderung zu sühnen hat, deren Zugeständnis den Geforderten zu einer Zahlung verpflichtet hätte, nicht aber einer קנס-Forderung, deren freies Zugeständnis von Zahlung befreit haben würde. שביעה הכפרון ist daher nicht also als einfache Eidesverjüngung —

23. So sei es, wenn er sich des Vergehens schuldig und schutdbefleckt weiß, so soll er den Raub, den er geraubt, zurückgeben, oder das, was er vorenthalten, oder das anvertraute Gut, das bei ihm zur Bewahrung gegeben war, oder das Verlorene, das er gefunden,

24. oder irgend anderes, worüber er zur Lüge geschworen, das zahlt er im Kapitalwert und fügt sein Fünftel hinzu. Demjenigen, dem es zutritt, soll er es am Tage, da er seine Schuld gesteht, geben.

25. Sein Schuldopfer aber bringt er Gott, einen Widder im ganzen

23. וְהָיָה כִּי יִחַטֵּא אִישׁ וְהָיָה אֶת־חַטְאוֹתָיו אֶת־הַגְּזוּלָה אֲשֶׁר גָּזַל אוֹ אֶת־הַקֶּשֶׁק אֲשֶׁר גָּשֶׁק אוֹ אֶת־הַסְּקָדוֹן אֲשֶׁר הִסְקָד אָתּוֹ אוֹ אֶת־הַאֲבֵדָה אֲשֶׁר כָּצָא:

מַטְטֵי. 24. אִי כִּבְלֵ אֲשֶׁר־וּשְׁבַע עָלָיו לְשֹׁדֵה וְשָׁלַם אֹתוֹ בְּרֵאשׁוֹ וְהִקְשִׁיטוֹ יִסַּף עָלָיו לְאֲשֶׁר הָיָא לוֹ וְהִנְנוּ בְּיוֹם אֲשִׁמְתֵי:

25. וְאֶת־אֲשָׁמֹו יָבִיא לַיהוָה אֵיל

B. 23. וְהָיָה כִּי יִחַטֵּא וְאִישׁ. 4. B. M. 5, 5 f. steht als Ergänzung dieses Gesetzes der Fall, wenn der zur Klage Berechtigte bereits gestorben und als גַּזְלָה keine Erben hat, denen gegenüber der Schuldige seine Schuld lösen konnte, גַּזְלָה הַגָּד. Dort heißt es B. 7 וְהִתְיַדוּ אֶת הַטָּאָרִים, und ist damit die Bestimmung gegeben, daß diese אִישׁ אִישׁ-Pflicht nur in Folge freien Selbstgeständnisses eintritt. Wird er durch Zeugen des Meineides überführt, so hat er nicht durch אִישׁ und הַיָּמִישׁ Sühne zu suchen. Er hat nur einfaches קָרָן, den abgetragenen Kapitalwert zu zahlen, bei סְקָדוֹן als טַעֲנָה טוֹעֵן וְטוֹעֵנָה (siehe zu 2. B. M. 22, 6 u. 7; Schebuoth 49 a) und liegt hinsichtlich des Meineidverbrechens unter der vollen Wucht des mit dem ד' נִקְרָה לא am Sinai verhängten Strafgerichtes. In diesem Sinne haben wir das אִישׁ und אֲשָׁמֹו des 23. und 24. Verses übersezt.

וְהָיָה כִּי יִחַטֵּא אִישׁ וְהָיָה אֶת־הַגְּזוּלָה אֲשֶׁר גָּזַל: Ist das Geraubte noch unverändert vorhanden, so hat er es in natura zurückzugeben, ist es aber bereits wesentlich und bleibend verändert, וְהָיָה אֶת־הַגְּזוּלָה מָה, so hat er es im Geldeswert zu ersetzen, שְׁנֵי שְׂאִימֵי הַזֶּהָר לְבְרִיתֵי, (B. M. 67 a). Ebenso beschränkt das אִישׁ וְהָיָה אֶת־הַקֶּשֶׁק die Pflicht der הַיָּמִישׁ-Zahlung nur auf den eigenen Raub, וְהָיָה אֶת־הַסְּקָדוֹן אֲשֶׁר הִסְקָד אָתּוֹ hat der Sohn kein הַיָּמִישׁ zu zahlen (dieselbst).

B. 24. וְהִקְשִׁיטוֹ, Plural, es sind eventuell mehrere Fünftel zu zahlen. Wenn er z. B. eine und dieselbe berechnigte Forderung wiederholt abgeschworen (B. Kap. 65 b), oder wenn er in Beziehung auf ein schuldig gewordenes Fünftel selbst wieder sich durch abtugendenden Eid vergangen (dieselbst 103).

וְהִנְנוּ בְּיוֹם אֲשִׁמְתֵי אֹתוֹ: „Wer seinem Nächsten auch nur einen Perutawert widerrechtlich abgeschworen, muß ihm denselben bis nach Medien hinbringen“ (B. M. 103 a). Er kann mit אִישׁ und הַיָּמִישׁ nicht Sühne suchen, bevor er nicht dafür gejört, daß das von ihm mit Unrecht abgeschworene Gut dem Veranbten persönlich wieder zu Händen gekommen.

B. 25. וְאֶת־אֲשָׁמֹו יָבִיא לַיהוָה אֵיל: ebenfalls zwei Schefel wie die vorhergehenden אִישׁ. — וְנִסְחָה לוֹ siehe das zu B. 6 Bemerkte.

22. oder hat ein Verlorenes gefunden und es abgelenget, und hat die Lüge beschworen, in Beziehung auf irgend etwas von allem, was der Mensch verübt, sich darin zu vergehen:

22. אִו־זִמְיָא אֲבִדָה וְקָשַׁשׁ בָּהּ
וְנִשְׁבַּע עַל-שֶׁקֶר עַל-אַחַת מִכָּל
אֲשֶׁר-נִשְׁעָה הָאָדָם לַחַטָּא בְהִנְהָ:

vorhanden oder es überhaupt sich nur um einen Schuldwert handelt, den Schuldwert zurück zu erstatten, ein äußeres Fünftel, d. i. ein Viertel desjenigen (siehe V. 16) hinzuzufügen, und sodann ein **שֶׁם** darzubringen.

כי החשב ומעלה מעל בר' Jede Unredlichkeit im Verkehr des Menschen mit Menschen wird als ein Treubruch gegen Gott betrachtet. Gott ist der שלישי, wie es in ה"כ 3. St. heißt, ist der unsichtbar gegenwärtige Dritte überall, wo ein Mensch mit seinem Nächsten, wenn auch ohne weitere Zeugen, verhandelt. Gott ist der Garant der Verkehrstreue. Und wenn nun gar, wie hier, bei Ableugnung eines Faktums dieser Garant aufgerufen wird, dann ist das nicht mehr nur eine gewöhnliche בגידה, der jüdische Mensch hat dann seinen Priestercharakter, seine Beziehung zu Gott für die Redlichkeit seines Menschenverkehrs eingesezt, und wenn diese Berufung auf Gott eine hohle Mäzke gewesen, so ist deren treffendste Bezeichnung: מעילה (siehe zu V. 14).

כעם כהש וכעה Wie כעם die wirkliche und begründete Enttäuschung über uns gegenüber gezeigte oder geäußerte Ungebühr bedeutet, so dürfte כהש die erkünstelte Enttäuschung bedeuten, durch welche wir eine uns gestellte berechnete Zumutung als Ungebühr zurückweisen. Daher כהש בר' eine berechnete Forderung ableugnen. Daher denn überhaupt: einer berechtigten Erwartung nicht entsprechen, כשרי בני נבר יחשו לי (Ps. 109, 24), כהש מעשה ויה (Habakuk 13, 16). בני נבר יחשו לי (Ps. 18, 48) hieß dann: sie weisen den Vorwurf der Feindseligkeit mit erkünstelter Enttäuschung zurück. Nur in den beiden Stellen: למען כהש (Zecharja 13, 4) und כהש לו (Kön. I. 13, 18) scheint כהש einfache Täuschung zu bedeuten.

בצקרון או בהשומת יד וגו' das in die Hand Gegebene", d. h. das jemand zur "Verwendung", d. i. als Darlehen Gegebene, הלוואה. Es werden Beispiele der verschiedensten Beziehungen genannt. בצקרון und השומת יד sind vom Kläger mit Bewußtsein und Willen in den Besitzkreis des Beklagten gegebene Güter, וגו' das mit seinem Bewußtsein, aber wider seinen Willen, in den Besitzkreis des Beklagten durch diesen gekommene Gut, עשק ein ungelöster bewußter Anspruch an den Besitzkreis des Beklagten, 3. B. zurückgehaltener Lohn, אבדה ein von selbst in den Besitzkreis des Beklagten gekommenes Gut, worüber der Kläger eventuell auch nur Vermutung hat. Sie sind alle nur exemplifikatorisch und umfassen Forderungen, deren freies Zugeständnis den Beklagten zahlungspflichtig gemacht hätte, also mit Ausschluß von כנס, da כנס מורה בקנס פטור (siehe 2. B. M. 22, 3), jedoch nur von solchen Objekten, die Gegenstand eines gerichtlichen Eides sein können, also mit Ausschluß von עבדים ועבדות und שטרות und ebenso הקדש, das schon durch עימה beseitigt ist. (Siehe 2. B. M. S. 259.)

Dieser שבועה הצקרון genannte Eid findet übrigens sowohl gerichtlich als außergerichtlich statt, sowohl in freiwilliger Selbstleistung des Beklagten, als einer Aufforderung des Klägers gegenüber. Ja, selbst die ableugnende Verneinung einer von dem anderen ausgesprochenen Beschuldigung gegenüber, ist hier Meineid. Die hier statuierten Folgen: אשם והומש treten sowohl bei völlig bewußt- und absichtsvollem כזי, als bei teilweisem שוגג, nicht aber bei völligem עגג, שוגג גרידה ein, also nicht, wenn dem Schwörenden die tatsächliche Unwahrheit oder die Gesetzwidrigkeit seines Eides nicht bewußt war, nach dem allgemeinen Grundsatz בשבועה האדם. (Siehe oben zu V. 4.)

18. so bringt er einen Widder, in seiner Ganzheit, von den Schafen, in deinem Schätzungswerte zum Schuldopfer zu dem Priester. Der Priester vollzieht Sühne für ihn wegen seiner Unachtsamkeit, die er begangen und er noch ungewiß ist, und es wird ihm verziehen.

19. Ein Schuldopfer ist es, er hat sich Gott gegenüber sehr verschuldet.

20. Gott sprach zu Mose:

21. Wenn eine Person sich vergeht und begeht eine Untreue gegen Gott: er hat seinem Nächsten ein anvertrautes Gut, oder Darlehen, oder einen Raub abgeleugnet, oder hat seinem Nächsten etwas vorenthalten;

18. וְהָבִיא אֵיל תְּמִים מִן־הַצֹּאן
בְּעֶרְבָךָ לְאֵשֶׁם אֵל־הַכֹּהֵן וּבְכָרְךָ עָלָיו
הַכֹּהֵן עַל שְׁגִגְתּוֹ אֲשֶׁר־שָׁגַג וְהוּא
לֹא־יָדַע וּנְסַלְחָה לוֹ:

19. אֵשֶׁם הוּא אֵשֶׁם אֵשֶׁם לַיהוָה: פ

20. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

21. נִפְשׁ כִּי תַחֲמִיא וּבַעֲלָה מַעַל
בַּיהוָה וּבַחֵשׁ בְּעֵמִיתוֹ בְּבִקְרוֹן אֹר
בַּהֲשִׁימֹת יָד אֹו בְגֹזֶל אֹו עֲשָׂק אֶת־
עֵמִיתוֹ:

daß der zu אֵשֶׁם הָלִי verpflichtende Zweifel in einem solchen Momente entstanden sein muß, in welchem mit Gewißheit das איסור wie das היה vor ihm gelegen, אִיבֹרָא, und er hintennach im Zweifel ist, ob er das eine oder das andere gegessen, gethan u. s. w. Es ist dabei jedoch nicht notwendig, daß, wie es eine andere Ansicht daselbst fordert, durch Prüfung des vorhandenen, von ihm nicht genossenen Stückes die Aufklärung des Zweifels, אֲשֶׁר־לְבַרר אִיבֹרָא, möglich gewesen sei, vielmehr tritt die אֲשֶׁם־הָלִי־פֶלֶחַת selbst dann ein, wenn z. B. ein Nichtjude das eine und er das andere Stück gegessen, in welchem Falle wohl אִיבֹרָא aber nicht אִיבֹרָא אֲשֶׁר־לְבַרר אִיבֹרָא. Nach dieser Erklärung dürfte die Fassung unseres Textes noch präziser erscheinen. Es heißt nicht: er hat etwas gethan und weiß nicht, ob er nicht vielleicht sich dabei gegen das Gesetz vergangen, sondern: er hat etwas Ungefeßliches begangen, und weiß nicht (ob es nicht doch vielleicht gefeßlich gewesen). Es lag ihm somit das Ungefeßliche vor, אִיבֹרָא אִיבֹרָא (nach dem gewöhnlichen Ausdruck), und nur durch das gleichzeitige Vorhandensein des Gefeßlichen ist die Ungefeßlichkeit des Geschehenen nicht gewiß. Wir glauben das יָדַע „er ist ungewiß“ übersehen zu dürfen, das ja auch nichts anderes als ein negiertes Wissen ist.

W. 18. אֵשֶׁם מַעֲלָה wie das obenstehende אֵשֶׁם (Aerithoth 22 b) — בְּעֶרְבָךָ: auch בְּכָרְךָ שְׁלָמִים בְּכַסְפְּךָ שְׁלָמִים (Aerithoth 22 b) — וּבְכָרְךָ אֵשֶׁם הָלִי. Das וְכָרְךָ אֵשֶׁם הָלִי nur die Ungewißheit, den Zweifel. Wird ihm nachher die Gewißheit, daß er ungefeßlich gehandelt, somit eine Handlung geübt hat, die בְּכָרְךָ mit כָּרָה verpönt ist, so hat er das vorgeschriebene אֵשֶׁם־הָלִי zu bringen. Wird ihm eine Gewißheit vor Vollziehung des אֵשֶׁם־הָלִי־Opfers, so ist das Opfer nicht zu vollziehen. War aber im Momente der זָרִיקָה noch die Ungewißheit vorhanden, so ist das Opfer in Opferpflicht vollzogen und als solches weiter zu behandeln (Aerithoth 23 b).

W. 20—26 handeln von אֵשֶׁם גֹּזֶל, d. h. vom Opfer desjenigen, der eine berechtigte Wertforderung abgeschworen und nachher seinen Meineid eingestekt. Er hat in einem solchen Falle den Gegenstand, oder wenn derselbe nicht mehr zur Zurückgabe

16. Und daß, wogegen er sich vom Heiligtum verschuldet hat, ersetzt er und fügt sein Fünfstel darauf und giebt es dem Priester; der Priester vollzieht Sühne für ihn mit dem Widder der Verschuldung, und es wird ihm verziehen.

16. וְאֵת אֲשֶׁר הָמָא כִּן־הִקְדַּשׁ
וְשָׁלַם וְאֶת־חֲמִישֵׁיתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן
אֵתוֹ לַכֹּהֵן וְהִסְתֵּן וַיִּכְפֹּר עָלָיו בְּאַיִל
הַזָּשִׁים וְנִסְלַח לוֹ: פ

deren Weihung, במשהוקדשו, ganz לגבות an, sind daher vor der זריקה schon מעילה־fähig, nach der זריקה aber unterliegen 3. B. bei הטאת und אשם nur die אימורים, nicht aber das בשר der מעילה, da für dieses mit der זריקה bereits לכהנים bereits (Meiła 7 b).

Ferner: אין לך דבר שנעשה מצותו ומיעלן בו, hört mit dem Augenblick die מעילה־fähigkeit auf, sobald mit dem Gegenstande die vorgeschriebene Aufgabe, für welche er bestimmt war, gelöst worden, mit Ausnahme von תרומת הרשן, den einmal gebrauchten עגלה ערופה und י"ב כה"ג am כה"ג בנדר בהונה (Meiła 11 b).

Unter allen Objekten des Heiligtums steht als einzige von מעילה nicht zu erreichende Ausnahme דם, das für die טהרה an den זריקה, נתינה, הויה, — bestimmte Blut da. (Es ist eben kein geweihtes Gut, sondern Ausdruck der weihenden Persönlichkeit selbst; Meiła 11 a und Sebachim 46 a.) 3. St. wird hierauf die Beschränkung des partitiven ו' ב' בקדשי ד' bezogen. וכן אימעים מנותר ומטמאה לאוכל (Sebachim 45 b).

איל ist das Mäntliche der Schafe nach erreichtem einunddreißigsten Tag des zweiten Jahres. Während der ersten dreißig Tage des zweiten Jahres heißt es שלגם, und ist weder als כבש, noch als איל zu bringen.

בערבך. Wir glauben, daß in der Form ערבך, das ך nichts als das Suffix der zweiten Person ist: deine Schätzung, d. h. die Schätzung der Nation, also der Wert des Gegenstandes nach nationaler Schätzung, d. i. nach der von den Repräsentanten der Nation, den Priestern, für nationale Zwecke vorgenommenen Schätzung, wie 3. B. hier und Kap. 27, 12; oder in den meisten Fällen, nach der allgemein für die Nation feststehenden Schätzung, wie wiederholt Kap. 27 — בכסף שקלים, der Widder des אשם muß wenigstens zwei שקלים Wert haben. —

לאשם. Wie Kap. 7 erläutert, ist in שחיטה und זריקה das אשם dem עולה, in אשם und עולם aber nur mit פרוטה und הקטרת אימורים gleich. Die drei hier vorgeschriebenen אשם unterscheiden sich von beiden nur darin, daß sie nur aus איל, und zwar im bestimmten Wert von zwei Shekel bestehen können. (אשם אשם אשם מפורע, נזיר.)

16. ואת אשר המן הקדש. (ואת אשר הטא מן הקדש.) פחות משה פרוטה ein, פחות משה פרוטה ואת המישיהו. sein Fünfstel, d. h. das ihm fehlende Fünfstel. Es wird die Summe als $\frac{4}{5}$ eines Ganzen betrachtet, und das fehlende $\frac{1}{5}$ ist anzulegen; שיהא הוא וחומשו המשה. Es wird dies מלבר genannt, nicht das Fünfstel der vorhandenen Summe מלני, sondern das außerhalb liegende, daran zum Ganzen fehlende Fünfstel. Es ist dies nach unserer gewöhnlichen Bezeichnung $\frac{1}{4}$. — קרן (wie 4. B. M. 5, 7 u. 8, sowie B. M. 111 a), nicht aber חומש bedingen die כפרה. Fassen wir die gesetzlichen Bestimmungen über אשם מעילה zusammen, so ergeben sie: Wenn jemand einen selbstheiligen oder wertheiligen Gegenstand in Vergessenheit des heiligen Charakters desselben entweder durch Verkauf, Schenkung, Verleihen entäußert, oder — je nach der Natur des Gegenstandes — mit

15. Wenn eine Person Untreue begeht und sich in Sorglosigkeit an einigen von Gottes Heiligtümern vergeht, so bringt er Gott als Ausdruck seiner Verschuldung einen ganzen von den Schafen ausgewählten Widder, in deiner Schätzung Silbersechfel wert, in Sechfel des Heiligtums, zum Schuldopfer.

15. נָפֵשׁ בְּיַד הַתְּזַעֵל לְעַל וְהִמָּאֵה
בְּשִׁנְיָהּ כִּקְדָשׁ יְהוָה וְהִבִּיא אֶת־
אֲשֵׁנֹו לְיְהוָה אֶחָד תְּמִים בֶּן־הַצֹּאן
בְּעֶרְפֹן בְּסֹף־שְׁקָלִים בְּשֶׁהֶל־הַקֹּדֶשׁ
לְאֲשָׁם:

lichen Zusammenhang, den zu ermitteln wir aber nur versuchen können, nachdem wir uns die gesetzlichen Bestimmungen derselben in ihren Hauptzügen vergegenwärtigt.

W. 15. (ה'ב) לרבות כהן מישה למעילה: נפש כי המעל וגו': אשם מעילה. stellt in seiner Allgemeinheit auch selbst den Hohenpriester jedem andern bei diesen Verjüngungen gegen das Heiligtum gleich. — כי המעל מעל in seiner Verwandtschaft mit מעיל, dem hohenpriesterlichen Mantel, verglichen mit בגד: treulos sein, und בגד: Kleid, ist ein bemerkenswertes Beispiel von dem harmonischen Gedankengange, der die hebräischen Sprachwurzeln gebildet. בגד heißt das menschliche Gewand, und בגד: in allgemeinen menschlichen Dingen die Treue brechen. מעיל: das hochpriesterliche Kleid, und מעול: in heiligen, priesterlichen Dingen die Treue brechen. Offenbar heißt בגד sich als bloßes Kleid bewahren, und מעיל: sich als bloßen Priesterrock bewahren. בגד, das menschliche Kleid läßt auf wahren Menschencharakter schließen. Hat mir einer als Menschen vertraut, und ich täusche dies Vertrauen, so habe ich mich als bloßes Menschenkleid erwiesen. Ich frage das Äußere eines Menschen, aber es war nur eine Menschenlarve. Ebenso מעיל: man war berechtigt, von mir priesterliche Gesinnungen zu erwarten, und ich habe mich nur als Priesterlarve erwiesen. Meila 18 a heißt es: אין מעל אלא שנוי וכן הוא אומר איש איש כי השטה אשתו ומעלה בו מעל ואומר וימעלו באלקי אבותיהם ויזנו אחרי הבעלים. Es ist damit, in Hinweisung auf denselben Ausdruck für Bezeichnung des Treubruchs der Ehegattin gegen den Mann und Israels gegen Gott, der Begriff von מעילה שנוי erläutert, somit als: sich anders als die berechtigte Voraussetzung erweisen. Hier in Beziehung auf קדשי ד': sich in Beziehung zu Heiligtümern Gottes im Gegensatz zu dem nach deren Bestimmung von uns zu Erwartenden benehmen. קדשי ד' sind Gegenstände, die ausschließlich Gottes Beziehungen zu uns angehen. Es sind dies קדשי זובה: Altarheiligthümer, die zum Opfer bestimmten Gegenstände, Tiere, בנהוה, also solche, die selbst zum gottheiligen Gebrauche stehen, קדושה הגוף haben, und קדשי בדק הבית: die zunächst zur Unterhaltung des Tempels geweiht sind, dazu gehören alle diejenigen Gegenstände, die nicht mit Stoff und Form, sondern mit ihrem Werte dem Tempelzwecke heilig sind, קדושה רמים haben, zum Besten der Tempelkaffe veräußert werden. Gottes Heiligtum und seine Heiligthümer sind im allgemeinen der heilighaltenden Obhut der ganzen Nation anvertraut. Es wird von uns allen erwartet, daß wir uns ihnen gegenüber hochpriesterlich bewahren, d. h. daß wir sie ausschließlich ihrer Bestimmung erhalten und sie keiner anderen Bestimmung zuwenden. Täuschen wir dies Vertrauen, so haben wir uns „unpriesterlich“ benommen, haben מעילה begangen. Aus dem Vergleich mit מעילה der עז und כוטה und der Gleichstellung mit שנוי ohne direkte הנאה: Entäußerung des Gegenstandes aus der Hürigkeit des Heiligtums ohne unmittelbaren Genuß, 3. B. Verschenken, Verlaufen, Verleihen des Gegenstandes (ähnlich dem Übergeben aus רשות עז in רשות הקב"ה); נהנה ולא נגם, Genuß

14. Gott sprach zu Mosche:

14. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

Gesicht eines heilig priesterlichen Genusses fähig und teilhaftig werde (והיה לכהן) (כמינחה).

Daß das Opfer der Armut auf dieser äußersten Stufe nur aus כלה, dem Existenzmittel, ohne שמן, ohne Bestandteil des Wohlstandes, und ohne לבונה, ohne Ausdruck des befriedigenden Wohlbehagens, besteht, dürfte natürlich erscheinen. Es soll ja eben die Gottesnähe selbst auf der Stufe des kahlsten Daseins zum Ausdruck kommen. Allein es wird ausdrücklich verboten, Öl darauf zu thun und Weihrauch darauf zu geben: כלה יהיה לבונה, לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבנה, jedes ist als ein besonderes Verbot zu fassen: die Verbote nicht motiviert, weil es das Opfer der äußersten Armut, sondern weil es aus dem Zustand der Sünde hervorgegangen, weil es ein Entzündungsoffer ist: כי היא חטאת היא! (ähnlich dem מנחה סוטה, 4. B. M., 5, 16) und dürfte wohl damit gesagt sein: wenn sich die Armut nur von der Sünde frei hielt, so brauchte die ärmste Armut nicht des „Öl“ und nicht des „Weihrauchs“ zu vermissen, so dürfte selbst die ärmste Armut sich reich und in der ärmsten Armut man sich glücklich fühlen. Nicht der Mangel, die Sünde verjagt das Öl und den Weihrauch. Mit der Sünde würde selbst der Reichtum nicht reich und glücklich sein lassen. לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבנה כי היא חטאת היא!

Von diesem Gesichtspunkte aus dürfte sich auch das Verständnis der Menachoth 59 b überlieferten Halacha ergeben, derzufolge נתן מישהו שמן על גבי כוזה מנחה פסול, שכימה. Für שמן ist nämlich das Verbot durch שכימה „Hinhin“ im allgemeinen, לא ישים עליה שמן, ausgedrückt und würde selbst mit dem geringsten Quantum, מישהו, übertreten. Hinsichtlich des Weihrauchs heißt es aber ולא יתן, und „Geben“ setzt wenigstens das Minimalmaß einer „Gabe“, somit: כוזה voraus. Hinsichtlich des מנחה dreht sich jedoch das Verhältnis um. עליה forderte mindestens ein solches Quantum, wodurch das ganze מנחה repräsentiert werden könnte, somit wenigstens ein כוזה. Für Weihrauch, sagt aber die Wiederholung des עליה, daß hierfür nicht die für Öl bereits statuierte Forderung gelte, somit für לבונה das עליה in allgemeiner Bedeutung: wie immer auch darauf, somit selbst für מנחה, zu verstehen sei. (רבי אהרן רבוי אלא למעט אין.) Die beiden Verbote lauteten demnach: auch nicht ein wenig Öl darf er auf ein nährendes Stück Mincha thun, und kein befriedigendes Quantum Weihrauch auch nur auf ein Körnlein des Mincha geben, weil es ein Entzündungsoffer ist, und spräche sich darin der Gedanke aus: Nicht wegen des Mangels entbehrt die Armut das Wohlstandsgesühl und die beglückende Zufriedenheit. Ohne Sünde wäre selbst in ärmster Armut mit jedem nährenden Bissen etwas Gefühl des Reichtums vernüpft und gewährt jedes Körnlein das volle Glück der Zufriedenheit, und nur hier, weil die Sünde vorwaltet, entbehrt der nährnde Bissen „alles Öl“ und ist jedes Körnlein der „vollen Zufriedenheit“ beraubt. — (Die Ausdehnung des Ölverbots selbst auf ein Minimum ist jedoch nach einer anderen Überlieferung, daselbst 60 a, noch in Zweifel gelassen.)

3. 14. וידבר: Mit dem vorhergehenden Verse war die mit Kap. 4 begonnene Gottesrede über die verschiedenen חטאות geschlossen. Mit dieser Gottesrede beginnt eine neue Kategorie Opfer: das אשם, und zwar folgen hier drei אשמות: אשם כעילה, אשם אשם, und אשם גולה, wovon letzteres wieder mit einer besonderen Rede eingeleitet ist. So verschieden anscheinend die Veranlassungen dieser Opfer sind, so ist doch auch hier das Opfer für alle drei völlig gleich. Sie stehen daher gewiß in einem inneren wesent-

daher, warum an die Stelle des einen הטאה בהמה für den Armen ועולה עוף eintritt.

In den Opferhandlungen des עולה spricht sich, wie bereits oben bemerkt, die große Lehre aus, wie auch das Erdulden der härtesten Schicksalschläge, ohne von der Höhe des sittlichen Berufes hinabzusinken, als große, Gott dienende That לרעה ניהוה לך' auf Gottes Altar gewürdigt wird. Daher מליקה בראש המזבח, und zwar מליקה mit völliger הברלה, כצו, שיסיע u. s. w. הטאה העוף, das nicht das Dulden, sondern die munter fort- und hinausstrebende Thätigkeit trotz der leidenden Armut wecken soll, hat daher nicht die gewaltthätig mißhandelnden Handlungen des עולה. מליקה tritt in den Hintergrund und ist nur 'א בביתן 'א; ולא יבריל; היה, und zwar an dem der לפני und פני המזבח, מערביה-דרומיה, "heiteren Gotteswinkel", מן הגשה bestimmten „heiteren Gotteswinkel“, der Geist, von dem Geseze entzündet, der Erkenntnis und der Erfüllung des Gesezes vor Gott sich zuwendet; יסיד מן שרים אל יסיד, die Einreihung auch des Lebenspulses des also Gott und seinem Geseze lebenden Armen in die große Basis des nationalen Gesamtlebens; und durch הבשר לכהנים auch den Armen lehrend, wie der, dessen Puls zu Gott und der Erfüllung seines Gesezes schlägt, auch in der unscheinbarsten Gestalt sein Leben priestertlich begreifen und seines Daseins froh vor Gott genießen könne und solle (siehe zu Kap. 2, 10).

Das הטאה der כשבה oder עשירה des עשיר, sowie auch die stellvertretenden הטאה und עולה von הורים oder בני יונה des עני, werden אשם genannt: sie bringen die Vorzüge zum Ausdruck, mit deren Lösung die der Verödung nahe Persönlichkeit dieser Gefährdung ihrer Zukunft entgehen werde. Das עשירה האשה des Ärmsten, das, wie zum Kapitel מנהוה (Kap. 2) erläutert, als כנהה nicht die Person, sondern deren Existenz gewährende Güter Gott nahe bringt, wird daher nicht als אשם bezeichnet, sondern: קרבנו, als die Gottesannäherung, אישר הטא, die er mit seinem Vergehen verleugnet und verscherzt. Er, der Ärmste, in der tiefsten Mittellofigkeit, die dieses קרבן voraussetzt, hatte sich am fernsten aus der segnenden Gottesnähe geachtet, und konnte daher so leicht dem Wahne Raum geben, ihn zähle Gott nicht mit unter die Rechtsgaranten der Gesellschaft, unter die Sittlichkeitsträger seines Heiligtums, unter die Pflieger der Wahrheit im Geiste vor seinem Angesichte. Und hat er in solcher Selbstverachtung gegen eine dieser Gottesinstitutionen sich leichtsinnig vergangen, und hat sich seine Schuld zum Bewußtsein gebracht, so läßt ihn das Gottesgesez mit כולה האשה כולה, mit dem Mannamaß der Erhaltungsmittel eines einzigen Tages das Bekenntnis in Gottes Gesezesheiligtum bringen, daß auch das geringste Maß von irdischem Anteil, daß auch die einfachste, präkärste Existenz eines einzigen Tages kein geringeres Interpfand der Gottesnähe, als das güter- und genußreichste Dasein. Auch das unscheinbarste Geschick des Ärmsten ist ganz in gleicher Nähe Produkt der göttlichen Fürsorge, und ruft auch den Ärmsten zu gleich freudigernstem Dienst in der Gesellschaft, im Heiligtum, und im göttlichen Innern des Geistes. Auch das öl- und weihrauchlose עשירה האשה Mehl des Ärmsten erwartet Gott, in dem Gefäße seines Heiligtums empfangen und geheiligt (קידוש ככל), auch es durch die Hand der Diener seines Heiligtums unter dem Lichtstrahl seines Gesezes Ihn heiligend zu Füßen gelegt (הגשה בקרן דרומיה מערביה), und damit das Dasein auch des Ärmsten für die Erkenntnis und Lösung des Gesezes gewürdigt und geweiht. Auch der Ärmste hat den Anforderungen des göttlichen Gesezesheiligtums das Seine zum freien „herausgreifenden“ Hinnehmen zu öffnen (קובץ), und mit dieser Hingebung seiner „Handvoll“ auf Gottes Altar sich und seinem Geschicke das ganz ebenbürtige fürsorgende Gedächtnis neben den reichsten Leistungen für dies auf Erden zu erhaltende Göttliche zu sichern (על אישי ד' — איברהה, vergl. Kap. 4, 35), und dann inne zu werden, wie durch solche Würdigung und den hingebenden Ernst seines Daseins auch sein einfaches

gesprochen, für den gleichgültigsten Vorfaß, den du Ihm gelobt und nicht wahr gemacht. Die Wahrheit des Geistes im Denken und Wollen ist Gottes.

Recht, die Basis der Gesellschaft, sittliche Freiheit, die Basis des Gesezesheitigtums, Wahrheit, die Basis des denkenden und wollenden Menschengeistes, von Gott verbrieft und vertreten: das ist der Überzeugungsboden, auf welchem das jüdische Leben erblüht, keines von ihnen, nicht אהה מאלה, kann der jüdische Mensch entreten, ohne seiner ganzen Bestimmung untreu zu werden. Und hat er, selbst mit einigem עלה, mit einiger Verdunkelung des Bewußtseins, sich gegen eines dieser Grundprinzipien vergangen, so sorgt das Gesez dafür, daß jedem, bis zum ärmsten Gliede des jüdischen Volkes, zum Bewußtsein komme, wie אשם לאהה מאלה, wie, indem er sich gegen das Bewußtsein eines von diesen vergangen, er mit seinem eigenen Wesen die Schwelle der „Verödung“ betreten, wie, bis zum Ärmsten hinab, Gott in jedem einen Garanten des Rechts in der Gesellschaft, der Sittlichkeit im Heiligtume und der Wahrheit im Menschengeste erwarte und ihm nur dann das Betreten der „Ede“ erpart werde, wenn er ההורה, sich אשם הטע עליה, sich die Momente, gegen die er sich vergangen, in ihrer ganzen heilig-unantastbaren Objektivität zum Bewußtsein bringt und im entsprechenden Opferausdruck mit dem Vorfaß künftig bewußtvollerer Pflichttreue die verlorene Gottesnähe auf der Altarhöhe seines Gesezesheitigtums wieder findet.

Dieser Opferausdruck ist für normale Zustände כשבה oder שיערה im הטאה. (Siehe zu Kap. 4, 27 f.) Im Zustande des Unvermögens tritt an die Stelle des הטאה בהמה מנחה הושא, und bei noch größerem Unvermögen: מנחה הושא.

Wir haben schon zu נדבה עוף עולה (Kap. 1, 14 f.) die Bedeutung der Vogelopfer, der Opferhandlungen des עוף עולה und auch im allgemeinen die Eigentümlichkeit des עוף הטאה entwickelt, und verweisen hierauf. Hier wäre nur noch das Speziellere über die Opferhandlungen des עוף הטאה und die Thatfache zu betrachten, daß für בהמה הטאה: הטאה und עולה von עוף eintreten.

Daß in הור und יונה das Opfer vom Standpunkt einer die fürsorgende Gottesführung, wie sie in כשבה und שיערה zum Ausdruck kommt, vermissenden, leidenden Persönlichkeit zum Altare gelangt, haben wir dort bereits gezeigt, und entspricht dieser Auffassung hier das Armutsoffer in Vögeln. Wir haben ebenso dort die eigentümliche Umkehrung der Modalitäten der עבודה הדם im Vogelopfer, daß nämlich, im Gegensatz zu den entsprechenden Normen für עולה בהמה und הטאה בהמה, עוף עולה למטה und הטאה עוף בהמה למטה, eben aus dem Standpunkt des Leidenden zu erklären gewagt. Wir meinten, die Verfündigung des Leidenden entspringe vorzugsweise aus verzweifelnder, Gleichgültigkeit erzeugender Hoffnungslosigkeit, der gegenüber in למטה הורה das neugeweckte Hinarbeiten zur Höhe zum Ausdruck kommt. Meinten ebenso, daß die vom Leidenden zu bethätigende Energie vorzugsweise in festem, sich anklammerndem Verharren auf der Höhe seiner sittlichen Bestimmung bestiehe, die daher für עוף עולה ihren Ausdruck in מצוי למעלה findet. Aus dieser Betrachtung dürfte sich aber sofort ergeben, daß thätige Verfündigungen des Armen und Leidenden gegen das göttliche Gesez in der Regel aus beiden Momenten zusammen entspringen. Weil er, vermeintlich von Gottes Führung verlassen, von Gott aufgegeben, sich selber aufgibt, verliert er auch die Energie, sich auf der Höhe seiner sittlichen Stufe zu halten; weil er, an sich verzweifelnd, die Selbstachtung verliert, läßt er auch, gleichgültig, in positiven Verfündigungen sich sinken; er fällt, weil er an keinen Fortschritt mehr denkt, oder, um die Sprache unserer Opferhandlungen zu sprechen: weil er dem Lebensstrom seiner Persönlichkeit, דם נפשו, jedes Wiederhinarbeiten zur Höhe, למטה הורה des הטאה, ver sagt, darum ist er gesunken, darum hat er auch es nicht verstanden, sich auf der sittlichen Höhe des Gesezes zu halten, hat er die מצוי=Energie למעלה des עולה eingebüßt. Es begreift sich

dieses Wissen verneint, so hat er, ohne selbst geschworen, oder die eidliche Aufforderung durch Amen zu seinem Eide gemacht zu haben, nicht nur gegen seinen Mitmenschen, sondern gegen Gott, den Vertreter des Rechts seiner Mitmenschen und der dieses Recht bedingenden Wahrheit seines eigenen Bewußtseins, das Verbrechen des Meineides begangen. Die Wahrheit des Rechts im Bewußtsein der Menschen ist Gottes.

וּקְדָשׁוֹ וְקִדְשׁוֹ טוֹבָאָה מְקַדֵּשׁ מְקַדֵּשׁוֹ stellt den jüdischen Menschen in Gegenwart des nur auf der Wahrheit der sittlichen Freiheit stehenden Gesetzesheiligtums und dessen Heiligtümer, und in Gegenwart der durch gestorbenes Leben gepredigten טוֹבָאָה, der durch gestorbenes Leben gepredigten sittlichen Unfreiheit, und spricht: lasse dir durch die Thatsache des Absterbens des physischen Lebens das Bewußtsein der Freiheit deines sittlichen Lebens, der Freiheit deines gottmachen, dem tödenden Zwange nicht erliegenden sittlichen Wesens nicht rauben und nicht trüben. Das von Gott dir gestiftete Gesetzesheiligtum, dessen von Gott dir gereichte Heiligtümer verbürgen dir von Gott aus die Wahrheit deines sittlichen Bewußtseins, mit welcher sie, mitten in der engen und engsten physischen Umgebung, dein freies sittliches Wesen in den freien Pflichtdienst deines Gottes laden. Beide Gebiete, die טוֹבָאָה der physischen Gebundenheit und die טְהָרָה der sittlichen Freiheit, sind wahr und von Gott, dem einen Schöpfer der physischen Natur und des sittlichen Lebens. Sie werden nur Lüge durch Mengung. Beiden Gebieten gehörst du an, aber hüte dich, mit dem Hauche des einen das andere zu betreten. Physisch bist du gebunden, aber sittlich bist du frei, und so lange du lebst hat Gott selbst deine physisch gebundenen Kräfte der freien Herrschaft deiner göttlich freien sittlichen Energie für den Dienst seines Gesetzesheiligtums vermählt. Physische Wahrheit gilt nur für physisches Dasein. Aber dein Menschendasein reicht hinüber über den Kreis rein physischen Seins, ist von dem freien Gott mit dem Hauche göttlich freier Natur geadelt, in deren Kreise die physischen Stoff- und Kraftgesetze zur Lüge werden. Lasse dir יְדִיעָה בֵּית רַבָּךְ, die Lehre von der טְהָרָה, mit welcher allein das מְקַדֵּשׁ zu betreten und seine קְדוּשָׁה zu genießen sind, die Lehre von der טוֹבָאָה und טְהָרָה, zwischen welchen der Mensch zu wählen habe, und von denen die טוֹבָאָה ihm den Weg zum מְקַדֵּשׁ und zum Genuße der קְדוּשָׁה verschließt, lasse dir diese Lehre, mit welcher jeder jungen jüdischen Seele das Bewußtsein unserer Geburt für Gottes Heiligtum und für den Genuß seiner Segnungen erschlossen wird, lasse dir diese Lehre deiner Jugend nicht zum Kindermärchen gestalten, lasse dich יְדִיעָה בֵּית רַבָּךְ durch den Ernst des Lebens geleiten, und verleugne die Heiligtumswahrheit der sittlichen Freiheit nicht, indem du mit durch abgestorbenes Leben geweckten Gedanken der טוֹבָאָה Gottes Heiligtum betreten, Gottes Heiligtümer genießen wolltest. Wahre dir das Bewußtsein von den geschiedenen Wegen der קְדוּשָׁה und der טוֹבָאָה. Die Wahrheit der sittlichen Freiheit im Bewußtsein der Menschen ist Gottes.

יְדִיעָה בְּטוֹבָה stellt des jüdischen Menschen eigenstes Innere vor Gott und spricht: siehe, dein ganzes geistiges Innere mit allem seinen Denken und Wollen ist Gottes, die leiseste deiner Gedankenbildungen ist Ihm gegenwärtig, die leiseste deiner Willensregungen ist Ihm gegenwärtig, und Er fordert Wahrheit von dir in deinem Denken und Wollen. Er vernimmt jeden Gedanken, den du aussprichst, jeden Willensvoratz, den du äuserst. Er will nicht, daß du spielest mit gesprochenen Gedanken, mit geäußerten Vorätzen; selbst im Gebiete sonst völlig gleichgültiger Dinge, רַבֵּר רְשִׁיָה, kannst du Ihn als Garanten deines Wortes, als Garanten deines Vorsatzes aufrufen; und hast du Ihn in gleichgültigen Dingen, selbst wo das Interesse keines deiner Mitmenschen betheilt ist, als Garanten deines Wortes oder deines Vorsatzes aufgerufen, und dein Wort ist nicht wahr, dein Voratz wird von dir nicht wahr gemacht, siehe, dann sind Himmel und Erde die Voten eines Gerichts an dich für das gleichgültigste Wort, das du Ihm unwahr

הם, שמועת קול, טומאה מקדש וקדשו, שמועת קול, anscheinend völlig disparaten Gesetzeskategorien angehörend, müssen doch wohl eine sehr wesentliche innere Verwandtschaft aufweisen und zugleich einen geschlossenen Kreis gesetzlicher Begriffe darstellen, wenn das Gesetz eben sie aus dem großen Gebiete seiner Institutionen zu einer unter einander gemeinsamen und von allen anderen für die Übertretung aus Leichtsinne eingesetzten Anordnungen gesonderten Beachtung in Mitte der den Ernst des Lebens vermittelnden Handlungen des Gesetzesheiligtums hervorhebt.

Suchen wir zuerst das Gemeinsame dieser drei יורר עולה קרבן-pflichtigen Kategorien auf, so dürfte sich sofort das gemeinsame Moment der Betrachtung darbieten, daß sie alle drei ידעה, ein Bewußtsein, zum Objekt haben: es wird ein Bewußtsein verleugnet oder außer acht gelassen. הכול שמועה ver sagt das Bewußtsein, das man durch ראה oder ידעה von den Angelegenheiten eines andern gewonnen; וקדשו מקדש קדשו läßt eine טומאה ידעה oder ידעה טומאה, die man gehabt, sich wieder entschwinden; שמועה בטוי liegt wider die Wahrheit des eigenen Bewußtseins. Zu dieser einen Seite des inneren Menschen, dem erkennenden Bewußtsein, fügt שמועה בטוי להבא noch die andere Seite, den Willensvorsatz, so daß wir damit die Hauptsumme der inneren Menschenthätigkeit: Erkenntnis und Wille, vor uns haben. Das חטאת-Kapitel (V. 4) beginnt mit שגגה הוראה, mit Lehrirrtümern der höchsten geistigen Spitzen der Nation, des כהן ב"ד הגדול und המשיח. Von dem Volke selbst kamen nur praktische Verirrungen zur Sühne. קרבן עולה יורר, mit welchem die חטאת-Bestimmungen schließen, dürfte uns in das geistige Reich desjenigen Bewußtseins einführen, das ewiges Gemeingut aller jüdischen Menschen sein und als solches unter dem Siegel Gottes vor jeder Trübung und Beeinträchtigung gewahrt bleiben soll. Sind doch nach einer Übertretung (Horioth 8 b), deren Rezeption als solche jedoch zweifelhaft ist (siehe Maim. שגגה 10, 7) ב"ד משיח als solche vom יורר עולה קרבן unberührt, wodurch die in ihm zum Ausdruck kommenden Wahrheiten noch mehr als geistiger Volkszweig, und zwar als solche gezeichnet waren, deren auch nur irrthümliche Verleugnung bei den Häuptern des Volkes durch kein Opfer eine Sühne finden könnte.

Sehen wir die Gebiete, in denen sich die יורר עולה קרבן-Verirrungen bewegen, so ist dies für הכול שמועה die Gesellschaft und deren Prinzip: das Recht; für טומאה וקדשו das Gesetzesheiligtum und dessen Prinzip: die sittliche Freiheit; für שמועה בטוי der Geist und dessen Prinzip: die Wahrheit des Gedankens und Willens. Alle drei lassen sich unter den Begriff der „Wahrheit“ fassen: die Wahrheit des Rechts, die Wahrheit der Sittlichkeit, die Wahrheit des Geistes, und diese Wahrheiten nicht als irgendwelches Postulat sozialer und individueller Zweckmäßigkeitserückichten, sondern als Gottes Postulate, von Gott an jede נפש in Israel in ihren Beziehungen zur Gesellschaft, zum Gesetzesheiligtum, zu sich und Gott, gestellt, und in ewiger Unverbrüchlichkeit vertreten. Es sind dies ידעה, die die נפש zum jüdischen Menschen machen und für deren Trübung Gott zur Rechenschaft zieht.

הכול שמועה stellt den jüdischen Menschen in die Gesellschaft hin, zeigt ihm Gott als Garanten der Gesellschaft und ihrer Rechtsbeziehungen, von Gott jedes Glied derselben mit seiner Erkenntnis und seinem Worte, diesem geistigen Bande alles sozialen Zusammenhanges, in den Dienst des sich auf der Basis des Rechts erbauenden Heiles aller Mitglieder gestellt, und greift zur Vergegenwärtigung dieses von Gott gestifteten Gesellschaftsbandes aus allen Verhältnissen den Beruf und die Pflicht als Zeuge als dasjenige heraus, in welchem die Rechtsbedeutung des Menschen für den Menschen in seinen höchsten Konsequenzen gipfelt. Im Namen Gottes kann einer den andern auch außergerichtlich zur Erfüllung der ihm obliegenden Pflicht gerichtlicher Zeugenansage in seinem Interesse auffordern. Und wenn er darauf vor Gericht wider besseres Wissen

10. Daß zweite vollzieht er als Emporopfer nach der Vorschrift; es vollzieht der Priester für ihn Sühnung von seinem Vergehen, das er begangen, und es wird ihm verziehen.

11. Reichth aber sein Vermögen nicht hin für zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, so bringt er als Ausdruck seiner Wiederannäherung, die er verfehlt, ein Zehntel Epha Feinmehl zu einem Entzündungsoffer, thut kein Öl darauf und giebt darauf keinen Weihrauch; denn es ist ein Entzündungsoffer.

12. Er bringt es zum Priester, und der Priester greift davon seinen Griff voll dessen Gedenkeil heraus und giebt es zum Verdampfen dem Altar hin zu den Feuergaben Gottes; es ist ein Entzündungsoffer.

13. Der Priester vollzieht für ihn Sühnung über sein Vergehen, das er von einem von diesen begangen, und ihm wird verziehen. Es aber werde dem Priester wie die Schuldigungsgabe.

10. וְאֶת־הַשְּׂנֵי יַעֲשֶׂה עֹלָה בְּמִשְׁפַּחַת
וּכְפָר עָלָיו הַכֹּהֵן מִהַטְּאֵתוֹ אֲשֶׁר־
הָטָא וּנְסַלָּה לוֹ: ׀

שבעי. 11. וְאִם־לֹא תִשְׁיג נְדָו לְשִׁתֵּי
תָרִים אֹו לְשִׁנֵּי בְנֵי־יוֹנָה וְהֵבִיֵא
אֶת־קָרְבָּנֹו אֲשֶׁר הָטָא עֲשִׂירֶת
הָאָפֶה סֶלֶת לְחִטָּאת לֹא־יִשִּׂים עָלֶיהָ
שֶׁמֶן וְלֹא־יִתֵּן עָלֶיהָ לְבַנְּהָ כִּי הַטְּאֵת
הוּא:

12. וְהֵבִיֵאָה אֶל־הַכֹּהֵן וְקָבַץ הַכֹּהֵן
מִמֶּנָּה כִּלּוֹא קָמְצוֹ אֶת־אֶזְבֵּרְתָּהּ
וְהִקְטִיר מִכֹּזֶבֶתָּה עַל אֲשֵׁי יְהוָה
הַטְּאֵת הוּא:

13. וּכְפָר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל־הַטְּאֵתוֹ
אֲשֶׁר־הָטָא מֵאֵתֶת מֵאֵלֶּה וּנְסַלָּה
לוֹ וְהִיָּתָה לְכֹהֵן כְּכַנְּהָה: ׀

B. 10. עולה עוף dürfte sich zunächst auf die bereits für עוף (Kap. 1, 14 f.) gegebenen Vorschriften beziehen. Chulin 21 a wird es jedoch auf vorangehende allgemeine הטאה=Bestimmungen bezogen — es vertritt ja mit die Stelle eines בהמה הטאה — und meint א"ק 3. עי. in ת"כ, daß die Beziehung auf die עולה נדבה=Vorschriften: טאה כמשפט heißen würde.

B. 11. ומה אשר הטא מן אה קרבנו אשר הטא. Vergleichen wir Stellen wie ומה אשר הטא מן אה קרבנו אשר הטא (Kap. 5, 16) הוטה נפשו (Prov. 20, 2) ומהטא נפשך (Habakuk 2, 10), so erkennen wir, daß das Verbun הטא nicht nur das Vergehen, das הטא, sondern auch den Gegenstand als Objekt nach sich haben kann, gegen welchen man sich vergangen, den man durch sein Vergehen verlegt. הטא אה קרבנו אשר הטא heißt daher: den Ausdruck der Gottesnähe, die er durch sein Vergehen verfehert hat.

B. 12. מנחה הוטה, siehe oben Kap. 2. מנחה הוטה, wie alle מנחה, bei denen קביצה stattfindet, erfordert הגשה an den jüdischlichen Winkel vor der קביצה (Menachoth 60 a u. b).

B. 13. והיתה לכהן ככהן שירים. Die שירים werden dem כהן zum Genusse wie מנחה נדבה (Kap. 2, 3). Ist aber ein כהן selbst der מנחה=פליכטיגע, so kann er wie מנחה נדבה es auch selbst מיקריב sein, allein es ist ebenso כליל wie נדבה eines כהן, und wird ganz ohne קביצה dem Altarfeuer übergeben (Menachoth 73 b; siehe Kap. 6, 16).

5. so sei es, wenn er sich in Beziehung zu einem von diesem verschuldet, so soll er sich das, in Beziehung auf welches er sich vergangen, gestehen,

5. וְהִתְקַדַּח בְּרִיבּוֹתָם לְאַחַת מֵאֵלֶּה
וְהִתְקַדַּח אֲשֶׁר הִקְמָא עֲלֵיהֶּן:

folgen. Ist nämlich unsere Auffassung keine irrige, daß **הַשָּׁבַע** nichts, als: sich der Macht des göttlichen Strafgerichts unterstellen, für den Fall, daß das Eideswort eine Unwahrheit enthalte oder nicht wahrgemacht werde (siehe 2. B. M. 20, 7), so ergibt sich von selbst, daß der Akt der **שבועה** in allererster Linie das Bewußtsein voraussetzen muß, daß ein falscher Eid eine Verfündigung gegen den göttlichen Willen sei. Ohne dies Bewußtsein ist das **הַשָּׁבַע** ein völlig nichtiges, indem ihm der ganze Inhalt fehlt. Wenn nun gleichwohl der **בַּשָּׁבַע** **נעלם** ergibt, daß **פרט למיוד**, daß das **וירר** nicht bei völligem **כזר** eintritt, indem dabei eine **העלמה**, ein Vergessen vorausgesetzt ist, so ist diese **העלמה** beim promissorischen Eide, **שבועה בטוי להבא**, einfach. Er hat mit vollem Bewußtsein geschworen, er war **אדם כשבועה**, hat aber nachher vergessen, daß er geschworen, **שבועה כמנו שבועה**, und in Folge dieses Vergessens das, was er im Schwur gelobt hatte, gebrochen. Und zwar ist es hier wieder charakteristisch: **על העלם שבועה חייב ואינו חייב על העלם הזין** er gegen den Eid durch Vergessen des Eides, nicht aber durch Irrtum im Objekt gesündigt. Nicht also, wenn er 3. B. geschworen, sein Weizenbrot zu essen, und hätte nachher Weizenbrot in der Meinung, es sei Gerstenbrot, gegessen. Bei anderen **שגגה** ist ein Irrtum im Objekt dem Irrtum über die Gesetzesvorschrift gleich. Hat einer **הלב** in der Voraussetzung, es sei **שומן**, gegessen, so ist er ebenso **הטאה-פסול**, wie wenn er **הלב** aus Vergessenheit des **הלב-Verbotes** gegessen. Bei **וירר** **עולה קרבן** muß eben eine direkte Gleichgültigkeit gegen den Eid vorgewaltet haben, **נעלמה כמנו שבועה**. Schwieriger ist die **העלמה** bei assertorischen Eiden, **שבועה בטוי לשעבר**, zu finden, da dort die **העלמה** im Momente des Schwörens stattfinden muß, für welchen andererseits **כשבועה** **האדם**, das volle Bewußtsein sowohl hinsichtlich des objektiven, als des gesetzlichen Charakters der Handlung gefordert wird. **שבענוth 26 b** wird daher dahin erläutert, daß ihm im Momente des Schwörens wohl das Verbot des unwahren Eides, nicht aber die daraus resultierende **קרבן-פסול** gegenwärtig war: **באימר יודע אני ששבועה** **האסורה** **אכל אינו יודע אם הייבין עליה קרבן או לאו** **הייבין** **הטאה** nur bei **כרייה** stattfindet. (Wir folgen in allem diesen **ראשית** Erläuterungen. **הרמב"ם** hat einige abweichende Auffassungen, die aber nicht ohne Schwierigkeiten sind.)

3. 5. **והתודה**. Es ist im hohen Grade bezeichnend, daß Bekenntnis der Schuld, „Sündenbekenntnis“, fast nur in reflexiver Form, **התודה**, ausgedrückt wird. Keinem Menschen, — in erster Linie nicht einmal Gott, dessen Kenntniss von unserer Schuld nicht auf unser Bekenntnis zu warten hat —, „sich“ hat der Sünder die begangene Schuld zu bekennen, sich zu gestehen, daß er gesündigt habe. Dieses Selbstgeständnis ist allerdings der allererste unerlässliche Schritt zur ernstlichen Besserung, deren ernste Gelobung überhaupt die Darbringung des Opfers bedingt. Das Opfer setzt ja diesen ersten **השובה**-Vorfall voraus, hat nur ihn zum äußeren Ausdruck zu bringen und ist ohne ihn völlig nichtig (siehe Kap. 1, 2 u. 4, 3). Der erste Schritt zu diesem **השובה**-Vorfall ist aber die täuschungslose Selbsterkenntnis in Beziehung auf das, worin man sich vergangen. So lange hierüber das Gemüt in bemäntelnder Selbsttäuschung befangen ist, ist an künftiger lauterer Gewissenhaftigkeit nicht zu denken. Es genügt dabei nicht **הטאה** das **התודה** das Sichbekennen, daß man gesündigt habe im allgemeinen, sondern

לא אורוק צרור לים, sondern auch völlig gleichgültigen Inhaltes, wie להרע צרור לים, אורוק צרור לים. Durch das exemplifikatorische Mittelglied להרע wird jedoch מצוה וזהו, alles geistlich Gebotene oder Verbotene, und wie diese moralisch unmöglichen, so auch die physisch unmöglichen, überhaupt alle unter שוועה שוועה zu begreifenden, von den Gegenständen der hier besprochenen בטייטן ausgeschlossen, und dieselben lediglich auf רשות, auf Thätigkeiten beschränkt, deren Uben oder Unterlassen ganz der freien Willkürschlichtung anheim gestellt ist, איהיה בלאו וכן, Verjahung wie Verneinung gleichmäßig unter den Begriff von שוועה בטייטן fiele, also z. B. schon nicht עדות לך עדות שאני יודע לך עדות, da dessen Verneinung unter שוועה עדות fiele. So nach der als Halacha rezipierten Lehre ז"ר. Nach שמואל bliebe der Kreis der hier in Betracht kommenden Thätigkeiten sogar nur auf solche beschränkt, die in der Willkürschlichtung des Schwörenden liegen, die also ebenjowohl promissorisch als assertorisch, איהיה בלהבא, ausgesprochen werden könnten, also nicht: זרק פלוני צרור לים, weil er nicht schwören könnte; יזרוק פלוני צרור לים, und wäre nach שמואל selbst von assertorischen Eiden דבר מצוה דבר מצוה ausgeschlossen, weil sie nicht promissorisch gefaßt werden können, z. B. לא הנחתי הפלן, da אנה הפלן לא eine שוועה שוועה wäre. (Daselbst 25, 26 a. Diese von רב und שמואל gegebenen Antinomien von לאו וכן und בלהבא dürften rein als Erkennungsmerkmale des Begriffs רשות zu fassen sein, somit in Wirklichkeit mit diesem zusammenfallen, und sich damit die Frage (ד"ה ד"ה daselbst מיעט) erledigen).

הנו רבנן האדם: Schebnoth 26 a: לכל אשר יבטא האדם בשוועה ונעלם ממנו בשוועה פרט לאנוס ונעלם פרט למיוד ממנו שנתעלמה ממו בשוועה יכול שנתעלמה ממנו הפין תלמוד לומר בשוועה ונעלם על העלם שביעה הוא הייב ואינו הייב על העלם הפין. Indem hier das Subjekt, von welchem שוועה prädicirt wird, besonders und zwar האדם genannt ist, wird damit die schwörende Persönlichkeit in dem Momente des Schwörens in vollem, den Menschen charakterisierendem, intelligentem Bewußtsein vorausgesetzt. Es muß ihm bei promissorischen Eiden das Verbot des Meineides und bei assertorischen Eiden dieses und der thatsächliche Gegenjag der Auslage seines Eides der Wirklichkeit gegenüber gegenwärtig sein, wenn sein nicht in Erfüllung gebrachter oder der Wirklichkeit widersprechender Eid die hier in Besprechung stehende meineidliche Verjündigung sein soll. Daß ein assertorischer Eid, bei welchem dem Schwörenden im Momente des Eides die volle Überzeugung von der Wahrheit seines Schwures inne ist, selbst wenn sich später diese Überzeugung als Irrtum erweisen sollte, von aller meineidlichen Verjündigung fern und nur als אינם begriffen wird, ist wohl an sich selber klar. Der Schwörende hat ja im Schwur nur das in seinem Bewußtsein Gegenwärtige zu äußern. Selbst wenn dies auf einem Irrtum beruht, so konnte er im Momente des Eides gar nichts anderes schwören, sein Bewußtsein lag unter dem Zwange eines Irrtums, der ihn als אינם der Verantwortung enthebt. Allein, daß auch das Bewußtsein von dem verbotenen Charakter der Handlung also zum Wesen der Eidesfünde gehört, daß ein Vergessen desselben im Momente des Schwörens dieses nicht als immerhin der Sühne bedürftige שגגה, sondern als selbst von dem Bedürfnis der Sühne fernes אינם zu betrachten sein läßt, ist eine nur der Eidesfünde charakteristische Eigentümlichkeit, die שוועה שוועה von allen anderen Eiden שגגה spezifisch unterscheidet (Sabbat 69 b und Majosch 17 a). Hatte z. B. jemand בלאו געשען oder am Sabbath eine בלאו geübt, indem er gänzlich den verbotenen und strafbaren Charakter dieser Handlungen vergessen hatte, שגג בלאו, so blieb doch diese Handlung ein der Sühne bedürftiges Vergehen, ist eben שגגה, die הנטא קבויעה erfordert, von welcher das Kap. 4 handelte. Ein Eid jedoch in gleicher Bewußtlosigkeit des verbotenen Charakters der Handlung geübt, ist אינם und macht nicht קרבן-pflichtig. Diese das Gesetz vom Eide charakterisierende Eigentümlichkeit dürfte aber aus dem Begriff des Eides, wie wir ihn fassen zu dürfen geglaubt, unmittelbar

sagen oder zu gewähren, in Beziehung auf alles, was der Mensch im Schwur äußern mag, und es hat sich seinem Bewußtsein entzogen; er hat es nun erfahren, und es lastet in Beziehung zu einem von diesen Verschuldung auf ihm:

בְּשִׁבְתָּם לְקַרְעַי אִם לְהִיטִיב לְכֹל
אֲשֶׁר יִבְטֵא הָאָדָם בְּשִׁבְתָּהּ וְנִעְלָם
מִמֶּנּוּ וְהוּא יִדְרֹג וְאִשָּׁם לְאַתְתָּה בְּאֵלֶיהָ:

וּיִבְטֵא vor. Erwägen wir, daß in den beiden letzten Stellen ganz entschieden von Äußerungen die Rede ist, die besser unterblieben wären, daß auch Gelobungen zu den in der Regel nicht zu billigenden Aussprüchen gehören, so dürfte schon dieser Ausdruck auch hier anzeigen, daß wir es hier ebenfalls mit an sich nicht zu billigenden Äußerungen zu thun haben, wie dies auch der nähere Inhalt dieses Gesetzes bestätigt, daß sich ja auf, wie bereits bemerkt, in der Regel nicht gebilligte promissorische oder geradezu unwahre assertorische Eide bezieht. Lauterwandt erscheint בטט mit ברה, פרה, פחה, פחה, פחה, deren letzte vier ein nach außen ungegeschütztes, wehrloses Offenstehen bedeuten, das auch in ברה den Begriff des Erdichtens als eine solche Denk- und Sprechthätigkeit auffassen lassen dürfte, die sich durch die entgegenstehende objektive Wahrheit der Außenwelt nicht behindern läßt. Daher auch das nahe verwandte בטה: die Zuversicht, jener Zustand des Geistes und des Gemüthes, der sich der Außenwelt gegenüber keines Schutzes bedürftig fühlt, nichts von außen fürchtet. Vergleichen wir die schon (1. B. M. 8, 1) hervorgehobene Verwandtschaft שגג und שכך, sowie של und שלו, wo eine unüberlegte, sich verirrende Thätigkeit nach dem Merkmal unbekümmerter, sorgloser Ruhe bezeichnet wird, so dürfte auch die Verwandtschaft mit בטט als eine um ihren objektiven Wert, oder ihre Folgen unbekümmerte Äußerung auffassen lassen. כי השבע ביטט setzt somit den Fall, daß eine solche Äußerung unter der Form eines Eides gethan wird. Schebuoth 26 b wird in der Beifügung בשפהים für promissorische Eide, von denen der Vorfall des Textes zunächst handelt, die Bestimmung gelehrt, daß גמור כלבו צריך שיוציא בשפהיו, daß ein unausgesprochener gelobender Vorfall nicht bindend sei, von welchem Kanon nur הרומה und קדשים, von denen es לבו כל נדיב (2. B. M. 35, 5) und כל נדיב לב עולות (Chron. II. 29, 31) heißt, eine Ausnahme bilden (siehe zu 2. B. M. 35, 5).

וְלִהְיִיב ist nicht in gesetzlichem Sinne zu verstehen; ein Eid, der etwas dem Gesetze Widersprechendes gelobt, ist an sich ungültig und gehört unter die Kategorie שבועת שווא (siehe zu 2. B. M. 20, 7). Ein Eid des moralisch Unmöglichen und des physisch Unmöglichen ist in gleicher Weise nichtig. לרהע hat vielmehr nur individuelle, persönliche Bedeutung, etwas einem Individuum zu versagen oder zu gewähren. Schebuoth 25 u. 26 a wird die Saffügung: לרהע או לרהטיב, nach dem hermeneutischen Kanon: ריבה מייעט וריבה erläutert. Der erste Satzteil או נפש או גו würde in seiner Allgemeinheit jede Art assertorischer und promissorischer Eide umfassen, und ebenso ist der letzte Satzteil לרהע או נפש או גו von allgemeinstem Umfang. Dadurch wird das mittlere Safflieb, לרהע, und לרהטיב, aus seiner sonst völlig auf versagende oder gewährende Gelobung beschränkenden Spezialisierung gehoben und ihm nur eine exemplifikatorisch beschränkende Bedeutung erteilt. Durch die Allgemeinheit des vorangehenden und schließenden Satztheils bleibt die לא אכלתי, נהתי und לא נהתי 3. B. לשעבר) auf assertorische (שבועת כטוי קרבן-לא אכלתי und לא אכלתי, אהן und לא אהן 3. B. להבא) wie promissorische (לא אכלתי und לא אכלתי) Eide in Anwendung, und zwar nicht nur wirklich versagenden und gewährenden Inhaltes

3. oder wenn er mit dem unreinen Zustand eines Menschen in Berührung kommt, in Beziehung auf jeglichen unreinen Zustand desselben, durch welchen er unrein wird, und es entzieht sich seinem Bewußtsein, er hat es aber erfahren, und es lastet also Verschuldung auf ihm;

4. oder wenn eine Person schwörend mit den Lippen äußert etwas zu ver-

3. או כי יגע במְמִצַּת אֲדָם לְכֹל
טְמֵאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָהּ וְנִגְעָלָם כִּפְּנוּ
וְהוּא יָדַע וְאָשָׁם:

4. או נָפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְכַמֵּא

von allen anderen *שגגות* weg fielen, da ja auch bei *שגגת הלב* und allen übrigen *ידעיה* *היטוק* vorhanden ist, die Differenz sich dann nur auf den Ausnahmefall eines *היטוק* beschränken würde und auch die wegfallen würde, wenn nach einer Ansicht: (*Sabbat* 68 b) *היטוק* unter die Kategorie *אינכ* fielen. Wir sind daher in obigem der Auffassung *מאכזיס* gefolgt. (Siehe *Schebuoth* 5 a u. 14 b *או דלמיא* und *היכפזי* daselbst und 19 b. Vergl. *שגגות* zur *מִשְׁנָה* II, 1 *ל"ב* zu *מאפ. 11, 1*.)

והוא ידע, er ist *טמא* und hat sich als solcher verhalten, indem er entweder das *מקדש* betreten, oder *קדשים* gegessen, welches beides mit *כרה* verpönt ist.

ב. 3. טמאת אדם: die durch eine Menschenteiche vorhandene *טומאה*, also entweder das *יה* selbst oder *טמא* *יה*, ein Mensch, der eine Leiche berührt hat, der ebenfalls den Charakter *הטומאה* *אב* hat, weshalb die Leiche selbst *הטומאה* *אבות* genannt wird. *טמאת אדם*: solche *טומאות*, die durch Zustände des lebenden Menschen vorhanden sind, wie *זבוח נדות* und *זבוח כהן*. *לרביות נבלת עוף טהור*: das nicht durch Berührung, sondern nur *בכית הבריעה* in dem Momente des Berührungs macht. (*ה"ב* und *Schebuoth* 7 b). Zu *מאפ. 11* werden wir zu bemerken haben, wie die *טומאה* der *מאכלות אסורות* in der Regel durch *טמאת* *מגע*, *טמאת* jedoch durch *ל* *טמאת* ausgedrückt wird. Entsprechend ist daher hier eine *טומאה*, die nur durch *אכילה* bewirkt wird, durch *טמאת* *כה* angedeutet. —

Der Beisatz: *אשר יטמא* *כה* ist aber zur Erläuterung notwendig, da *אדם* nur durch *הטומאה* *אב*: *טמאת* werden. Beide Sätze, sowohl *ב. 2* als *3*, sprechen daher nur von den Fällen, in welchen jemand in Berührung mit einer solchen *טומאה* gekommen, durch welche die *טומאה* auf ihn übergeht, *אשר יטמא* *כה*, also nur von den Fällen, wenn er ein *הטומאה* *אב* berührt hat, somit *טמא* geworden und durch Berühren der *טומאה* oder Berühren des *מקדש*=Charakters eines Ortes oder des *קדש*=Charakters eines Gegenstandes, den ersteren betreten oder den letzteren gegessen hat. Es werden diese Fälle in der *מִשְׁנָה* *Schebuoth* 2 a und 14 a *שהן* *שתיים* genannt. Sie werden *ידעיות* genannt, weil bei ihnen die *ידעיות* *בהחלה* das Charakteristische bilden, somit zwei *ידעיות*, von denen der Wortlaut des Textes spricht: *ידעיה* *הטומאה*, die in Beziehung auf *מקדש* oder in Beziehung auf *טמאת* dem Bewußtsein entgangen. Die als *חלוקה* rezipierte Ansicht des *שמעאל* *ר'* stellt diesen die anderen beiden Fälle zur Seite, wo nicht der *טומאה*-Zustand, sondern der *מקדש*= oder *קדש*=Charakter eines Ortes oder Gegenstandes dem Bewußtsein entfallen: *העלם* *טומאת* *העלם* *מקדש* *או* *קדש* *וזכור* *את* *הטומאה* *ומזכור* *את* *המקדש* *או* *את* *הקדש*.

והוא ידע (nach *Schebuoth* 4 b) die *ידעיה* *בכסף*, das Bewußtwerden der geschehenen Verirrung.

ב. 4. לכמא kommt nur hier und 4. *ב. מ. 30, 8* u. 9 von Gelobungen und Eiden und sonst noch *Prov. 12, 18*: *כמקרות הרב* und *Ps. 106, 33*

heißen würde. So: שמע ד' קול ירודה (5. B. M. 1, 34), וישמע ד' אה קול דברכים (dasselbst 33, 7), שמע ד' קול בכי (Pfl. 6, 9) u. s. w. In diesem קול אלה liegt der Umstand ausgedrückt, daß der Eid an ihn gerichtet ist und eine Aufforderung enthält. (Über אלה als Eid siehe zu 2. B. M. 20, 7.)

עד von עד, Grundbedeutung: dauern, daher עוד noch, עורך, Dauer verleihen, הקעד: machen, daß etwas sonst für das Bewußtsein der Menschen Verschwindendes Dauer erhalte. Es ist dies die Wirksamkeit des עד, des Zeugen. עד, Zeuge ist derjenige, der einen in der Zeit vorübergehenden Vorgang mit seinen gesunden Sinnen in sein Bewußtsein aufnimmt, ihm dort עוד Dauer schafft, um ihn, nachdem er äußerlich längst vergangen, durch הגדה, durch „Vergegenwärtigung“ in Worten מעיד zu sein, dauernd zu machen.

עד ist Parenthese und giebt die Art und Weise an, in welcher jemand Zeuge werden kann. Er hat entweder mit eigenen Augen den Vorgang gesehen, ראה, 3. B. daß A dem B eine Summe Geldes gegeben, ohne jedoch den Titel zu kennen, unter welchem diese Geldübergabe geschehen, ob als Darlehen, Zahlung, Hutübergabe u. s. w. Es ist dies eine ראייה ohne ידיעה, deren Bezeugung relevant sein kann, wenn 3. B. B überhaupt leugnet, Geld von A erhalten zu haben. Oder er hat ein Schuld eingeständnis von B an A mit eigenen Ohren gehört, somit authentische Kunde von dem Vorhandensein eines Rechtsverhältnisses, ohne bei dessen Entstehung gegenwärtig gewesen zu sein, es ist dies ידיעה ohne ראייה. Schebuoth 33 b u. 34 a wird hierin die Beschränkung dieses Gesetzes auf zivilrechtliche Zeugnisse דיני נפשות, nachgewiesen, da kriminalrechtliche Fälle, דיני נפשות, nicht auf Indizienbeweis, das ist ja בלא ידיעה, gegründet werden dürfen, ja, selbst ראייה ohne ידיעה nicht ausreicht, da kriminalrechtliche Zeugen auch die die Strafbarkeit der Handlung bedingenden Umstände zu konstatieren im Stande sein müssen.

שמעיה קול אלה, daß etwa die Unterlassung einer Zeugenaussage nur dann ein Vergehen oder ein Verbrechen wäre, wenn dazu eine eidliche Aufforderung ergangen, sondern es ist ein weiterer Erläuterungssatz zu והוא עד: er ist ein solcher Zeuge eines Vorganges gewesen, daß die Verweigerung der Zeugenaussage ihn mit einer Sünde belasten würde, die Bezeugung eines עד, eines Unrechts wäre. Daraus fließt einmal, daß auch ohne קול אלה, ohne eidliche Aufforderung Zeugenaussage positive Pflicht ist. Selbst wo die zur Herstellung eines vollen Zeugnisses erforderlichen zwei Zeugen — und nur von einem solchen Falle spricht unsere Stelle (Baba Kama 56 a) — nicht vorhanden, sondern nur ein Zeuge da ist, der höchstens die Gegenpartei zum Eide bringen könnte, heißt es (dasselbst 55 b): הירדע, wer für seinen Nächsten ein Zeugnis weiß und es für ihn nicht ablegt, kann freilich für diese Unterlassung nicht vom menschlichen Gericht zur Bestrafung herangezogen werden, unterliegt jedoch der göttlichen Strafe (siehe daselbst הוספו 56 a). So auch (Peschachim 113 b): שונאן המדבר אחד בפה ואחד בלב והירדע עדות להברו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה בכהרו ומעיד בו יהירי, drei werden von Gott gehaßt: wer anders mit dem Munde spricht, als er es im Herzen meint, wer für seinen Nächsten ein Zeugnis weiß und es für ihn nicht ablegt, und wer in kriminalrechtlichen Fällen als Einzelzeuge auftritt, da, wie dort erläutert wird, in letzterem Falle das Zeugnis völlig erfolglos ist und unter den Begriff des שם רע, des Vertästerers fällt. — Daraus fließt aber auch ferner: daß die Verpflichtung zur Zeugenaussage nur dann eintritt und deren Unterlassung nur dann als begangenes Unrecht auf ihm lastet, wenn der Aufgeforderte sowohl vermöge seiner Persönlichkeit, als vermöge seiner Wahrnehmung ein gültiger Zeuge ist. אם לוא, die Schrift spricht nur von solchen, deren

Kap. 5. V. 1. Und wenn eine Person sich vergeht und hört die Aufforderung eines Eides, und er ist ein Zeuge — hat entweder gesehen oder erfahren — so daß, wenn er nicht aussagt, er seine Sünde trägt;

ה 1. וּנְפֹשׁ כִּי־תִהְיֶה וְשָׁמְעָה קוֹל אֱלֹהִים וְהָיָא עֵד אִם לֹא יִגִּיד וְנִשְׁבַּח עוֹנָו׃

auf dies Vergehen kein **הטאה** bringen können. Obgleich in **שגגה**, war es doch nicht aus **שגגה** geübt (siehe **הויספו** **Shulin** 5 b **שכ** אילו **מ** ו'ל'מ' zu **שגגה** 3, 7). Daß im Moment der Darbringung der Darbringende kein **כוזר** sein dürfe, ihn auch speziell hinsichtlich des verübten Vergehens aufrichtige Reue und der Entschluß erfüllen müsse, durch künftigen gewissenhafteren Ernst jeder Wiederkehr eines solchen Vergehens vorzubeugen, das fließt schon aus dem allgemeinen Grundsatz: **זכה רשעים היעבה**. Hier kommt noch die Bestimmung hinzu, daß auch im Augenblicke des Vergehens keine allgemeine, oder auch nur auf das übertretene Verbot speziell gerichtete **כוזר**=Gesinnung vorhanden gewesen sein dürfe, wenn ein darauf bezügliches **הטאה** dem Altare Gottes sich soll nähern dürfen (dabei!).

V. 31. **ואם כל הזבה יסיר וגו'** (V. 8) und **פר העלם דבר** (V. 19) heißt es **ירום**. Vielleicht, weil bei den **פריש הנשרפין** nur die **זבה** ihre Bestimmung wie **שלימים** wie **הלבי** erreichen, das übrige aber **הלבי** gegenüher das Herausnehmen der **הלבי**, sie ihrer Bestimmung erhalten.

Kap. 5. V. 1. Die im vorigen Kapitel besprochenen **הטאות** hatten alle solche Vergehen zum Gegenstande, deren bewußte Begehung, **כזר**, mit **כרה** verpönt ist, und gilt ja als Norm im allgemeinen, daß nur **שגגה** **על דונו כרה חייבין** **על שגגה** **הטאה**. Es waren auch alle diese **הטאות** feststehend, **הטאה קבועה**, richteten sich nicht nach den Vermögenskräften des **הטאה**=Pflichtigen. Kann ein solcher aus Unvermögen keine **שעירה** oder **כבשה** bringen, so muß die Erfüllung dieser Pflicht bis zu besseren Vermögensverhältnissen aufstehen.

Zu diesem Kapitel V. 1—13 werden nun aus allen Gesetzen drei herangezogen, deren zwei nicht zu den mit **כרה** verpönten gehören, und wird für sie eine besondere Kategorie: **קרבן עולה וזירד** statuiert, ein steigendes und fallendes Opfer, d. h. ein solches, das sich nach den höheren oder geringeren Vermögensverhältnissen des opferpflichtig Gewordenen richtet. Diese drei eine eigentümliche Opferkategorie bildenden Übertretungen betreffen: **שבועת עדות**, auch **שבועת קול** genannt (V. 1); **טומאה מקדש וקדשו** (Verse 2 und 3); **שבועת כטוי**, auch **שבועת שפתים** genannt (V. 4). Für alle drei wird **בעשירות**, bei ausreichendem Vermögen, **שעירה** oder **כבשה** gebracht; **בדלות**, bei Unvermögen, **ברלי דלות**, **שתי תורים** oder **בני יונה אחד לחטאה ואחד לעולה**, bei noch größerem Unvermögen, **עשירית אפה כולה** **לכנתח הטאה**. Unter diesen dreien hat **שבועת העדות** die Eigentümlichkeit, daß **מביא על הדון כשגגה**, daß das Opfer selbst dann zu bringen ist, wenn die Übertretung als völliges **כזר** geschehen, während alle übrigen **הטאות** nur **שגגה** voraussetzen.

Machen wir uns zuerst mit dem Wortlaut des Gesetzes und den wesentlichsten Bestimmungen vertraut, und versuchen dann einen Einblick in die Motive zu gewinnen, die diesen Bestimmungen zu Grunde liegen dürften.

ושמעה קול, **ושמעה קול אלה**, **ושמעה קול אלה**: sie hört einen Eid; **ושמעה קול אלה**: sie hört die Aufforderung eines Eides, deren Genügeleistung **אלה**

35. All sein Fett sondert er aus wie das Fett des Schafes vom Friedensmahlopfer auszufondern ist, und der Priester giebt sie zum Verdampfen an den Altar hin zu den Feuergaben Gottes; der Priester vollzieht Sühne für ihn in Beziehung auf sein Vergehen, das er begangen, und ihm wird verziehen.

35. וְאֵת־כָּל־הַלֶּבֶה יָסַר בְּאֵשׁ־
 יֹסֵר, חֶלֶב־הַקֶּשֶׁב כְּזֹבַח הַשְּׁלָמִים
 וְהַקְטִיר הִבְהִין אֹתָם הַמִּזְבֵּחַ עַל־
 אֲשֵׁי יְהוָה וּכְפָר עֲלָיו הִבְהִין עַל־
 חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר־חָטָא וְנִסְלַח לוֹ: פ

Mannes im Volke findet — wenn sittlich gehalten — an Gottes Altar seine völlig gleich gewürdigte Stelle neben allen anderen Gott zugewandten Vollbringungen!

In die Fassung des V. 27 sind noch einige das חטאה=Gesetz vervollständigende Bestimmungen niedergelegt. Durch die wiederholte Hervorhebung der Einzelpersönlichkeit als Trägerin des zur Sühne kommenden Vergehens: נפש, אהה, בעשהה, wird nach Sabbat 93 b die Bestimmung gegeben, daß die der Sühne durch חטאה bedürftige Handlung ganz von der einen Persönlichkeit vollbracht sein müsse. Die מלאכה הוצאה am Sabbat besteht z. B. aus zwei Momenten: עקירה, das Aufnehmen des Objekts aus einem רשות, und הנהה, das Niederlegen in den anderen. Hätte nun der eine die עקירה, der andere die הנהה vollzogen, הנהה מני, ויקר וה מני, so wären sie beide nicht חטאה=pflichtig. Ebenso wenn zwei zusammen eine Handlung vollbringen, die jeder allein hätte vollbringen können, הנהה מני, ויקר וה מני, z. B. sie hätten zusammen die Feder gefaßt und geschrieben. Allein wenn sie zusammen eine Handlung vollziehen, die jedem allein nicht möglich gewesen wäre: הנהה מני, ויקר וה מני, sie tragen z. B. einen schweren Balken zusammen nach רשות הרבים hinaus, sind sie beide חטאה=pflichtig. Reichte die Kraft des einen für sich allein völlig aus, der andere hätte es aber nicht allein vollbringen können: הנהה מני, ויקר וה מני, so ist der Starke pflichtig, die überflüssige Leistung des Schwachen verschwindet ihm gegenüber unter dem Begriff ממש. Dieser auch sonst noch zur Anwendung kommende Grundsatz ממש, ויקר וה מני, bedarf jedoch der genaueren Präzisierung (siehe ויקרא 338, 1; ויקרא 198, 21 und daselbst).

Wie ferner oben Kap. 1, V. 2, bei עולה durch den beschränkenden Ausdruck: מומר der dem jüdischen Gesetze entfremdet gewordene Jude, von Darbringung eines Opfers ausgeschlossen ist, so wird dieser Ausschluß hinsichtlich חטאה hier durch כעם הארץ wiederholt: כעם הארץ (Chulin 9 b). Selbst mit חטאה, dessen Darbringung doch ein Pflichtgebot, הויבה, ist, darf keiner sich Gott nahen, der entweder überhaupt, oder doch hinsichtlich des zu sühnenden Vorganges nicht auf dem Boden des jüdischen Gesetzes steht. Er muß, wie ein etwas nuancierter Ausspruch dieses Prinzips lautet, שב מדיעהו, oder wie es in ויקרא 17 lautet: וישב מדיעהו, d. h. das Bewußtsein der Ungeheßlichkeit der Handlung würde ihn von dem Begehen derselben zurückgehalten haben. Es genügt nicht, daß er es בשגגה gethan, er muß es auch nur aus שגגה gethan haben. Das Gesetz unterscheidet im allgemeinen: מומר לכל ההורה כולה, dazu gehört auch מומר לעזר ומומר בפרהסיא שבת לחלל שבת; מומר לדבר אהה; מומר לאהוה דבר; מומר לאהוה דבר, מומר להאיבן, sowie den Mittelfall: מומר להכעים, d. h. Mומר להאיבן, der prinzipielle Verächter auch nur eines Gesetzes, wird dem vom ganzen Gesetze Abgefallenen gleichgeachtet (Chulin 5 b; S. D. 2, 4—7). Hinsichtlich der Gestattung der Darbringung eines Opfers ist der Charakter im Momente des Vergehens entscheidend. Wer im Momente der שגגה ein חטאה begeht oder מומר לדבר מומר gewesen, würde selbst, nachdem er בהשיבה חזר gewesen, in Beziehung

31. All ihr Fett sondert er aus wie das Fett vom Friedensmahlopfer ausgesondert worden, und der Priester giebt es zum Verdampfen an den Altar hin zum Willfahrungs Ausdruck an Gott; der Priester vollzieht für ihn Sühne, und ihm wird verziehen.

32. Bringt er ein Schaf als sein Opfer zum Entschuldigungsopfer, so soll er weiblich, ganz, es bringen.

33. Er stützt seine Hand auf den Kopf des Entschuldigungsopfers, und man schlachtet es (das weibliche Schaf) zum Entschuldigungsopfer an dem Orte, wo man das Emporopfer schlachtet.

34. Der Priester nimmt von dem Blute des Entschuldigungsopfers mit seinem Finger und giebt an die Höhenwinkel des Emporopferaltars, all sein Blut aber gießt er dann in den Grund des Altars.

31. וְאֶת־כָּל־הַלֶּבֶה יִסֹּר בְּאֵשׁ הַזֶּבֶחַ הַשְּׂלָמִים הַיּוֹמֵר הַלֵּב מֵעַל־יִבְהַה וְהַקִּטְוִיר מִבְּהֵן מִכֹּזְבֵּהָ לְרֵיחַ נִיחַח לַיהוָה וְכִפֶּר עֲלָיו מִבְּהֵן וּנְסַחֵהוּ לְו: פ

32. וְאִם־כִּבְשִׂיִם יָבִיא תְּרִבְּוֹ לְחַטָּאת תְּהֵי הַכִּיִּיָּה וּבִיאָנָה:

33. וְכַפֶּה אֶת־יָדוֹ עַל־רֹאשׁ הַחַטָּאת וַיִּשְׁחֹט אֹתָהּ לְחַטָּאת בְּמִקְוֵים אֲשֶׁר יִשְׁחֹט אֶת־הַעֲלִיָּה:

34. וְלִמָּחַ מִבְּהֵן נִדְּם הַחַטָּאת בְּאֵזְבְּעוֹ וְנָסַן עַל־מִרְיַת כֹּזְבֵּה הָעֲלִיָּה וְאֶת־כָּל־דָּמָהּ יִשְׂפֹךְ אֶל־יְסוּד הַכֹּזְבֵּים:

שעיר, als Männliches des Ziegengeschlechtes, und haben wir hieraus den Charakter seiner Stellung im Volke erkannt. Die Persönlichkeit aus dem Volke erscheint als weibliches Tier, nach ihrer Wahl entweder aus dem Ziegen- oder dem Schafgeschlechte, als שעירה oder כבשה. Die Weiblichkeit drückt, der Stellung der männlichen Erscheinung des נשיא gegenüber, das Untergeordnete seiner bürgerlichen Stellung aus. Dagegen ist die Wahl zwischen שעירה oder כבשה frei gelassen, je nachdem der Opferbringende seiner Selbstständigkeit innerhalb des Volkskreises einen Ausdruck verleihen will, oder sich rein nur als כבשה, als das führungsbedürftige Wesen der göttlichen Herde begreift. Jedenfalls lehren diese drei פרשיה des חזקת יחיד, das die Verschiedenheit des bürgerlichen Standes auf die sittlichen Anforderungen und die sittliche Würde des Menschen und die von ihm zu gewinnende und zu wahrende Gottesnähe keinen Einfluß zu üben habe. Der שעיר des Fürsten wie die שעירה des ersten Bürgers und die כבשה des letzten Volksmannes hat sich in שהישה dem scharfen Messer des Sittendiktates zu beugen; der Fürst wie der Bettler, der Bettler wie der Fürst in כביכה sich als Vertreter des Sittengesetzes zu begreifen, das er in allererster Linie gegen sich selbst zur Geltung zu bringen hat; das des schlechten Volksmannes, erhält von dem Finger des Priesters die gleiche Weisung, sich auf der Höhe des Sittengesetzes im Ernste der Pflicht zu erhalten; ihrer aller Blut findet in einer und derselben Basis des vom Geiste des Gesetzes (יסוד דרומי) aus aufzuführenden jüdischen Lebensbaues seine Wurzel; ihrer aller כליות, ihrer aller Ziele und Streben kommen nach „geföhnter Persönlichkeit“ in den heiteren Kreis des das Gotteswohlgefallen auf Erden nährenden Seins und Wollens, und bedeutsam schließt das חזקת כבשה mit der Beifügung ד' אשי: das Wollen und Streben des letzten

26. All sein Fett giebt er dem Altare hin zum Aufdampfen, wie das Fett des Friedensmahlopfers; es erwirkt über ihn der Priester Sühne wegen seines Vergehens, und es wird ihm verziehen.

27. Und wenn eine Person sich in Unachtsamkeit vergeht von dem Volke des Landes, indem sie eines von den Dingen übt, von denen Gott geboten, daß sie nicht geschehen sollen, so lastet eine Schuld auf ihr.

28. Oder, ist ihm sein Vergehen, das er begangen, zum Bewußtsein gebracht, so bringt er als sein Opfer eine Gais, vom Ziegengeschlechte, ganz, weiblich, in Beziehung auf das Vergehen, das er begangen.

29. Er stützt seine Hand auf den Kopf des Entzündungsofers, und man schlachtet das Entzündungsoffer an dem Orte des Emporopfers.

30. Es nimmt der Priester von ihrem Blute mit seinem Finger und giebt an die Höhemwinkel des Emporopferaltars; all ihr Blut aber gießt er dann in den Grund des Altars.

26. וְאֶת־כָּל־חֵלְבוֹ יִקְטֹרֵט הַמִּזְבֵּחַ
כָּהֶלֶב וְכַח הַשְּׁלָמִים וְכִפֶּר עָלָיו
כִּמְהֵרָה כַּחֲטָאתוֹ וְנִסְכָּהּ לוֹ: פ

שש. 27. וְאִם־נִגַּשׁ אֶחָד מִחַטָּא
בְּשִׁגְגָה בְּיָמֵי הָאֲרִיז בַּעֲשֵׂתָהּ אֶחָת
מִמִּצְוֹת וְחֻזָּה אֲשֶׁר לֹא־הִעֲשִׂינָהּ
וְאָשָׁם:

28. אִו הוֹדַע אֱלֹוֵי חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר
חַטָּא וְהִבִּיא קָרְבָּנוֹ שְׁעִירַת עֵינִים
הַמִּיִּזָּה נִקְבָּה עַל־חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר
חַטָּא:

29. וְסָמְךָ אֶת־רִוּוֹ עַל רֵאשׁ
הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֶת־הַחַטָּאת בְּמִקוֹם
הָעֹלָה:

30. וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ
וְנָתַן עַל־קַרְנֹת כִּזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת־
כָּל־דָּמָהּ יִשְׂפֹךְ אֶל־יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ:

B. 26. וְאִם כָּל חֵלְבוֹ וְגו' (siehe zu B. 9).

וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְגו', wörtlich: es deckt ihn der Priester vor seiner Sünde, und es wird ihm verziehen. Das heißt: ohne diese ihm durch die קַרְנֵה על קַרְנֵה zum Bewußtsein gebrachte Pflicht künftig ernsteren Selbsthaltens auf den Höhen des Gesetzes würde der begangene Fehl sein inneres Leben in immer größeren Leichtsin bringen und zu seiner Umkehr zum Ernst der Pflicht der züchtigend erziehenden Vaterhand der göttlichen Waltung bedürfen. Durch die vom Priester vollzogene כִּפֶּר ist beides abgewendet; seine Zukunft ist durch die Vergangenheit nicht gefährdet und ihm daher verziehen. כָּלָה, verwandt mit שָׁלַח und שָׁלַח: es wird ihm ein ungehindertes Fortleben gewährt.

BB. 27—35 enthalten das חַטָּאת יָהִיד für jeden Mann aus dem Volke, נִפְשׁ אִחָה, das in jeder Beziehung dem נִשְׂאָה חַטָּאת völlig gleicht. Es ist in hohem Grade charakteristisch, daß hiermit hinsichtlich der Verantwortlichkeit für die Erfüllung des Sittengesetzes der Fürst mit dem letzten Manne seines Volkes vor Gott auf ganz gleichem Boden steht. Nur in dem Tiere, das die im Opfer Gott nahende Persönlichkeit ausdrückt, ist eine Verschiedenheit. Der Fürst erscheint, wie wir gesehen haben, nur als

25. Der Priester nimmt von dem Blute des Entündigungsoپfers mit seinem Finger und giebt an die Höhenwinkel des Emporopferaltars; sein Blut gießt er dann in den Grund des Emporopferaltars.

25. וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמַם הַהֲמִיּוֹת
בְּאֶצְבָּעוֹ וַיָּתֵן עַל-קַרְנֹת מִזְבֵּחַ
הָעֹלָה וְאֶת-דָּמּוֹ יִשְׁפֹךְ אֶל-יְסוֹד
מִזְבֵּחַ הָעֹלָה:

בצפון. d. i. Siehe zu Kap. 1, 5 u. 11.

(ח"ב) הטאה שיהו כל מעשו לשם הטאה, היא פרט לשהטו שלא לשמו: הטאה היא
Hier ist eben der bereits erwähnte Grundsatz niedergelegt, daß הטאה שנוכה שלא
לשמה פסול.

25. וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמַם הַהֲמִיּוֹת וגו'. Entsprechend dem zum vorigen Verse
Entwickelten, erhält beim הטאה nicht wie bei עולה וריקת עולה das ganze Blut die הטאה-
Weisung על הקרנות. Ist es ja nur eine partielle und eine relative sittliche Höhen-
stufe, auf welcher künftig zu verharren das הטאה hinweisen soll. Verharren, auf einer
errungenen sittlichen Stufe zu verharren, gehört auch mit zum Wesen des Menschen;
allein es ist an sich nur negativer Bedeutung, ist eigentlich nur eine Konsequenz aus
der im positiven Fortschritt zu bethätigenden Energie der sittlichen Natur des Menschen-
wesens, das mit jeder Faßer in dem sittlichen Empor- und Hinanstreben, im Fortschreiten
seine Basis findet. Jeder Fortschritt wird aber illusorisch, wenn der Ernst der Lebens-
anschauung nicht den Leichtsinm scheidet, der sich jede errungene Stufe nicht zu wahren
weiß. הטאה selbst ruht auf der Basis des עולה. Daher: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמַם הַהֲמִיּוֹת
und וְאֶת-דָּמּוֹ יִשְׁפֹךְ אֶל-יְסוֹד מִזְבֵּחַ הָעֹלָה.

Wir haben schon oben Kap. 1, 5 die Bluthingebungen des הטאה und שפיכת
שירים im Zusammenhange mit der וריקת הדם des עולה beleuchtet, und verweisen
darauf. Wir bemerken hier nur, daß, während עולה die vier Seiten des Altars in
zwei diagonale Winkelwürfe zusammenfaßt, — שהם ארבע, — die מהנות des
ארבע מהנות על ארבע קרנות zu vollziehen waren: in den הפלגן als die Basis des jüdischen
(Zebachim 52 b). Dem durch שגגה, durch Sorglosigkeit, zum Falle Gefommenen, zeigt
der Priesterfinger jede der vier Seiten, aus denen zusammen sich das jüdische Leben
erbaute, den in das Gesezesvolk dringenden Thorageist (S. D.), das vom Gesezesvolk
zu entwickelnde Sinnlich-Materielle (C. N.), das durch das Sinnlich-Materielle zu ver-
wirklichende Gesez (N. W.), den an dem Geseze und aus dem Geseze zu nährenden
und zu erleuchtenden Geist (W. S.), und weist auf jede als auf eine sittliche Höhe
hin, deren erste Würdigung vor Fehlritten schützt. Ist unsere Auffassung der vier
Altarseiten keine irrige, so erscheinen sie in überraschender Weise als identisch mit den
Grundbegriffen der vier פְּרָשִׁיּוֹת, die auch in den הפלגן als die Basis des jüdischen
Gedanken- und Thatenlebens gegeben sind und auch dort zweifach, zusammengefaßt in
יד ושל und auf einer Basis gesondert in של ראש, zur Beherzigung kommen. דָּשׁ = das
Gesezesvolk: D., וְהָיָה כִּי יִבְיֵאֵר, = der materielle Wohlstand: N., שִׁמְעוּ = das Gesez: W.,
שִׁמְעוּ = Gesezeslehre, וְהָיָה אִם שָׁמַעְתֶּם = S. und zwar, von Sünden, dem Aufgang, den Altar
rechts umschreitend, geben die Seiten D. N. W. S. ganz die Reihenfolge der allgemein
üblichen הפלגן של רשׁ.

Es sind übrigens die מהנות של עולה und die ארבע מהנות des הטאה nur
כל הניהגין על מזבח החיצון שנתן במהנה: in כפרה ist mit einer מהנה vollzogen:
אֵהָרַג בִּיפֶד (Zebachim 36 b, siehe zu 2. 18).

anderen Opfer mit ihren wesentlichsten Handlungen der עבודה הדרם also sich anschließen, daß sie eigentlich nur als modifizierte עולות begriffen werden können, indem אכילה כהנים אכילה מוכח ובעלים כהנים משלחן in weiterer Konsequenzentwicklung ergänzt und משלחן אכילה מוכח in weiterer Konsequenzentwicklung ergänzt und nur עולות bedingungslos als נדבה בין ביהוד בין כצבור als נדבה auf den Altar des jüdischen Gottesheiligtums gelangen. Nicht permanentes הטאה-Bewußtsein, nicht ein permanentes Schuldbewußtsein, nicht eine permanente büßende Zerknirschung ist die Stimmung, in welcher das jüdische Herz schlagen, die jüdische Brust aufatmen soll zu Gott, und der jüdische Geist seinen begeisterten Aufschwung zu Gott in Gott dienender, weltbauender That finden soll. עולה, עולה, עולה, empor! hinan! hinauf! zur lichten Gottesnähe hinauf und ewig weiter hinan! lautet der Ruf, der unablässig aus Gottes Geheißheiligtum an alle seine Söhne und Töchter dringt, und dieser Leben weckende, und nicht Erötung und Zerknirschung atmende Ruf des lebendigen Gottes des jüdischen Heiligtums ist der lauteste, entschiedenste Protest gegen alle heidnische Bußtheorie und alle pietistische Sündhaftigkeits-selbstverachtungstheorie, mit welcher man in gedankenloser Blasphemie das Opferheiligtum des lebendigen Gottes des ewigen Lebens grablegend verwechselt. — Nicht umsonst, wie wir dies bereits zu B. 10 angemerkt und ihm Verse 26, 31 u. 35 wiederholt begegnen, wird beim הטאה immer bei הקטרת אימורים auf den gleichen Akt bei השלמים ובה האש-drücklich hingewiesen. Nur ein vorübergehender, anomaler Krankheitszustand ist das הטאה-Moment. Nach vollzogener עבודה הדרם gehören הלכות וכליות in heiterer שלמים-Stimmung dem Hinstreben zum ריה ניהוה לר' in ungetrübter Geltung an.

Wir glauben ferner den Ernst zu begreifen, mit welchem das göttliche Gesetz jedes הטאה von seinem Altare fernhält, und ihm selbst nicht in umwandelnder Vermittelung den Zutritt gestattet, für welches die veranlassende Beziehung nicht, oder nicht mehr vorhanden ist. הטאה ohne solche Veranlassung ließe entweder, wie bemerkt, den הטאה-Zustand, „die Sündhaftigkeit“, als normalen Zustand des Menschenwesens begreifen, oder, wie ebenfalls bereits bemerkt, das ebenso verderbliche Extrem eines Höhendünkels auf erreichter idealer Stufe zum Ausdruck kommen. Dieser „geistliche Hochmut“ ist ebenso ein Grab aller sittlichen Vollendung, wie jene „Sündhaftigkeitsgefühllosigkeit“. Beide führen zu sittlichem Tode. Der eine, weil er an kein Fortschrittsbedürfnis, die andere, weil sie an keine Fortschrittsfähigkeit glaubt; für הטאה המורה הטאה חטאה ור' באחרת הטאה keine Verwendung, er überweist es der מיתה. —

Eine ihrer begrifflichen Lösung noch harrende Eigentümlichkeit ist es jedoch, daß dieses Gesetz der מהות הטאה bei צבור הטאה keine Anwendung findet. ור' הטאה ושמחו בעליה können ohnehin bei צבור nicht eintreten, weil הטאה צבור immer זכר ist, המורה bei צבור keine Folge hat, und eine Gesamtheit nicht stirbt, אין פר ושעיר של יום הכפורים שאכרו, 3. B. würden selbst als עולה zu עולה kommen, und nur משום מיתה חתתיהן, würden selbst als עולה zu עולה kommen, und nur משום מיתה חתתיהן כפרה לאהר כפרה אטו לפני כפרה (Themura 15, 16 und Schebuoth 12 a). Darf man vielleicht annehmen, daß die durch הטאה חטאה ohne הטאה zu befürchtende irrige Auffassung der menschlichen Beziehung zu unserer sittlichen Aufgabe nur da Vor-schub finde, wo sich das הטאה auf eine bestimmte Persönlichkeit bezieht, diese Befürchtung bei צבור jedoch wegfalle? Beide Extreme: geistlicher Hochmut und sich selbst aufgebendes Sündhaftigkeitsgefühl sind vorzugsweise individuell. Die Gesamtheit als solche umfaßt alle Nuancen und läßt für jedes הטאה immer ein zu jühnendes Objekt, ein הטאה voraussetzen. Es dürfte wenigstens ein צבור הטאה nie in dem Grade objektiv erscheinen, daß der Altar es nicht mindestens als עולה zulassen dürfte und es der מיתה über-weisen müßte.

Opfer in עולה noch durch den Umstand getragen sein, daß sie hinsichtlich derjenigen Handlungen, in welchen das Wesen des Opfers in bedingender Weise beruht, in den עבודות הדרם, alle mit עולה zu einer Kategorie gehören, sie sind alle למטה, und חטאה allein steht durch למעלה in charakteristischer Isoliertheit da.

Erwägen wir nun, daß עולה diejenige Opferform ist, in welche alle anderen Opfer, mit Ausnahme des ausgeprägten חטאה, durch Umwandlung überzugehen vermögen, daß es zugleich diejenige Opferform ist, die unter allen am meisten der נרבה zugänglich ist, da sie die einzige ist, die selbst vom צבור als נרבה gebracht werden kann: so erscheint als die normale Grundform aller Opfer das עולה, und dem gegenüber als rein exceptionelle das חטאה. חטאה und צבור können in jedem Augenblick עולות darbringen, alle sonst nicht zur Verwendung kommenden Opfer werden durch Umwandlung עולות, der Opferaltar heißt auch allgemein: מזבח העולה, sowie das stete ununterbrochene Opfer, המזיר, ja עולה ist; der Gedanke, der in עולה seinen Ausdruck findet, muß somit derjenige sein, der bei jedem Atemzug die jüdische Brust des einzelnen, wie die Gesamtheit erfüllen kann, erfüllen soll, in ihm muß diejenige Gesinnung sich ausdrücken, die die reinste, natürlichste Konsequenz unserer Beziehung zu Gott bildet, auf welcher die ganze Weithätigkeit dieser Beziehung ruht; während der durch חטאה zum Ausdruck gelangende Gedanke und die in ihm sich ausdrückende Gesinnung unsere Brust nur ausnahmsweise wird erfüllen sollen, erfüllen dürfen, und ihre Berechtigung in besonderen Veranlassungen zu finden haben wird.

Erwägen wir, daß, wie bereits (zu Kap. 1, 3 f.) bemerkt, על עשה, daß עולה der Ausdruck des positiven Fortschritts zu einer größeren sittlichen Vollendung, sowie des positiven Sicherfühlens mit reinen guten, sittlichen Gedanken ist, wodurch allein, da der Gedanke nimmer ruht, dem Aufkommen unnützer, schlechter Gedanken der Raum benommen wird: so haben wir hier als den aus unserer Beziehung zu Gott unmittelbar resultierenden Grundgedanken, wir möchten sagen, als den nur mit dem Tode endenden Atemzug und Pulsschlag unseres sittlichen Lebens: den ewigen geistigen und thätigen Fortschritt zum Guten bis hinan zu dem Ideale geistig-sittlicher Vollendung. Das Bewußtsein unserer Unvollkommenheit dem nimmer voll erreichten geistig-sittlichen Lebensideale gegenüber, das Bewußtsein ewiger Fortschrittsbedürftigkeit und Fortschrittsfähigkeit, und die ewige Fortschrittsenergie, wie sie im Emporopfer ihren Ausdruck findet, kann und darf, ja soll uns unablässig erfüllen; Fortschreiten heißt im geistig-sittlichen Gebiete: Leben!

חטאה aber geht aus dem Bewußtsein eines Gesunkenseins hervor und bringt demgegenüber die Aufgabe des Beharrens, des Festbleibens auf der einmal errungenen sittlichen Höhestufe zur Geltung; beide bilden nicht die geistig-sittliche Atmosphäre, in welcher das jüdische Leben aufblüht; ja, das Letztere, das Stehenbleiben auf sittlicher Höhe, wie es eben der מזבח המורה dem durch Sorglosigkeit Gefallenen als künftige Aufgabe entgegenbringt, bedeutete ohne solche Beziehung zu begangenen Fehltritt geradezu den Tod alles sittlichen Lebens. Denn wenn im sittlichen Gebiete Fortschreiten Leben heißt, so bedeutet dort Stillestehen den Tod. Die Beziehung zu einem speziellen Vergehen oder zu einer speziellen Gesunkenheit giebt dem Fingerzeig auf die Altarhöhen nur die Bedeutung einer relativen Höhestufe im Verhältnis zu dem in dem Vorgange oder der Veranlassung sich knüpfenden oder vorausgesetzten Gesunkensein. Ohne solche Beziehung ist aber die Altarhöhe die absolute Höhe des sittlichen Ideals. Von ihr nicht hinabsinken sollen, setzt sie als erreicht voraus. Aber auch nur der leiseste Anhauch des Gedankens, bereits auf der absoluten Höhe des sittlichen Ideals zu stehen, wäre ein Grab für alle sittliche Vollendung.

Wir begreifen, warum עולה und nicht חטאה den Grundton unserer Opfergedanken bildet, unser המזיר nicht חטאה, sondern עולה ist, dem עולה und nicht dem חטאה alle

Alle anderen Opferformen: עולה, שלמים, תודה, מנחה, können auch freiwillig, ohne bestimmte verpflichtende Veranlassung gebracht werden. Selbst אשם tritt doch in אשם הלוי jedenfalls in zweifelhafter Veranlassung auf, ja, nach der Chulin 41 b in der Mišna rezipierten Lehre des אלעזר ר', welcher auch Tur D. Ch. 1 und J. D. 5 im Gegenſatz zu מ"ק רמב"ם 14, 8 und ה' שחיטה 2, 18 ſolgt: כלל אדם אשם תלוי לכל: דבר הנדיר והנדיר zu אשם.

Es dürfte demnach die Annahme ſehr nahe liegen, daß eben weil הטאה nicht als עולה kommen kann, auch der Mittelzuſtand, daß es כשר und doch nicht לחובה עולה ſein ſolle, bei ihm nicht ſtattfinden könne. In der That iſt auch dieſer Mittelzuſtand für הטאה, ſo weit wir ſehen, nur für den einen Fall: לשם הולין (Sebachim 46 b) ausgeſprochen, und dürfte dafür die Erklärung zu ſuchen ſein (ſiehe zu Kap. 22, 15). 15, 8 u. 9) ſtatuiert ihn jedoch auch noch für שהטה על מים שמהוייב עולה und für שהטה על מים, für beide Fälle iſt jedoch (Sebachim 7 a u. 9 b) einfach כשרה ausgeſprochen, und iſt nach dem ganzen Gange der dort gegebenen Entwicklung ſchwer anzunehmen, daß dies als מרצה zu verſtehen ſein ſolle. Ausdrücklich wird nämlich dort (daſelbſt 5 a) die Frage hiñſichtlich dieſes Mittelzuſtandes: מוצא שפתיך וגו' 5. B. M. 23, 24 durch Hinweiſung auf 5. B. M. 23, 24 dahin gelöſt, daß die nicht לחובה gereichenden Opfer als נרבה zu betrachten ſeien, und andererseits ja auch עולות לאחר מיתה zur Darbringung kommen, die ſomit אין מרצין כשרין ſind. Beide Momente finden aber nicht bei הטאה ſtatt, das weder בנרבה noch אהר מיתה בעליה gebracht werden kann, worauf ſchon קדשים ז'א zu Sebachim 5 a hinweiſt.

Ebenſo dürften aber auch die המחות הטאות in tiefem Zuſammenhange mit dieſer Grundeigentümlichkeit des הטאה ſtehen und ſich als Konſequenz der Thatſache begreifen laſſen, daß הטאה nur im Zuſammenhange mit einer beſtimmten Veranlaſſung und als Folge derſelben erſcheinen darf. Alle dieſe Fälle laſſen ſich nämlich in den einen Satz zuſammenfaſſen, daß ein Tier, das den הטאה-Charakter trägt, ohne zugleich in einer ſolchen Beziehung zu einer beſtimmten Veranlaſſung zu ſtehen, nicht nur nicht ſelbſt, ſondern auch nicht einmal durch Vermittelung zum Opfer gelangen darf. Und הטאה und המורה הטאה haben den הטאה-Charakter durch Geburt oder Tauſch erhalten; es war aber nie für ſie ein ſpezielles Moment vorhanden, das durch ihre Darbringung zur Sühne gelangen ſollte. Für הטאה שמהוייב בעליה באהרה und כשפרו בעליה באהרה iſt dieſes Moment durch den Tod der zu ſühnenden Perſonen, oder durch Vollzug der Sühne durch ein anderes Tier bereits verloren gegangen. Sie ſind alle הטאות, für welche kein ſpeziell zu ſühnendes הטאה vorhanden iſt.

Es muß aber die durch dieſe Grundeigentümlichkeit des הטאה zur Anſchauung zu bringende Wahrheit eine ſo bedeutſame ſein, daß, wenn der הטאה-Charakter des Tieres an ſich noch ganz ungeſchmälert iſt, und ihm nur durch äußere Umſtände die Beziehung verloren gegangen, oder es eine ſolche nie gehabt, es dann nicht einmal in Vermittelung zum Altare gelangen darf. Alle anderen Opfertiere nämlich in einem ſolchen Falle und auch הטאה, wenn es z. B. den הטאה-Charakter durch מים eingebüßt oder von vornherein nicht entſchieden erhalten, — wenn nämlich von vornherein zwei Tiere für das eine הטאה zur Fürſorge für etwaiges Inwertuſtgeräten oder Untauglichwerden des einen geweiht worden, מוהרות הטאה, — weiden, biß ſie ein מום erhalten, werden dann verkauft und für den Erlös kommen עולות נרבת צבור (ק"ן המזבח) auf den Altar. Allein das volle und taugliche הטאה, dem die Beziehung entgangen, wird der מיתה überwiefen und kommt nicht einmal in ſolcher Umwandlung als עולה auf den Altar, und zwar ſelbſt dann nicht, wenn zur אבדה מום auch מום hinzugetreten (ſiehe הוסיפו Themura 21 b). — Es dürfte aber die leichtere Umwandlung aller anderen

sein gebracht, so bringt er als sein Opfer einen Bock vom Ziegengeschlechte, männlich, ganz.

הָטָא בָּהּ וְהָבִיא אֶת־קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִיִּים וְזָכָר תָּמִים:

kommt, hat er es durch הטָא zu sühnen. הוּדַע אֵלָיו, das Vergehen muß ihm zum Bewußtsein gekommen oder gebracht worden sein, er muß wenigstens einer ihm gewordenen Anzeige darüber nicht widersprochen haben. Hätten ihm aber selbst zwei Zeugen bezeugt, er habe z. B. הִלֵּב gegeben, und er setzt ihnen den Widerspruch entgegen: לֹא אֲכַלְתִּי, so ist er nicht קָרְבַן. Da nämlich ein mit Bewußtsein geübtes Vergehen, מִיָּד, nicht durch קָרְבַן gesühnt werden kann, über die Abwesenheit des Bewußtseins bei einer Handlung jedoch nur der Mensch selbst urteilen kann, so kann überhaupt die הטָא=Pflichtigkeit eines Menschen durch keine Zeugenaussage konstatiert werden. Sie können wohl bezeugen: אֲכַלְתִּי הִלֵּב, sie können aber nicht behaupten: הִיָּב אֹהֶה קָרְבַן. Hinsichtlich der קָרְבַן=Pflicht ist daher selbst zwei Zeugen gegenüber sein Widerspruch aufrecht zu halten: זָכָר תָּמִים מִיָּד הִיָּב (Kerithoth 11 b und Zebamoth 88 a).

Indem hier das Gesetz selbst in betreff des Königs ganz so wie beim הוּדַע (V. 28) die Kautele hervorhebt, daß bei der Opferpflicht die bloße Aussage von Zeugen nicht genügt, so setzt dies die auch anderweit feststehende Norm voraus, daß der jüdische König hinsichtlich seiner Handlungsweise ganz wie jeder andere Bürger der Gerichtsbarkeit unterliegt: הַמֶּלֶךְ דָּנָן אוֹתוֹ וּמַעֲרִידָן אוֹתוֹ, und wenn es Sanhedrin 18 a heißt: הַמֶּלֶךְ לֹא דָן וְלֹא דָן וְלֹא דָנָן אוֹתוֹ לֹא מַעֲרִיד וְלֹא מַעֲרִיד אוֹתוֹ, daß ein König weder ein Richteramt ausüben, noch vor Gericht gezogen werden kann, weder Zeugnis abzulegen hat, noch Zeugen gegen ihn aufreten, so wird dies daselbst 19 a dahin erläutert: לֹא שָׁנוּ אֵלָּא מַלְכֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל אֲבָל מַלְכֵי בֵּית דָּוִד דָּן וְדָנָן אוֹתוֹן דְּכֹהֵיב בֵּית דָּוִד כִּה אֲמַר ד' דִּינֵי לְבָקָר מִיַּבְבָּט (Zimija 21, 12) ואִי לֹא דִינָן לִיה אִינְהוּ הִיָּבֵי וְהִכְתִּיב הַהִקְיִשְׁוּ, diese aktive und passive Exemption des Königs von Gericht und Zeugnis sei nur eine spätere, durch die Ungefähigkeit des Königs Jannäus hervorgerufene Maßregel, nach dem ursprünglichen Gesetze sei dies jedoch keineswegs der Fall, das ergebe sich schon aus dem Aufsatze der Propheten an das Davidische Königshaus, das Richteramt gerecht zu verwalten, wer aber selber nicht dem Gerichte unterliegt, könne auch andere nicht richten. (Siehe משנה ה': לַחֵם מִשְׁנֵה ה' מַלְכִים 3, 7.)

בה: die הטָא=Pflicht setzt voraus, daß nicht nur allgemein zum Bewußtsein gekommen, es sei eine mit כֶּרֶם verpönte Handlung aus Unachtsamkeit begangen worden, sondern es muß das Vergehen, אִשֶׁר הִטָּא בָּהּ, in seiner Spezialität erkannt sein, nicht z. B. entweder הִלֵּב oder נוֹהֵר, es wäre etwa אֶחָד אֲבָל אֶחָד אֲבָל הִלֵּב וְנוֹהֵר לְפָנָיו וְאֲבָל אֶחָד אֲבָל הִלֵּב, sondern es muß ihm speziell bewußt geworden sein, daß er הִלֵּב, oder daß er הִלֵּב gegeben, נוֹהֵר habe (Kerithoth 19 a). — Wir werden zu V. 24 zu bemerken Gelegenheit haben, in wie beschränkter Weise das Gesetz überhaupt die Zulässigkeit eines הטָא statuiert. Diese Forderung des spezialisierten Bewußtseins dürfte mit dem dort Gesagten zusammenhängen und bestätigen, daß entschieden nicht Sündhaftigkeit im allgemeinen, sondern ein ganz bestimmter Vorgang das הִיָּד הטָא veranlaßt, um künftig gewissenhafte Vorsicht hinsichtlich ganz bestimmter Objekte zu erzeugen.

וְהָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִיִּים וְזָכָר תָּמִים, „so hat er die Gottesnähe wieder zu suchen, indem er sich in das Gesetzesheiligtum als זָכָר תָּמִים hinstellt. Wir haben bereits zu Kap. 1, 10 bemerkt, wie die Gattung זָכָר in Gegenjatz zu der Gattung כֶּרֶם die Persönlichkeit weniger nach ihrer Wirkjamkeit als nach der ihr von Gott, dem „Hirten Israels“, gewährten Schicksalsstellung und Leitung begreift, und wie unter dieser

23. Oder ist ihm sein Vergehen, אִי־הוֹדֵעַ אֱלֹוֹ הַטָּאֹתָו אִשֶׁר, worin er sich vergangen, zum Bewußt-

Es folgen hier nun zwei andere Fälle, הַטָּאֹה יְחִיד und הַטָּאֹה נִשְׂיָא, die beide rein praktische Verirrungen, שַׁגְגַּה הַוְרָאָה ohne שַׁגְגַּה בַּעֲשֵׂיָה, darstellen, beide rein als Privatverirrungen zur Sühne kommen und im Gegensatz zu den vorigen פְּנִימִיּוֹת הַטָּאֹה zur Kategorie der חִיצוֹנִיּוֹת gehören.

Der נִשְׂיָא, von dessen Verirrung hier die Rede ist, ist nach Horioth 11 a durch Beifügung וְאֶלְקֵי ד' אֱלֹקֵי als derjenige bezeichnet: אֱלֹקֵי ד' אֱלֹקֵי, über dem im Kreise der Nation nur Gott steht, d. h. nicht einer der Stammesfürsten, sondern der an der Spitze der Gesamtnation stehende Fürst: der König, von dem es auch 5. B. M. 17, 19 heißt: לְמַעַן יִלְמַד לִירֵאָה אֹה ד' אֱלֹקֵי גּוֹי; und auch zur Zeit der Spaltung des Reiches wäre der König des Reiches Juda und der König des Reiches Israel jeder seinerseits unter dem Begriff eines solchen höchsten נִשְׂיָא zu fassen (dasselbst b). Die Bezeichnung ד' אֱלֹקֵי eines speziellen Individuums, אֱלֹקֵי ד', kommt überhaupt vorzugsweise zur Bezeichnung der besonderen Beziehung vor, in welcher dieses Individuum zu Gott, als dessen Vote, Werkzeug, Verkünder etc. steht. So vom Hohenpriester 3. B. M. 21, 12; vom Priester überhaupt: dasselbst 21, 17 u. 22; 5. B. M. 18, 7. Vom Könige: 5. B. M. 17, 19; Sam. I. 30, 6; Kön. I. 5, 3 u. f. w. Vom Propheten: Kön. II. 5, 11 u. f. w. Es bezeichnet somit auch hier den Fürsten als besonderes Werkzeug im Dienste Gottes, den König, dem für den Dienst der Gottessache eine Disposition über die Gesamtkraft der Nation in die Hand gelegt ist, der für gewisse Zwecke unter Gott über die Nation gestellt ist: שׁוֹמֵם הַשִּׁיִּים עֲלֵיךְ מֶלֶךְ (Sebachim 20 b; siehe zu 5. B. M. Kap. 17, 14 f.). Das Königsamt wird auch Kön. I. 11, 34 und Jeres. 34, 24 u. 37, 25, sowie Kap. 45 u. 46 wiederholt נִשְׂיָא genannt.

Die Gruppierung dieser הַטָּאֹה פְּרָשִׁיּוֹת weist dem Könige so die erste Stelle in der Erfüllung des Gesetzes an, wie es dem כֹּהֵן הַמִּשְׁחָה die erste Stelle in der Gesetzeskenntnis anweist. Der erste im Gehorsam des Gesetzes, spricht diese Ordnung, sei der König. Indem aber in seinem הַטָּאֹה nicht הַוְרָאָה שַׁגְגַּה hervortritt, so ist mit seiner Stellung als König keine Gesetzesinterpretation verbunden. Hinsichtlich dessen, was nach dem Gesetze „rechters“ sei, ist er wie jeder andere יְחִיד an das כ"ד gewiesen. Er ist der erste יְחִיד unter den יְחִידִים. Im Gegensatz zu den Vergehungen des Hohenpriesters und dem durch das höchste Gericht veranlaßten Vergehen der Nation, die als אֲשַׁמָּה הַעַם (B. 3) וְאֲשַׁמּוּ (B. 13) הַטָּאֹה הִקְהַל (B. 21) bezeichnet sind, heißt es von seinem Vergehen, daß וְאֲשַׁם גּוֹי וְגוֹי וְאֲשַׁם גּוֹי, daß das, was ein König verschuldet, nur als seine Zukunft bedrohende Schuld zu bezeichnen ist. So hoch er durch die ihm eingeräumte Machtstellung über die Nation gehoben ist, so hat er doch für sein Vergehen ganz so wie der letzte Bürger allein vor Gott einzustehen, und wohl begreift sich das an den Ausdruck: אִשֶׁר נִשְׂיָא יְחִיד אִשֶׁר אֲנִי מְכַבֵּי קָרְבַּן צָרִיךְ: וְכֹאֵי אֲשֶׁרִי הַדּוֹר שֶׁהִנְשִׂיָא שְׁלוֹ מְכַבֵּי קָרְבַּן עַל שַׁגְגָתוֹ וְאִם נִשְׂיָא שְׁלוֹ מְכַבֵּי קָרְבַּן צָרִיךְ אֵתָהּ לִמּוֹר מְרוֹ דּוֹגוֹ (Horioth 20 b) „Glücklich das Geschlecht, dessen Fürst für sein aus Irrtum begangenes Unrecht Sühne im Opfer sucht! Wie wird an dieser Gewissenhaftigkeit des Fürsten sich die Gewissenhaftigkeit des Bürgers angeregt fühlen, und wenn ihn also ein irrtümliches Vergehen drückt, wie wird er sich durch ein mit Bewußtsein geübtes Unrecht gedrückt fühlen!“

B. 23. או הוֹדֵעַ אֱלֹוֹי גּוֹי. Das או im Gegensatz zu dem vorhergehenden וְאֲשַׁם: ungesühnt lastet auf ihm eine Schuld, oder, wenn ihm das Vergehen zum Bewußtsein

15. Die Ältesten des Kollegiums stützen ihre Hände auf den Kopf des Stieres vor Gott, und man schlachtet den Stier vor Gott.

16. Der gesalbte Priester bringt von dem Blute des Stieres hinein in das Zusammenkunftsbestimmungszelt,

17. und es betunkst der Priester seinen Finger von dem Blute und sprengt siebenmal vor Gott hin gegen den Scheideworhang.

18. Und von dem Blute giebt er an die Höhenwinkel des Altars, der vor Gott, der in dem Zusammenkunftsbestimmungszelte steht; alles Blut aber gießt er hin in den Grund des Emporopferaltars, welcher dem Eingange zu dem Zusammenkunftsbestimmungszelt zunächst sich befindet.

15. וְקָמְכוּ וְקַנִּי הָעֵדָה אֶת־יְדֵיהֶם
עַל־רֹאשׁ הַפָּר לִפְנֵי יְהוָה וְשָׁחַטְתֶּם
אֶת־הַפָּר לִפְנֵי יְהוָה:

16. וְהִבִּיא הַכֹּהֵן הַמְּשֻׁחַם כְּתָם
הַפָּר אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד:

17. וְטָבַל חִמְתּוֹ אֶצְבְּעוֹ מִן־הַדָּם
וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי יְהוָה אֶת־
פְּנֵי הַפָּרֶכֶת:

18. וּמִן־הַדָּם יָתַן עַל־קַרְנֵת
הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה אֲשֶׁר
בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת כָּל־הַדָּם יִשְׁפֹךְ
אֶל־יִסוּד מִזְבֵּחַ הָעֹלָה אֲשֶׁר־פָּתַח
אֹהֶל מוֹעֵד:

Lebensentfaltung sie nicht als schlechtthinnige Einheit, sondern als קהל עמים (1. B. M. 28, 3 u. 48, 4), als קהל גוים (35, 11) begriffen wird, und diesem gemäß tritt in diesem Gesamthitsopfer zur Sühne der durch den Irrtum der Gesamthitsintelligenz veranlaßten Verirrungen die Nation nicht als ein פר, sondern als zwölf פרים hin. Jeder Stamm, auch die von der Verirrung freigebliene Minorität, stellt für das הגדול ב"ד einen פר, und zwar wie in Joksabs Segen und auf dem Hohenpriesters Ephraim und Menasche als Stammeseinheit, als שבט יוסף, also im Ganzen zwölf Stiere (Horioth 5, 6). Jeder Stamm in der Eigentümlichkeit seiner Stammesaufgabe hat die פר-Erfüllung vom הגדול ב"ד zu erwarten. Und zwar werden diese פרים nicht aus der Gesamttempekkasse, הרומה הלשכה, wie die anderen צבור bestritten, sondern die Kosten ihrer Anschaffung von jedem einzelnen besonders erhoben (daselbst 3 b). Es kam somit der Irrtum des הגדול ב"ד jedem einzelnen jüdischen Bürger besonders zum Bewußtsein.

B. 15. וקני העדה, nicht das ganze Kollegium, sondern drei (nach יהודה ר' fünf, siehe ח"מ ל"ב zu ה'מ"ק 3, 10) seiner hervorragendsten Glieder als Repräsentanten des ganzen. Oben zu Kap. 1, 4 haben wir bereits vorgemerkt, wie dieses דבר העלם פר העלם die eine der beiden Ausnahmen ist, wo סמיכה bei einem צבור vorgeschrieben ist. Diese Handlung dürfte bei diesem Opfer umsomehr erforderlich sein, um das ב"ד als die eigentlich zu sühnenden בעלים zu kennzeichnen, obgleich die פרים von den mitbeteiligten Nationalstämmen hergestellt werden. Dadurch aber, daß die סמיכה durch eine Repräsentanz des Kollegiums und nicht durch alle einundsiebzig Mitglieder desselben wie bei sonstigen שיהיה צבור zum Vollzug kommt, dürfte gewahrt sein, daß es nicht etwa als ein Opfer von einundsiebzig Individuen, sondern eben als ein Opfer des Kollegiums als solcher deutlich sein soll.

WB. 16—21. Die hier vorgeschriebenen Handlungen sind ganz dieselben, wie beim כהן המשיח פר, und haben wir bei diesem bereits ihre Beziehungen zum העים פר

14. und es ist das Vergehen erkannt worden, in Beziehung auf welches sie sich vergangen: so bringt die Gemeinde einen jungen Stier zum Sündopfer nahe, und sie bringen ihn vor das Zusammenkunftsbestimmungsstelt.

14. וְנֹדַעְהָ קַחְפָּאת אֲשֶׁר חָמְאֵי
עֲלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ בְּהֶקְהָל פֶּרֶךְ בְּנֹדַעְהָ
לְחַטָּאת וְהִבְיֵאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל
מוֹעֵד :

הורו ב"ד לעקור את כל הגוף אמרו אין נידה בתורה אין שבת בתורה אין ע"ז בתורה הרי אלו פטורין הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת הרי אלו הייבין einen ganzen Gesetzeskörper", einen ganzen Gesetzestitel negiert, so kommt derselbe nicht zur Sühne, diese tritt nur ein, wenn ihr Irrtum sich auf einen partiellen Teil eines Gesetzestitels bezieht". Sie hätten z. B. gelehrt, nur das Tragen von Roshuth sei am Sabbat verboten, nicht aber das Werfen u. dergl. Es heiße nämlich: וְנַעֲלֶם דְּבַר וְלֹא אִין כ"ד הייבין עד אין כ"ד הייבין עד, שזוהו בדבר שאין הצדוקין מודין בו der Synhedrallirrtum kommt als solcher nur zur Sühne, wenn sein Gegenstand nicht ein solcher ist, den die nur das in der Schrift ausgesprochene Wort beachtenden Sadducäer anerkennen, d. h. der in dem ausgesprochenen Wortsinne der Schrift seine Widerlegung findet. Dasjenige, was ausdrücklich in der Schrift ausgesprochen ist, וְלֹא אִין כ"ד הייבין עד, soll jeder Schüler wissen, weiß jedes jüdische Kind, bildet somit nicht das, in welchem sich die Synhedrallehre, הוראה, zu bethätigen hätte.

וְנַעֲלֶם דְּבַר מַעֲשֵׂי הַקְהָל וְעֵשֶׂו וְגו' der theoretische Irrtum des הגדול kommt als solcher nur dann zur Sühne, wenn er in Praxis übergegangen, und zwar nur dann, wenn das, was den הקהל עיני entgangen, das קהל zu einem praktischen Vergehen gebracht hat, מַעֲשֵׂה הַלְוִי בַקְהָל הַהוֹרָאָה הַלְוִי בְבִיד (Horioth 3 a). Ob auch das כ"ד in Folge seiner הוראה sich praktisch vergangen, ist hier ganz gleichgültig. Es fällt aber das praktische Gesamtheitsvergehen nur dann dem theoretischen Irrtum des כ"ד zur Last, wenn dieses seinen Ausspruch ausdrücklich als Norm für die Praxis hinausgegeben hat, es nicht blos: מִיִּתְרֵן אֹהֶם, sondern: מִיִּתְרֵן אֹהֶם לַעֲשׂוֹת, ausgesprochen hat (Horioth 2 a). War dies nicht der Fall, oder hat jemand dem Ausspruch eines הגדול das mit dem Bewußtsein, daß er ein irriger sei, Folge geleistet, דַּעַ שְׂטַעַי, etwa in dem Glauben, oder pflegte er sonst nicht die Autorität des כ"ד zu beachten, מִצִּוְהָ לְשִׁמּוּעֵי דְבַרֵי הַכְּמִיִם, oder suchte er sonst nicht die Autorität des כ"ד zu beachten, מִכַּעַט בְּהוֹרָאָה (Horioth 2 b, ש"י, daselbst): so fällt das Vergehen ihm zur Last, und nicht dem כ"ד (daselbst). — Unter קהל wird, nach der vom רמב"ם als הלכה rezipierten Lehre des רשב"א (Horioth 3 a) die Majorität der Nation verstanden, und zwar entweder die Majorität der im jüdischen Lande (Horioth 5 a) anwesenden jüdischen Bevölkerung, wenn diese auch nur eine Minorität der zwölf Stämme bildet, oder die Majorität der Stämme, wenn diese auch nur eine Minderzahl der Bevölkerung umfaßt. — וְנַעֲלֶם: durch dieses aus dem Irrtum der Rationalintelligenz hervorgegangene Nationalvergehen ruht eine Schuld auf der Totalität der Nation. Auch dieses הקהל kommt nur דַּעַ דְּבַר שְׂטַעַי עַל דְּוִנּוֹ כַּרַח, wie alle anderen הַטָּאִית.

ב. 14. וְהִקְרִיבוּ הַקְהָל פֶּרֶךְ וְגו' die nationale Gesamtheit, nicht das הגדול כ"ד bringt nach der als Halacha rezipierten Lehre des ר"ר (Horioth 4 b) das den Irrtum des כ"ד sühnende Opfer. Es erscheint da die Nation in wahrhaft organischer Einheit. Das הגדול כ"ד ist die intelligente Seele des nationalen Körpers, die עיני הקהל, die Nation stellt daher für ihr כ"ד den פֶּרֶךְ hin und mahnt sich und es, wie es sich als פֶּרֶךְ im Dienste Gottes zu bewähren haben sollte. Und zwar tritt höchst bedenklich die Nation hierbei in ihrer zwölfgliedrigen Einheit auf. Wir haben bereits wiederholt zu bemerk. n Gelegenheit gehabt, wie für die Lösung des der Nation bestimmten Ideals der

liegt, geeignete Menge. Und noch zweimal, wo, der Umfassung Korachs gegenüber, der den Leviten über die durch die gemeinsame Bestimmung ja ursprünglich gleichberechtigte Gesamtheit bereits eingeräumte Vorzug hervorgehoben werden soll, oder, wo von den Stämmen Reuben und Gad einem von ihnen zu beanspruchenden Vorzug die Anerkennung der völligen Rechtsgleichheit der ganzen Nation auf die eroberten Gebiete vorausgeschickt wird, wird diese nationale Gesamtheit עדה ישראל genannt (4. B. M. 16, 9 u. 32, 4). Sonst heißt die konkrete Volksgesamtheit immer: עדה בני ישראל. Hier wird unter עדה ישראל das mit Wahrung der Israelaufgaben betraute Kollegium, der oberste Gerichtshof, ב"ד הגדול, סנהדרין verstanden, sowie 4. B. M. 35, 24 u. 25 der hohe, über Leben und Tod richtende Kriminalsenat ohne weiteres: העדה heißt. Daß hier aber nur der höchste, an der Spitze der ganzen Nation stehende Senat gemeint sei, ist durch die Befügung, an der Spitze der ganzen Nation stehende Senat gemeint sei, ist durch die Befügung: ישראל, ישראל, עדה בני ישראל, d. i. der aus einundsiebzig Mitgliedern bestehende Senat der Nation, bezeichnet. So ה"כ (4. B. M. 35, 25): יזול בכל העדה הכתוב מדבר ה"ל כאן עדה נאמר עדה מה עדה אמורה להלן ב"ד אף כאן ב"ד או מה עדה אמורה להלן בעשרים ושלושה אף כאן בכ"ג ה"ל עדה ישראל העדה המיוחדת שבששאל ואינו סנהדרין גדולה הישבת בלשכת הגוים.

Durch עדה וגו' ist die Bestimmung gegeben, die ohnehin schon in dem Begriff עדה ישראל liegt, daß der hier zur Sühne kommende Irrtum nur von dem ganzen qualitativ und quantitativ vollständig versammelten Plenum des ב"ד הגדול bezugangen sein muß. War ein zur Mitgliedschaft in diesem höchsten Kollegium gesetzlich Unbefähigter in der Versammlung, oder war der ב"ד מופלא של ב"ד, der wegen seiner vorzüglichsten Gesetzeskunde Präsidierende, abwesend und etwa durch einen andern ersetzt, oder war der Irrtum nicht von allen geteilt, so daß auch nur einer des Kollegiums die andern als im Irrtum befangen erklärte, oder mit der Erklärung „איני יודע“ sich der Beteiligung am Ausspruch entzog, so ist der Irrtum nicht als ein Synedraturirrtum zu sühnen. (ה"כ dafelbst, Horioth 4 b). Der Fall: „איני יודע“ fehlt dort. Allein דקאמר איני יודע כמאן דליהיה דמי ולא היה צריך להזכירו במתניתין עי' סנהדרין י"ז א' ורמב"ם הל' סנהדרין פה"ב כ"מ שם והגאון' באר שבע ס"ל דלא איהוהב ר' יונה אלא כהא דקאמר מאה שיטבו להורות אבא עא' שהוא מנין המיוחד לסנהדרין גדולה בעינן כהא דקאמר כולם בהוראה שאף המיעוט שידעו שטעו הסכימו לפחות בהרכנת הרואש בהוראה ולא כדמשמע מכל הפוסקים דכגי' שישקו ע"ש בפירושו להוריות ג' ודא' במתניתין הורו כ"ד וידע אהד מהן שטעו ע"ש מלהא בטוב טעם ודעה ע"ש.

Wir haben schon (1. B. M. 8, 1) auf den Unterschied zwischen שגג und שגה hingewiesen und bemerkt, wie שגה den theoretischen Irrtum, die Eingegenommenheit, das Befangensein des Geistes von einer Gedankenrichtung oder einem Gegenstande bezeichnet, der dadurch von allem andern abgezogen wird. Daher verstärkt עיני הגדול die fixierte irrige Idee. Dieser theoretische Irrtum wird sofort näher erläutert: ונעלם דבר מעיני הקהל וגו'. Das ונעלם דבר מעיני הקהל וגו' ist: עיני הקהל, die Augen der Nation, in seinen Händen beruht die Nationalintelligenz, es hat die Erkenntnis aus dem Gesetze für die Praxis der Nation zu schöpfen. Der Erkenntnis dieser Nationalintelligenz hat sich דבר מעיני „etwas“, entzogen. Sie waren in einer falschen Auffassung des Gesetzes befangen (ישגו), und dadurch haben sie eine Beziehung desselben außer acht gelassen (נעלם). (מהם דבר שגגה כיעשה, Horioth 7, 2 scheint zwar unter ישגו der praktische Irrtum, שגגה כיעשה begriffen zu werden. Allein da שגגה כיעשה von der עדה ישראל, dem Sanhedrin ausgeht, dessen כיעשה in dem gegebenen Fall ganz gleichgültig ist, so scheint dort nur gesagt zu sein: stände nur ועשו ישגו, so könnte man glauben, es handle sich um ein praktisch vom Sanhedrin aus Irrtum geübtes Vergehen, indem es aber ונעלם וגו' heißt, so sieht man, daß es bei dem Sanhedrin nur von שגגה הוראה, von einem דבר העלם handelt, das beim קהל zu כיעשה geworden. Horioth 3 b und 4 a wird dies näher präzisiert:

13. Und wenn Zisraels ganzes Kollegium irrt, und es entzieht sich etwas den Augen der Gemeinde, und diese üben eines von allen Dingen, von denen Gott geboten, daß sie nicht geschehen sollen, und haben so sich verschuldet;

13. וְאִם כָּל-עֵדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנִעְלַם דְבָר כְּעֵינֵי הַקְהָל וְעָשׂוּ אֶתהּ מִכָּל-מִצְוֹת יְהוָה אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ וְאָשְׁמוּ:

Produkte einer und derselben Naturgewalt erscheinen. Eine Vorstellung, die die Grundbasis des ganzen Geistes, die Wahrheit der sittlichen Freiheit des Menschen, untergräbt und der durch die Gesetze der Sittlichkeit, namentlich durch die das Reich des Todes und des Lebens scheidende Barriere בבקיה vor dem Wiedereintritt in den Kreis des Geistesheiligtums, das dem über jeden physischen Zwang sich erhebenden sittlich freien Menschenleben geweiht ist, entgegengewirkt wird.

Einer solchen Vorstellung von sittlicher Unfreiheit des Menschen dürfte aber durch nichts mehr als durch השערים הנשרפין ככציהן Vorstübchen geleistet werden. Es beruht ja deren שריפה auf der Thatsache, daß das Gesetz in dem ganzen Umkreis der Gesamtheit keinen Menschen voraussetzt, der dem Ideale seiner Anforderungen vollkommen entspricht, und wie nahe grenzt an diese, aus dem nur kämpfend zu erringenden Siege des Göttlichen über das Sinnliche hervorgehende Wahrheit der Menschennatur, die eben die unabweisliche Bedingung der sittlichen Freiheit bildet (siehe 1. B. M. 2, 7 u. 9 u. 4, 7), die Vorstellung von dem Wahne angeborener sittlicher Unfreiheit der Menschennatur überhaupt! Wie macht man nicht die Thatsache, daß אדם אין צדיק בארץ אשר לא יבטח בשרו ולא יהטא (Pred. 7, 9) zum Ausgangspunkt für die Behauptung einer angeborenen Sündhaftigkeit, einer angeborenen Unfähigkeit für das Gute überhaupt! Diesem in שריפה הטאה פנימיות lanernden, die ganze sittliche Aufgabe des Geistesheiligtums gefährdenden Wahne wird durch die Bestimmung begegnet, daß nicht unter dem Eindruk dieser deprimierenden Thatsache מכהנה שכינה zu betreten sei, vielmehr: השורף אותם יבכום בגדי ורחץ בשרו במים ואחריו כן יבוא אל המכהנה (3. B. M. 16, 28), wie denn ja auch die מטהקקן שריפה nicht an sich שריפה sind, sondern nur die שריפה שריפה sich als שריפה zu halten haben, und daher auch dem Orte, wo sie verbrannt werden, der שריפה-Charakter gesichert sein muß. Winkt ja als Ziel der ganzen Menschenentwicklung jene, das jetzige Stadium des Kampfes mit der Sinnlichkeit übertragende Stufe, in welcher das Menschenideal so verwirklicht sein wird, daß nicht nur der Tod von der Erde geschwunden sein, בלע הכית הנצח, sondern die von Gottes Geistesheiligtum ausgehende Heiligung also das ganze Leben durchdrungen haben wird, daß die Scheidung zwischen היל קדש fällt, daß מכהנה שכינה weit über den Tempel hinaus sich überallhin erstrecken wird, wo Menschen leben und streben, und dann על יהיה היום ביים ההוא הסוס קדש לד' והיה הסירות בבית ד' כמזרקים לפני המזבח והיה כל סיר בירושלים מצלות הסוס קדש לד' וביתוהרה קדש לד' צבאות ובאו כל הובחים ולקחו מהם וכשלו בהם „auf den Schellen der Rasse das hohepriesterliche לד' leuchtet, die Tempeltöpfe wie die Altarbecken, und jedes Kochgerät in Jerusalem und Juda so Gott heilig ist, daß sich ihrer die Opferer zu ihrem Opfer bedienen können!“ (Scharja 14, 20 u. 21.)

2. B. M. 13. כל עדה ישראל. Die Gesamtheit der jüdischen Männer heißt in der Regel: עדה בני ישראל, die von allen Söhnen Zisraels gebildete Gemeinde. Nur 2. B. M. Kap. 12 bei der ersten Konstituierung des Volkes heißt die Gesamtheit wiederholt: עדה ישראל, d. h. die durch die gemeinsame Bestimmung, welche im Namen ישראל

Vergegenwärtigen wir uns diese Bestimmungen, so dürften sie alle mit dem Motive zusammenhängen, das diesem Verbrennen der *הטאה פנימית* außerhalb des ganzen nationalen Umkreises des Heiligtums zu Grunde liegt, dies Motiv einerseits zur Erkenntnis deutlich machen, andererseits irrigen Folgerungen daraus entgegenwirken sollen. Es sollte das *הטאה פנימית* wie das *היצנה* eigentlich den *כהנים* zum Gemisse kommen, und so *אכילה כהנים*, der symbolischen *בעלים*, die *המזבח* vervollständigen. Allein es ist die Persönlichkeit nicht da, die der idealen Stufe eines *הטאה פנימית* auch nur zum symbolischen Ausdruck zu dienen würdig wäre, sie ist umsoweniger da, da allen *הטאה פנימית* die Unzulänglichkeit der konkreten Nationalgesamtheit selbst in ihren geistigsten Spitzen dem Ideale des Gesetzes gegenüber zu Grunde liegt. Auch bei dem *י"הב* ist dies der Fall, wie wir bei denselben zu entwickeln haben werden. In dem ganzen nationalen Umkreise des Gesetzesheiligtums, nicht in *מהנה לוי*, nicht in *מהנה ליה* giebt es eine dieser idealen Stufe entsprechende Persönlichkeit. Ihr Hinausbringen und Verbrennen *היוג לנ' כהנות* bringt somit die Unzulänglichkeit der ganzen nationalen Gesamtheit durch die Thatfache zum Bewußtsein, daß diese *הטאה* innerhalb der konkreten Wirklichkeit der Nation keine ihrer idealen Stufe entsprechende Persönlichkeit finden, die sie genießen könnte. Es ist damit sofort klar, weshalb alle diese Bestimmungen nur bei *נשרפין כמצותן* stattfinden. Sind die *פרים הנשרפים* durch irgend einen Umstand, z. B. durch *טומאה* — (*Sebachim 104 b* bleibt es selbst unentschieden, ob nicht sogar *בשרים הנשרפין* לינה, obgleich sie ja doch nicht *לאכילה* bestimmt sind, und würde die Annahme, daß *לינה* לינה, unsere Auffassung noch wesentlich bestärken) — geworden, so würden sie ja auch, wenn ein *כהן* ihrer würdig wäre, dennoch nicht genossen werden dürfen. Bei *נשרפין* fällt somit dieser ganze Begriff fort, und deren *שרפה* steht in einer Kategorie mit derjenigen aller anderen *המוקדשין*. — Sie werden *בבית הדרשן* verbrannt, sie werden hinausgeführt *הדרשן אל* und verbrannt *הדרשן על*, wie es wiederholt heißt, dort, wo die „nicht weiter vom Altarfeuer verzehrbare“ Asche hingeschüttet wird. Ihr Charakter ist auch „*דרשן*“, nur aus entgegengesetztem Grunde: es fehlen ihnen die *איכלים*. Sie werden dort einem *עולה* ähnlich in Gliederteile zerlegt, und wird so noch beim Verbrennen ihr Opfercharakter vergegenwärtigt, und gleichsam in Beziehung auf jedes, durch das entsprechende Glied repräsentierte Moment der Menschenaufgabe die Unzulänglichkeit einzeln zum Bewußtsein gebracht. Allein die Zerteilung geschieht unenthätet und ohne Säuberung der *קרב וברעים*, und auch hinsichtlich der *עצים* tritt die *עולה*-Anforderung zurück, damit es nicht als wirkliche, als etwa der ursprünglichen Opferbestimmung entsprechende Verbrennung erscheine. Es sind vielmehr Opfertheile, die, weil sie ihre eigentliche Verwendung nicht finden können, verbrannt werden.

Endlich: *פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים* *בזמן שהן נשרפין כמצותן בטמאין בגדים* oder wie *רבי* im *מז' אהרי מות ה"כ* den Satz ausdrückt: *כל שדמו נכנס לפניו השורפו*. Wir werden zu *הטומאה* näher zu entwickeln haben, wie der Begriff *טומאה* identisch mit dem Begriff der sittlichen Unfreiheit ist, und dieser Vorstellung durch die *טומאה*-Gesetze überall da entgegen gewirkt werden soll, wo durch einen äußeren Zustand oder Umstand dieselbe bei uns gewekt sein könnte. Ein solcher Umstand ist z. B. das Inberührungkommen mit der Leiche eines Menschen oder eines dem Menschenleibe organisch ähnlichen Säugetiers. Eine solche Leiche zeigt einen Menschen oder menschenähnlichen Organismus der Macht eines äußeren Naturzwanges ohnmächtig erlegen, und weckt somit die Vorstellung der Unfreiheit des Menschen überhaupt, die den Zustand des Todes in das Bereich des Lebens überträgt und auch den lebendigen Menschen lediglich als stofflichen Spielball zwingender physischer Mächte begreift, wie er in vollendeter Unselbstständigkeit im Tode daliegt, also, daß Leben und Tod, beide nur als verschiedene

8. Alles Fett des Entföndigungsfötierf hebt er auß ihm heraus: das Fett, das über den Eingeweiden deekt, und all das Fett, das an den Eingeweiden aufsitzt.

9. Die beiden Nieren und das an ihnen aufsitende Fett, das an den Leenden aufsitzt, und das Zwerchfell an der Leber, samt den Nieren hat er es herauszuföndern,

10. sowie vom Ochfen des Friedensmahles abgehoben wird; und es übergiebt sie der Priester auf den Emporopferaltar zum Verdampfen.

11. Die Haut des Stieres und all sein Fleisch aber, samt dessen Kopf und samt dessen Fußgeföngen, sowie seine Eingeweide und seinen Mist,

12. den ganzen Stier bringt er außerhalb des Lagers an einen reinen Ort zu dem Aschenschutt hinaus und verbrennt ihn auf Hölzern mit Feuer; auf dem Aschenschutt soll er verbrannt werden.

8. וְאֶת־כָּל־חֵלֶב־כֶּרֶס הַחֲטָאִת יָרִים מִמֶּנּוּ אֶת־הַחֵלֶב הַמְכַבֵּה עַל־הַמִּקְרֹב וְאֶת־כָּל־חֵלֶב־אֲשֶׁר עַל־הַמִּקְרֹב:

9. וְאֶת־שְׁתֵּי הַכְּלָיִת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל־הַכְּסָלִים וְאֶת־הַיִּרְתָּת עַל־הַכְּבֹד עַל־הַכְּלָיִת יִסְרְפָנָה:

10. כַּאֲשֶׁר יוֹרֵם מִשֹּׁר וְנִבַּח הַשְּׂלָמִים וְהַקְטֹרֶם חִבְהֵן עַל־כִּזְבַּח הָעֹלָה:

11. וְאֶת־עִיר הַפֶּךָ וְאֶת־כָּל־בְּצִדּוֹ עֲלֵרֵאשׁוֹ וְעַל־בְּרֵעָיו וְקִרְבּוֹ וּפְרָשׁוֹ:

12. וְהוֹצִיא אֶת־כָּל־הַפֶּךָ אֶל־מְהוּיָן לְמַחֲנֶה אֶל־מְקוֹם מְהוּר אֶל־עֵצֵף סִדְעֵן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל־עֵצִים כַּאֲשֶׁר עַל־עֵצֵף סִדְעֵן וְשָׂרַף: פ

W. 8—10. וְאֶת כָּל חֵלֶב כֶּרֶס. Mit כפרה ist die עבודה הדם vollzogen, die נפש des Sühnejudhenden hat ihre Stelle wieder eingenommen auf der jüdischen Basis im Gottesheiligtum. Als Konsequenz dieser wiedergewonnenen Stellung vor Gott wird in הקטרה אימורים gelehrt, wie fortan auch הלב und כליות und כללית die heiligen Organe, wie fortan auch die sündlichsten Zwecke und Bestrebungen des Geföhten, dem Kreife des unfreien physischen Wollens „enthaben“, dem Feuer des göttlichen Gesetzes als Nahrung hingegeben werden können und sollen, daß der begangene Fehl in keiner Weise weiter einer heiter reinen Zukunft im Wege stehe, vielmehr wie אימורי שלמים, so auch אימורי חטא fortan der glücklich heiteren Hingebung an die Macht der Gottesleitung angehören. — (Wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen, wie die Lautverwandtschaft חטא und ההה in dieser Wiederhingebung der הלב und כליות an die beherrschende Macht des göttlichen Feuers die eigentliche Wiederherstellung des durch das gestörten Verhältnisses zum göttlichen Gesetze erblickten läßt. — Siehe oben zu Kap. 3, 3 u. 4.)

W. 11 u. 12. וְאֶת עִיר הַפֶּךָ וְגו'. Als weitere Konsequenz sollte wie bei jedem anderen חטא (Kap. 6, 19) nun auch der ganze Gliederleib des Opfertiers an heiliger Stätte den כהנים zum Genuffe kommen, und damit die weitere Lehre aus dem Heiligtum ins Leben dringen, daß, wo das דם und die אימורים, wo das weltliche Wesen und das innere Verlangen ihre Stelle vor Gott und ihr Ziel in Förderung des Göttlichen auf Erden gefunden, da dann auch das ganze Menschenwesen so priesterlich zu heben sei, daß auch allem Selbststreben und Handeln der Stempel der Priesterweihe und die

jederzeit mit Trübung bedroht ist, und das darum auch in normalen Verhältnissen wenigstens einmal im Jahre in seiner reinen gegensätzlichen Höhe der Gesamtheit zum Bewußtsein gebracht werden soll (dasselbst B. 10), dessen Reinheit aber wohl nie einer trübender Gefährdung erliegen dürfe, als wenn selbst der כהן המשיח, der zugleich מופלא בתורה, durch irrige Auffassung der Anforderungen des Gesetzes in איכורי כרה einen Fehltritt begangen, oder, wie im folgenden, das höchste, mit Interpretation des Gesetzes betraute כ"ד הגדול durch irrige Auffassung der Anforderungen des Gesetzes die Nation selbst in איכורי כרה zu einem Fehltritt verleitet, in welchen beiden Fällen das vom Gesetz so ernst Verpönte durch die geistigen Spitzen der Nation den Stempel der Legalität erhalten hat! Darum weist der Finger des Heiligtums auf alle die Höhen dieses Ideals hin, die zusammen das durch alles von der תורה und für die תורה gewährte Geistige-Einmütige zu verwirklichende Höheziel des göttlichen Wohlgefallens auf Erden, und damit das אהל zu einem מועד אהל gestalten, und die dem כהן המשיח und dem כ"ד הגדול ב"ד in ihrem „für Gott arbeitenden“ עבד-Charakter stets in vollendeter Reinheit vorzuschweben sollen, auf daß durch immer frische und volle Hingebung an die Erkenntnis des göttlichen Willens aus dem Gesetze (die vorangehenden פרכה הקדש), jener nicht durch eigenen Fehltritt, dieses nicht durch Fehltrittveranlassung, dieses Ideal selbst, in dessen Dienst sie stehen, von seiner Höhe herabstürzen, es vielmehr stets durch die Erkenntnis der Wahrheit auf allen seinen Höhen erhalten: ונהן הכהן מן הדם על קרנותו ונהן קטרה הסמים לפני ד' אישר באהל מועד!

Es muß aber der לפני ד' bereits als קטרה הסמים bereits als קטרה הסמים seine Bedeutung als Darbringung des קטרה הסמים seine Bedeutung als קטרה הסמים erhalten haben, wenn die מטהנה an seinen קרנות vollzogen werden sollen. Es ist ja דם מטהנה nicht seine eigentliche Bestimmung. Der durch שהיטה erst ihr Selbstaufgeben, diesen ersten Schritt zur Gottesnähe, vollzogen habenden נפש ist der Weg zur idealen Höhe am הדין מובה הדין gewiesen. מובה הפנימי vergegenwärtigt dieses Ideal in seiner bereits verwirklichten Vollendung, wie dies eben durch קטרה הסמים zum Ausdruck kommt, und nur um der נפש des כהן המשיח die Mahnung zu bringen, die Vorstellung dieses Ideals fortan nicht durch Verirrung zu trüben, kommt sein Blut an die Höhen dieses Altars. Er muß daher bereits als קטרה הסמים in seiner idealen Bedeutung dastehen, wenn dieses כהן המשיח דם פר seine Höhen betreten soll.

Die היות ומהנה mahnen den כהן המשיח nur an die geistige und praktische ideale Höhe, die ihn als der geistigen Spitze der Nation unablässig gegenwärtig sein sollen, um ihn vor geistiger und praktischer Verirrung zu schützen. Allein den Standpunkt seiner realen Wirklichkeit hat er, wie der letzte des Volkes, im Vorraum zu dem Heiligtum, nicht im מועד אהל, sondern פתח אהל מועד, wo der מובה העולה erst die Bahn hinanweist, die zur idealen Höhe der sittlichen Gesetzvollendung führt. In den היות ומהנה gehört auch הדין מובה הדין hin, und wenn er die מטהנה vollbracht hat, so hat er damit nur sich wieder den Platz errungen und gesichert, den er in dem nationalen Verein aller בית ישראל finden soll, die die Basis des zu Gott emporstrebenden jüdischen Lebensbaues bilden und aus welchem „entwurzelt“ zu werden er auf dem Wege seiner Verirrungen Gefahr gelaufen war (siehe oben Kap. 1, 5), und unterscheidet sich שפיכת שירים dieser פנימיות von denen der היצונית nur dadurch, daß sie unmittelbar in den dem היכל zugewandten יסוד מערבי gegossen wurden, אישר פתח אהל מועד, der dem Eingang zum Hechal am nächsten war (Sebachim 51 a), während die היצונית in den יסוד דרומי gegossen wurden, (siehe B. 25).

zu lösende התורה verwirklicht sich aber in allererster Linie in התורה למוד, im „Lernen“ des göttlichen Gesetzes, wie ja die der עשה vorangehende שמירה, ועשיהם, immer durch הלמוד erläutert wird.

Der כהן, der durch mangelhafte Gesetzeskenntnis sich eine irrige Anschauung von dem gesetzlich Zulässigen gebildet: הורה לעצמו שגג, und dadurch zur praktischen Übertretung, עשה שגג, sogar in Beziehung auf solche Gesetze gekommen, deren kardinale Bedeutsamkeit durch כבוד כרה hervorleuchtet, lernt in seinem הפר דם vor dem פרכת הקדש, daß die sich der Gesamtnation entgegenstreckenden כרי הארון vor allem in ihm einen Träger erwarten, und wird ermahnt, fortan dieser seiner Aufgabe in unablässigem, die Erhaltung des Gesetzes bedingenden und bewirkenden Gesetzesstudium — שבע הויה אה פני הפרכת כנגד הכרים — zu genügen. Es soll sein Geist jederzeit das höchste Ziel der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit aus dem Gesetze anstreben, wenn auch dieses Ziel in seiner ganzen Vollendung nur selten erreicht wird; nicht הפרכת על, sondern הפרכת כנגד הויה waren die הויה zu vollziehen, ואם נגעו נגעו, und er hat das Seinige gethan, wenn er das ihm Mögliche geleistet.

Er hat aber nur dann das Seinige gethan, wenn er die für diese Erkenntnis suchenden Energien des menschlichen Wesens gestellten drei Anforderungen löst, die die Erreichung des Zieles bedingen: וטבל ולא מספג, die der Erkenntnis zuzuwendende Kraft soll aus dem vollen Born des seelischen Wesens herausgehoben, nicht aber eine gleichsam bereits abgesetzte, ohnehin verlorene, lässige sein. ועל כל הויה טבילה, nicht nur der erste, jeder weitere Fortschritt, selbst der letzte vor dem Ziele, muß immer mit gleicher frischer Kraft vollbracht werden. ויהא כדם שיעור טבילה מעקרו: selbst bei völlig vorhandener Geistesfülle kann die Geistesarbeit nur in stufenmäßigem Fortschritt ihr Ziel erreichen. Es ist das ganze Quantum von vornherein vorhanden, und doch ist die הויה in sieben הויות zu vollziehen. Die Erkenntnis des Wahren ist jederzeit ein so hohes Ziel, daß selbst der מופלא, der Vollbegabte — und von dem ist ja hier die Rede — nie mit einem raschen Geistesblitz, sondern stets nur mit Zurückgehen auf die ersten Prämissen mit Sicherheit es erreichen kann. Eben vielleicht als מופלא hat er geirrt, weil er sich הפלאה zugetraut.

Und ferner: עומד הוין למוצה ומה, er habe bei diesen הויות, bei diesen geistigen, Erkenntnis der תורה anstrebenden Energien, den מוצח, die ideale Stätte der praktischen Verwirklichung nicht im Rücken, sondern vor sich; nicht reine, bloß spekulative Theorie darf das Ziel des aus der תורה zu schöpfenden Wissens sein. Vor die Erfüllung, vor מעשה, vor die praktische Lösung unserer Aufgabe sind wir gestellt, und um dieser praktischen Lösung willen und für dieselbe ist die theoretische Erkenntnis anzustreben. Der כוונה ר' steht vor dem קטרה הסמים לפני ד', die höchste Lösung der jüdischen Aufgabe zum vollen ריה ניהוה לד' soll sein Ideal sein, diese Aufgabe soll ihm bei seinen Erkenntnis anstrebenden Energien gegenwärtig sein, über den הקטרה hin hat er seine פרכת הקדש zu vollziehen, wie es ja für uns alle heißt, גדול הלמוד, שכל טוב לכל עושיהם, und שמכא לידי מעשה denen, die mit der rechten Erkenntnis nur die rechte Erfüllung anstreben!

Es war aber die Verurteilung nicht bloß eine theoretische, שגגת הוראה, sie ist in eine praktische Fehltritt übergegangen, dem gegenüber den Sühnesuchenden המשיח כהן der Finger des Heiligtums auf die „Höhe“ des vor Gott stehenden Räucheraltars hinweist, der, wie wir dies 2. B. M. Kap. 30 entwickelt, das jüdische Ideal, die völlige Durchdringung der מנורה und שילוחן durch die הורה zum ניהוה ריה, die völlige Durchdringung des geistig-sinnlichen individuellen und nationalen Lebens mit dem Geiste des Gesetzes zum göttlichen Wohlgefallen, in seiner reinsten, abzugelassenen Vollkommenheit vergegenwärtigt. Ein Ideal, das durch die Unvollkommenheiten der Wirklichkeit

Gegenſatz zu den anderen הטאות heißen, die nur innerhalb der עורה an dem מזבח מהנות דם על קרנות: נתינה, während bei anderen הטאות nur eine Art der Handlung, נתינה, stattfindet, sind hier zwei Handlungen vorgeſchrieben: נתינה und הויה, und haben wir bereits bemerkt, wie הויה als eine verjüngte זריקה erſcheint. מהנות (צ"ע לר'מ"ב) מכתובת דם על קרנות מזבח הקטרת היו ג"כ בהויה ע' הל' מ"ק ה' יב, והל' י"ח ג'ה. ולא ידעתי מקור לדבר זה. הלא הכתוב מחלק בפ' וקרא לנתינות על בין הבדים ועל הפרוכת ועל טהרו של מזבח הויה ולמתנה על קרנות מזבח הויה קרא נתינה וצ"ע ל'ג. מרש' יומא נ"ד א' נראה לענ"ד בכירור שס'ל ג"כ שמתנות על הקרן היו נתינה ולא בהויה ע"ש וצ"ע במשנה פ' איזהו מקומן אוחא ודכין טעון הויה על בין הבדים ועל הפרוכת ועל מזבח הויה זה משמע לכאורה כר'מ"ב ונראה שאין ראיה משם דהא לא באה המשנה רק להורות מקום השחיטה והמתנות לא איכות המתנות למחלקותם וכן המשנה ג' לא מחלקת בין מהנות הטאה שהם נתינה באצבע ובין מהנות עולה שהם בהויה בכלי וע"ש.) Ebenſo wie bei זריקה erhält durch הויה das Blut eine Bewegung in einer beſtimmten Richtung im Gegenſatz zur באצבע, נתינה, womit dem Blute vielmehr das Beharren auf der Höhe eines beſtimmten Standpunktes angewieſen wird. Letzteres, נתינה, haben wir bereits oben (Kap. 1, 5 u. 15) als die charakteriſtiſche Handlung für die, eine thätige Überſchreitung des Geſetzes ſühnenden, הטאה erklärt, durch welche dem Sühneſuchenden die Aufgabe künftigen Feſtbleibens auf der ſittlichen Höhe der Pflicht nahegelegt wird. זריקה, die charakteriſtiſche Handlung des עולה macht dem für Unterlaſſungen Sühneſuchenden künftige energiegelbe Thätigkeit, Hinbewegung zu dem vorgeſchriebenen Ziele, zur Pflicht. Wenn hier im המשיה וכן, und ganz ſo ja auch in dem folgenden פני העלם דבר של צבור, beide Handlungen, הויה und נתינה, kombiniert erſcheinen, ſo muß die Verirrung, für welche hier Sühne geſucht wird, beide Momente in ſich vereinigen. Sie muß aus einer Unterlaſſung beſtehen, welcher die הויה gilt, und einer Überſchreitung, die durch נתינה geſühnt wird. Und in der That iſt dies ja auch der Fall. Sowohl bei המשיה וכן als פני העלם דבר של צבור als שגגה הוראה (העלם דבר) שגגה מעשה, aus zwei Momenten: שגגה הוראה, der theoretische Zertum, iſt eine Unterlaſſungsſünde, eine mangelhafte Hingebung an die Erkenntnis des Geſetzes; שגגה מעשה, iſt wie die שגגה eines jeden anderen הטאה eine Übertretungsſünde; שגגה הוראה findet ihre Sühne in הויה נתינת הדם על קרנת המזבח in שגגה מעשה, אה פני פרכת הקדש.

כנגד בין: הלכה, und zwar nach der הלכה: פני פרכת הקדש, und zwar nach der Bedeutung des zwischen dem קדש הקדשים und פני פרכת הקדש, dem „Vorſtätte“, und dem קדש, dem „Nachſtätte“ niederwallenden Cherubimvorhanges (ſiehe 2. B. M. 26, 33); ſcheidend: dem göttlichen Geſetze den abſoluten, dem Tüch und Leichter der jüdiſchen Nationalwohlfaht und Geiſtesentwicklung nur den bedingten Gottesſchutz zuſagend; ſchirmend: das göttliche Geſetz ſelbſt gegen materielle und geiſtige Verirrungen ſicher ſtellend. Beides geht in den Begriff שמירה zuſammen. Wie vor dem „Baume des Lebens“ halten Gottes Cherubim Wache an der Pforte des Gottesgeſetzes לשמור את דרך עין החיים.

Wenn nun der המשיה וכן (und in ganz gleicher Weiſe das הגדול in פני פרכת הקדש) als פני פרכת הקדש, und zwar nach der Bedeutung des zwischen dem קדש הקדשים und פני פרכת הקדש, dem „Vorſtätte“, und dem קדש, dem „Nachſtätte“ niederwallenden Cherubimvorhanges (ſiehe 2. B. M. 26, 33); ſcheidend: dem göttlichen Geſetze den abſoluten, dem Tüch und Leichter der jüdiſchen Nationalwohlfaht und Geiſtesentwicklung nur den bedingten Gottesſchutz zuſagend; ſchirmend: das göttliche Geſetz ſelbſt gegen materielle und geiſtige Verirrungen ſicher ſtellend. Beides geht in den Begriff שמירה zuſammen. Wie vor dem „Baume des Lebens“ halten Gottes Cherubim Wache an der Pforte des Gottesgeſetzes לשמור את דרך עין החיים.

Wenn nun der המשיה וכן (und in ganz gleicher Weiſe das הגדול in פני פרכת הקדש) als פני פרכת הקדש, und zwar nach der Bedeutung des zwischen dem קדש הקדשים und פני פרכת הקדש, dem „Vorſtätte“, und dem קדש, dem „Nachſtätte“ niederwallenden Cherubimvorhanges (ſiehe 2. B. M. 26, 33); ſcheidend: dem göttlichen Geſetze den abſoluten, dem Tüch und Leichter der jüdiſchen Nationalwohlfaht und Geiſtesentwicklung nur den bedingten Gottesſchutz zuſagend; ſchirmend: das göttliche Geſetz ſelbſt gegen materielle und geiſtige Verirrungen ſicher ſtellend. Beides geht in den Begriff שמירה zuſammen. Wie vor dem „Baume des Lebens“ halten Gottes Cherubim Wache an der Pforte des Gottesgeſetzes לשמור את דרך עין החיים.

daß ganze Blut des Stiers aber gießt er in den Grund des Emporopferaltars, der dem Eingang zum Zusammenkunftsbestimmungszeitel zunächst sich befindet.

הָפָר וְשִׁפְךָ אֶל-יְסוּד מִזְבַּח הָעֹלָה
אֲשֶׁר-בְּתַחַת אֹהֶל מוֹעֵד:

deutung nicht fern. Vergl. das Jeschek. Kap. 13 mehrmals wiederholte טוה תפל, und dürfte demnach auch Kön. II. 5, 14 das ויטבל des Naamon ein verdrossenes und unvollständiges Ausführen der vom Propheten ihm aufgegebenen רחיצה bezeichnen: er tauchte nur eben siebenmal unter. So auch Josua 3, 15 ניטבלו: die Füße der Priester waren kaum benetzt worden. Es ist daher nicht sowohl eintauchen, als: eintunken zu übersetzen, welchem letzteren auch die Bedeutung des durch die Flüssigkeit Benetzt-, „Gefärbt“=werdens innewohnt. —

וטבל והוא (ה"ב) על כל הוייה טבילה: und טבל והוא: der gerüstete oder: der erste rechtsgewandte Finger der rechten Hand, d. i. der Zeigefinger der rechten Hand (א"ק).

והוא intrans.: spritzen, und zwar durchweg: anspritzen (— somit: das Gelingen kleiner Teilchen einer größeren Masse durch Bewegung dieser letzteren an einen anderen Gegenstand. Daher verwandt mit נשה. נשה ist derjenige, der freiwillig — ש — etwas von dem Seinigen an einen andern abgegeben hat, das aber damit nicht aufgehört hat, zu dem Seinigen zu gehören —) והוא, trans. sprengen, ansprengen. והוא ist somit eine verjüngte ויקרא.

וטבל ולא מספיג, כרם שיהא כרם שיעור טבילה מעיקרו, מן וטבל כרם והוא מן הרם טבילה: die vorgeschriebene Handlung ist טבילה: benezen durch Eintauchen, nicht durch Aufnehmen von den Wänden des Gefäßes; bei dem ersten Eintauchen muß schon das ganze erforderliche Quantum Blut im Gefäße (und dieses Quantum auch auf einmal vom Tiere im Gefäße aufgenommen, siehe מה"ק 5, 9) sein; und endlich muß jede הוייה mit frisch aus dem im Gefäße aufgenommenen Blute (רם שבענין, das B. 5 genannte) und nicht mit dem noch am Finger sich befindenden Reste, שיריים שבאצבע, geschehen, d. i. הוייה טבילה, wie oben.

ארון קדש: in der Richtung, wo der Vorhang das קדש, d. i. den ארון scheidend deckt. מלמד שהוא מכוון כנגד בין הכדים: er hat in der Richtung zwischen die Traghebel der Lade zu sprengen. (ה"כ). — Er hat nur in der Richtung zum Altar hin zu sprengen, es ist aber nicht erforderlich, daß das Blut das פרכת berühre: כשהוא מן הרם שבענין: ונתן מן הרם. (Zoma 57 a). מזה לא היו נוגעין בפרכת ויאם נגעו נגעו, d. h. er muß auch für diese מהנות an die קרנות מוכח הוהב immer aufz neue in das Blut eintauchen. — מוכח קטרת הכמים: es muß mindestens bereits einmal das tägliche קטרת, und zwar in seiner, seine Bedeutung bedingenden Vollständigkeit darauf dargebracht sein (Sebachim 40 b). — לפני ד' ואין הכהן לפני ד' הא כיצד: לפני ד' עומד חוץ למוכח ומוה, מוכח הקטרת, so daß dieser zwischen ihm und dem פרכת sich befindet, während am כ"י er bei diesen zwischen dem Altar und dem פרכת steht und den Altar im Rücken hat, weshalb dort auch המוכח אל ויצא zum Behuf der מהנות steht (Zoma 58 b). —

אשר באהל מועד: es sind die מהנות an den קרנות des Altars in seiner ganzen Stellung im היכל zu vollziehen, d. h. an allen seinen vier Winkelhöhen (Sebachim 40 a).

Vergegenwärtigen wir uns die hier vorgeschriebenen הרם עבודות, so unterscheiden sich dieselben von allen anderen Opfern nicht nur durch die Stätte der Handlung, die hier der היכל, das מועד אהל, selbst ist, weshalb diese Opfer הפנימיות הטאות im

4. Er bringt den Stier zu dem Eingang des Zusammenfunftsbestimmungszeitpunktes vor Gott, stützt seine Hand auf den Kopf des Stieres und schlachtet den Stier vor Gott.

5. Es nimmt der gesalbte Priester von dem Stierblute in Empfang und bringt es in das Zusammenfunftsbestimmungszeitpunkt.

4. וְהָבִיא אֶת-הַבָּקָר אֶל-פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי יְהוָה וְסָמַךְ אֶת-יָדוֹ עַל-רֹאשׁ הַבָּקָר וְשָׁחַט אֶת-הַבָּקָר לִפְנֵי יְהוָה:

5. וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמְּשֻׁחַ כַּדָּם הַבָּקָר וְהָבִיא אֹתוֹ אֶל-אֹהֶל מוֹעֵד:

בקר bezeichnet nach ה"כ 3. St. die Altersstufe, בן בקר die Jugend, in der Zusammenstellung somit: einen jungen Stier, d. h. ein Stier in dem ersten Jahre seiner Stierreise, nämlich בן שלש im dritten Jahre seines Lebensalters, nach zurückgelegtem zweiten und vor zurückgelegtem dritten Jahre (siehe auch Kofch Haschana 10 a). Wie die Nation ewig בן שנה בן bleiben, sich ewig in ihrer Jugend Gott gegenüber bewähren soll, wie das Gotteswort kaum etwas so sehr als das: וְנוֹשַׁנְתֶּם בְּאָרֶץ (5. B. M. 4, 25), als das „Altwerden“ in dem Gottesverhältnis für die Gesamtheit fürchtet, vielmehr mit jedem neuen Tage uns die Lebensaufgabe mit neuer Frische fassen und zu neuer Begeisterung wecken soll: so sollen auch die Träger und Diener dieses Gottesvolkes trotz ihrer Reise ewig „jung“ bleiben, sie sollen immer von neuem sich in die ganze Größe ihres Berufes hineinleben, sie sollen nicht „alt“ im Amte werden, sich nie „alt“ im Amte dünken; denn eben aus diesem „Altgewordensein“ im Amte gehen solche Verirrungen zunächst hervor, wie diejenigen sind, die hier zu sühnen kommen. Das langjährige Gesetzesstudium und die langjährige praktische Erfüllung des Gesetzes bringt leicht ein Gewohnheitsleben und einen Dünkel, die beide uns leicht der Notwendigkeit uns überhoben zu sein dünken lassen, vor jedem Schritt im praktischen Leben noch immer aufs neue mit frischer Hingebung aus dem Quell des göttlichen Gesetzes forschend den richtigen Maßstab zu heben. Der כהן המשיח, der טעה בהוראה לעצמו und dadurch hat sich in seinem Opfer als בקר בן בקר Gott darzustellen, und damit für die Zukunft den Dünkel des Altgewordenseins in Erkenntnis und Erfüllung des Gesetzes abzugetoben.

B. 4. וישחט את הפר לפני ד' בצפון, auf der Nordseite, wie es oben Kap. 1, 11 vom העולה heißt: וישחט וגו' צפונה לפני ד' וישחט את ההטאה במקום העולה die allgemeine Bestimmung ausgesprochen ist: וישחט את ההטאה במקום העולה (Sebachim 48 b ה"כ 3. St. א"ק dasselbst). Nicht nur der rein praktische, auch der theoretisch-praktische Irrtum wurzelt in irgend einem Überwuchern des Materiell-Sinnlichen, und auch für כהן משיח ist die Vorbedingung: שחיטה וקבלה בצפון (siehe zu Kap. 1, 11).

B. 5. ולקח הכהן המשיח, im Verfolg B. 6 u. 7 heißt es nur הכהן, und wird ה"כ 3. St. gelehrt, daß sein persönliches Vollziehen der Opferhandlungen bei seinem העולה allerdings sei, allein sie können auch durch jeden andern כהן vollzogen werden.

כדם הנפש ולא כדם העור ולא כדם התמיציה: ולקח כדם הפר, d. h. nur הפר, das Blut, in welchem sich die Individualität des פר, seine נפש konzentriert, mit dessen Ausströmen seine נפש entflieht, בו דם שהנפש יוצאה בו (siehe א"ק 3. St.), ist zu den mit dem Blute zu vollziehenden Opferhandlungen tauglich. Es ist dies das mit Kraft als Strahl hinausflürende Blut, בוקלה; nicht aber das העור דם, oder, wie es in ה"כ heißt: דם הבשר, das beim Durchschneiden aus Haut und Fleisch

Gesetze seinen Altar erbauen hieß, und der die Verwirklichung seines Willens in seinem Heiligtum durch die dem Feuer seines Gesetzes darzubringenden Opfer zu veranschaulichen gebot. Was der Priester im Heiligtume symbolisch lehrte, dessen Verwirklichung im konkreten Leben hatte das Sanhedrin zu erwirken. Beides war עבודה ד'.

Wohl erwartet das göttliche Wort, daß der Priester, überhaupt der ganze Stamm Lewi, durch den ihm am Gesetzesheiligtum angewiesenen Dienst und durch die ihm in der Nation angewiesene Lebensstellung, in welcher er der durch Bodenbesitz gesicherten Existenz entbehrte, vorzüglich, wie es heißt, „in Gott sein Erbe“ erblicken und zu Männern der Gesetzeswissenschaft und des Gesetzesgeistes erblühen werde, also, daß diejenigen, die יורו משפטך ליעקב והירחק לישׂראל, zugleich: ישימו קטורה באפך וכליל על מוכחך, oder, wie noch der letzte der Propheten, Maleachi, die entarteten Priester seiner Zeit daran mahnt: שפתי כהן ישמרו דעה והורה יבקשו מפיהו (Kap. 2, 7). Allein es ist eine Wirksamkeit der Belehrung, der Ermahnung, der Zurechtweisung und der Zurückführung der Menschen zu Gott und der Menschen zu einander, die vom jüdischen Priester in Lehre und Beispiel erwartet wird: הורה אמה היתה כפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו; es lag aber nicht das Wort des Gesetzes als gebietende Macht in dem Amte des Priesters, wie dieses, eben an diese Stelle anknüpfend, Sanhedrin 6 b in der Schärfe des Gegensatzes auseinander gehalten wird: משה היו אומר יקוב הדין את ההר אבל אהרן אהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בן אדם לחברו „Moses Prinzip heißt: das Recht muß den Berg durchbohren. Aharon's: den Frieden lieben, nach Frieden streben und Frieden bringen zwischen Menschen und Menschen“. Ja, wird doch in dem Spruche: כולך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומה (Prov. 29, 4) die abhängige Lebensstellung des Priesters als איש תרומה geradezu als ungeeignet für die Handhabung des jüdischen Richteramtes erkannt (Rethuboth 105 b). Auf keinen Fall aber findet sich irgendwo auch nur die leiseste Spur, die im jüdischen Hohepriester auch nur im geringsten ein Vorbild für die Autorität eines „Papstes“ erkennen ließe. Die Urim und Thumim waren Gottesausprüche für ganz unbeschränkte Fälle nationaler Unternehmungen, und zwar lediglich hinsichtlich deren Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit, nicht aber hinsichtlich deren Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit den Anforderungen des göttlichen Gesetzes.

Vergegenwärtigen wir uns, daß כהן המשיח nur על הטאתו אשר הטא nur für seine eigene, durch seine irrige Gesetzesauffassung veranlaßte Verirrung, nicht aber wie על העלם דבר של צבור für die Verirrung der Nation darzubringen ist, so stellt sich die Aufgabe des jüdischen Hohepriesters als eine solche heraus, durch sein Leben ein Muster wahrer Auffassung und wahrer Verwirklichung des Gesetzes zu sein. Zu dem, was das הגדול ביד lehrend in der Nation zur Erfüllung bringen soll, soll der כהן הגדול durch sein Leben das mustergültige Beispiel geben. Er soll כהונה כהונה sein, zunächst aber seine Gesetzeskenntnis im eigenen Leben mustergültig verwirklichen. — Darum mußte unser Hohepriester auch ein ganzer Mann sein, mußte als Gatte und Vater ein volles Menschen- und Bürgerleben in Mitte seines Volkes zur Anschauung bringen können. Unser Hohepriester durfte nicht ein cheloses Leben führen. —

קר, sein Opfer ist: פר, das dienende Arbeitstier; denn nicht als Individuum, sondern als zur Arbeit auf dem Acker Gottes bestellter Diener — der jüdische Gottesacker ist nicht der Ort des Todes, sondern das Feld des Lebens — bringt er sein Opfer; als כהן המשיח hat er seine Verirrung zu würdigen und den Voratz seiner künftigen Berufslehre sich zum Bewußtsein zu bringen; als פר, „als Ackerstier“, in seinem Berufe durch ein seinem Dienste an Gottes Gesetzesheiligtum entsprechendes Leben Geister und Gemüter des Gottesvolkes für die Saaten des Lichtes und des Lebens aus dem göttlichen Gesetze zu öffnen, tritt er zum Eingang des Gesetzesheiligtums hin, und zwar: als

wie der im folgenden Abschnitt besprochene פַּר הַטָּאָה genannt wird, sondern von jedem einzelnen durch sein אֲחִיד הַטָּאָה zu führen ist. Nicht Amt und Würde, sondern Kenntnis verleihen im jüdischen Kreise Kompetenz.

והקריב על הטאָה אשר הטאָה. Während durch לאשמת העם die durch הטאָה zu führende Verirrung des כהן המשיח ganz so wie die Gesamtheitverirrung als ein durch Intelligenzverirrung erzeugtes praktisches Vergehen, העלם דבר עם שגגה מעשה, bestimmt worden, fügt der Beißatz אשר הטאָה על die beschränkende Erläuterung hinzu, daß die הוראה des כהן המשיח zu einem אשמת העם nur durch הטאָה אשר הטאָה, nur durch ein von ihm auf Grund seiner falschen Auffassung des Gesetzes begangenes Vergehen erwächst, nicht aber, wenn כהוראתו יעשו אחריו הורא, nicht aber, wenn er irrig gelehrt und andere, etwa eine ganze jüdische Gesamtheit, auf Grund seiner Irrlehre sich vergangen haben (Horioth dafelbst).

Mit dieser Bestimmung ist somit die Stellung des כהן־ג' scharf von der Stellung eines הגדול כ"ד geschieden. Der jüdische Priester, auch der jüdische Hohepriester, hat als solcher keinerlei Autorität. Gesetzesinterpretation bildet nicht sein hochpriesterliches Attribut. Sein Wort hat keine Kraft zu „binden und zu lösen“. Nur symbolisch im Tempel repräsentiert er in sich vereinigt die Einheit des כ"ד und צבור, das Ideal der durch den Geist des Gesetzesgesetzes geleiteten Nation. Allein seine הוראה ist nur für ihn maßgebend, und tritt im Tempel לצבור כהן משיח לעצמו כהוראה כ"ד לצבור in gleicher Sühne vor Gott. Im konkreten Leben, in der Mitte seines Volkes, steht der jüdische Hohepriester in Beziehung zum Gesetzesgesetz mit dem letzten Holzhauer auf gleicher Linie. Nur daß eine gemeine Verirrung des Hohepriesters, einfaches מעשה, keine Sühne durch Opfer findet.

Damit bricht aber alles zusammen, was man gedankenlos von jüdischer Hierarchie faßelt, um das jüdische Priestertum zu Vater und Mutter aller hierarchischen Anmaßung zu machen. Eine als Axiom von Mund zu Mund gehende Annahme, die, wie durch die Theorie des jüdischen Gesetzes, ebenso durch die Fakta der jüdischen Geschichte völlig zu Schanden gemacht wird. Nirgend tritt in den Jahrtausenden der jüdischen Geschichte eine Autorität der Priester als solcher einen wichtigen Einfluß auf die Gestaltung der Gesamtheit übend hervor. Die bei weitem überwiegende Majorität der Männer, die lehrend und leitend auf das jüdische Nationalleben influierten, waren Nichtpriester, und diejenigen, die unter ihnen Priester waren, verdankten nicht ihrer Priesterweihe diesen Einfluß, sondern persönlichen Eigenschaften, die ihnen die Gemüter und Geister ihres Volkes unter allen Umständen geöffnet hätten, wenn sie auch nicht aus dem Stamme der Aharoniden gewesen wären. Wenn daher 5. B. M. 17, 9 die Appellation an die höchste Gesetzesautorität: וּבֹאֵה אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֵל הַשּׁוֹפֵט גֹּי' ist dieses, ganz konsequent mit der in unserer Stelle gegebenen Grundbestimmung, im Sifri 3. St. dahin erläutert, daß, wenn sich unter Aharoniden und Leviten für die Mitgliedschaft im allerhöchsten Gesetzestribunal qualifizierte Persönlichkeiten finden, es eine מצוה sei, daß in diesem, an der Stelle der Gesamtnation Recht sprechenden Räte auch Aharoniden und Leviten seien, nicht aber, daß ihre Anwesenheit die Autorität der Sanhedrin bedinge, geschweige denn, daß sie nur aus Priestern zu bestehen gehabt hätten: מצוה כ"ד שיהו בו כהנים ולוים אע"פ שאין בו כהנים ולוים כשר. Sanhedrin 42 b wird ferner durch die Zusammenstellung des höchsten Gerichtes mit dem Priester die Kompetenz des höchsten Gerichts in ihrer Vollkraft an das Vorhandensein des priesterlichen Tempeldienstes gebunden erklärt, wie ja die höchste Synhedralautorität ja auch an die Erlichkeit im Tempelraume gebunden war, כּלומר שהמקום גורם, und dadurch die jüdische Justiz nicht als ein besonderes Reich etwa politisch-nationaler Zwecknotwendigkeiten, sondern als Ausfluß eben desselben Gotteswillens dazustehen hatte, der seinem

durch dieses letztere Citat dürfte sich die vom ל"ב zu 15, 7 aufgeworfene Frage lösen.)

לאשמה העם. Wir haben schon (zu 1. B. M. 42, 21) durch die Etymologie des Wortes אשם dessen Begriff als: einen Keim der Verdünnung in sich tragend, gefunden. Wenn hier die Verirrung des כהן המשיח als ein Moment bezeichnet wird, das zur אשמה gereichen könnte, oder geradezu als אשמה העם zu begreifen ist, so haben wir uns zu vergegenwärtigen, wie ja der כה"ג als solcher das ideale Israel, somit die Nation in ihrer idealen Verwirklichung zu repräsentieren bestimmt ist (siehe zu 2. B. M. Kap. 28), und dürfte sich darnach begreifen, wie הטאה הכהן המשיח als אשמה העם, als etwas die nationale Zukunft Gefährdendes, im Heiligtum zur Sühne kommen könne. Diese symbolische Verkörperung der nationalen Idee im Hohenpriester tritt durch einen Vergleich dieses ersten Abschnittes unseres Kapitels, Verse 3—12, mit den folgenden Versen 13—21 noch schlagender hervor. Es sind nämlich ganz dasselbe Opfer und dieselben Opferhandlungen in dem folgenden wie in diesem vorgeschrieben. Beide sind פרים, beide sind קרנות מוכח החיצון, d. h. solche, deren Blut nicht an die החיצון gegeben wird, sondern im היכל, und zwar eine zweifache Handlung erfordert: הוזה על הפרוכה und מתנות על קרנות מוכח הקטרה. Beide sind פרים הנשרפים, d. h. die ganz, mit Ausnahme der auf den Altar kommenden אימורים, außerhalb der מנהגת ג' verbrannt werden. Beide haben mit den in den folgenden Abschnitten, Verse 22—26 und 27—35, zur Verhandlung kommenden הטאות הצונות, außer der שחיטה, nichts gemein, als ליכוד הקטרה אימורים und שפיכת שרים ליכוד. Und nun ist die in dem Opfer des zweiten Abschnittes, Verse 13—21, zur Sühne kommende Persönlichkeit in der That keine andere, als die nationale Gesamtheit in ihrer konkreten Wirklichkeit, und zwar nach ihren beiden sie konstituierenden und hier in einer einzigen That konkurrierenden Elementen: die עיני הקהל, die Intelligenz der Nation: das הגדול ב"ד, סנהדרין, und der von ihr in seiner Thätigkeit zu leitende Volkskörper: die Nation. Es tritt diese הטאה-Pflicht nur ein, wenn von dem הגדול ב"ד hinsichtlich כרה דוגנו כרה eine irrthümliche Gesetzeslehre ergangen, שגגו כהוראה, und auf Grund dieser irrthümlichen Lehre die Nation sich praktisch vergangen hat. Beide Elemente, die nationale Intelligenz und die nationale Praxis, die im הגדול ב"ד und צבור konkret dastehen, erscheinen im כה"ג, in der symbolischen Repräsentanz des nationalen Ganzen vereinigt, und der כהן המשיח, der ganz ist ganz zu demselben הטאה verpflichtet, wenn er aber nicht שגג ועשה שגג, wenn er auf Grund einer selbstgeschöpften irrigen Ansicht des Gesetzes כרה דוגנו כרה sich irrthümlich vergangen, שהוראה כהן משיח לעצמו כהוראת ב"ד לצבור, „die Gesetzeslehre, die der כהן המשיח für seine eigene Praxis selbst geschöpft hat, ist ganz der Lehre des הגדול ב"ד für die Praxis der Gesamtheit parallel“ (Horioth 6 b). Eine Gleichheit, die (ebendasselbst) in dem העם לאשמה unseres Verses ihren Ausdruck findet. Eben-
dasselbst (7 a) wird aber der הוראה כהן המשיח לעצמו nur dann diese Folge beigegeben, wenn er מופלא, d. h. wenn er in der Gesetzeskunde so erzeliert, daß er zu einer solchen Selbstentscheidung, weil befähigt, auch befugt ist. Ist er aber nicht מופלא, so הוראה, so היא הוראה, so ist seine Selbstentscheidung völlig nichtig, ist nichts als eine bedeutungslose Annahme, und sein praktisches Vorgehen sinkt in die Kategorie einer gemeinen שגגה, die für einen כה"ג ihre Sühne nicht im Opfer findet. Ebenso, wie auch die Lehre eines ב"ד, das nicht מופלא, das nicht durch erzelierte Gesetzeskunde zur nationalen Gesetzesentscheidung befähigt und daher nicht befugt ist, gleichfalls völlig bedeutungslos ist, הוראה הרחק ולא כלום, und eine jüdische Gesamtheit, die auf Grund einer von einem wegen ungenügender Gesetzeskunde nichtkompetenten ב"ד ergangenen Gesetzeslehre sich gegen das göttliche Gesetz vergangen, hätte eben damit nichts als eine gemeine שגגה begangen, die nicht als Gesamtheitverirrung durch צבור של דבר העולם, sondern

3. Wenn der gesalbte Priester sich vergeht zur Verschuldung des Volkes, so bringt er über seine Sünde, die er begangen, einen jungen ganzen Stier, zum Sündopfer nahe an Gott.

אִם הִכְתִּין הַכֹּהֵן הַמְּשִׁיחַ לְאַשְׁמַת
הָעַם וְהִקְרִיב עַל הַקָּטָן אֶשֶׁר
הָטָא כֶּן כֶּן-בְּקָר תָּמִים לַיהוָה
לְחַטָּאת:

von einem ganzen Gewebe eine bleibende Webemasse gewebt hätte und dergl., wäre er *חטא*-pflichtig (Sabbat 103 b). Wie hier das *מ* in *מאח* nur im partitiven Sinne verstanden werden kann, so ist auch das *מ* in *מהנה* partitiv zu fassen und zwar im logischen Sinne: ein aus dem Grundbegriff Abgeleitetes, einem Kollektivbegriff als Teilbegriff Angehöriges. 3. B. von dem am Sabbat verbotenen Gesamtbegriff (*אב*) des Pflanzens (*נוטע*), das unter dieselbe Kategorie als Wachstumsförderung gehörige (*הולדה*) Beschneiden der Bäume (*וזמר*), und Ähnliches (Sabbat 103 b und 13 b). Daher der Satz: *הנה אבות מהנה הולדות* (dasselbst). — Gleichzeitig wird durch die Zusammenstellung *מאח* *מהנה* die Aufmerksamkeit auf Fixierung der numerischen Größe des Irrtums gelenkt: er kann sich als *אחת מהנה* oder als *מאחה הנה* darstellen. Es können mehrere verbotene Tätigkeiten geübt worden sein, die jedoch sämtlich nur aus einem Irrtum fließen (*אחה מהנה*), es hätte jemand am Sabbat vergessen, daß Sabbat sei, und hätte in diesem einen Irrtum mehrere *מלאכות* verschiedener Art (siehe zu 2. B. M. 35, 1) geübt, *שגגה שבה זרון מלאכות*, welche daher zusammen nur als ein Irrtum zu begreifen sind und ihn nur zu einem *חטא* verpflichten. Oder er wußte, daß Sabbat sei, hatte jedoch den verbotenen Charakter seiner Tätigkeiten außer acht gelassen und sich in dieser Beziehung in betreff mehrerer *מלאכות* vergangen. Hier stellt sich die Verletzung des einen Sabbatverbotes als mehrmal wiederholter Irrtum dar *זרון שבה מלאכות* (*מאחה הנה*), und ist er, der Zahl der Irrtümer entsprechend, zu ebenso vielen *חטאות* verpflichtet.

Überhaupt richtet sich die *חטא*-Pflicht nach der Zahl der Irrtümer und nicht nach der Zahl der Handlungen. Ein aus Unachtsamkeit am *יום הכפורים*, der zugleich *שבת* ist, geübtes Werk verpflichtet zu zwei *חטאות*. In einer Vergessenheit des *הלל*-Verbotes (*בהעלם א*), lange Zeit wiederholt gegessenes *הלל*, ohne daß ihm inzwischen der Irrtum zu Bewußtsein gekommen war, verpflichtet nur zu einem *חטא*. Ob, wenn sich der eine und derselbe Irrtum auf verschiedene Objekte fortsetzt, die Anwendung des Irrtums auf verschiedene Objekte als eine Wiederholung des Irrtums zu betrachten ist und für jedes Objekt eine besondere *חטא*-Pflicht eintritt, — ob *מהחוקן גופין* — ist *פסח* 11 b u. 15 b kontrovers. *נאמבא* *שגגה* 6, 1 rezipiert als *חלacha*, daß dies nicht als Wiederholung des Irrtums betrachtet wird.

3. *חטא*. nach *חוריות* 11 b und 12 a nur der durch wirkliche Salbung zum Dienste des Heiligtums gewählte Hohepriester, somit nicht ein *מרכבה*, der in Ermangelung des *מישהה*, wie zur Zeit des zweiten Tempels, nur durch Bekleidung mit den hohepriesterlichen Kleidern zum Hohepriester eingesetzt worden, auch nicht ein *מלחמה*, der nur für den Zweck der 5. B. M. 20, 2 vorgeschriebenen Ermahnung vor dem Kampfe gesalbt worden. Es ist somit nur die vollste und höchste priesterliche Repräsentanz der Nation darunter verstanden. Dagegen ist *מישהה שערב*, ein wegen augenblicklicher Untauglichkeit des *כהן* zu dessen Ersatz gesalbter und nach Wiedereintritt des ersteren von der Funktion zurücktretender, oder ein wegen Alters oder *מח* außer Funktion getretener Hohepriester nicht ausgeschlossen (*חוריות* dasselbst und 9 b;

erleuchtung und Nichtbelebung des menschlichen Willens durch das Licht und die Macht des göttlichen Willens, mit einem Worte: die Verdarkelung des menschlichen Willens, בשגגה, nicht nur aus Unachtsamkeit, sondern in Unachtsamkeit geschehen ist, daß die Gott mißfällige Handlung, שהגגה וכו' והלהו, in Unachtsamkeit sowohl begonnen als vollendet worden. Sobald aber im Beginn oder bei der Vollendung der Handlung ein Bewußtsein des sich vollziehenden Unrechts vorgewaltet hat (ודון), selbst wenn dies Bewußtsein erst in einem Momente eingetreten, wo das in שגגה begonnene und in Vollzug begriffene Unrecht nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, wie הוורק אבן לרה"ר (Sabbat 102 a), geschweige denn, wo ההלהו וכו' ודון, wo bei der ganzen Handlung das Bewußtsein des Unrechts gegenwärtig war: da steht das Vergehen außerhalb des Bereichs der durch Opfer zu suchenden Sühne.

Wir haben schon (zu 1. B. M. Kap. 8, 1) auf den Unterschied zwischen שגגה und שגגה aufmerksam gemacht. Soggar ist der Irrtum aus Sorglosigkeit. Dem שגגה liegt im Momente der שגגה die Gehegmäßigkeit seiner Handlungsweise nicht mit dem gebührenden Ernste am Herzen, er ist in dem Augenblicke nicht 'הרהר על דבר ד', wie es der Prophet ausdrückt. Eben in diesem Mangel an Achtsamkeit auf den gesetzesprechenden Charakter seiner Handlungen liegt das Sündhafte des Irrtums, es ist dies das ששע, das im חטא liegt, כשעיהם לכל החטאים (Kap. 16, 16). Es kann sich der durch Unachtsamkeit erzeugte Irrtum auf den Inhalt des Gesetzes beziehen, es war ihm z. B. außer acht gekommen, daß חלב אסור, oder daß es ein mit כרה verpönter Genuß ist, שגגה בלאו או, שגגה בכרה; oder das Gesetz war ihm seinem ganzen Inhalte nach gegenwärtig, allein die Beschaffenheit des Objekts war ihm entgangen, er kannte das חלב-Verbot und dessen Strenge, allein er hielt das Genossene für erlaubtes Fett (שומן) u. dergl. — Ob eine שגגה nur dann der Sühne durch החטא bedürftig ist, wenn das Bewußtsein vom Gesetz einmal zuvor vorhanden gewesen, הכיר ולבסוף שבה, oder selbst ein שגגה בין שגגה, ein unter Nichtjuden aufgewachsenes Kind, daß als solches nie ein Bewußtsein vom Judentum gehabt hatte, wenn ihm später die jüdische Gesetzespflicht zum Bewußtsein käme, über das früher in Unkunde Geübte החטא zu bringen hätte, ist eine Sabbat 68 b behandelte Kontroverse. 2. שגגה (רמב"ם 2, 6) rezipiert die letztere Annahme als חלacha. — Selbst בלא מהבין שגגה, eine nicht nur in mangelndem Bewußtsein von dem ungesetzlichen Charakter der Handlung, sondern eine ganz gedankenlos geübte Handlung, מהעסק, es hätte einer z. B. חלב im Munde und verschluckt es gedankenlos, ohne überhaupt die Absicht gehabt zu haben, etwas zu essen, וכולעו, קפבר רוק הוא וכולעו, fällt unter den Begriff החטא-pflichtiger שגגה: שהנה הייב שכן נהנה: שגגה; denn immerhin ist das Ungefehlliche durch ihn geschehen. Nur beim שבה, wo das Bewußtsein, die Ausführung eines Gedankens, מחשבה, die Ungefehllichkeit der Handlung bedingt, ist מהעסק nicht החטא-pflichtig; z. B. נהבין להגביה oder selbst את ההלוש והרהר את שבה; seine Thätigkeit, ההיכה המחובר, war eben nicht die am שבה verpönte Ausführung eines Gedankens, weil eben dieser ganze Gedanke fehlte (Merithoth 19 b). —

מכל מצות ד' וגו'. Schwierig ist der Ausdruck אשר לא העשינה für Verbote. Der grammatischen Konstruktion gemäß wäre מצות Subjekt von העשינה und das hieße: Gebote, welche nicht erfüllt werden sollen! Wir wissen diesen Ausdruck nicht anders zu erklären, als daß אשר nicht auf מצות, sondern auf die von den מצות betroffenen Objekte sich bezieht: verpflichtende Aussprüche Gottes in Beziehung auf solche Gegenstände, die nicht verübt werden sollen. Eben so schwierig ist die Konstruktion נפש וגו' כי החטא hat sonst den Gegenstand der Verjüandigung nicht mit dem Accusativ nach sich. Auch dafür, daß das כו' etwa die Entfernung von den Geboten ausdrücken sollte, findet sich sonst keine Analogie bei החטא. Es bleibt nichts übrig, als hier in der That eine Konstruktion החטא mit dem Accusativ anzunehmen

Kap. 4. V. 1. Gott sprach zu Moſche:

2. Sprich zu Iſraels Söhnen: Wenn eine Perſon ſich in Unachtſamkeit vergeht in Beziehung auf einige von allen den Dingen, die Gott geboten, daß ſie nicht geſchehen ſollen, und ſie übt etwas von einem von dieſen:

ד המישן 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:
2. וַיֹּדֶבֶר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר:
נִפְשׁ כִּי-יִתְחַבֵּא בְשֹׁגְגָה מִכָּל מִצְוֹת יְהוָה אֲשֶׁר לֹא תִשְׁעֶנְהָ וְנִשְׂפָה כַּאֲחַת מִהֶנּוּ:

Beziehung hinaus, indem es nicht wie הלב auf die zum Opfer tauglichen Gattungen beſchränkt iſt, ſondern auch הרה und ענה, alle warmblutigen Tiergattungen begreift. Dem Blutverbot muß ſomit außer dieſer Opferbeziehung noch ein anderes Motiv zu Grunde liegen. (Siehe zu Kap. 17, 10 f.)

Inſofern das הלב- und הר-Verbot hier in Zusammenhang mit den Opferdarbringungen erſcheint, dürfte dieſes den Gedanken äußern: Blut und das הלב-Feſt ſind die beiden Pole des ganzen Tierorganismus. Zum Blut iſt das Weſen des Tiers konzentriert, הרה הוא הנפש, und הלב-Feſt iſt das letzte ſelbſtzweckige Produkt des ganzen organiſchen Tierlebens. (Iſt doch הלב nur das egoiſtiſch umwandelte הר, wie הלב das liebeſthätig umwandelte הר iſt, und beiden הלה zu Grunde liegt.) Symboliſch, d. h. im Tieropfer, kann wohl das Tierblut für Menſchenweſen und das הר-Blut für Menſchenzwecke zum Ausdruck dienen. Aber konkret kann nie Tierweſen Menſchenweſen und ſolten nie Tierzwecke Menſchenzwecke werden, und eben weil ſie im Opferſymbol für den Menſchen aufſtreten, ſollen ſie konkret nie in den Menſchen übergehen, damit die Identifizierung der Menſchenatur und der tieriſchen Natur in unſerer Selbſtanſchauung keine Stätte finde. Vergl. hiñſichtlich des Blutes Kap. 17, 11.

Kap. 4. V. 2. נפש כי החטא וגו' ועשה וגו'. נפש, die Seele, iſt der eigentliche Kern der Menſchenperſönlichkeit, die ſich als Geiſt und Wille maniſteſtiert, und der der Leib mit ſeinen Organen und Kräften zur Beherrſchung und Leitung untergeben iſt. Um dieſe Herrſchaft und Leitung nach dem göttlichen Willen zu vollziehen, hat die נפש ſelbſt ſich ihrerſeits dem „Feuer“ des göttlichen Geſetzes unterzuordnen und ſich ununterbrochen von deſſen Licht und Wärme beherrſchen zu laſſen. Der Leib der Seele, und die Seele Gott untergeordnet, vollzieht ſich das geiſtig-leibliche Leben der Menſchenheit im Dienſte Gottes, und es iſt nur der Wille Gottes, den der Wille des Menſchen vermittelt ſeines ihm dienenden Leibes in ſittlich freier Energie zur Verwirklichung bringt. Entzieht ſich jedoch die נפש der Erleuchtung und Belebung durch das Feuer des göttlichen Geſetzes — es iſt dieſes, wie wir zu 1. B. M. Kap. 39, 9 aus der Lautverwandſchaft הרה-הטא folgern zu dürfen glauben, die buchſtäbliche Grundbedeutung von הטא — ſo läuſt ſie Gefahr, die Organe und Kräfte ihres Leibes, deren Thätigkeit ſie nur innerhalb der vom göttlichen Willen geheiligten Schranken zur Äußerung gelangen laſſen ſollte, dem göttlichen Willen entgegenhandeln zu laſſen. Das Opfer, mit welchem eine aus dem beherrſchenden Brennpunkte des göttlichen Willens geratene Seele, wieder dieſe, die Reinheit ihrer Lebensthätigkeit bedingende Gottesnähe ſucht, aus deren Herrſcherbereiche ſie ſich nie hätte entfernen ſollen, heißt: קרבן הטא. Durch dieſes Wiederjucken der Gottesnähe (קרבן) wird die Entfernung, in welche die Seele von dem אש הר geraten (הטא), geſöhnt.

Alein eine Ausgleichung für Vergehen kann vermittelt eines Opfers nur geſucht werden, v. an, wie es im Texte heißt, dieſes Vergehen, oder buchſtäblicher, die Nicht-

17. Ein Gesetz für die Ewigkeit ist es für eure Nachkommen in allen euren Wohnstätten: alles Fett und alles Blut sollt ihr nicht essen.

17. חֲקַת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל-הַלֵּב וְכָל-דָּם לֹא תֹאכְלוּ: פ

Benutzung desselben unter den Begriff מעילה (siehe zu Kap. 5, 14 f.). Es ist dies hier bei עֲדָשִׁים קָלִים מִמֶּן בְּעָלִים aber besonders hervorgehoben, weil dieselben als בעלים Eigentum des sie Bringenden sind, dem sie ja zum Genuße verbleiben, und selbst בחיה, lebend, gar keine מעילה bei ihnen stattfindet. Sobald aber זריקה vollzogen ist, gehören ihre אימורים, die hier unter חלב begriffen sind, Gott, sind Gott heilig, gehören unter den Begriff קדשי ד' (Kap. 5, 15) und ihre Profanbenutzung ist מעילה. (Chulin 117 a.)

V. 17. חקת עולם וגו'. Das ausführliche Gesetz über חלב folgt Kap. 7, 23 f.; hier schließt sich die Erwähnung des ודם חלב nur dem Vorhergehenden: כל חלב 'לר' an, um den Zusammenhang des Genußverbots dieser Tierstoffe mit deren Verwendung im Opfer anzudeuten und dann zugleich die Bestimmung beizufügen, daß, obgleich die Verwendung dieser Stoffe im Opfer an Zeit und Raum geknüpft ist, das חלב-Verbot doch מושבתים בכל לדרתיכם sowohl לפני הבית als בזמן זמנו, sowohl zur Zeit des Tempels, als während dessen Zerstörtseins, und sowohl בארץ als außerhalb derselben, wo Tempelopferdienst unterjagt ist, in ewiger Geltung bleibt (Kiduschin 37 b 'ב' חקת עולם לבית עולמים לדורותיכם שינהג. z. St. lautet: חקת עולם לבית עולמים לדורותיכם בכל מושבתים בארץ ובחוזה לארץ חקת עולם לבית עולמים לדורותיכם, und wird da zunächst durch חקת עולם das Vorhergehende: כל חלב לר' fortgesetzt, als ewige Tempelbestimmung, nicht nur im Tempel, sondern auch an der Stätte, die für die Ewigkeit die einzige Opferstätte des Gottesheiligtums auf Erden bleiben soll, im המקדש, בית עולמים, das darum heißt, bleibt die Bestimmung alles חלב vom Opfertier für Gott. Und daran knüpft sich dann ferner וגו' חלב כל מושבתים כל חלב, daß לדורותיכם und zwar בכל מושבתים alles חלב und so auch alles דם nicht gegessen werden solle. Denn eben weil das המקדש בית עולמים heißt, wie ja auch die Opferbestimmung als ein חקת עולם gegeben ist, ist überhaupt auch die Opferpflicht eine ewige und sind auch die Opfergesetze und das daraus Resultierende in ewiger Geltung. Die zeitweilige Zerstörung des Tempels und unsere Entfernung aus dem Lande hindern nur zur Zeit die Erfüllung des Gesetzes. Es sind nur zur Zeit für uns die Bedingungen nicht vorhanden, unter welchen dessen Ausführung von uns erwartet und uns gestattet ist. Allein damit sind das Gesetz und seine Folgen nicht aufgehoben. So wenig wie das Gesetz אביך אברהם für den, dessen Vater abwesend, oder das Gesetz אהרן בניכם für den aufgehoben ist, der zur Zeit noch keine Kinder hat. Somit sind durch die לדורותיכם בכל מושבתים zur Verwirklichung obliegenden ודם חלב-Gesetze, die Tempel- und Opferpflichten auch uns noch heute in konkretester Folge wirksam, und mit jeder Unterlassung eines חלב- und גנום-Genußes dokumentieren wir die Ewigkeit und wieder zu erwartende Wirklichkeit der Opfergesetze, und legen den praktischsten Protest gegen einen jeden Versuch ein, für sogenannte Reformbestrebungen einen Ausgangspunkt in einer vorgeblich stattgehabten Abrogierung und Antiquierung der Opfergesetze zu finden. Der Zusammenhang des חלב-Genußverbotes mit den Opferbestimmungen tritt darin noch besonders hervor, daß, nach Kap. 7, 25 das Verbot nur auf diejenigen Tiere der בהמה-Gattung beschränkt ist, aus deren Art Opfer genommen werden können, auf שור כשב ועז, mit Ausschluß von חיה וצוף. Das Verbot des Blutgenußes, das hier ebenso wie חלב mit den Opferdarbringungen in Zusammenhang gestellt ist, geht aber andererseits über diese

12. Und ist eine Ziege sein Opfer, so bringt er es nahe vor Gott hin.

13. Und stützt seine Hand auf dessen Kopf, und er schlachtet es vor dem Zusammenkunftsbestimmungszelt, und Söhne Aharons werfen sein Blut an den Altar ringsum.

14. Er bringt davon sodann sein Opfer als eine Feuerhingebung an Gott nahe: das Fett, welches die Eingeweide bedeckt, und alles Fett, das an den Eingeweiden aufliegt.

15. Auch die beiden Nieren und das auf ihnen sitzende Fett, das an den Lenden aufliegt, und das Zwerchfell an der Leber, samt den Nieren, hat er es herauszulondern.

16. Der Priester übergiebt sie zum Verdampfen auf den Altar hin als ein durch Feuerhingebung zu gestaltendes Opfer zum Willfahrungsausdruck; alles Fett ist Gottes.

12. וְאִם־עֹז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי יְהוָה:

13. וְסָמַךְ אֶת־יָדוֹ עַל־רֹאשׁוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְנֵי אֹהֶלן אֶת־דָּמֹוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ כְּכִיב:

14. וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ אִשָּׁה לַיהוָה אֶת־הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת־הַקָּרֶב וְאֶת־כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַקָּרֶב:

15. וְאֶת־שְׁתֵּי הַכְּלָיִת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל־הַכְּסָלִים וְאֶת־הַיִּתְדֹת עַל־הַקֶּבֶד עַל־הַכְּלָיִת יִסְרְנָה:

16. וְהִקְטִירֶם הַכֹּהֵן הַמְזַבְּחָה לָהֶם אִשָּׁה לְרִיחַ נִיחַח כָּל־חֵלֶב לַיהוָה:

ihres Gottes entweihen; denn sie bringen ja die dem Feuer des göttlichen Geistes zur Beherrschung und Gestaltung zu übergebenden irdischen Dinge im Tempel also Gott näher, daß diese dem Willen Gottes zur Gewinnung seiner Gegenwart entsprechen: Darum sollen sie auch außer dem Tempel selber ein Heiligtum sein.“ (Siehe das Nähere zu Kap. 21.)

Wir glauben dann ferner auch einzusehen, warum dieser Begriff להם, der, wie wir aus Kap. 21 wissen, alle auf den Altar kommenden Opfer begreift, in unserem Kapitel zunächst bei שלמים zur Äußerung kommt. Ist ja שלמים eben dasjenige Opfer, das durch die Opferhandlungen selbst, wozu ja bei שלמים auch der häusliche Genuß gehört und den Tisch zum Altar und das Haus zum Tempel und die Genossen zu Priestern und Priesterinnen erhebt, die Gegenwart Gottes in unserem ganzen heiteren irdischen Dasein vergegenwärtigen will. Dazu gehört wesentlich der Begriff להם als Vorbedingung, daß nämlich dieses irdische Dasein, das sich der Gegenwart Gottes erfreuen will, mit seinem Streben und seinen Zielen sich einer solchen Gegenwart würdig darbiete. — In der Übersetzung böte sich für להם der Begriff Opfer in seiner ursprünglichen wortentsprechenden Bedeutung dar, in welcher es ja Darbietung, oder vielmehr ein Dargebotenes, d. h. ein den Wünschen des andern entsprechend Dargebrachtes bedeutet, und wäre daher להם אשה: ein durch Hingebung an das Feuer zu gestaltendes Opfer.

В. 12 f. שלמים vom עז unterscheidet sich vom כבש nur dadurch, daß vom עז das אליה nicht dargebracht wird, und sind hier die Opferhandlungen alle vollständig wiederholt, eben um zu sagen, daß im übrigen kein Unterschied ist (ה"ב).

В. 16. 'חלב לך' כל החלב, Darzubringende, somit alles unter אימורים Begriffene (siehe zu В. 9) ist Gottes, d. h. ist Gott heilig, und fällt jede andere

ihrerseits heilig zu ehren, lautet: וקדשהו כי את לחם אלקיך הוא מקריב וגו'. Das Verbot, das jeden Priester mit einem körperlichen Gebrechen, מום, vom Altardienst ausschließt, heißt: איש וגו' אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו. כל איש וגו'. לא יגיש להקריב את איש ד' מום בו את לחם אלקיו לא יגיש להקריב. Offenbar sind hier אשה und לחם zwei verschiedene Beziehungen des Opfers; לחם steht hier nicht in Verhältnis zu אשה, sondern wie dieses unmittelbar in Verhältnis zu Gott, und zwar heißt es konstant: איש ד' לחם אלקיך und איש ד' לחם אלקיו und erscheint der Begriff לחם in dem Motiv der Heiligkeit und Heiligung der Priester (V. 8 u. 18) besonders maßgebend hervorzutreten.

Die durch die Hingebung des Opfers an das Altarfeuer zu erzielende Wirkung dürfte bei einer näheren Erwägung sich als eine zweifache ergeben: die Wirkung des Feuers auf die ihm übergebenen Teile, und die Wirkung der Teile auf das Feuer. Jene ist: die völlige Durchdringung und Überwältigung der durch die Opferteile ausgedrückten Objekte und Beziehungen des Menschenwesens durch das Feuer des göttlichen Gesetzes; diese: die gleichzeitig damit dem Feuer gewährte Nahrung, d. i. die dem Göttlichen auf Erden damit bereitete Stätte und Gegenwart. Jene dürfte durch אשה, diese durch לחם ausgedrückt sein. Den Wörtern אש und אשה selbst dürften zwei verschiedene Wurzeln zu Grunde liegen. אש von שש, verwandt mit עש, verzehren (wovon עש die Motte), drückte das Feuer als verzehrende Kraft aus, die an dem ihr Hingebenen ihre Nahrung findet. אשה von אש, verwandt mit עשה, bilden, gestalten, drückte Feuer als die gestaltende, formgebende Kraft aus, somit auch אש: die Nahrung des Feuers durch den Stoff; לחם, אשה: die Gestaltung des Stoffes durch das Feuer.

לחם direkt auf Gott bezogen, wie in לחם אלקיך, לחם אלקיו, und so auch: לחמי 4. B. M. 28, 2, kann ja nichts anderes heißen, als gleichsam: der Tisch, den ich mir deckt, d. h. das, woran ich meine Genüge finden soll und das ihr mir auf Erden zu bereiten habt, wenn ich „bei euch einkehren“, unter euch mit meinem Wohlgefallen „wohnen“ soll. לחם hingegen ist das, was ihr nach göttlichem Willen dem Feuer seines Gesetzes zur Läuierung, Gestaltung und Belebung übergeben sollt. Im Objekt begegnet sich beides. Was לחם אלקיך sein soll, muß אשה ד' werden, und was אשה ד' wird, wird eben damit לחם אלקיך. Zudem wir Irdisches von dem Feuer des göttlichen Gesetzes beherrschend durchdringen lassen, wird es ein Träger und Vermittler des Göttlichen auf Erden, und wenn unser irdisches Sein und Wirken die Gegenwart Gottes auf Erden erzielen soll, so müssen wir es dem Feuer des göttlichen Gesetzes zur Durchdringung und Beherrschung übergeben. Ganz so wie die Cherubimflügel gleichzeitig פורשי כנפיהם zur Höhe gestalten, indem sie das Gesetz auf Erden schirmen.

Ist diese Auffassung nicht irrig, so begreifen wir sehr wohl, warum gerade bei den Gesetzen, die auch das Leben des Priesters außerhalb des Tempels und auch seine körperliche Erscheinung in ideellen Einklang mit seinem Berufe des Dienstes an Gottes Gesetzesheiligtum bringen und halten sollen, dieser Beruf vorzugsweise als הקרבת לחם bezeichnet wird. Es ist damit gesagt: sein Dienst im Heiligtum soll ja symbolisch lehren, wie das ganze irdische Sein, Streben und Wirken zu אלקיו, לחם אלקיו, also gestaltet werden soll, daß es den die Gegenwart Gottes in unserer Mitte, das אלקיו bedingenden Anforderungen genüge. Sein Leben außerhalb des Tempels darf mit dieser Idee seines Tempeldienstes nicht in Widerspruch stehen, sonst tötet sein konkretes Leben das Ideal, das seine symbolischen Handlungen im Tempel zum Ausdruck bringen: לחם אלקיך, „sie sollen auch außerhalb des Tempels dem von ihnen im Tempel zu lehrenden Gotte heilig sein, und nicht den von ihnen dort gelehrten Namen

10. Die beiden Nieren und das auf ihnen sitzende Fett, welches an den Lenden sich befindet; auch das Zwerchfell an der Leber, mit den Nieren hat er es herauszufondern.

11. Und der Priester giebt es auf den Altar zum Verdampfen hin, als ein durch Feuerhingebung zu gestalten- des Opfer an Gott.

10. וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֵת-הַחֵלֶב
אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל-הַכְּסָלִים וְאֵת-
הַיִּסְתֵּרֶת עַל-הַכְּבֵד עַל-הַכְּלָיֹת
יִסְרְנָה:

11. וְהִקְטִירוֹ מִכֹּהֵן מִמִּזְבְּחָהּ לַיהוָה
אִשָּׁה לַיהוָה: פ

אֵלֶּה kommt nur in diesem Zusammenhange vor, und weiß man nur aus Überlieferung, daß es das äußerste Endstück des Numpfes, das Schwanzstück bedeutet. עצה ist nach Chulin 11 a das Rückgrat in der Nierengegend: מקום שהכליות יועצות; es könnte dann עצה von עיץ (Jes. 8, 10 עיצו עצה) mit angehängtem ה sein, wie צנה (Ps. 8, 8). Die Darbringung des אֵלֶּה unter den אימורים ist das Charakteristische beim כבש. Wahrscheinlich steht diese Erweiterung des הלב-Begriffes bei den אימורי כבש mit der Bedeutung des כבש als des reinen Ausdrucks der vertrauensvollen Geschickes-hingebung an unsern Lebenshirten in Zusammenhang, und so mögen auch überhaupt das הלב an כליות an und über dem קרב, an den כסלים, nicht nur den Begriff הלב im allgemeinen, sondern diesen Begriff des Streboobjekts der Fülle noch besonders durch die Teile charakterisiert darstellen, an welchen dasselbe sich befindet. So z. B. הלב der niederen Reize: הלב הכליות, der Ernährung: הלב הקרב. Leider fehlt uns die physiologische Kenntnis der Bedeutung der כסלים und des אֵלֶּה, um diese Vermutung auch in Beziehung auf diese Teile zu verfolgen.

W. 11. לחם אשה לריו: עו שלמים W. 16 beim שלמים von עו: לחם אשה לריו, während es oben beim בקר (W. 5) בקר ריו ניהוח לר' heißt. Der gemeinsame Ausdruck bei allen dreien ist: אשה, und wird daraus in ח"ב 3. St. gelehrt, daß die wechselnden Ausdrücke: ריו ניהוח, לר' doch allen dreien Arten der שלמים gelten und diese Stellen sich gegenseitig ergänzen. Der vollständige Satz hieße somit: לחם אשה (ל) ריו ניהוח לר'. Es bleibt aber zunächst zu erörtern, was der Begriff לחם zu dem Begriff אשה hinzufügt. Ließe sich אשה einfach als Feuer, oder auch speziell als das auf dem Altare zu unterhaltende Feuer auffassen, so wäre לחם die „Nahrung dieses Feuers“, das, was dem Feuer zu dessen Unterhaltung hingegeben wird. Das göttliche Weisheit ist das אש דה, dessen Dasein auf Erden durch Hingebung des הלב und der ניחוח, durch Hingebung aller Strebenziele und allen Strebens an dasselbe bedingt ist. Allein ein Vergleich aller Stellen, in welchen bisher und noch ferner das Wort אשה vorkommt, läßt keinen Zweifel darüber, daß לחם אשה nicht das Feuer, sondern das bezeichnet, was dem Feuer übergeben wird, somit eben das, was אש לחם ausdrücken würde, und es bleibt somit zu ermitteln, was die Zusammensetzung לחם אשה ausdrückt. Es müssen notwendig לחם und אשה zwei besonders nuancierte Begriffe bedeuten. Entscheidende Sätze dürfte für diese Untersuchung das Kap. 21 bieten. Dort (Verse 6, 8, 18 u. 21) kommen die Ausdrücke wiederholt und in verschiedener Anwendung vor. Die dem Priester auch außerhalb des Tempels gebotene Fernhaltung von טובאמת מו, sowie die für ihn besonders hervorgehobenen Verbote קרהה וקן, שרישה, זאח וקן, werden motiviert: קדשים יהיו לאלקיהם ולא יהללו שם אלקיהם כי את אשה ד' לחם אלקיהם הם מקריבים והיו קדש קדש. Das Gebot an die Nation, eine Verletzung der den Priester auch in seinem Leben außerhalb des Tempels heiligenden priesterlichen Ehegesetze nicht zu dulden, ihn aber auch

8. Und er stüzt seine Hand auf den Kopf seines Opfers, und er schlachtet es vor dem Zusammenkunftsbestimmungszelt, und Söhne Aharons werfen sein Blut an den Altar ringsum.

9. Von dem Friedensmahle bringt er sodann als Feurgabe vor Gott nahe sein Fett: das ganze Schwanzstück, gegen das Rückgrat soll er es ablösen, — und das Fett, das die Eingeweide bedeckt, auch alles Fett, welches an den Eingeweiden aufsitzt.

8. וְכַמֶּה אֶתִּידוֹ עַל־רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וַשְׁחַט אֹהֶו לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וּוְרָקוּ בְּנֵי אֶהָרֹן אֶת־דָּמֹו עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָקִיב:

9. וְהַקְרִיב מִזִּבְחַה הַשְּׁלָמִים אֶשֶׁה לַיהוָה הַלֶּבֶו הָאֵלֶנָה הַמִּינִיָּה לְעֹמֶת הַגֵּזֶה וּמִרְגְּמָה וְאֶת־הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת־הַסָּרֵב וְאֶת־כָּל־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַקָּרֵב:

В. 8 (siehe zu В. 2). ושחט אהו ו ebenso oben В. 2 ושחט, В. 13 ושחט אהו; durch diese wiederholte Präzisierung des in der עזרה zu schächtenen Objekts wird Kiduschin 57 b der Grundsatz: שלא ישחט הולין בעזרה (siehe zu 5. В. М. 12, 21), daß wohl selbst שלמים, diese den הולין zunächst angrenzenden, ja wie diese außerhalb des Tempels zum Genuß kommenden Mahlopfer, nicht aber ungeweihte, dem Profangebrauche bestimmte Tiere in der עזרה geschächtet werden dürfen, noch dahin ergänzt, daß dieses Verbot auch gar nicht zum Opfer taugliche Tiere, wie בעלי כומין und היה und auch עופות umfasse. Ja, nicht nur שחיטה הולין, selbst das bloße Hineinbringen von הולין-Objekten jeder Art in die עזרה, בעזרה, הולין ist verpönt. (Nach רשב"א allerdings nur solcher הולין-Objekte, die wenigstens zur Gattung von Dingen gehören, welche irgend eine Opferverwendung haben, wie Brot, Früchte u. dergl. (Siehe מ"ל"מ: 2, 3.) Nur symbolische Handlungen und symbolische Objekte sollen in dem Raume des Heiligtums in die Erscheinung kommen. Das Hineinbringen profaner Objekte, insbesondere das Vornehmen von Handlungen im konkreten Sinn, die dort im symbolischen Sinne des Heiligtums vorgenommen werden, wie שחיטה הולין, ist eine Deprimierung, ja Profanierung des Ortes und der Handlung, also, daß בעזרה selbst הולין ששחטו בעזרה sind. שחיטה הולין בעזרה trübt die symbolische Bedeutung der שחיטה, in welcher שחיטה קרשים daselbst vorgenommen werden soll.

В. 9. הלבו: es ist schwierig, den Sinn dieses Wortes hier zu fassen. Nach ר"ע in הל' zur Stelle bezeichnete es einen bestimmten Fettteil in der Nähe des אליה: שבין הפוקלות. Allein es ist dies derselbe Fettteil, den ר"ע oben zu В. 4 als das הכסלים bezeichnet, und dieses wird doch hier В. 10 besonders genannt. Nach ר"י erhielt durch הלבו das folgende אליה für מוקדשים wenigstens den Charakter von הלב, so daß außer האוכל אליה של מוקדשין die Verbote חלב-גמישes übertritt, obgleich אליה דהולין zum Genuße gestattet ist und nicht unter den Begriff des verbotenen חלב fällt (siehe Kap. 7, 23 f.). Wir haben es in ähnlichem Sinne übersetzt, so daß alles folgende die für כבש unter den Begriff des zu opfernden חלב zu fassenden Teile bezeichnet, und steht hier הלבו als Gesamtbegriff voran, weil eben für כבש dieser Begriff durch אליה, das von keinem anderen Tier zu den אימורים zählt, erweitert ist. Es ist jedoch nicht notwendig schon auch die Ansicht des יהודה ר' gegeben, daß אוכל חלב אימורים alle im weiteren Sinne alle חלב wäre, da חלב im weiteren Sinne alle אימורים umfaßt, so חלב השלמים (Kap. 6, 5), ohne daß ja כליות, כבד, יוהרה, כליות im engeren Sinne unter חלב gehörten (siehe מ"א רמב"ם 7, 5).

6. Und wenn aus dem Kleinvieh sein Opfer zum Friedensmahle an Gott ist, soll er, männlich oder weiblich, ganz es nahebringen.

7. Bringt er ein Schaf als sein Opfer nahe, so hat er es vor Gott hin nahezubringen.

6. וְאִם-כֵּן-הֵצֵאן קִרְבָּנוּ לְזֶבֶחַ שְׁלָמִים לַיהוָה זָכָר אִוּ נִקְבָּה הַקָּמִים יִקְרִיבוּנוּ:

7. אִם-בֶּשֶׂבֶת הוּא-מִקְרִיב אֶת-קִרְבָּנוּ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי יְהוָה:

העולה וגו'. Würde damit auch hier, wie Rashi in der That erklärt, nur dieselbe negative Bestimmung ausgesprochen sein sollen, daß der Darbringung der שלמים „das Eולה“ des Götter vorangegangen sein müsse, so wäre, wie Wesjely in seinem Kommentar bemerkt, das Götter dieser Stelle zu dieser Bestimmung im Talmud zu erwarten gewesen. Wir glauben daher vielmehr, hier den positiven, das Opfer des „Friedensmahls“ bedeutungsvollen charakterisierenden Ausdruck zu haben, daß selbst es seine Stätte auf dem großen National-עולה finde, auf dasselbe, zu dem es ja scheinbar in so wesentlichem Gegensatz sich befindet, gelegt zu werden, und wie alle Opfer von ihm mit zu umfassen sei. Das המיד ist ein Nationalopfer und ein Ganzopfer. שלמים ist, wie bereits bemerkt, wesentlich und ausschließlich ein Einzelopfer, und nur die איבורים überkommen dem Altarsfeuer, während das eigentliche Opfertier an die בעלים selbst zum Genuße zurückgeht. Zudem nun die vom Friedensmahle des einzelnen darzubringenden איבורים sich ebenfalls ganz und gar dem Gesamttempelopfer anschließen, auf ihm und in ihm wie alle übrigen Opfer ihre Stätte finden, so dürfte damit die bedeutungsvolle Wahrheit ausgesprochen sein, daß eben in dem reinen Glücke der Familien und einzelnen die Nationalumgebung an das göttliche Gesetz die Blüte ihrer Verwirklichung findet, und die den frohen Genuß des Einzelglückes der Gottesgegenwart würdig machende Verfüllung und Heiligung selbst des Strebens nach sinnlichen Gütern und Genüssen, wie dies durch הקטרה הכליית וההלב zum Ausdruck kommt, eine der wesentlichen Konsequenzen der nationalen Gesamtumgebung bildet. אשה, das vom Friedensmahl des einzelnen Gott nahe zu bringende (W. 3) haben אהרן בני אהרן, die Aaroniden, die nationalen Diener des Gesetzesheiligthums, dem Altare auf das Gesamttempelopfer, das ununterbrochen auf dem von der Nation zu unterhaltenden Altarsfeuer den Ausdruck der ewigen Gesamtumgebung der Nation zu Gott emporträgt, als ebenbürtiges ריח ניהור hinzugeben.

W. 6 (siehe zu W. 1). Ebendasselbst haben wir bereits שלמים als das spezifisch jüdische Opfer bezeichnet. Es ist dies so sehr der Fall, daß ja das allererste Opfer, mit welchem die Nachkommen Jakobs von Gott zum Volke konstituiert wurden und in den Volksbund mit Gott traten, und das an dem alljährlich wiederkehrenden Konstitutions-tage immer aufs neue zu wiederholen ist, daß ja das קרבן פסח sich grundbegrifflich als eine Art שלמים ובה darstellt, so sehr, daß ja sogar פסח, d. i. ein zum קרבן פסח bestimmt gewesenes Tier, das aber zur Zeit der Darbringung abhanden gekommen und deshalb nicht zum פסח verwendet werden konnte, wenn es sich später vorfindet, קרב שלמים, ganz als שלמים darzubringen ist. Es wird nun (Menachoth 83 b) in den neben den folgenden כבש אב (W. 7) ואם עז (W. 12) überflüssig erscheinenden einleitenden Worten unseres Verses: וְאִם כֵּן הֵצֵאן קִרְבָּנוּ וגו' zugleich die Erweiterung niedergelegt gelehrt, daß auch die nicht direkt zu שלמים bestimmten, sondern nur aus פסח resultierenden Opfer, wie מותר פסח, auch in den sonst bei פסח nicht stattfindenden Opferbestimmungen, wie סמיכה ונסכים והנופה הוה ושוק, ganz wie שלמים zu behandeln sind.

לב כליה לכות וכליות: לב, בורח כליות ולב, בורח לכות וכליות: לב für das Reich vegetativer Reize und Antriebe dieselbe Stellung inne zu haben, wie לב für das Gebiet der höheren Empfindungen und Bestrebungen, worauf auch ihre Ableitung von כל, dem Ausdruck eines mächtigen Sehns und Verlangens hinweist. Sie repräsentieren somit den tiefsten Quell sinnlichen Verlangens. — יוהרה, das Zwerchfell, ist, wie wir bereits erwähnt, der bedeutendste Faktor für die Bewegung des Atmens; sowohl die Erweiterung der Brusthöhle zum Einatmen, als deren Verengung zum Ausatmen wird vorzugsweise durch die Muskeln des Zwerchfells bewirkt. Wenn hier das Zwerchfell in Verbindung mit Nieren und Leber erscheint, so dürfte dies die animale Lebensfunktion im Dienste der vegetativen Reize ausdrücken. Wenn nämlich, nach der Lehre der Weisen, כבד כועס, auf die Leber der Reiz des Zornes zurückgeführt wird, Zorn aber nichts anderes, als das sich gegen Widerwärtiges empörende Gefühl ist, so bildet כבד den Gegensatz zu כליות: כליות repräsentieren das heftige Verlangen nach Zusagendem, כבד das heftige Zurückweichen von Widerwärtigem, beide zusammen bilden aber den Komplex physischer Lebensfähigkeit, die in nichts anderem als in Aufnehmen und Abstoßen des Zusagenden und Gegenwärtigen besteht. על הכבד על היורה wäre somit der Lebensakt im Dienste vegetativer, sinnlicher Reize, deren Objekt und letztes Ziel הלב repräsentiert.

Dem, dessen קרבן ein זבח שלמים ist, der „beim Mahle seines Glückes Gottes Nähe sucht“, sein Glück im Angesichte Gottes genießen will, war zuerst in שהיטה und זריקה die Umwandlung seiner Persönlichkeit aus dem egoistischen Selbstsein in die Hörigkeit und Hingebung an Gott und die heilige Nationalaufgabe der Gesetzesverwirklichung und Gesetzerkenntnis als Grundbedingung gelehrt, und wird ihm nun durch הקטרה als Konsequenz dieser Hörigkeit und Hingebung gezeigt, wie auf dieser Stufe selbst תלב und כליות und כבד und על הכליות, selbst die sinnlichsten Zwecke und Bestrebungen aus dem Bereiche physischer Gebundenheit in den Kreis sittlich freier, heiliger, das Göttliche auf Erden fördernder Vollbringungen gehoben werden können und gehoben werden sollen, wenn der frohe Genuß der dem שלם, dem „Glücklichsten“ gewährten Güter und Genüsse eine Gottes Gegenwart verlangende und erzielende reine Freude sein soll, — daß selbst על הקרב את החלב ואת כל הקרב ואת על הכליות müssen und können, wenn kein זבח שלמים ein קרבן sein soll!

Vor הקטרה האימורים wird erst mit ihnen, gleichzeitig mit den auf sie gelegten ושוך die Handlung der הנופה vorgenommen (siehe Kap. 7, 30 f.). wird nach כהנים zuteil; das ganze übrige Tier wird von den בעלים in beliebiger Gemeinschaft jüdischer Genossen außerhalb des Tempels (siehe jedoch מילמי 2, 3 Ende) — aber im Bereiche desselben, d. h. in der Wüste nicht außerhalb des ישראל, in Schilo nicht außerhalb des Gesichtskreises der Stadt, in Jerusalem nicht außerhalb der Stadtmauern (siehe Sebachim 112 a) und innerhalb der vorgezeichneten Zeit, שני ימים ולילה אהר, genossen.

וערך עליה העולה והקטיר עליה. In den Sähen: והקטירו אותו וגו' על העולה וגו' מלבד עולה הבקר אשר לעולה התמיד תעשו את אלה (Kap. 6, 5) und הלכי השלמים (4. B. M. 28, 23) bei den כוּסֵפֶן wird פֶּסַחִים 58 a und Sebachim 89 a die Bestimmung gelehrt, daß alle sonstigen Opfer dem תמיד של שחר, dem täglichen Morgenemporopfer, das eben העולה, קעולה עולה *καὶ ἐξοχὴ* ist, nachzufolgen haben: כל הקרבנות und sinkenden Strahl, ist das ewige Atmen der jüdischen Nationalhingebung; zwischen beide fallen alle anderen Opfer, die nichts als Konsequenzen des großen ewigen nationalen Grundopfers bilden. Hier heißt es auch, und hier ja zuerst: על והקטירו אותו וגו' על

(Eltern, Geschwister) durch den Tod verloren, in welchem Schmerzgeföhle er אינו heißt, darf von ihm kein Opfer zur Darbringung in den Tempel kommen; eine Bestimmung, die zunächst für שלמים ausgesprochen: כשהוא שלם מביא ואינו מביא כשהוא שלמים, aber auf alle Opfer und selbst auf פרה ausgebehnt ist, wenn ihn הצות, die Zeit der Darbringungspflicht, im אינו-Zustande trifft (Sebachim 99 b und 100 a). Das שלום-Geföhle, aus welchem שלמים ganz und gar hervorgehen und dessen eigentlicher Ausdruck sie sind, darf gleichwohl bei keinem Opfer fehlen! שלמים heißt es dafelbst, mit zerrissenem Herzen überschreitet man nicht die Schwelle des Gottesheiligtums, nur ein mit seinem Geschick völlig ausgeöhntes Gemüt findet den Weg zur Gottesnähe. Die Überwindung des Trauer- und Schmerzgeföhles, der Trost für die Leiden des Lebens, worin andere Religionen den höchsten Triumph ihrer Sendung erblicken, ist für das jüdische Gottesheiligtum nur erst Vorbedingung seiner Wirksamkeit. Nicht Trost für den Schmerz, Kraft und Entschluß zur freudigen, Gott dienenden Lebensthat will es bringen, heiterer Lebensmuth ist der Odem, der seine Räume erfüllt, Gottes Heiligtum ist das Heiligtum seines Gesetzes. (Siehe zu Kap. 10, 19.)

אם כן הבקר וגו'. Siehe zu V. 3, Kap. 1. Je nachdem die sich שלם fühlende Persönlichkeit sich begreift, — in ihrer gottdienenden Lebensbestimmung als בקר, in ihrem von Gott geleiteten Geschiele als צאן, und zwar entweder rein nur in dem Gedanken der vertrauensvollen Hingebung an ihren Lebenshirten als כבש, oder gleichzeitig in dem Bewußtsein des, allem aus dieser Führung sie Vertrockenden, geleisteten Widerstandes als עי, — hat sie aus בקר oder, V. 6 u. 12, aus צאן die entsprechende Auswahl zu treffen. Es kann auch ihr Opfer זכר oder נקבה sein, je nachdem sie ihre Lebensstellung in größerer oder geringerer Selbstständigkeit oder Abhängigkeit begreift. Denn auch in einer abhängigen Stellung kann der Mensch sich שלם fühlen. Kennt das Gesetz ja selbst einen עבד-Stand, in welchem טוב לו עמך, den der Unfreie nicht mit dem Stande der freien Selbstständigkeit vertauschen möchte! Immer aber sei sein Opfer הנמים: es ist sein einheitliches, ganzes Wesen, mit welchem er dem einen einzigen Leiter seiner Thaten und Lenker seiner Geschiele sich naht.

Es heißt aber: הוא מקריב, und wird ה"כ 3. St. dieses הוא hervorgehoben und darin die bedeutame Bestimmung gelehrt: ההיחיד מביא שלמים נרכה אין הצבור, מביא שלמים נרכה, daß die nationale Gesamtheit als solche hingegen keine נרכה bringen könne. Überhaupt giebt es nur ein einziges צבור שלמי, die כבשי עצרת, die gleichzeitig mit den להם an שתי צבועות dargebracht werden, und auch in diesen tritt die Gesamtheit nicht als Einheit, כבש אחר, sondern als שני כבשים in ihrer Vielheit, in ihren einzelnen Gliedern auf, und selbst mit dieser Modifikation stehen כבשי עצרת als קדשי קדשים halb im עולה- und הטאה-Charakter, mit welchem letzteren sie auch zusammengeordnet sind, und sprechen den allverbreiteten שלם-Zustand mehr als ein anzustrebendes, noch vermischtes Ziel und nicht als eine bereits erlangte Errungenschaft aus, aus deren frohem Bewußtsein die צבור שלמי hervorgegangen wären. Sie sind ja הובה, שחיטתן בצפון und ק"ק. (Siehe Sebachim 55 a.) Sie bezeichnen das Ziel der תורה, das לא יהיה כך אביון! אפס כי לא יהיה כך אביון! (Siehe zu Kap. 23, 19.) Das שלם-Bewußtsein, aus welchem שלמים hervorgehen, ist wesentlich und ausschließlich ein konkretes individuelles. Wohl können zwei und mehrere Individuen zusammen als solche ein שלמים bringen. Ihre Gemeinsamkeit und Zusammenhörigkeit selbst kann ja der Boden ihres שלם-Zustandes sein, ja, des Menschen Glück bedingt wesentlich die Gemeinsamkeit mit Menschen, und schwerlich dürfte der reine Mensch in völliger Isolierung sich שלם fühlen. Allein die Fiktion kennen die jüdischen Institutionen nicht, daß ein nationaler glücklicher Zustand denkbar wäre ohne Beglückung aller einzelnen Glieder der Nation, daß die Nation als ideale Einheit sich שלם fühlen dürfte, wenn in konkreter Wirklichkeit ihre konkrete Vielheit

dort dann von קרבן, d. i. von Beilegung eines anderen Opfercharakters, z. B. שלמים וזה לשם עולה, auch auf בעלים, d. i. Bezeichnung einer anderen Persönlichkeit des Opferbringenden, und durch den zusammenfassenden Satz: זאת התורה לעולה ולמנחה (dasselbst 37) auf alle Opfer sich erstreckend gelehrt wird. Es ist jedoch, כבוד וחסד, diese Forderung nur מצוה, jedoch insofern nicht מעכב, daß das Opfer כשר ist, jedoch die obliegende oder übernommene Pflicht ein solches Opfer zu bringen, als nicht erfüllt zu betrachten ist, כל הובחים לא יזכה (Zebachim 2 a). Siehe oben.

שלמים. שלם bezeichnet eigentlich die Lückenlosigkeit eines Zustandes, אבן שלמה, u. s. w. Auf einen Menschen bezogen, drückt es den Zustand aus, in welchem der Mensch in keiner seiner Beziehungen eine Lücke fühlt, nirgends etwas vermißt, שלם יעקב, ויבא (1. B. M. 33, 18). שלם ist somit ein relativer Begriff, er bezeichnet zunächst den Zustand eines Gegenstandes in Beziehung zu seinen Teilen, eines Menschen in Beziehung zu seinen Verhältnissen und seiner Umgebung. Allein er bezeichnet, wiewohl selten, auch den Zustand dieser Verhältnisse und dieser Umgebung in Beziehung zu einem Menschen, der durch sie שלם wird, ואתו שלם הם האנשים האלה שלמים (1. B. M. 34, 21). Sie stehen in keiner solchen Beziehung zu uns, daß wir irgend etwas durch sie einbüßen.

שלם ist derjenige Zustand aller Verhältnisse, in welchem keines durch das andere etwas einbüßt, vielmehr jedes in dem anderen und durch das andere seine Ergänzung findet. Wir haben schon (Jeschurun VIII, S. 526) aus der Lautverwandtschaft mit שלם und שלם nachgewiesen, wie der wahre Begriff שלום kein bloß äußerliches, gegenseitig störungsloses Verhalten, sondern die harmonische Zusammenstimmung aller Verhältnisse von innen heraus bedeute. שלום ist keine äußere Nebeneinanderordnung, sondern eine organische Zueinander- und Zueinanderordnung der Dinge. — שלמים sind nun solche Opfer, die aus dem Gefühle eines שלם-Zustandes hervorgehen. Wenn עולה קרבן die Gottesnähe sucht auf Grund des Bedürfnisses der Thatenweiche, ואתו קרבן auf Grund der Gott huldigenden Unterordnung aller Güter der Gerechtigkeit und des Glückes, so sucht קרבן שלמים die Gottesnähe auf Grund eines sich völlig befriedigt fühlenden, in keiner Beziehung eine Lücke empfindenden Zustandes, zu dessen Krönung nur noch die Gottesnähe fehlt, die eben in diesem Opfer gesucht wird. Zu שלמים gipfelt die jüdische Lebensanschauung. Nicht der Schmerz, die Freude soll ihr die ewige Brücke zu Gott bilden, und vor Gottes Angesicht sich des irdischen Daseins freuen, der höchste Gottesdienst sein. Gott suchen, wenn und weil man eben nichts bei Gott zu suchen, ihm auch nicht für ein außerordentliches Glück zu danken hat, das ist Sinn des שלמים-Opfers.

שלמים sind die spezifisch jüdischen Opfer. Nach einer Ansicht Zebachim 116 a kannte die noachidische Welt wohl עולה aber nicht שלמים, und sie spricht diesen Gedanken im Antlauge an den Vers des Hohenliedes ויבוא בצפון ובזרוע הים, in der ersten Satzhälfte den Aufruf an die noachidische Welt erblickend, בצפון ובהנהער אומה שמעשיה כצפון, in der zweiten den Aufruf an die jüdische, והבוא אומה שמעשיה בצפון ובזרוע הים, also aus: die noachidische Welt habe wohl eine Ahnung davon gehabt, auf mitternächtlischem Grunde der Nachtseiten des Lebens die Gottheit zu suchen (עולה בצפון), aber auch im hellen Mittagstrahl der Lichtseiten des Daseins Gott zu suchen, (für שלמים ist keine Seite fixiert), war dem Judentume vorbehalten. Mit dieser Ansicht scheint der als Halacha rezipierte Satz im Einklange zu stehen, daß עולה שלמי, daß vom Nichtjuden nur עולה im jüdischen Tempel dargebracht werden, und, selbst wenn als שלמים gesandt, in dem bei ihm vorauszuiehenden Sinne nur als עולה aufzufassen seien (Menachoth 73 b). —

Aus diesem Begriffe des Gefühles eines einbußelosen, unverletzten Zustandes, aus welchem שלמים hervorgehen, fließt dann auch die gesetzliche Bestimmung: אינו אינו כשולה, d. i. an dem Tage, an welchem jemand einen nächsten Verwandten (Gatten,

15. Du giebst Öl darüber und legst Weihrauch darauf; eine Guldigungsgabe ist es.

16. Der Priester übergiebt ihren Gedenkteil von ihrem Kernmehl und ihrem Öle samt allem ihren Weihrauch zum Verdampfen als eine Feuerhingebung an Gott.

Kap. 3. V. 1. Und wenn ein Friedensmahl sein Opfer ist, wenn von dem Kinde er nahebringt, ob männlich oder weiblich, ganz soll er es vor Gott hin nahebringen.

15. וְנִתַּתְּ עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְשִׁבְתָּ עָלֶיהָ לְבִנְיָהּ מִנְחָה הוּא:

16. וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת־אֲזִבְרָתָהּ מִגִּרְשָׁהּ וּמִשְׁמֶנֶהּ עַל־כָּל־לְבִנְתָּהּ אִשָּׁה לַיהוָה: ב

ג רביעי. 1. וְאִם־זָבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִזֶּבֶח־קָדֹשׁ הוּא מִקְרִיב אִם־זָבַח אִם־נִמְכָּה פָּקִים וּקְרִיבָנוֹ לִפְנֵי יְהוָה:

V. 15. מנחה היא ist ein vollständiges Mincha im Gegensatz zu שהי זהה, die, obgleich sie auch Mincha genannt werden, doch weder Öl noch Weihrauch haben und wovon, wie V. 12 angeordnet, nichts auf den Altar kommt. Über die Bedeutung und das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Erstlings-Menachoth siehe zu Kap. 23, 9 f. u. 16 f. — Wir bemerken hier nur noch, daß, obgleich עומר מנחה hier in der Reihe der מנחות aufgeführt und auch mit dem hypothetischen ואם (V. 14) eingeleitet ist, es gleichwohl הוזהר חובה ist, und weist nach ר"י im ר"כ das Hypothetische auf den Umstand hin, daß פסוק ולהזכיר בכורים עהירה מנחה בכורים, daß durch den Verlust des Landes עומר מנחה temporär eine Unterbrechung leiden werde. ר"ש jedoch erblickt in dieser hypothetischen Einführung eines positiven Pflichtopfers und in Zusammenstellung desselben mit מנחות נדבה die Lehre, daß מנחה מעלה אני אהם מביאים אותה לרצון מעלה אני עליכם עליכם כאלו נדבה הבאתם אותה ואם אין אהם מביאים אותה לרצון מעלה אני עליכם כאלו לא הבאתם אותה אלא לצורך עצמכם voller Gesinnung wie das נדבה zu bringen sei und, wenn diese Gesinnung fehlt, das Opfer nur wegen äußerer, damit verbundener Rücksichten, z. B. beim עומר des davon bedingten Genußes des neuen Getreides, dargebracht angesehen werde. Siehe א"ק zur Stelle.

Kap. 3. V. 1. ואם זבח שלמים. ואם זבח שלמים bezeichnet זבח vorzugsweise ein Mahl, und zwar in der Regel ein in Gemeinschaft mit andern zu genießendes Mahl; es dürfte mit שבע, Sättigung, lautverwandt sein. Im Kreise der Opfer steht es vorzugsweise mit שלמים zusammen und bezeichnet auch absolut zunächst diese Opfer, die den Darbringenden selbst außerhalb des Tempels im häuslichen Kreise zum Genuße kommen und somit den vollen Gegensatz zu עולות bilden, welche ganz auf dem Altare verbrannt werden. Daher die gewöhnliche Zusammenstellung: עולה או זבח, des vor-schriftsmäßigen זבחים zum Genußzwecke, so: 5. V. 12, 21 כאשר וגו' ובקרך ובחייבך זבחים זבחים זבחים, so: 5. V. 12, 21 כאשר וגו' ובקרך ובחייבך זבחים זבחים זבחים, und wird Sebachim 4 a darin, daß Kap. 7, 14 u. 33 הורק את רם השלמים, הורק את רם השלמים, das Opfer ohne Beifügung des זבח ausgedrückt wird, hier aber זבח שלמים steht, zugleich die enge Beziehung des שלמים-Begriffs zur Handlung der זבחה dergestalt gelehrt, daß die שלמים-Bestimmung des Opfers bei der Handlung der זבחה dem dieselbe Vollziehenden gegenwärtig sein solle, בעיני זבחה לשמה, sowie in den zitierten Stellen הורק וגו', המקריב את רם השלמים, הורק וגו' die Forderung liegt, daß auch die זבחה, d. i. die קבלה und הולכה, und זריקה solle לשמה geschehen, eine Forderung, die

14. Wann du eine Erstlings=huldigungsgabe an Gott nahebringst, in erster Halmreife, an Feuer geröstet, die Kerne noch frisch enthülst, bringst du die Huldigungsgabe deiner Erstlinge nahe.

14. וְאִם־תִּקְרִיב כִּנְחָתָה בְּבוֹרִים לַיהוָה אָבִיב קִלְיֵי פֶאֶשׁ גֵּרֶשׁ פְּרִיָּל תִּקְרִיב אֶת־כִּנְחָתָה בְּבוֹרֵיךָ:

Bereinigung des שולחן und כנורה zur idealsten Verwirklichung des im ארון ruhenden Gesetzes geweiht ist, bedarf es nicht wohl noch erst der Mahnung an die Ewigkeit und Unveränderlichkeit dieses Gesetzes. Die ganze Idee des מנחה הקטרה setzt sie voraus.

W. 14. עומר ראשית צירבם 23, 10 ist das Kap. 23, 10 genannte עומר. Es wird von der ersten Gerstereife gebracht, worauf schon der Name אביב hinweist, der 2. B. M. 9, 31 die Halmreife der Gerste bezeichnet. Obgleich kaum das עומר nur von der Gerste gebracht werden, da sonst die von Weizen am שבועות zu bringenden הם nicht ביכורים genannt werden könnten (Menachoth 68 b). — קלוי באש: die zum עומר geschnittene Gerste trocknet nicht erst auf dem Felde, sondern wird frisch im Halm in die עורה gebracht, dort im leichten Stöcken aus den Ähren geklopft, sodann in durchlöcherter Mähre über Feuer geröstet und in der עורה ausgebreitet dem Winde zuge ausgefacht (daselbst 66 a). — גרש lautverwandt mit גרו, גרם, die ein Trennen durch Schneiden und Brechen bedeuten. Man würde unter גרש hier die gebrochene Gerste, Graupe verstehen und nach dem Ausdruck ומשמה (W. 16) schließen können, es sei das מנחה העומר in Graupengestalt gebracht worden. Allein dies ist nicht der Fall. Vielmehr wurde es ganz so wie מנחה סלה vom Weizen, also vom Gerstenmehl mit Öl zum Teige gemischt bereitet, und גרש ist nichts als der in der Graupenmühle, aus der גרויות של ריחים, aus der Hülse gelöste Kern, der dann, ebenso wie das enthülste Weizenkorn, durch wiederholtes Schütteln in verschiedenen Sieben (— es waren beim עומר vierzehn, שתי להם, bei להם הזנים, bei להם אף Siebe —) von allen Hülsen, Fasern und dem schlechteren Staubmehl, קמה, befreit wurde, bis er als Amylonkern, eben so wie das סלה beim Weizen zurückblieb, der dann gemahlen das beste Mehl rein lieferte (siehe 1. B. M. 18, 6). — גרש und סלה sind daher durchaus identisch, und bedeutet גרש für מנחה בכורים ganz dasselbe, was סלה für die übrigen Menachoth bedeutet (Menachoth 27 a Raschi daselbst). גרש ist also nicht die gebrochene Gerste, sondern der auf der Graupenmühle enthülste und dann durch Sieben reingemachte innerste Gerstenkern, der das feinste Gerstenmehl enthält. —

ברמל Dessen Bedeutung kennen wir nur aus Menachoth 84 a, demgemäß es eines der frühesten Stadien der Kornreife bedeutet, wo die Körner noch weich und leicht aus den Ähren zu pflücken sind. Daselbst 66 b wird es als רך וזיל, zart und leicht auspflückbar, erklärt und auf das (Röm. II. 4, 42) Elijsha gebrachte בכורים=Geiseln hingewiesen, das aus בכורים ועשרים להם שיעורים וברמל bestand. Nach דבי הנא זרע ר' ישמעאל wäre ברמל: בר מלא, vollgepolstert, und bezeichnete es dann vielmehr die Vollreife, wo die Körner ihre ganze Fülle erreicht haben. Außer dem Namen des Berges Karmel bezeichnet ברמל sonst in תנ"ך immer eine blühende, grüne Flur, im Gegensatz zu Wald und Wüste. Analog zu ברז von גבעל, גבע, גבע, von ערפל, ערף, קרב, קרב, von ערף, ברז von ברז, dürste man ברמל von ברם, und darin eine dem Wein- und Ölberge ähnliche terrassenförmig sich erhebende blühende Gegend erblicken (ברם = גרם), die Stufe). Dunkel bliebe aber immer dessen Anwendung zur Bezeichnung einer bestimmten Stufe der Kornreife. Ob ברמל den terrassenähnlichen Fruchtstand der Ähre bezeichnet?

an sich das unter allen Umständen Aufrechtzuhaltende, das unter allen Umständen Bleibende bedeutet, fügt der Zusatz מלח מלח ברית noch das Merkmal der Unveränderlichkeit hinzu. Das als ברית Bezeichnete bleibt nicht nur im ganzen für immer, sondern es bleibt auch unverändert für immer, es leidet keine Veränderung, es ist sowohl hinsichtlich seiner Dauer, als seines Wesens: absolut. Salz ist somit ein Zeichen des „Bundes“, und insofern es „Salz aus dem Schatze der Gesamtheit“ ist, ist es eben Zeichen des „Bundes“, der unter dem Gewahrjam der Gesamtheit beruht, für dessen Ewigkeit und Unveränderlichkeit die Nation in ihrer Gesamtheit einzustehen hat, dessen Deutung und Geltung nicht individuellem subjektivem Belieben und Meinen anheimfällt, als dessen Depositär und Garant die Gesamtheit dasteht. Zudem aber der ברית, als dessen Symbolum מלח beim Opfer auftritt, ברית אלהיך genannt ist, so ist dieser ברית kein anderer, als der im ארון bewahrte, der ja darum ברית ארון heißt, ist somit nichts anderes, als Symbol des göttlichen Gesetzes in seiner Ewigkeit und Unwandelbarkeit. „Etwas allseitig mit dem aus den Händen der Nation zu empfangenden Salze des göttlichen Gesetzes salzen“, heißt: es ganz von der Durchdringung mit dem von der Nation bewahrten und von der Nation überlieferten Geiste des ewigen unveränderlichen göttlichen Gesetzes ergriffen sein lassen. Nur durch das Medium dieses ewigen unveränderlichen Geistes des göttlichen Gesetzes kann etwas von unseren Gütern (לבונה, קימץ, Bestrebungen (אימורים), Vollbringungen (איברים), Nahrung des göttlichen Feuers auf Erden, Vermittelung seiner Gegenwart im irdischen Dasein werden. Nicht רם, nicht נפש, die an sich unveränderliche, wohl aber סלה, שמן, לבונה, אימורים, איברים, bedürfen dieses Salzgepräges der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Bundesgesetzes. Die äußeren Bedingungen und Zustände, unter welchen die Güter der Nahrung, des Wohlstandes und des Glückes gefunden werden, und demgemäß auch die Bestrebungen und Vollbringungen, wechseln mit Zeit und Raum und lassen den Wahn auch von der Wandelbarkeit der Pflichten und der Lebensaufgabe aufkommen. Insbesondere aber giebt der Wandel in den Zeitverhältnissen der im Mincha repräsentierten Güter der Nahrung, des Wohlstandes und des Glückes einem solchen Wahne Raum. Darum spricht das göttliche Gesetz: „Wenn du mit deinen Lebensgütern huldigend Gott dich nahen willst, so sollst du mit dem unter Gewahrjam der Nation ruhenden Salze der Unveränderlichkeit deine Huldigungsgabe salzen, sollst das Salz, den Bund deines Gottes, in seiner gegebenen ewigen Unveränderlichkeit vor allem nie von deiner Huldigungsgabe fehlen lassen, und auch bei allem, womit du Gottesnähe suchst, auch das Salz des unveränderlichen Bundes näher bringen!“ — Wir glauben nach obigem zu begreifen, warum das Salzgebot zunächst für מנחה ausgeprochen und dann auf alles Analoge zu übertragen gelehrt werde. Nach רמב"ם a. a. O. wäre sogar nur ein Mincha durch Unterlassung des Salzes פסול, bei anderen Opfern wäre das Salz nur מצוה, aber nicht בעכב, eine Ansicht, die aber sich schwer mit den bezüglichlichen Verhandlungen in Menachoth vereinigen läßt, und dürfte die von רמב"ם selbst gegebene Motivierung, daß ברית nur bei מנחה stehe, um so weniger ausreichen, da רמב"ם ja das ל"ה: לא השבית מלח ברית אלהיך וגו' auf alle Opfer bezieht, וצ"ע.

Wenn aber, wie oben bemerkt, vielleicht קטרה von dem Salzgebote ausgeschlossen und dieses nur auf das dem Feuer des הריצון zu Übergebende beschränkt ist, so würde dies ganz der von uns versuchten Auffassung des קטרה und des הזניבי מנחה entsprechen. Nur auf den erst zur Höhe des jüdischen Ideals emporführenden Wegen, wie sie von הריצון מנחה gelehrt werden, bedarf es der besonderen Mahnung an die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Gesetzes. Für den Ausdruck dieses Ideals selbst, für dies verkörperte ריה ניחוח, wie es in קטרה ohne weiteres Substrat erscheint, auf dem הזרה, der, dem ארון הברית gegenüber, dem Ausdruck der innigsten

13. Und alles Nahezubringende deiner Huldigungs-gabe sollst du mit Salz salzen, und lasse nicht Salz, das Bündnis deines Gottes, von deiner Huldigungs-gabe fortbleiben; bei allem, was du nahebringst, bringe Salz nahe.

13. וְכֹל־קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח
הַמֶּלַח וְלֹא תִשָּׁבֵית מֶלַח בְּרִית
אֱלֹהֶיךָ בְּעֵל מִנְחָתְךָ עַל כָּל־קָרְבָנְךָ
תִּקְרֵיב מֶלַח: ׀

Der *איכור דבש* reicht übrigens weiter als der *איכור דבש*, worauf auch, wie dies schon *ר' ה' ו' ה'* in seinem Kommentar bemerkt, die Fassung des Satzes: *כל המנחה* *וגו'* hinweist. *וגו'* ist nur *אכור דבש* und *אכור דבש* *לא הקטירו וגו'* *בהקטרה*, die Priester dürfen z. B. die Priester mit *דבש* mischen und genießen. Der Begriff *שאור*, als Ausdruck der ureigenen Selbstständigkeit ist in solchem diametralen Gegensatz zu dem Huldigungsbegriff des *Mincha*, daß *שאור* ganz und in jedem Stadium von dem *מנחה* verbannt ist. (Über die *לחם המין* beim *תורה* siehe Kap. 7, 13.)

§. 13. *כל קרבן מנחה* ist alles das vom *Mincha* dem Feuer zu Übergebende: *לבונה* und *קומץ* zu bestreuen, ganz so wie das Fleisch zum Behufe der Mutentleerung vor dem Kochen gesetzt wird (*Menachoth* 21 a). *ולא תשבית וגו'* belegt die Unterlassung des vorhergehenden Gebotes noch mit einem Verbote. *על כל קרבנך הקריב מלח* deutet das für *מנחה* ausgesprochene Gebot, und nach *א"מ רמב"ם* 5, 11 auch das Verbot, auf alles aus, das wie *קומץ* des *Mincha* dem Altarfeuer als Opferhingabe übergeben wird. Ausgeschlossen sind: *דם*, die beide nicht dem Feuer übergeben werden, *עצים*, die selbst das Feuer bilden, aber nicht eigentlich als Opfer zum Feuer kommen. Zweifelhaft ist *קטרה*, da es nicht auf den *החיצון* kommt. (Siehe *Menachoth* 20 a bis 21 a und *ל"מ* und *ל"מ* zu *אכורי המנחה* 5, 11.) Das zu den Opfern kommende Salz wurde auch für Privatopfer von der Gesamtheit, *מישל צבור*, ebenso wie *עצים*, das Holz zum Opferfeuer, gespendet. Es liegt dies nach *Menachoth* 21 b in dem *בריה*-Charakter des Salzes. Ebenso wie 3. B. M. 24, 8 das Schaubrot als *בריה* bezeichnet ist und *מאת בני ישראל*, von der Gesamtheit, zu bringen ist: *מאת בני ישראל*, also auch das Salz, das ebenfalls den *בריה*-Charakter trägt: *מלח בריה אלקיך* und 4. B. M. 18, 19 selbst allgemein zum Ausdruck des *בריה*-Charakters dient: *בריה מלח* *עולם היא*.

Über die Bedeutung des Salzes beim Opfer kann man im allgemeinen wohl nicht zweifelhaft sein. Es heißt ausdrücklich: *מלח בריה אלהיך*, und zwar ist *בריה* nach dem Accente unter *מלח* nicht Genitiv, sondern Apposition zu diesem; nicht: Salz des Bündnisses, sondern: Salz, das Bündnis deines Gottes. Außer dem konkreten Gebrauch des Salzes als unentbehrliches Geschmackszweck bei allen Speisen: *היאכל הכל מבלי* *מלח* (*Hiob* 6, 6) kommt Salz sowohl in konkretem als bildlichem Sinne als Unterdrückungsmittel aller Vegetation vor. Ein Boden wird unfruchtbar gemacht, wenn er mit Salz besät wird (*Nichter* 9, 45). Ein unfruchtbares Land heißt *מלחה* (*Pf.* 107, 34 n. f.). Hatten wir dies mit der sonstigen konservierenden, Fäulnis verhütenden Eigenschaft des Salzes zusammen und bedenken wir, daß Fäulnis ja auch nichts anderes als die Wirkung einer beginnenden Neubildung ist, so vergegenwärtigt Salz überhaupt die Unveränderlichkeit. Es schließt den Gegenstand ab und macht ihn äußeren, verändernden Einflüssen unzugänglich. Insofern entspricht es ganz dem Begriff *בריה*, als dessen Grundbedeutung wir bereits zu 1. B. M. 6, 18 das Getrennt- und Geschiedensein, die Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen nachgewiesen haben. Während *בריה* nun schon

seiner eben nur durch völlige Hingebung an Gottes Gesetz theilhaftig werden können. Es ist von uns durch 'אשה ריה ניהוה לר' zu gewinnen, es kann aber nicht als אשה ריה von uns Gott nahe gebracht werden, da es eben kein Gut ist, das uns außerhalb dieser Gottesnähe, vor derselben und ohne dieselbe eigen wäre.

דבש. Sofort dürfte aber durch das Bisherige auch das Verbot hinsichtlich דבש in gleiches Verständnis treten. דבש, מתיקה פרי „Fruchtsüße“, ist dasjenige Produkt des Bodens, in welchem sich der Besitz des Bodens in seinem Werte für den Menschen ganz eigentlich ausprägt. Es ist dasjenige, was die Natur ganz eigentlich für den unmittelbaren Genuß des Menschen fertig gearbeitet hat. Sie, somit Baumfrüchte, sind ganz geeignet, den Besitz des Bodens zu repräsentieren. Bodenbesitz ist aber eben das zweite Gut, das Israel ebensowenig wie die Freiheit und politische Selbständigkeit aus eigener Machtfülle und in eigener Machtfülle zuseht. Der Besitz des Landes ist für Israel ebenso wie seine politische Freiheit nur durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu gewinnen und zu sichern. Darum tritt mit dem Feste der Gesetzgebung die Zeit ein, in welcher die Erstlinge der Erzeugnisse des Bodens, und unter ihnen vorzüglich Baumfruchterstlinge, zu Gott in das Heiligtum seines Gesetzes hinaufgetragen und mit dem Ausspruch dem Priester zur „Niederlegung vor den Altar“ übergeben werden: הגדרי היום לר' אלהיך כי באהי אל הארץ אשר נשבע ד' לאבהינו להנה לנו „den Altar hinan können sie nicht kommen zum Willfahrungs Ausdruck“. Der Bodenbesitz ist eben auch nichts uns eigenes, dessen wir uns um der Hingebung an Gottes Gesetz willen zu entäußern hätten. Es ist vielmehr auch ein Gut, das wir nur durch unsere Hingebung an Gottes Gesetz gewinnen können.

Fassen wir beides zusammen, so dürfen wir sagen: רבש und שאור, politische Selbständigkeit und Besitz des Landes sollen im jüdischen Nationalheiligtum immer nur als das Bedingte, nimmer aber als das Bedingende erscheinen. Sie stehen somit im Heiligtum stets nur in dem Begriffe von שירים, d. h. von solchen Objekten, deren Genuß durch הקטרה oder sonst eine Hingebung bedingt ist, die sich zu ihnen als מהיר, als das Bedingende verhält. Die Idee läßt sich vollkommen zutreffend also ausdrücken: שאור und דבש sind die תורה שירים der תורה, die תורה ist der מהיר für דבש und שאור. דבש und שאור leugnete ihren שירים-Charakter und erhöhe sie zu der Bedeutung eines מהיר; daher: רבש לא הקטירו ממנו אשה לר'!

Damit erscheint aber der רבש und שאור, der Idee nach, selbst nur als ein Teil jenes umfassenden Gesetzes, das, der Halacha zufolge, gleichzeitig in den Ausdruck אשה לר' niedergelegt ist und die הקטרה aller jener Opferobjekte verbietet, die als שירים dem Genuße überwiesen sind, diese Gestattung und Bestimmung jedoch nur in Folge der vorgängigen הקרבה eines מהיר erlangt haben: כל שממנו לאשים הרי הוא בכל הקטירו. Wir haben schon wiederholt der Bedeutsamkeit der אבילה, des Genußes der zum Genuße überwiesenen Opferteile gedacht, כהנים, וכוילים; und auch so, wie bei שלמים, der Genuß den בעלים selbst zuteil wird, ist, wie wir sehen werden, dessen Bedeutsamkeit nicht minder wesentlich. Er ist überall die Blüte und die Konsequenz der vorgängigen אבילה. Allein überall ist es wesentliche Grundbedingung der zu beherzigenden Idee, daß dieser Genuß nur in Folge vorgängiger Hingebung eines מהיר an den Altar gestattet ist, ja zu einer heiligen Pflichtthat erwächst, kurz, daß dieser Genuß nur als שירים statthaft und heilig wird. Der רבש hebt aber gerade diesen Grundbegriff auf und bringt dessen konträren Gegensatz zum Ausdruck, indem es den bedingten שירים-Charakter in den bedingenden eines מהיר umwandelt und das Genußobjekt als ursprünglich uns zum Genuße zuständig erscheinen läßt, ganz so wie dies רבש und שאור in Beziehung auf die durch שאור und רבש vergegenwärtigten Güter zum Ausdruck bringen würde.

auf dem Altarfeuer stattgefunden, sondern überhaupt alles unter den Begriff קרבן zu fassende, von welchem bereits irgend eine Hingebung stattgefunden, durch welche es zum Genuß erlaubt und bestimmt worden, somit auch העֵקָה בשר הטאָר, von welchem nur das Blut auf den Altar gekommen, ja sogar של מצורֵק לוג טוֹהַר unter dies Verbot mit inbegriffen ist, von welchem die 3. B. M. 14, 15 f. vorgeschriebenen Sprengungen gegen das Allerheiligste und Gebungen auf den Ohrknorpel n. s. w. des מצורֵק vorgenommen waren, nach deren Vollziehung der Rest des Log den Priestern zuteil wird. (Sebachim 91 a und 44 a.) Wir haben somit den Gesamtbegriff שִׁרִים, der alle die genannten Opferobjekte umfaßt, und stellt sich daher das unter dem Satze: כל שִׁמְנוּ הַקִּטְרוֹרִי לַאֲשִׁים הָרִי הוּא כְּבֹל הַקִּטְרוֹרִי zu verstehende Verbot also dar, daß alles, was unter den Begriff שִׁרִים fällt, ebenso wie שאֹר und רֶבֶשׁ zur Opferung auf den Altar verboten ist.

Wir haben hier somit drei המִזְבֵּחַ: שאֹר, רֶבֶשׁ, שִׁרִים, die in tiefem, innerlichen Zusammenhang stehen müssen. Versuchen wir ein Verständnis der Ideen, die durch diese Gesetzesbestimmungen zum Ausdruck kommen dürften.

שאֹר. Die Bedeutung von המִזְבֵּחַ und מִצְחָה ist eine geschichtlich gegebene, wie wir dies zu 2. B. M. 12, 8 entwickelt haben. מִצְחָה ist das Zeichen politischer Unselbstständigkeit, jenes Zustandes, in welchem wir die freie Verfügung über unsere Zeit, das ist ja der Inbegriff der Verwendung unserer Kräfte, eingebüßt haben. Es ist das Zeichen des עֲבֹדָה, und dem gegenüber ist שאֹר und המִזְבֵּחַ das Zeichen unabhängiger Selbstherrlichkeit. Israels ursprüngliches Brot ist מִצְחָה, sich selbst überlassen wäre nie das „Brot der Knechtschaft“ aus seinen Händen gewichen, und wenn mit jedem wiederkehrenden Gedächtnistage der ägyptischen Befreiung die מִצְחָה das שאֹר und המִזְבֵּחַ wieder aus unseren Räumen verdrängt und immer aufs neue die Thatsache in unserem Bewußtsein auffrischt, daß wir die Freiheit und Selbständigkeit nicht aus uns, sondern rein nur als fort-dauerndes Gnadengeschenk Gottes in unseren Händen haben: so weicht aus seinem Heiligtum, dem Altare seines Gesetzes gegenüber, das Gedächtnis dieser Thatsache nie. Das Brot, das wir zum Zeichen der Huldigung auf Gottes Altar bringen, hat immer nur Mazza zu sein. Aus ward aus seinen Händen das Brot der Freiheit nur unter der Bedingung, aus עֲבֹדָה פְּרִיעָה für ewig eingegangen zu sein in ' עֲבֹדָה ד'. Die Mazza in unseren Händen ist der Grund und Boden, auf welchem unsere ganze Beziehung zu Gott und seinem Gesetze steht. Freilich ist die Freiheit von jedem sonstigen עֲבֹדָה, die freieste politische Selbständigkeit im Kreise der Menschen, der verheißene Lohn für diese עֲבֹדָה ד', für diese volle einzige Unterordnung unter den Willen des Einzigen, und am Gedächtnistage seiner Gesetzgebung, am שְׁבִיעִים, בַּיּוֹם הַבִּיבִירִים, mit welchem die Niederlegung der Erstlinge als Bekenntnis vor Gott beginnt וְגו' הָאֵרֶץ אֶל הָאֵרֶץ וְגו', daß Gott sein Wort hinsichtlich des verheißenen Landes gelöst, erscheint Israel auch mit להֹם שהי' לָהֶם, mit dem Brote der Freiheit und Selbständigkeit vor Gott und bekennt damit, daß es um den Preis der Unterordnung unter sein Gesetz sich im Genuße der Freiheit und Selbständigkeit befindet. Allein eben nur einmal im Jahre, gleichsam am Kreislauf des jüdischen Gesetzes und als Resultat seiner Erfüllung, als am Baume des Gesetzes gezeitigte Errungenschaft, hat Israel das Brot seiner politischen Selbständigkeit vor Gott zu bringen, aber מִצְחָה לֹא יֵעָלֶה לְרִיחַ הָעֹלֹת, aber den Altar hinan hat es nicht gebracht zu werden, um als אִשָּׁה, als Nahrung des Gottesfeuers, Ausdruck der Willfährigkeit an Gott zu werden. Was als אִשָּׁה רִיחַ הָעֹלֹת לֹא יֵעָלֶה auf den Altar kommt, das ist eben das, was wir bis jetzt ohne Hingebung und vor derselben besaßen und dessen wir uns jetzt entäußern, um es Gott in Förderung seines Willens auf Erden hinzugeben. שאֹר, המִזְבֵּחַ: politische Selbständigkeit ist jedoch dasjenige Gut, hinsichtlich dessen uns stets gegenwärtig bleiben soll, daß wir davon auch keine Spur aus uns selbst besitzen, daß wir

9. es hebt der Priester aus der Huldigungsgabe deren Gedenkteil und übergiebt es zum Verdampfen dem Altare hin als ein durch Feuerhingebung zu gestaltender Willfahrungsausdruck an Gott.

10. Das übrige von der Huldigungsgabe wird Aharon und seinen Söhnen zu teil, ein Heiligtum von Heiligtümern von den Feuerhingebungen Gottes.

11. Jede Huldigungsgabe, die ihr Gott nahebringt, darf nicht gegoren bereitet werden; denn von dem mindesten Sauerteig und der mindesten Fruchtstübe düst ihr keine Feuerhingebung an Gott aufdampfen lassen.

12. Als Erstlingsopfer sollt ihr sie Gott nahebringen, aber auf den Altar dürfen sie nicht zum Willfahrungsausdruck kommen.

9. וְהָרִים סִבְחָן מִן־הַמִּנְחָה אֶת־
אֹבֶרְתָהּ וְהִקְטִיר מִן־וּבְרָתָהּ אֵשׁה
רִים נִיחָם לַיהוָה:

10. וְהַנּוֹתֵרֶת מִן־הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן
וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קִדְשִׁים מֵאֲשֵׁי יְהוָה:

11. כֹּל־הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תִּקְרִיבוּ
לַיהוָה לֹא תַעֲשֶׂה חֲמֵץ כִּי כֹל־אֵר
וְכֹל־דָּבָשׁ לֹא־תִקְטְרוּ כִּימֵנו אֵשׁה
לַיהוָה:

12. קָרְבָן רֵאשִׁית תִּקְרִיבוּ אֲתֶם
לַיהוָה וְאֶל־הַמִּזְבֵּחַ לֹא־תַעֲלוּ לְרִים
נִיחָם:

gehende כִּנְחָה als femin. sein kann, sondern als das impersonale „man“ gefaßt werden muß, und setzt dieses dann והקריבה in der dritten Person fort. Damit dürfte aber gesagt sein, daß, wenngleich die כִּנְחָה כְּרוּמָה erst mit הגִּישָׁה beginnt, die vorangehende Thätigkeit jedoch nicht notwendig durch die בעלים, sondern auch durch jeden andern für sie geschehen könne.

WB. 9 u. 10. אֵשׁ אֹבֶרְתָהּ, d. i. קימן und לכונה. Hier wird die קְמִיצָה, הקפחה und אכילה כְּהֵימָן in Zusammenhang mit der הגִּישָׁה gesetzt.

WB. 11 u. 12. Es war schon WB. 4 u. 5 für die מְנוּחָה הנור und כִּחְבַּח die Vorschrift gegeben, daß sie Mazza, somit ungegorenes Brot sein sollen. (Siehe 2. B. M. 12, 8.) Es folgt nun hier das Verbot für alle Menachoth, daß kein Teil von ihnen gegoren bereitet werden darf; und zwar wird dadurch, daß dieses Verbot Kap. 6, 10 nochmals hinsichtlich eines speziellen Theils der Bereitung, המִין האפה לא wiederholt wird, nach dem Grundsatz, daß: עֲצֵמוֹ על עצמו, לא ללמד לא ללמד על עצמו, nach dem Grundsatz, daß ein aus einem bereits vom Gesetze besprochenen Gesamtbegriff mit einer besonderen Bestimmung hervorgehobener Teilbegriff diese besondere Bestimmung nur exemplifikatorisch für den ganzen Begriff erhalten hat, das Verbot auf jede einzelne Thätigkeit der Minchabereitung bezogen, also daß אֵשׁה ועל אֵשׁה ועל לִישָׁתָה ועל לִישָׁתָה (Menachoth 55 a). Zudem ferner dort dies Verbot sich offenbar zunächst auf die dem כֹּהֵן zuteil werdenden שִׁירִים bezieht, da sowohl והנוהרת מִמֶּנָּה וגו' vorangeht, als auch durch das ihr unmittelbar folgende חֲלָקִים וגו' erklärt ist: so erstreckt sich dies Verbot nicht nur auf das dem Altarfeuer an Gott zu Übergebende, sondern ausdrücklich auch auf die שִׁירִים in den Händen des Priesters (daselbst). Es gehörte zur Fernhaltung der Gärung von den Menachoth eine ganz besondere Sorgfalt, wie sie nur וּנְרִיץ לֹא, von einer durch Gewissenhaftigkeit gespornten Thätigkeit, wie sie

sie nicht zu den die Gültigkeit des Opfers bedingenden Handlungen gehört, gehört doch zu denjenigen Handlungen, die nur durch den כהן und als כהן zu geschehen haben. Sie muß daher für den Minchabegriff von wesentlicher Bedeutung sein.

Rön. I. 5, 1 heißt es: ושלמה היה מושל בכל הממלכות וגו' מגישים מנחה ועיבודים. אה שלמה וגו' הולדigung erlangt, es ist ein Darreichen, zu Füßen legen, zur Verfügung stellen, und dürfte die הגשה des מנחה eben dieselbe Bedeutung haben. Bevor der Priester von dem die Güter unseres sinnlichen Daseins repräsentierenden Mincha קומץ und לבונה für das Opferfeuer heraushebt, legt er erst das ganze Gott an der Stätte des aus der הירה quillenden Geistes (S. W.) zu Füßen, und spricht damit den Gott huldigenden Gedanken aus, daß wir alle die leiblich sinnlichen Güter des Lebens: Nahrung, Wohlstand und die durch beide zu erzielende Befriedigung des Daseins nur Gott zu verdanken haben und sie darnach ganz dem aus seinem Gesetze erleuchteten Geiste unterordnend zur Verfügung stellen. Damit ist der Basis, auf welcher alle folgenden Handlungen ruhen, Ausdruck gewährt. Es ist damit die Gesinnung angedeutet, in welcher קמיצה בכלי, נתינה בכלי, והקטרה und אכילה כהנים von uns erwartet wird. Wenn wir durch קמיצה und נתינה בכלי den Anforderungen des göttlichen Gesetzesheiligtums den „Eingriff“ in unsere Lebensgüter und die Hinnahme derselben für seinen Zweck gestatten; wenn wir in הקטרה die Nahrung des Göttlichen auf Erden weihen; wenn wir damit uns entschließen, auch die unserem leiblichen Sein und Behagen angehörenden Güter dem göttlichen Opferfeuer zu übergeben, ja unsere Freude am Leben in die Freude Gottes an uns aufgehen zu lassen, und uns nur dann irgend einer Freude zu freuen, wenn sie mit der Freude Gottes an uns besteht, oder vielmehr Gottes Freude an uns unsere ganze Freude sein zu lassen; wenn uns sodann כהנים אכילה lehrt, daß diese Hingebung unserer sinnlichen Güter an Gott kein Verzicht auf sinnliche Güter und Genüsse, vielmehr nur deren priesterliches, in den Schranken und in dem Geiste des göttlichen Gesetzes sich vollziehendes Genießen fordere, und sodann ein solches Genießen selber zur Mizwa, zu einer sittlich freien, gottdienenden That erhebe: so hat הגשה von vornherein diese ganze Weihe und Hingebung unseres sinnlichen Daseins an Gottes Wohlgefallen nicht etwa als eine beliebige, außerhalb des Maßes unserer Pflichten liegende Lebensrichtung, sondern rein nur als das begreifen gelehrt, was wir Gott mit jedem Splitter unseres Daseins schulden. Was wir in קמיצה und הקטרה dem Altare Gottes weihen, haben wir zuvor in הגשה als von Gott empfangen, oder von Gott und nur von Ihm zu empfangen begriffen. Mit der höchsten Hingebung lösen wir nur die Schuld der einfachsten Pflicht. „מכך לך“, „Von Ihm ist alles und von seiner Hand spenden wir ihm“. (Chron. I. 29, 14.) In diesem Zusammenhange dürfte es sich auch begreifen, warum die הגשה nur bei solchen Menachoth stattfindet, von denen eine Opferung auf den Altar kommt.

Wir bemerken noch die Eigentümlichkeit, daß, während bei allen vorangehenden und folgenden Gesetzen das Gesetz von dem Darbringenden in der dritten Person spricht, es hier beim Mincha, W. 6—8, vielleicht auch schon W. 5, in die Anrede der zweiten Person übergeht. Vielleicht hat diese Eigentümlichkeit darin ihren Grund: Bei allen anderen Opfern ist es eben die Persönlichkeit, נפש = דם, die erst im קרבן die Gottesnähe sucht, sie wird also noch Gott fern begriffen, und es wird von ihr in der dritten Person gesprochen. Im Mincha sucht aber die Gott nahe Persönlichkeit auch die leiblichen Güter ihrer sinnlichen Beziehung in die Gottesnähe zu bringen, sie steht also vor Gott und legt die Güter ihres Daseins ihm zu Füßen: es entspricht ihr somit die Anrede in der zweiten Person. Der Übergang in die dritte W. 8 והבאה וגו' והקריבה וגו', dürfte sich aus dem vorangehenden יציה erklären, dessen Subjekt nicht das voran-

8. Du bringst Gott die Hulldigungs-
gabe, die man von diesen bereitet; man
nähert sie zum Priester, der aber reicht
sie dem Altare hin,

8. והבאת את-המנחה אשר יעשה
מאילה ליהנה והקריבה אל-הבית
והגישה אל-הזבחים:

quantitativ verschiedenen Erscheinungen, die aus allem zu gewinnende „Handvoll Zu-
friedenheit“, מנחה כף נהה, so gleich bleibt, wie das eine קיבין לבונה bei allen מנחות.

Vergleichen wir die Produkte von מאפה הנור, מרחשה, מחבה, מאפה הנור, so scheinen sie
sich zu einander wie Brot, Kuchen und Gericht zu verhalten, und Brot, מאפה הנור, als
die gewöhnliche Nahrung, die Güter des täglichen Lebens, — Kuchen, מחבה, als
außerordentlicher Genuß, das Außergewöhnliche, Außerordentliche eines Glückszustandes —
מרחשה aber als ein nur für den augenblicklichen Genuß bereitetes Gericht, eine momen-
tane, vorübergehende Glücksspende zu bedeuten. Zusammen dürften sie somit die Wahrheit
zum bewußtwillen Ausdruck bringen, daß nicht nur das beglückende Notwendige des
täglichen Lebens, sondern auch das außerordentliche Entbehrliche, ja, jeder genußreiche
Augenblick, als eine Spende der unmittelbaren göttlichen Fürsorge und Wahrung in den
Kreis der Gotteshuldigung gehöre.

Die מנחות ferner, die, wie מנחת כלה, מנחה und מרחשה in der Bereitung mit
בבלי beginnen und mit יציקה schließen, bei denen also בשמן, das Mehl
in Öl gegeben wird, das Mehl zum Öl hinzutritt, und zuletzt wieder עליה, Öl
darüber gegossen wird, dürften den Begriff des Wohlstandes in den Vordergrund stellen,
zu welchem Nahrung, und zwar von Wohlstand zengende Nahrung, בלילות בשמן, nur
als wesentlicher Mitbestandteil gehört.

Bei מאפה הנור, wie wir meinen, dem Ausdruck für das tägliche Lebensbedürfnis,
fehlt die יציקה und wahrscheinlich (siehe oben) auch בבלי. Sie haben nur
הלות bei בלילות, und findet bei רקיקין keine der מהנות der übrigen מנחות statt,
sie haben nur בישיחה לאהר אפיה, äußeres Bestreichen mit Öl nach dem Backen. Hier
tritt somit umgekehrt der Begriff der Nahrung in den Vordergrund, das Merkmal der
Wohlhabenheit tritt hinzu wie in בלילות בשמן, הלות בלילות, wo das Brot von Wohlstand zeugt,
oder das Brot an sich ist, wie in רקיקין, völlig von diesem Merkmal frei, es ist ganz
gewöhnliches Mazzabrot, dem zur Seite auch der Wohlstand seinen Ausdruck im Öl
findet, von dem aber das Brot der Nahrung selbst nur eine äußere Spur verrät. Da
das Quantum des Mehles und des Oles bei beiden Menachoth gleich ist, so würden
הלות gegenüber רקיקין nach der in der Mishna gelehrten כי וכו' בישיחה כמן eine sich
beschränkende Genügsamkeit des Genusses repräsentieren, die die Mittel ihrer Wohlhaben-
heit anderen Zwecken zugewendet hält.

W. 8. והבאת וגו' והקריבה וגו' והגישה וגו' והרים וגו'. Hier wird die Zwischen-
handlung, הגישה, vorgeschrieben, auf welche wir bereits zu W. 2 hingewiesen haben.
Nachdem nämlich der das Mincha Bringende dasselbe im כלי שרה dem כהן übergeben,
hat dieser vor der קמיצה dasselbe im כלי שרה an den südwestlichen Altarwinkel hinzu-
reichen. Es wird nämlich diese הגישה Kap. 6, 7 also näher beschrieben: הקרב אתה בני
הקרב אתה בני אהרן לפני ד' אהרן לפני ד' אל פני המזבח והרים וגו' Mincha
vor der קמיצה, und zwar: ד. i. im Westen, אל פני המזבח, קמיצה, und ד. i. im Süden,
kombiniert somit: an den südwestlichen Winkel בקרן דרומית מערבית (Menachoth 19, 2).
Diese הגישה findet bei allen selbständigen Menachoth, הבאות בגלל עצמן, statt, die ent-
weder ganz oder von denen ein קיבין auf den Altar kommt. Somit nicht bei מנחת
נסכים, die nicht selbständig, und nicht bei שתי להם und להם הפנים, von denen nichts
auf den Altar kommt, שאין מימנו לאישים (Menachoth 60 a u. b). Diese הגישה, obgleich

6. Man zerbricht es in Stücke und du gießest Öl darüber; eine Huldigungs-gabe ist es.

7. Und wenn eine Huldigungs-gabe eines Tiegels dein Opfer ist, so werde es aus feinem Weizenmehl in Öl bereitet.

6. פְּתוֹת אֹתָהּ פְּתִים וַיִּצְקֶתָ עָלֶיהָ

שֶׁמֶן מִנְחָה הוּא: ם

7. וְאִם-מִנְחַת מִרְהֶשֶׁת

קָרְבַּנְךָ קָלַת בְּשֶׁמֶן תַּעֲשֶׂה:

einem besonderen Brote geformte Teigteil, und zwar hier im Gegensatz zu רְקִיקִים, von einiger Dicke zu bezeichnen, während diese eine dünne platte Brotform ausdrückt.

Es kommen bei den מִנְחוֹת drei verschiedene Ausdrücke für die Ölgebung vor. W. 2 und 6 וַיִּצְקָה עָלֶיהָ שֶׁמֶן, Daraufgießen oder Darübergießen: וַיִּצְקָה; W. 4 und 5 בְּשֶׁמֶן, Durchrühren: בְּלִילָה; W. 7 בְּשֶׁמֶן, Mehl in Öl, erst Öl im Gefäße und darauf das Mehl: מִתּוֹן שֶׁמֶן בְּכָלִי (— da sie in der Schrift in dieser Reihenfolge vorkommen, werden sie wahrscheinlich auch deshalb in der Mišna Menachoth 74 b in dieser Reihenfolge aufgeführt, obgleich die Aufeinanderfolge der Bereitung die entgegengesetzte ist. Siehe Maschi daselbst —). Es ist dies eine dreimalige Ölgebung, die bei allen Menachoth außer מִנְחַת הַנּוֹר stattfindet. Es wurde zuerst Öl in das Gefäß gethan, מִתּוֹן שֶׁמֶן בְּכָלִי, — sodann das Mehl, und darauf zum zweitenmal Öl, mit welchem es durchgerührt wurde, בְּלִילָה, — und nachdem es ganz zur קְמִיצָה im כְּלִי bereit lag, — also bei מִנְחַת כֹּלֵה nach der בְּלִילָה und מִנְחַת כְּכָלִי שְׂרָה (es ist nicht ganz entschieden, ob nicht schon die בְּלִילָה im שְׂרָה כְּלִי stattfand, siehe מוֹלֵם zu XIII, 5), bei מִנְחַת וּמִרְחֶשֶׁת nach der פְּתִיחָה, — wurde der ganze Rest des Öles, das im ganzen 1 Log war, darüber gegossen: וַיִּצְקָה. Bei מִנְחַת הַנּוֹר fehlt die קְמִיצָה, nach Auffassung des רַמְבַּ"ם fehlt auch כְּכָלִי שֶׁמֶן und war bei מִנְחַת הַנּוֹר nur הִלּוּת מִנְחַת הַנּוֹר, und bei מִנְחַת רְקִיקִין fehlt alles Öl im Teige und es war nur מְשִׁיחָה, nachdem sie gebacken waren. (Siehe ausführlich מוֹלֵם daselbst.) Diese מְשִׁיחָה war nach der Mišna Menachoth 14 b wie ein griechisches Χι, והישאר נאכל, (siehe über diese מְשִׁיחָה zu 2. W. M. 29, 7). (Nach einer anderen Ansicht Menachoth 15 a wäre bei מִנְחַת רְקִיקִין das ganze Öl durch wiederholtes Bestreichen auf die מְשִׁיחָה verwendet worden, מִוִּשְׁתָּן וְחֹזֵר וּמוֹשְׁתָּן עַד שִׁכְלָה כֹּל הַשֶּׁמֶן שְׂבִלּוֹג, rezipiert diese Ansicht als הִלְכָה, obgleich nach dem allgemeinen Kanon die in der Mišna ungenau aufgeführte Meinung als הִלְכָה zu fassen wäre. Siehe כ"מ und ל"מ zu 1. c. 9.)

Nach Menachoth 63 a wäre מִנְחַת כֹּלֵה ein flaches Gefäß (nach רַמְבַּ"ם nur eine Fläche ohne Rand), מִנְחַת מִרְחֶשֶׁת ein tiefes Gefäß (nach יוֹסֵי הַגִּלְלִי ר' sogar mit einem Deckel.) Daher 3. W. M. 7, 9: מִנְחַת וְעַל מִנְחַתָּה וְעַל מִנְחַתָּה וְעַל מִנְחַתָּה, und alles, was im מִנְחַת וְעַל מִנְחַתָּה und auf der מִנְחַתָּה bereit wird. Jedenfalls war מִנְחַת כֹּלֵה durch Verdampfung des Öles hart gebacken, das מִנְחַת מִרְחֶשֶׁת bereitete locker (woher der Name מִנְחַת מִרְחֶשֶׁת von רַחֵשׁ, Ps. 45, 2 Bezeichnung einer inneren Bewegung und chaldäisch gleichbedeutend mit רַחֵשׁ, שְׂרִץ, die auch Beweglichkeit bezeichnen) und öflich.

Ist unsere Auffassung nicht irrig, daß מִנְחַת כֹּלֵה die Huldigung Gottes in Beziehung auf unsere Lebensgüter: Nahrung, Wohlstand, Zufriedenheit, somit überhaupt in Beziehung auf unser Lebensglück ausdrückt, so können wir wohl begreifen, wie das, was מִנְחַת כֹּלֵה in seinen allgemeinen Grundelementen darstellt, noch den Ausdruck verschieden nuancierter Verwirklichung findet. Ist doch die Glückstellung des Lebens so mannigfach in der Erscheinung, obgleich, wie hier, die Grundbedingungen, aus denen sie sich bildet, wesentlich dieselben bleiben, und bei allen äußeren scheinbar qualitativ und

4. Und wenn du das Opfer einer Huldigungs-gabe von im Ofen Gebäckem nahebringen willst, so komme feines Weizenmehl als mit Öl durchmengte Mazzothbröte oder dünne mit Öl beschriebene Mazzothfladen.

5. Und wenn eine Huldigungs-gabe auf der Pfanne dein Opfer ist, so sei es mit Öl durchmengtes feines Weizenmehl, Mazza.

4. וְכִי תִקְרַב קָרְבָּן מִנְחָה בְּאֵפֶה
תִּגְדֹר סֶלֶת חֲלוֹת בְּצִוַת בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן
וְרִקְנֵי בְצִוַת מִשְׁתִּים בְּשֶׁמֶן: ׀

5. וְאִם מִנְחָה עַל-הַמִּזְבֵּחַ קָרְבָּנֶךָ
סֶלֶת בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן בְּצִוַת תִּהְיֶה:

Mincha zu Gott hintritt. Nahrung, Wohlstand, Lebensfreude gewährt die nach heidnischer Anschauung auf das Glück des Menschen neidische Gottheit ungern in einer den Sterblichen befriedigenden Fülle, und nicht an dem lebensfrohen reinen Genuß, sondern an der sich selbst beschränkenden Opferung des Menschen hat sie ihre Freude, findet ihr Leid sich befriedigt. Darum, dürfen wir sagen, muß, mehr noch als beim Tieropfer, beim Güteropfer das Mincha selbst im Momente der Speisung des Altarfeuers noch vollkommen, unverkürzt da sein, und קרוב bei מנחה ist wie זבח beim זבח (Menachoth 9 b); nur ein קומץ, nicht weniger, aber auch nicht mehr (nicht בכורין) wird dem Altarfeuer übergeben, und dieses selbst ist nicht Vernichtung, ist אכילה, ist nur symbolischer Ausdruck der Lehre, daß die Güter und Freuden des Lebens nur „priesterlich“ genossen zu werden brauchen, um des vollen Gottessegens gewärtig zu sein!

לאהרן ולבניו. Wir haben schon wiederholt das Verhältnis des כה"ג zu den übrigen Priestern berührt. Der כה"ג ist der eigentliche Repräsentant der Nation im Dienste des Gesetzesheiligtums, die בני הדיוט erscheinen nur als seine Gehilfen. Er bildet daher den übrigen Priestern gegenüber für sich allein eine besondere Kategorie, und wenn es hier heißt לאהרן ולבניו, so ist das so viel als כהנא ומחצה לאהרן ומחצה לבניו, daher der Satz: כהן גדול מקריב חלק בראש וניטל חלק בראש, ihm steht in erster Linie die Darbringung eines jeden Opfers zu, und er hat auch bei den zur Verteilung kommenden Operteilen den Vorzug (Noma 14 a). Bei קדשי גבול, d. h. den außer dem Tempel den Priestern zuzuwendenden Spenden, wie הרומה u. s. w. steht der כה"ג jedoch ganz den übrigen Priestern gleich. (5, 12; רמב"ם ה' כלי המקדש.)

קדש קדש siehe zu 2. B. M. 29, 37.

מאיש ד', in אכילה מנחה wird die Verwirklichung der מנחה gelehrt, siehe oben.

WB. 4—7. Während das WB. 1—3 besprochene סלת מנחה die Stoffe der Nahrung und des Wohlstandes, Mehl und Öl, als solche, ohne weitere Zubereitung als lediglich Durcheinandermischung derselben, בלילה, darbringt, folgen hier vier Arten zubereiteter מנחות, und zwar zwei Arten הנזר מאפה, im Ofen gebacken: חלות und ריקין, מנחה על מנחה: auf einer flachen Pfanne gebacken, מנחה מרהשח: in einem tiefen Gefäße locker bereitet. So wie die etymologische Bedeutung von חלות an sich unsicher ist, so ist es auch schwer, ein deutsches Wort für die Übersetzung zu finden. Das Wort Kuchen weist immer auf eine besondere, und zwar mehr den Wohlgeschmack als die Sättigung bezweckende Zubereitung hin, während חלות 4. B. M. 15, 20 entschieden von dem gewöhnlichen Brotteig vorkommt und auch 2. B. M. 29, 2 u. 23 mit בכר, das ein Form- oder Gewichtsausdruck ist, alterniert. Es scheint daher חלה ein jeder zu

3. Das übrige von der Huldigungs-
gabe wird Aharon und seinen Söhnen
zu teil, ein Heiligtum von Heiligtümern
von den Feuerhingebungen Gottes.

3. וְהַמִּנְחָה כִּן־הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן
וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קֹדֶשִׁים בְּאֵשֵׁי יְהוָה: ם

In demselben Verhältnis wie daher כֹּהֵן zu כֹּהֵן steht (siehe zu Kap. 1, 9),
steht שִׂירִים zu הַקְטָרָה קוֹמֵץ ולְבוֹנָה. Nur ist hier die Zusammenhörigkeit noch eine
innigere, so daß, während כֹּהֵן זְרִיקָה vollzogen werden kann, wenn auch nur כֹּהֵן
oder חֶלֶב vorhanden ist, das durch die זְרִיקָה für den מזבח oder den Menschen
werden kann, beim מִנְחָה, wenn הַקְטָרָה בין קְמִיצָה להקטרה, wenn שִׂירִים
vor der זְרִיקָה auch nur das geringste eingeblüßt haben, wohl das קוֹמֵץ nach
dargebracht werden darf, aber die שִׂירִים כֹּהֵן sind, nach לְקִישׁ רִישׁ sogar überhaupt
dann die הַקְטָרָה קוֹמֵץ gar nicht vollzogen werden dürfte. (Menachoth 9 a n. b.)

Liegt aber der Schwerpunkt des מִנְחָה in einer Handlung, die den Begriff אֹכֵלָה
trägt, so muß dieser Begriff überhaupt den Begriff מִנְחָה wesentlich ergänzen und mit
ihm zusammen die Bedeutung des מִנְחָהopfers konstituieren. אֹכֵלָה drückt aber offenbar
die Bestimmung aus, durch diese Handlung das מִנְחָה, somit die durch dasselbe zum
Ausdruck gebrachten Beziehungen לְבָנָיו לְפָנָיו zu bringen, zu bewirken, daß Gott ihrer
gedenke, d. h. daß Gott sie das Augenmerk seiner besonderen Fürsorge und Fürsorge sein
lassen möge. Vergl. 4. B. M. 10, 9: וְנוֹשְׁתֶּם וְגו' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשְׁתֶּם וְגו'. Es ist
somit das מִנְחָהopfer nicht ein Huldigungsausdruck allein, sondern es ist damit die
Bitte verbunden, es möge Gott, in dessen Händen unsere Nahrung, unser Wohlstand,
unsere Zufriedenheit ruht, dieser unser ganzes äußeres Lebensglück ausmachenden Güter
segnend gedenken. Oder vielmehr: Darin liegt eben unsere Huldigung, daß wir die
Segnung aller unserer Lebensgüter nur von Gottes Fürsorge erwarten. Dieser Begriff
אֹכֵלָה ist dem מִנְחָה so wesentlich, daß wir den beabsichtigten Zweck des מִנְחָה, sowie
die Gewährung desselben durch זְכָר ausgedrückt finden: יִזְכָּר כָּל מִנְחָהוֹךָ (Ps. 20, 4)
מִזְבֵּיחַ לְבוֹנָה (Jes. 66, 3).

B. 3. והנוהרה בן המנחה: קרב הקומץ שירה נאכלין (Zoma 61 a). Der Genuß
des מִנְחָה durch die Priester ist von Darbringung des קוֹמֵץ bedingt, darum eben heißt
dieser מִנְחָה: nur wenn im Moment der זְרִיקָה das מִנְחָה noch unver-
fügt vorhanden war, kommt der Rest den Kohanim zum Genuß, wie bereits zu B. 2
bemerkt. Wir haben aber bereits zu 2. B. M. 29, 33 entwickelt, wie der Genuß der
Kohanim vom Opfer selbst mit zu den, den Begriff des Opfers zu konstituierenden
Handlungen gehört: הַכֹּהֲנִים אוֹכְלִין וְעֵלֶץ מִחֶבְרִין. הַכֹּהֲנִים אֹכְלִים אֵילָנָה כְּהֵנִים. Alle drei sind keine Regierung, sondern haben den
positivsten Aufbau des Lebens zum Zwecke, מִשְׁלַח גְּבוּרָה קוֹבֵץ, כְּהֵנִים מִשְׁלַח גְּבוּרָה קוֹבֵץ, wie es
am Schluß heißt, אֹכְלִים מִזְבֵּחַ אֵילָנָה אֵילָנָה אֵילָנָה אֵילָנָה אֵילָנָה אֵילָנָה. Die Nahrung
des Göttlichen auf Erden besteht in letzter Instanz in Verwendung aller menschlichen
Kräfte und Güter für die Erhaltung und Förderung des unter Herrschaft des Gottes-
gesetzes geheiligten Menschendaseins und Strebens, wie dies durch den mit den Gewändern
des Heiligtums bekleideten Priester vergegenwärtigt wird. אֹכְלִים אֵילָנָה אֵילָנָה אֵילָנָה אֵילָנָה אֵילָנָה
gerade in Beziehungen des menschlichen Daseins, hinsichtlich derer der heidnische Gottes-
gedanke am allermeisten die Negation als das Göttnah begreift. Es ist ja nicht der
Mensch mit seiner Persönlichkeit, sondern der Mensch mit seinen Lebensgütern, der im

Heiligung des קומין stattfand, obgleich dieser Teil bereits im Inbegriff des ganzen Mincha geheiligt war. Wir haben bereits zu 2. B. M. 30, 29 erwähnt, wie die קדושה der שרה כלי sich darin äußere, daß sie die ihnen übergebenen Objekte für das Heiligtum hinnehmen, sie somit dem Heiligtum hörig, ihm angehörig machen, ihnen הגוף קדושה erteilen, die nicht mehr durch פריין ablösbar ist. Die bloße Bestimmung der Stoffe zum Mincha und ihre Herbringung in den Tempelraum hatte ihnen nur קדושה דמים erteilt, sie gehörten nur mit ihrem Werte dem Minchazweck an; wurden sie z. B. durch שומאה untauglich für diesen Zweck, so konnte durch Auslösung diese Wertheiligkeit von ihnen abgelöst werden und sie traten wieder in den Profancharakter zurück. Sobald sie aber dort in ein שרה כלי, d. i. in ein Gefäß des Heiligtums gegeben wurden, erhielten sie die unablässbare הגוף קדושה, den Charakter קדוש, der sich unter anderem darin äußert, daß das Objekt בטבול יום ובלבנה (siehe zu Kap. 22, 7 u. 6, 2) wird. Das ganze Mincha war somit bereits vor der Kemiza קודש, und gleichwohl mußte der קומין nach der קמיצה noch besonders als solcher in שרה כלי geheiligt werden. Ganz so wie das ganze Spferthier bereits durch die Berührung mit dem Messer des Heiligtums in der Schechita heilig wird, das Blut aber noch besonders durch שרה ככלי בבלי קבלה als solches für den Zweck der זריקה für das Heiligtum vermittelt dessen Gerätes in Empfang genommen und geheiligt werden muß; also ist auch der קומין noch besonders als solcher für den Zweck der הקטרה, die der זריקה entspricht, durch שרה ככלי בבלי קבלה zu heiligen (Sota 17 b und Maschi daselbst). קידוש מנהה im ganzen durfte in einem auf dem Boden des Heiligtums stehenden Gefäße geschehen, ebenso daraus die קמיצה, allein zum Behufe des קומין קידוש mußte ein Priester das Gerät des Heiligtums in der Hand haben und so vermittelst desselben den קומין zur הקטרה in Empfang nehmen, wie durch שרה ככלי בבלי קבלה der Priester das Blut für die זריקה in Empfang zu nehmen hat: ואין קדוש מנהה בבלי שעל גבי קרקע, קומין בבלי שעל גבי קרקע, ואין קדוש מנהה בבלי שעל גבי קרקע (Menachoth 7 b). Wir haben somit bei Mincha vier den vier הדם עבודה parallel laufende und ihren Charakter teilende עבודות: זריקה=הקטרה, הולכה=הולכה, קבלה=קידוש קומין, שחיטה=קמיצה.

כלי שרה im קומין, על כל לבונה.

אזכרה נזכרים בה נזכר' בקמיצה ונזכר' z. Th. u. הקטיר הכהן את אזכרה. Es heißt nicht: אזכרה איהם הכהן אזכרה, dann würde sich der Begriff אזכרה nur auf die dem Feuer zu übergebenden Teile beziehen und den Zweck ihrer Opferung ausdrücken; sie werden geopfert als אזכרה oder zur אזכרה. Zudem aber diese Teile die אזכרה des Mincha genannt werden, so wird durch sie der Begriff אזכרה an dem ganzen Mincha zur Verwirklichung gebracht, durch die Opferung des קומין und der לבונה werden auch die שריים, das מנהה מן המנהה des folgenden Verses, מנזכרים vor Gott. Dies ist der Sinn der zitierten Stelle aus Th. u. נזכרים בה: durch das Mincha im ganzen kommt die darbringende Persönlichkeit לזכרן vor Gott, und zwar נזכרים בקמיצה וגו' wird dieses Gedenken durch die קמיצה und durch die לבונה bewirkt. (Siehe ק"א zur Stelle.) Es dürfte aber eben damit das innige Verhältnis des קומין zu den שריים und das Bedingende der הקטרה derselben angedeutet sein, die in keiner Weise als etwa der הקטרה אימורים parallel zu begreifen ist. Obgleich das בשר הקרבן nicht gegessen werden soll, bevor die אימורים dem Feuer zu teil geworden sind, so ist gleichwohl, wenn die Opferung der אימורים unmöglich ist, z. B. נטמאו אימורים, das בשר doch כזאת וזאת. Denn nicht die אימורים, sondern das דם ist das מותר, und der Schwerpunkt des Opfers liegt in den מהנה הדם wie זריקה u. s. w. Die הקטרה קומין ולבונה ist aber eine Opferhandlung ersten Grades, sie ist das מותר der שריים, sie ist bedingend wie זריקה und in ihr liegt der Schwerpunkt des Mincha. (Siehe הוספו עובדים 43 a.)

übergiebt der Priester dessen Gedenkteil dem Altare zum Verdampfen hin, als ein durch Feuerhingebung zu gestaltender Willfahrungsäusdruck an Gott.

הֵבִיאוּ אֶת־אֲזִיקֵי־הַזִּבְחָה אֲשֶׁר
הֵימָּן נִתְּנָה לַיהוָה:

der Spannfinger, mit ihm wird eine Spanne, die Ausdehnung zwischen ihm und dem Daumen gemessen. Der Mittelfinger: אַבָּה, der Ellenfinger: an ihm wird die Ellenlänge, das Ellenmaß gemessen. Der Zeigefinger heißt: אַצְבָּע, und ist dieser unter אַצְבָּע des Priesters bei vorgeschriebener Opferhandlung zu verstehen. Der Daumen endlich, כַּהֵן in der Schrift, heißt rabbinisch: גִּדְּלָה [Menachoth 11 a].)

מִמֶּנּוּ, von dort, d. h. הוּר עֹמְדוֹת, von da, wo der das Mincha bringende Rückföhen steht (Menachoth 8 b), ohne Rücksicht, auf welcher Seite des Tempelraumes. Obgleich קְמִיצָה der שְׂחִיטָה parallel, und מִנְחָה wie עֹלָה zu den קְדָשִׁים קָדְשֵׁי הַקְּדָשִׁים gehört, so fordert diese Handlung doch nicht die Nordseite. Wir dürfen sagen: ein Opfertier umfaßt in sich alle Seiten der Menschenpersönlichkeit, und wenn bei einer Handlung die materiell sinnliche Seite hervorgehoben sein soll, so ist dies durch die Stellung des Tieres auf die Seite des „Tisches des leiblichen Lebens“ zu bezeichnen. Mincha jedoch vergegenwärtigt an sich nur diese eine Beziehung und bedarf daher nicht der besonderen Verdeutlichung durch צַפֵּן. Gleichzeitig ist damit auch das etwaige Erfordernis der Südwestseite negiert, obgleich die zwischen הַבָּאָה und קְמִיצָה liegende Handlung der הַגֵּשָׁה diese Seite erfordert. Diese Zwischenhandlung ist daher hier übergangen und erst V. 8 für alle Menachoth angeordnet. קְמִיצָה ist die eigentliche erste bedingende Opferhandlung und ist daher, mit Übergangung der הַגֵּשָׁה, unmittelbar hier an die הַבָּאָה angeknüpft. Zweck der הַבָּאָה ist קְמִיצָה. (Siehe V. 8.)

מִכֶּלֶה וּמִשְׁמֵנָה: von dem ihm nach Vorschrift zugemessenen Mehle und Öle; בְּיִעוּשׁוֹ מֵעֶבֶב אֵת רֹבּוֹ, das geringste fehlende Quantum hindert die Gültigkeit des Ganzen, (Menachoth 27 a) und wird (dieselbst 9 b) הַחֶרֶקֶן דֵּם הַמִּנְחָה mit בַּעַל מִיּוֹם בְּהִמָּה verglichen; הַחֶרֶקֶן כְּבַעַל מִיּוֹם דָּמִי. Das Grundmaß für alle Menachoth ist ein עֶשְׂרוֹן מֶלֶךְ und ein לֹג אֵל. Es können mehrere עֶשְׂרוֹנוֹת als נִבְכָּה und dazu ebenso- viele לֹג אֵל gebracht werden (dieselbst 88 a). Immer aber blieb das Grundmaß ein עֶשְׂרוֹן, in welchem es gemessen wurde. Die Bedeutsamkeit dieses Maßes als dem עֵימָר der Präzision dieses Maßes begreiflich. Zu welcher Beziehung das Grundmaß לֹג für אֵל dazu steht, ist uns nicht bekannt. Es dürfte dies wohl einfach durch das richtige Mischungsverhältnis, somit durch das Grundmaß עֶשְׂרוֹן selbst bedingt sein. Es wird auch (Zota 14 b) aus der gleichen Zusammenstellung, מִכֶּלֶה וּמִשְׁמֵנָה, gelehrt, daß das קִיּוּבָה herausgehoben werden sollte שְׂמֵנָה שְׂמֵנָה שְׂמֵנָה, da wo das Mehl gehörig mit אֵל getränkt ist, so daß im קִיּוּבָה beide Teile in gleicher Weise repräsentiert sind. — Wie groß aber das Mincha auch sein mochte (es durfte bis zu sechszig עֶשְׂרוֹנוֹת in einem Gefäße sein), so war immer nur ein קִיּוּבָה Weisbrauch für das Ganze.

Nach Zota 14 b war der Vorgang der Darbringung eines Mincha also: כָּרַר מִנְחָהוּ כִּי־אֵדָם מִבְּיַד מִנְחָה מִחוּץ לְבֵיתוֹ בְּקִלְתוֹתָיו שֶׁל כֹּהֵן וְשֶׁל זָהָב וְנִתְּנָה לְחוּץ כְּלֵי שֶׁרָח לְקָדְשָׁה בְּכֵלֵי שֶׁרָח וְנִתְּנָה עָלָיו שְׂמֵנָה וְלִבְנָתָהּ וּמִלִּיבָתָהּ אֲצֶל כַּהֵן וְכַהֵן מִלִּיבָתָהּ אֲצֶל מִזְבֵּחַ וּמִגִּישָׁה בְּקֶרֶן דְּרוּמִיָּה מֵעַרְבִית נֶגֶד הַדּוּרָה שֶׁל קֶרֶן דְּרוֹ וּמִסֵּלֶךְ אֵת הַלְּבֹנָה לְצַד אֶחָד וְקִיּוּבָה מִמֶּנּוּ שְׂמֵנָה שְׂמֵנָה וְנִתְּנָה לְחוּץ כְּלֵי שֶׁרָח לְקָדְשׁוֹ בְּכֵלֵי שֶׁרָח וּמִלְקָט אֵת לְבֹנָתָהּ וְנִתְּנָה עַל גִּבּוֹ וּמִעֲלָהּ בְּכֵלֵי שֶׁרָח לְהַקְטִירוֹ וּמִלְחוֹ וְנִתְּנָה עַל גִּבּוֹ הַאִישִׁים.

Wir erfahren hieraus, daß zwischen קְמִיצָה und הַקְטָרָה noch eine Handlung eintrat: הַנִּתְּנָה הַקִּיּוּבָה לְחוּץ כְּלֵי שֶׁרָח לְקָדְשׁוֹ, d. h. קִדְוֹשׁ הַקִּיּוּבָה, daß somit eine besondere

2. Und bringt es zu den Söhnen Aharons, den Priestern, deren einer von dort seinen Griff voll von dessen Mehle und von dessen Öle herausgreift samt all dessen Weihrauch; und es

2. והביאה אל בני אהרן הכהנים
וקבצין משם קמצו מן־המלה
ומשימנה על כל־לבנתה והקטיר

hat die Nation auch ihrer materiellen Wohlfahrt vor Gott zu gedenken; freiwillig als נדבה hat sie nur mit יוליה, mit dem Gedanken der Thatenweiche vor Gott zu erscheinen, bei welchem dann מנהה נכבים die materielle Nationalwohlthätigkeit nur sekundär und als durch יוליה bedingt zum Ausdruck bringt. Allein ein מנהה נדבה als solches hat צבור nicht zu bringen. Fehlt doch in שמוע אה, ויהיה אה, dem nationalen Teile der קריאה שמוע, das im individuellen ואהבה wohl hervortretende ובכל מאודכם. Die jüdische Nation als solche hat im eigentlichen Sinne keine Nationalmacht und kein Nationalvermögen. —

Es heißt übrigens מנהה נדבה כי הקריב מנהה, nicht bloß מנהה נדבה, und ist damit nach Sebachim 91 b gelehrt, daß ein volles מנהה נדבה allerdings aus allen dreien Bestandteilen besteht, allein es kann auch שמן allein, und so auch לבונה allein als מנהה נדבה dargebracht werden. (Siehe ה"ב 3. St. — auch siehe 1. W. M. 18, 6.)

מנהה נדבה, es wird die räumliche Bezeichnung עליה wiederholt, weil sie für שמן עליה und מנהה נדבה nicht gleich ist. Das Öl wird über die ganze Masse verbreitet, der Weihrauch jedoch wird nur auf eine Stelle zusammen gegeben. Die Wiederholung des עליה ist somit eine Beschränkung, אין רבוי אהר, (ה"ב) רבוי אלא למעט.

W. 2. והביאה אל בני אהרן הכהנים, die vorangehenden Thätigkeiten, יציקה und בלילה, können auch durch einen Nichtkohen geschehen, erst מצינה כהונה (Menachoth 18 b).

וקבצין, קבץ kommt außer zur Bezeichnung dieser Opferhandlung bei Menachoth nur noch 1. W. M. 41, 47 vor: והעש הארץ וגו' לקבצים. Verwandt erscheint das Wort mit גבצין, גבצין (Kohleth 10, 8) Grube, andererseits mit כבס und כבסו, die beide ein Bergen, Verschließen, bedeuten. Wenn nun die Halacha lehrt, daß die Handlung der קביצה darin bestand, daß der Kohen die Hand in den Teig einsetzte und von demselben soviel, und gerade nur soviel heraus hob, als er durch Schließen der drei Mittelfinger auf die Handfläche in dem dadurch sich bildenden hohlen Raum bergen konnte, (Menachoth 11 a), so sehen wir in der Handlung der קביצה die Begriffe גבצין und כבס vereinigt. גבצין ist ein Lücke machendes Herausheben aus einer Masse, כבס ist das Bergen, Verschließen, und קבץ ist beides zusammen, herausheben und festhalten, und zwar nur so viel herausheben, als man festhalten vermag, somit: Herausgreifen. Zum festhaltenden Griff dienen aber in natürlicher Handbewegung nur die drei mittleren Finger. Ohne besondere, absichtliche Kraftäußerung erreicht der kleine Finger die Handfläche beim Schließen der Hand nicht, und ist daher unter קיבצין nur das durch Schließen der drei Mittelfinger Erfasste zu verstehen. Er versenkt übrigens bei der Handlung die ganze Hand in die Masse und streicht dann mit dem kleinen Finger einerseits und mit dem Daumen andererseits alles über den קיבצין hinausgehende ab. In dieser Weise erreicht er gerade קומצו, nicht mehr noch weniger. קומצו gehört zu den עבודות הקשות שבמקדש, zu den schwierig auszuführenden Opferhandlungen wie מליקה und חשינה (daselbst). (Siehe jedoch רמב"ם רמב"ם כ"ו) — Von dieser Handlung heißt auch der dem kleinen Finger zunächst stehende Finger: קביצה, der Griffinger. Der kleine Finger heißt: ורה,

Kap. 2. V. 1. Eine Person aber,
die das Opfer einer Schuldigungs-gabe

ב. 1. וְנָפֵשׁ כִּי-תִקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה

wird Beitrag zur Nahrung des Gottesfeuers auf der zu Gott empörstrebenden irdischen Höhe, wird „Feuergabe des Willfahrungs-ausdrucks an Gott“ — קר בעיני ה' המורה — להסדירו, auch solches Sterben ist bedeutungsvoll in Gottes Augen von denen, die sich in Liebe ihm aufopfern.

Es dürfte sich endlich nach dieser Auffassung auch die auffallende Umkehrung des עולה- und השאה-Charakters bei עולות השאה, daß nämlich beim Vogelopfer השאה, in eben so bedeutungsvoller als natürlicher Weise erklären. Es haben nämlich bei עולה und השאה von Vögeln die מונות הרם nicht nur räumlich ihren Charakter getauscht, so daß עולה, das sonst מוחט הסקרא zu geben ist, hier למעלה, an die obere Hälfte kommt und השאה, dem sonst die obere Hälfte angewiesen ist, hier an der unteren Hälfte seine Stelle hat: sie haben auch die ganze Weise ihrer Darstellung getauscht. Entsprechend dem עולה- und השאה-Begriff, deren ersteres einen Mangel an Fortschritt, letzteres einen Mangel an Festigkeit fühlen soll, lehrt bei עולה die Bluthingabe durch זריקה das energievollere Hinanzuspornen der Persönlichkeit zur sittlichen Vollendung, und weist באצבע הרם beim השאה ein Verharren auf der Höhe sittlicher Ergründenschaften als die fernere zu lösende Aufgabe an. Beim עולה השאה kehrt sich dies alles um. Die Bluthandlung beim עולה ist כצוי, ein festes Andrücken an die Wand der Altarhöhe, somit offenbar nur eine verstärkte נתינה des השאה und Ausdruck eines festen Verharrens, und dagegen die Bluthandlung beim השאה: הויה, Sprengen, offenbar nichts als eine nur schwächere זריקה und Ausdruck eines Hinanbewegens. Suchen wir jedoch die Bedeutung des עולה und השאה vom Standpunkt des „Leidenden“, so dürfte diese Erscheinung ihr Auffallendes verlieren. Vom Standpunkt des normalen Seins, wie er in כקר und צאן zum Ausdruck kommt, soll עולה die Lässigkeit und השאה der Übereilung im thätigen Leben entgegenzutreten, und daher findet עולה den Ausdruck in Bewegung zu dem Ausweg zur Höhe hin und השאה in der Ruhe, in dem Verharren auf der Höhe. Allein auf dem Standpunkt des leidenden Seins, der in ונני הור seinen Ausdruck findet, ist die positive Aufgabe, die durch עולה vergegenwärtigt werden soll, gerade eben Standhaftigkeit; die Energie, die im normalen Leben sich im Schaffen der Pflichtthat äußert, hat sich im leidenden Zustand nach innen zu kehren und sich in dem Standhalten auf der geistigen sittlichen Höhe, trotz aller Leiden, zu bewähren. עולה hat dem Mangel an Standhaftigkeit zu begegnen, und darum ist sein Ausdruck: festes Verharren auf der Höhe. Dagegen ist die Sünde auf dem Standpunkt des Leidenden: Verzweiflung, hoffnungsloses Verzichten auf alle Zukunft, Verneinung des Glaubens an die Möglichkeit irgend eines wieder Emporsichreitens und daraus ein völlig passives Erliegen aller sittlichen Thatkraft; ihnen hat השאה העוף zu begegnen, darum ist sein Ausdruck: Hinanbewegung zu dem Ausgang zur Höhe hin.

Dunkel ist der charakteristische Unterschied zwischen הור ונני. Zirmija 8, 7 wird הור unter Zugvögel aufgerechnet. Möglich, daß ihr Name daher von הור Spähen genommen ist, indem sie immer das ihr zusagende Klima aufsucht. Jedenfalls scheint sie mehr frei zu leben, ohne sich an den Menschen wie die נני anzuschließen. Sie dürfte dann vielleicht ebenso eine Nuance für Vögel sein, wie עי in der Gattung צאן. Es könnte damit auch die Bestimmung zusammenhängen, daß von הורים nur die älteren zum Opfer taugen, während von נני gerade die jungen zu nehmen sind. Dagegen tragen schon in ihrem Namen, von נני, den Begriff der Schwäche und des Leidens.

Kap. 2. V. 1. ונפש כי הקריב קרבן מנחה לה'. Bei weitem die überwiegende Zahl von Stellen, in welchen מנחה außerhalb des Opfergebietes vorkommt, spricht

verhängten leidenden Geschickes zu begreifen, wie uns עולה als das עולה vom Standpunkt der Gott dienenden Lebensarbeit und עולה als das עולה vom Standpunkt des von Gottes Leitung „geweideten“ Lebensgeschickes erscheinen. Sämtliche Opferhandlungen des עולה עוף מליקה: מצי, הכרה בוראה, כצוי, verglichen mit den entsprechenden Handlungen der שהיטה, זריקה, רהיטה קרבים, ניהוה des בהמה ergeben auf den ersten Blick den gemeinsamen Charakter verübter Gewalt. Während שהיטה nicht Tötung, Vernichtung, sondern die Erhebung des Tieres in den Kreis jüdisch menschlicher Bestimmung bedeutet und die Anwendung von שהט für Töten im allgemeinen nur eine übertragene sein dürfte, (— dürfte doch שהט nur das verstärkte שהר sein, das ja auch ein „Gewinnen des andern für sich“ bedeutet, und eben darum die Persönlichkeit des שהט von so wesentlichem Einfluß ist, daß שהיטה נכרי נבלה —) und שהיטה daher auf menschlich künstliche Weise geschieht: ist מליקה בצפורן vom Nacken aus durchaus eine Handlung, die den Charakter roher, nicht künstlich menschlicher (daher ja auch nicht בככין), vielmehr gewaltthätiger Vernichtung an sich trägt, und die eine Analogie nur in המור עריפת עגלה und עריפת פטר המור findet. Ganz in demselben charakteristischen Gegensatz steht das Ausdrücken des Blutes an die Altarwand zu קבלה und זריקה, und ebenso entschieden das Herausreißen und Wegwerfen des Kropfes und Durchreißen des Körpers an den Flügeln zu der Behandlung der Eingeweide und der Zerlegung der organischen Teile beim עולה בהמה. Alle diese beim Vogel=עולה vorgeschriebenen Handlungen offenbaren einen entschiedenen Zusammenhang mit dem von uns aus der sonstigen metaphorischen Bedeutung des Vogels geschlossenen Begriffe eines wehrlos leidenden Zustandes als dem diesem Opfer zu Grunde liegenden Gedanken. Wir begreifen sodann auch schon bei dieser vorläufigen Erwägung, warum מליקה nicht so wie שהיטה durch einen Nichtkohen geschehen dürfte. מליקה drückt nämlich nicht wie שהיטה eine Handlung aus, die von den בעלים als sittliche Vorbedingung für den Eingang in den Kreis des Heiligtums an sich selber zu vollbringen ist, sondern gehört wie מצי und die folgenden Handlungen zu dem Gesamtbegriff, den hier das Heiligtum zum Ausdruck bringt, daher sie durch den Diener des Heiligtums, den כהן, und darum בראש הזובה, auf der Höhe des Altars wie הקטרה zu geschehen hat.

Versuchen wir nach diesen Voranschickungen nunmehr die Handlungen des עולה עוף in Begriffe zu übersezen. Es ist der „Leidende“, der in עולה עוף den ihn Gott näher bringenden Fortschritt sucht. Er übergiebt sich als „Tauben“ dem Kohen. Nicht in die mittlernächtliche Seite des materiellen Daseins, in den lichten Sünden der Geistes-helle und hinan zu der Höhe des Altars bringt der Diener des Heiligtums, der Kohen, den Ausdruck seiner Persönlichkeit, die Taube, und lehrt durch בראש הזובה מליקה, daß auch das Erdulden drittdeniger Leiden von härtester Gewalt mit zu den Aufgaben gehöre, deren Lösung die sittliche Höhe des Gesetzesaltars von uns erwartet; durch מצי מצי, בקיר הזובה העליונה דרוכית, daß die sittliche Anforderung im Leiden heiße: mit aller Energie sich an die Höhe des Ideals der הירה anzuklammern, selbst bis zur מצי מצי, selbst bis zum Verluste aller Lebenskraft. Jeder in solcher Prüfung verlorene Lebenstropfen fällt auf die Höhestreben des jüdischen Berufes, und — הכרה בוראה — und würde uns selbst jeder äußere Schuß der Existenz, ja alle Möglichkeit der Existenzhaltung selbst gewaltsam entrißen und unser „kraftloser, blutleerer, nahrungslöser“ Leib — שביע בכנפיו — „gewaltsam zerrissen“: auch in hingebungsvollem Erdulden solcher härtester Prüfungen wird, wie in lebendigster gottdienender That, das Göttliche auf Erden genährt, — beide Seiten der Lebenserscheinungen, das ergebene Dulden, wie das heitere Schaffen, gehören zur Lebensaufgabe der jüdischen Höhe — auch den blutleeren Kopf, auch den blutleeren, nahrungsberaubten, zerrissenen Leib: והקטיר אותו, אורו הכהן הזובה על העצים אשר על האש עולה הוא אשה ריה ניהוה לה, auch er

doch darf sie nur durch einen כהן geschehen, während כשרה בור שחיטה עולה. בראש המזבח und כדרום ist מליקה עולה עוף, על ירך המזבח und כצפון בהמה. Statt der זריקה ist שמוע, statt des organischen Zerlegens, נהוח לנהחיה, ist שמוע: ein Auseinanderreißen vorgeschrieben. Magen und Eingeweide werden beim עולה בהמה wie die anderen Glieder geopfert, bei עולה עוף werden die entsprechenden Teile herausgerissen und weggeworfen. Die auffallendste Eigentümlichkeit ist aber die, daß gerade in der wesentlichsten Opferhandlung, in עבודה הרה, beim Vogelopfer עולה und הטאה wöllig den Charakter getauscht. למטה כחיט הסקרא und כזריקה ist דם עולה בהמה. הטאה העוף und עולה und למעלה על הקרנות und בנהינה ist דם הטאה בהמה ist es gerade entgegengesetzt: עולה ist למעלה und כמזוי, welches der נהינה des הטאה entspricht, und טאה ist למטה, das der זריקה des בהמה entspricht.

Alle diese Eigentümlichkeiten können nicht in dem Begriff עולה an sich ihren Grund haben, denn diesen teilt ja dieses Opfer mit עולה בקר וצאן. Vielmehr kann das Motiv zu diesen Eigentümlichkeiten nur im עוף, in der Bedeutung des Vogels beim Opfer gesucht werden. Wie עולה בקר das עולה vom Standpunkt בקר, vom Standpunkt der gottdienenden Lebensarbeit, צאן עולה das עולה vom Standpunkt צאן, vom Standpunkt des unter Gottes Führung gewonnenen Lebensgeschickes darstellt, so muß עולה עוף das עולה vom Standpunkt עוף begreifen, und dieser Standpunkt ein solcher sein, daß eben er diese ganze Gegenätzlichkeit der Erscheinung erklärt.

Im 7^{ten} erscheint der Vogel vorzugsweise als Bild eines flüchtigen, von Gefahr bedrohten, von Not ergriffenen, wehrlosen Daseins. כצפור לנוד, כצפור נודד, כצפור מן קנה. כצפור נודד ist Jesajas 16, 2 und Prov. 27, 8 u. 26, 2 das Bild der unstillen Flüchtigkeit. כצפור מיר יקוש, כצפורים האחוות כפח, צוד צדוני כצפור ist Klages. 3, 52, Pred. 9, 12 und Prov. 6, 5 Ausdruck für ein unablässig bedrohtes oder bereits von Not ergriffenes Dasein. Für alles Geflügel, כנף, כל בעל כנף, sind, Prov. 1, 17 u. 18, Netze ausgepannt und lauern auf ihr דם und נפש. כצפור בודד על גג, vereinjammt wie der Vogel auf dem Dache ist Ps. 102, 8 der Unglückliche, und ist Jes. 38, 14, Zirmija 48, 27, Nachum 2, 6 und Jes. 59, 11 אהרה כינה u. s. w. speziell die Taube ein Bild Klagen, winnendern Leidens. Wir glauben darum nicht fehl zu gehen, wenn wir auch im Opfer den Vogel als Ausdruck eines prekären, leidenden, unglücklichen Zustandes, oder besser einer in prekären, leidenden, unglücklichen Zuständen sich befindenden Persönlichkeit begreifen. Daß in וירדן עולה קרבן das Vogelopfer das Opfer der Armen ist und sonst direkt vorgeschriebene Vogelopfer sich nur bei leidenden Körperzuständen, זכ וזכה, finden, kann dieser Auffassung nur zur Stütze dienen. Es begriffe sich ebenso, warum Vögel nicht zu שלמים dienen. Ist doch der שלמים-Begriff, der Begriff des ungefürzten, ungetriebten, glücklichen Zustandes, eben das Gegenteil desjenigen, der im Vogelopfer zum Ausdruck kommt. Auch zum קרבן צבור sind sie untauglich. Die nationale Gesamtheit als solche, insbesondere die Nation, wie sie im jüdischen Gesetzesheiligtum zum Ausdruck kommt, kennt, nach dem Ausdruck der Weisen, keinen Tod und keine Armut, אין צבור מה ואין צבור עני; die Nation im Galuth hat eben kein מקדש mehr. Übereinstimmend mit dem Leidenscharakter des Vogelopfers fällt dabei auch das Erfordernis der Männlichkeit des Geschlechtes und der völligen Unverletztheit des Körpers, זכרות והמוה, weg, und erklärt sich auch der Wegfall der סמיכה, die überhaupt zunächst nur bei Opfern stattfindet, die vorzugsweise dem Begriff der Thatenweihe angehören und daher schon bei מעשר ופסה כבור fehlt, um so weniger daher bei Opfern ihre Stelle findet, die vielmehr den Menschen in Zustände leidender Schwäche vergegenwärtigen.

Es fragt sich nun, ob sich ebenso leicht die hier vorliegenden Opferhandlungen des עולה עוף aus dem Begriffe des Opfers des Leidenden erklären, und wir dadurch berechtigt wären, עולה עוף ebenso als das עולה vom Standpunkt des von Gott

17. Er zerreißt es an seinen Flügeln, ohne es jedoch ganz zu trennen, und es übergiebt der Priester es auf den Altar hin zum Verdampfen, auf die Hölzer, welche auf dem Feuer sich befinden; ein Emporopfer ist es, ein durch Feuerhingebug zu gestaltender Willfahrungs=ausdruck an Gott.

17. וְשָׁפַע אֹתוֹ בְּכַנְפָּיו לֹא יִבְדֹּל
וְהִקְטִיר אֹתוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחַהּ עַל-
הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל-הָאֵשׁ עֲלֶיהָ הוּא
אִשֶּׁה רִים נִיחָם נִיחָה: ׀

דָּם בְּלוּ: וְנִמְצָה רִמוֹ
Rumpfes, und zwar ist letzteres כַּעֲבָב (dieselbst 66 a). Es ist möglich, daß deshalb dieses Ausdrücken des Blutes על קיר הכוזה passivisch und nicht aktiv ausgedrückt ist, um damit auch das Blut einzuschließen, das von selbst durch die מְלִיקָה ausfließt, ähnlich wie dies (dieselbst 64 b) hinsichtlich des מִצָּה bei הַטָּאָה הַעֵיף erklärt wird.

Q. 16. וְהִסִּיר אֶת מִרְאֵתוֹ בְּנִצָּה, in der Mišna (Sebachim 64 b) heißt es: והסיר את המיראה ואת הנוצה ואת בני מעין היוצאין עמו; im Hinblick hierauf und in der Auffassung, daß diese Mišna mit der Erklärung des הַנּוֹץ בֶּן יוֹסִי אבא identisch ist, der sich (dieselbst 65 a) also ausspricht: נוטלה ונטל קורקנה עמה; begrifft רמב"ן zur תורה unter מִרְאָה nicht nur den Kröpf, sondern auch Speiseröhre und Magen (קורקן), somit, mit Inbegriff der in der Mišna genannten בני מעין, den ganzen Verdauungs=apparat. Nach רמב"ן wäre מִרְאָה von מִרָּא, das Koth bedeute. Eigentlich wäre es jedoch, wenn der ganze Nahrungs= und Verdauungsapparat von demjenigen Objekte seinen Namen hätte, das eben das als zur Ernährung untauglich Ausgezeichnete bezeichnet. Am וּפָּק, dem Kröpf, ist noch gar kein מִרָּא vorhanden. Wahrscheinlicher dürfte מִרְאָה, wie מִרְאָה, von מִרָּא sein, wovon מִרְאָה das gemästete Tier und rabbinisch die מִרְאָה das Mästen, das Hineinschöpfen von Speisen. Die Verwandtschaft von מִרָּא: entgegen sein, widersprechen, und מִרָּא: mästen ist dunkel. Ob מִרָּא den äußersten Gegensatz zu מִרָּא bildet und das noch Unverdaute, die nur erst mechanisch aufgenommene Speise, im Gegensatz zu דָּם, dem bereits völlig Assimilierten, bedeutet, wollen wir nur als Vermutung bemerken. —

וְהִשְׁלִיךְ. Nach הוֹסֵפוֹ Joma 59 b wäre diese הַשְׁלִיכָה keine eigentliche עֲבוּדָה mehr und dürfte ohne כְּהוֹנָה בְּגַדֵי בָּנָי vorgenommen werden.

Q. 17. וְשָׁפַע, wie שֹׁפֵעַ הַגִּדִי, שֹׁפֵעַ שֶׁסַּע (Richter 14, 6), spalten, in zwei Teile reißen, verwandt mit שָׁפַע, הוֹסֵפָה הַיָּסַח (Hosea 13, 16) zerstören. וְשָׁפַע אֹתוֹ: er soll es an den Flügeln auseinanderreißen. —

הַרְצִיָּה, b. i. nach הָרָם geschehen, das, der מְלִיקָה für כְּהֵמָה parallel, dem Opfer den Charakter giebt. So auch Sebachim dieselbst hinsichtlich anderer Ungehörigkeiten: כֹּל שִׁשְׁנָה בָּהֶם מֵאֲחֵר שְׁמִיעָה אֵת דְּמָה כְּשֶׁרָה.

Vergegenwärtigen wir uns alle die für עוֹלָה עוֹלָה gegebenen Bestimmungen, so sind dieselben nicht nur gänzlich verschieden, sondern größtenteils in völligem Gegensatz zu den Vorschriften über כְּהֵמָה עוֹלָה, ja, zu den gesetzlichen Eigentümlichkeiten aller anderen Opfer überhaupt. Die מִזְבֵּחַ וְהוֹרֵת fällt beim Vogelopfer fort. Nur עוֹלָה und הַטָּאָה, kein שלמים und auch kein צִבּוֹר קָרְבָּן kann von Vögeln dargebracht werden. סְמִיכָה findet nicht statt. Statt מְלִיקָה tritt מְלִיקָה ein, und מְלִיקָה ist das völlige Gegenteil von שְׁחִיטָה; alles, was eine שְׁחִיטָה ungültig und das Tier zur כֹּלֵה macht, ist bei מְלִיקָה Vorschrift. מְלִיקָה vertritt die Stelle der שְׁחִיטָה beim Vogelopfer, und

vorbehalten. Durch Bergegenwärtigung der inneren Verschiedenheit dieser beiden פרשוה dürfte sich dann vielleicht auch sowohl diese sachliche Verschiedenheit der zweiten פרשה, als auch einige sprachliche Abweichungen von der ersten erklären lassen.

ים: die bereits nach V. 2 zu treffende Auswahl wird hier durch die wiederholte Auswahlpartikel כן noch enger beschränkt. Es werden dadurch nach Bechoroth 41a noch ferner: זקן הולה ומזוהה; das Altersschwache (siehe איסורי מילה II b), das Kranke und Ubelriechende ausgeschlossen. Die Ausschließung des רובע ונרבע מוקצה נעבד ונוגה, sämtlich Untauglichkeiten, die Verbreehen repräsentierender, die ja das thätige Emporstreben vom Standpunkt der Thatenpflicht zu lehren hat. Die Untauglichkeiten זקן הולה ומזוהה, die alle einen Zustand des Mißgeschicks darstellen, werden in der פרשה עולה gelehrt, die das thätige Emporstreben vom Standpunkt unseres in Gottes Leitung ruhenden Geschicks zu lehren hat, und wird eben damit uns zum Bewußtsein gebracht, daß nicht der leidende Geschickeszustand, sondern eben der vollkräftige, ungeschwächte und ungetrübt, uns die Annäherung zu Gott in immer fortschreitender Pflichterfüllung suchen lassen soll. Nicht erst im „Alter, im Siechtum und in der Vereinsamung“, in der „Jugendfrische, in der Gesundheitsfülle und in Mitte des sozialen Lebens“ sollen wir den Weg zu Gott in der sittlichen Vervollkommnung anstreben, und zwar זכר הרים, mit aller uns zustehenden Manneskraft und mit unserem ganzen unverkürzten Wesen.

ים ist bei פרשה עולה nicht wiederholt. Wenn wir da, wo wir vom Standpunkt בקר, schon im Bewußtsein unserer Pflicht das עולה bringen, uns zum Bewußtsein bringen sollen, daß als Mitvertreter der Nation wir die Anforderungen des Gesetzes selber gegen uns selbst zur Geltung zu bringen haben, so ist die Belebung dieses Bewußtseins gewiß da an ihrer Stelle, wo erst vom Standpunkt der Abhängigkeit von Gott in פרשה עולה uns die Bedeung des Pflichtbewußtseins Bedürfnis geworden war.

ישח וגו צנוה וגו. Dagegen steht צפן bei פרשה עולה. שח וגו, das Aufgeben der materiell sinnlichen Selbstexistenz und das Eingehen mit der materiell sinnlichen Seite des menschlichen Daseins als allererste Vorbedingung des Emporstrebens zu Gott wird eben bei פרשה עולה gelehrt, wo doch die Abhängigkeit der ganzen materiell sinnlichen Existenz von Gottes Leitung bereits im Bewußtsein gegenwärtig ist. Dieses bloße Abhängigkeitsgefühl ist eben schaal und bedeutungslos, wenn es nur zum Hoffen, aber nicht zum Gehorchen führt, die Güter des Lebensstiches wohl aus Gottes Händen empfangen, aber sie nicht als Gott heiliges Eigentum lediglich zu Erfüllung Seines Willens auch mit dem Materiell-Sinnlichen verwenden will. Die Motive für die Lehre von סמיכה an פרשה עולה und des צפן bei פרשה עולה scheinen uns in die Augen springend. סמיכה und בקר stehen beide im Ideenkreise der That, צפן und זאן im Ideenkreise des Geschicks.

זאן, ונהה אוהה לנההיה, oben: ונהה אוהה לנההיה, oben ist das Objekt עולה, daher das suff. femin., hier ist es קרבן oder זאן, daher suff. mascul. Oben ist schon im Tiere selbst als בקר der עולה-Begriff der Thatenweihe gegenwärtig, daher dieser vorherrschend. Hier beim זאן ist es die von Gott geweihte Persönlichkeit, die sich in dem Tiere darstellt und die eben erst durch Hingebung auf den Altar in allen ihren Teilen in den Begriff עולה ein- und aufgeht; daher ist in der Zerlegung mehr das Weidestier, als das Opfertier im allgemeinen, als das עולה, im Satze gegenwärtig. Auch begreift sich im בקר, im „Tier der Arbeit“ der Darbringende bereits männlich und ist vielmehr durch das Opfer an seine weibliche Abhängigkeit und Hingebung hinsichtlich seiner That an den göttlichen Willen zu erinnern. Im זאן, im Tier der Weide, waltet das Bewußtsein der Abhängigkeit vor, und ist in ihm das Bewußtsein der männlichen Kraft zur gottdienenden That zu wecken.

10. Auch wenn aus dem Kleinvieh sein Opfer ist, aus den Schafen oder aus den Ziegen zum Emporopfer, soll er es als ein Männliches Vollständiges näher bringen.

11. Er schlachtet es an der Rückseite des Altars nordwärts vor Gott, und die Söhne Aharons, die Priester, werfen sein Blut allseitig an den Altar hinan.

12. Er zerlegt es in seine Teile, so wie seinen Kopf und sein freies Fett; und der Priester ordnet sie für die Hölzer, welche auf dem Feuer liegen, das sich auf dem Altar befindet.

13. Die Eingeweide und die unteren Fußglieder aber wäscht er in Wasser, und der Priester bringt das Ganze näher und giebt es zum Aufdampfen auf den Altar hin, ein Emporopfer ist es, ein durch Feuerhingebung zu gestaltender Willfahrungs Ausdruck an Gott.

10. וְאִם־כֶּזֶבֶד הִצִּיאַן קִרְבָּנוֹ כֶּבֶד הַקְּדָשִׁים אֹו כֶּזֶבֶד הַקְּדָשִׁים לְעֹלָה זָכָר קָמִים וְקִרְבָּנֵנוּ:

11. וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יָדָהּ הַמִּזְבֵּחַ צִפְנָה לִפְנֵי יְהוָה וְזָרְקוּ בְּנֵי אֶהֱרֹן הַקְּהֹנִים אֶת־דָּמֹוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ כְּכִיב:

12. וְנָתַח אֹתוֹ לְנִתְחָיו וְאֶת־רֵאשׁוֹ וְאֶת־פָּדָרוֹ וְעֵבֶד הַכֹּהֵן אֹתָם עַל־הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל־הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל־הַמִּזְבֵּחַ:

13. וְהִקְרִיב וְהִקְרָב וְהִקְרָבִים יִרְמִין בְּמַיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת־הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַהּ עֹלָה הוּא אִשָּׁה גִימִם נִיחָם לְיְהוָה: פ

Gedanken, Gefinnungen und Vorsätze, die im Geiste und Gemüte des im Opfer sich Gott Nähernden bereits vorhanden sind, sondern diejenigen zum Ausdruck bringen, die objektiv durch das Gesetzesheiligtum als die zu Gott führenden und seine Nähe bedingenden Wege gefordert werden, und die der das Opfer Bringende, die בעלים, zu den heiligen zu machen hat, wozu er den Willen durch Übergabung seines Opfers an das Heiligtum ausspricht. Nicht zunächst als שלוחי דידן, in allererster Linie als שלוחי דרחמנא an das Heiligtum stehend die die Opferhandlung Vollziehenden da, im Auftrage des Heiligtums vollziehen sie die Handlung. (Siehe Nedarim 35 b, Zoma 19 b הויספי dafelbst.)

WW. 10—13. Wenn, wie wir bereits zu B. 3 angemerkt, die Opfer aus dem זאם-Geschlechte die Persönlichkeit von Seite ihres von Gott geleiteten Geschehes, als Glied der Gottesherde darstellen, während diejenigen aus dem בקר-Geschlechte sie von Seiten ihrer Thataufgabe, als Arbeitsstier im Acker Gottes begreifen, somit jede dieser Opfergattungen besonders einer der beiden Beziehungen angehört, die zusammen den ganzen Begriff des menschlichen Lebens ansammeln: so begreift sich leicht, warum עולה עולה בקר und עולה זאם, obgleich beide vollständig in jeder Beziehung ganz denselben Bestimmungen unterliegen, gleichwohl in zwei besonderen Abschnitten gelehrt werden, die sich jedoch gegenseitig ergänzen und deren Zusammenhörigkeit durch das Waw copul. am Anfange des זאם-Abschnittes bezeichnet ist, — וי מוסף על ענין ראשון וילמד עליון, — בהההק (Sebachim 48 a). Es wird nämlich die eine und dieselbe Aufgabe des unablässigen Fortschreitens, עולה, sowohl vom Standpunkt der Pflicht (בקר) als von dem der Geschichtsabhängigkeit (זאם) gelehrt, und wurde, da das עולה-Gesetz aus inneren Gründen in zwei Abschnitten zu lehren war, ein Teil der wesentlichen Bestimmungen, z. B. זאם und זמן ומזוהם וכן ובזוהם, der zweiten פרשה als Ergänzung der ersten

ist), stände im geraden Gegensatz zu der Bestimmung des Opfers, das **אכילה מוכח**, oder wie sonst der Ausdruck ist: **לחם אישה ד'**, Nahrung des Gottesfeuers werden soll. Bei **כבבא** erschiene das Opfer als Zweck und das Feuer nur als Mittel seiner Bereitung, und es hat doch die entgegengesetzte Bestimmung, das **אישה** soll auf dem Altare, auf dem **הראל** als **אריאל**, es soll das Feuer des göttlichen Geistes auf der zu Gott emporstrebenden Erde in seiner alles beherrschenden und in sich aufnehmenden Macht erhalten werden, es soll in Hingebung aller Lebensthätigkeiten des im Opfer die Gottesnähe Suchenden Nahrung auf Erden finden; der Begriff **אישה** schließt somit **כבבא** diametral aus. — **ריה** trägt die Kunde eines Vorganges in weite Ferne. Wir haben bereits zu 1. B. M. 8, 21 nachgewiesen, wie **ריה** überhaupt die Wahrnehmung leiserer und fernster Eindrücke bezeichnet, und ebenso, daß **ניהיה**, oder vielmehr die Wurzel **נה** in der Aktivform nie für Befriedigung sinnlichen Verlangens vorkomme. Wenn nun gefordert wird, es solle das Opfer in der Absicht dargebracht werden, daß es durch **ריה** sich weithin ankündige, durch **ריה** zur Wahrnehmung komme, so sichert eben diese Absicht dem ganzen Vorgang seinen symbolischen Charakter. Was dort geschieht, soll wahrgenommen werden. Es ist somit nicht das Verbrennen als solches an sich, sondern die Idee, die damit zum Ausdruck kommt, die Absicht, und zwar ist, wie die Befügung **לה** lehrt, die Absicht, den Ausdruck des in diesem Vorgange liegenden Gedankens an Gott zu richten, **להעלות איברים שזלאן**, wobei, wie **Sebachim 46 b** erklärt wird, **ריה** beseitigt ist, ließe den Zweck der ganzen Darbringung in dem konkreten Vorgang des Verbrennens gipfeln. — **ניהיה לשם הנהה** **רוה** beseitigt eben die irriige Auffassung, als ob mit dem Opfer der Gottheit ein konkretes sinnliches Behagen bereitet werden solle; es ist die Befriedigung des Geistes, die Willfährigkeit für die Erfüllung des göttlichen Willens, die der im Opfer die Gottesannäherung Suchende an Gott richtet. — **לה** 'לשם מי שאמר והיה העולם', oder wie es im **ספרא** heißt: **לשם מי שעשה את העולם**; wir sehen auch hier, wie fern unseren Weisen die — wie wir bereits zu 1. B. M. 2, 4 entwickelt haben — irriige Auffassung dieses Gottesnamens als Ausdruck des transzendenten Begriffs der Ewigkeit lag. 'ד' ist eine aktive Form und bezeichnet nicht den ewig Seienden, sondern den alles Sein Schaffenden.

Es wird nicht gefordert, daß der die Opferhandlungen Vollziehende diese sechs wesentlichen Opferbestimmungen ausspreche, es darf nur nicht die gegenteilige Absicht zum Ausdruck kommen, es sind diese Bestimmungen, deren Beabsichtigung stillschweigend bei jedem Opfer vorausgesetzt werden, **סהמא רשמן**, ja es wird das positive Aussprechen dieser Bestimmungen nicht gewünscht, damit nicht irrtümlich ein Entgegengesetztes zum Ausdruck komme, **אהנו ביה דין דלא לימא לשמו דלמא אהי למימר שלא לשמו** (**Sebachim 46 b u. 2 b**).

Es sind übrigens die Wirkungen entgegengesetzter Äußerungen (**שלא לשמו**) für die Gültigkeit der Opfer verschieden. **שנו בערים** (**עולה לשם שלמים**) und **שנו קדש** (**עולה ראובן לשם שמעון**) lassen das **בשר** objektiv **קרבן**, allein der ein solches Opfer gelobt hat, hat zur Lösung seiner übernommenen Pflicht ein anderes Opfer zu bringen, **כל הזבחים שנזכרו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם הובה** (**Sebachim 2 a**). Nur bei **פסח** und **הטאה** ist das **קרבן** überhaupt **פסול** (dasselbst). Eine entgegengesetzte Äußerung hinsichtlich der andern vier Bestimmungen läßt die volle Gültigkeit des Opfers bestehen (hinjichtlich daselbst).

Charakteristisch und für die ganze Auffassung der Opfer entscheidend ist der Satz, daß nicht die Absicht des das Opfer Bringenden, der **בעלים**, sondern diejenige des die Opferhandlung Vollziehenden auf das Opfer influirt, **אין המהשבה הולכה אלא אחר העובד** (**Sebachim 46 b**). Es beweist dieser Satz, daß die Opferhandlungen nicht die subjektiven

führt; nur eine aus dem Innern stammende Gefezeshuldigung und eine in Gefezeshuldigung sich hinauslebende Innerlichkeit ist der aufwärts führende Pfad, den das Gefezesheligtum lehrt. „Nur in בשר und דם vollzieht sich unser Emporopfer auf dem Altar unseres Gottes.“ Es gehören diese beiden Thätigkeiten so sehr zusammen, daß nach רשבי"א die הקטרה איברים sogar durch denselben כהן zu vollziehen war, der ויקת דם vollzogen hatte. (Siehe מ"ל"מ zu ומוספין IV, 6.)

Zudem es aber hier heißt: והקטיר הכהן את הכל וגו' , somit das ganze Tier mit allen seinen Bestandteilen dem Feuer zu übergeben ist, andererseits in dem oben citierten Sage: ועשית עולהך הבשר והדם, die Feuerhingabe auf בשר, den Muskel- und Nervenleib beschränkt ist, wird Sebachim 55 b gelehrt: העצמות והקרנים והטלפים: בונין שהן מהוברים יעלו פירשו לא יעלו, nur in Verbindung mit dem Muskel- und Nervenleib auf den Altar zu bringen sind, davon getrennt, für sich allein jedoch nicht. Es ist eben nur בשר, das Aktive, es sind die Lebensthätigkeiten, die Nahrung des Gottesfeuers werden, עצמות u. f. w., die passiven Werkzeuge dieser Thätigkeiten, gehören ihm nur im Zusammenhang mit diesen an.

עלה אשה ריה ניהוח לה' ist Apposition zu הכל: er hat alles der Aufdampfung zu übergeben als עולה וגו'. Daher wird Sebachim 46 b gelehrt: לשם ששה דברים, הובח נובח לשם זבח לשם זבחה לשם השם לשם אישים לשם ריה לשם ניהוח, in sechs-fachem Sinne ist das Opfer zu vollziehen: im Sinne des Opfers, zu welchem es bestimmt ist, im Sinne der Person, deren Opfer es ist, als an Gott gerichtet, als Feuer-gabe, mit der Bestimmung, Willfahung des göttlichen Willens zu werden, und werden diese Seiten — (mit Ausnahme des: לשם זבחה, das seine Erläuterung daselbst 4 a findet, und in unserem Verse, der zunächst von הקטרה spricht, keine Erwähnung finden kann, weil die Beziehung auf die Person nur bei den עבודות דם [שהיא הנפשו] wesentlich bedingt ist. Siehe הוספו Sebachim 2 a und מ"ל"מ IV, 11) — aus unserem Verse also erläutert: עולה לשם עולה לאפוקי לשם שלמים דלא אשה לשם אישה לאפוקי כבבא דלא ריה לשם ריה לאפוקי איברים שזלאן והעלן דלא ניהוח לשם הנחה רוח לה' לשם מי שאמר והיה העולם. Es ist das Opfer als עולה und so' auch jedes andere Opfer im Sinn seines Charakters und nicht in dem eines anderen Opfers, z. B. עולה nicht im dem Sinne als wäre es שלמים u. f. w. darzubringen; als אשה, לשם אישים, um ganz in Feuer aufzugehen, nicht aber etwa auf dem Altarfeuer gebraten zu werden; ריה beim Verbrennen Duft zu verbreiten, nicht aber etwa in einer solchen Weise, daß die ätherischen Teile schon vor dem Aufbringen auf den Altar etwa durch Braten verflüchtigt werden; הנחה: als הנחה רוח, als geistige Befriedigung; לה': als an Gott, den einen Einzigen gerichtet, wie er unter dem Namen ה' gedacht wird. (Über אשה siehe zu Kap. 3, 11.)

Zudem diese Vorschriften nicht also lauten: ריה לאפוקי, ריה לאפוקי וכו' , אשה לשם אשה ריה לשם ריה לאפוקי וכו' , לאפוקי וכו' , sondern איברים שזלאן וכו' , somit offenbar nicht nur die Darbringung als כבבא, als איברים שזלאן verneint wird, sondern nicht einmal der Gedanke einer solchen Darbringung bei den Opferhandlungen (und zwar nach einer Ansicht in הוספו Sebachim 2 a bei allen, nicht nur bei der betreffenden, also selbst z. B. bei der שהישה nicht die Absicht כבבא u. f. w.; siehe מ"ל"מ I. c.) als Absicht vorzuschweben darf, so müssen alle diese Bestimmungen so sehr mit dem Wesen des Opferbegriffes zusammenhängen, daß ihr Gegenteil die Reinheit des Opferbegriffes zu stören vermöchte. Es ist dies bei לשם ריה לאפוקי לשם ריה לאפוקי דלא אשה לשם שלמים an sich klar. Daß der Charakter des betreffenden Opfers und jedenfalls nicht ein anderer gegenwärtig, oder gar auszusprechen sei (siehe הוספו daselbst und Baba Mezia 43 b), erklärt sich selbst. — אשה לשם אשה לאפוקי כבבא דלא , ein Braten der Opfertelle an dem Altarfeuer (etwa wie beim פסה כרבו בעלים, das bestimmt

9. Seine Eingeweide und seine Fußglieder wäscht er in Wasser, und es übergießt der Priester das Ganze zur Aufdampfung dem Altare hin als ein Emporopfer, als einen durch Feuerhingebug zu gestaltenden Willfahrungs=ausdruck an Gott.

9. וְקָרְבוּ וּכְרַעְיוּ יָרֵתָיו בְּמַיִם
וְהִקְטִיר סִבְתָּן אֶת־הַכֹּל הַמִּזְבֵּחַ
עָלָה אֵתָהּ רֵיחַ־נִיחֹם לַיהוָה:

selbst wenn וְקָרְבוּ וגו' hier von המזבח על גבי איברים verstanden wird, noch unentschieden, ob das על nur als: auf, על מים, zu verstehen sei, oder eventuell nicht auch על בסמוך, ein Hinordnen neben die Hölzer genüge. וצ"ע.

B. 9. וכרעיו וכרעים scheinen die unteren Fußglieder zu sein, die das Tier beim Knien unterschlägt. Beide Teile, Eingeweide und untere Fußglieder, bedürfen des Waschens, um sie von fremden, nicht zum Opfer gehörigen Stoffen zu säubern.

והקטיר וגו' המזבה siehe zu 2. B. M. 29, 13. Diese Hingabe der Opferglieder an das Altarfeuer ist der zweite große Akt der Opferhandlung, die sich wesentlich in עשיית עלהך הבשר והדם על מזבח vollzieht. וזריקה דם והקטרה איברים ועשיית עלהך הבשר והדם על מזבח, heißt es 5. B. M. 12, 27 „Du vollziehst deine Emporopfer in dem Fleische und Blute auf dem Altare deines Gottes“, und wird Sebachim 104 a hieraus die innige Zusammenhörigkeit beider Opferhandlungen, der זריקה דם und der הקטרה איברים, sowohl hinsichtlich ihrer äußeren Form, als auch ihrer sich gegenseitig bedingenden Wesentlichkeit gelehrt. Hinsichtlich der Form der Handlung: כזריקה אף כזריקה דם, beide bestanden in einem Wurf, wie das Blut aus der Ferne an den Altar hingeworfen wurde, also wurden auch die Opferglieder auf das Altarfeuer hingeworfen, und war ausdrücklich ein leerer Raum zwischen dem Altaraufgang und dem Altar, אור בין כבש, um das Wesentliche dieses Feuerwurfs zu charakterisieren. (Siehe: משנה: לחם זרובח לה' מעשה הקרבנות ו' VI, 4.) In gleicher Weise wird mit זריקה הבשר wie mit זריקה דם ein Fortschritt als Vorstufe für die Zukunft gelehrt; beide nehmen dieselbe Energie des sittlichen Wollens in Anspruch. Beide gehören aber auch wesentlich zusammen und bedingen sich gegenseitig. Wenn נפש דם, die innere individuelle Persönlichkeit ist, so ist כבשר דם, der Komplex aller jener Tätigkeiten, durch welche sich der Wille dieser Persönlichkeit äußerlich vollzieht, es ist כבשר דם: der verkündende und vollbringende Bote der נפש. Durch זריקה דם wird von der נפש der sich an seine Bestimmung hingebende Wille, das Aufgehen des ganzen innerlichen Wollens in das Hinanstreben zu der sittlichen Höhe seiner Bestimmung, durch זריקה איברים und Bethätigung dieses Wollens durch energievollstes Hinanfragen aller der נפש zu Gebote stehenden Tätigkeiten an das eine Ziel gefordert: Nahrung des Göttlichen auf Erden durch Erfüllung des göttlichen Willens zu werden. Beides, wird uns nun gelehrt, bedingt sich gegenseitig: אם אין דם אין כבשר דם (dasselbst): wenn das Blut nicht an den Altar hingeworfen werden kann, kann kein Opferteil dem Feuer übergeben werden, und wenn kein Opferteil zur Übergabe an das Feuer vorhanden ist, kann das Blut nicht an den Altar hingeworfen werden. זריקה איברים ohne זריקה דם wäre eine äußere Legalität ohne innere Weihe; זריקה דם ohne זריקה איברים eine Weihe des Innern, die aber sich mit dieser Innerlichkeit begnügte, ohne in das äußere Leben durch entsprechende Gestaltung der That übergehen zu wollen. Die im gesuchte Annäherung zu Gott ist nur durch harmonisches Zusammenfassen des ganzen inneren und äußeren Lebens zu finden; weder die äußere Gesellichkeit ohne Hingebung des Innern, noch die Hinanbewegung des Innern ohne Unterordnung des äußeren Lebens unter Gottes Gesetz ist der Weg, der zu Gott

8. Söhne Aharons, die Priester, ordnen die Teile, den Kopf und das freie Fett, auf die Hölzer, welche auf dem Feuer liegen, das auf dem Altare sich befindet.

8. וַיִּקְרְבוּ בְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַנְּתֻחִים אֶת־הָרֹאשׁ וְאֶת־הַסֶּבֶדַר עַל־הַגִּזְעִים אֲשֶׁר עַל־הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל־הַמִּזְבֵּחַ:

Gesetzesheiligtums übergeben zu lassen. Das allgemein unterhaltene Feuer ist auch für ihn hergerichtet, die allgemeine Anforderung des göttlichen Gesetzes ist auch an ihn gerichtet, wartet ganz eigentlich auch auf seine Hingebung; denn: es sieht sich die jüdische Nationalaufgabe durch die Hingebung aller ihrer einzelnen erfüllt, und nur in seinem Beitrag zur Lösung der allgemeinen Aufgabe findet der einzelne die Erfüllung seiner Bestimmung. —

Im Zusammenhange spricht sich daher V. 6 und 7 also aus: Wie die שהיטה, das Aufgeben des ungeheiligten Selbstseins, nicht vom Heiligtume, sondern von dem im Opfer seine Gottannäherung Suchenden oder seinem Stellvertreter zu vollbringen ist, also hat auch er und nicht ein Diener des Heiligtums als solcher das Opfer in seinen einzelnen organischen Teilen für die Übergabe an das Gesetzesfeuer auf dem Altar bereit zu stellen. Allein das Altarfeuer selbst, somit der Ausdruck der Anforderung, die das Gesetz an uns macht, und der unumkehr alles Vollende und Wirkende des Gottesnähe Suchenden hingegeben werden soll, ist nur durch Diener des Gesetzesheiligtums selbst als solche herzustellen und zu unterhalten. Es ist das objektiv Gegebene, und nur in der ihm dargebrachten Huldigung und in der ihm zugewandten vollendeten Hingebung besteht die subjektive Selbstbearbeitung des Opferbringenden.

V. 8. אה הנהיחם. Wie aus Thamid III und IV und Zoma 25 a u. b ersichtlich, wurde das Emporopfer eines Schafes, z. B. das tägliche, in zehn Teile und die Eingeweide zerlegt. Diese zehn Teile zerfielen in fünf gepaarte Gruppen, deren jede von einem Kohan zum Altar gebracht und vor Übergabe an das Feuer auf die untere Hälfte des Altaraufgangs niedergelegt wurde, הולכה איברים לכבש. Es waren dies 1: a. עם הדר, der Kopf, dessen Schnittfläche mit dem freien Fett bedeckt war, b. רגל הימנית וב' ביצים עמה, der rechte Hinterfuß nebst den beiden Biצים. 2: שהי ידים, die beiden Vorderfüße. 3: a. העוקץ עם ב' זלעות מכאן ומכאן והאליה ואצבע, das untere Rückgratteil mit den entsprechenden Rippen samt dem Schwanzstück, dem Leberdämmchen und den beiden Nieren; b. הרגל השמאלית, der linke Hinterfuß. 4: a. החזה, die Brust; b. והגרה, der Hals זלעות מכאן ומכאן mit den beiden oberen beiderseitigen Rippen und daran die Luft- (und Speise=?) Höhle, das Herz und die Lunge. 5: שהי רפנות, רופן השמאלית, b. רופן הימנית עם זלעות תקות למעלה ולמטה והכבד תלויה בה. a. והזרוע השמאלית, עם ב' זלעות למעלה ולמטה והשררה עמה והסתחול תלוי בה dem Rückgrat und seitlich oben und unten zwei Rippen, mit der rechten Flanke die Leber, mit der linken die Milz. 6: הקרכים וזרעים על גביהן, Magen und Eingeweide nebst den unteren Fußgliedern. Es wurde somit die Überbringung der Opfertteile beim כבש durch sechs Kohanim vollzogen, und wenn dieselbe beim פר, wie Zoma 26 b ersichtlich, durch achtzehn Kohanim geschah (— vierundzwanzig waren dabei beschäftigt, weil sechs כלה und ין trugen —), so dürfte dies nicht, wie רבן אהרן und ראב"ד in ה"ב z. St. meinen, voraussetzen, daß bei פר die Glieder im auffallenden Widerspruch mit der Norm: את הנהיחם לנהיחם ולא נהיחם in mehrere Teile zerlegt worden wären, sondern, wie auch VI, 19 הל' מעשה קרבנות Maimonides auf Hinweisung mit הוכחו "ט"ח

6. Er enthäutet das Emporopfer und zerlegt es in seine Teile.

6. וְהִפְשִׁיט אֶת־הַקֶּלֶה וְנָתַתָּה אֹתָהּ לְנֹתְהֵיהָ:

7. Es geben aber Söhne Aarons, des Priesters, Feuer auf den Altar und ordnen Hölzer auf das Feuer.

7. וְנָתַתּוּ בְנֵי אַהֲרֹן סִבְהָן אֵשׁ עַל־הַקִּיבוֹם וְיָרְקוּ עֵצִים עַל־הָאֵשׁ:

künftiger Bethätigung der von der ה'רה geforderten sittlichen Energie des Fortschrittes und Beharrens in allem Guten, wie es durch die בְּהִנִּיחַ zum Ausdruck gekommen, sichert dem ה'רם, dem Gesamtwesen, der ganzen נַפֶּשׁ der im Opfer repräsentierten Persönlichkeit das unverlorene Wurzeln in dem Gesetzesboden vor Gott. Wäre es zu kühn, zu meinen, הַקְּרָה הַנַּפֶּשׁ יַעֲמִיחַ sei der Gegenfuß zu: ה'רם אֵל ה'סוּד, הַנַּפֶּשׁ מִיִּשְׂרָאֵל, wie es 3. B. M. 22, 3 heißt? Dieses heißt ja buchstäblich: abgehauen, gefällt werden von dem Standpunkte, mit welchem die נַפֶּשׁ in ihrem Volke, in Israel, vor Gott wurzelt. Es sind ja in allererster Linie Verirrungen, die כַּרַח in ihrem Gefolge haben können, die ihre Säbne in den „=Hingebungen“ an den Gesetzesaltar zu fuchen haben. Trohen bisherige Lässigkeit und Leichtsinן כַּרַח zum נְהִינָה הַנַּפֶּשׁ עַל הַמִּיבָח, so giebt der durch הַמִּיבָח הַנַּפֶּשׁ בְּקִרְבַּי עִמִּיהָ לַפְנֵי ה' Ausdruck gekommene Vorfuß künftiger Pflichttreue der נַפֶּשׁ das Verharren מִיִּשְׂרָאֵל wieder unerhöhtet zurück.

Undem hier das selbstverständliche Objekt der ה'רָקוּ אֵת הַדָּם וְיָרְקוּ אֵת הַדָּם und wiederholt genannt wird, so ist darin nach Sebadim 81 b die Halacha niedergelegt, daß die וְיָרְקוּ auch statzufinden habe, selbst wenn die Beziehung des דָּם zu seinem speziellen Opfer durch Vermischung mit dem Blute anderer Opfer oder בְּדָם הַזֶּלֶן unklar geworden, בְּדָם הַזֶּלֶן, בְּדָם הַמְזוּרָה, בְּדָם עוֹלָה, בְּדָם עוֹלָה בְּדָם הַזֶּלֶן (siehe daleth).

W. 6. הַנַּפֶּשׁ וְנִיחָה כַּשְׂרֹה כֹּרֶךְ, darum heißt es ebenso allgemein: וְנִיחָה כַּשְׂרֹה כֹּרֶךְ וְנִיחָה כַּשְׂרֹה כֹּרֶךְ, וְנִיחָה כַּשְׂרֹה כֹּרֶךְ וְנִיחָה כַּשְׂרֹה כֹּרֶךְ als Subjekt ausdrücklich genannt. Undem hier הַנַּפֶּשׁ und נִיחָה das עוֹלָה als solches zum Objekt hat, so ist damit beides für jedes עוֹלָה vorgegeschrieben, andererseits durch den spezialisierenden Artikel הַרַח und das spezialisierende אִיחָה nur auf כַּשְׂרֹה beschränkt. וְנִיחָה jedoch, selbst wenn עוֹלָה und daher וְנִיחָה (siehe zu 2. B. M. 29, 37), werden nicht enthäutet und zerlegt (Sebadim 85 a). Es heißt nicht: וְנִיחָה לְנֹתְהֵיהָ, sondern: לְנֹתְהֵיהָ, es soll das Opfertier nicht in beliebige, sondern in seine, d. h. in seine natürlichen Teile zerlegt werden, und auch nicht לְנֹתְהֵיהָ, nicht die organisch ein Ganzes bildenden Teile wieder in Teile.

W. 7. Es ist dieses Feuerbringen und Unterhalten auf dem Altar nicht eine bei jedem Opfer zu wiederholende Handlung, daß נְהִינָה הַאֵשׁ und עֵרִיבַת הַעֵצִים in die Reihe der Opferrhätigkeiten, wie שְׂהִיטָה וְנִיחָה u. j. w. gehöre. War doch das Feuer immer auf dem Altar vorhanden, durfte nie ansgehen, wie Kap. 6, 2—6 angeordnet wird, in dessen Folge jeden Morgen mehrere כַּרְבִּיבִים zu verschiedenen Zwecken, insbesondere aber eine כַּרְבִּיבָה גְּדוּלָה, ein großer Holzstoß, geschichtet und angezündet wurde, als das Altarfeuer, das auf seine Opfer wartete. Dieses Altarfeuer, das ununterbrochen unterhalten werden mußte, war somit immer vorhanden, wenn ein Opfer dem Feuer auf dem Altar übergeben werden sollte und bedurfte nicht erst der Ernennung. Wenn gleichwohl hier zwischen נִיחָה und אִיכָרִים die Feuerunterhaltung auf dem Altar erwähnt wird, so dürfte das wohl nur die Absicht haben, bei Anordnung der Übergabe

der Hörigkeit an die Gesamtheit im allgemeinen, es ist ja das Bewußtsein der „jüdisch-nationalen Bestimmung für das Gesetz“, das im Tempelosten dem Gesetze gegenüber geweckt wird, und dieses Gesetz lehrt ja überall nicht Vernichtung des Materiell-Sinnlichen fordert ja vielmehr in erster Linie die Verwertung aller Momente des Materiellen und Sinnlichen zur Verwirklichung gottheiliger Zwecke, die Vermählung alles materiell-sinnlich Irdischen mit dem sittlich freien göttlich Ewigen: „die Pflanzung des Himmlischen in das Irdische und die Erhebung des Irdischen in die himmlische Unvergänglichkeit“ — לנטוע שמים וליסוד ארץ — wie dies der Prophet (Jes. 51, 16) ausspricht, das ist ja die Summe des jüdisch-nationalen Berufes, und so feiert das zuerst im „reinen Norden“ getötete Sinnliche an der Hand der „im Süden“ gewonnenen Erleuchtung in dem Hinanwinkel der ostnördlichen Basis seine göttlich-menschliche Auferstehung.

Zimmer weiter rechts von Norden nach „Westen“ umschreitend, wird dem geistig-sinnlichen Menschenwesen die Verwendung aller ihm innewohnenden Kraft, alles dessen, was ihm auf den „Tisch“ seines irdischen Daseins gespendet wird, zur Verwirklichung des im Westen unter Cherubinsittig ruhenden göttlichen Gesetzes gelehrt, und zu diesem Zwecke seines ganzen Daseins als zweite Energie durch Hingebung an den über der west-südlichen Basis aufstrebenden Winkel die unablässige Erleuchtung des Geistes durch das Gesetz, das וילה וליבה בו יובם והניה als unerlässliche Bedingung alles künftigen Fortschritts zur sittlichen Höhe zum Bewußtsein gebracht. Selbstsuchtloses Anstreben des Materiellen und Pflege des Geistes im Gesetze, das sind die beiden Energien, deren bisheriger Mangel und künftige Lösung durch die מורחה בקרן מורחה שהן ארבע שהן מנהגות שהן מנהגות dem Sühne für die bisherige Lässigkeit und Annäherung zu Gott im irdischen Leben und Streben Suchenden zum Bewußtsein gebracht werden.

Alle Bluthingebungen schließen mit שפיכה שירים ליסוד, daß nämlich das im כלי שרה unverwendet zurückbleibende Blut auf die Altarbasis ausgegossen wird. שפיכה unterscheidet sich von זריקה dadurch, daß זריקה ein Hinanwerfen aus der Ferne ist, bei שפיכה jedoch der Miniftrierende neben der Basis steht und das Blut auf sie ausgießt. Diese שפיכה שירים steht ausdrücklich bei הטאות פנימיות und היצונית (Kap. 4 7. 18. 28. 30 u. 34) והניחה עליו וזכה אל יסוד מובה העולה u. j. w., wird aber für alle anderen Opfer in dem Satze ודם זכה יסףך (5. B. M. 12, 27) ausgesprochen, oder (3. B. M. 6, 9) durch den pleonastischen Ausdruck יסוד אל יטצה בדם ויהישר בדם והנישאר בדם יטצה אל יסוד durch den pleonastischen Ausdruck יטצה בדם והנישאר בדם, auf alles Altarblut ausgedehnt, angedeutet gefunden. (Sebachim 37 a.) Und zwar war dies שפיכה שירים bei den הטאות פנימיות, deren מנהגות im היכל an den יסוד דרום geschehen waren, auf den מערבי יסוד, bei allen anderen auf den יסוד דרום, jedesmal, auf der Stelle, die nach Vollendung der מנהגות dem Miniftrierenden am nächsten war. Beim Austritt aus dem היכל war dies die Basis im Westen, beim Herabkommen von dem Aufgang war es die Basis im Süden. (Sebachim 53 a.) Es steht aber diese שפיכה שירים ganz in dem geselligen Charakter wie שפיכה, sie ist מצוה, aber nicht מעכב (dieselbst 52 a). Versuchen wir die Bedeutung dieser Schlußhandlung der Bluthingebungen zu finden, so haben wir uns zuerst den Unterschied von שפיכה und נהינה und זריקה zu vergegenwärtigen. Während זריקה und נהינה die Hingebung an ein von dem Altar vergegenwärtigtes Ziel ausdrücken, spricht שפיכה היסוד nicht eine zu üübende Energie, sondern eine vorhandene, der נפש der im Opfer repräsentierten Persönlichkeit innewohnende Beziehung aus. זריקה und נהינה sprechen Thätigkeiten aus, die von der נפש zu erwarten sind, שפיכה zeigt den Grund und Boden, in welchem das Wesen der ganzen Persönlichkeit wurzelt. Sie wurzelt רפני ה' in der Basis der הורה: מערב, oder in der Basis der aus der הורה strahlenden Belebung und Erleuchtung des Geistes: שפיכה שירים בדרום. Es ist somit die aus den vollzogenen מנהגות resultierende Frucht. Wie auch die Vergangenheit gewesen sein möge, der Vorfaß

nach der allgemein recipierten, in Middoth V, 2 gegebenen und auch Maim. הל' בית הבחירה V, 13—15 gelehrten Ansicht befand sich der Altar ganz, oder doch mit seinem bei weitem größten Teile (27 oder 25 von seinen 32 Ellen, siehe יום טוב Middoth V, 2) innerhalb der südlichen Hälfte der עזרה; es war demnach vielmehr gerade die nördliche Rückseite des Altars zunächst dem Eingange, und der Ausgang im Süden lag dem Eingang am fernsten. Umso mehr muß ein entscheidender innerer Grund vorhanden sein, der die Vorderseite und den Ausgang des Altars in den Süden verlegen ließ.

Ist unsere Auffassung nicht irrig, daß die Südseite, als Seite der כבוד, die Seite des Lichtes und des Geistes ist, so spricht sich der Gedanke von selbst aus, daß mit Verlegung des Altars, und insbesondere seiner Vorderseite und seines Aufganges in den Süden (— selbst nach der Ansicht des כבוד כבוד ist doch כבוד —), die von dem Altare zu lehrende „Annäherung zu Gott“, insbesondere aber der Auf- und Ausgang zu dieser Höhe im Gebiete des Geistes und der Erkenntnis liegt. Das Judentum weiß nichts von jener nebelhaften Gefühlsfestigkeit, die den Verstand dem dämmernden Gemütsleben unterordnet und eben in dieser Unterordnung das Wesen der Religion erblickt. Das Judentum appelliert nicht an das Gemüt, um vermittelt seiner auf den Verstand zu influieren. Das Judentum appelliert an den Geist, an den erkennenden Verstand, um vermittelt des klaren Gedankens das Gemüt zu leiten und zu läutern, zu gewinnen und zu begeistern. Nur auf der Seite des Lichtes steht der Ausgang zu seinem Altar, nur von da ans beginnt jeder „Fortschritt und jedes Beharren“ in allem Guten und Edlen und die Annäherung zu Gott mit beidem.

Ist aber die Vorderseite des Altars im Süden, so steht seine Rückseite nordwärts, der Seite des שיהיה, des Materiellen, zugewandt. Alle קדשי קדשים, also zunächst עולה וישיב, Opfer, die alle das Gemeinschaftliche haben, daß sie Verirrungen im Thatenleben voraussehen, כבוד כבוד, lassen zuerst das Opfer seine Stellung auf der Nordseite, der Seite des Materiell-Sinnlichen, einnehmen, dort sein Selbstsein durch שיהיה enden, dort sein Eingehen ins höhere Sein des Heiligtums durch קבלה beginnen. Im Materiell-Sinnlichen liegt die Wurzel jeden Mangels an sittlichem Fortschritt oder sittlicher Festigkeit.

Milah, die Unterordnung und Weihe des Materiell-Sinnlichen, ist die Vorbedingung der sittlichen Existenz der Nation, die Vorbedingung der sittlichen Existenz des jüdischen Individuums; כבוד כבוד, שיהיה כבוד, Aufhören der unkontrollierten sinnlichen Existenz und deren Aufgenommenwerden von der Leitung des Gesetzesheiligtums ist die Vorbedingung der Erhebung aus jeder sittlichen Mangelhaftigkeit. Die „getöte“, einer höheren „sittlichen“ Auferstehung harrende Sinnlichkeit wird כבוד, unter den Strahl der Erleuchtung des Geistes gebracht, ihr, vom Süden in den Osten schreitend, im Osten die Hörigkeit aller einzelnen an die „Nation des Gesetzes“ zum Bewußtsein gebracht, und als erste Energie, durch Hinangebung an den über der ostnördlichen Basis aufstrebenden Winkel, „die Würdigung und Verwendung alles sinnlich Materiellen vom Standpunkt der Hörigkeit an die nationale Gesamtheit“ gefordert, und damit dem sinnlich Materiellen die erste Weihe erteilt. Alles Materielle und Sinnliche wird zuerst aus dem Banne physischer Unfreiheit in das Gebiet der freien Sittlichkeit gehoben, sobald ihm der Hauch der Selbstsucht abgestreift wird und es in den Dienst der Brüdermenschlichkeit und der von der Gesamtheit und für dieselbe zu lehrenden Zwecke tritt. Ein lediglich für sich erworbener und genossener Groschen erhebt sich nicht über das vom Tier zur Nahrung genommene Futter. Auch nur zur Erhaltung eines Mitmenschen, ja sogar zur Selbsterhaltung für Mitwesen gewonnen und verwendet, gehört er schon dem sittlich freien Reiche der Pflicht, der Liebe und der Heiligung an. Es ist ja eben nicht nur die Idee

unausgebaut und sprach somit die bedeutungsschwere, von der ganzen jüdischen Geschichte bestätigte und ihr Ziel erschließende Wahrheit aus: es soll allerdings in Israel die höchste staatliche Macht sich mit dem Geiste des Gesetzes durchdringen und, von diesem Geiste getragen, sich nur als Mittel zur Richtung der Nation auf Gottes Gesetz begreifen, es soll auf ihr die jüdtliche und östliche Basis des Altars ruhen. Allein diese Vereinigung der Macht mit dem Geiste gehört der Zukunft an. Erst der einstige Sproß aus dem Stamme Juda wird die höchste Macht mit dem höchsten Geist vereinen, ja, eben der Geist wird ihm die Macht verleihen (Jesajas 11, 1 f.), erst er wird (Zecharja 6, 13) „Priester auf dem Königsthron“ sein. Im Laufe der ganzen jüdischen Geschichte hat sich nur selten die Königsmacht priesterlich begriffen und bewährt, hat der Gesetzesgeist und die Gesetznation nicht ihre Basis auf dem Grund des Königtums gefunden, blieb der auf Judas Gebiet streifende Grund der jüdtlichen und östlichen Altarbasis unausgebaut —

Da somit der südöstliche Altarwinkel des יסוד entkehrte, so konnten die an zwei diagonal entgegengesetzte Winkel zu gebenden „unteren Blutspenden“ nur an den ostnördlichen und westjüdtlichen geworfen werden. Daß sie aber zuerst an den ostnördlichen und dann an den westjüdtlichen gegeben wurden, wurzelt in folgendem.

Zum V. 11 ist für עולה die Bestimmung gegeben: וּשְׁחַט אֹתוֹ עַל יָרֵךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה. לפני ד' וְהָרָקוּ גֵרִי. Wir erfahren damit ein Zweifaches: einmal, daß שחיטה עולה (und ebenso aller קדשי קדשים) auf der Nordseite, בצפון, vorzunehmen war, und zweitens, daß die Nordseite ירך המזבח, die Hinterseite des Altars war. Dem gegenüber war die Vorderseite die Südseite desselben, und an dieser Vorderseite war der Ausgang, כבש, zum Altar, der nach 2. V. M. 20, 23 nicht ein Stufenanfgang, sondern eine schräge Fläche sein mußte. (Siehe Sebachim 62 b). Dieser Ausgang war 3. B. beim רמזא zu beschreiten, um die Blutspenden an die vier Höhwinkel des Altars, der ja zehn Ellen hoch war, zu geben. Es war die שחיטה und קבלה הדם auf der Nordseite vollbracht, das im שרת כלי aufgenommene Blut wurde nach der Südseite hingetragen, damit der Ausgang erstiegen und die Höhwinkelgaben an den S. O.=, O. N.=, N. W.= W. südlichen Höhwinkeln vollbracht. Sie erfolgten in dieser Reihenfolge nach dem allgemeinen Grundsatz: כּל פְּנוּת שֶׁאֵתָּה פְּנוּתָהּ לֹא יִהְיֶה אֵלָּא דְרָךְ יְמִין „alle Wendungen, die im Heiligtum zu machen sind, sollen immer rechts geschehen“; dem Ausgang im Süden lag aber der südöstliche Winkel rechts zunächst. Aber auch beim עולה, obgleich dessen Blut nicht an die Höhen, sondern an die Winkel der unteren Hälfte und zwar durch Hinanwurf aus der Ferne zu geben, somit der Ausgang gar nicht zu besteigen war, wurde gleichwohl das Blut von der Hinterseite des Altars, der Stätte des Schächten und Aufnehmens, zur Vorderseite, zum Ausgang im Süden hingetragen und von da aus der Altar, rechts gewandt, zu den entsprechenden Winkeln hin umschritten. Da der südöstliche Winkel aus Mangel des יסוד sich nicht zur Bluthingabe eignete, so war der ostnördliche der erste, zu welchem der ministrierende Priester, von der Vorderseite des Altars rechtsgewandt seinen Umgang machend, gelangte. (Siehe Zoma 15 b Raschi das.)

Wenn aber nach Raschi (das.) deshalb die Südseite des Altars die Vorderseite bildete und darum dort der Ausgang war, weil diese Seite der Thüre zunächst lag und man beim Eintritt zunächst auf die Südseite des Altars traf: כּוּהֵיל לְהִקִּיף טַרְדֵךְ. הַרְרוּב שֶׁהוּא פְּנִי שֶׁל מִזְבֵּחַ כַּפְתָּה כְּנִיסַת הַבַּיִת וּמִשָּׁם פְּנוּתָהּ לְיְמִין, so dürfte diese Motivierung nur der Ansicht entsprechen, daß כּוּלִיָּה מִזְבֵּחַ כַּצֵּפֶן קָא (Sebachim 53 a und 58 a f.), daß der ganze Altar sich innerhalb der nördlichen Hälfte der עזרה befand. Dann allerdings, da die Thüre in der Mitte war, traf der Eintretende zunächst den Ausgang im Süden. (Ist ja auch, daselbst 53 a unten, die Lesart: כּוּלִיָּה מִזְבֵּחַ כַּצֵּפֶן קָא dem Sinne nach identisch mit der anderen Lesart: כּוּלִיָּה פְּתַח בְּרוּם קָא.) Allein

dieser Geist das Bewußtsein der jüdisch nationalen Bestimmung für das Gesetz beleben, nur im Geiste dieses Bewußtseins materieller Besitz und materielles Leben angestrebt, und aller materielle Besitz und alles materielle Leben der Verwirklichung des Gesetzes zugewandt werden. Es sind dies dieselben vier Momente, die in ראש של einzeln der Erkenntnis und in יד vereinigt der Erfüllung nahegelegt werden. קדש ist die Gesetzesweihe der Nation: Osten. והיה כי ביאר die der Nation gewährte materielle Wohlfahrt: Norden. שמוע das durch das Gesetz geweckte Geistesleben: Süden. והיה אס die aus der nationalen Wohlfahrt zu erwartende Verwirklichung des Gesetzes: Westen. Oder besser: קדש S. O., והיה כי ביאר O. N., שמוע W. S., והיה אס N. W.

Es ist nun, wie wir dies bereits in unserer Abhandlung über die שמנה עשרה (Zeschurun, XII. Jahrgang) entwickelt, von tiefer Bedeutung und zeichnet den ganzen Begriff der jüdischen Geschichte, daß הרונית מדרה, קרן הדרומית Winkel des Altars, keinen יסוד hatte. Nur die Nord- und die Westseite hatte eine vollständig ausgebaute Basis, auf der Ost- und Südseite war nur nordöstlich und westjüdisch mit einer Elle weit der Anfang eines יסוד gegeben. Der Altar, der seiner Anlage nach an der Basis ein Quadrat von zweiunddreißig Ellen Länge und ebensovieler Breite bildete, entbehrte auf einunddreißig Ellen an der Ostseite und ebensoviel auf der Südseite der Basis. Alles das, was wir aus Gottes Händen zu empfangen hatten, die הורה und die materielle Wohlfahrt durch ארץ ישראל, also West und Nord, war vollständig gegründet; allein zu dem, was aus dem von Gott Gegebenen durch unsere eigene Hingebung und Thätigkeit hervorgehen sollte: zu dem aus der הורה erblühenden Geistesleben und zu der nur auf die הורה gerichteten, nur sich für die הורה begreifenden Nation, Süd und Ost, war nur ein Anfang gemacht, und es wäre somit vielleicht nicht zu kühn zu sagen: der Mangel der südöstlichen Basis ist die beklagenswerte Ursache der ganzen bisherigen jüdischen Geschichte, sowie der Ausbau des südöstlichen Winkels das Ziel und die Hoffnung aller jüdischen Zukunft. Es gewinnt diese historische Anschauung noch an Bedeutung durch die Thatsache, daß Sebachim 53 b dieser Mangel des südöstlichen Ausbaues der Altarbasis auf das Motiv zurückgeführt wird: לפי שלא היתה, weil der Boden, auf welchem diese unangebaute südöstliche Basis hätte stehen müssen, nicht mehr zu Benjamins Anteil gehörte. Nach der Ansicht nämlich, nach welcher (Noma 12 a und Megilla 29 a) ירושלים, נהרקה לשבטים, auch das Terrain von Jerusalem zur Verteilung gekommen und nicht allgemeines Nationaleigentum geblieben, ging die Grenze von Benjamin und Juda gerade über den Tempelberg. Zu Judas Gebiet gehörte der ganze östliche Ausgang, die לשכות, die Seitenhallen, zu welchen auch die לשכת הגזית, der Sitz des höchsten Gerichtshofes gehörte, und die drei Vorräume: עזרה נשים, עזרה ישראל und עזרה כהנים bis zum Altar. Das Terrain des Altars aber und alles westwärts Liegende, somit der Altar und das ganze Heiligtum samt dem Allerheiligsten lag in Benjamins Anteil. א"ה ז. ה"ה in א"ה ז. ה"ה in Sebachim weist darauf hin, wie auch aus Richter 1, 8 u. 21 hervorgehe, daß beide, Juda und Benjamin, Anteil an Jerusalem gehabt haben müssen, und dies auch in der Gebietverteilung des Landes, Josua 15, 8 u. 18, 28, also erscheine. Auch in dem Segen Moses folge Benjamin unmittelbar auf Juda und zwischen beiden Levi, als diejenigen, die an dem anderseitigen Gebiete beteiligt waren. Juda wurde die Staatsmacht (5. B. M. 33, 7) überwiesen, Benjamin (dasselbst 12) die schützende Gottesnähe, die Schechina, Levi nahm (10) an beidem Anteil: durch ירו מושבטך ליעקב וגו' an dem zu Juda gehörenden Sanhedrin, und durch ישיבו קטרה וגו' an dem in Benjamins Anteil fallenden Altarheiligtum. Nicht auf dem Gebiete des löwenmütigen Herrscherstammes, auf dem Gebiete des kleinften, schwächsten Stammes stand dieser Übertreibung zufolge das Nationalheiligtum, und, soweit die Basis auf das Gebiet des königlichen Juda streifte, blieb sie

Hälfte des Opferaltars kommenden Bluthingebungen, also auch bei שנים und שלמים, nur oberhalb der Altarbasis, יסוד, geschehen dürfen; dem südöstlichen Winkel fehlte aber die Basis.

Wir haben die in der Konstruktion des Altars sich aussprechenden Gedanken, sowie insbesondere die den nationalen Mithraschaltar charakterisierenden Eigentümlichkeiten im Gegensatz zur Bama, bereits (2. B. M. S. 384 f.) besprochen. Wir fanden als Grundgedanken den sich in dem Namen הרהל aussprechenden Begriff der Erhebung der Erde zu Gott, d. i. die Erhebung alles Irdischen, die Erhebung mit allem Irdischen auf der Erde und von der Erde zu Gott. Wir fanden diesen Gedanken durch die dem Mithraschaltar wesentliche Basis, יסוד, noch näher dadurch präzisiert, daß die Erhebung alles Irdischen zu Gott für uns nur in Erfüllung seines Willens mit allem Irdischen, somit nur auf dem „Boden“ des nationalen Gesetzesheiligtums zu finden ist, auf welchem eben durch seinen יסוד unser Altar emporsteigt. Wer sein Opfer zu unserem Altar hinführt, daß dort mit dem דם seinem גש, seiner Persönlichkeit, der Weg zum annähernden Aufsteigen zu Gott gelehrt werde, der stellt sich eben damit auf den Boden des von der Nation überlieferten und gewährleisteteten göttlichen Gesetzes, auf dem allein für ihn der Weg aufwärts zu Gott zu finden ist. Und auch der Nichtjude, der diesem Altar sein Opfer zu Gott übergiebt, bekennt sich eben damit zu dem an Israel und durch Israel offenbarten Gottesbegriff, sowie zur Erfüllung der eben durch Israels Gesetz offenbarten allgemeinen Anforderungen Gottes an alle Menschen. Er stellt sich auf den Boden der durch Israel verbrieften noachidischen Gesetzgebung. Wir begreifen, daß diese Beziehung zur „Basis“ vor allem bei den רמים ההרהונים, beim עולה u. s. w. wesentlich hervortritt, da durch sie eben erst das allererste Hinanstreben an die Vorstufe (— so heißt doch die untere Hälfte des Altars, עזרה, siehe oben l. c. —) zur Altarhöhe gelehrt wird.

Wir haben ferner bereits die ebenfalls den Mithraschaltar charakterisierende Quadratur, sowie die Bestimmung betrachtet, daß der Altar seine ganze Bedeutung verliert, sobald die Pforte des Heiligtums, פתח יהוה מועד, geschlossen ist, beides Bestimmungen, die hier durch das הכונן אשר פתח אהל מועד noch besonders vergegenwärtigt sind (siehe ח"ב 3. St. und Sebachim 62 b). Es erscheint damit der Altar selbst nur als Weg zu der Höhe der durch das Heiligtum gelehrten Aufgaben, er erhält selbst keine Bedeutung nur durch das Heiligtum, ja, wie wir ebendasselbst bereits bemerkt, er vergegenwärtigt nur für die Vorhofbestimmung in aufwärts führender Projektion das, was die Räume des Heiligtums in horizontaler Aufeinanderfolge bedeuten, also, daß, sobald die Pforte des Heiligtums geöffnet ist, die Seiten des Altars in die Bedeutung der Seiten des Heiligtums treten. Es wird die Westseite durch den ארון das Gesetz, die Südseite durch die מנורה den Geist, die Nordseite durch den שולחן das Materielle, und die Ostseite, durch die der in das Heiligtum ein- und ausgehenden Nation wartende Pforte des Heiligtums, das aus הורה, שולחן und מנורה hervorgehende Israel repräsentieren, wie dessen ideale Vollendung im מובה הקטרה vergegenwärtigt wird. Die in den Winkeln sich begegnenden Seiten W. S. wären das aus dem Gesetze sich erziehende Geistesleben, S. O.: die aus diesem Geistesleben sich erziehende, auf das Gesetz gerichtete Nation, O. N.: das aus dieser Nation sich entwickelnde Materielle, N. W.: die aus dieser von dem Geiste des Gesetzes getragenen Nation der Verwirklichung des Gesetzes zugewandte materielle Fülle. Also W. S.: der Geist aus dem Gesetze, S. O.: die auf das Gesetz gerichtete Nation aus dem Geiste, O. N.: die materielle Wohlfahrt aus der Nation, N. W.: das verwirklichte Gesetz aus der materiellen Wohlfahrt. Sowohl der Fortschritt zu einer größeren Vollendung im עולה als das Verharren auf jeder bereits errungenen Höhe ist für das Individuum wie für die Gesamtheit nur durch eine Vereinigung aller dieser Seiten zu gewinnen. Das Gesetz muß die Quelle des Geistes sein,

an den Altar allseitig, welcher Eingangs
zum Zusammenkunftsbestimmungszeit
steht.

הַמִּזְבֵּחַ כְּכִיב אֶשֶׁר-בֵּיתָה אֲהֶל
בַּיָּמָה:

Sie ist das Aufgeben und Aufhören des bisherigen bloß physischen, egoistischen Seins. Fließt ja alle Flüssigkeit wie aller Leichtsinns daraus, daß das דם, die נפש, die Persönlichkeit des Menschen, noch mit irgend einer Seite ihres Wesens in dem Selbstdienst des bloß physischen Daseins befangen ist, noch nicht ganz aufgehört hat sich zu leben, noch nicht ganz eingegangen ist in die Gesetzeshörigkeit. Hat der im קרבן die Annäherung zu Gott Suchende ein Tierwesen zum Ausdruck seiner Persönlichkeit geweiht, hat er, im Bewußtsein, daß der Weg zu Gott nur im Wege seines Gesetzes zu finden ist, sein geweihtes Tier in den Vorraum zu dessen Gesetzesheiligtum gebracht, hat dort durch כַּמִּיכה die von diesem Gesetze gestellten und in seinem Opfer zum Bewußtsein zu bringenden Bedingungen der Gotteseule als jüdischer Mann selbst gegen sich zur Geltung zu bringen gefordert und zugleich sein ganzes künftiges Thatentleben für die Lösung dieser Bedingungen eingesezt: so hat er, oder irgend ein Stellvertreter in seinem Namen, die erste Bedingung, daß sich Selbstaufgeben durch שְׁחִיטה zum Bewußtsein zu bringen. Es ist dies eine Bedingung, die allerdings nur 'לפני ד', vor Gott und im Hinblick auf sein Gesetz gelöst werden kann, die aber nicht das Heiligtum an dem Menschen, sondern der Mensch an sich selber vollbringen muß, wenn die positiven Wege, die das Heiligtum zu lehren hat, von ihm sollen beschritten werden können. Diese Anschauungen dürften den Bestimmungen zu Grunde liegen, daß, wie bereits bemerkt, שְׁחִיטה כַּשֶּׁרָה בִּזְרֵים וּבְנֵשִׁים וּבְעֵבְרִים וּבְטִמְאִים (Zebachim 31 b), daß ferner der Akt der שְׁחִיטה wohl 'לפני ד', innerhalb der עזרה vorgehen müsse, ולא השוחט לפני ד', der sie Vollziehende aber selbst außerhalb stehen dürfe (Zeb. 26 b), daß überhaupt לאו עבודה היא, der Akt der שְׁחִיטה an sich nicht zur עבודה, nicht zum שירות zählt (dasselbst 14 b). Es ist dies tief charakteristisch für den jüdischen Opferbegriff. Gerade das, was der gemeinen Anschauung das Wesentlichste des Opfers bildet, gehört nicht zum eigentlichen „Kult“, bildet selbst in seiner symbolischen Bedeutung nur eine unerläßliche Vorbedingung. Nicht mit der Tötung und nicht mit der Selbstvernichtung „wird Gott gebient“; nur als Vorbedingung zur קבלה u. s. w., zum Eingehen in ein höheres, heiligeres Stadium des Lebens und Wirkens, hat sie Bedeutung; mit der Gewinnung dieses höheren, heiligeren Seins und Lebens beginnt erst der „Gottesdienst“!

Bezeichnend steht daher bei שְׁחִיטה: בן הבקר, während es schon bei סמיכה: עולה genannt war und auch später B. 6 עולה genannt wird. In der שְׁחִיטה handelt es sich erst um Aufgeben des bisherigen, vom Gesetze nicht umfängenen בקר = Seins, das erst dann fähig wird, zu עולה zu werden.

Gleichwohl, oder vielmehr eben deshalb soll die שְׁחִיטה bewußtwillig auf das vor Gott hingestellte Tierwesen gerichtet sein: כַּנֵּינן לְמַחֲסֵק בְּקֹדֶשִׁים שֶׁהוּא פָּסוּל שֶׁנֶּאֱמַר, ja, wenn die שְׁחִיטה gedankenlos, בְּחֵסֶק בְּרִבְרָא אַחַר, geschah, während die Gedanken auf etwas anderes gerichtet waren, er z. B. kein Opfertier, sondern ein gewöhnliches Tier zu schlachten dachte, שָׁחַט, מִשּׁוּם הוֹלִין, so ist das ganze Opfer untauglich, wie dies Bedingende der כונה bei שְׁחִיטה durch die wiederholte Forderung: לְרִצּוֹנְכֶם הוֹבַחְהוּ: (3. B. M. 19, 5), d. i. oberhalb gegeben ist, שֶׁנֶּה עָלָיו הַבְּהוּב לְעֵבֶב, eine jede die Opferheiligtümer betreffende Vorschrift wird durch Wiederholung zu einer bedingenden. (Zeb. 47 a.)

כל מִקֵּים שֶׁנֶּאֱמַר עָגַל בְּהוֹרָה כֹּהֵם בֵּן: בן הבקר
שנה בן בקר בן שחים פר בן שלש

5. Er schlachtet sodann das Tier vom Rindgeschlechte vor Gott und Aharons Söhne, die Priester, bringen das Blut näher und werfen das Blut

5. וְשָׁחַט אֶת־בֶּן־הַבְּקָר לִפְנֵי
יְהוָה וְהִקְרִיבוּ בְנֵי אֶהֱרֹן הַכֹּהֲנִים
אֶת־הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת־הַדָּם עַל־

Wir glauben: durch den Akt der סמיכה tritt der סוכך als nationaler Mitvertreter des Gesetzes gegen sich selber auf. Er spricht damit aus, daß die in den Opferhandlungen zum Ausdruck kommenden Anforderungen des göttlichen Gesetzes in seinem Namen geschehen. Es ist er selbst, der die Anforderungen des Heiligtums gegen sich zur Geltung bringt. Ohne סמיכה ist es das Heiligtum, das im Opfer die Anforderungen des „Fortschrittes“ oder des „Beharrens“ im Guten an ihn heranbringt. Durch סמיכה tritt er selbst für das Gesetzesheiligtum gegen sich selber auf und erteilt als לִפְנֵי אֱלֹהִים, als nationaler Mitträger des Gesetzes, namens desselben und zur Verwirklichung seiner Anforderungen, die Bestimmung zu den nun folgenden Handlungen der שחיטה u. s. w. (weßhalb ja auch להסמיכה שחיטה, die Opferhandlungen mit der שחיטה sofort nach der סמיכה geschehen sollen. Seb. 33 a). Es wird damit die Sünde seiner bisherigen Lässigkeit, oder seines bisherigen Leichtsinns noch in einem höheren Grade gestraft, indem er sich seiner Stellung als „jüdischer Mann“ bewußt wird, der sogar gegen andere innerhalb der nationalen Gesamtheit die Erfüllung des Gesetzes vertreten soll, sich daher um so mehr vor Lässigkeit oder Leichtsin im eigenen Leben zu hüten hat. Es begreift sich demnach, daß סמיכה nicht כפרה, בעיני כפרה, gleichwohl die unterlassene סמיכה כפרה גבירה, als Nationalität erscheinen läßt. Sebachim 6 a u. b wird dies also ausgedrückt: גבירה, als Individuum ist die Sühne vollzogen, wie bei allen den Persönlichkeiten, deren Opfer überhaupt ohne סמיכה geschieht. Allein קמי שמיא, in der Stellung, die er vor Gott als „jüdischer Mann“ inne hat, ist die כפרה mangelhaft geblieben. Es begreift sich dann auch die Bestimmung, daß סמיכה nur לפני ה', d. h. nur im ישרון und בקדש, wo die Beziehung des Opfers zu Gott als Beziehung zu seinem Gesetze dasteht, nicht aber בכחה stattfindet, wo der Ausdruck dieser Beziehung völlig fehlt. (Sebachim 119 b.)

על ראש העולה: nur auf den Kopf des Tieres wird durch die סמיכה das ganze Tier betroffen, auf jeden anderen Teil erschiene damit nur eine teilweise Beziehung.

העולה: der העולה=Charakter allein bedingt die סמיכה, unterschiedlos ob עולה חובה oder גדרבה; dagegen ist sie durch das spezialisierende ה, העולה, auf בהמה, auf beschränkt. Bei עולה עוף findet keine סמיכה statt (siehe zu B. 14).

לכפר עליו: nicht, daß mit der סמיכה bereits die כפרה vollzogen wäre, die vielmehr an הדם וריקה, an die Hingabe der נפש, der ganzen Persönlichkeit an die vom Gesetze geforderte Aufgabe, geknüpft ist. Durch העולה ידים סמיכה ידים wird vielmehr die ganze Kraft des jüdischen Mannes eingesetzt für die Lösung der durch וריקה zum Ausdruck kommenden Hingebung der Persönlichkeit, und damit die כפרה vollständig vorbereitet. Siehe oben.

W. 5. וישחט וגו' והקריבו בני אהרן וגו': indem die Priester erst mit der הקרבה auftreten, so ist unmittelbar gegeben, daß כפרה כשרה בור, שחיטה, daß die Handlung der שחיטה ohne Unterschied durch jeden geschehen konnte, und erst: מוקבלה ואילך כצוה, erst mit der Blutentgegennahme in dem Gefäße des Heiligtums, dieser dritten הקרבה, dieser dritten Näherbringung des ז'קרבן — die erste war die Weisbestimmung: הפרשה W. 2, die zweite das Hinführen des Tieres in den Tempelraum, die עזרה W. 3; — beginnt die Priestertätigkeit beim Opfer. (Sebachim 32 a) שחיטה ist die notwendige Vorbedingung zum Über- und Eingang in den Kreis des Gesetzesheiligtums.

heißt wie: **עלי כמכה המהך** (Nehes. 24, 2) **כמך מלך בכל** (Ps. 88, 8) drückt es doch immer eine Intensität der Berührung aus, entweder, wie in der ersten Stelle, räumlich: sehr nahe, oder in der zweiten, zeitlich: sehr lange, beharrlich. Es ist auch (Chagiga 16 b) die Halacha: **כמיכה בכל כחו בעינו**, daß hier ein Handaufstützen mit voller Kraft, und zwar mit beiden Händen (Menachoth 93 a) gefordert wird.

Außer beim Opfer finden wir noch **כמיכה יד על** im Gehege: bei der Einsetzung der Leviten (4. B. M. 8, 10) **יטמנו בני ישראל את ידיהם על הלויים**; bei der Einsetzung Josuas (daselbst 27, 18) **ויטמנו את ידך עליו**, (23) **ויטמנו את ידו עליו ויצהרו**; endlich bei der Hinrichtung des Lasterers (3. B. M. 24, 14): **ויטמנו כל השמעים את ידיהם: על ראשו**. Versuchen wir den gemeinsamen Begriff zu finden, der in diesen drei Fällen durch das Handaufstützen seinen Ausdruck gefunden habe. Die begriffliche Gemeinschaft der beiden ersten Fälle ist an sich klar. In beiden Fällen wird durch das Handaufstützen einem andern eine Machtvollkommenheit erteilt, und zwar eine solche, die in wesentlicher Beziehung zu der sie erteilenden Persönlichkeit steht. Die Leviten erhalten die Machtvollkommenheit des Dienstes am Heiligtum, allein sie erhalten sie als Stellvertreter der diese erteilenden Volksgemeine. Josua wird Führer des Volkes als Nachfolger Moses. In der Wirkung dieses Handaufstützens sind somit zwei Momente vereinigt: ein Mitteilen und ein Gewinnen. Durch die Erteilung einer Machtvollkommenheit gewinnt die erteilende Persönlichkeit eine in der Stellvertretung liegende räumliche oder zeitliche Erweiterung ihrer Kraft. Durch den Dienst der Leviten kommt die Obliegenheit der Gemeinde zur Erfüllung und wird diese der Selbstbeteiligung entoben. Im Josua lekt Moses fort und wird sein Wert fortgesetzt. Durch das Handaufstützen geht somit die „Hand“, die Pflicht und Machtvollkommenheit zu einer Tätigkeit des Aufstützenden in den andern über und gewinnt selbst in ihm eine Stütze. Wie verhält sich hierzu der dritte Fall, das Handaufstützen der Zeugen und Richter auf das Haupt des hinzurichtenden Lasterers? **אמרו לו דמך כדאשך שמה גרמתה לכך** 3. St. wird die Bedeutung desselben dahin erläutert: „sie sagen ihm damit: dein Blut auf dein Haupt, denn du hast es bis dahin (d. h. daß es bis zu deiner Hinrichtung kommen mußte) veranlaßt“. Sie legen somit die Verantwortung für seinen Tod auf ihn. „Ihre Hand“, das, was sie an ihm zur Ausführung bringen, ist eigentlich seine Hand, stützt sich auf ihn, sie führen nur das aus, wozu sie durch ihn, durch seine Handlung verpflichtet und ermächtigt worden sind. Man sieht, es ist hier das entgegengesetzte Verhältnis, das Moment des „Stützens“ tritt in den Vordergrund, und der Aufstützende begreift sich als in Veranlassung des andern handelnd. Allein es ist doch gleichzeitig ein „Mitteilen und Gewinnen“. Der Verbrecher wird Träger der an ihm zu vollziehenden Handlung, und Richter und Zeugen sprechen sich damit von der Verantwortung frei.

Was wäre nun **כמיכה יד** auf das Haupt des Opfers? Wir würden ohne weiteres sagen: er „stützt“ die durch Unterlassen oder Überschreiten sittlich schwach gewesene „Hand“ auf den durch das Opfer zum Ausdruck kommenden sollenden Vorsatz künftiger Pflichttreue. Es träte dann dabei der Begriff des „Stützens“ noch mehr in den Vordergrund, und der Begriff des „übertragenden Mitteilens“ hätte nur insofern seine Wirkung, als durch das Aufstützen der „Hand“ dem Opfer die spezielle Beziehung zu den „Handlungen“ des Aufstützenden gegeben sein könnte. Es würde dafür sprechen, daß **כמיכה** nur bei solchen Opfern stattfindet, die in einer speziellen Beziehung zu dem thätigen Menschen und seinen Handlungen stehen, wie **עולה הזבח** und **שלימים**, nicht aber bei **כבוד** und **זבחה**, die mehr aus Beziehungen des Besitzes und des Geschickes resultieren (Menach. h 92 b). Diese enge Beziehung der **כמיכה** zu der die „Handlung“ des

4. Er stützt seine Hand auf das Haupt des Emporopfers; so wird es ihm als dem göttlichen Willen entsprechend aufgenommen, Sühne für ihn zu erwirken.

4. וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַעֲלֵה וְנִרְצָה לוֹ לְבַכָּר עֲלָיו:

יְקַרְבֵנו, es ist dies der erste Akt, das „Gott näher bringen“, die הקדשה, die Weihung, womit dem Tiere die Bestimmung zum Opfer erteilt wird. Das räumliche Näherbringen enthält erst die zweite Hälfte des Satzes (א"ק).

אל פהה אהל מועד יקריב איהו — die Annäherung zu Gott geschieht nur durch eine Annäherung zu seinem Gesetze, der im עולה gesuchte Fortschritt ist nur im Fortschritt in der Erfüllung des Gesetzes zu finden. Das Gott geweihte Opfer ist zu dem Eingang des „Zusammenkunftsbestimmungszeitles“ hin zu bringen. Der Weg zu Gott geht nur über sein Gesetz, dessen Zeugnis im ארון ruht, von dem Gott gesprochen: וניעודתי לך, dort bestimme ich mich dir zur Zusammenkunft; wo das Zeugnis meines Gesetzes ruht, finde ich dich.

יקריב איהו ויהוה לרצונו, יקריב איהו spricht eine Pflicht aus, לרצונו den inneren Willensakt, der im Opfer seinen Ausdruck finden soll. Es kennt somit das Gesetz eine Verpflichtung, seinen Willen in eine gewisse Richtung hin zu bestimmen. In der That steht, nachdem er es zum עולה geweiht hat, welches durch das vorangehende יקריבנו ausgesprochen ist, die Darbringung nicht mehr in seiner Wahl, sie ist zu einem Gelübde erwachsen, zu deren Erfüllung er sogar nötigenfalls wie zu jeder Pflichterfüllung anzuhalten ist, daher: כופין איהו: יקריב איהו. Es hat aber das Opfer לרצונו als Ausdruck seines Willens vor Gott gebracht zu werden, und nur indem er es als solchen bringt, hat er sein Gelübde erfüllt. Es hat daher die allenfallsige Nötigung nicht bloß die äußerliche Darbringung, sondern die Erklärung dieses seines Willens zu erzielen: כופין איהו עד שיאמר רוצה אני. Es wird aber bei einer solchen Willenserklärung ein wirklicher Willensakt vorausgesetzt, selbst wenn die Erklärung durch zwingende Einwirkung herbeigeführt ist, sobald der voranzuziehende Willensakt die Erfüllung einer gesetzlichen Obliegenheit oder eine Handlung zum Gegenstande hat, die ihm nicht zu wirklichem Nachteil gereicht. Daher Arachin 21 a Mischna: ממשכנין ממשכנין איהו אע"פ שאין מהבכר לו עד שיהרצה שנאמר לרצונו כופין איהו עד שיאמר רוצה כופין איהו (והוה er zur Scheidung gesetzlich verpflichtet ist) וכן אהה אומר בניני נשים כופין איהו, und wird Miduschin 50 a und Baba Bathra 48 a das Motiv dahin angegeben: ממשכנין ממשכנין דברי חכמים (אנן סהדי) רניחה ליה בכפרה. Bei Willenserklärungen, die lediglich Erfüllung unzeitweiliger gesetzlicher Obliegenheiten zum Gegenstande haben, genügt die Vereiterklärung. Es wird von den Umständen, die sie herbeigeführt haben, abgesehen und angenommen, es hätte sie nur die Rückkehr zur Pflicht herbeigeführt. Ebenso זבני וזבנייה חזקין תלוייה wenn jemand durch zwingende Einwirkung dazu gebracht worden, sich zu einem Verkaufe bereit zu erklären und diesen Verkauf sodann friedlich vollzogen hat, wird auch Baba Bathra 48 a vorausgesetzt: אנב אינכיב גבר אנב אינכיב, durch die zwingenden Einflüsse sei er dazu gebracht worden, den Verkauf mit vollem Willensakte zu vollziehen. Allein wo er zu einer ihm nicht gesetzlich obliegenden Handlung, גבט מעושה שלא כדון, oder zu einer unentgeltlichen Abtretung, יהיה ויהיה, genötigt worden, da wird der zur Gültigkeit einer solchen Handlung erforderliche Willensakt ungeachtet seiner Vereiterklärung nicht supponiert, und die auf solche Weise herbeigeführte Handlung ist ungültig. (Siehe היספור Baba Bathra 48 a.)

B. 4. וסמך ידו על ist kein bloßes Handauflegen. Die überwiegende Bedeutung von סמך ist: stützen, und in den wenigen Stellen, in welchen es nicht geradezu stützen

müssen die Opfertiere unverfehlt und unverstümmelt, vollkräftig und ungeknickt sein, in deren Dahingebung der Mensch seinen Eintritt und Fortschritt in die Bundesnähe Gottes am Altare seines Geheges feiert.

Unter allen מקדשים פסולי מקדשים tritt aber keine Opferwidrigkeit so bedeutend hervor, wie diejenige, deren Abwesenheit hier durch die Bestimmung: תמים יקריבו, und ebenso 3. B. M. 22, 21: תמים יהי לרצון gefordert wird. Nicht nur wird die Anwesenheit dieser Opferwidrigkeit, בעל כום, durch die (daf. WB. 20, 22 u. 25) wiederholten Verbote: ואשה לא ההנו כהם, לא הקריבו, לא הקריבו, לא הקריבו, auf allen Stufen der הקרבה, der mit der Weibung beginnenden Gottnahebringung, verpönt, also, daß הוורק, die durch den Begriff תמים positiv geforderte „Ganzheit“ des Opfertiers geht noch weiter als das verpönte Negative. Während der Begriff בעל כום nur sichtbare äußere Mangelhaftigkeit der Körperbildung umfaßt, fordert der Begriff תמים auch die innere Ganzheit, und ein Tier, dessen innere Teile mangelhaft befunden worden, — מהוור אבר ככפנים — ist פסול zum Opfer (Bechoroth 39 a).

Für jede unserer Beziehungen zu Gott, die durch das Opfer zum Ausdruck gelangen, erscheint somit die „Ganzheit“, d. h. die Forderung des Aufgehens unseres ganzen Wesens in diese Beziehung, als erste unerläßlichste Bedingung dazustehen. Es ist das: בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך. Es ist dies die unmittelbarste Konsequenz aus der allerersten an uns gestellten Anforderung: והיה לי כולה (2. B. M. 19, 5, siehe daselbst), womit eben das Ausschließende unseres Verhältnisses zu Gott als Grundsein unserer ganzen Bestimmung gelegt ist. Jede Mangelhaftigkeit des lebendigen Wesens, in welchem die Beziehung unseres Wesens zu Gott zum Ausdruck kommen soll, schließt das mangelhafte Organ und damit dasjenige Bereich unseres Wesens, welchem dieses Organ als Vermittler dient, aus unserer Beziehung zu Gott und unserer Hingebung an ihn aus. Wir treten nicht ganz, nicht mit unserem ganzen Wesen, nicht mit allen unseren Beziehungen in die Verbindung mit Gott ein. Wir reservieren etwas, halten etwas zurück. So gewiß aber, wie die unmittelbarste Konsequenz aus dem אהרהור, aus dem Gott-Einheit-Bewußtsein, die Totalität unserer Hingebung an Gott, die Konsequenz aus שבע u. f. w. ואהבה u. f. w. ist: so gewiß ist die geringste, die leiseste Vorenthaltung irgend eines Teiles unseres Wesens als nicht mit eingehend in unsere Beziehung zu Gott eine Leugnung seiner Einheit. Wohnt doch, wie wir dies bereits zu 1. B. M. 17, 1 bemerkt, der Wurzel תמים, aus welcher תמים gebildet ist, ebenso stark die Negation eines jeden Anderseins inne, wie die Positivität eines wirklichen vollkommenen Seins.

תמים III 12 enthält zur Stelle den Satz: תמים יהיו המים אינו לרצון, ein Satz, dessen Sinn schwierig mit Sicherheit festzustellen ist (siehe daselbst). Es liegt vielleicht nicht fern, ihn also zu fassen: so wie das Opfer תמים sein muß, so muß auch die הקרבה תמים sein, nach der hier vorgeschriebenen Weise sein. Es wäre dann תמים nicht Adjektiv zu dem im Suffixum liegenden Objekt, sondern Adverb zu יקריבו, ק"א zitiert jedoch den Satz aus der תמים כשם שהקרובן אם אינו תמים אינו לרצון כך האיש אם אינו: also: תמים אינו לרצון; das תמים im zweiten Satze des III 12 bezöge sich somit nicht auf das Opfer, sondern auf den Menschen, der es darbringt, und erblickte somit diese Auffassung ebenfalls im Opfer den Ausdruck der opfernden Persönlichkeit, also, daß die an das Opfer gestellten Qualifikationsbedingungen implizite zu Merkmalen des Menschencharakters werden, deren Vorhandensein das göttliche Wohlgefallen bedingt. ובר תמים יקריבו, „männlich, ganz soll er es darbringen“ charakterisierte sowohl das Subjekt als das Objekt.

selbst, für die wir einzustehen haben, welchen Geschlechtes und Standes sonst auch immer, macht uns zu Männern: זכר יקריבנו ואם עולה קרבנו זכר יקריבנו. Alles, was an Manneskraft und männlicher Selbstständigkeit in uns wohnt, haben wir dem Dienste Gottes zu weihen. Es ist nicht das weibliche und weibliche Dulden, es ist die männliche That, die in עולה die Gottesehne sucht.

Und יקריבנו, ganz sei das Tier, in welchem man sich, seine That, sein Streben in die Gottesehne bringt. Was in Beziehung auf das Opfertier durch die Bestimmung המים gefordert wird, ergibt sich aus 3. B. M. 22, 17—25 und 5. B. M. 15, 21, und wird (Bechoroth 37 a) aus den im Texte exemplifikatorisch genannten Verletzungen der Begriff gewonnen: das Tier darf keine הזרין ואינו הזרין, keine sichtbaren sich nicht wieder reproduzierenden Verletzungen haben. Eine solche Verletzung heißt מום. Es ist eine solche Verletzung, מום, wohl zu unterscheiden von טריפה, lebensgefährdenden organischen Störungen, von הוליה, dem Kranken, וקן, dem altersschwachen, מומה, dem übertriehenden Tiere, die alle auch zum Opfer untauglich sind und auf welche die wiederholten Auswahlpartikeln hinweisen: בן הבקר (B. 3) להוציא את הטריפה (Menachoth 5 b), obgleich הבקר, sich selbst überlassen, darf es dadurch nicht zur Lebensgefährdung gekommen sein. להוציא הוליה וקן (B. 10) בן הצאן בן הכבשים בן העינים, obgleich künstlichen Schutzes und der Pflege bedürftig, darf diese Bedürftigkeit doch nicht aus krankhaften Schwachzuständen hervorgehen. — Ein מום בעל מים kann übrigens vollständig gesund und lebenskräftig sein, allein es hat irgend eine, und sei es auch nur geringe, sichtbare, bleibende Körperverfälschung, eine bleibende Verletzung des Ohrknorpels ההסחחם אוני בן ההסחחם, im Augenside רים של עין, oder körperliche Abnormität, eine hohe Hüfte (שריע), einen Klumpfuß (קליט) u. s. w.

Maleachi 1 wird die Darbringung des Blinden, des Lahmen und Kranken als eine Herabwürdigung des Gottesnamens und des Gottesaltars gezeißelt. Es wird den Priestern vorgeworfen, daß sie diese Herabwürdigung durch ihre Lehre provozierten. ואתם, heißt es: מהללים אתו, באמרם שלחן ר' בגאול הוא וניבו נזוה אכלו: in euren Reden steht der Tisch Gottes als das von andern Beschmähte da und seine Ernte ist dasjenige, dessen Genuß verachtet wird. Offenbar wird hier den Priestern zum Vorwurf gemacht, daß sie, statt Gott und sein Heiligtum als das Höchste hinzustellen, das eben das Beste, das Feischeste, das Lebenvollste und Kräftigste vom Menschen zu beanspruchen habe, es zum Hospital und Siechhaus herabwürdigen, die für die Schiffbrüchigen im Leben errichtet worden, wohin nur dasjenige und diejenigen kommen, die überall sonst keine Stätte und keine Verwendung finden, und die sich gleichjam mit dem Abhub von der Tafel der Menschheit begnügen müssen. „bring das einmal deinem Pasha“, ruft in Unwillen der Prophet aus, „ob er dich wohlgefällig aufnehmen wird!“ Es ist ganz derselbe Vorwurf, den Hosea 10, 6 gegen die israelitischen Pfaffen ausspricht: כי אכל עליו עמו ובכריו עליו יליו, wenn das Volk über sich trauert, freuen sich seine Pfaffen darob. Sie und ihre Heiligtümer spekulieren auf den Schmerz und das Unglück der „Gläubigen“. Nicht der Freie und der Fröhliche wallt zu ihren Hallen. Der Blinde und der Lahme, der Kranke und der Schwache wallfahrtet zu ihren Altären. Nicht als Beherrscherin des frisch pulsierenden Lebens der That und der Lebensfreude, als Trösterin der Duldbenden und Entbedrenden verstanden sie ihre Religion. Nicht also der von Israel als Gott der Menschheit durch die Geschichte zu tragende Gott und sein Tempel. Das volle, ausnahmstose, unverfälschte Menschenleben fordert das Heiligtum seines Gesetzes und verheißt dafür ein lebensvolles Leben, in welchem selbst der Tod und der Schmerz ihre Stätte verlieren. Wie daher unverletzt und unverstümmelt die Priester an Israels Gesetzesaltar sein müssen, also und in noch weiterer Ausdehnung

kunftsbestimmungszeitlos hin soll er es nahebringen, als Ausdruck seines Strebens vor Gott.

מועד יקריב אתו לרצנו לְפָנַי יְהוָה:

und Guten, nicht als ein Fortschritt, sondern als ein Aufschritt, als Erhebung zur Höhe darstellt. (Vergl. עולה Blatt, העלה Heilung). עולה geht aus dem Bewußtsein hervor, eines größeren Fortschreitens zum Guten und Göttlichen bedürftig und fähig zu sein. Es ist לעשה הניתק ועל לא העשה הניתק לעשה (Soma 36 a), oder wie es in ה"ב zu B. 4 heißt: שיש בו קיום עשה. Mafsoth 17 a wird auch in der Mishna unter לעשה לא verstanden. (Demgemäß dürfte das וירא am י"ב sich auch auf das unmittelbar vorangehende לא העשה beziehen und nichts anders heißen als: sowohl לא לעשה als הניתק לעשה). Jedenfalls wird das עולה in dem Bewußtsein unterlassener Pflichterfüllungen gebracht und soll vor künftigen Unterlassungen hüten. Jede Erfüllung einer Pflicht ist aber ein positiver Fortschritt, ist eine Erhöhung der eigenen sittlichen Vollendung und ein Schritt weiter hinauf zu der sittlichen Höhe, die Gott näher führt. Veranlassung und Zweck, somit Wesen und Bedeutung dieses Opfers wird daher vollständig durch den Begriff: עולה, Fortschrittsopfer, Emporopfer ausgedrückt. Es würde begrifflich lauten: wenn ein größeres Fortschreiten es ist, in welchem er seine Annäherung zu Gott sucht, und er dies durch ein Tier aus dem Kundergeschlecht darstellen will.

Wir haben schon in unseren „Grundzügen einer jüdischen Symbolik“ (siehe auch zu 1. B. M. 15, 9) nachgewiesen, wie Tiere als Ausdruck für Personencharaktere auftreten, und wie durch בקר (פר und עגל), zunächst die im Dienste eines Höheren schaffende und wirkende Persönlichkeit zum Ausdruck kommt, während in צאן (כבש und אייל וי, שער) die von einem Höheren geweidete, d. h. den Bedürfnissen ihres Daseins nach versorgt werdende Persönlichkeit ihren Ausdruck findet. Durch בקר und צאן werden somit die beiden Seiten zum Ausdruck gebracht, die zusammen die Erscheinung des Menschen in seinem Hiersein erschöpfen: sein Wirken und sein Geschick. Es wird hier und B. 10 die Wahl gelassen, ein בקר aus עולה oder aus צאן darzubringen. Es kann das Bewußtsein bisher mangelhafter Pflichttreue und der Vorsetz größerer Hingebung an die thätige Erfüllung unserer Obliegenheiten aus dem Bewußtsein der uns von Gott gestellten Aufgabe entspringen, in deren Dienst wir unsere Kräfte üben sollen. Ein solches Bewußtsein und ein solcher Vorsetz wird sein עולה aus בקר wählen. Es wird als פר, oder als werdender פר, als עגל, für den ihm von Gott zur Bestellung angewiesenen Acker der Thätigkeit zu Gott näher treten. Oder es entspringt das Bewußtsein bisheriger Mangelhaftigkeit und der Vorsetz künftig größerer Hingebung an thätige Erfüllung der göttlichen Gebote aus dem Bewußtsein der Schuld, die wir unserem Lebenshirten tragen, wir fühlen jede Faser in uns unter seiner Obhut gewonnen und erhalten, und es drängt uns, jeden von Ihm gespendeten Blutstropfen in seinem Dienste zu verwenden und mit jeder von Ihm gespendeten Kraft seinem Willen zu leben. Ein solches Bewußtsein wird uns unser עולה aus צאן wählen lassen. Wir werden als כבש, oder im Hochgefühl unserer Dankeschuld als אייל, als unter reichem Gottessegne gewachsenes Glied seiner Herde, oder, im Vorsetz des Widerstandes gegen alles, was uns der göttlichen Führung entlocken möchte, als עיר וישראל uns dem „Hirten Israels“ nahen.

Hier zuerst עולה קרבנו בן הבקר:

בן הזכרים ist nur עולה. וזכר הזכרים יקריבו. Hinsichtlich der von uns zu lösenden Aufgaben erwartet uns Gott alle in männlicher Selbständigkeit. Die Aufgabe

3. Wenn ein Emporopfer sein Opfer, und zwar aus dem Rindergeschlechte ist, so soll er männlich, ganz, es nahebringen; zum Eingange des Zusammen-

3. אִם-עֹלָה קָרְבָּנוּ מִן-הַבְּקָר
וְכָר הַזָּמִים יִקְרִיבֵנוּ אֶל-פֶּתַח אֹתֵלֶךְ

בעו להוציא את הרובע ורבעו בקר (verwandt mit בכר, עקר, עקר) ist uns: das selbständige, sich selbst anvertraute Tier. Diese Selbständigkeit darf nicht zur Vergötterung geführt haben, die הוציא את הנעבד: מן הבקר, להוציא את הנעבד: מן הצאן (von שאן mit dem ש der Anstrengung) ist uns: das künstlich geschickte, gehürdete Tier. Nur zum Menschenjoch, nicht aber zur Unterstellung unter Götterjoch durch vermeintliche Gotterweihung darf diese Sorgfalt geführt haben: הוציא את הבוקשה וכן הצאן להוציא את הנעבד und ebenso wenig darf das Tier die natürliche Milde seines Charakters eingebüßt und sich der weiteren Vergung durch Menschenjoch unwürdig gemacht haben, וכן הצאן להוציא את הנעבד.

הקרבו את קרבנכם. Indem hier der Singular des Subjektes, mit welchem der Vorderjag אדם כי יקריב begonnen, in den Plural übergeht, lehrt ה"כ darin die Bestimmung niedergelegt, daß Eולה כרמה sowohl als נדבה שנים Eולה כרמה werden können, und sich damit von עולה עוף, das wohl von mehreren einzelnen, aber überhaupt nicht von der Gesamtheit, und von מנחה מנחה unterscheidet, das als freiwilliges Opfer nur von einzelnen gebracht werden kann. Daß עוף überhaupt nicht von מנחה מנחה und כרמה כרמה nur von einem einzelnen gebracht werden kann, muß als ein wesentliches Merkmal bei der Erwägung der Bedeutung dieser Opfer in Betrachtung kommen.

3. In dem vorigen Verse waren die Tiergattungen und unter ihnen die Tiere bestimmt, auf welche die Auswahl freiwilliger Tieropfer beschränkt ist. Indem hier nun hypothetisch zuerst eine Klasse von Opfern, Eולה, zur näheren Beschreibung hervorgehoben wird, so ist eben damit zugleich gesagt, daß die im vorigen Verse niedergelegten Beschränkungen ebenso auch noch für die andere Klasse freiwilliger Opfer, שלמים, Geltung haben, — אם עולה קרבנו או השלמים ד. ה. wenn das im vorigen Verse besprochene Opfer ein Eולה ist, implizite setzt dies voraus, daß es auch שלמים sein könnte. Und indem das Prädikat Eולה vor dem Subjekt קרבנו steht, so haben diese Beschränkungen ihre Geltung, sobald es nur ein Eולה, wenn auch nicht קרבנו, ד. ה. wenn es auch nicht sein ursprüngliches Opfer ist, אם עולה לרבות או ההטורה ד. ה. (s. siehe א"ק daselbst).

Eולה. Die Bedeutung des gänzlichen „Aufgehens in Feuer“, aus welcher sich für Eולה die Auffassung „Ganzopfer“ gebildet hat, hat an sich in der Wurzel עלה nur eine schwache Begründung. הווא ככלה אלו קבר בעלות נדש בעוה (Job 5, 26) heißt doch wohl füglich: du kommst dann in höchster Vollendung (כלה = כלה) zum Grabe, wie das reife Getreide zu seiner Zeit zu einer höheren Vollendung aufgeht. Es ist dort sicherlich an keine Vernichtung gedacht. Der ganze Zusammenhang spricht dawider. Selbst in dem אלו העלני בהי ימי (Ps. 102, 25) liegt doch wohl mehr nur das Hinanheben von der Erde. Vielleicht allerdings: das Hinwegheben, somit ein von der Erde verschwinden sein lassen. Allein vergleichen wir die anderen Opfernamen: השטח, אשם, שלמים, בנהה, הודה, וכן weisen sie alle auf Verantwärtung und Zweck des Opfers hin, keiner ist von einer besonderen Opferhandlung hergenommen. Und so glauben wir denn, auch in Eולה ein Opfer zu erkennen, das aus dem Bedürfnis und dem Streben: לעלות, emporzusteigen hervorgeht. Wir haben schon anderweit bemerkt, wie aus dem Umstande, daß alle nicht belebte Materie der zum Boden hinziehenden Schwerkraft erliegt, sich der jüdischen Sprachanschauung alle Entwicklung zur Wärme, zum Leben, zum Geistigen

קרבן. Es ist in hohem Grade zu bedauern, daß es kein deutsches Wort giebt, durch welches der im Ausdruck קרבן liegende Begriff ungetrübt wiedergegeben werden kann. Unglücklicher Weise hat sich mit dem Worte „Opfer“, das doch seinem Ursprunge von dem lateinischen offero nach nur „Darbringung“ bedeutet, die Vorstellung zerstörender, vernichtender Einbuße verknüpft, die dem Wesen und Begriffe des hebräischen קרבן völlig fremd, ja konträr entgegengesetzt ist. Selbst die ursprüngliche im Opfer liegende Bedeutung: Darbietung, Darbringung, ist dem קרבן nicht ganz adäquat. Der Begriff: darbringen, darbringen, setzt einen Wunsch, ein Verlangen, ein Bedürfnis nach dem Dargebrachten bei demjenigen, dem es dargebracht wird, voraus, das durch die Darbringung seine Befriedigung finden soll. Es ist nicht von der Vorstellung: Gabe, Geschenk, zu trennen. Von allem diesem ist jedoch der Begriff: קרבן fern. Es heißt nie: Geschenk, Gabe, kommt überhaupt nur in Beziehung vom Menschen zu Gott vor und läßt sich ja nur aus der der Wurzel קרב innewohnenden Bedeutung begreifen. קרב heißt ja: nahen, näher kommen, also: in innigere Beziehung zu jemandem gelangen. Damit ist aber sofort dem Begriff הקרבה die positivste Gewinnung eines vielmehr erhöhten Daseins als Ziel und Wirkung vindiziert und damit ebensowohl jede entgegengesetzte Vorstellung einer Zerstörung, Vernichtung, Einbuße, abgewiesen, als damit gleichzeitig nicht ein Bedürfnis dessen, dem ein קרבן „naht“, sondern das Bedürfnis des בקרבי als dasjenige bezeichnet ist, das im קרבן seine Befriedigung zu finden hat. Der בקרבי wünscht, daß etwas von ihm in nähere, in nahe Beziehung zu Gott treten soll, das ist sein „קרבו“, und die Handlung, durch die es in diese größere Gottesnähe gelangen soll, heißt „הקרבה“. Es ist קרבת אלקים, die Gottesnähe, die mit dem קרבן angestrebt wird. קרבת אלקי' יהצטון (Jeſ. 58, 2), eben jene קרבת אלקי', die dem jüdischen Menschen das höchste, ja das einzige Gute ist (Ps. 73, 28), ohne welche er sich „בהמיתה“ tiergleich, der Menschenbestimmung in allen seinen Beziehungen entkleidet fühlt (daf. 22), deren Wert als alleiniger Maßstab für die eigene Lebensanschauung und für die Würdigung des wahren Glückes der Menschen ihm eben in den Räumen des Gottesheiligtums klar wird (daf. 17). In den בקרשי אל, in den heiligen Gottesräumen, wo im רביר und היכל die unter der Herrschaft des Gesetzes sich in der Gottesnähe entfaltende höchste Blüte des geistigen und materiellen Menschenglücks als das Bestimmungsideal der Menschheit gezeigt ist, und wo im הצר die Hingebung an das erleuchtende, läuternde, belebende Feuer dieses Gesetzes als einziger Weg zur Gewinnung dieser Gottesnähe gelehrt wird, dort lösen sich die Rätsel des Lebens, dort steigt und fällt das Lebensglück nach der Gottesnähe und =ferne, dort lernt „Leib und Geist“, שארי ורכבי, die Sehnsucht nach Gott und das allein beglückende Bewußtsein in Gott, dort führt jede Gottesferne zum Untergang, יצדו, רהקך יצדו, dort blüht nur unter der Gottesnähe das Glück, ja sie ist selbst das höchste Glück, das einzige Gut des Menschen, קרבת אלהי' לי טוב, und damit hat jedes Glück in der Gottesferne den Reiz verloren und das Leiden selbst wird in der Gottesnähe zur Seligkeit denen, die an der Stätte des Heiligtums ihren Geist für das Verständnis und ihr Gemüt für das Empfinden des wahren Lebensglückes geläutert: אך טוב לישראל אלהים לברי לבב (daf. 1).

כל מקום שנאמר: ר' ת"ב in ר' יוסי יומי לבב, überall, bemerkt קרבן לד' כל מקום שנאמר: קרבן אמר ביד ה'א שלא ליתן פתחון פה לאפיקורסים לדדות die Rede ist, wird der vierbuchstabile Gottesname genannt, um den Gesetzverächtern keine Gelegenheit zu geben, die jüdische Wahrheit zu heidnischem Wahn hinauszuziehen“. Nicht אלקים nennt sich Gott beim Opfer, nicht in dem Meeßmaße seines unerbittlichen Rechts will er da gedacht werden, daß etwa im Opfer eine Genugthung forderte und nach blasphemierend heidnischem Wahn seinem Blut verlangenden Racheverlangen in dem ver-röchelnden Tierleben einen Ersatz für das todesschuldige Menschenteben gegeben sehen

geschlecht, aus der Rinder- und aus der Kleinwiegattung sollt ihr euer Opfer nahebringen.

לִיהוָה מִן־מִבְּהֵמָה מִן־הַבְּקָר וּבֵינֶן
הַצֹּאן פְּקָרֵיכֶם אֶת־קָרְבַּנְכֶם:

von freiwilligen Opfern, נדרים ונדבות, die Rede, und ausdrücklich lehrt die Überlieferung (Ghulin 13 b): (נדרים נדרים נדרים ונדבות כישראל (ד'ה מכם בכם הלכה אדם) hier in dem allgemeinsten, auch die nichtjüdische Menschheit umschließenden Sinne versteht, und wenn, nach einer individuellen Auffassung (S. M. 114 b), mitunter אדם in beschränkterem Sinne verstanden wird, so dürfte doch hier das vorangehende ישראל בני, zu welchem אדם offenbar als erweiternder Gegensatz steht, nach der Ansicht aller dem אדם die Bedeutung der Allgemeinheit vindizieren. (Vgl. Zebamoth 61 a die Wirkung eines solchen Gegensatzes zu זבחה). Es ist somit nicht erst „Fortschritt satomonischer Aufklärung“, der den „beschränkten mosaischen Gottes- und Tempelbegriff“ zu jener kosmopolitischen Anschauung erweiterte. Das erste Wort der „mosaischen“ Tempelgesetzgebung giebt diesem Tempel die universalste Bestimmung und spricht mit diesem einen Worte das aus, was durch Jesaias Mund zur prophetischen Verkündigung kam: והביאתים אל הר קדשי ושמהתיכם בבית הפלתי עולותיהם וזבחותיהם: „Ich bringe sie (die Söhne der Fremden) zum Berge meines Heiligthums, ich erfreue sie im Hause meines Gebetes, ihre Emporopfer und ihre Haktopfer sind wohlgefällig auf meinem Altar; denn mein Haus wird ein Haus des Gebetes für alle Völker genannt“ (Jes. 56, 7).

Während aber durch אדם das Subjekt, von welchem Opfer angenommen werden, zu dem universalsten Begriff erweitert ist, wird dasselbe in Beziehung auf בני ישראל, an welche direct dieses Gesetz gerichtet ist, durch den Beißatz מכם beschränkt: ולא מכם, und damit ביזר, der „Andersgewordene“, der „Unjüdischgewordene“, der „in Gegensatz“ zum Judentum Getretene, ausgeschlossen. Für den Nichtjuden ist der jüdische Tempel ausnahmslos geöffnet; jeder, der die Bestimmung „אדם“ trägt, darf dem Altare sein Opfer bringen. Für den Juden genügt es aber nicht, daß er nur seiner Bestimmung nach Mensch sei, er darf zu dieser Bestimmung des vom jüdischen Gesetze gelehrteten reinen Menschthums noch nicht in vollen konträren Gegensatz getreten sein, אדם בביזר, ולא בביזר. Nicht daß diese Beschränkung etwa jeden noch nicht in sittlicher Vollkommenheit stehenden Juden ausschloße; heißt es doch sofort בן הבמה, tritt doch der Opfernde gerade mit seiner noch unveredelten tierischen Seite im Opfer hin, um eben durch Hinopferung und Hingebung dieses „Tierischen“ im Menschen sein Sinnliches läuternd zu veredeln und zu weihen, וכאן אמרו כפבלין קרבנות מושעי ישראל כדי שיהירו בהן בהשיבה, weshalb die überlieferte Lehre lautet: auch von jüdischen Verbrechern gegen das jüdische Gesetz nimmt man Opfer an, damit sie rückkehrend sich bessern, היין ביזר, jedoch ביזר darf er noch nicht geworden sein, muß in Grundprinzipie seines Wesens noch auf jüdischem Boden stehen, auch noch nicht seinen Abfall zum Heidentume durch זרה עבודה oder diesem gleichstehenden זרה בפרהסיא שבת הליל beihätigt haben (siehe Ghulin 5 a). Diese Ausschließung des zum Heidentum abgefallenen Juden und Zulassung des geborenen Heiden zum Opfer im jüdischen Tempel dürfte vielleicht in dem Motive wurzeln, daß der von jüdischen Händen Gott errichtete Altar durch ein Opfer heidnischer Juden die Reinheit seiner Bedeutung einbüßen würde; die jüdische Gesinnung, die dem Altar seine Bedeutung giebt, zöge ihn alterierend ins Heidentum hinüber. Durch den Heiden jedoch kam der jüdische Altar nichts an seiner reinen Beziehung zu Gott einbüßen. Vielmehr ist er von Juden errichtet, um einst alle Heiden zu Gott zu sammeln.

2. Sprich es aus zu Israels Söhnen und erkläre es ihnen: ein Mensch, wenn er von euch ein Opfer Gott nahebringen will, aus dem Vieh=

2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֲדֹמָם כִּי־יִקְרִיב יָבֵם דָּרְבָן

זוּעַד, sowie bei dem allerersten Worte an Moses aus dem Dornbusch (2. B. M. 3, 4) und dem ersten Worte vom Sinai (2. B. M. 19, 3) besonders bemerkt, um uns eben zu sagen, daß bei aller Verschiedenheit der Veranlassungen und allen verschiedenen Umständen, aus dem einsamen Dornbusch, von dem in flammenden Wetter dem Volke entgegenlodernnden Sinai, in der Stille des Zusammenkunftszeltes, das Wort Gottes an Moses immer in gleicher Weise erging.

Das **מִזְעֵד אֱהִי** vergegenwärtigte die Auf- und Übernahme des göttlichen Gesetzes als Zentralseele der Nation, die materielle und geistige Wohlfahrt der Nation als durch das Gesetz gewährt und in inniger Durchdringung der Verwirklichung des Gesetzes geweiht, und, in Folge dieses vom Gesetze aus geordneten und durch das Gesetz geleiteten Nationallebens: die Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit im Volke. Alles dieses sprach das **מִזְעֵד אֱהִי** als das zu erreichende Ideal des Volkes aus. Die Wege zur Verwirklichung dieses Ideals bilden den Inhalt der in diesem Buche der Offenbarung offenbarten Gesetze. Sie stammen nicht nur örtlich aus dem **מִזְעֵד אֱהִי**, sie sind auch begrifflich nichts als die Konsequenzen desselben: sie resultieren aus ihm.

2. **דַּבֵּר, דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם:** und erkläre es ihnen: **הַשְׁבִּיב**. (Siehe zu 1. B. M. 1, 22) **אֱלֹהִים חָבַר**: sage dafür, daß diese mündliche Übertieferung „einheitlich“ ihnen zukomme, wie ja auch in der That trotz des staatlichen Untergangs und der Ungunst der Zeiten die Übertieferung einheitlich von Geschlecht zu Geschlecht bis zu den ersten Zeiten des zweiten Tempels geblieben, wo zuerst eine ungelöste Differenz hinsichtlich einer einzigen Gesetzesbestimmung, und zwar hinsichtlich der sofort hier im 2. 4 vorgeschriebenen, wie wir weiter unten sehen werden, in enger Beziehung zu dem **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** dieses ersten Satzes stehenden **כְּמִיכָה**, hervortrat, die aber nach **ר' יוֹהָנָן** (Chagiga 16 b) auch nicht das geoffenbarte Gesetzliche, **דְּאוֹרֵיהָ**, dieser Vorschrift, sondern eine darauf anzuwendende Vorbeugungsvorschrift, **שְׂבוּת דְּרַבָּנָן**, betraf.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְגו' אֲדֹמָם כִּי יִקְרִיב מִכֶּם וְגו' כֵּן הִכְרַמְתָּ מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן קַרְבָּנָם. Sollte hier nur allgemein die Bestimmung ausgesprochen werden, daß, wenn Israels Söhne ein Opfer bringen wollen, dies entweder in **בָּקָר** oder **צֹאן** zu bestehen habe, so würde der einfache Satz genügt haben: **בָּקָר**: **כִּי יִקְרִיבוּ קָרְבָן לָד'** (vergl. 5. B. M. 16, 2) oder nach **וְצֹאן הַקְּרִיבוּהוּ** (Sanhedrin 85 b): **בָּקָר אוֹ צֹאן**. In unserer Sage ist aber das bereits durch **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** gegebene Subjekt teils durch das allgemeine **אֲדֹמָם** erweitert, teils wiederum durch **מִכֶּם** beschränkt, ebenso das Objekt **בָּקָר וְצֹאן** erweiternd durch **בְּהֵמָה**, und wiederholt beschränkend durch die auswählende Präposition **מִן** ausgedrückt; endlich geht auch der Singular des Vorderatzes **כִּי יִקְרִיב** in den Plural des Nachsatzes **אֲדֹמָם** über. — Alles Stilmodifikationen, welche durch die darin festgehaltenen Halachoth der mündlichen Übertieferung ihre eingehende Erklärung finden.

Zuerst ist das Subjekt **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** in **אֲדֹמָם** und damit sofort an das Portal der jüdischen Tempelgesetzgebung eine Aufschrift gegeben, die diesen Tempel allen — nicht nur den jüdischen — Menschen öffnet. Jeder Mensch kann hier sein Opfer darbringen. Wie durch das hypothetische **כִּי יִקְרִיב** ausgedrückt, ist hier zunächst

ויקרא א

Kap. 1. V. 1. Es rief Mose und sprach Gott zu ihm aus dem Zelte der Zusammentunftsbestimmung:

1. וַיִּקְרָא אֱלֹהֵי־מִשְׁכָּנֹתָיְכֶם יְהוָה אֵלָיו בְּאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר:

Kap. 1. V. 1. ויקרא אל משה וגו'. Hieße es: ויקרא ה' אל משה וידבר אליו. So würde das Rufen als ein selbständiger, von dem Sprechen getrennter Akt, etwa als das Zuschrufen, um mit ihm zu reden, erscheinen. So aber erscheint es als ein zum Sprechen gehörender und dasselbe näher bestimmender Akt: es rief und sprach Gott zu Moses, das sich mitteilende Wort war durch einen Ruf an Moses eingeleitet. Es dürfte damit das Faktum der Gottesrede an Moses eben als Wort Gottes an Moses gegen jede mißbräuchliche Mißdeutung sicher gestellt sein, die die mosaische Gottesoffenbarung an Moses so gerne in eine Offenbarung in Moses und aus Moses verwandeln, und sie mit allem jenem mantischen Wahn einer sogenannten Ertause, oder einfach mit einer sich im Innern des Menschen vollziehenden, von dem Menschen ausgehenden Begeisterung zusammenwerfen und so auch das „Judentum“, die „jüdische Religion“, wie alle anderen religiösen Erscheinungen auf Erden lediglich zu einer „zeitlichen Phase in der Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes“ machen möchte. So nicht. כאשר ידבר איש כמשה (2. B. M. 33, 11), wie das Wort eines Menschen an den andern kommt, wie die vom Menschen zum Menschen gelangende Rede rein nur aus dem Innern und dem Willensakte des Redenden stammt und mit keiner Faser aus dem Gemüte des Hörenden feint, und nichts im Innern des Hörenden das zu vernehmende Wort erzeugt, oder auch nur im geringsten zu dessen Erzeugung beiträgt, also war das Gotteswort an Moses rein nur Gottes Rede. Nicht aus Moses Innerem, von außen kam es an Moses, rief ihn heraus aus dem jedesmaligen Gedanteneben seines eigenen Geistes, um aufzuhorchen auf das, was Gott zu ihm aussprechen wollte. Dieser der Gottesrede vorangehende Ruf beseitigt eben jede Vorstellung irgend eines der Gottesrede etwa in Moses Innerem vorangehenden Vorgangs, charakterisiert Gott allein als den Redenden und Moses rein nur als den Hörenden. Das Wort Gottes an Moses war ein in keiner Weise von diesem provoziertes, oder auch nur ein von ihm in vorhinein geahntes; es trat als ein völlig historisches Ereignis an ihn heran. Vielleicht ist dies auch der Sinn jener Äußerung, mit der die Weisen (ספרי) zu 5. B. M. 34, 10) unter anderem den charakteristischen Unterschied der Prophetie Moses und Bileams zeichnen: משה לא היה יודע מהי מדבר עמו עד שנדבר עמו ובלעם היה יודע אימהי מדבר עמו „Moses wußte nicht, wann Gott mit ihm sprach, bis in dem Augenblick, in welchem er mit ihm sprach; Bileam aber wußte zuvor, wann Gott mit ihm sprach.“ Es ist nicht unmöglich, daß hiermit Bileams Prophetie eine vorhergehende Ertause in ihm voraussetzt, wovon jedoch bei Moses keine Spur. Vielleicht wird daher auch Bileams Prophetie durch בלעם אל ויקרא, somit das Werden des Gotteswortes an Bileam gleichsam als etwas Passives ausgedrückt, es war von Bileam provoziert, etwa durch eine vorhergehende selbstthätige Erhebung seiner geistigen Stimmung bedingt, Bileam „suchte“ ja das Wort Gottes. An Moses aber trat das Wort Gottes ohne irgend welche Vorbereitung und Woranung desselben hinan. Vielleicht ist daher auch das ו in ויקרא klein, ועירא, um eben dieses, Moses Prophetie kennzeichnende völlig „Unvorbereitete“, anzudeuten. Von dem Worte Gottes an Moses konnte man sagen: ויקרא אל משה (קל), es trat als ein von ihm völlig unvorhergesehenes Geschehnis an ihn heran. Dieser die Gottesrede an Moses charakterisierende, ihr vorangehende „Anruf zum Vernehmen“ wird daher im ספרא 3. St. als ein den Beginn einer jeden von Gott an Moses erfolgten Anrede einleitender Vorgang bezeichnet, und wird er nur hier bei dem ersten Worte aus dem אהל

ספר

ו' קרא



LIBRARY

MAY 19 2000

UNIVERSITY OF TORONTO

חמישה

חומשי תורה

חלק ג'

ספר ויקרא

מתורגם ומבואר

מאת

הגאון במדע ה' שמיטון בן במדע ה' רפאל הורש פ"פ ולהם

מדורא ג.

פראנהפורט דמיין.

פערלאג פאן יוקויפמאן.

שנת תרנ"ה לפ"ק.

Der
Pentateuch.

Übersetzt und erläutert

von

Samson Raphael Hirsch.

Dritter Teil: Leviticus.

Dritte unveränderte Auflage.

Frankfurt am Main.

Verlag von J. Kauffmann.

1898.



