



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

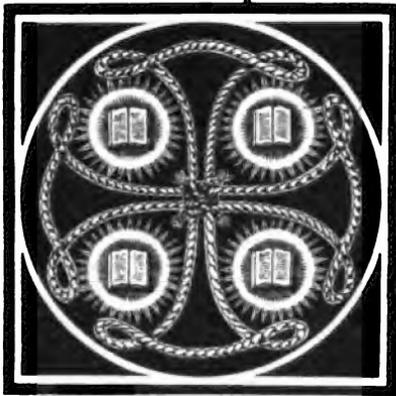
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

AH 59FD Q

Harvard Depository
Brittle Book

R. 11
Bacher



NON DEE PROPE NEQUE IN ODO

JAMES HARDY ROPES

HARVARD DIVINITY SCHOOL

THE GIFT OF

ALICE · LOWELL · ROPES

1933

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

James Hardy Ropes
Die *October 1904*

Agada der Tannaiten

von

Dr. Wilhelm Bacher

Professor an der Landes-Rabbinerschule zu Budapest.

Erster Band.

Don Hillel bis Alfiba.

Von 30 vor bis 135 nach der gew. Zeitrechnung.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Strasburg.

Verlag von Karl F. Trübner.

1903.

**ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.**

H57.312
June 4, 1934

211
B7312

V o r w o r t.

Die gegenwärtige Arbeit will die Agada der einzelnen Tannaiten in chronologischer Reihenfolge darstellen, keineswegs aber eine erschöpfende Darstellung der gesammten tannaitischen Agada sein. Sind doch die agadischen Ueberlieferungen aus der tannaitischen Zeit, die ohne Angabe ihrer Urheber in der talmudischen und midraschischen Litteratur erhalten sind, ebenso zahlreich und nicht minder bedeutend, als jene Ueberlieferungen, die mit Nennung des Autors auf uns gekommen sind und die allein die Grundlage der vorliegenden Darstellung bilden. Ich habe in derselben die vor allem litteraturhistorische Aufgabe zu lösen versucht, den Antheil der einzelnen Tannaiten an dem nur in Sammlungen einzelner Aussprüche der verschiedensten Verfasser bestehenden agadischen Schriftthum festzustellen. Insofern die Agada in erster Reihe Schriftauslegung und Schriftanwendung ist, sind die folgenden Capitel ebensoviele Capitel aus der Geschichte der alten jüdischen Exegese und Homiletik; und insofern in der Agada die verschiedensten Fragen des religiösen Glaubens und Erkennens behandelt werden, darf man meine Arbeit auch als Beitrag zur Geschichte der religiösen Anschauungen innerhalb des Judenthums betrachten. Die von den einzelnen Autoren vorhandenen agadischen Sätze habe ich möglichst übersichtlich anzuordnen gesucht und dort, wo die Fülle des Stoffes es gebot, diesen unter verschiedene Ueberschriften gereiht, die sich nach der Natur des zu sichtenden Stoffes richten, daher bei den einzelnen Tannaiten nicht immer die gleichen sind. Besondere Aufmerksamkeit glaubte ich den Varianten zuwenden zu müssen, welche von den verschiedenen Quellen, in denen derselbe Ausspruch sich fin-

det, geboten werden, sowie namentlich für Stellen des babylonischen Talmuds Rabbinowicz' wichtige Variantensammlung (Ditduke Sofrim) benutzt ward. Besonders wichtig sind für den Zweck dieser Arbeit jene Schwankungen in der Ueberlieferung und Varianten der Queller, welche sich auf die Autorschaft der einzelnen Aussprüche beziehen; ich habe, soweit es mir nicht entgieng, stets darauf hingewiesen und, wo möglich, aus den verschiedenen Angaben den wahren Urheber des Ausspruches festzustellen gesucht. Auch die Namen der Tradenten, welche die Aeußerung des früheren Autors überlieferten, habe ich immer hervorgehoben, soweit solche in den Quellen genannt sind. Was die Glaubwürdigkeit der Quellen hinsichtlich der Urheberschaft der einzelnen Agadasätze betrifft, gilt mir die Annahme von Zunz (Gottesdienstliche Vorträge, S. 305) als richtig, daß man dieselben im Allgemeinen nicht anzweifeln dürfe. Zu beachten sind namentlich in dieser Beziehung die übereinstimmenden Angaben der von einander litterarisch unabhängigen babylonischen und palästinenischen Quellen. Daß dennoch bei der lange nur mündlich stattfindenden Ueberlieferung für viele Aussprüche schwankende oder auch unrichtige Angaben entstanden sind, ist natürlich und muß bei der Frage nach der Authentie des einzelnen Satzes in Betracht gezogen werden. Für die allgemeine Glaubwürdigkeit der Urheberangaben für nicht anonyme Aussprüche bildet ein nicht zu verachtendes Argument die ungeheuere Menge der anonymen Aussprüche selbst. Indem die Schulüberlieferung, wo ihr die Kenntniß des Verfassers abhanden gekommen war, die so verwaisten Sätze unbenannt läßt, darf sie für die Urheberschaft der Aussprüche, deren Verfasser sie angiebt, umsoher Glauben beanspruchen. Anders verhält es sich mit jenen Erzeugnissen der späteren, namentlich mystischen, Agada, die entweder ganz pseudepigraphisch sind, wie das Alphabet R. Akiba's, oder im einzelnen neben echten Sätzen älterer Autoren auch solche enthalten, deren Autorennamen erdichtet sind, und zwar in der Regel die Namen alter und berühmter Lehrer. Der Vollständigkeit wegen habe ich bei den einzelnen Tannaiten auch auf die pseudepigraphischen

Sätze hingewiesen, deren Verknüpfung mit dem betreffenden Autornamen nicht immer willkürlich war, sondern zuweilen ein gewisses System erkennen läßt. — Eine Angabe und Besprechung meiner Quellen ist hier umsoweniger nöthig, als gerade die Geschichte der Tannaiten und ihrer Wirksamkeit in den bekannten Werken von Frankel (דרכי המשנה, 1859), Weiß (Zur Geschichte der jüd. Tradition, דרך דור דור I. und II. Th. 1871 und 1876), Brüll (מבוא המשנה, 1876), Grätz (Geschichte der Juden IV. Band, 2. Auflage, 1866) und Derenbourg (Essai sur l'histoire et la géographie de la Paléatine, I. Theil 1867) umfassend und nach vielen Seiten erschöpfend dargestellt ist. Bei den Citaten aus den genannten Werken habe ich der Kürze wegen vor Angabe der Seitenzahl nur den Namen des Verfassers gegeben. Für die Citate aus Talmud und Midrasch habe ich das allgemein übliche Verfahren eingehalten, für die Tosefta die Ausgabe Zuckermanns benützt.

*

Diese Vorbemerkungen, mit denen ich die im Jahre 1884 erschienene erste Ausgabe des ersten Bandes meines Werkes über die Agada der Tannaiten eingeleitet habe, glaube ich keine weiteren Bemerkungen hinzufügen zu müssen. Näher habe ich mich über die Ziele und leitenden Gesichtspunkte meiner Arbeit sowohl in der Einleitung zur „Agada der babylonischen Amoräer“ (1878), als in den Einleitungen zum I. und zum III. Bande der „Agada der palästinensischen Amoräer“ (1892, 1899) geäußert. Zwei Abhandlungen, über den Ursprung des Wortes Agada (Haggada) und über die Agada als einen Zweig der alten jüdischen Traditionswissenschaft, von denen die eine im Jahre 1891 englisch, die andere im Jahre 1899 französisch erschienen ist, habe ich mit erweitertem, hie und da berichtigtem Inhalte dem gegenwärtigen Bande als Anhang beigegeben. Beide sind geeignet, auf die gleichsam vorgegeschichtliche Grundlage des agadischen Schriftthums einiges Licht zu werfen. Das

Werk selbst habe ich sorgfältig durchgesehen und die in ihm dargebotenen Einzelheiten, wo es nötig war, berichtigt und ergänzt, aber auch mit einer großen Menge neuer Einzelheiten bereichert. In den Anmerkungen habe ich vielfach Hinweise auf den zweiten Band, sowie auf die „Agada der palästinische Amoräer“ hinzugefügt. An der Struktur des Werkes im Ganzen glaubte ich nichts ändern zu dürfen. Der compressivere Satz der neuen Ausgabe bewirkte, daß trotz des bedeutend vermehrten Inhaltes ihr Umfang — vom Anhange abgesehen — äußerlich nicht größer ist, als der der ersten Ausgabe. Die Seitenzahlen der letzteren sind im gegenwärtigen Bande auf dem inneren Margo der Seiten angebracht.

Die erste Ausgabe war „Dr. Junz, dem Altmeister jüdischer Wissenschaft zum 90. Geburtstage gewidmet“. Diese neue Ausgabe widme ich hiemit seinem, von Allen, denen das Gedeihen und die Ehre unserer Wissenschaft am Herzen liegt, gesegneten Andenken.

Budapest, im Juni 1903.

W. Bacher.

Inhalt.

Vorwort	Seite	V
I. Hillel		1
II. Die Schulen Hillel's und Schammai's		11
III. Jochanan b. Zakkai		22
IV. Jochanan b. Zakkai's Zeitgenossen und Schüler .		43
1. Zadol 43. — 2. Eleazar b. Zadol 46. —		
3. Chanina der Vorsteher der Priesterschaft 51. —		
4. Mechunja b. Hakkana 54. — 5. Nachum		
aus Gimzö 57. — 6. Ben Paturi 60. —		
7. Eliezer b. Jakob 62. — 8. Jose Hakkohen		
67. — 9. Eleazar b. Arach 69. —		
V. Gamliel II.		73
VI. Eliezer b. Hyrtanos		96
VII. Eliezer b. Hyrtanos und Josua b. Chananja .		123
VIII. Josua b. Chananja		155
IX. Eleazar aus Modiim		187
X. Eleazar b. Azarja		212
XI. Ismael b. Elischa		232
XII. Akiba b. Joseph		263
XIII. Die Zeitgenossen und älteren Schüler Akiba's .		342
1. Tarphon 342. — 2. Jose, der Galiläer 352. —		
3. Jochanan b. Nuri 366. — 4. Eleazar		
Chisma 368. — 5. Samuel der Kleine 370. —		
6. Chanina b. Antigonos 373. — 7. Jehuda		
b. Bathyra 374. — 8. Matthia b. Charasch		
380. — 9. Chananja, der Nefte Josua's 385. —		

10. Jose der Sohn der Damascenerin 389. —
 11. Chanina b. Terabjon 394. — 12. Jose b.
 Risma 397. — 13.) Eleazar b. Parta 400. —
 14. Jehuda b. Baba 403. — 15. Simon b.
 Azzai 406. — 16. Simon b. Zôma 422. —
 17. Elischa b. Abuja 430. — 18. Chananja b.
 Chakhinai 434. — 19. Chanina b. Gamliel 436. —
 20. Chananja b. Jehuda 440. — 21. Eleazar
 b. Jehuda aus Barthotha 440. — 22. Levitas
 aus Sabne 444. — 23. Simon aus Teman 444. —
 24. Simon aus Schikmona 445. — 25. Chidka
 446. — 26. Simon b. Tarphon 447. — 27.
 Jochanan b. Beroka 448. —

Anhang.

I. Der Ursprung des Wortes Haggada (Agada) .	Seite 450
II. Die Agada als einer der drei Zweige der alten jüdischen Traditionswissenschaft	475
Berichtigungen und Nachträge	490
Register: Tannaiten	491
Amoräer	495

I.

Hillel.

Das Leben und die Aussprüche Hillels sind zu häufig Gegenstand wissenschaftlicher Darstellung gewesen ¹⁾, als daß es nöthig wäre, dieselben auch hier auf's neue und im Zusammenhange zu behandeln. Nur als Schrifterklärer, insbesondere als Urheber agadischer Auslegungen, hat Hillel an der Spitze dieser Darstellung der Agada der Tannaiten seine Stelle erhalten; die nicht zahlreichen Sätze, welche die Traditionsliteratur nach dieser Richtung von ihm aufbewahrt hat, bilden die Grundlage des gegenwärtigen Abschnittes. Nicht nur weil Hillel der Erste ist, von dem die Ueberlieferung Schriftdeutungen unter seinem Namen erhalten hat, gebührt ihm dieser hervorragende Platz in der Geschichte der altjüdischen Biblexegeese, sondern vor allem auch, weil er der eigentliche Begründer jener Schriftgelehrsamkeit war, deren Ergebnisse uns in dem halachischen und agadischen Midrasch der in letzter Reihe auf Hillel zurückweisenden palästinaensischen Schulen erhalten sind. Zwar werden schon seine Lehrer Schemaja und Abtalion in einem merkwürdigen Berichte ²⁾, der den Stempel der Echtheit an sich trägt, als die großen Schriftausleger ³⁾ be-

¹⁾ Vgl. außer den betreffenden Abschnitten in den Werken von Franke, Weiß, Graep, Derembourg: F. Kämpf, Hillel der ältere im IX. und X. Jahrgang des Orients; F. Trenel, Vie de Hillel l'Anoien im Rapport sur la Sit. mor. du Seminaire Isr., Paris 1867; G. Goitein, Das Leben und Wirken des Patriarchen Hillel, in Berliners Magazin für die Wiss. des Judenthums, XI, 1—16, 49—87.

²⁾ Pesachim 70 b.

³⁾ מלכות גדולתו. Eine agadische Controverse zu Exod. 14, 15 zwischen Sch. und Abt. hat Mechilta z. St. (29 b) aufbewahrt.

zeichnet, und es ist selbstverständlich, daß Hillel ihren Vortragenden 5. viel Anregung und Belehrung auch für die Behandlung der heiligen Schrift zu verdanken hatte; aber für die epochemachende Stelle, welche ihm in Bezug auf die letztere anzuweisen ist, zeugt zur Genüge die Thatsache, daß die Regeln des exegetischen Verfahrens, die sogenannten „Maße“, d. h. Normen ¹⁾, von Hillel zuerst festgesetzt und mit Bewußtsein angewendet wurden. Daß Hillel schon vor seiner palästinensischen Lehrzeit in selbständiger Weise die Schrift auslegte, entnehmen wir der im jerusalemischen Talmud ²⁾ zu lesenden und auch sonst bestätigten ³⁾ Angabe, daß die nächste Veranlassung, nach Palästina zu ziehen, für den Babylonier Hillel in der Ungewißheit geboten war, ob seine halachischen Erklärungen dreier Schriftstellen auch mit der im Mutterlande überlieferten Sägung übereinstimmten ⁴⁾. Die exegetische

¹⁾ שבע מדות דרש הלל הזקן לפני בני בחירא (Tosefta Sanh. c. 7, Ende; Sifra Einleitung, Ende; Aboth di Rabbi Nathan o. 37. S. Graef in Frankels Monatschrift, I. Band, S. 156 ff.

²⁾ Pesa'chim 88 a: על ג' דברים עלה הלל מבבל. Eine von der gewöhnlichen Auffassung abweichende Erklärung dieser Stelle giebt Geiger, Jüdische Zeitschrift II, 46 ff.

³⁾ In Tosefta Megaim c. 1 Ende wird nach Mittheilung der ersten der drei Auslegungen bemerkt: וזה אחד מן הרברים שעליהם עלה הלל מבבל. In Sifra, Tazria c. 9, Ende bloß: על הרבר הזה עלה הלל מבבל. (Vgl. Die Agada der pal. Amoräer I, 478, 1).

⁴⁾ Es wird auch ausdrücklich bemerkt, daß diese Uebereinstimmung stattfand: ודרש והסכים ועלה וקבל הלכה. (Vgl. was Tarphon zu Akiba sagt: ואתה דרש וכסכים לשמועה, Sifra zu Lev. 1, 5; Zebachim 13 a). Ueber הסכים s. auch: Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung, S. 132. — Nur die in der vorigen Anmerkung erwähnte Auslegung wird auch anderwärts im Namen Hillels tradirt; sie betrifft Lev. 13, 17. Die zweite, in welcher der Widerspruch zwischen Exodus 12, 5 und Deut. 16, 2 gelöst wird, wird durch Rab, wenn auch mit anderer Wendung, dem Zeitgenossen Hillels, Jehuda b. Dorotheos zugeschrieben, b. Pesa'chim 70 b; im Sifra zu Deuteron. § 129 lesen wir sie anonym, und in Mechilta zu 12, 5 (4 b) bildet sie die Grundlage der Controverie zwischen Josia und Jonathan, den Schülern Ismaels, jedoch ohne daß sie besonders mitgetheilt würde; jedoch wird in der von Hoffmann (in der Hildesheimer = Jubelschrift) edirten Mechilta zu Deut. 16, 2 Ismael als ihr Autor genannt. Die dritte

6. Methode, wie sie Hillel in einem bestimmten Falle öffentlich zur Geltung brachte ¹⁾, tritt in dem Berichte hierüber als neu auf und war so wenig anerkannt, daß er die Gegner von der Wahrheit seiner Ansicht erst dann überzeugt, als er dieselbe nach der exegetischen Begründung als auch von den Lehrern Schemaja und Abtalion überkommen hinstellt ²⁾. Den Sieg, den Hillel über die Bene Bathyra davontrug, war zugleich ein Sieg seiner Methode, und obwohl er höchstens drei seiner sieben Regeln damals zur Anwendung brachte, wird dies hinsichtlich aller behauptet ³⁾; man datirt eben gewissermaßen die Proclamation seiner Methode von dem Tage, an welchem dieselbe zur Herrschaft gelangt war. Wie diese Methode von ihrem Begründer gehandhabt wurde, das sehen wir nur noch an einigen wenigen Beispielen, bei denen wir Hillels Auslegungen unter seinem Namen kennen lernen ⁴⁾. Gewiß ist Vieles, was ursprünglich von ihm herrührt, anonym oder unter dem Namen eines späteren Geseglehrers in die Litteratur gekommen.

7. Von der agadijchen Schriftdeutung Hillels haben wir ebenfalls nicht viele bezeugte Beispiele, aber sie genügen, um sein Verfahren zu kennzeichnen. Es sind fast durchaus in ungezwun-

Auslegung, eine Ausgleichung zwischen Exod. 12, 15 und Deut. 16, 8, wird in der Mechilta z. St. (8 b) anonym als „andere Ansicht“ (דבר אחר) gebracht (ebenso in der Mechilta zu Deuterou.), in Sifra z. St. (§ 134) dem R. Simon zugeschrieben, wofür in der Baraita des bab. Talmuds Menachoth 66a, Simon b. Eleazar.

¹⁾ E. S. 2, Anm. 1.

²⁾ J. Pesach. 1. 1. לא יבילו כמנון עד שאכור להן כל היום ודורש להן כל היום לא יבילו כמנון. In Tosefta Pesachim c. 4 kürzer: ועוד מקובלני כרבתי. Der sonst vollständigere Bericht des jerus. Talmuds erzeugt den Schein, als ob die Bene Bathyra die Beweisraft der Deduktionsregeln Hillels zwar anerkannt (vgl. A. Roshmal, Chaluš II 93), aber ihre Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall bestritten hätten. Doch zeigt die Vergleichung mit den Versionen in der Tosefta und in der babylonischen Baraita (Pesach. 66a), daß die Einwände der Gegner nicht einen ursprünglichen Bestandtheil des Berichtes gebildet hatten.

³⁾ E. Weiß I, 165.

⁴⁾ Sie sind zusammengestellt bei Weiß I, 170.

gener Weise sich anbietende biblische Belege zu selbständigen Sentenzen, zu einigen jener berühmten Kernsprüche, in welchen die reifste Lebensweisheit den knappsten und angemessensten Ausdruck gefunden hat. Von dem bekanntesten dieser Sprüche, mit dem er einem angehenden Proselyten das Hauptprinzip der jüdischen Lehre anzeigt ¹⁾, wird es zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber es ist leicht denkbar, daß er ihn ebenfalls mit einem biblischen Sage begründete. „Was dir unlieb ist, das thue auch deinem Nächsten nicht.“ Dieses Wort ist nichts anderes, als die negative Ausdrucksweise für das biblische: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (Lev. 19, 18) ²⁾, und zwar mit Berücksichtigung des ungewöhnlichen ל in לרעך³⁾. (Nur nebenbei sei bemerkt, daß die Antwort einem Heiden, der Jude werden will, gegeben wird. Hillel also unter dem Nächsten nicht den Volksgenossen, sondern den Nebenmenschen verstanden hat). Und wirklich nennt später Akiba dieses Bibelwort selbst den großen Grundsatz der jüdischen Lehre⁴⁾, indem er so den Gedanken Hillels in anderer Form ausdrückt ⁵⁾. Ähnlich hat Jakob, nicht lange nach Hillels Tode

¹⁾ Sabb. 31a, לחברך לא תעביר, דעלך סני לחברך לא תעביר, mit dem Nachsage: „Dies ist die ganze Lehre, das Uebrige ist nur Erläuterung.“ In der zweiten Version des Aboth di R. Nathan c. 26 (ed Schechter p. 53) ist es Akiba, der Semandem auf die Bitte, ihn die ganze Thora auf einmal zu lehren (למדני כל התורה כלה בבת אחת), antwortet: לא תעביר לחברך לא תעביר, דמת סני לנרמך לחברך לא תעביר (התורה כלה בבת אחת), antwortet: לא תעביר לחברך לא תעביר, דמת סני לנרמך לחברך לא תעביר. Es folgt dann noch eine Erläuterung des Sages durch Beispiele.

²⁾ S. die Bemerkung Sam. Edels zu b. Sabb. 31a. Es ist auffallend, daß Rashi, der in erster Reihe eine von der gewöhnlichen ganz abweichende Auffassung der Sentenz giebt, auf den Bibelvers nicht verweist.

³⁾ S. dazu meine Bemerkung: Die Biblegelese der jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters vor Maimuni. S. 80, Anm. 4. Ich weise dort darauf hin, daß Bachja Ben Baruch und Abraham Ben Ezra ebenfalls das ל in לרעך deuten, indem der Eine (VIII, 3, Nr. 22) den Bibelvers so umschreibt: וישנא לך מה שישנא לו מהם, der Andere (Comm. 3. St.) so: שיאתה הטוב לחברך כמו לנפשו.

⁴⁾ j. Sifra 3. St., j. Nedarim 41c; Gen. rabba o. 24 Ende. Vgl. Anm. 1.

⁵⁾ Noch vor Akiba finden wir das Wort von der Nächstenliebe ebenso angewendet bei Paulus im Briefe an die Galater, 5, 14: Ὁ ἀγαπᾷ τὰς ψυχὰς

den aramäischen Ausspruch Hillels (Aboth 1, 13:) „Wer sich der Krone bedient, kommt um“ in hebräische Worte umgekehrt ¹⁾. Die Worte, welche Hillel, mit Anlehnung an Exod. 20, 24, beim Feste des Wasserſchöpfens ſprach ²⁾, werden von einer andern Quelle in anderer Reihenfolge dem Eliezer b. Jakob, einem Zeitgenossen Zadoks, zugeſchrieben ³⁾. Es ſcheint auch hier ſtatgefunden zu haben, was wir noch oft zu bemerken Gelegenheit haben werden, daß ein Ausspruch, anſtatt ſeinem Urheber, ſeinem Tradenten zugeeignet wird.

Gleich der zuletzt erwähnten Sentenz Hillels finden wir auch andere, die einen ſelbſtändigen Gedanken in ſelbſtändiger Form enthalten, aber zum Schluſſe auf eine bibliſche Belegſtelle hinweiſen. So auf Koheleth 3, 4 der nur einmal ⁴⁾ vorkommende Spruch: „Erſcheine nicht nacht, erſcheine nicht bekleidet, erſcheine nicht ſtehend, erſcheine nicht lachend, erſcheine nicht weinend“; dieſer Spruch iſt wahrſcheinlich nichts anderes, als Ausführung der kürzeren Sentenz: „Sondere dich nicht von der Geſamtheit ab!“ ⁵⁾ — Auf Pſalm 113, 5, 6 ſtützt ſich in ziemlich freier Weiſe der die Demuth empfehlende Satz ⁶⁾: „Meine Erniedrigung

ἐν ἐνὶ λόγῳ πληροῦται ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἐαυτόν, ferner im Briefe an die Römer, 13, 8, wo der Satz in Bezug auf die zweite Hälfte des Dekalogſ ausgeführt wird. Paulus hatte gewiß dieſelbe Quelle wie Akiba: den Satz Hillels. Eine Erweiterung hat dieſer in dem Ausſpruche Jeſus bei den Synoptikern (Matth. 22, 39f., Marcus 12, 31, Lucas 10, 27) erfahren, wonach die Liebe zu Gott (Deut. 6, 5) das erſte Gebot, die Liebe zum Nächſten das zweite ebenſo große ſei. Bekanntlich benützt auch das Buch Tobit den Satz Hillels, 4, 15: ὁ μισὸς μηδὲν ποιεῖται. Aus Philo's Hypoſeptica zitiert Eusebius den Satz: ἂ τις παθεῖν ἐχθαίρει μὴ ποιεῖν αὐτόν. E. J. Veruans, Geſammelte Abhandlungen I. 272f.

¹⁾ Aboth 4, 5. Vgl. auch Joſhanan in b. Nedar. 62a.

²⁾ Toj. Sukka 4, 3; b. Sukka 53a; Aboth di R. Nathan c. 12 mit Erläuterung.

³⁾ Mechilta 3. St. (79b).

⁴⁾ Toſ. Berachoth c. 2 Ende.

⁵⁾ Aboth 2, 4.

⁶⁾ השמלתי היא הגבתי הגבתי היא השמלתי. Die Individualiſirung des allgemeinen Gedankens — der in anderer Form auch den Aelteſten der

ist meine Erhöhung und meine Erhöhung ist meine Erniedrigung“¹⁾. 9.
 — Mit Prov. 11, 24 und Psalm 119, 126 wird die Erläuterung zu einem Spruche begründet, der in der beliebten antithetischen Weise Hillels das Ausstreuen der Belehrung von der herrschenden Empfänglichkeit für dieselbe abhängig macht²⁾.

Schulen Schammais und Hillels in den Mund gelegt wird, Erubin 13b — durch Beziehung desselben auf den Redenden selbst, wodurch er eine eigenartige subjektive Färbung gewinnt, kommt bei Hillel auch sonst vor. Vgl. die Sätze: **אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני** (Aboth 1, 15); **אם אני כגון הכל כגון** (Sukka 52a). Mit dieser Ausdrucksweise verwandt ist die Einkleidung halachischer Normen in ähnliche Sätze, in welchen durch Anwendung der ersten Person der Lehrsatz anschaulicher gemacht wird. **ז. ב. מ. Baba Kamma 1, 2: כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נוקי**. Solche Sätze gehören zu den ältesten Bestandtheilen der Halacha (s. Franke S. 13) und haben zum Theile ihre Stylisirung vielleicht von Hillel selbst erhalten.

¹⁾ Lev. r. c. 1. Hier ist der Satz als Parallele zu dem Ben Azzaïs citirt, der auch in Aboth di R. N. c. 25 zu lesen ist. Im Midr. Tanchuma Jalkut zu Prov. 25, 7, §. 961, steht Hillels Satz nach dem Ben Azzaïs (in unserem Tanchuma, ebenso Jalkut zu Lev. 1, 1, §. 427 fehlt er), vor demselben in Exod. r. c. 45. Doch ist an den letzteren Stellen der Name Ben Azzaïs ausgeblieben und nur der Tradent Tanchuma b. Abba od. Tanchum als Autor genannt. Am größten ist die Textverderbnis im Midr. Hallel, Jellinef's Beth-Samidrasch, V, 91, zu Psalm 118, 4, wo Hillels Name nach seinem Satze zu einem dem Satze Ben Azzaïs ähnlichen Spruche (s. II, 157, 3) als Urheber genannt ist: **וכן היה הלל אומר עלה: וכן היה הגברתי הגברתי השמלתי הגברתי** (sic) **וכן היה הלל אומר עלה: וכך היה הלל אומר עלה**. — Vgl. noch Schuhl, Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch Nr. 779, wo zu einer ähnlichen Sentenz auf einen Ausspruch im Evang. Matth. 23, 12 (vgl. Lukas 14, 11) hingewiesen wird: **ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινώσεται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψώσεται**.

²⁾ (המכניסים), Bshe'at ha-meknissim **שעת המכניסים פור ובשעת המפורים כנס**, Tos. Berachot c. 7, woraus M. Mishle zu 5, 16; b. Berachoth 68 a. In j. Berachoth Ende (14 d) lesen wir den Spruch selbst aramäisch: **בשעה רמכנשין**, die Erläuterung als besonders Satze hebräisch, doch ohne die Bibelcitatie. Aruch, Art. **הה** I, citirt ohne Quellenangabe den Spruch so: **אית רמפורין (רמברין) ל. כנס ואית רמכנשין ברר**. Im Midr. Samuel, Einleitung, dessen Version sich dem jerus. Talmud anschließt, findet sich auch der Hinweis auf Prov. 11, 24. Im Sifré zuta zu Num. 27, 1 (Jalkut I. 773) wird im Anschluß an die Deutung von Ps. 119, 120 Hillels Spruch so citirt: **וכן היה הלל אומר בשעת המפורין כנס את הרגל בעת דלית קפיץ קני כניה באתר דלית**

Anwendung von Bibelsägen ohne Beziehung auf einen Sittenspruch finden wir ebenfalls von Hillel überliefert. Das Psalmwort „Gelobt sei Gott, jeglichen Tag läßt er uns auf“ (Psalm 68, 200) citirte er, um zu begründen, warum er nicht gleich 10. Schammai schon vom ersten Tage der Woche an für den Sabbath sorgte¹⁾. Wenn er des Weges kommend Geschrei in der Stadt vernahm, drückte er mit den Worten von Psalm 112, 7 seine Zuversicht aus, daß jenes nicht von seinem Hause herrühre²⁾.

Eines der wichtigsten Elemente der Agada, das Gleichniß (Maschal), ist auch bei Hillel anzutreffen, in zwei Gesprächen mit seinen Schülern, welche der spätere Midrasch zu Leviticus aufbewahrt hat³⁾. In dem einen sagte er: Wie die Königsbilder im Theater und Circus von dem, dessen Obhut sie übergeben sind, reingehalten und abgespült werden müssen, so ist auch das Baden des Körpers eine Pflicht für den Menschen, der im Bilde des allmächtigen Königs geschaffen wurde. — Wie hier die Pflege des Körpers, begründet er im andern Gleichniß die Pflege der Seele, die nur ein Gast auf Erden sei, dem Aufmerksamkeit zugewendet werden müsse: „heute weilt sie noch im Körper, morgen ist sie nicht mehr hier“⁴⁾.

גוברן השתלל להיות גבר. Die Redensart כנס רגל (vgl. Jeru. 3, 13) findet sich Eifré zu Deut. 32, 26 (§. 321) in einem alten Spruche: ככאן אמרו בשעת כנס רגל את הרגל בשעת רעב פור את הרגל. Von dieser Redensart ausgehend, dürfte man auch in Hillels Spruche unter פור nicht das Ausstreuen der Lehre verstehen. — Auf die letzteren Stellen wurde ich durch Ad. Büchler aufmerksam gemacht.

¹⁾ Beza 16 a.

²⁾ J. Berach. 14 b: הלל הוקן אמרו כשמועה רעה לא יירא. Nach der Bar. b. Berach. 60 a hätte H. selbst bloß gesagt: כוכחה אני שאין זה כהוך בימי, wird hinzugefügt, wäre der erwähnte Psalmvers anzuwenden.

³⁾ Lev. r. o. 84, wonach Taltut zu Prov. 11, 17. S. Weiß I, 100 f.; Reifmann im Hammagid X, 366.

⁴⁾ Es ist bemerkenswerth, daß die Uebersetzung das erste Gespräch hebräisch, das andere aramäisch erhalten hat; in beiden sind griechische Wörter gebraucht. Beide werden damit eingeleitet, daß Prov. 11, 17 auf Hillel zu beziehen sei. So wie hierdurch dieser als חסד איש gerühmt wird, so klagte man bei seinem Tode: חי עניו חי חסיד, Tos. Šota o. 18.

Im babylonischen Talmud ¹⁾ werden zwei exegetische Gespräche zwischen Hillel und Bar Hæ Hæ gebracht; in dem einen ²⁾ fragt Lektierer, wie das auffallende Wort מוֹחַל, Kohel. 1, 15 zu verstehen sei, in dem andern wünscht er Aufklärung über die scheinbare Tautologie in Maleachi 3, 18. Es ist kein Grund an der Echtheit dieser beiden mit so genauer Einkleidung überlieferten Schrifterklärungen Hillels zu zweifeln. Der Fragesteller ist jener Ben Hæ Hæ ³⁾, dessen kurze Sentenz den Mishnatractat Aboth beschließt: „Der Mühe gemäß ist der Lohn“ ⁴⁾. Nun lesen wir anderwärts ⁵⁾, daß dieser eines Hillel nicht unwürdige Spruch diesem selbst zugeschrieben wurde; und zwar wird dabei berichtet, er habe denselben von rohen Getreidehändlern als unhöflichen Bescheid auf eine berechtigte Frage erhalten, hernach hätte er die Rothen zum Guten bekehrt ⁶⁾. Das ist also eine der Proselyten-Anekdoten, die über Hillel noch bei der späten Nachwelt umliefen. Ein Proselyt war aber nach einer Schulüberlieferung auch Ben Hæ Hæ, und zwar seien er und Ben Bag Bag eine und dieselbe Person gewesen ⁷⁾; eine Sentenz des Lektierers, ebenfalls aramäisch, steht unmittelbar vor der Ben Hæ Hæ's am Schluß des Aboth-Tractates, und auch diese wird in Aboth di R. Nathan Hillel selbst zugewiesen. Ben Hæ Hæ war also höchst wahrscheinlich ein Proselyt, den Hillel in's Judenthum einführte und dessen zwei Sentenzen bald unter zwei

¹⁾ Chagiga 9 b; s. Berliner's Magazin 1881, p. 117 f.

²⁾ In Fall. zu Koh. 1, 15 ist בר הי הי zu רב רב corrumpt, aus der Schreibart בר ההה, die Rabbinowicz im Dild. Sofrim 3. St. registriert, leicht zu begreifen. Rabb. berichtet daselbst, daß in den alten Drucken und Handschriften היה stets ein Wort bilde. Im En Jakob ist zu dieser Stelle bloß die Erklärung gegeben, die Namen fehlen.

³⁾ בן הא הא. Sowohl הא als הי sind gleichberechtigte Schreibungen für den Namen des fünften Buchstaben nur daß הא mehr zum hebräischen בן paßt,

⁴⁾ למוֹחַל צֶעֱרָא אֲנִירָא.

⁵⁾ Aboth di R. Nathan c. 12 (ed. Schechter p. 57).

⁶⁾ בַּח עָשָׂה לָהֶם הַלֵּל הוֹקֵן הַחִירִין לְמוֹחַל.

⁷⁾ S. Tossafoth zu Chag. 9 b, Tuschasin und Seder Hadd. s. v. בר הי הי; Jehuda b. Barzillai's Jezira-Commentar (ed. Halberstam) S. 8.

- verschiedenen, aber ähnlichen Namen von ihm selbst, bald von Hillel hergeleitet wurden. Was aber der Sinn und Ursprung jener sonderbaren Namen sei, das läßt sich vielleicht noch mit
12. Hilfe einer andern Hillel'schen Bekehrungsgeschichte ergründen. Nach dieser hätte er einen Neophyten dadurch von der Wahrheit der mündlichen Lehre überzeugt, daß er ihm bei der Unterweisung im hebräischen Alphabet handgreiflich bewies, daß selbst die Kenntniß der Buchstaben ohne den Glauben an die mündlich überlieferte Bedeutung derselben unmöglich wäre ¹⁾. Wie wäre es nun, wenn dieser dermaßen überführte Proselyte den Namen Bar He He erhielt, was soviel besagte als „derjenige, der das He ein He nennt“, oder auch den Namen Bag Bag, der noch genauer der angeführten Anekdote entspricht, indem er anzeigt, daß der betreffende Proselyt dadurch überzeugt wurde, daß die Reihenfolge der Buchstaben wie ihre Aussprache aus der Ueberslieferung gelernt wird, daß Beth=Gimmel immer Beth=Gimmel sei. Wie im Alphabet wird Hillel den Bekehrten auch in der heiligen Schrift unterwiesen haben, wobei dieser die erwähnten Fragen an ihn richtet ²⁾ Der Bericht des babylonischen Talmud, wenn auch durch keine Parallelstelle unterstützt ³⁾ und auch nicht als Baraittha bezeichnet, kann demnach als glaubwürdig betrachtet werden.

Als apokryph muß man eine ganz vereinzelt dastehende agadische Bemerkung zu I Sam. 28, 19 ansehen, welche ein pseud-epigraphisches Agadawerk⁴⁾ mit Hillels Namen überliefert, obwohl

¹⁾ Sabb. 31a; Aboth di R. Nathan c. 15. In Koh. v. zu 7, 8 ist diese Erzählung von Schammai und Hillel auf die babylonischen Amoräer Rab und Samuel übertragen, und der zu Befehrende ist ein Perser.

²⁾ Ueber Hillels Bemerkung zu Mal. 3, 18 f. Ag. d. p. Am. I, 584, 5.

³⁾ Die Daten des babylonischen Talmuds über Hillel sind überhaupt viel zahlreicher als die der palästinensischen Quellen. Es ist kein Wunder, daß die Babylonier besonders bemüht waren, die Traditionen über ihren großen Landtsmann zu bewahren.

⁴⁾ Pirke R. Eliezer c. 88, daraus Talf. zu Samuel § 141: הלל חזק אוכר: אמר שמואל לשואל לא דייך שלא שמעת בקולי למחות את זכר עמלק אלא גם

die darin enthaltene Sentenz und die Ungezwungenheit der Auffassung seine Urheberchaft wenn nicht beweisen kann, so doch als nicht unmöglich erscheinen läßt.

In einem mythischen Midraschwerke¹⁾ wird Hillel als der 13. jener genannt, der die Kenntniß des Gottesnamens von Esra her den späteren Gelehrten überlieferte²⁾. Seine Aussprüche boten sonst keinen Anhalt, um ihn gleich anderen älteren Tannaiten zum Träger und Vertreter der Geheimlehre zu machen. Eine schlecht bezeugte Ueberlieferung³⁾ erzählt von ihm, er habe außer allen Sprachen auch die geheime Rede der leblosen Welt, der Pflanzen und Thiere so wie die der Geister und Gleichnißreden (Fabeln) gewußt⁴⁾. Doch ist diese Angabe, wie es scheint, nur von einem verherrlichenden Ausspruche über die Kenntniße Zochanan b. Zakkai⁵⁾ auf Hillel übertragen worden.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß die Aussprüche Hillels theils hebräisch, theils aramäisch, zum Theil aber in beiden 14.

באח לשאול לך באוב או לרועה או לצאנו שבשכילך נתן הקב"ה את ישראל ביד פלשתים.

¹⁾ Im Sefer Chanoch, Feline's Beth Hamidraich II, 117.

²⁾ וקורא חסופר להלל חוקן והלל חוקן לר' אבהו ור' אבהו לר' וירא ור' וירא ... לאנשי אמונה. In dieser Traditionskette ist zwischen Hillel und Abahu eine Lücke anzunehmen. Ueber Zeira's (ועירא-וירא) Verhältniß zu Abahu s. Die Ag. d. p. Am. II, 100; III, 10. In dem oben S. 7, Anm. 4 erwähnten Klagespruch über Hillel wird dieser „Schüler Esra's“ genannt (תלמידו של עזרא), so wie Simon b. Lakisch ihn als denjenigen rühmt, der gleich Esra aus Babylonien stammend, die Kenntniß der Lehre im Mutterlande wiederhergestellt hat, b. Sukka 20 a. Der Ausdruck „Schüler Esra's“ entspricht ganz demjenigen, den Hillel selbst gebraucht, wenn er (Aboth I. 12) empfiehlt, „Schüler Aharons“ zu sein.

³⁾ Mas. Sofrim 16, 9.

⁴⁾ אמרו עליו על הלל שלא עוב דברי חכמים שלא למדם אפילו כל הלשונות ואמרו שיהא חיים ונבעות ובקעות שיהא עצים ועשבים שיהא חיות ובהמות שיהא שדים ומשלוח. S. S. Bad in Gracq, Monatschrift 1876, S. 27 ff.

⁵⁾ Sukka 28 a, Baba bathra 134 a. Dort heißt es für משלות genauer; שיהא בלאני השרת ist dort auch שיהא שדים. Neben משלות כובסין מ' שועלים erwehnt, und anstatt der geheimen Rede der belebten und un belebten Natur finden wir im Talmud בלשן שיהא דקלים.

Sprachen ¹⁾ überliefert wurden. Von seinen vier Hauptsentenzen heißt es in Aboth di R. Nathan ²⁾ mit Auspielung auf seine Heimat, daß er sie im babylonischen Idiom gesagt habe.

II.

Die Schulen Hillel's und Schammai's.

Wie gering auch die Zahl der unter Hillels Namen auf die Nachwelt gekommenen Schriftdeutungen ist, noch weniger wird uns von seinen Zeitgenossen ³⁾ und nächsten Nachfolgern überliefert. Von seinem halachischen Gegner Schammai wird in einem tannaitischen Midraschwerke ausdrücklich gemeldet, er habe drei 15. Schriftstellen erklärt⁴⁾, was wahrscheinlich besagen will, daß man keinen weiteren Midrasch von ihm kannte. Außer dem Midrasch, bei dessen Gelegenheit wir diese Bemerkung lesen, wird kein anderer als zu den drei Beispielen Schammai'scher Exegese gehörig bezeichnet. Doch hören wir an einem andern Orte, daß er im Namen des

¹⁾ So seine Worte beim Feste des Wasserschöpfens im jer. Talmud (Sukka 55 b) aramäisch, im babylonischen (f. S. 5, Anm. 2) hebräisch. S. auch S. 7, Anm. 4 und S. 9, Anm. 2.

²⁾ Cap. 12: אף הוא אמר בלשון בבלי ד' דברים. Es sind die Sentenzen in Aboth 1, 14, doch in anderer Reihenfolge und mit wesentlichen Abweichungen: 1. נגד שמא אמר שמיא (die Lesart ונאמר st. אמר geht viell. auf נאמר oder יאמר zurück); 2. ודלא סמכש חכמיא (= ודלא יילף) קטלא חייב; 3. ודלא מוסיף; 4. ודאשחמש בתנא אמר ואויל ליה (= הלף) פסיד (= יסיף).

³⁾ Zu diesen gehören auch jene beiden beliebten Volksredner, die während Herodes Krankheit einen Aufstand erregten, um die Adler vom Heiligthume zu entfernen. Josephus, der uns auch ihre Namen, Juda b. Sarisai und Matthia b. Margaloth, erhalten hat, bezeichnet sie als „Ausleger der väterlichen Gesetze“ (Antiqu. XVII, 6, 2).

⁴⁾ Sifré § 208, zu Deut. 20, 20. In der Mehiltha zu Deuteronomium (ed. von Hoffmann in der Silbesheimer-Zubellschrift, hebr. Theil, S. 24) irad. J e h u d a I: וז אחד מן הדברים שדרש שמאי הוקן: וזן היה שמאי הוקן דרש דרש; die Erfurter Handschrift hat die Variante הוקן לל (Tos. ed. Zuckermantel S. 142), doch ist die Lesung שמאי auch durch die Baraita, b. Sabbath 19a bestätigt.

Propheten Chaggai ¹⁾ die Worte „ihu hast du getödtet“ (II. Samuel 12, 9) zur Begründung einer criminalrechtlichen Norm angewendet habe ²⁾).

Vom Sohne Hillels, Simon, ist nur der Name bekannt³⁾; aber auch von seinem Enkel, dem berühmten Gamliel I und dessen Sohne, Simon b. Gamliel I, dem Zeugen der über Jerusalem hereingebrochenen Katastrophe, sind weder halachische noch agadische Auslegungen verzeichnet ⁴⁾. Es scheint, daß man erst seit dem

¹⁾ Wir finden auch anderweitig, daß man Lehrsätze alten Ursprunges den letzten Propheten, Chaggai, Zacharia, Maleachi, zuschrieb. Von zwei Zeitgenossen der Tempelzerstörung, die beide der Schule Schammais angehört zu haben scheinen, lesen wir, daß sie sich auf Chaggai berufen, nämlich von **Jadof** (Tosefta, Kelim III, 2, 3) und von **Dosa b. Harinas** (j. Zebam. 3 a, b. Zebam. 16 a). Welche Bedeutung diese Verufung hat, das sehen wir noch klar an einer der von Dosa b. H. derartig bezeugten Halacha's, indem von ebenderselben sein Zeitgenosse **Jochanan b. Zakkai** erklärt, er habe sie von seinen Lehrern als uralte „Sagung vom Sinai her“ überkommen (mitgetheilt von **Eliezer b. Hyrkanos**, Mischna Tadjim 4, 3). Einen ähnlichen Sinn hat es, wenn behauptet wird, **Jonathan b. Uzziel**, der Schüler Hillels, habe seine Uebersetzung der Propheten von Chaggai, Zacharia und Maleachi empfangen (Megilla 8 a). Vgl. noch j. Nazir 56 c. **Jakob b. Idi**: (ein Schüler **Jochanan**) im Namen **Simon b. Jochais**: אמרו כמי חגי זכריה וכלאמי. In der Parallelstelle, b. Nazir 58 a, sagt **Jakob b. Idi** זכי זכריה וכלאמי אמרו כמי שמועה אמרו. Ferner **Chullin** 187 b, **Jochanan** in Bezug auf eine halachische Exegese **Jose b. Chalafta's**: כמי שמועה אמרו כמי ח' ד' ומ' in **Bechoroth** 58 a, in Bezug auf die Ansichten mehrerer Tannaiten. S. auch weiter unten Cap. IV, Abschn. 7.

²⁾ **Kidduschin** 48 a. Als den dritten Midrasch Schammai's könnte man die Deutung von Lev. 11, 34 annehmen, welche in **Sifrä** z. St. anonym zu lesen ist, wahrscheinlich aber, wie **Welf** (I, 170) mit Recht bemerkt, die Grundlage der durch **Dositheos**, einen Hörer Schammai's, von diesem tradirten Halacha in **M. Orla** 2, 5 bildet.

³⁾ **Sabbath** 15a.

⁴⁾ Merkwürdig ist **Gamliel's I. Classification** der Schüler (לענין התלמידים) mit Zugrundelegung einer Classification der Fische Palästinas. **Ab. di R. N. c** 40. Als Lehrgegenstände sind dabei **מקרא** und **משנה** und die drei Disziplinen der „Mischna“ genannt. S. den Anhang am Schlusse dieses Bandes.

16. Untergange des Tempels u. der gewaltsamen Unterbrechung der gesetzlichen Autorität des Sanhedrins Werth darauf legte, mit den überlieferten Aussprüchen zugleich auch den Namen der Urheber derselben dem Gedächtnisse einzuprägen, da die Autorität der einzelnen Gesetzeslehrer nunmehr in den Vordergrund trat und der Name des Autors seinem Sage Werth und Anerkennung verleihen sollte. Ueberdies scharten sich in den Jahrzehnten vor der Zerstörung die Schriftgelehrten in die zwei Schulen Hillel und Schammai, und die Meinungen der Einzelnen bargen sich unter dem Gesamtnamen ihrer Partei ¹⁾.

Unter der sehr großen Menge überlieferter Controversen zwischen dem „Hause Schammai“ und dem „Hause Hillel“ giebt es eine beträchtliche Zahl solcher, die Schriftauslegung zu halachischem Zwecke betreffen ²⁾. Aber auch solche treffen wir, die man als rein agadisch bezeichnen kann. Und man kann annehmen, daß diese noch in die ältere, Jerusalem zum Schauplatz habende Zeit jener Schuldebatten gehören, da man aus der spätern, nachjerusalemischen Zeit, wo andere Namen und andere Parteiungen sich geltend machten, schwerlich diese nicht in's gesetzliche Gebiet gehörigen Meinungsverschiedenheiten aufbewahrt hätte. Wir besitzen also in diesen wenigen Controversen, die fast durchaus religionsphilosophischen Inhaltes sind, interessante Zeugnisse der jüdischen Schulansichten aus den letzten Zeiten des zweiten Tempels. Die Fragen, welche da aufgeworfen sind, werden zwar auf exegetischer Grundlage, mit Hilfe von Bibelfägen beantwortet; aber man darf annehmen, daß dabei die Speculation der Exegeten entgegenkam und beide sich gegenseitig

17. stützten, wie dies in der agadischen Behandlung derartiger Stoffe überhaupt der Fall ist. Wir haben in diesen Controversen ein Specimen ältester Agada und dürfen daher etwas länger bei ihnen verweilen.

¹⁾ S. Frankel 58, 64.

²⁾ S. Frankel 46 f. Weiß I, 179 zählt 816 Controversen der beiden Schulen, darunter 29 Midraschim, d. h. Schriftauslegungen. — S. auch A. Schwarz, Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten.

Ging bei der Welterschöpfung der Himmel der Erde voran oder umgekehrt? Diese Frage wird von der Schule Schammai's, ganz wie in der Sage von den „Weisen des Südens“, an welche Alexander der Große dieselbe Frage richtete ¹⁾, zu Gunsten des Himmels beantwortet, nach Gen. 1, 1; von der Schule Hillel's zu Gunsten der Erde, nach Gen. 2, 4 ²⁾. Beide veranschaulichen ihre Ansicht noch mit ebenfalls biblisch begründeten Gleichnissen, in denen die Welterschöpfung mit dem Bau eines Palastes verglichen wird ³⁾. In einer andern Controverse, die auf die Worte „am Tage, da Gott schuf“ (Gen. 2, 4) sich beziehen, theilen die Schüler Schammai's das Planen der Schöpfungswerke der Nacht, das Schaffen selbst dem Tage zu, während nach denen Hillel's beides am Tage stattfand ⁴⁾. Einer der bedeutendsten Schüler Akiba's, Simon ben Jochai, sprach später seine Verwunde-

18.

¹⁾ Tamid 32a. S. Vogelstein, Adnotationes etc. p. 24; Donath, Die Alexanderfrage, S. 27; A. Brüll, Monatshefte 1884, S. 261.

²⁾ Chagiga 12 a, in etwas verschiedener Fassung in den paläst. Quellen: j. Chag. 77 c d, Gen. r. c. 1. g. E., Lev. r. c. 36 Anf. Midr. Samuel c. 5 Anf. (Vgl. Die Ag. der pal. Am. III, 88, 218, 430). In Pirke R. Eliezer c. 18 Anf. ist das Ganze sehr modificirt und sagenhaft erweitert. Die beiden Schulen hätten so eifrig debattirt, daß die Schachina sich unter ihnen niederließ und sie, gleichsam göttlich inspirirt, übereinkamen, für Himmel und Erde eine gleichzeitige Schöpfung anzunehmen. Das ist, wie wir gleich sehen werden, die Ansicht eines spätern Lehrers.

³⁾ Das Bild vom Architekten für den Welterschöpfer hat auch der alexandrinische Zeitgenosse der beiden Schulen (Philo, de opif. mundi 4) und zwar in sehr ähnlicher Weise, wie wir es im dritten Jahrhundert bei Hosiaka finden (Gen. r. c. 1 Anf.), nur daß Philo anstatt des Palastbaues die Erbauung einer Stadt zum Gleichnisse nimmt. S. Die Agada der pal. Am. I, 107.

⁴⁾ Gen. r. c. 12 Anf., Tanch. Duber בראשית 17. Diesen Ansichten, welche auf dem Uebertragen menschlichen Denkens und Ausführens auf das Schöpfungswerk Gottes beruhen, scheint als Grundgedanke jene Anschauung von der doppelten Schöpfung, der der idealen und der der sichtbaren Welt zu unterliegen, welchen wir ebenfalls bei Philo ausgeführt finden (i. Siegfried, Philo von Alexandria, S. 232 ff.). Auch bei Philo bildet Gen. 2, 4 den eigentlichen Schriftbeweis dieser Anschauung.

rung über die Meinungsverschiedenheiten aus ¹⁾) und löst beide Fragen in einer der Allmacht des Schöpfers mehr Rechnung tragenden Weise, indem er Himmel und Erde zugleich erschaffen läßt, dabei das drastische Bild vom Topf und Deckel gebrauchend ²⁾), während er das Verhältniß zwischen dem Planen und Schaffen Gottes so denkt, daß letzteres eine möglichst geringe Zeit, die Schlußmomente des Tages ³⁾), in Anspruch nimmt.

Zwei andere Controversen der Schulen sind eschatologischen Inhaltes, sie betreffen die Vergeltung nach dem Tode und die Auferstehung. In Bezug auf jene lehren die Schammaiiten, es gäbe drei Classen: die ersten zwei sind die in Daniel 12, 2 Genannten, die eine zum ewigen Leben, die andere zu Schmach und ewiger Pein bestimmt; die dritte Classe, bei der Verdienst und Schuld sich die Wage halten, verfällt dem Reinigungsfeuer, in welchem die zu Läuternden auf und nieder schwanken, bis sie geläutert sich aus ihm erheben, nach Zacharia 13, 9 ⁴⁾) und I Sam-

¹⁾ Gen. r. c. 1 und c. 12: תמיה אני האריך נחלקו אבות עולם ביה ששאי וביית הלל על בריאת שמים וארץ. In der Mishna, Edujoth 1, 4, heißen Schammai und Hillel selbst אבות העולם; j. H. S. 56 d Jsa ma el und A t i b a.

²⁾ In b. Chag. 12 a werden als Urheber dieser Ansicht bloß „die Weisen“ genannt, die sie ebenfalls, wie Simon b. Jochai, mit Jesaja 48, 13 belegen.

³⁾ עם רכרוכי חכה. Ueber diesen Ausdruck s. Fleischer in Levy's Talm. Wörterbuch I, 443 a.

⁴⁾ In den Worten הרבמת את השלישית באש wird השלישית als „die dritte“ Classe gedeutet. Hierauf beruht auch die anonyme Deutung zu den Worten אלקות אהבוך, Hohel. 1, 3 im Midrasch, Schir rabba zu dieser Stelle: ו. כ. השלישית שני' והבאתי את השל' באש. Dies ist Joel entgangen, der hier die dritte Classe der Gnostiker sehen will und in אלקות die Aeonen findet (Blide in die Religionsgeschichte, I. 135); man muß vielmehr das letztere Wort in על כות, s. Pf. 48, 15, auflösen: über den Tod hinaus lieben sie dich. Anders muß es sich freilich mit der „dritten Classe“ verhalten, der eine Himmelsstimme die Schüler Jochanan b. Zakkai's würdig findet (j. Chag. 14 b). Dieselbe wird schon im jerus. Talmud, a. a. D., als eine der sieben Classen der seligen Frommen erklärt, über die eine ausführliche Angabe im Schochet to b zu Psalm 11, 7 zu lesen ist. S. auch den von Zellinek im Beth Hamm. II, 52 f. edirten Abschnitt über das Paradies, wo von der dritten

2, 6. Die Schüler Hillel's aber entnehmen den Worten „reich an Gnade“ (Exod. 34, 6), daß Gott für diese dritte Classe die Waagschale des Urtheils sich der Gnade zuneigen läßt; auf sie hätte David den 116. Psalm gedichtet ¹⁾ — Ueber die Auferstehung folgerte die Schule Schammai's aus der Wiederbelebung der Gebeine bei Jecheskel, Cap. 37, jene werde in der umgekehrten Reihenfolge geschehen als die Bildung des Kindes im Mutterchooße; die Schule Hillel's hingegen lehrte, daß der Bildung des werdenden Menschen vollkommen auch die Neubildung der Auferstehenden entspreche, dies aus Hiob 14, 10 f. beweisend, wo die im Futurum stehenden Zeitwörter wirklich auf Zukünftiges hindeuten ²⁾.

In's Gebiet der allegorischen Schrifterklärung gehört die einzige, außer den bisherigen noch bekannte agadische Controverse der beiden Schulen. Von der Ansicht ausgehend, daß in dem Worte כבשׁ, die beiden Lämmer des täglichen Opfers (Num. 28, 3), eine symbolische Nebenbedeutung sich berge, gewinnt die Schule Schammai's dieselbe durch das Zeitwort כבשׁ, das niederdrücken bedeutet, inbem die Opfer die Sünden Israels hinabdrücken; die Schule Hillel's macht hiergegen geltend, daß was niedergedrückt wird, wieder an die Oberfläche zu kommen strebe ³⁾, vielmehr sei der gleichklingende, wenn auch anders geschriebene Stamm, der

Classe der daselbst weilenden Frommen — wahrscheinlich auf Grund der Stellen im Talmud — gesagt wird: שלישית ר' יוחנן ותלמידיו.

¹⁾ Tosefta Sanh. c. 13; Bar. Rosch Paschana 16 b (vgl. Ag. d. pal. Am. I, 489, 1), wo einzelne Ausdrücke aus dem unmittelbar vorher stehenden Sage Jochanan's über die drei am Gerichtstage geöffneten Bücher eingebracht sind.

²⁾ Gen. r. c. 14; Lev. r. c. 14.

³⁾ כל דבר שהיה נכבש טופו לצוף. Eine reduplicirte Form des Verbums צוף, eigentlich schwimmen (s. II Rön. 6, 6), ist das Verbum צפץ, welches man gewöhnlich mit כפצץ, Zef. 8, 16, verbindet. Aber es bedeutet an zwei Stellen dasselbe, was hier צוף, nämlich in dem oben stehenden Aussprüche des Hauses Schammai über das Läuterungsfeuer (M. S. 16 b): וירדן לגיהנם ומפצץ ועולין (ed. Zuckermann hat die Lesart ומפצץ), und in dem Sage טו, בשעה שנמשך כפצפת לצאת מתוך גופו אני משיבה לך „empordrängen, hinaufstreben“ einen bessern Sinn giebt als die gewöhnliche Erklärung (Lev. r. c. 84).

waschen bedeutet, **בבב** heranzuziehen, indem die Opfer Israel gleichsam von den Sünden rein waschen ¹⁾).

Endlich sei noch einer Anwendung von Jesaja 45, 18 gedacht, welche in einem halachischen Dispute den Schülern Schammai's in den Mund gelegt ist, um zu beweisen, daß Fortpflanzung der Gottgewollte Zweck der Welt sei ²⁾, sowie eines philosophischen Streites der beiden Schulen, der drittehalb Jahre gedauert habe und sich um die Frage drehte, ob das Erschaffensein des Menschen oder sein Nichterschaffensein vorzuziehen sei ³⁾).

Noch eine Differenz der beiden Schulen verdient hier erwähnt zu werden, welche zwar halachisch ist, aber deutlich zeigt, daß in ihren Disputationen auch die Auslegung der nicht gesetzlichen Theile der heiligen Litteratur eine Stelle fand. Von **Simon b. Jochai** wird bezeugt ⁴⁾, daß zu den seltenen Fällen,

¹⁾ **Mefta**, ed. **Duber** 61 b. **בבב** wird nach beiden Deutungen als Participium Plur. — **בבב** — gelesen. **S.** noch **Ag. d. pal. Am. II, 83, 1.**

²⁾ **Edujoth** 1, 18; **אלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה**

³⁾ **Erubin** 18 b. Das Resultat des Streites war: **נח לו ונמרו נוח לו** — **למדם שלא נברא ויהו כשנברא עכשיו שנברא יסופש (כסופש) במקצו** **S.** dazu die griechischen Parallelen bei **Dules, Ben Chan. IV, 404.**

⁴⁾ **Edujoth** 5, 3. Die Variante **שמעון ר' ישמעאל** für **שמעון ר'** giebt die ursprüngliche (auch im paläst. Mischnategte ed. **Lowe** stehende) Lesart. Dies beweist die Mischna **Tabajim** 3, 5, wo gerade **R. Simon** es ist, der vom Buche **Kohelleth** tradirt, daß es **הלל ביה וכווכרי ביה שמאי** und zwar stehen unmittelbar vorher Aussprüche seiner Collegen **Jehuda** (b. **Flai**) und **Jose** (b. **Chalafsta**) wie auch in **Edujoth** 5, 1 und 2 vor unserm Sage solche von **Jehuda** und **Jose** zu lesen sind. Die Corruptel **ישמעאל** für **שמעון** kommt oft vor. So hat **Talkut** zu **Exod. 28, 19** **ישמעאל ר'** für **שמעון ר'** in **Meftila** zu dieser Stelle; **Talkut** zu **Genes. 47 g. E.** schreibt den bekannten **Amora Simon b. Lakisch**: **ישמעאל בן לקיש** **Bgl.** auch **Dev. r. c. 18 g. E.** (zu **Jes. 17, 4**). Für **שמעאל בר נחמן ר'** pflegt irrthümlich zu stehen: **ישמעאל בר נחמן ר' Lev. r. c. 1** hat **שמעאל בר נחמן ר'** statt **שמעאל בר נחמן ר'** geschrieben ist (**S.** Die **Ag. d. pal. Am. III, 745**). — Im Anhange zu den „**Neuen Collectaneen aus einer Meftila zu Deuteronomium**“ beweist **Hoffmann** die Existenz eines **Tannaiten מלערי בן ישמעאל** aus **j. Berach. 14d 29**; er übersieht aber, daß die Parallestellen, **j. Taan. 64 b, 22** und **Aboda zara 43 a 23**, die richtige Schrei-

in denen die Schule Schammai's die erleichternde Ansicht aussprach. 21. auch die Controverse über das Buch Koheleth gehörte, indem nach dieser Schule das genannte Buch nicht „die Hände verunreinige“, während die Schule Hillel's im entgegengesetzten Sinne entschied. Man sieht, daß im Grunde die Schammaiten auch hier die rigoroseren sind, indem sie dem Buche Koheleth wegen seiner anstößigen Stellen die Canonicität versagten und ihm den Schutz vor Profanation, welcher in der Satzung, daß die heiligen Schriften levitisch unrein machen, gegeben ist ¹⁾, entzogen. Die Hilleliten traten für das Buch ein, wahrscheinlich indem sie die beanstandeten Stellen exegetisch retteten. Sie waren es also, von denen R a b, der häufige Tradent historischer Angaben, mittheilt, daß sie die Widersprüche in Koheleth, wegen deren die Weisen das Buch dem Gebrauche entziehen, „apokryph“ machen wollten, lösten ²⁾. Bei dieser Gelegenheit hören wir von R a b, daß auch dem Buche der Proverbien dasselbe Schicksal drohte, von dem es durch Lösung der darin gefundenen Widersprüche ebenfalls gerettet wurde ³⁾. Wahrscheinlich waren es wieder die Hilleliten, welche das Buch Mischle vertheidigten, was um so eher anzunehmen ist, als gerade in der Schule Hillel's die Kunst der Schriftauslegung, die sie dabei verwandten, heimisch gewesen sein wird. Und noch in Bezug auf ein drittes biblisches Buch, das des Propheten Jeschekel, belehrt uns R a b ⁴⁾, daß es mit genauer Noth dem Schicksal der Apo-

bung מלצר בן שמעון 'ר haben, während in Gen. v. c. 92 g. Ende מלצר 'ר שמעון בר dafür steht. In Nr. 219 der Responzen der Gaonim, ed. Parkavy heißt der bab. Amora Samuel: ר. ישמעאל ירומי 'ר. S. noch den Excurs bei Petuchowski: Der Tamna R. Ismael, S. 108 f.

¹⁾ Vgl. die Antwort, mit der das hervorragende Mitglied der Schule Hillel den Angriff der Sadducäer auf diese Satzung zurückweist, Sabajim 4, 6.

²⁾ Sabbath 30 b.

³⁾ Im Talmud werden für Koheleth zwei der (ganz in agadischer Art) gelösten Widersprüche geltend gemacht, für Mischle einer.

⁴⁾ Sabb. 13 b und Parall. In einer Bar., Chag. 13 a, wird auch die Gefährlichkeit des ersten Capitels als Ursache der beabsichtigten Apokryphisierung erwähnt; und auch da tritt Chananja b. Chizkija als Vertheidiger auf.

tryphtirung entging, die man über es wegen seiner Widersprüche mit dem Pentateuch verhängen wollte. Chananja b. Chizkija b. Garon war es, der, wie Rab von ihm mit bezeichnender Hyperbel rühmt, dreihundert Krüge Oeles aufgehen ließ, um durch eifriges Studium jene Widersprüche exegetisch aufzuheben. Das scheint ihm deshalb in so auszeichnender Weise zum Verdienste angerechnet worden zu sein, weil er ein Haupt der Schule Schammai's war und in seinem Hause die Strenge dieser Schule jenen denkwürdigen Sieg über die mildere Anschauung der Hilleliten davontrug, dessen Ergebnis achtzehn Bestimmungen über die Absonderung von den Heiden bildeten. Stimmt also die Schüler Schammai's auch bei der Verhandlung über das Buch Jecheskel für die Beseitigung desselben, so war es doppelt dankenswerth, daß Chananja gegen seine eigene Partei einen derartigen Beschluß verhinderte.¹⁾

- Manche Momente weisen darauf hin, daß in der Zeit, in welcher die beiden Schulen Hillel und Schammai die nationale Wissenschaft des Judenthums vertraten, die Auslegung der heiligen
23. Schriften in dem Vordergrund des allgemeinen Interesses stand. Es ist dies jene Zeit, in welcher das Christenthum entstand, bei dessen Stifter und bei dessen Begründern, den Aposteln, man eine genaue Bekanntschaft mit der heiligen Litteratur ihres Volkes antrifft. Es ist dies jene Zeit, in welcher Josephus Flavius sich zum Geschichtsschreiber der Juden heranbildete, mit deren Schrift-

¹⁾ Die Parteilstellung des Vertheidigers Jecheskels ist noch klarer, wenn man wirklich mit Gräß (G. d. Juden III, Note 26) überall statt für Chananja den Namen seines Sohnes Eleazar setzen darf (s. jedoch Weiß I, 187), da von diesem, Eleazar b. Chananja b. Chizkija b. Garon, eine Auslegung zu Exod. 20, 8 (Mechiltha z. St.) vorhanden ist, welche ganz einer Ansicht Schammai's entspricht, daß man nämlich zum Sabbath sich schon am ersten Tage der Woche vorbereiten müsse. Dieser Eleazar besaß eine Thorseule im Werthe von 10 Dinar, s. Semachoth c. 6 Ende. Der andere unter desselben Eleazar Namen erhaltene Midrasch ist ein noch vorhandenes Beispiel dafür, wie er oder sein Vater die Widersprüche zwischen Pentateuch und Jecheskel ausglich (Sifra zu Deuteron. § 294: Deut. 25, 14, angewendet auf Ezech. 46, 7); ebenso Mech. zu Deuter., ed. Hoffmann p. 32.

thum er eine achtungswerthe Vertrautheit bekundet. Aus seiner Archäologie allein könnte man ein Bild über den Stand der Hizelegefe in jener Epoche zusammenstellen und manche Auslegung des späteren Midrasch erweist sich durch Josephus als schon zur Zeit des Tempelbestandes gelehrt ¹⁾. Jene Zeit ist es, in der zuerst eine Uebersetzung der prophetischen Bücher in die aramäische Volkssprache verfaßt wurde. Dem Jonathan b. Uzziel, den die Ueberlieferung den bedeutendsten Schüler Hillels nennt, wird eine solche Uebersetzung zugeschrieben ²⁾, in einem Berichte, der zwar sagenhaft eingekleidet ist, aber zu bestimmt lautet, als daß man an der Thatsächlichkeit des von Jonathan verfaßten Targums zweifeln dürfte. Nur darf man freilich daselbe nicht mit unserm Targum zu den Propheten identificiren, welches ohne Zweifel viel später in Babylonien seine jetzige Gestalt erhielt, aber wahrscheinlich aus dem alten Targum hervorgegangen ist ³⁾. Wenn es in jenem sagenhaften Berichte heißt, daß ob des veröffentlichten Prophetentargums das Land Israel in seiner ganzen Ausdehnung erbebe und eine Himmelsstimme sich vernehmen ließ: „Wer ist es, der meine Geheimnisse den Menschenkindern kund gethan!“ — so scheint dies nichts anderes zu sein, als eine in beliebte Bilder und Hyperbeln gekleidete Bezeichnung des Aufsehens und der Mißbilligung, welche das Unternehmen Jonathans hervorrief. Und wenn der Bericht ferner dem Jonathan die Worte in den Mund legt: „Dir, o Gott, ist es offenbar und bekannt, daß ich nicht zu meiner Ehre und nicht zur Ehre meines Vaterhauses dies gethan habe, sondern zu Deiner Ehre, damit nicht die Parteiungen in Israel sich mehren! ⁴⁾“ — so ist der

¹⁾ Eine große Menge von Beispielen hiefür hat S. Bloch in seiner Schrift über die Quellen des Josephus, S. 20—51, gesammelt.

²⁾ Megilla 3 a.

³⁾ S. meine Kritischen Untersuchungen zum Prophetentargum in Zeitschrift der Deutschen Morg. Ges., Bd. XXVIII, S. 56.

⁴⁾ גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקות בישראל. Es ist dies wörtlich derselbe Satz, mit welchem Gamliel II. (Baba mezia 59 b) den Verdacht egoistischen Ehrgeizes von

letztere Ausdruck ein deutlicher Hinweis darauf, daß Jonathan mit seiner Uebersetzung den Zweck verfolgte, die Schulstreitigkeiten seiner Zeit, wenigstens soweit sie die Schriftauslegung betrafen, zu beschwichtigen: wir finden dieselben Ausdrücke auf die Gegenfälle der Schüler Schammai's und Hillel's angewendet¹⁾. Als Jonathan nun auch die Hagiographen übersetzen wollte, so fährt der Bericht fort, wurde ihm durch eine Himmelsstimme Einhalt geboten. Nun haben wir aus jener Zeit gut beglaubigte Kunde von dem Vorhandensein eines Targums zu einem hagiographischen Buche. Es ist das *Hiob targum*, welches Gamliel I. auf dem Tempelberge einmauern ließ, um es dem Gebrauche zu entziehen²⁾. Es ist wohl nicht zu gewagt, anzunehmen, daß dieser aramäische Hiob mit jener begonnenen Hagiographenübersetzung des Jonathan identisch ist, und daß wir in dem Einhalt gebietenden Bath-kol einen sagenhaften Reflex der erwähnten, von der höchsten gesetzlichen Autorität ausgegangenen Maßregel zu erblicken haben.

25. Als charakteristische Vertreter des eifrigen Bibelstudiums jener Zeiten seien zum Schlusse noch zwei vornehme Proselyten genannt: der Schatzmeister der äthiopischen Königin Kandake, der nach Jerusalem gekommen war, um dort zu beten und auf der Heimreise im Wagen sitzend im Buche Jesaja liest³⁾; und der Abiabenenkönig *Monobazos*, der, von seiner Familie wegen der Verschwendung seiner Schätze zu Gunsten der Armen und Nothleidenden zur Rede gestellt, eine Antwort giebt, in welcher Sätze aus

sich abweicht. Die Worte *ולא לכבוד בית אבא* welche nur im Munde des Hilleliden einen rechten Sinn haben, scheinen von da in den Ausruf Jonathan's eingebracht zu sein. Den Ausdruck *בישראל ירבו מחלוקות* s. noch j. Sanh. 26 b, b. Sanhedrin 88 a, Sota 25 a. In Sifrê zu Deut. 21, 18 (§ 218) dafür: *כפני שחוא בעמיד מחלוקת בישראל*. S. auch noch Die Hg. d. pal. Am III, 245, 1.

¹⁾ Sanh. 88 b, Sota 47 a, Tos. Chag. 2, 9 *בשרבו תלמידיו שבאי והלל* *שלם שיכשכו כל צרכן רבו מחלוקות בישראל ונעשית תורה בשתי ארות*.

²⁾ Sabbath 115 a und Parall.

³⁾ Apostelgeschichte 8, 28.

Deuteronomium und den Psalmen, aus Jesaja und den anderen Propheten zu einer der schönsten Verherrlichungen der Wohlthätigkeit verwendet erscheinen ¹⁾.

III.

Jochanan b. Zakkai.

Während Hillel's Nachkommen die höchste Autorität im hohen Rathe inne hatten, während die nach ihm benannte Schule die Normen und die Casuistik des Religionsgesetzes in seinem Sinne und im Widerstreite gegen die Schule Schammai's ausbildete, gewann immer höhere Bedeutung der wahre Erbe seines Geistes und seiner Gelehrsamkeit, der jüngste seiner Schüler, Jochanan b. Zakkai. Hillel selbst soll seine vereinstige Bedeutung erkannt und laut verkündet haben, und es klingt wie Prophezeiung, wenn der sterbende Meister von ihm rühmt, er wäre ein Vater der Weisheit und ein Vater der kommenden Geschlechter ²⁾. Denn diese Bezeichnung verdient Jochanan vermöge seiner Wirksamkeit während der großen Umwandlung, welche Israel zu einem Volke ohne Staat, das Judenthum zu einer Religion ohne gemeinsames Heiligthum und ohne Opferdienst und die jüdische Lehre zu einem Gesetze ohne anerkanntes gesetzliches Forum werden ließ. Während in Jerusalem die Willkürherrschaft der römischen Procuratoren und der Parteien Haß und Zwiespalt die unabwendbare Katastrophe vorbereiteten, bereitete der würdige Schüler Hillel's, im

¹⁾ Tos. Pea c. 4, j. Pea 15 b. Baba bathra 11 a, abgetürzt Pesitta rabba c. 25.

²⁾ מבי להכמה מבי להכמה j. Nedarim 5, 7 (39 b). Ähnlich heißt Moses Lev. r. c. 1 g. E. (aus Tanna dibé Elija מבי להכמה מבי להכמה. Vgl. das Epitheton Hoshaja's מבי המשנה (Die Ag. d. pal. Nm. I, 89). — Eine Biographie Jochanan b. Zakkai's von W. Landau j. in Frankel's Monatschrift I, 163 ff.; Josef Spitz, M. Jochanan b. Zakkai (Berlin 1883). Zu Schaller's Schrift „Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel“ f. Blau, Monatschrift 43. Bd. (1899), S. 548 ff.

Schatten der Tempelmauern lehrend ¹⁾, den neuen Boden vor, auf welchem das Judenthum nach dem Verluste seiner äußeren Machtmittel neu erwachsen und erstarken sollte, erzog mit dem Beispiele seines Lebens und der Fülle seiner Belehrung einen Kreis von Jüngern, welche theils mit ihm, theils nach seinem Tode das im Stillen Vorbereitete ausführen und Israels Volksthum und Religion nach dem Untergange seiner durch eine lange Geschichte geheiligten Schutzwehren mit neuen Bedingungen des Fortbestandes und der Fortentwicklung umgeben sollten. — Wie er schon lange vor der Zerstörung des Tempels dieselbe ahnte und das Heiligthum, dessen Thore in omindjer Weise von selbst aufgesprungen waren, mit den Worten des Propheten Zacharia (11, 1) apostrophirte ²⁾, wie er während der Drangsal und schreckenvollen Belagerung zum Friedensschlusse mit dem Römer rieth, ähnlich wie es einst Jeremiaß dem Babylonier gegenüber gethan hatte, wie er endlich aus dem ihm unerträglich gewordenen Kampfe der Parteien in's römische Lager sich flüchtete und Jabne (Jamnia), ein kleines Städtchen, erbat und erlangte, um dort ein Lehrhaus zu gründen, wie dann durch die Wirksamkeit des letztern ein neues Leben auf den Trümmern des alten erblühte und das religiöse Leben des in's Herz getroffenen Israel neue Grundlagen, neue Kräftigung erhielt: das alles ist aus den oft sagenhaft ausge schmückten Berichten der Quellen und aus den Darstellungen der neuern Geschichtsforschung zur Genüge bekannt. An dieser Stelle wollen wir nur dem Schrifterklärer und Agadisten Jochanan b. Zakkai nähere Aufmerksamkeit zuwenden.

¹⁾ Pesachim 26 a.

²⁾ היכל היכל כפני מה אמה כבעית עצכך יודע אני כך שסופך עתיד ליהרב וכבר נחנבא עליך זכריה בר ערוא פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארויך. Joma 39 b. Eine andere Version zu dieser Anwendung der Worte in Zacharia, aber ohne Nennung J. b. Z.'s, durch Chanina, den Vorsteher der Prie sterschaft berichtet, s. Aboth di R. N., 2 Version, c. 7. (S. 21, ed. Schächter). Ebendasselbst wird in einer Legende, die Abraham, Isaa! und Jakob mit J. b. Z. und seinen Schülern über die Zerstörung des Heiligthums weinen läßt, Zach. 11, 2 darauf geedeut. Die Beziehung des Wortes Libanon

Jochanan b. Zakkai lebte in der Schulüberlieferung besonders als der Allesumfassende, der mit seinem Geiste in alle Gebiete der nationalen Gelehrsamkeit eingedrungen war. Eine Tradition darüber lautet ¹⁾: „Man jagt von J. b. Z., er habe keinen Abschnitt der heil. Schrift zurückgelassen, den er nicht studirt hätte; er studirte die heilige Schrift, Targum, Midrasch, Halacha und Agada ²⁾“. Ferner sagte man von ihm, er hätte sich geäußert: ³⁾ „Wenn alle Himmel Pergamente und alle Bäume Schreibrohre und alle Meere 28. Tinte wären, so würde dies nicht genügen, um mein Wissen zu verzeichnen, das ich von meinen Lehrern gelernt, und dennoch habe ich von ihrer Gelehrsamkeit nur so viel abgenommen, wie eine Fliege, die in den großen Ocean taucht“ ⁴⁾. Auch andere Momente

an einigen Stellen der heiligen Schrift auf den Tempel, welche wir als Gemeinplatz der Agada finden (s. Sifra zu Numeri, § 184 Ende, zu Deut. § 6 und 28), scheint von Joch. b. Z. herzurühren. Auch im Gespräche mit Vespasianus (Aboth di R. Nathan c. 4, Echa r. zu 1, 5, Gittin 56 b) verkündete er nach Jes. 10, 34 dem Feldherrn die Imperatorenwürde, denn „der Libanon soll durch einen Herrscher fallen“. Nach Aboth di R. N. hätte er die Worte aus Zach. 11, 1 gesprochen, als er im Kreise seiner Schüler zu Jabne die Nachricht von der Einäscherung des Tempels erhielt. — Eine der Apostrophe an das Heiligthum sehr ähnliche Prophezeiung wird uns noch im jerusalemischen Talmud, Sabbath 15 d, durch Ulla berichtet. In seinem Unmuth über den Mangel an religiösem Sinne in Galiläa hat Jochanan b. Z. ausgerufen: גליל גליל שגמא תורה טוֹךְ לַעֲשׂוֹת בְּכַסְיָן.

¹⁾ Mass. Sofrim 16, 8, darnach zweite Version der A. di R. N. c 28 (S. 58). S. ferner Sukka 28 a; Baba bathra 184 a; Aboth di R. Nathan c. 14 Anf. Vgl. Die älteste Terminologie, S. 35.

²⁾ Außerdem werden noch einige spezielle Kenntnisse genannt, im babyl. Talmud verschieden von den anderen Quellen; s. auch oben S. 10, N. 5. Von dem Sohne Jochanan b. Zakkai's rühmt Eleazar b. Arach in seinem Trostspruche (Ab. di R. N. c. 14 Ende): היה לך בן קרא תורה וכתרא: שנה הלכות ומגורות (nach meiner Emendation in J. Q. R. IV. 425, 1).

³⁾ Mass. Sofrim ib.: וכן אמרו עליו שאמר:

⁴⁾ Dieser Ausspruch ist die älteste Quelle für die bekannte, später oft angewendete Hyperbel, mit der die Unverzeihenbarkeit einer unermesslichen Fülle ausgedrückt werden soll. Doch wie Mas. Sofrim dem Hillel zuschreibt, was der bab. Talmud von seinem Schüler Jochanan b. Zakkai berichtet (s. oben S. 10), so wird der vorliegende Ausspruch des Letztern

29. sprechen dafür, daß die Bedeutung Jochanans besonders in der Fülle und Vielseitigkeit seines Wissens, mit der er die Zeitgenossen übertrugte, zu suchen ist, daß also die angeführte Tradition über ihn auf Thatsächlichkeit beruht. Vor allem sein Wahlspruch: „Wenn du viel Thora gelernt hast, thue dir nichts zu Gute da-

im bab. Talmud und anderen Quellen seinem Schüler Eliezer b. Hyrcanos in den Mund gelegt. In b. Sanh. 68 a sagt nämlich dieser, den ihn besuchenden Weisen vorwerfend, daß sie nicht früher gekommen wären, um von ihm zu lernen: „Viel habe ich gelernt, aber damit von dem Wissen meine Lehrer nicht einmal soviel abgenommen, als ein Hund vom Meere Wasser aufleckt; viel habe ich gelehrt, aber meine Schüler haben von meinem Wissen nicht einmal soviel genommen, als der Stift aus der Büchse Schminke aufnimmt (בכחורא בשפופרת). Vor diesen Worten (im Zohar, גז טרר הנעלם, zu יו יו Anf., sind sie modificiert und schließen: בכחורא בעימא) steht nun in der Parallellstelle, Aboth di R. Nathan c. 25, die auch andere Abweichnungen zeigt, unsere Hyperbel, nur daß die Himmel als Pergamente fehlen und dafür die Menschen insgesammt als Schreiber eingefügt sind (וכל בני אדם לכתובין), sowie daß als Bild der winzigen Abnahme statt des vom Hunde geleckten Oceans, der in diesen getauchte Finger (בארם שבכל מצבעו זים) gebraucht wird. Eine andere Version, Schir tabba zu 1, 8 Anf., hat zwei Autoren für unseren Ausspruch, Eliezer und seinen Mitschüler Josua (b. Chanania), erwähnt die Menschen als Schreiber und auch Himmel und Erde als Pergamentrollen (וצימם וארץ כנולת), spricht aber im Nachsatz nicht von der Menge des Gelehrten, sondern bloß von dem Gelehrten und gebraucht, um die Winzigkeit desselben zu veranschaulichen, die Worte: כמרבית זכרותו כמרבית זכרותו. Dies ist einerseits eine Zusammenziehung der zwei Vergleichen in Ab. di R. Nathan, andererseits ist die unnötige Obscönität des Bildes aus einem Mißverständnis der dabei gebrauchten Worte hervorgegangen: der Urheber dieser Version dachte bei מצבע an die Vergleichung in Mischna Nidda 5, 4 und b. Nidda 60 b und bei כחורא an die Stelle des bab. Talmuds Makkoth 7 a. Noch eine Version der hier besprochenen Hyperbel findet sich in dem oben S. 15, Anm. 4 Ende erwähnten Abschnitte über das Paradies, wo sowol Ab. di R. N., als b. Sanh. benutzt erscheint, als Autor aber Jochanan (b. Zakkai) genannt wird. Wenn wir in Betracht ziehen, daß sowie von diesem auch von seinem Schüler Eliezer gesagt wird, daß sie in ihren Aussprüchen die ihrer Lehrer wiederholten (Sukka 27 b, 28 a), so darf uns nicht Wunder nehmen, daß auch unser Ausspruch bald dem Einen, bald dem Andern zugeschrieben wurde. Zu der hier besprochenen Hyperbel s. in Benfey's Orient und Occident II, 516—509 den Aufsatz von Reinhold Röhler, Und wenn der Himmel wär' Papier; dazu

rauf, denn dazu bist du geschaffen ¹⁾!“ Ein langes Leben, wie es das Jochanan war ²⁾, das im Studium seine eigentliche Bestimmung findet, mußte zu einer ungemeinen Fülle der Erkenntniß führen. Aus einer Grundanschauung, wie sie jener Wahlspruch ausdrückt, und wie sie von da an gewissermaßen ein Axiom des jüdischen Volkes in seinem Verhältnisse zum religiösen Studium geblieben ist, aus einer solchen Grundanschauung mußte auch der beispiellose Fleiß im Lernen und Lehren hervorgehen, welcher in einer andern Tradition dem J. b. Z. nachgesagt wird ³⁾. Es entspricht denn auch ganz dieser Grundanschauung, wenn erzählt wird, daß Jochanan einer priesterlichen Familie in Jerusalem rieth, sich mit dem Studium der Lehre zu beschäftigen, dann werde der auf 30. ihr lastende Fluch (nach I Sam. 2, 33), daß ihre Mitglieder im blühenden Alter hinstarben, gelöst werden ⁴⁾.

Daß der Eifer und Fleiß Jochanans sich vor allem auf die heilige Schrift und ihre Erklärung richtete, ist in der angeführten Tradition ausdrücklich angegeben. Aber auch die erhaltenen Beispiele seiner Schriftauslegung und Schriftanwendung lassen es deutlich erkennen, wie er bemüht war, in den Geist der Schrift

Nachträge in den Ethnologischen Mittheilungen aus Ungarn I, 312—324. Die Phrase *הים כן הים ככלב* gebrauchte David-al-Rukammaz (s. Jesh. b. Barfillai's Jezira-Commentar, S. 65).

¹⁾ Aboth 2, 8. Wegen die einseitige Wertschätzung des bloßen Studiums spricht sich Jochanan in seinen Sentenzen über den Gelehrten und Sündenscheuen aus (*חכם ירא חטא*): bloß wer beides zugleich ist, gleich einem Künstler, der sein Kunstgeräth in Händen hat (*אוכן וכלי אוכנתו בידו*), Aboth die R. N. c. 22; 2. Version, c. 31 (S. 67).

²⁾ S. Sifre zu Deuter. Ende.

³⁾ Sukka 28 a. *ולא הלך ר' אבות כל תורה . . . ולא קידכו . . . אדם בבית הכדרש . . . ולא הניח אדם בבית הכדרש ויצא ולא כצאר אדם . . . יושב דומם אלא יושב ושונה . . .*

⁴⁾ Rosch Haschana 18 a. — Es verdient hier noch hervorgehoben zu werden, daß in der Würdigung der Tannaiten am Ende des Mischna-Tractats Sota von Jochanan gesagt ist: *משמת ריבזו בטל ויר החכמה*. Vgl. M. S. a. ch. s' Erörterungen im Kerem Chemed, VII, 269 ff.

einzudringen und wie die besten Eigenthümlichkeiten der Agada schon in seiner Exegese vertreten sind ¹⁾.

- Zunächst ziehen jene seiner Sätze die Aufmerksamkeit auf sich, in welchen Sätzen der Thora auf ihre inneren Gründe zurückgeführt werden sollen und in denen eine maßvolle Symbolik oder Wortdeutung zu den schönsten homiletischen Anwendungen hinleitet. Warum wird dem hebräischen Knechte, der nach dem Ablaufe seiner Dienstjahre die Freiheit nicht antreten will, das Ohr durchbohrt (Exod. 21, 6)? Warum ist das Eisen vom Baue des Altares ausgeschlossen (Exod. 20, 25, Deut. 27, 5)? Warum wird der Dieb härter bestraft als der Räuber? Warum muß für einen entwendeten Ochsen fünffacher, für ein entwendetes Schaf nur vierfacher Ersatz geleistet werden (Exod. 21, 37)? Die Antworten auf diese Fragen zeugen von Feinheit der Auffassung und hoher Gesinnung. Der Unwürdige, dessen Ohr das Wort vernahm, daß die Israeliten nur Gottes Diener sein sollen (Lev. 25, 55) und der trotzdem fremdes Joch auf sich nahm, soll an
31. Ohre das Zeichen seiner Erniedrigung tragen ²⁾. Das Eisen, welches zu Kriegswaffen verwendet wird und also an Gottes Strafgericht erinnert, darf nicht zum Bau des Altares verwendet wer-

¹⁾ In j. Megilla 7b d deutet Josua b. Levi ביה ברוך II Sfn. 25, 9 auf das Lehrhaus J. b. Zakkai's: עשב היו כהנין גדולותיו על הקדוש ברוך הוא. Wenn man in Betracht zieht, daß Josua b. Levi Ps. 28, 5 („sie beachten nicht die Thaten des Ewigen“) auf die Vernachlässigung der Agada („Haggadoth“) deutete (Sch. tob z. St., f. Ag. d. pal. Am. I, 128), so kann man ohne Schwierigkeit annehmen, daß er mit jener Charakteristik des Lehrhauses J. b. Z.'s auf dessen Bedeutung als Lehrstätte der Agada hinweist. Vgl. auch zur Bestätigung dieser Annahme Sam. b. Nachman's 2 Ausspruch zu Ps. 106, 2 (j. Berach 12d, f. Ag. d. pal. Am. I, 480).

²⁾ So lautet die Antwort in Tosefta Baba R. 7, 5 und etwas gekürzt in Kidduschin 22 b. Der Umstand, daß von den angeführten Worten „mir seien die Kinder Israels Knechte“ gesagt wird, das Ohr hätte sie vom Sinai gehört (Tos. אין ששמעה אה קולי בהר סיני, b. Kidduschin אין ששמעה כהר סיני), was so wörtlich nur von einem der zehn Gebote gesagt werden kann, veranlaßte die Aenderungen im jer. Talmud und in der Mechiltha. Dort (Kidd. 59 d) wird die Version der Tosefta dahin erweitert, daß das Ohr „vom Sinai“ das zweite Gebot (Exod. 20, 3) gehört habe, die Worte Lev. 25, 55

den, der Versöhnung mit Gott bedeutet¹⁾). Aus der Bezeichnung der Steine des Altares mit einem Worte, das sowohl vollständig als friedlich bedeutet, folgert er die Mahnung: „Wenn schon von den Steinen des Altares, die nicht sehen, noch hören, noch reden, Gott geboten hat, kein Eisen über sie zu schwingen, weil sie Frieden stiften zwischen Israel und dem Vater im Himmel, um wieviel eher wird Gottes Strafgericht fern bleiben von Jemandem, der Frieden stiftet zwischen den Einzelnen, zwischen Mann und Weib, zwischen Stadt und Stadt, Nation und Nation, Reich und Reich, Familie und Familie²⁾!“ Hören wir hier nicht deutlich den wahren 32. Schüler Hillels, der empfohlen hatte, den Frieden zu lieben und ihm nachzustreben³⁾, den Mann, der auch zu einer Zeit, in der das Friedensstiften gehässig und gefährlich war, sich nicht scheute, den erbitterten Parteien seines Volkes zu rathen, Frieden zu schließen mit einander und mit dem mächtigen Römer, den Mann, der es an einem der blutigsten Kämpfe der Völkergeschichte vor Augen sah, daß die eiserne Kriegswaffe göttliches

aber „vor dem Sinai“ (לפני הר סיני). In Mechiltha z. St. (77 a ed. Friedm.) wird der Hinweis auf letztern Vers, also der Kern der Antwort, ganz beseitigt und dafür das achte Gebot gesetzt (און ששמעה לא הננוב והלך ונגב היא תרצע). Interessant ist noch die stilistische Veränderung in der Frage, welche in Mechiltha und Tosefta beginnt לירצע און ראתה כה, während im jer. Talmud daraus כה ראה העבר הוה לירצע באונו wird, im bab. Talmud כה נשתנה און מכל איברים. Es scheint, daß man den echt mischnahebräischen Idiotismus ראת כה später in Anbetracht der buchstäblichen Bedeutung der Worte, wonach dem Ohre das Sehen zugeschrieben wird, anstößig fand. Ebenso wird in einer andern Frage Jochanan b. Z.'s aus להחמיר התורה כה ראת התורה (Tosefta, Mechiltha) im bab. Talmud (B. R. 79 b): בסני כה החמירה התורה: Jochanan fragt auch vom Eisen: כה ראה הברזל ליסכל (Tos. ib. 7, 6). Weiters über die Redensart כה ראה s. Die älteste Terminologie, S. 178 f.; ferner Stade's B. f. die a. t. W., XVIII, 345—349.

¹⁾ Tosefta ib. 6. In Mechiltha z. St. fehlt dieser Satz.

²⁾ Mechiltha z. St. (74 a), daraus modificirt יתרו ענדה. In der Tosefta werden sowohl an den vorstehenden Ausspruch, als an die Deutung von שלמות Mahnungen in ähnlichem Sinne geknüpft, aber sehr abweichend und beide Mal mit Bezug auf die בני תורה.

³⁾ Aboth. 1, 12, Aboth bi R. N. c. 12.

Strafgericht bedeute! — Der Räuber, der offen sich das Eigenthum seines Nebenmenschen aneignet, hat wenigstens die Scheu vor dem Letzteren nicht höher gestellt, als die Scheu vor Gott, während der Dieb den Menschen mehr ehrt als Gott und, wenn man sich von Gott so ausdrücken darf¹⁾, gleichsam das Auge der Vorsehung nicht sehend, ihr Ohr nicht hörend macht; auf ihn seien die Worte des Propheten (Jesaja 29, 15) anzuwenden von Jenen, „deren Thun im Dunkeln ist“²⁾. Was die zweierlei Ersatzleistung für gestohlene Thiere betrifft, so erblickt Johanan in der Vorschrift darüber die Rücksichtnahme des göttlichen Gesetzes auf die Würde des Mitmenschen; diese erleidet beim Entwenden von Kleinvieh Einbuße, indem der Dieb das Thier sich aufladen muß, während er die entwendeten Ochsen nur vor sich herzutreiben hat: für jenes ist daher nur vierfacher, für diesen fünffacher Ersatz zu geben³⁾.

33. Diese Art symbolischer und in den Geist der Schrift einzubringen strebender Auslegung war es, die besonders von Johanan b. Zakkai gepflegt wurde, sie war es, die man mit dem Ausdruck **מחלוקת** bezeichnete, dessen Sinn schon die alten Commentatoren nicht sicher anzugeben wußten⁴⁾, der aber wahrscheinlich an-

¹⁾ כביר. Dieses häufig vorkommende Entschuldigungswort für menschliche Redeweise von Gott scheint zur ältesten Terminologie der Agada zu gehören.

²⁾ Tos. ib. 7, 2. In Mechilta zu Ex. 21, 6 (91 b) und b. B. Kamma 79 b werden noch die Bibelstellen Ps. 94, 7 und Ezech. 9, 9 angeführt. Im Talmud wird auch in den Ausdrücken של מעלה עין של מעלה (Tos. עין מעלונה) statt מעלה euphemistisch טמא gesetzt.

³⁾ Mech. 3. St. (88 b), Tos. ib. 7, 10, b. B. K. l. f.

⁴⁾ Auch s. v. הרב II (Kohut III, 318) citirt die Erklärung des Gaon Saadja, wonach das Wort mit ה zu lesen sei u. soviel wie Thatsache, Factum bezeichnet, wie aus einer aramäischen Redensart ersichtlich sei. Raschi erklärt das Wort — auf Grund des aramäischen חוכרא oder auch חוכרתא — mit Perlenband oder Gewürzbündel, das vom Halse herunterhänge (zu Kidd. 22 b), und nach S. Hilfel (in Tohafoth, Sota 15 a) ist es s. v. wie Perle oder Gewürz selbst. Nach einer andern Erklärung Raschi's (Sota 15 a) wäre dasselbe mit dem französischen bouton zu übersetzen und bedeute einen Knopf aus Gold, der die Halsöffnung des Hemdes zu verbinden bestimmt ist. Die

zeigen soll, daß in der damit bezeichneten Deutung der Text mit dem ihm zugeschriebenen tiefern Sinne allegorisch oder symbolisch verknüpft wird. Oder aber es soll mit dem Ausdruck **כמין חומר** die betreffende Schriftdeutung als etwas besonders kostbares gerühmt werden. Unter den Aussprüchen Jochanans ist es in erster Reihe der über die Durchbohrung des Ohres beim Sklaven, welcher so gekennzeichnet wird¹⁾; aber in einer alten Quelle ist eine Gruppe von fünf Aussprüchen mit derselben Bezeichnung zusammengefaßt²⁾, und zwar außer den zwei schon erwähnten über das durchbohrte Ohr und über die Ausschließung des Eisens vom Altarbau: eine sinnige Deutung des auffallenden **אשר** in Lev. 4, 22³⁾ und die mit zwei ähnlichen Gleichnissen⁴⁾ veranschaulichten Beantwortungen der beiden Fragen, warum Israel gerade nach Babylonien exiliert wurde⁵⁾ und warum nur die ersten Bundesstafeln als Werk Gottes bezeichnet werden (Exod. 32, 16)⁶⁾. — Sonst findet man den fraglichen Ausdruck nur noch bei einer

Herleitung aus dem Persischen, welche Perles, *Emmolog. Studien* 106, versucht, ist bei **חוכר**, **הכורות**, **רשוכות**, **חוכר** sicherlich nicht am Plage. Auch ein späterer Deutungsversuch von Perles, **כמין חומר** und **חכורות** mit Zugrundelegung der Festeart mit **ה** (*Revue des études juives* III, 109 ff.), muß als unbefriedigend bezeichnet werden. Vgl. ebendas. S. 276 ff. S. auch Kobak's *Jeschurun*, IV, 112.

¹⁾ **ריבין היה דרוש את המקרא הוה כמין חוכר** b. *Sidd.* 22 b; in *Mešiltta* **היה ריי אומרה כמין חוכר**. Nur in j. *Sidd.* 59 d fehlt die Bezeichnung und die Frage wird den Schülern **ז'ס** in den Mund gelegt.

²⁾ *Tof. Baba Samma* 7, 3: **חמשה דברים היה ר' יוחנן בן זכאי אומר כמין חוכר**; daraus in *Zalfut* zu *Exod.* 21 (§ 318), wo aber ein „Midrasch“ als Quelle angegeben ist.

³⁾ **אשרי הדור שהנשיא שלו כביא חטאת על שגנתו**. Vollständiger ist der Ausspruch in *Sifra* z. St. (19 c ed. Weiß) und b. *Horajoth* 10 b.

⁴⁾ Beide Gleichnisse sind von einer Frau hergenommen, die sich gegen ihren Gatten vergangen hatte.

⁵⁾ Die Antwort: weil Babylonien die Heimat von Israels Stammvater war, wird nebst dem Gleichnisse im b. *Pešachim* 87 b dem Amora Jochanan — gegenüber der Ansicht Chanina's — in den Mund gelegt.

⁶⁾ In *Deut.* r. c. 3 ist das Gleichniß mehr ausgeführt. Vgl. auch *Zalfut* zu *Exod.* 34 (§ 397): **שאלו את ריי בן זכאי**.

ſymboliſchen Deutung Gamliel's II., den man als Schüler Joſchanan's bezeichnen darf, über das Gerſtenopfer der als treuloſ angeſchuldigten Frau (Num. 5, 15)¹⁾. Ferner hängt mit ihm die Benennung alter anonymen Agadiſten: דרורי המרות²⁾ zuſammen, welche als identiſch mit den häufiger vorkommenden דר רשותא³⁾ zu betrachten ſind. Unter der letztern Benennung 35. werden Ausſprüche überliefert, die mit den Deutungen Joſchanan b. Zakkai's ähnlichen Charakters ſind⁴⁾, beſonders aber eine merk-

¹⁾ Sota 15 a: אמר להן רבן גמליאל לחכמים [fehlt im Ar.] כעם שמעשיה מעשה ברוכה כן הניחו לי ואדרשנה כמין חוכר [ו.א. הוכר] כעם שמעשיה מעשה ברוכה כן הניחו כן. So lautet die Stelle im Aruch s. v. הכר II und ſo auch in Siſre 3. St. (§ 8), nur daß hier für Gamliel ſein Sohn Simon b. Gamliel der Sprecher iſt. In Num. r. c. 9 3. St. finden wir ganz dieſelbe Deſart, mit Gamliel, nur daß noch die Worte אבל נראה הוא כעם eingeſchoben ſind. Die Erweiterung des Saſes in den Talmud-Ausgaben durch die Bezugnahme auf einen Saß Meir's iſt ohnehin zu verwerfen, wenn der Autor Gamliel iſt, was auch durch die Miſchna Sota 2, 1 beſtätigt wird. Gerade Meir iſt es, der in Gamliel's Namen ein Gleichniß zu dem Ausſpruche J. b. Z.'s über den Dieb und den Räuber tradirt (S. die oben S. 29, Anm. 2 citirten Stellen).

²⁾ Von ihnen leſen wir Beſachim 54 a eine Bemerkung über Ana, den Erfinder der Maulthierzucht (Gen. 36, 24), mit den Varianten המרות ר' und רשותא ר'; in Berach. 24 a eine Deutung zu תלוים, Deut. 28, 66 (Maſchi an letzterer Stelle hat die Deſart רשותא ררורי, ebenſo Aruch s. v. רשם); in Semachoth c. 8 g. Ende eine Erklärung zu Deut. 12, 3 (warum die lebloſen Gegenstände des Götzendienſtes zerſtört wurden), und zwar המרות ה. המרות. — S. Brüll, Jahrbücher I, 181 und Perles a. a. O. p. 110.

³⁾ Maſchi zu Berach. 24 a ſcheint dieſem Ausdrücke ebenſalls die Bedeutung des Berknüpfens zu vindiciren, indem er ihn ſo umſchreibt: קשרים ותמים הכלולים בתורה. Hingegen zu Sanh. 104 b identiſicirt er רשותא mit פטוקים, Schriftverſe, auf Daniel 10, 21 verweiſend; und ebenſo erklärt Aruch l. l. das Wort mit פטוקים הרשומים. Den Singular רשום im Sinne von סתום gebraucht als Epitheton eines Schriftverſes, deſſen Bedeutung unbeſtimmt iſt, Joſua b. Chananja, Mech. zu Exod. 17, 8. S. Weiter's Die älteſte Terminologie, S. 183. S. noch Friedmann zu Siſre Num. § 186, Anm. 14; Dynes in Ben Chananja I, 363 f., 453 f.

⁴⁾ Zeſchuda (b. Flai) berichtet (Siſre zu Deut. 18, 3, § 165), ſie hätten die drei Prieſtergaben in Deut. 18, 3 nach der Eiferthat des Pinchas (Num. 25, 7) ſymboliſirt. In Chullin 134 b thun es ררורי המרות

würdige Verherrlichung der Agada, welche Gott erkennen und Gottes Wegen sich anschließen lehre ¹⁾.

Außer den bisher besprochenen agadischen Sätzen werden im Namen Jochanan b. Zakkai's auch andere tradirt, welche zumeist dasselbe Gepräge und damit das Merkmal ihrer Echtheit an sich tragen. — Die Aufforderung zur Heimkehr, welche der Priester vor der Schlacht an die vom Kampfe Befreiten zu richten hat (Deut. 20, 5—7), geschieht zu dem Zwecke, daß in Kriegszeiten die Städte Israels nicht ganz entvölkert seien ²⁾. — Das in 10 36. Vera bestehende Sühnegeld, das jeder Israelit zu entrichten hatte, entspricht den zehn Geboten, deren Uebertretung es sühnen soll ³⁾. — Die 40 Tage des Regens der Sündfluth (Gen. 7, 4) entsprechen

(f. dazu Frankel, Monatschrift 1854, S. 382). In Mechilta werden zwei allegorische Deutungen von ihnen gebracht: sowohl das Wasser, Exod. 15, 22, als das Holz, Exod. 15, 25, nehmen sie als Bezeichnung der Lehre. Außerdem hat Mech. von ihnen zwei Bemerkungen über das Manna, zu Exod. 16, 15 und 16, 21. In Sifre finden wir ferner von ihnen eine Deduktion aus dem dreimaligen קרה, Num. 35, 24 f. (§ 160). Der bab. Talmud (Sanh. 104 b) kennt von ihnen eine Deutung der Namen in Psalm 60, 9 f. auf die vom ewigen Leben Ausgeschlossenen. In Koh. r. zu 10, 1 führt Akiba eine Sentenz von ihnen über die Selbstbeurtheilung an.

¹⁾ Sifre zu Deut. 11, 22, § 49: שמוך ויהי העולם למור רצונך שתפיר מי שמאור והיה העולם למור הגדה שמתוך כך אתה ככיר את הקביה וכרבך ברבכי. Vgl. dazu ob. S. 27, Anm. 1. — Über חמורות ו' ד' רשותות und ר' חמורות ו' ד' רשותות in Ben Chan. IV, 293 f. und Simon Bacher ib. 305.

²⁾ Sifre 3. St. (§ 192) למה נאמרו כל הדברים הללו שלא יהו ערי ישראל נשמות כדברי ר' יוחנן ב"י darauf folgende Anmerkung, wonach das Gesetz auf die Ehre der Menschen Rücksicht nimmt, indem es dem Zaghaften möglich gemacht wird, sich unter dem Scheine, als sei er aus anderen Gründen beurlaubt, zu entfernen; denn auch in dem Ausspruche über den Erbsatz gestohlenen Viehes wird von Jochanan diese Rücksichtnahme des göttlichen Gesetzes auf die Würde des Menschen hervorgehoben (S. 29), ja sogar beide Aussprüche beginnen mit demselben Ausrufe: בוא וראה כמה חס המקום על כבוד הבריות (so Sof. B. M. 7, 10, in Mech. בוא וראה כמה גדול כ' הב' in b. B. R. 79 b, הקביה חס על כ' הבר').

³⁾ J. Schef. 46 d, Pesikta 19 b, mitgetheilt von Josua b. Rechem ja (f. Die Ag. d. pal. Am. III, 303). Auch die Bemerkung J. b. Zakkai's, daß יום nach Gen. 1, 5 Tag und Nacht bedeute, scheint von demselben Amora tradirt worden zu sein; denn unmittelbar nach derselben folgt eine Bemerkung von ihm selbst, Pesikta 64 a.

den 40 Tagen der Bildung des menschlichen Embryos, welche die sündigen Menschen gestört hatten¹⁾. — Die Worte: „es wurden geöffnet Weider Augen“ (Gen. 3,7) bedeuten, wie mit einem Gleichnisse klar gemacht wird, daß Gott ihnen die Augen darüber geöffnet habe, welches Unheil sie über die kommenden Geschlechter gebracht²⁾. Aehnlich ist die Bemerkung zu Gen. 15, 18, daß Gott dem Abraham in seiner Zukunftsvision wohl diese Welt, nicht aber die kommende Welt offenbart habe³⁾. Den zweimaligen Bericht über die Schöpfung der Thiere (Gen. 1, 24 und 2, 19) deutete J. dahin, daß an letzterer Stelle die Unterwerfung derselben unter den Menschen⁴⁾ gemeint ist⁵⁾.

Von besonderem Interesse sind diejenigen agadischen Äußerungen, welche in Gesprächen Jochanan b. Zakkais mit seinen Schülern gemeldet werden. So wie er in halachischen Fragen

¹⁾ Gen. r. c. 32.

²⁾ Gen. r. c. 19. Die Agadisten des 4. Jahrhunderts J u d a n und B e r e c h j a tradiren dort den Ausspruch, der Erstere im Namen J. b. Zakkai's, der Andere im Namen A k i b a 's.

³⁾ Gen. r. c. 44 g. E. Hier ist es J u d a n allein, der mit der Ansicht J. b. Zakkai's eine entgegenstehende A k i b a 's mittheilt, während B e r e c h j a entgegengesetzte Aussprüche über denselben Satz von den Amoräern E l e a z a r und J o s e b. C h a n i u a tradirt (s. Die Ag. d. pal. Am. II, 67, 2). ירון אמר ריבין ריע ר' ירון וריבין ר' עקיבא. Auf dieser Stelle beruht es wohl, daß in Pirke R. Eliezer c. 48 Auf. ein übrigens unbedeutendes Proömium (ריבין מתה) zu Gen. 15, 18 dem J. b. Z in den Mund gelegt ist.

⁴⁾ להלן לכיבוד וכמן לכיבוד, so auch Jalkut. — Sch. tob hat für das letzte Wort לכיבוד doch spricht die Beweisführung aus Deut. 20, 19 für die Richtigkeit der ersten Lesart,

⁵⁾ Gen. r. c. 17: בעון קומי ריבין. In Schocher tob zu Ps. 8 ist die Deutung A c h a zugeschrieben, was durch den folgenden, von ihm herrührenden Satz veranlaßt ist. Jalk. zu 2, 19 (§ 28) nennt gar keinen Autor. — Noch sei hier auf die von J o j u a b. C h a n. berichtete strenge Ansicht J. b. Zakkai's über S i o b 's Frömmigkeit hingewiesen, M. Sota 5, 5. C. unten Cap. IV, Abschn. 6.

ihren Scharfsinn zu üben pflegte¹⁾, so gab er ihnen Fragen agadischen Inhaltes zur Meinungsäußerung und Übung ihrer Urtheilskraft. Am bekanntesten ist die nach dem richtigen Wege, das ist der besten Richtschnur, welcher der Mensch im Leben folgen soll²⁾. Er billigt die Meinung des Eleazar b. Arach, der in dem guten Herzen jene Richtschnur findet; denn in dieser seien die übrigen Meinungen mit inbegriffen. — Eine mehr aus den Zeitverhältnissen sich ergebende Frage ist die nach dem Sinne von Prov. 14, 34, in welchem Satze man das „Volk“ Israel den übrigen „Nationen“ gegenübergestellt dachte. Auch hier ist es Eleazar b. Arach, dessen Antwort ihm am besten zusagt³⁾; nach einer andern Quelle wäre der Urheber derselben Rechunja b. Hakkana gewesen⁴⁾. Doch scheint es, daß in diesem Falle Jochanan nur die exegetische Geschicklichkeit lobte, mit welcher das

38

¹⁾ התלמידים כרי לירו את התלמידים heißt es von ihm Tosephta Abiloth 16, 8 und כרי לחרר את החל' Sifre zu Num. 19, 2 (§ 123). Vgl. zu diesen Ausdrücken Die Agada der bab. Amoräer S. 107, Anm. 1; Hoffmann, Die erste Mishna, S. 28.

²⁾ אמרו היא דרך ישרה שירבך בה האדם, Aboth 2, 9, Ab. di R. N. c. 14. Zum Ausdruck דרך רבך f. S. 35, Anm. 2.

³⁾ S. darüber Lazarus, Die Ethik des Judenthums, I, 157, 380.

⁴⁾ Die eine Quelle ist Pesikta 12 b, die andere b. Baba bathra 10 b. Zwischen beiden sind auch andere bedeutende Abweichungen zu bemerken. In Pesikta äußern ihre Ansichten Eliezer, Josua, Eleazar b. Arach, also die drei hervorragendsten der fünf Hauptschüler Jochanans; vor dem Letztgenannten ist noch Gamliel mit einer Erklärung eingeschoben und nach der Entscheidung Jochanans wird die Meinung Abin b. Jehuda's, eines sonst unbekanntem Autors und die Rechunja b. Hakkana's angeführt. In der Baraita des Talmud betheiligen sich an der Controverse: Eliezer (= Pesikta), Josua (= Gamliel in Pes.), Gamliel (fast dasselbe wie Eliezer, nur verquickt mit einem spätern Ausspruche des Hofsaja, Aboda zara 18 b), Eleazar aus Modiim (= Abin b. Jeh. in Pes.), Rechunja b. Hakkana (= El. b. Arach in Pes.). Das Auftreten Gamliel's und Eleazar's aus Mod. unter den Schülern Joch. b. Zakkai's ist auffallend; besonders befremdend ist aber, daß in der Baraita der Erstere die Ansicht des Andern als Ausschlag gebend zu hören wünscht, obwohl dann Jochanan die Meinung Rechunja's für die beste erklärt. Es scheint, daß hier zwei Relationen über zwei Verhandlungen zusammenge-

Wort **וּמִן** in der zweiten Vershälfte zur ersten gezogen und damit Israel zugeschrieben wurde; denn er selbst hatte dem fraglichen Vers einen seiner Denkweise besser entsprechenden und den Heiden freundlichen Sinn unterlegt: „Was für Israel das Sündopfer, das sei Mildthätigkeit für die Völker“¹⁾. Als nun mit der Zerstörung Jerusalems das Sündopfer auch für Israel aufhörte, da rief Jochanan's Schüler Josua Angesichts der Trümmer des Heiligthums wehmüthig aus: „O wehe uns ob der zerstörten Sühnstätte!“ Hierauf tröstete ihn der Meister: „Laß es dir nicht leid thun, uns bleibt eine Sühne, die der durch Opfer gleichkömmt, das ist die Uebung von Liebeswerken, denn so heißt es: Liebe begehre ich, nicht Opfer!“ (Hosea 6, 6)²⁾. — Was Israel vor allem noth thut, das sprach Jochanan auch in einer allegorischen Erklärung der Worte: „Zu jeder Zeit seien deine Kleider weiß und Del mangle nicht deinem Haupte“! (Moh. 9, 8) aus. Wenn hier nur von weißen Gewändern und kostbaren Delen die

flossen sind: in der einen unterredet sich Jochanan mit seinen Schülern, denen sich auch Rechunja b. Hakkana anschloß und erklärte die Antwort des Letzteren für die annehmbarste; in der andern präsidiert Gamliel und fordert, nachdem er die Ansichten Eliezers und Josuas gehört, den Modiiten auf, die seintigen zu äußern, wie er dasselbe auch sonst, z. B. in der Unterredung über den Traum des Mundschenten (Gen. 40) thut, Chullin 92 b. — Was Rechunja b. Hakkana betrifft, so finden wir ihn einmal eine halachische Frage mit Eliezer und Josua discutiren, Edujoth 6, 3, Chullin 129 b. (s. jedoch Weiß II, 41, Anm. 3); es scheint, daß in der Relation der Pesikta als Autor seiner von Jochanan gebilligten Meinung deshalb Eleazar b. Arach genannt wird, weil des Letzteren Aeußerung in der Regel die Zustimmung des Meisters fand, so in der Frage über den guten und schlechten Weg, so auch bei Gelegenheit der Trostsprüche, welche die fünf Jünger an den über den Tod seines Sohnes trauernden Jochanan richteten, Aboth di R. N. c. 14 Ende. — Schließlich sei bemerkt, daß in Tanchuma, **מִן כִּי** g. Anf., nur die Erklärungen Josua's und Rechunja b. Hakk.'s zu Spr. 14, 34 nach der Pesikta angeführt sind. Vgl. noch R. Mischle z. Et.

¹⁾ Baba bathra 10 b: **כִּשְׁם שֶׁחֲתָמָה כִּכְתָרַת עַל יִשְׂרָאֵל כִּךְ צִדְקָה כִּכְסֵי עַל תְּרִיבֵי**.

²⁾ Aboth di R. Nathan c. 4, kürzer in der 2. Version c. 8 (p. 22 ed. Schechter); vgl. Horowitz, Bibl. Hagg. I, 36. Zum Gedanken s. Die Ag. d. pal. Am. I, 226.

Rede wäre, so sagte er, so haben deren die Völker in Menge; vielmehr liegt in diesem Satze eine Mahnung zur Erfüllung der Gebote, zur Ausübung guter Thaten und zum Studium der Lehre¹⁾.

Anderer Themata der Schriftauslegung erörterte Jochanan b. Zakkai auf Veranlassung von Fragen, welche bibelfundige Heiden an ihn richteten. Ein römischer Befehlshaber, ἡγεμών, wird besonders namhaft gemacht²⁾, der Fragen mit polemischer Tendenz an ihn stellte. Die noch erhaltenen beziehen sich auf den Widerspruch zwischen den Zahlen in Numeri 3, 22, 28, 34 und ihrer Summe in V. 29³⁾, auf den Widerspruch zwischen Exod. 38, 26 und 27⁴⁾ und den zwischen Gen. 1, 20, und 2, 19

¹⁾ Kohel. r. 3. St. Zu b. Sabb. 153 a (vgl. 2. Version der Ab. di R. N. c. 29 Ende, S. 62) citirt Eliezer b. Hyrcanos, Jochanan's Schüler, zur Erläuterung seines Spruches: „Befehle dich einen Tag vor deinem Tode!“ — den Satz aus Koheleth, doch ohne die Deutung, welche in Koh. r. zu lesen ist, dafür aber ein Gleichniß zu demselben von den weisen und thörichten Vätern des Königs im Namen J. b. Zakkai's, dasselbe Gleichniß, welches in etwas modificirter Fassung Koh. r. dem Patriarchen Jehuda I. zuschreibt. Doch ist die Autorität des Erstern wahrscheinlich da in beiden Quellen Meir das Gleichniß zum Ausgangspunkte weiterer Bemerkungen macht.

²⁾ Sein Name wird in j. Sanh. 19 c unt. Antonius, 19 d oben Antigonus, 19 b oben אנגוס, Num. r. c. 4 הונגוס und in b. Bechor. 5 a gar קונטרקוס geschrieben. Eine Frage desselben — אנגוס הגמון — an Gamliel II. wird Sifre zu Deut. § 351 gemeldet. Gräp (Monatsschrift 1885, S. 17 ff) denkt an Atticus (unter Trajan); Jastrow (Wörterbuch 13) an Quinctus (קיסוס), ebenso Krauß (Lehnwörter II, 10).

³⁾ J. Sanh. 19 c, b. Bechor. 5 b, Sifre zuta zu Num. 3, 36 (ed. Königsberger, p. 36). Die Darstellung in Num. r. c. 4 ist von der folgenden Frage beeinflusst; daher auch die Worte, mit denen dort der Heide seine Frage einleitet: משה רבכם או נגב היה או לא היה יודע להשב.

⁴⁾ J. Sanh. 19 d, b. Bechor. ibid. (vgl. Zuckermann, Ueber talmod. Münzen und Gewichte, p. 10). Zu der Invektive des Fragenben gegen Moses, der entweder ein Dieb oder ein schlechter Rechenmeister gewesen sei, fügt der bab. Talmud noch das in diesen Zusammenhang nicht passende קוביאס, „Gauler“ bei, was auf die von Tossafoth daj. citirten Stelle zurückzuführen ist, in denen dieses Wort neben נגב vorkommt.

in Bezug auf die Schöpfung der Vögel ¹⁾. Auf diese letzte Frage gab Jochanan eine Lösung, die er nachher den damit nicht befriedigten Schülern gegenüber durch eine andere ersetzt. Dasselbe findet auch bei einer andern Frage Statt, welche derselbe Befehlshaber an Jochanan richtete, nämlich zu Exodus 21, 29 ²⁾. Dem Römer erklärt er die auffallende Bestimmung, daß auch der Eigenthümer des stößigen Ochs getödtet werde, mit einem dem Vollstrecker der römischen Gerichtsbarkeit einleuchtenden Spruche, daß der Genosse des Räubers dem Räuber selbst gleichzustellen sei ³⁾. Den Schülern, welche diese mit der thatsächlichen Rechtsauffassung nicht übereinstimmende Antwort nur als „schwaches Rohr“ zur Abwehr des Angreifers gelten lassen, giebt er die schulgerechte Antwort, die Worte „auch sein Herr werde getödtet“ wollen nur besagen, daß der stößige Ochs vor demselben Forum gerichtet werden solle, wie wenn über seinen Herrn das Todesurtheil zu sprechen wäre, nämlich vor dem 23-gliedrigen Gerichtshofe ⁴⁾. — Wahrscheinlich haben wir es mit demselben Fragesteller zu thun in dem Berichte ⁵⁾, in welchem „ein Heide“ Jochanan gegenüber sein Befremden über das Gesetz von der rothen Kuh äußert: die Vorschriften über die Zubereitung der Asche und über die Reinigung durch dieselbe käme ihm wie abergläubisches Zauberwesen vor. Jochanan macht ihm dieses durch eine Analogie aus seinem heidnischen Anschauungskreise verständlich; jowie der

¹⁾ Shullin 27 b, f. Tossafoth daselbst s. v. וקור. Die Lösung Jochanan's, wonach in Gen. 2, 19 bloß die Zuführung der Thiere behufs ihrer Namensgebung durch Adam berichtet wird, entspricht ganz der oben (S. 33, A. 4) gebrachten Antwort J.'s auf eine ähnliche Frage zu demselben Verse.

²⁾ J. Sanh. 19 b oben.

³⁾ שוהה לישים בלישים. In j. Methub. 26 d lesen wir den Satz ויש לישים בלישים und zwar im Namen Jochanan's (viell. b. Zakkai's) tradirt.

⁴⁾ In Mechiltha z. St. (87 a) hat diese Deduction Akiba, in die Mishna, Sanh. 1, 4, ist sie anonym aufgenommen, ebenso Josefa Synh. 8, 2.

⁵⁾ Pefikta 40 a und die dort von Dubei angegebenen Parallestellen.

Geist der Befessenheit¹⁾ durch Ausräuchern mit gewissen Wurzeln und andere ähnliche Mittel ausgetrieben wird, so vertreibe auch das Reinigungswasser den „Geist der Unreinheit“, der auch in Zacharia 13, 2 erwähnt sei. Als der Heide sich entfernt hatte, sagten die Jünger ebenfalls: Diesen hast du mit schwachem Rohre abgewiesen, was wirst du uns antworten?²⁾ Hierauf erwiederte er: Bei euerem Leben, weder der Todte verunreinigt, noch macht das Wasser rein, sondern es ist eine Satzung des Allheiligen, nach deren Gründen man nicht forschen darf!³⁾ — Wir wissen auch anderweitig, daß die Vorschriften über die rothe Klub nebst anderen Geboten frühzeitig Gegenstand heidnischer Angriffe waren. Eine tannaitische Tradition lehrt⁴⁾, daß in Lev. 18, 3 unter den zu übenden Rechtsvorschriften die Vernunftgesetze zu verstehen seien, die auch, wenn sie nicht geschrieben wären, als geschrieben gelten müßten, wie die Verbote von Raub, Blutschande, Götzendienst, Gotteslästerung⁵⁾, Blutvergießen, unter den zu beobachtenden Satzungen hingegen diejenigen Gebote, gegen welche der böse Trieb sowol, als die Heiden Einwände erheben⁶⁾, wie das Verbot des Schweinefleisches, des aus Wolle und Lein gemischten Gewebes, das Schuhausziehen bei verweigerter Schwagerehe, die

42

¹⁾ רוח תמית. Das Wort ist semitisch, nicht aus dem Griechischen herzuleiten. S. Löw, bei Krauß, Lehnwörter II, 586. Den Ausdruck gebraucht Rab (j. Zoma 45 b oben), um die Tollheit des Hundes zu erklären und sein Schüler Eleazar (M. Samuel c. 9), um aus diesem Geiste unwillkürliche Handlungen des schlafenden Menschen herzuleiten, durch die erschreckt eine den Schlafenden bedrohende Schlange entfliehe.

²⁾ Vgl. Die Ag. d. pal. Am. I, 556, 1.

³⁾ S. Lazarus, Die Ethik des Judenthums I, 189, 246.

⁴⁾ Sifra z. St. (86 a), b. Zoma 67 b, daraus Zalkut z. St.

⁵⁾ Für הלל השם des Sifra hat der Talmud euphemistisch ברכת השם. Vgl. S. 29, A. 2.

⁶⁾ שוחר הרע משיב עליהן ואומות העולם משיבין עליהן. So Sifra, die Baraita setzt für den bösen Trieb den Satan (nach dem bekannten Aussprüche des Simon b. Lakisch, Baba bathra 16 a): שהשטן ואמרה משיבין עליהן, wie die richtige Lesart lautet (s. Ditt. Sofrim), während in den Ausgaben העולם ואומות ausgefallen ist. Zalkut (Sifra) nennt überflüssigerweise vor dem bösen Trieb auch den Satan.

Reinigung des Aussätzigen, der in die Wüste geschickt Vork und endlich die rothe Kuh¹⁾: dies sind Satzungen Gottes, nach deren Gründen man nicht zu forschen habe. — Es ist klar, daß der Heide für eine solche Antwort auf seinen Einwand nicht Verständniß haben konnte, darum mußte ihm Jochanan einen rationalistischen Grund für das Gesetz von der rothen Kuh angeben, ebenso wie ihm die exegetische Wegdeutung der Schwierigkeit in Exod. 21, 29 nicht eingeleuchtet haben würde und ihm deßhalb
43 eine andere, scheinbar einfachere Lösung gegeben werden mußte²⁾).

Die kosmogonische und theosophische Geheimlehre, deren Studium Jochanan b. Zakkai ebenfalls nachgerühmt wurde, bildet einen Theil der agabischen Schrifterklärung, insofern ihr die ersten Capitel der Genesis und des Buches Jechezkel zu Grunde lagen. Wir haben über den Inhalt derselben überhaupt so geringe Andeutungen überkommen, daß es unmöglich ist, das eigentliche Wesen dieser Disciplin zu verstehen und dem Inhalt dessen, was in ihr gelehrt wurde, irgendwie nahe zu kommen. Daß Jochanan tief in sie eingedrungen war, das ist aus manchen Traditionen ersichtlich. Ein Tannaite aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, Jose b. Jehuda, giebt eine Ueberlieferungskette der Geheimlehre³⁾, an deren Spitze Jochanan b. Z. genannt wird; unter seinen Augen hätte sein Schüler Josua b. Chananja Vor-

¹⁾ Die rothe Kuh wird bloß in Talmud erwähnt; doch bestätigt die Hiehergehörigkeit derselben auch der Satz des Amora Levi, welcher auf unserer Baraita beruht und in welchem vier als *apri* bezeichnete Satzungen hervorgehoben werden, die den Angriffen des bösen Triebes ausgesetzt sind, Pesikta 38 b; nämlich: das Verbot des gemischten Gewebes, der Vork des Azazel, die rothe Kuh und die Schwagerhe (s. Die Ag. d. pal. Amor. II, 317). S. auch noch das bei Brüll, Jahrbücher VIII, 129 erwähnte Tannuma-Citat Bachja b. Ascher's.

²⁾ Derenbourg, S. 316, erwähnt noch nach Deut. rabba zu 28, 12 die Frage eines Heiden an J. b. Z. über den Juden und Nichtjuden gemeinsamen Festtag; doch wird als der Gefragte in Gen. r. c. 13 Josua b. Korcha und in Sch. tob zu Pl. 117 Josua b. Chananja genannt. S. II. Bd. S. 320 f.

³⁾ Tof. Chagiga 2, 2, b. Chag. 14 b, j. Chag. 77 b.

trag aus jener Lehre gehalten¹⁾, bei diesem dessen Schüler Aki-
ba, und mit des Letztern Schüler Chananja b. Chakhinai
schließt die Kette. Doch besonders Jochanan's Lieblings-
schüler Eleazar b. Arach ist es, dessen in Gemeinschaft mit dem
Meister gepflegtes Studium der Geheimlehre von der Sage ver-
herrlicht ward²⁾. Sein Vorbild soll auch zwei seiner Mitjünger
dazu begeistert haben, ihm auf diesem Gebiete nachzueifern³⁾. Die
Erfolge seiner Schüler habe Jochanan mit folgenden Worten be-
lohnt: „Heil euch und Heil der, die euch geboren⁴⁾, Heil meinen
Augen, denen solches zu sehen gegeben ward! Wahrlich in meinem
Traume⁵⁾ sah ich mich und euch auf dem Berge Sinai sitzen;
da erscholl über uns eine Himmelsstimme und rief: Kommt
herauf, kommt herauf; große Säle und herrliche Teppiche sind
euch bereitet, ihr und euere Schüler und die Schüler euerer
Schüler seid bestimmt für die dritte Classe⁶⁾ der seligen Frommen!“
— An Aussprüchen Jochanans, die man in dieses Gebiet zählen

44

¹⁾ Der Ausdruck *הרצה לפני* scheint ein besonders üblicher Terminus
für die Vorträge aus der Geheimlehre gewesen zu sein, die der Schüler vor
dem Meister hielt, die gelehrten Sätze ihm gleichsam vorzählend. In der
Tosefta, wo wir auch in der Sage von Eleazar b. Arach lesen: *הרצה*
לפניך, steht das Verbum noch ohne Ergänzung, im babyl. Talmud wird *דברים*,
im jerusalemischen *הרצה* supplirt. — Vgl.
den Ausdruck *הרצה כערת* Geld aufzählen.

²⁾ Tos. Chag. 2, 1, j. Chag. 77 a, b. Chag. 14 b. S. unt. Cap. IV,
Abschn. 9.

³⁾ J. und b. Chag. I. I. Im Jer. sind es Jose Hakkohen und
Simon b. Nathanel, im Babli ist statt des Letztern Josua b. Cha-
nanja genannt. Es ist beachtenswerth, daß im 1. Cap. der Pirke R. Eliezer
Josua b. Ch. nebst Jose Hakk. es sind, die der junge Eliezer b. Hyr.
als seine Gastfreunde bezeichnet und die dann Jochanan über seine hilf-
lose Lage aufklären.

⁴⁾ *אשרי יולדתכם*. In Aboth 2, 8 faßt Jochanan sein Urtheil über Jo-
sua b. Chan. in die gleichen Worte *אשרי יולדתו* zusammen.

⁵⁾ Ein Traum Jochanans wird auch b. Baba bathra 10 a in einer
aramäisch abgefaßten Sage erzählt. Einen mystischen Traum J.'s erzählt
der „Traktat vom Paradies“ (Zellinef, B. Hamm. III, 137).

⁶⁾ S. oben S. 16, A. 4.

45 darf, ist uns ein zweifelhaft bezeugter über die Pforten der Hölle erhalten¹⁾ und einer über die Größe des Kosmos, der an Jes. 14, 14 anknüpft²⁾. Auf die hier dem Babylonierkönig in den Mund gelegten Worte ergeht eine Himmelsstimme, welche ihm die Vermeessenheit seiner Absicht, dem Höchsten gleich zu werden, vorhält und, um Gottes unendliche Erhabenheit über den kurzlebigen Sterblichen ausdrucksvoll zu schildern, eine mit der Maßeinheit von fünfhundert Jahren³⁾ rechnende und die einzelnen Körpertheile der Chajjoth des Secherkelschen Gotteswagens zu immer ungeheuerlicher anwachsenden Zahlenbestimmung benützend Topographie des Weltalls entwirft. Die Unendlichkeit des Welterschöpfers soll der Phantasie durch solche in's Unabsehbare und Undenkbare sich erhebende Raumbestimmung des Kosmos vorstellbar gemacht werden.

Es sei zum Schlusse noch zweier Vorfälle aus dem Leben Jochanan b. Zakkai's gedacht, die ihm Anlaß boten, Stellen der heiligen Schrift zu deuten. Der eine spielt in Jerusalem. Ein Gräber von Cisternen und Höhlen, Simon Sikkna⁴⁾ mit Namen, jagt zu Jochanan: Ich bin so groß wie du, da ich gleich dir mit den Bedürfnissen des Gemeinwezens mich beschäftige. Dagegen erinnert ihn Jochanan daran, daß er in seiner Unkunde des Gesetzes Niemandem jagen könne, ob seine Cisternen den vorchristsmäßigen Bedingungen entsprechen, also brauchbar seien, und wendet die Worte aus Koheleth 4, 17 in dem Sinne auf ihn an, daß über die bloß äußerlichen Leistungen der Thoren

¹⁾ Sukka 32 b, Erubin 19 a, tradirt von Rabba b. Mari (s. über ihn Die Ag. der bab. Amoräer, S. 124 ff.). Nach Anderen gehörte der Ausspruch dem Josua b. Levi und wurde von Marion tradirt. Das **בביתו**, wie die Lesart in Erubin lautet, würde — wenn richtiger als das **בביתו** in Sukka — beweisen, daß es eine Sammlung von Aussprüchen aus dem Lehrhause J. b. Zakkai's gab. S. Kaschi z. St., Brüll, S. 59.

²⁾ Chagiga 13 a, kürzer in Pesachim 94 b, wo die auf die **תורה** bezüglichen Sätze fehlen.

³⁾ S. hierüber besonders j. Berachoth 2 c unten.

⁴⁾ Vielleicht aus der galiläischen Ortschaft Sichni, s. Kobut VI, 53 b.

das Verständniß des Gesetzes gehe¹⁾. Der andere Vorfall führt uns in die Zeit nach der Zerstörung und in eine Stadt des jüdischen Judäa, Maon²⁾. Dort sieht Jochanan ein junges jüdisches Weib Gerstenkörner aus dem Miste eines Araberpferdes auflesen, um ihren Hunger zu stillen. Da sagt Jochanan zu seinen ihn begleitenden Schülern: Ich habe mein Leben lang mich angestrengt, um den Satz im Hohenliede (1, 8): „Wenn du keine Eintracht hast, o schönste der Frauen u. s. w.“ zu verstehen, doch erst jetzt erkenne ich seine Bedeutung: „Ihr wolltet euch Gott nicht unterwerfen, so seid ihr nun den Völkern unterworfen; ihr wolltet nicht Gott einen halben Schefel für den Kopf bezahlen, nun zahlst ihr 15 Schefel der Regierung eurer Feinde; ihr wolltet nicht die Wege und Straßen für die Festwallfahrer ausbessern, so müßt ihr die Wegehäuschen und Wachtthürme ausbessern für euere zu ihren Lustgärten ziehenden Bedrücker, und es erfüllt sich an euch die Vorherjagung (Deuteron. 28, 47): Dafür daß du nicht dem Ewigen, deinem Gotte dientest mit Freude und gutem Muthes im Ueberflusse, mußt du deinen Feinden dienen in Hunger und Durst und Mangel an Allem!“ In dem auf die tiefste Stufe des Elends gekunkenen Weibe sieht Jochanan ein Bild seines unglücklichen Volkes³⁾, und in seinen Worten lesen wir den ersten Schmerzensschrei aus der viele Jahrhunderte langen Unterdrückungszeit, welche mit der Zerstörung Jerusalems für Israel angebrochen war⁴⁾.

¹⁾ Koh. v. 3. Et.

²⁾ כבר היה ריבוי עולה לטעון יורה. S. Josua 15, 55, I Sam. 25, 2, Neubauer, La Géographie du Talmud, p. 121.

³⁾ Man erinnert sich der Denkmünzen, welche die Römer nach der Besiegung Judäa's schlagen ließen und welche dies als „zerknirshtes Weib in verzweifelter Stellung unter einem Palmbaum vor einem aufrechtstehenden Krieger“ darstellen (Graef III, 450).

⁴⁾ Mechilta zu Exod. 19, 1 (61 a b). Diese Version trägt die meisten Merkmale der Ursprünglichkeit an sich; die in Sifre zu Deut. § 305, der auch die Baraita in b. Kethub. 66 b (zu dieser vgl. Chaluz III, 14) nahe steht, sowie die Erzählung in Aboth di R. Nathan c 17, hat die Begegnung

IV.

47

Jochanan b. Zakkai's Zeitgenossen und Schüler.

Unter den Zeugen der Zerstörung des zweiten Tempels wird eine Reihe von Männern genannt, deren Leben und Wirken, gleich dem Jochanan b. Zakkai's, zum größten Theile noch der Zeit vor der Katastrophe angehört und die gleich ihm auf den Trümmern des untergegangenen Staatswesens an dem Aufbau eines nach innen gefehrten, von den Aufregungen des politischen Lebens sich ferne haltenden Judenthums arbeiten. Je weniger uns von diesen Männern an Aussprüchen erhalten ist, um so mehr Aufmerksamkeit verdient dieses Wenige, als Zeugniß der Anschauungsweise einer der denkwürdigsten Epochen in der Geschichte Israels. Die in's agadische Gebiet gehörenden Aussprüche dieser Männer sollen in diesem Capitel vereint behandelt werden, während in den folgenden Capiteln diejenigen Schüler Jochanans einzeln betrachtet werden sollen, die man die Träger der neuern Zeit nennen darf und über deren Thätigkeit wir auch in reichlicherem Maße unterrichtet sind.

I. Zadok.

Als Jochanan b. Zakkai das belagerte Jerusalem verließ, war eine der Bitten, die er an Vespasian stellte ¹⁾, er möge den durch lange Fasten ²⁾ gänzlich erschöpften Zadok ärztliche

Jochanan b. Zakkai's mit einer andern verknüpft, in welcher die in ihrem Reichthum übermüthige Tochter des berühmten Matdimon b. Gorion nach der Katastrophe von Eleazar b. Zadok in Akko getroffen wird, der auf sie ebenfalls Joh. 1, 8 anwendet. Tosefta Kethub. c. 5 Ende, j. Kethub. c. 5 E., b. Kethub. 67 b.

¹⁾ Gittin 56 b. Nach Echa r. zu 1, 5 stellte Jochanan diese Bitte erst, nachdem Jerusalem erobert war.

²⁾ In Echa r. fragt Vespasian, woher das schlechte Aussehen Z.'s komme. Jochanan erwiderte: *בן חילתו רדושיא ומענייתא*. Nach Gittin 56 a hatte Z. 40 Jahre lang ob der nahenden Zerstörung gefastet, indem seine Nahrung auf ein Minimum von Feigen beschränkt war. Diese Sage hängt

Hilfe zu Theil werden lassen. Dieser war damals schon im hohen Alter und Jochanan selbst bewies sich ehrerbietig gegen ihn¹⁾. Berühmt war eine ergreifende Ansprache, mit der er einst das Volk in Jerusalem zu Thränen gerührt hatte. Eine feierliche Opferhandlung wurde durch die entsetzliche That eines Priesters unterbrochen, der einen andern Priester mit seinem Messer durchbohrte, weil er ihm am Altare zuvorgekommen war²⁾. Da stellte sich Zadok, der anwesend war³⁾, auf die Treppe zur Tempelhalle und redete mit bitterer Ironie zum versammelten Volke: „Hörct mich, Brüder, Haus Israels! Es heißt in der heiligen Schrift (Deut. 21, 1 f.): Wenn ein Erschlagener gefunden wird auf dem Felde, so soll man die Entfernung von den umliegenden Städten messen. Kommet, laffet uns messen, wem die Kalbin des Sühneaktes zu bringen obliegt, dem Heiligthum oder der Vorhalle⁴⁾!“ — Zadok, der ursprünglich der Schule Schammai's angehört hatte, schloß sich in der Praxis den Hilleliten an: auch seinen Wahlspruch be- 49

wie schon Juchasin bemerkt, mit der von Jochanan b. Z. zusammen, der 40 Jahre vorher die Zerstörung des Heiligthumes vorausah (oben S. 23).

¹⁾ Scha r. l. l.

²⁾ Sifre zu Num 35, 34 (§ 161). Tosefta Joma 1, 12 und Schebuoth 1, 4, j. Joma 39 d, b. Joma 23 a. Nur nach Tos. Scheb. ist der Mörder Bruder des Ermordeten (שני אחים כהנים), was vielleicht eine Reminiscenz an einen Vorfall aus der Perseerzeit ist, wo Sojada's, des Hohepriesters Sohn, Jochanan seinen jüngern Bruder Josua, den Günstling des Bagoas (Bagoas), der ihm die Nachfolge streitig macht, im Heiligthum ermordete. Josephus, Antiqu. XI, 7, 2.

³⁾ Zadok war selbst Priester, s. Büchler, Die Priester und der Cultus, S. 126, Num. 1.

⁴⁾ בווא ונמדרד על מי ראוי להביא את העגלה על ההיכל או על העזרה. So Sifre und Tosefta Joma; Tos. Scheb. או להיכן נמדרד להיכל או לעזרה; j. Joma העזרות או סן ההיכל או סן העזרות; Dabli: או על לעזרה או על העזרות. מי להביא עגלה על העיר או על העזרות. Nach der letztangeführten Lesart vertritt die Stadt das Volk, die Hallen die Priester, in den anderen Lesarten sind diese mit dem Heiligthum, das Volk mit den Hallen, wohin es Zutritt hatte, gemeint. Der Sinn der Frage ist: Trägt an solcher Unthat die Entartung der Priester oder die Verwilderung des Volkes die Schuld?

gründete er mit einem Spruche Hillels¹⁾. Derselbe lautet: Mache die Lehre nicht zu einer Krone, um dich damit groß zu machen, noch zu einem Spaten, um damit zu graben²⁾! — Diese strenge Denkart befandete er auch bei einem Mahle, das Gamliel II in Zabue den Gelehrten gab, wobei er sie selbst stehend bediente. Eliezer b. Hyrkanos wies den ihm vom Patriarchen gereichten Becher bescheiden zurück, Josua ben Chananja nahm ihn an, wies aber auf das Beispiel Abrahams hin, der ebenfalls stehend seinen Gästen aufwartete. Da redete sie Zadok unwillig an: „Ihr laffet Gottes Ehre und bemühet euch um die Ehre eines Sterblichen! Der Heilige, gelobt sei er, auf dessen Wort die Welt entstand, läßt Winde wehen, Wolken aufsteigen, Regen herunterkommen, Pflanzen wachsen und bereitet den Tisch eines jeden Einzelnen, sollte Gamliel uns nicht bedienen dürfen³⁾?“ Dieser Freimuth ist um so mehr hervorzuheben, als Zadok viel in Gamliels Hause verkehrte und in seinem Gerichtshofe einen hohen Rang einnahm⁴⁾.

Eine spätere Quelle⁵⁾ läßt Zadok den zerstörten Tempel besuchen und den kühnen Vorwurf zum Himmel senden: Herr der Welt, mein Vater im Himmel, du hast deine Stadt zerstören, den

¹⁾ S. oben S. 4 f.

²⁾ Aboth 4, 5. Bloß der Inhalt des Spruches hat seine Aneignung an die vorhergegangenen Sprüche späterer Tannaiten verursacht. S. noch unten S. 48, A. 3.

³⁾ Sijrè zu Deut. § 38, b. Kidd. 32 b. Die Variante יצחק ׳ר an der ersten Stelle ist wahrscheinlich dadurch entstanden, daß diese Erzählung durch R. Jizchak, einen Tanna der nachhadrianischen Zeit, vorgetragen wurde, wie aus Mechiltha zu Exod. 18, 12 (59 a) ersichtlich (ררש ׳ר יצחק). Möglicherweise ist die Variante יצחק nur auf Verschreibung aus צורק zurückzuführen (vgl. oben S. 17, Anm. 4). Eine solche Verwechslung von צורק ׳ר mit יצחק ׳ר aus gaonäischer Zeit erwähnt — worauf mich S. J. Halberstam aufmerksam machte — Rapoport in seiner Einleitung zu תשובות גאונים קדמונים (Berl. 1848), p. 9 a. Bemerkenswerth ist, daß die Version der Mech. ziemlich von den anderen abweicht. In einer sehr jungen Version der Erzählung, Midr. Mischa zu 9, 2, sind die Worte Zadoks Gamliel selbst in den Mund gelegt.

⁴⁾ Frantel 71, Derenbourg 342 f.

⁵⁾ Tanna dibè Elia I, c 30 g. A.

Tempel verbrennen lassen und bleibst ruhig und unbekümmert! Hierauf sei er eingeschlummert und habe im Traume Gott und seine Engelschaaren über Jerusalem trauern gesehen. Eine andere junge Midraschcompilation, Pirke R. Eliezer, schreibt ihm verschiedene agabische Aussprüche zu ¹⁾, die aber, gleich denen anderer Autoritäten in diesem Buche, als apokryph anzusehen sind.

2. Eleazar b. Zadok.

Zadoks Sohn Eleazar (oder Eliezer) war schon während der letzten Jahrzehnte des zweiten Tempels ein angesehener Mann, der mit Abba Saul b. Batnith, dem Tradenten einer epigrammatischen Charakteristik einiger priesterlicher Familien ²⁾, gemeinschaftlich in Jerusalem Handel trieb ³⁾ und einmal die 51

¹⁾ Ueber die Haddala am Ausgang des Sabbath, mit Deutung von Levit. 20, 26 (statt *לחיות לי* wird *לגלה לי* *הייתם לי* aus Exod. 19, 5 citirt), c. 20; über die Nachkommen der Riesen (Gen. 6, 4), c. 22; über die Opfer Kains und Abels, c. 21; über die Sündfluth, c. 23; Noachs Gebet in der Arche, c. 28.

²⁾ Pesach. 57 a. S. Derenbourg, S. 233, Geiger, Urchrift 110. In Tos. Menachoth, c. 13 Ende, heißt der Urheber dieser Charakteristik, in dessen Namen Abba Saul sie tradirt, nicht *אבא יוסף בן הנין*, sondern *אבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים* (vgl. auch Jebamoth 58 b), was offenbar auf Verwechslung mit dem Jose b. Jochanan aus Jerusalem der Mischna Aboth 1, 4 beruht. In Tos. Erubin, Ende, ist es *אבא יוסי בן הנין*, der von acht dort aufgezählten Abschnitten des Religionsgesetzes sagt: *אלי שמונה* *מקצווי תורה גוסי הלכות*. — In Sifre zu Num. 5, 15 (§ 8) und b. Sota 20 b lesen wir drei controverse Meinungen zu dieser Stelle, die erste von Abba Jose b. Chanin, die zweite von Eliezer b. Fiszgal, aus dem Süden, die dritte von Ismael: die ersten beiden sind also ältere Tannaiten. Indessen tradirt ein Abba Jose b. Chanin in Jebamoth l. l. im Namen Meir's. Es ist möglich, daß man auch Pesach. 57 a und Tos. Menach. 13, Abba Jose b. Ch. als Tradenten und Abba Saul b. Batnith als Urheber des Satzes anzunehmen hat, daß also die Namen umzustellen wären. Im Namen Samuel des Kleinen tradirt Abba Jose b. Ch., *Derech erez zata* o. 9 Ende. S. auch Büchler, Die Priester und der Cultus, S. 30.

³⁾ S. unten S. 50, Anm.

Synagoge der Alexandriner daselbst ankaufte, um sie zu Privat-
zwecken zu benutzen¹⁾. Er erzählte später, wie er mit Anderen
über Gräber gestiegen sei, um den Anblick israelitischer Könige zu
haben²⁾, unter denen Agrippa I (st. 44) und Herodes II (st. 49)
gemeint sein können. Viele Angaben über religiöse und gesell-
schaftliche Bräuche der Jerusalemier, sowie auch Erklärungen alter
Halachasätze hat die Tradition ihm zu danken³⁾. — Als sein Va-
ter Zadok durch die Vermittlung Jochanan b. Zakkai's von den
Ärzten geheilt wurde, sagte ihm Eleazar⁴⁾: „Vater, gib ihnen
ihren Lohn in dieser Welt, damit sie kein Verdienst in der kom-
menden Welt durch dich haben!“ Zadok habe sie hierauf mit
einer Fingerrechnungs-Methode⁵⁾ und einer Wage entlohnt. —
In Akko sah El. b. Z. die Tochter des reichen Nikodemos
b. Gorion Gerste unter den Hufen der Pferde auflesen und wend-
dete auf sie die Worte im Hoh. 1, 8 ebenso an⁶⁾, wie es Jo-
chanan b. Zakkai bei ähnlicher Gelegenheit gethan haben soll⁷⁾.
Die Tochter eines hervorragenden Mannes, Mirjam die Toch-
ter des Simón b. Gorion⁸⁾, sah er ebenfalls in Akko, mit

¹⁾ Tos. Megilla 3, 6, j. Meg. 78 d; berichtet von Jesh. b. Isi.

²⁾ Berach. 19 b.

³⁾ S. Frankel 98 f., Weiß II, 121.

⁴⁾ Echa r. zu 1, 5.

⁵⁾ Sgl. Löw im Kaufmanns-Gedenkbuch S. 81; Die Ag. d. pal. Am.
I, 310, 5, III, 228, 4.

⁶⁾ Tos. Keth. c. 4 Ende, b. Keth. 67 a, Echa r. zu 1, 16: אמר ר' אלעזר
בר צדוק אראה בנחמה שראיתיה שמלקמת שעורים מתחת טלמי סוסים בעכו וקראתי
עליה את הקראא הוה אם לא תרעי. In jer. Keth. c. 5 Ende (30 b c) sagt er
daß in Bezug auf Martha, die Tochter des Boethos und citirt nebst Hoh.
1, 8 auch Deut. 28, 50, Das beruht auf Vermengung mit einer andern
Erzählung, in welcher Jochanan b. Zakkai den letztern Bibelvers au
Martha, die Tochter B.'s anwendet, Gittin 56 a. In Pesikta r. c. 29 g. E.
(140 a) ist es Zadok, der die Tochter des Nikodemos b. G. in Akko sieht-
zugleich wird berichtet, Z. habe sie während der Hungersnoth mit ihrem
Vater betteln gesehen. S. noch Steinschneider, Apologetische und pole-
mische Litteratur, S. 264, Anm. 54, 55.

⁷⁾ S. oben S. 42.

⁸⁾ Simon b. Gorion ist möglicherweise identisch mit dem Zeloten-
führer Simon b. Giora, der in die Gewalt der Römer kam, als Titus

ihren Haaren an den Schweif eines Pferdes gebunden, und er wendete auf sie die Worte in Deut. 28, 56 „die Zarte und Verweichlichte . . .“ an¹⁾).

Eleazar b. Zadok's Wahlspruch war im Geiste seines Vaters gehalten: Uebe die Worte der Lehre um ihrer Ausübung willen, — als Selbstzweck — und rede von ihnen um ihrer selbst willen²⁾! Dies zu begründen, sagte er: Wenn das Leben des Königs Belsazar, weil er sich der heiligen Gefäße bediente, die aber als profane gelten müssen (nach Ezech. 7, 22), aus dieser und aus der kommenden Welt entwurzelt wurde, wie verdient erst aus beiden Welten entwurzelt zu werden, das Leben desjenigen, der die heiligen Geräthe mißbraucht, mit denen diese und die kommende Welt erschaffen wurde³⁾! — Das Verhältniß der

53

feinen Siegeszug an der Küste des Mittelmeeres hielt (Josephus, Bellum Jud. 7, 2). Wenn seine Tochter mit ihm war, so kann sie El. b. Zadok leicht als Gefangene in Affo gesehen haben.

¹⁾ J. Ketjub. c. 5 Ende: המום בונב קשורה לא ראיתה קשורה בונב המום. In Echa r. zu 1, 16 ist diese Erzählung auf Mirjam b. Voethos übertragen, durch Verwechslung mit Martha b. B. (f. S. 51 A. 7). Auch sonstige Abweichungen nehmen wir dort war; El. b. Zadok sagt: אראם בנחמה אם לא ראיתי שקשרו שערותיה בונבי מסייהם של ערביים היו מריצים לה מירושלים ועד לוד וקראתי עליה הפסוק הזה הרכה והענוגה.

²⁾ עשה דברים לשם פעולתם דבר בהם לשמם Sifre zu Deut. 11, 2, §. 18 E. — In Aboth di R. Nathan, 2. Version, c. 34 (p. 74) ist E. b. Z. geschrieben, was nach M. Aboth 3, 3 (f. II, 88 f.) Simon b. Joſchai gehört.

³⁾ Ib. In b. Nedarim 62a ist der zweite Satz durch die Worte קל וחומר als Begründung an den ersten geknüpft. Dieser selbst ist durch die Sentenz Zadok's erweitert und lautet: עשה דברים לשם פועלם ודבר בהם לשמם אל תעשם עברה להתגדל בהם ואל תעשם קדרום להיות עודר בו הכשתמש בכתיבה של תורה עמכיו. Der Schluß des zweiten Satzes lautet auch demgemäß: הכשתמש בכתיבה של תורה עמכיו. Die Variante לשם פועלם wird von den Commentatoren mit der Beziehung auf Gott erklärt; doch ist der Ausdruck wohl identisch mit der Femininform des Sifre, also zu lesen: לשם פועלם. Nachja zu Beginn der Einleitung seiner „Herzenspflichten“ citirt: עשה דברים לפועלם. In Derech erez zata, c. 2, wo der Satz anonym und sonst wenig anders als in Babli steht, heißt es ebenfalls לשם פעולתם. Die Worte אל תעשם, mit denen Zadok's Sentenz, Aboth 4, 5 (f. oben S. 49) beginnt, befremden an der Spitze derselben durch

54

beiden Welten, des irdischen und des zukünftigen Lebens, zu einander bildete auch den Gegenstand eines andern, von ihm erhaltenen Satzes: „Der Fromme in dieser Welt gleicht dem Baume, der im Ganzen auf reinem Orte steht, dessen Laub aber nach einem unreinen Orte hinneigt; wird das Laub abgeschnitten, so bleibt der Baum im Ganzen auf reinem Orte. So bringt der Heilige, gelobt sei er, Heimsuchungen über die Frommen in dieser Welt, damit sie die kommende Welt dereinst erben, wie es gesagt ist (Hiob 8, 7): „Dein Anfang wird gering, deine Zukunft aber wird sehr groß sein.“ Der Frevler hingegen gleicht in dieser Welt dem Baume, der ganz auf unreinem Orte steht, dessen Laub nur zu reinem Orte hinneigt: wird das Laub abgeschnitten, so bleibt der Baum im Ganzen auf unreinem Orte stehen. So läßt Gott den Frevlern in dieser Welt Glück in Fülle zufließen, um sie dann aus dem Leben zu stoßen und die unterste Stufe — der Hölle — erben zu lassen, wie es gesagt ist (Prov. 14, 12): „Mancher Weg ist eben vor dem Manne, aber sein Ende sind Todespfade“¹⁾).

Erwähnung verdienen noch eine Bemerkung Gl. b. Zadok's zu Ez. 3, 22²⁾ und drei Antworten, die er auf die Fragen seiner Schüler über gewisse Erfahrungen des Alltagslebens ertheilt.³⁾ Doch ist es zweifelhaft, ob an diesen Stellen nicht sein gleichnamiger Enkel als Autor anzunehmen ist. Denn die Annahme eines jüngern Eleazar b. Zadok in der nachhadrianischen Zeit

das Objektsuffiz, ohne daß ein Substantiv, worauf es sich bezüge, vorausgegangen wäre. In dem Zusammenhange des vorliegenden Satzes hingegen ist das Suffiz durch die vorgenannten דברים erklärt. Daraus wäre als Schlußfolgerung zu entnehmen, daß der Satz ursprünglich diejenige Gestalt hatte, in der wir ihn im Babil (und Derech erez zûta) finden, daß er wohl von Gl. b. Zadok ausgesprochen wurde, aber im Namen seines Vaters, von dem einen Theil des Satzes der Aboth-tractat mittheilt. Mit Rücksicht hierauf mag wol in Sifre gerade dieser Theil weggelassen worden sein.

¹⁾ Kidduschin 40 b, kürzer in Ab. di R. Nathan c. 39, namentlich mit Weglassung der Bibelstellen.

²⁾ Mechiltha zu Anfang.

³⁾ Horajoth 13 a unten. S. unten, II. 277, 1.

ist unabweisbar ¹⁾, und als Mittelglied zwischen beiden wird ein Zadok genannt, der chronologisch sich sehr gut zwischen beide eingefügt und als dessen Vater Eleazar b. Zadok I bezeichnet wird ²⁾.

¹⁾ Frankel 98, 178.

²⁾ Was in der Mischna Beza 3, 8 von Abba Saul b. Batnith (Sohn einer batanäische Profelytin, nach Derembourg 228) berichtet wurde er habe in seinem Laden die Maße schon am Vorabend des Festes mit Weingeist gefüllt, um sie am Festtage den Kunden geben zu können, das ist nach Tosefta, Šom tób 3, 8, und der Bar. in j. Beza 62 b dahin zu ergänzen, daß er dies gemeinsam mit El. b. Zadok that (Brüll 60 citirt falsch בביתו של ר' זאדוק , itatt בביתו). Wenn nun an einer andern Stelle der Mischna (Sabbath 24, 5) erzählt wird, daß Abba Saul b. Batnith in Gemeinschaft mit dem „Vater des Rabbi Zadok“ eine sabbathgesetzliche Verfügung trafen, so ist nicht schwer einzusehen, daß dieser „Vater Zadok's“ nicht etwa Vater des berühmten Zadok sein kann, sondern identisch mit El. b. Zadok ist. Dieser hatte dennoch einen Sohn, der den Namen des Großvaters trug, und als dessen Vater er bisweilen bezeichnet wurde. Diese Annahme wird auch durch eine Notiz in Moed Katon 20 a (vgl. Nazir 44 a) bestätigt, nach welcher der „Vater Zadok's“ zu Ginzak (Gazafa) in Medien gestorben wäre; sein Sohn J. habe die Nachricht erst nach drei Jahren erhalten und Elisa b. Abuja und die Gelehrten, die bei ihnen waren, gefragt, ob er noch die rituelle Trauer zu halten habe. Der Zadok, welcher Elisa b. Abuja, den nachher so traurig berühmt gewordenen Lehrer Meir's befrägt, kann nicht der greise Zeitgenoss Jochanan b. Zakkai's gewesen sei, sondern dessen Entel, und sein Vater wird hier ebenso wie in der angeführten Mischna als Vater Zadok's bezeichnet wird. Dieser Zadok II. war es wohl auch, dessen Widerstandskraft durch Verführung von der Sage verherrlicht ward (Sidd. 40 a; in anderrr Version Ab. d. R. Nathan c. 16). Sein Sohn war der schon von Juchasin (p 26 ed. Filipp.) vermuthete El. b. Zadok II, der im Namen Meir's tradirte (M. Kilaim 7, 2), der mit dem nachmaligen Patriarchen Jehuda I. verkehrt (Tos. Sukka 2, 2, j. Sanhedrin 24 b) und bei dem Abba, der Vater Rab's sich aufhielt (b. Sukka 44 b). So wie Eleazar b. Zadok I, nach Moed Kat. l. l., nach Babylonien ging und dort starb, so hielt sich auch, nach b. Sukka l. l., sein Entel lange in Babylonien auf, da man an dieser Stelle nicht an den Großvater denken darf. Nach Chullin 56 b gäbe es noch einen dritten Zadok, der mit Simai, dem Schüler Rabbi's verkehrte und schon zu den Halbannaiten gerechnet wird. Vielleicht war dieser des zweiten El. b. Zadok Sohn, und das Geschlecht und der Name Zadok's, des Jerusalemier's, hätte sich demnach bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts erhalten. Bei den dargelegten genealogischen Verhältnissen der beiden El. b. Zadok ist es

3. Chanina, der Vorsteher der Priesterschaft.

Chanina ¹⁾ nahm, wie der seinem Namen stets beigelegte Titel bezeugt, die dem Hohepriester zunächst stehende Würde beim Heiligthume ²⁾ ein und hat seinen Namen in der Tradition besonders durch Ueberlieferungen aus dem Ritus des Tempels verewigt ³⁾. Er war aber nicht bloß Nachkomme, sondern auch „Schüler Aharons“, in dem Sinne, wie es Hillel empfohlen hatte, und er verherrlichte in einer Zeit des Kampfes den Frieden mit folgendem Ausspruche ⁴⁾: „Groß ist der Friede; denn er wird der ganzen Schöpfung gleichgestellt in den Worten des Propheten (Jej. 45, 7): „Er bildet den Frieden und schafft das Böse; ich, der Ewige, schaffe dies Alles“ ⁵⁾. — Das letzte Wort des Priestersjegers (Num. 6, 26) erklärte er dahin, daß damit der Friede im Hause gemeint sei ⁶⁾. Auch in politischer Hinsicht gehörte er der Friedenspartei an, er sah in der Autorität der bestehenden Re-

unnötig, mit Frankel anzunehmen, daß der Erstere Eliezer, der Andere Eleazar geheißen habe, umsoweniger, als dies nur mit fortwährenden Correkturen durchzuführen ist. Vielmehr alterniren die beiden Namen auch sonst mit einander, auch bei anderen Autoren, die einen von ihnen trugen. — Ganz verschieden und auf Grund von nicht überzeugenden Correkturen hat Graeg (Monatsschrift 1881, p. 486 f.) die Lebenszeit Eleazar b. Zadok's I bestimmt.

¹⁾ Auch Chananja, חנניא geschrieben. S. Rabbino wicz Diktate Sofr. zu Taanith, S. 68. — Die 2. Version der Ab. di R. N. c. 32 Anf. (S. 68) hat sogar חנניא.

²⁾ Er selbst über eine damit verbundene Funktion, Joma 39 a.

³⁾ Frankel 59, We i ß I, 192. — S. auch Büchler, Die Priester S. 116.

⁴⁾ Sifré zu Numeri § 42, Jalf. z. St. (wo statt des unrichtigen וצר רוח ובורא רוח aus Amos 4, 13 richtig ה' ובורא ה' steht).

⁵⁾ Es scheint, daß Chanina diejenige Gestalt dieses Verses vor Augen hatte, die er in der ersten vor dem Schema zu sprechenden Benediktion über das Licht angenommen hat: ערשה שלום ובורא הכל, so also הכל, das All dem Frieden parallel ist. Diese Veränderung des רע in הכל wird im Talmud (b. Berach. 11 b) mit der Formel massoretischer Varianten angeführt: כתיב רע וקרינן הכל.

⁶⁾ Sifré z. St., § 42 Anf. In Num. r. c. 11 fehlt dieser Satz.

gierung eine sociale Nothwendigkeit und sagte, wahrscheinlich mit Beziehung auf die Verwilberung seiner Zeit: „Bete für das Wohl der Regierung ¹⁾); denn wäre nicht die Furcht vor ihr, Einer würde den Andern lebendig verschlingen ²⁾.“ Im Studium der göttlichen Lehre sah er das Schutzmittel gegen alle Anfechtungen und gegen die Noth der Zeit. Er lehrte ³⁾: „Wer die Worte der Lehre in sein Herz aufnimmt, der bleibt frei von dem Nachsinnen, das Krieg, Hungersnot, Thorheit, Unzucht, böser Trieb, nichtige Dinge und das Joch der Menschenmacht verursachen, wie es im Buche der Psalmen durch David, den König von Israel geschrieben ist, daß die Gebote Gottes das Herz erfreuen und die Augen erleuchten (Ps. 19, 9); wer aber in sein Herz die Worte der Lehre nicht aufnimmt, den wird das Nachsinnen, das allen diesen Ursachen entstammt, beunruhigen, wie es im Deuteronomium durch unsern Lehrer Moses geschrieben ist: Dafür, daß du dem Ewigen, deinem Gotte nicht dienstest mit Freude u. s. w. (Deut. 28, 47 f.).“ Chanina berührt sich in der Anwendung dieses Satzes mit Jochanan b. Zakkai ⁴⁾); aber auch gleich diesem sieht er in einem der ersten Sätze des Hohenliedes das Schicksal seines unglücklichen Volkes angedeutet. Er sagte: ⁵⁾ „Sehet mich nicht an, . . . die Söhne meiner Mutter erzürnten sich gegen mich“ (Hoh. 1, 6), das weist auf die Vornehmen Zuda's ⁶⁾ hin, welche das Joch Gottes von sich abwarfen und in

57

¹⁾ In der zweiten Version der Ab. di R. N. (S. 68) ist hier eingefügt: שהיא שלמה בנו כל הימים. Vielleicht muß es heißen שמהא, und der Satz giebt den Inhalt des Gebetes an.

²⁾ Aboth. 3, 2. Der Ausdruck בלעו חיים ist dem in Prov. 1, 12 nachgebildet. — S. Frankel, Mon. 1852, S. 419.

³⁾ Aboth di R. Nathan c. 20 (S. 7).

⁴⁾ S. oben S. 42.

⁵⁾ Aboth di R. Nathan f. l.

⁶⁾ בולמות שבירודה. Dies ist der hebr. gebildete Plural des griechischen βολη, doch bedeutet das Wort hier nicht die Rathsverfassungen, sondern die einzelnen Mitglieder derselben, die Rathsherrn, die sonst בולמונים genannt werden. Daß hier wirklich von den einzelnen Personen, nicht aber von Körperschaften geredet wird, zeigt der zu Grunde liegende

58 Folge dessen dem Joche menschlicher Macht sich unterwerfen mußten¹⁾. — Nach der Zerstörung gab er eine religionsgesetzliche Entscheidung, in welcher der Schmerz ob des verlorenen Heiligthums über den starren Ritualismus siegte. Gegenüber der Ansicht, daß die zu einem rituellen Reinigungsbad Verpflichteten dies auch am 9. Ab, trotz der Trauer- und Festtages, zu nehmen hätten, machte er geltend, daß das Haus Gottes so viel werth sei, um jeinetwegen ein Reinigungsbad im Jahre zu verlieren²⁾.

Bibelsatz, in welchem בני אמי die Söhne meiner Mutter, das heißt nach dem bekannten Midraschanon zum Hohenliede בני אבות, die Söhne der Nation, als die vornehmsten Mitglieder derselben aufgefaßt werden. Ganz so erklärte im 8. Jahrhundert Samuel b. Nachman die Worte לשומ הביתי את בניכם (Jer. 2, 30) mit dem Hinweise auf 24 Rathsherrn, vornehme Männer im Süden (Judäa's), welche zu Grunde gegangen wären, weil sie unnützerweise schwuren, wenn auch ohne Meineid: כיר בוליות היו בדרום וכולם הרבו בשום שבועת שומ בולמות שביהרהר (j. Nedar. 38 a, j. Schebuoth 34 d. Auch hier sind die Vornehmen unter den „Söhnen“ des Textes gemeint. Auf die שביהרהר wurden auch die Worte in Lev. 26, 19 gedeutet: „Ich zerbreche den Stolz eurer Macht“, s. Gittin 37 a, wo R. Achi's Erklärung עשירים gegen Lev. 26, 19, Talm. Wörterbuch I, 199 b, aufrechtzuhalten ist. Man sieht dies deutlich in der Erklärung des Sifra zu dieser Stelle (111 d), wonach hier die Vornehmen gemeint seien, die den Stolz Israels bilden, wie Pappus und Julianus (s. Graep IV², 445, Derenbourg 407). Daß בולמות oder בוליות nicht strikt als Rathsherrn zu nehmen sind, steht man auch daraus, daß die drei berühmten reichen Männer der letzten Tage Jerusalems in den palästinenischen Quellen mit dem letztern Ausdruck bezeichnet werden und in der babylonischen Tradition (Gittin 56 a) dafür עתירי (= עשירים) gesetzt wird.

¹⁾ Ich kann in diesem Ausspruche durchaus nicht den Sinn finden, welchen Weiß (I, 191) hineinlegt, als ob Chanina darin, mit seinen ionjtigen Ansichten im Widerspruche, zelotischer Gesinnung Ausdruck geliebt habe.

²⁾ Taan. 13 a: כרי הוא בית אלהינו לאבר עליו סבילה אחת בשנה. In j. Beza 61 b: שיאברו עליו הכהנים סבילה אחת . . . , als ob es sich bloß um das Reinigungsbad der Priester gehandelt hätte; es ist jedoch möglich, daß הכהנים aus dem Titel Chanina's irthümlich in seinen Satz eingedrungen ist. — In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 26 (S. 53) wird unserem Chanina, der anderwärts im Namen Simon b. Eleazars (II, 428) stehende Ausspruch zugeschrieben. — S. noch oben S. 28, Anm. 2.

4. Rechunja b. Haffana.

Dieselbe Anschauung, welche Chanina, der Vorsteher der Priesterchaft, über den Gegensatz zwischen Gottes Herrschaft durch seine Lehre und der Herrschaft menschlicher Macht ausgesprochen hat, finden wir mit ähnlichen Worten in dem Wahlspruche seines Zeitgenossen, des Rechunja b. Haffana ¹⁾ wieder: „Wer das Joch der Lehre auf sich nimmt, den befreit man von dem Joch des Weltlebens, und wer das Joch der Lehre von sich abwirft, dem legt man das Joch des Weltlebens auf ²⁾.“ An einer andern Stelle der Mišchna ³⁾ wird von Rechunja erzählt, er habe sowol beim Eintritte ins Lehrhaus als beim Hinausgehen aus demselben ein kurzes Gebet gesprochen und, von seinen Schülern darüber befragt, erwiedert: Wenn ich hineingehe, bete ich, daß kein Anstoß durch mich entstehe, und wenn ich hinausgehe, danke ich Gott für das mir gewordene Lebensloos. Die Gebete selbst, in zwei nur unwesentlich abweichenden Versionen erhalten ⁴⁾, sind charakteristisch für den Mann und seine Zeit. Das eine lautet: „Es sei dein Wille, mein Gott und Gott meiner Väter, daß ich nicht auffahrend sei gegen meine Collegen und meine Collegen nicht

59

¹⁾ Der Name נחניא ist die vollständigere Form von חנניה, Onias. רב הקנה erklärt Geiger, durch eine Variante הקנה unterstützt, mit „Sohn des Zeloten“ (Jüd. Zeitschrift II, 88, Nachg. Schriften IV, 334; vgl. Derenborg 386). — In der Mešiltha zu Deut. 26, 9 (ed. Hoffmann, S. 29) findet sich eine Anekdote, in welcher R. b. Š. als (sic) איש אמתום bezeichnet wird (aus Emaus) und den Besuch Josua b. Chananja's empfängt.

²⁾ Aboth 3, 5: רבך ארץ כל תורה מעבירין ממנו עול דרך ארץ וכל המורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול דרך ארץ. In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 32 Anf. (S. 68) steht vor עול דרך ארץ auch עול מלכות. Vgl. in den beiden Sätzen Chaninas in Ab. di R. N. c. 20 (oben S. 52) die Ausdrücke עולו של הקביה מעליהם, עול בשר ודם, מבטלין ממנו -- נותנין לו.

³⁾ Berachoth 4, 2.

⁴⁾ Š. Berach. 7 d, b. Berach. 28 b (vgl. Geiger, Š. Š. VIII, 293). Der folgenden Uebersetzung liegt die Version des Jeruschalmi zu Grunde. — S. zur Ergänzung des Berichtes über R. b. Š.'s Gebet Ag. d. pal. Am. II, 12, 6.

60

auffahrend gegen mich ¹⁾, daß wir das Unreine nicht für rein, das Reine nicht für unrein erklären, daß wir das Erlaubte nicht für verboten, das Verbotene nicht für erlaubt ausgeben, so daß ich beschämt dastünde in dieser und in der kommenden Welt!“ Das Dankgebet lautet: „Ich danke dir, mein Gott und Gott meiner Väter, daß du mir mein Lebensloos unter denen gegeben hast, die in den Lehrhäusern und Bethäusern sitzen und nicht unter denen, die in Theater und Circus sitzen ²⁾; denn ich bemühe mich und auch sie bemühen sich, ich harre aus und auch sie harren aus, aber ich bemühe mich, um das Paradies zu erben ³⁾, sie bemühen sich um des Abgrunds des Verderbens willen⁴⁾.“ Die Würde der Lehre bedingte ihm auch die Würde der mit ihr sich Beschäftigenden. Als seine Schüler ihn fragten, wodurch er ein so hohes Alter erreicht habe, antwortete er ⁵⁾: „Ich habe niemals eine Ehre gesucht in der Beschämung meiner Collegen, ich habe nie einen bösen Wunsch gegen meine Collegen mit auf mein Nachlager genommen und ich war freigebig mit meinem Vermögen.“ — Der berühmteste seiner Schüler war J s m a e l b. E l i s c h a. Dieser hat, so tradiert im dritten Jahrhundert Jochanan ⁶⁾, in seiner Schriftauslegung mit Vorliebe die Regel vom Allgemeinen und Besondern, welche übrigens schon

¹⁾ שלא מקפיד כנגד חברי ולא חברי יקפידו כנגדי. Schammai wird als קפיד bezeichnet, während Hillel ענותן war (Sabb. 30 b). Vgl. auch in des Letzteren Sentenz (Aboth 2, 5): ולא הקפדו כלסוד.

²⁾ Theater und Circus wurden schon von Hillel agadisch benutzt (S. 7). In Sifra zu den Worten „in ihren Satzungen stellt ihr nicht gehen“ (Lev. 18, 2) finden wir eine anonyme, wahrscheinlich alte Deutung, dies Verbot betreffe die heidnischen Institutionen (נימסות) des Theaters, des Circus und des Stadion.

³⁾ Vgl. den Satz El. b. Jadoth über Fromme und Frevler, S. 49.

⁴⁾ Jer. fügt den Hinweis auf Psalm 16, 10 hinzu Weiß, II, 73, faßt ohne Grund die so speciellen Gelegenheitsgebete R. b. Saffana's als Opposition gegen das von Gamliel II angeordnete dreimal täglich zu wiederholende Pflichtgebet auf.

⁵⁾ Megilla 28 a.

⁶⁾ Schebuoth 26 a.

unter den sieben Regeln Hillels vorkömmt, angewendet, nach dem Beispiele seines Lehrers Rechunja, der diese Regel durch die ganze Schrift durchführte. Doch hat sich außer einem vereinzeltten Falle¹⁾ kein Beispiel der halachischen Exegese Rechunjass erhalten. Seiner Deutung zu Prov. 14, 34 wurde schon oben²⁾ Erwähnung gethan.

Aus dem Verhältnisse Ismaels zu Rechunja b. Haffana erklärt sich die hervorragende Stelle, welche späterhin die jüdische Geheimlehre dem Letztern zuwies. Da Ismael in der nachtalmudischen älteren Mystik als Hauptvertreter ihrer Lehren gefeiert ward, machte man Rechunja b. Haffana auch auf diesem Gebiete zu seinem Meister, um so eher, als der Name desselben in die Tempelzeit hineinragenden Tannaiten den Nimbus des Alterthums, mit dem man die Geheimlehre bekleidete, noch erhöhte. In dem auch nach Ismael benannten theosophischen Midrasch *Hechaloth rabbathi*³⁾, tradirt J. sehr oft in seinem Namen⁴⁾. Ihm selbst wurde das kabbalistische Buch *Bahir* zugeschrieben, sowie das bekannte, sogar in die tägliche Gebetordnung aufgenommene *Gebet* des Rechunja b. Haffana⁵⁾.

61

¹⁾ Megilla I. I. Siehe jedoch hierüber unt. S. 59, A. 2.

²⁾ S. S. 34, Anm. 4.

³⁾ Herausgegeben von Fellingel in Beth Hammidrash, B. III, S. 83—108. S. das. Einl. S. XX ff.

⁴⁾ S. 4, 5; 5, 2; 13, 1; 13, 3 (אמר לי נחוניא בן הקנה); 15, 1; 18, 6; 19, 2 (אמר ר' נחוניא בן הקנה רבי); 21, 1 (אמר ר' נחוניא בן הקנה רבי). An der letztern Stelle sehen wir Rechunja als den Meister aller „Helden der Lehre“, die sich vor ihn versammeln, während seine Vorträge von Schreibern aufgezeichnet werden. An einer andern Stelle werden einige, meist durch ihr Martyrium bekannte Tannaiten in anachronistischer Weise aufgezählt, welche, wie Ismael berichtet, vor dem Meister saßen, ור' נחוניא בן הקנה יושב וסודר לסנידהם את כל דברי המרכבה. — In einer andern pseudepigraphischen Midrasch, Pirke R. Eliezer, c. 43, wird Rech. b. Haf. ein Satz über die Macht der Buße zugeschrieben, welche an Pharao, dem Unterdrücker Israels nachgewiesen wird, der nachher zum König von Ninive geworden sei, von dem das Buch Jona spricht.

⁵⁾ S. Steinschneider, Catal. Bodl. col. 2055 ff., Stblt. d. D. VI, 182. Ueber das Buch Bahir s. Groß in Graeß Monatschrift 1881,

5. Rachum aus Gimzô.

62

So wie Ismael von Rechunja b. Haffana die exegetische Methode des „Allgemeinen und Besondern“ annahm, so lernte Ismaels halachischer Opponent, Akiba von seinem Meister Rachum aus Gimzô ¹⁾ die Regel des Einbeziehens und Ausschließens durch das ganze schriftliche Gesetz anzuwenden ²⁾. Dies bezog sich besonders auf die hebräischen Partikeln, auch solche, denen nach dem gewöhnlichen Wortsinne des Textes keine besondere Bedeutung zufäme. Einmal sagte Ismael zu Akiba ³⁾: „Nachdem du 22 Jahre lang Schüler des Rachum aus Gimzô warst, der die Partikeln ׀א und ׀ר als etwas ausschließend, die Partikeln ׀ב und ׀א als etwas einbeziehend erklärte ⁴⁾, sage mir, was bedeutet das ׀א im ersten Satze der Thora?“ Akiba antwortete: Wenn die hebräischen Worte für „Himmel und Erde“ ohne das Accusativ-Wörtchen nach dem Worte für Gott stünden,

§. 557 ff, Neubauer in Jewish Q. Review IV, 358. — S. auch noch den Artikel Benjacob's über אגרת הכנה בן נחוניא לר' נחוניא מיהודת כורוזסט.

¹⁾ נחום איש גמזו. Gimzô ist der Name einer II Chr. 28, 18 erwähnten Stadt im südwestlichen Judäa. Für גמזו wird gewöhnlich גזז geschrieben, weil man den Namen mit dem Wahlsprüche גזז וז לשוכה deutete den Rachum im Munde geführt haben soll. S. b. Taanith 21 a, ferner j. Pea Ende.

²⁾ Ebenfalls von Johanan tradirt, Schebuoth 26 a. Vgl. Tojeita, Schebuoth, 1, 7: וז היה דורש ריבויין ומיעוטין שכך לכד מנחום איש גזז וז . . .

Als Schüler Rachum's erscheint Akiba auch in einer halachischen Tradition, Berach. 22 a (נחום איש גזז וז לחשה לרבי עקיבא); ferner in der Sage jer. Schekalim c. 5 g. Ende, wo Akiba genannt ist an Stelle der „Schüler“ in b. Taan. 21 a.

³⁾ Gen. r. c. 1, Tanchuma B. בראשית 8; b. Chagiga 12 a.

⁴⁾ Gen. r. ובין ריבון אתון ומין מיעוטין אתון. In Babli bloß: שהיה אבן ורקין מיעוטין שכך. Zu Babli bloß: שהיה דורש כל אתון שכנתה. — Die 22 Jahre sind eine runde Zahl, vom Alphabet hergenommen (vgl. Sanh. 31 a). S. auch Ag. d. pal. Am. II, 297, 1. Die Zahl der Buchstaben des Alphabetes wurde auch bei der Bestimmung der Zahl der kanonischen Bücher der heil. Schrift angewendet; sowie die Zahl der Weisungen beider ho:werischer Epen auf die Zahl der griechischen Buchstaben zurückgeht.

so könnte man so erklären, als ob sie selbst Gottheiten wären ¹⁾. Mit denselben Worten befragt Ismael den Akiba über das **אמ** in Gen. 4, 1 ²⁾ und in Gen. 21, 20 ³⁾. — Eine ähnliche Frage Akibas an Nachum wird ebenfalls überliefert. Er fragte ihn, was durch das **אמ** in Deut. 10, 20 in die Gott schuldige Ehrfurcht miteinbezogen werden könnte; da antwortete er: Die Lehre Gottes! ⁴⁾ Nach einer anderen Version ⁵⁾ hätte Nachum, nachdem er alle übrigen **אמ** gedeutet hatte, für dieses eine keine Erklärung gefunden,

63

¹⁾ Im Babil: „als ob in „Himmel“ [und Erde] Namen Gottes an- gegeben wären,“ das heißt השמים würde als Apposition zu מלהים gelten. Diese Auslegung hat eine polemische Spitze gegen Verdunkelungen des monotheistischen Gedankens, welche man auf die h. Schrift zu begründen suchte. S. Joel, Blide in die Religionsgeschichte I, 169.

²⁾ Gen. r. c. 22 g. A. S. auch Ag. d. pal. Am. I, 566, 1.

³⁾ Gen. r. c. 53 g. E. Beide Male antwortet Akiba, daß der Zusammenhang ohne **אמ** schwer, unverständlich wäre (היה הרבר קשה).

⁴⁾ J. Berach. 14 b, j. Sota 10 c. Der Wortlaut der Stelle ist folgender: נחמיה עימסני שימש את ר' עקיבא כ"ב שנה ולמרו אתים וגמים ריבויים מכים ורקים סיעושים אמר ליה מה הוא הן דכתיב את ר' אלהיך תירא אמר ליה אותו ואת תורתו. Nun ist עימסני eine durch leicht erklärlichen Consonantenwechsel entstandene Variante für גימזני, was soviel als איש גימזו ist; vgl. שילוני und שילוי. Ebenso ist Nachemja nur eine Nebenform des Namens נחום (vgl. חנניה und חנון). Man kann also getrost den נחמיה עימסני mit dem Nachum aus Gimzô identificiren (s. Derenburg S. 314; Graef, Monatschrift Jhg. 1870, S. 527; Kohleth, S. 176; Strauchun in Rupenellenbogen's עולם נחיות, S. 115; הבגיד, Jhg. 1858, S. 115. Da nun auch die Ansagen über Beide identisch sind, mit dem einzigen Unterschiede, daß im jerusalemischen Talmud (aber nicht, wie gleich gezeigt wird, im babylonischen) Akiba nicht Schüler, sondern Lehrer ist, so ist es gewiß erlaubt, durch eine kleine Umkehrung das richtige Verhältnis herzustellen und als ursprünglichen Wortlaut anzunehmen: ר' עקיבא שימש את נחמיה העימסני.

⁵⁾ An vier Stellen des bab. Talmuds: Pesach. 29 b, Kidd. 57 a, Baba Kamma 41 b, Beshor. 6 b. Auch hier wird Nachum aus Gimzô zu נחמיה העימסני, aber er ist nicht, wie im Jer., der Fragende, sondern der Gefragte und Akiba wird zwar nicht als sein Schüler bezeichnet, tritt aber offenbar als der Jüngere, Spätere auf. Die beiden Versionen sind durch einander zu berichtigen und zu ergänzen, nicht aber, wie Graef (IV² 428) will, die des Babil ganz zu beseitigen.

und als ihn seine Schüler fragten: Meister, wie willst du nun deine übrigen Deutungen aufrechterhalten? antwortete er: So wie das Erklären ein verdienstliches Thun war, so ist es in diesem Falle verdienstlich, sich des Erklärens zu enthalten¹⁾. Das **אמר** in Deut. 10, 20 sei so ungedeutet geblieben, bis Akiba darin die den Jüngern der Weisen, den Trägern der Gotteslehre schuldhige Ehrfurcht angedeutet fand. -- Es wird auch berichtet, daß Akiba den Nachum über die Bedeutung des Wortes **אמר** in Lev. 14, 21 befragt habe²⁾, so wie auch darüber, wodurch er ein so hohes Alter erreichte³⁾. Er antwortete: Ich habe niemals Geschenke angenommen, verharrte nicht starrsinnig auf vorgefaßter Meinung und war freigebig mit meinem Vermögen.

¹⁾ כשם שקיבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הדרישה

²⁾ Sifra 3. St. (72 c) נחמיה את ר' עקיבא את ר' נחמיה. Auch hier ist Rechemja soviel wie Nachum. Dies ist gewiß annehmbarer, als, auf die Lesart נחומיה את ר' נחמיה (die aber auf Meg. 28 a beruht), die Frage Akiba's an Rechemja b. Haffana, der nicht sein Lehrer war, gerichtet sein zu lassen, wie Frankel, 99, und Weiß, II, 42 annehmen.

³⁾ Megilla 28 a: שאל ר' עקיבא את ר' נחומיה הגדול כמה הארכת ימים. Man erklärt dies allgemein so, daß unter „Rechemja d. Große“ N. b. Haffana zu verstehen sei. Nun wird aber dieser sonst stets mit seinem Vaternamen angeführt, ja unmittelbar vor dieser Frage wird dieselbe Frage den Schülern des Rechemja b. Haffana nachgezählt, so daß also derselbe Mann so zu sagen in einem Athem mit zwei verschiedenen Benennungen erwähnt wäre; auch die Antworten des Einen an die Schüler sind von denen des Andern an Akiba verschieden. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn wir für נחומיה lesen: נחמיה (aus נ kann leicht ו werden, besonders unter dem Einfluß des vorgenannten נחומיה) und annehmen, Nachum oder Rechemja aus Gimzô sei zum Unterschiede von Rechemja, dem Schüler Akiba's הגדול „der Ältere“ genannt werden. Damit stimmt dann sehr gut, daß auch im Babi Akiba den Rechemja nach dem Sinne von **אמר**, freilich eines anderen als im Sifra, (Num. 28, 4) fragt; und auf Grund dieser Correctur kann man auch die für die Umgehung eines einfachen Rabbi auffallenden Euruochen נחומי (bei Levy I, 309 b „Hofbediente“) wegcorigiren. Man lese statt dieses Wortes נחומי od. נחומי und man versteht auch die den Akiba wegen seiner Frage bedrohende Mißhandlung. Die Leute von Gimzô hatten die Frage nach dem hohen Alter ihres berühmten Landsmannes als mißgünstig gemeint verstanden und züchtigen den Fragesteller dafür. Später wurde aus dem unverständlich gewordenen Patronymikum das geläufigere נחומי.

6. Ben Paturi.

Die Casuistik, welche in der Halacha einen so breiten Spielraum hat und über die vom Leben selbst gebotenen Fälle hinausgehend die Consequenzen der religiösen Sägung durch alle Möglichkeiten verfolgt und die sich darbietenden Schwierigkeiten zu lösen sucht, diese Casuistik, welche zwar erst später sich vollständig entwickelte, aber mit ihren Anfängen schon in die älteste Zeit der Tannaiten hineinragt, wurde schon frühzeitig auch auf die Sittenlehre angewendet, und wir finden aus dem ersten Jahrhundert einen der interessantesten Fälle ethischer Pflichtencollision aufgeworfen und auf exegetischer Grundlage gelöst. Es reisen Zwei in der Wüste¹⁾, und nur Einer von ihnen ist mit Wasser versehen. Würde er das Wasser mit dem Reisegefährten theilen, so wäre es nicht genügend, um Beide zu erhalten; tränke er es allein, so langte er wohl damit aus, um in bewohnte Gegend zu kommen, aber sein Gefährte wäre unrettbar verloren. Ben Paturi²⁾ trug darüber die absolut ethische Lösung vor: Der Eine dürfe nicht mit Preisgebung des Lebens seines Mitmenschen das eigene retten, sondern es mögen beide trinken und beide umkommen. Diese Lösung, die er³⁾ auf die Worte der Schrift (Lev. 25, 36) „Dein Bruder lebe mit dir“ stützte, galt so lange, bis Akiba auftrat und aus demselben Schriftworte entnahm, daß im Conflictsfalle das eigene Leben zu berücksichtigen sei. Nach einer an-

¹⁾ Sifrá zu Lev. 25, 36, שנים שדרי דולכים בסדור, b. Baba mezia 62 a ברך . . . Eine interessante Analogie bietet die ähnliche Frage in Cicero de officiis III, 23, von den zwei Schiffbrüchigen.

²⁾ מפורי או דרש בן פטורי ist ungewisser Bedeutung und kommt auch als מפורי und מפורא vor. Die etymologischen Phantasmagorien, welche Schorr (Chaluz IX, 43 f.) über diesen, sowie über viele andere Namen der Tannaiten und Amörder vorträgt, sind zu unwissenschaftlichen Charakteren, als daß auf dieselben einzugehen nöthig wäre. Die ganze Abhandlung, auf die hier ein für alle Male hingewiesen sei, ist ein betrübendes Beispiel dafür, wie weit einen scharfsinnigen und gelehrten Mann das Außerachtlassen philologischer Disciplin und kritischer Besonnenheit führen kann.

³⁾ Nur im Sifrá.

66

dem Version habe Akiba diese Ansicht persönlich vor Ben Paturi ausgesprochen¹⁾. Jedenfalls erscheint in dieser Tradition Akiba in demselben chronologischen Verhältnisse zu Ben Paturi, wie in der Tradition über אבא zu Nachum aus Gimzo. Sie dürfen daher als Zeitgenossen betrachtet werden. Wir kennen von Ben Paturi noch zwei exegetische Aussprüche. In dem einen löst er den Widerspruch zwischen 35, 4 und 5 dadurch, daß er unter den 1000 Ellen das Maß des Stadtbezirkes, unter den 2000 das des Sabbathweges verstanden wissen will²⁾. In dem andern entnimmt er aus Hiob 27, 2, daß Hiob Gott aus Liebe diente, denn beim Namen des Königs schwöre nur, wer den König liebt³⁾. Als diese Ansicht durch einen sonst nicht vorkommenden Jünger, Josua b. Hyrkanos, am berühmten Tage der Amtsentsetzung Gamliels vorgetragen wurde, rief Josua b. Chananja aus: „O wer könnte den Grabesstaub von deinen Augen nehmen, Sochanan b. Zakkai, mein Meister, der du immer lehrtest, daß Hiob nur aus Furcht Gott diente, denn so sei es

¹⁾ אמר לו ר' עקיבא, Eifra.

²⁾ Tosefta Sota 5, 13 פטורי בן יהודה כן היה דורש יהושע כך היה דורש ר' יהושע, der Erfurter Codex (ed. Sudermantel, S. 303) setzt noch hinzu רבי משום. Dieser Zusatz ist durch die Mischna Sota 5, 3 veranlaßt, wo dasselbe was in der Tosefta B. P. zugeschrieben ist, Akiba vorträgt und zwar ביום, an dem Tage der Amtsentsetzung Gamliel's II. In der Tosefta folgt dann der andere Satz Ben Paturis, ebenfalls eingeleitet mit משום ר' יהושע אמר משום ר' יהושע (c. 6 Anf. nach Cod. Erf. und Talm. zu Hiob § 914). In der Mischna (5, 5) entspricht demselben das an demselben Tage von Josua b. Hyrkanos Vorgetragene, worin ebenfalls Hiobs Liebe zu Gott bewiesen wird, aber aus Hiob 13, 5 und 27, 5. Diese abweichenden Ausgaben der Mischna und Tosefta über die Autoren beider Sätze lassen sich dadurch ausgleichen, daß man annimmt, sowohl Akiba als Josua b. Hyrkanos hätten die Sätze im Namen des Ben Paturi vorgetragen, wie ja in der Tosefta Josua, d. i. b. Hyrkanos, es ist, der beide in seinem Namen tradirt; oder aber, daß Akiba in der Mischna vor dem ersten Satze als Autor genannt wird, ist durch die Nähe der anderen ihm gehörenden Sätze zu erklären.

³⁾ Die Baraita des Jeruschalmi (Sota 20 c) hat dies als תני ר' יהודה, vielleicht corruptum aus ר' יהושע תני. Uebrigens s. die vorige Anmerkung.

geschrieben (Hiob 1, 1): „er fürchtete Gott und wich vom Bösen“: und nun lehrt Josua, der Schüler deines Schülers, daß er aus Liebe zu Gott fromm war¹⁾!“

7. Eliezer b. Jakob.

67

Ein Tannaite, der zu den älteren Schülern Akiba's gerechnet wird, aber eher sein College und Zeitgenosse war, Simon ben Azza'i, erzählt, er habe in Jerusalem — wol zur Zeit des Bar Kochba'schen Freiheitskrieges — eine Rolle mit genealogischen Verzeichnissen gefunden, auf der unter andern Bemerkungen auch die zu lesen war, daß die Mishna des Eliezer b. Jakob „ein Mäpfelein nur, aber rein“ sei, das ist: die von ihm gelehrteten Traditionen gering an Zahl, aber gesichert und zuverlässig seien²⁾. Dieses Zeugniß und manche andere Momente machen die Existenz eines in die vorhadrianische Zeit gehörenden Gesetzeslehrers, Eliezer b. Jakob mit Namen, zu einer unbestreitbaren Thatsache³⁾. Es ist aber meist schwer zu entscheiden, in welchem Falle er und in welchem Falle sein jüngerer Namensgenosse⁴⁾ aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts als Urheber der unter diesem Namen überlieferten Aussprüche anzunehmen sei. In Folgendem

¹⁾ M. Sota 5, 5.

²⁾ Jebamoth 49 b קי רמבי קב וקי. In dem ältere und jüngere Tannaiten charakterisirenden Ausspruche Issi b. Jehuda's (Gittin 67 a, Ab. di R. N. c. 18) heißt es von E. b. Jakob selbst (nicht von einer f. Mishna): קי רמבי. Und zwar steht dort E. b. Jakob unter den Schülern Akiba's so daß der jüngere Träger des Namens gemeint sein kann, was aber in Anbetracht der Stelle in Jebamoth 49 b. nicht wahrscheinlich ist. — קי bed. reines Mehl (= סולת נקייה).

³⁾ Frankel 73 f., Weiß II, 167, Brüll 71 ff., Derenbourg 374. — Graetz ignorirt in seiner Geschichte den ältern Eliezer b. Jakob gänzlich und schreibt die Traditionen über den Tempel dem jüngern zu, G. d. Juden IV², 201.

⁴⁾ Frankel will auch für diese Namensgenossen denselben Unterschied durchführen, mit dem er die beiden Eliezer b. Jakob von einander scheidet; doch gilt auch hiervon das oben S. 50, Anm. 2 Ende Bemerkte.

seien diejenigen zur Schriftauslegung gehörenden Sätze zusammengestellt, welche man mit großer Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit El. b. Jakob, dem Älteren zuschreiben darf.

In der Halacha sind es besonders die auf den Tempel und seine Einrichtungen sich beziehenden Traditionen, welche dem ältern El. b. Jakob gehören¹⁾; es wird uns auch gesagt²⁾, daß der Mišchnatraktat Middoth, der von den Größenverhältnissen und inneren Einrichtungen des jerusalemischen Heiligthums handelt, seinem Ursprunge nach auf ihn zurückzuführen ist³⁾. Wir dürfen daher auch solche Schriftauslegungen, die auf das Heiligthum Bezug haben, Eliezer b. Jakob I. zueignen.—Aus dem Worte **קו**, Lev. 4, 12, deducirt er, daß der Ort, auf den die Altarische zu

Schwerlich darf man zwischen den beiden El. b. Zadok ein gleiches genealogisches Verhältniß annehmen, wie es oben für die beiden El. b. Zadok nachgewiesen wurde.

¹⁾ S. Frankel a. a. D.

²⁾ Von Huna, Joma 16 b: **כאן תנא סדרת ראביי**.

³⁾ Im genannten Traktate selbst wird sein Name bei mehreren Aussprüchen genannt. Er erzählt (1, 2) von der eigenthümlichen Strafe, die der Bruder seiner Mutter erlitt, als er als Tempelhüter einschloß. Er erklärt, die Bestimmung der südwestlichen, an den Vorhof grenzenden Kammer vergessen zu haben (2, 5). Wie die Aussage eines Augenzeugen klingt auch die Angabe El. b. Jakob's, daß die heidnischen Krieger, welche Thormächter in Jerusalem waren, am Vorabend des Pesach, nachdem sie das Proselytenbad genommen, auch ohne Beschneidung zum Mitgenusse des Pesachlammes zugelassen wurden, j. Pesach, c. 8 Ende; die Tosefta Pesach, c. 7 bringt den Satz ebenfalls und zwar im Erfurter Cod., ed. Zuck. 167, anonym, im Wiener von El. b. Jakob. Die Ausgaben haben El. b. Zadok, was wahrscheinlich durch den unmittelbar vorhergehenden Satz des letztern veranlaßt wurde, ebenso wie im Cod. Erf. bei diesem Jose b. Jehuda steht, von dem unmittelbar vorher ein Ausspruch zu lesen ist. — Es sei noch bemerkt, daß die Angabe über die heidnischen Thorchüter sich auf eine Controverse der Schulen Schammai's und Hillel's bezieht, so wie El. b. Jakob über einen den Oxyerendienst betreffenden Streit der beiden Schulen referirt, Zebachim 38 b (danach ist die Bemerkung Brülls, S. 75, zu ergänzen). — Einige Angaben über gesellschaftliches Leben aus der Zeit des zweiten Tempels werden Chullin 94 a El. b. Jakob, wahrscheinlich dem Ältern, zugeschrieben.

führen sei, abschlüssig sein müsse¹⁾. Die dreimal hervorgehobene Vorschrift, daß der Altar aus Steinen zu bauen sei (Exod. 20, 25, Deut. 27, 5, 6) soll auf die Altäre der drei Heiligthümer von Schilo, von Nob und Gibeon und von Jerusalem hinweisen²⁾. Auf den Altar bezieht sich auch der Ausspruch: Drei Propheten kamen mit den Israeliten aus dem babylonischen Exil; der Eine gab Zeugenschaft über die Stelle des Altars, der Andere darüber, daß man auf dem Altare opfern dürfe, ohne daß der Tempel wieder aufgebaut sei, der Dritte darüber, daß die Thora in assyrischer (Quadrat-)Schrift zu schreiben sei³⁾. Den großen Altar von Jerusalem findet El. b. Jakob schon in Gen. 8, 20 angedeutet, in dem Altare, auf dem Noach sein Opfer darbrachte und auf dem auch Adam geopfert habe⁴⁾. — Von dem Wasserthore des Tempels (s. Nethemia 3, 26) sagt er, es habe diesen Namen erhalten, weil bei ihm der vom Propheten Jeschekel verkündete Wasserquell (Ez. 47, 2) hervorsprudeln werde⁵⁾. Die Worte:

69

¹⁾ כַּשּׁוֹף Sifrā z. Stelle (18 d), Zebachim 106 a.

²⁾ Zabachim 61 b. Zu Jalkut zu Exod. 20, § 206, ist als Autor רבי רבי genannt, was aus der gewöhnlichen Abbrüviatur für Eliezer b. Jakob רַבֵּי רַבֵּי zu erklären ist.

³⁾ Zebachim 62 a. Die drei Propheten sind, wie Raschi bemerkt, Chaggai, Zacharia und Maleachi. Wenn diesem Letzteren, dem Dritten, die Aussage über den Gebrauch der assyrischen Schrift zugeschrieben erscheint, so paßt das sehr gut zu der Annahme, daß Maleachi identisch mit Ezra ist (Josua b. Karca, Megilla 15 a) und daß diesem die Einführung der Quadratschrift zu verdanken ist (Sanh. 21 b). Ueber die Berufungen auf die drei letzten Propheten in jener Zeit s. oben S. 12, Anm. 1.

⁴⁾ Gen. v. c. 84. Zu dem Opfer Adams wird auf Psalm 69, 32 hingewiesen, wozu die Baraita in Aboda zara 8 a zu vergleichen ist. Auf den Altar bezieht sich auch die Angabe El. b. Jakobs, daß man am 7. Tage des Hüttenfestes während des Umzuges um den Altar die Worte sprach: לִיהִ לְרַךְ הַכּוֹבֵה, Tos. Sukka, 3, 1. In der Mischna Sukka 4, 5 ist יַעֲקֹב בֶּן יַעֲקֹב ausgefallen; vgl. S. 65, Anm. 2. Auf das ebenfalls zum Hüttenfeste gehörende Fest des Wassers schöpfens beziehen sich die Worte, welche Hillel mit Anlehnung an Exod. 20, 24 sprach und welche von einer Quelle El. b. Jakob zugeignet werden. S. oben S. 5.

⁵⁾ M. Middoth 2, 6; Tos. Sukka 3, 3. Dabei erklärt er auch das Wort מַסְכֵּים (Tos.) מַסְכְּרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּמְיֵן פִּי הַמַּךְ הַזֶּה (וְעַתִּירֵין לֵהוּיָהּ מַסְכֵּים)

70 „ihm zu dienen mit ganzem — ungetheiltem — Herzen“ (Deut. 11, 13) erklärte er als Mahnung an die Priester, während ihrer Dienstverrichtungen im Heiligthume keinem fremden Gedanken nachzugehen¹⁾.

Aber auch Auslegungen anderer Art darf man mit großer Wahrscheinlichkeit dem ältern Eliezer b. Jakob zusprechen. Zu Deut. 22, 17 lesen wir, daß er die Worte: „sie mögen ausbreiten das Tuch,“ welche man später allgemein bildlich auffaßte, in ihrem Wortsinne genommen wissen will²⁾. Ebenso erklärt er, daß in Deut. 20, 5, 6 „Haus“ und „Weinberg“, deren zu vollziehende Einweihung vom Theilnehmen am Kampfe befreit, stricte zu nehmen seien und nicht auch andere analoge Besitzthümer mitinbegriffen sind³⁾. Besonders haben wir einige bemerkenswerthe Schriftauslegungen von ihm, welche ethische Strenge in der Auffassung des ehelichen Lebens bekunden. Die Erläuterungen zu den Worten der Schrift: „daß nicht das Land mit Schandthat sich fülle“ (Lev. 19, 29) führt schon der Talmud⁴⁾ auf den

חברתו במתן כסותו. Im Traktat Midraich werden auch sonst Stellen aus den letzten Capiteln Jechesekels benützt: 46, 21 (2, 5, wobei das Wort מורא erklärt wird); 48, 16 (3, 1); 41, 23 f. (4, 1); 44, 2 (4, 2).

¹⁾ Sifré zu St. § 41.

²⁾ Sifré zu St. § 387 ר' אליעזר מ' רברים ככתבם. Nach אליעזר ר' ist wie aus b. Keth. 46 a, j. Keth. 28 o ersichtlich, יעקב zu ergänzen. Mech. zu Deut. 14, 3 (Hoffmann, Neue Collectaneen S. 7) nennt als Autor einer halachischen Schriftdeutung El. b. Jakob, während Sifré zu R. (§ 99) אליעזר ר' als Autor nennt. Dasselbe ist bei der Deutung von Deut. 16, 21 der Fall (Neue Collectaneen, S. 15, vgl. auch Sifré z. St. (§ 145). Auch Tamid 28 b: יעקב ר' אליעזר. Ebenso hat der Ausspruch zu Psalm 10, 8 nach Tos. Sanh. 18 b El. b. Jakob (den Jüngern, weil neben anderen Schülern Akiba's) zum Autor, während in b. Sanh. 6 b אליעזר ר' steht. S. noch S. 64, N. 4. — Daß die Erklärung zu Deut. 22, 17 von El. b. Jakob I. herrührt, hat Frankel 74 gut begründet, während Geiger, J. J. II, 29 ohne Grund sie dem Schüler Akiba's zuschreibt.

³⁾ Sifré zu St. (§ 195), j. Sota 48 a, כרם כמסעו, j. Sota 29 d, b. Sota ib. Im Jeruschalmi wird die Bemerkung auch auf נטע ausgedehnt.

⁴⁾ Jebamoth 87 b.

ältern Eliezer b. Jakob zurück. Er sagt, in diesen Worten liege die Hindeutung darauf, daß die geschlechtlichen Verirrungen die ärgsten Inceste zur Folge haben können, so daß Einer, ohne es zu wissen, die eigene Tochter zur Frau nehmen oder die eigene Tochter seinem Sohne zur Frau geben könne ¹⁾. An dieselben Worte knüpfte er auch eine Mahnung: Wer in einem Lande verheirathet ist, heirate nicht, in ein anderes Land gekommen, auch in diesem; denn die den beiden Ehen entsprossenen Kinder könnten, einander nicht kennend, zusammenkommen und eine Geschwisterehe eingehen ²⁾. Das Verhältniß der Ehegatten subsumirt er unter den Begriff der Nächstenliebe und folgert aus den Worten: „sinne nicht gegen deinen Nächsten Böses“ (Prov. 3, 29) die Warnung, nicht eine Frau zur Gattin zu nehmen mit der Absicht, sie nachher zu verstoßen ³⁾. Hingegen knüpft er an die Worte: du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen“ (Lev. 19, 17) die Bemerkung, dieses Verbot erleide Einschränkung in Bezug auf die ungetreue Ehegattin; für diese gelte das Gebot (Num. 5, 14): „er eifere gegen sein Weib“ ⁴⁾.

An zwei Stellen finden wir die Ansicht Eliezer b. Jakobs neben der des Eliezer b. Hyrkanos und des Josua b. Chananja genannt, wo also ebenfalls der ältere El. b. Jakob anzunehmen

¹⁾ Sifrá z. St. (90 d), Tos. Kidduschin 1, 4. Der Schluß des Ausspruches, welcher das Wort **וְכַמֵּן** aus **וְכִי יִשָּׂא אִשָּׁה** zusammengesetzt erklärt: **וְכַמֵּן וְכִי יִשָּׂא אִשָּׁה וְכִי יִשָּׂא אִשָּׁה** wird von Weiß (zu Sifrá l. l.) dem El. b. Jakob abgesprochen, weil diese Deutung im Babil dem **אבא** gehöre und auch in der Tosefta nichts davon stehe. Indessen Cod. Erfurt (ed. Bud. S. 385) kennt diesen Schluß: **וְכִי יִשָּׂא אִשָּׁה וְכִי יִשָּׂא אִשָּׁה וְכִי יִשָּׂא אִשָּׁה** . . . Raba wendet auch bloß diese alte Deutung in seinem Sinne an; übrigens wurde dieselbe nach Nedar. 51 a auch von Bar Kappara tradirt.

²⁾ Zebam. 37 b, in unmittelbarem Zusammenhange mit dem vorigen Satz; die Anknüpfung an den Bibelvers ist aus Joma 18 b zu ergänzen.

³⁾ Zebam. l. l. Den Vers wendete, nach Gittin 90 b, Raba in gleichem Sinne an. S. auch Akiba's Satz, Ab. di R. N. c. 26 und Rab's Satz, Midd. 41 a (Ag. der bab. Amor. S. 27).

⁴⁾ Sota 3 a.

72 iit. Die Controversen betreffen das Wort *מו* Gen. 49, 4¹⁾ und die Frage, durch welches Verdienst männlicher Kindersegen erlangt wird²⁾.

8. Jöse Hattöhen.

Unter den Schülern Jochanan b. Zakkais bekam Jöse, der Priester, von ihm den Beinamen „der Fromme“³⁾; eine Uebersetzung rühmt von ihm, er habe niemals etwas von ihm Geschriebenes in der Hand eines Heiden gelassen, aus Besorgniß, derselbe könnte es am Sabbat tragen und so ihm selbst mittelbar eine Sabbatverletzung erwachsen⁴⁾. In einem guten Nachbarn sah er die beste Förderung eines richtigen Lebenswandels und in einem bösen Nachbarn das größte Hinderniß eines solchen⁵⁾. Sein dreitheiliger Wahlspruch lautete: Das Vermögen deines Nächsten sei dir so lieb wie das deinige; rüste dich zum Studium der Lehre, denn sie fällt dir nicht mühelos als Erbe zu; alle deine Handlungen seien um Gottes willen⁶⁾. Zwei agadische

¹⁾ Gen. r. c. 98. Als Viertes kommt dort noch Eleazar aus Modiim hinzu. Die Deutungen des Wortes fassen dasselbe nach der Notarikon-Methode als Abbraviatur auf. Nach El. b. Jakob deutet es: *סמטה על דת חבת*. בברותך ור נעשה לסתבותך. Wir haben gesehen, daß er auch *מו* nach dieser Methode erklärte (S. 66, Anm. 1). Vielleicht ist dem älteren El. b. Jakob auch die Deutung zu *יצן* (Jes. 98, 20) zuzuschreiben, nach welcher dieses Wort aus *יצא* und *יצו* zusammengezogen ist: *תני ר'א בן יעקב כל יצן כל יצא וכל יצו*, *Šmir r. zu 1, 5.*

²⁾ *Baba bathra 10 b.* Doch macht der Hinweis auf Chanina b. Lera djon, einen Zeitgenossen Akiba's, die Autorschaft zweifelhaft. — Auch in dem Ausspruche über Lev. 19, 29 (S. 66) ist Eliezer b. Hyrtanos der Gegner El. b. Jakobs.

³⁾ *Aboth 2, 8.* *Ab. di R. N. o. 14:* חסיד שבורר; *2. Version c. 29:* חסיד שבורר.

⁴⁾ *Tosefta Sabbath 13 (14), 13; b. Sabb. 19 a.*

⁵⁾ *Aboth 2, 9.*

⁶⁾ *Aboth 2, 12.* In *Aboth di R. Nathan o. 17 (2. Version c 30, p. 66)* mit Erläuterungen. S. noch Geiger, *Jüd. Zeitschrift IX, 54.* Es ist unbegreiflich, wie Brüll, p. 129, die Conjectur machen kann, daß unter

Aussprüche werden von ihm überliefert. Als er mit seinen Kollegen Jochanan b. Zakkai über das Hinscheiden eines Sohnes zu trösten kam, hielt er ihm das Beispiel Aharons vor, der zwei Söhne an einem Tage verloren und dennoch schwieg (Lev. 10, 3) und der Tröstung zugänglich war¹⁾. Ein anderes Mal sehen wir ihn beim Patriarchen Gamliel. Als eine Proselytin²⁾ an diesen die Frage richtete, wie der Widerspruch zwischen Deut. 10, 17 („er erhebt kein Antlitz,“ nimmt keine Rücksicht) und den Worten des Priestersegens (Num. 6, 26), daß Gott Israel „das Antlitz erhebe“ d. i. zuwende, zu lösen sei, erbot sich Jose Haffohen zur Antwort und sprach: Ich will dir ein Gleichniß jagen. Es schuldet Jemand eine Geldsumme und hat sich in Gegenwart des Königs durch einen Eid beim Leben des Königs verpflichtet, dieselbe zu einer bestimmten Frist zu zahlen. Als nun die Frist da war und er nicht bezahlen konnte, ging er zum Könige, um seine Verzeihung zu erlangen. Was jagte der König? Meine Beleidigung sei dir vergeben, aber gehe hin und beschwichtige deinen Nächsten, dem du schuldig bist! So ist von jenen Bibelsprüchen der eine, nach welchem Gott Rücksicht nimmt, auf die Sünden des Menschen gegen Gott, der andere, das Gegentheil ansagende, auf die Sünden gegen den Nebenmenschen zu beziehen³⁾.

יסי ר' hier Jose der Galiläer zu verstehen sei, während doch der Zusammenhang keinen Zweifel dagegen aufkommen läßt, daß es Jose, der Schüler des Jochanan b. Zakkai ist.

¹⁾ Aboth di R. Nathan c. 14.

²⁾ בלריא תצורה (Valeria?) im Talmud, in der jüngeren Quelle bloß בטרונתא.

³⁾ Mosch Paschana 17 b, kürzer in der „neuen Pesikta“ bei Jellinek. Beth Sammidrasch VI, 61. Das Gleichniß Jose Haffohen's erinnert an das von seinem Lehrer J. b. Zakkai auf dem Todtenlager angewendete (Berach 28 b, Ab. di R. N. c. 25), in dem das Hintreten vor Gottes Angesicht mit dem Erscheinen vor einem menschlichen Könige verglichen wird. Vgl. besonders bei Jose המלך לסיים המלך, bei Jochanan לסיים ברכים. Der Widerspruch zwischen Deut. 10, 17 und Num. 6, 26 hat die Annahme zur Voraussetzung, daß die Ausdrücke נשם בני und בני נ' gleichbedeutend sind (s. Tosafoth zu R. S. 17 b und Midra 70 b), eine Annahme, die in der Agaba jener Zeit

74 — Daß man Jose auch die Beschäftigung mit der Geheimlehre zuschrieb, ist schon oben erwähnt worden¹.

9. Eleazar b. Arach.

„Einen kräftig sprudelnden Quell“²) nannte Jochanan b. Zakkai den Jünger, der unter den fünf Hauptschülern stets als der Letzte angeführt wird, den mehr durch seine räthselhafte Stellung in der Geschichte jener Zeit, als durch seine Aussprüche merkwürdigen Eleazar b. Arach. Er erscheint in den verschiedensten Berichten als der Lieblingsjünger des Meisters. Nach Abba Schaul hätte dieser von ihm gesagt, er allein überrage an Bedeutung alle übrigen Weisen Israels³). Auf die Fragen nach dem besten Förderungs mittel, sowie nach dem besonders zu meidenden Hinderniß eines rechten Lebenswandels finden die Antworten Eleazars den Beifall Jochanans⁴), ebenso seine Erklärung zu Prov. 14, 34⁵). Als die fünf Schüler den Meister über den Tod seines Sohnes zu trösten kamen, gelang dies blos dem Trostspruche Eleazars. Er jagte⁶): Gestatte mir ein Gleichniß.

und auch später sich als die gewöhnliche erweist. An Josua b. Chanania richten, nach Midra 70 b, die Alexandriner dieselbe Frage; er beantwortet sie mit der Lösung, welche, wie wir in Rosch Haschana l. l. lesen, Akiba an die Stelle der durch Jose gegebenen setzte. — Von Ammi oder Assi (Ende des 3. Jhdts.) tradirte Awira den Ausspruch (Berach 20 b), daß die Engel jene Frage an Gott gerichtet hätten. In Sifre zu Num. 6 (§ 42 Anf.) wird eine Lösung, welche der an der letzterwähnten Talmud-Stelle ähnlich ist, anonym mittheilt, dazu an zweiter Stelle, ebenfalls anonym, die Lösung Josua's (Akiba's).

¹) S. 40, Anm. 3.

²) Aboth 2, 8: מעין המתגבר. In Ab. di R. N. c. 14 so paraphrasirt: נהל שומא ומעין המתגבר שמימי כתגברין ורומאין לרחל, mit Anführung von Prov. 5, 16.

³) Aboth 2, 8. Vgl. hierzu Weiger, J. J. VI, 134 f. und Levy, Ueber Fragmente aus der Mischna von Aba Saul, S. 31.

⁴) S. oben S. 34.

⁵) S. S. 34, Anm. 4.

⁶) Aboth di R. Nathan, c. 14.

Jemand hat vom Könige einen Gegenstand zur Aufbewahrung bekommen und in dem Gefühle der Verantwortlichkeit jammert er täglich: wenn ich doch schon der Sorge um das mir Anvertraute glücklich ledig wäre! Auch du, o Meister, hattest einen Sohn, der in allen Zweigen der Gesetzeswissenschaft ¹⁾ bewandert war und der nun frei von Sünden aus der Welt geschieden ist; solltest du nicht dem Troste zugänglich sein, nachdem du, was Gott dir zur Bewahrung anvertraut hat, glücklich wiedergegeben! ²⁾ -- Auch in der Geheimlehre erscheint Eleazar als der bevorzugte Schüler. Er schritt einmal hinter dem auf einem Esel reitenden Meister her und sprach den Wunsch aus, ihm Einiges aus der Lehre vom Gotteswagen vortragen zu dürfen. Johanan stieg von seinem Thiere herab, sie setzten sich auf einen Stein unter einem Delbaum und der Meister lauschte den Worten des Jüngers. Als dieser geendet hatte, küßte er ihn auf's Haupt und rief aus: Gepriesen sei der Gott Israels, der unserm Vater Abraham einen Sohn gegeben hat, welcher über die Herrlichkeit des Schöpfers vorzutragen und zu erläutern versteht ³⁾. So Mancher weiß schön zu lehren, aber nicht schön zu handeln, ein Anderer handelt schön, weiß aber nicht schön zu lehren ⁴⁾, aber Eleazar b. Arach lehrt schön und handelt schön. Heil dir, unser Vater Abraham, daß Eleazar b. Arach dir entsprossen ist! ⁵⁾

¹⁾ S. S. 24, Anm. 2.

²⁾ Nach der bekannten Erzählung vom Tode der Söhne Weirs (M. Nischle g. Ende) wurde dieser von seiner Gattin Beruria auf ähnliche Weise getödtet.

³⁾ להבין ולחקור ולדרוש להבין. Jeruschalmi bloß לדרוש. Der Ausdruck הבין (vgl. Neh. 8, 8) scheint besonders die Erläuterung von Gegenständen der Geheimlehre zu bezeichnen. Vgl. M. Chag 2, 1 und sonst: מבין מדעת, ferner b. Chag. 13 a בחסמל.

⁴⁾ Nachher hielt man diesen Satz dem Simon b. Azzai vor, der über die Ehe schön zu predigen wußte, selbst aber unverehelicht blieb. Jebam. 63 b.

⁵⁾ So Tosefta Chag. 2, 1; in b. Chagiga 14 b und noch mehr in j. Chag. 77 a ist die Erzählung sagenhaft ausgeschmückt. In Pirke R. Eliezer c. 2 ist dieser Zug auf El. b. Hyrtanos übertragen, den Johanan für einen

76 — Jedoch der Mann, den sein Lehrer so hoch gestellt hat, erfuhr das traurige Geschick, nach dem Tode desselben den Zusammenhang mit den übrigen Meistern des Gesetzesstudiums in Israel zu verlieren. Aus den verschiedenen, stark von einander abweichenden Berichten über seine Vereinsamung ¹⁾ ist als historisch zu entnehmen, daß, als Jochanan ben Zakkai von seinen Schülern umgeben ²⁾ gestorben war ³⁾, Eleazar b. Arach nicht seinen Kollegen nach Jabne, dem Präsidialsitze Gamliels folgte, sondern von seiner Gattin beeinflusst nach Emmaus ging. Dort habe er, unter Einwirkung des Wohllebens an diesem Aufenthaltsorte, sein Wi-

gelungenen Vortrag mit einem Kusse belohnt und mit dem Ausrufe: „Heil euch Abraham, Isaac und Jakob, daß dieser euch entsprossen ist!“

¹⁾ Aboth di R. Nathan c. 14 Ende; Ab. di R. N., 2. Version c. 29 (p. 59); Kohel r. zu 7, 7; b. Sabb. 147 b.

²⁾ Berach. 28 b.

³⁾ Daß Jochanan b. Z. nicht in Jabne starb, sehen wir daraus, daß seine Schüler nach dem Tode des Meisters nach Jabne gehen (nicht, wie bei Graetz IV², 28 zu lesen, dort bleiben), El. b. Arach hingegen nach Emmaus, wie sowohl in Koh. r. als in Aboth di R. Nathan berichtet wird. Nun wird von letzterer Quelle die Secession der Schüler nicht an den Tod Jochanan's, sondern — gewiß ungenauerweise — an den seines Sohnes geknüpft. (In der zweiten Version der Ab. di R. N. wird die Trennung E. b. A.'s von einem Kollegen in die Zeit gesetzt, als sie Jerusalem verließen). Nun hören wir ausdrücklich von einem Gerichtshofe, dem Jochanan ben Zakkai in Be r u r C h a i l präsidirte, Sanh. 92 b, vgl. mit Sifre zu Deut. 16, 20, § 144, hören auch von einer Reise, die J o s u a b. C h a n a n j a nach dem genannten Ort machte, um seinen Lehrer zu besuchen, Tosefta Maasseroth 2, 1; wir müssen also annehmen, daß Jochanan die letzte Zeit seines Lebens in Berur Chail zubrachte; dort auch starb und daß von dort seine Schüler nach Jabne gingen, mit Ausnahme Eleazar's, der Emmaus vorzog. Es ist beachtenswerth, daß letzterer Ort nur in Koh. r. genannt ist (עמאוס), während in Aboth di R. Nathan der Ort עמאוס genannt wird, was einen Warmquell überhaupt bedeutet, ἠλυδία, also mit dem aramäischen עמאוס, woher Emmaus herzuleiten (s. Levy I, 92 b), identisch ist. In Babli aber wird der Badeort — עמאוס —, dessen Annehmlichkeiten El. b. Arach geistig zu Grunde richten, mit jenem identificirt, der auch zur Demoralisirung der 10 Stämme beigetragen habe, wird also ins Nordreich versetzt und muß vielleicht als das warme Bad von Tiberias gedacht werden, das bei Josephus

jen auf ungläubliche Weise vergessen¹⁾. Aus diesem Zustande geistiger Herabgekommenheit habe er die Mahnung gesprochen, welche unter dem Namen Nehorai's überliefert ward²⁾: „Ziehe nach einem Orte, wo das Studium der Lehre heimisch ist, und sage nicht, daß sie nach dir kommen werde: denn deine Kollegen werden sie bei dir erhalten, verlasse dich auch nicht auf die eigene Einsicht!“³⁾ Besser beglaubt ist der Wahlspruch aus der Zeit seiner Größe, der ihm als Schüler Jochanan's, des unermüdblichen Wissensstrebens, des streitbaren Bekämpfers der Glaubensfeinde, wohl in den Mund paßt⁴⁾: „Sei emsig im Studium des Gesetzes, wisse, was du dem Epikuräer antworten sollest⁵⁾ und wisse, vor wem du arbeitest; du hast einen glaubwürdigen Arbeitsherrn. der dein Werk entlohnen wird!“

ebenfalls Emmaus heißt (s. Winer, Bibl. Realwörterbuch s. v.). Rapoport, Erch millin 112, geht so weit, sogar ממוס nach Liberias zu versetzen.

¹⁾ Nach Koh. r. die mündliche Lehre, nach Babli sogar die schriftliche.

²⁾ Aboth 4, 14. Sgl. Prov. 8, 5.

³⁾ Sabbath 147 b. Der Hinweis auf das Wort Nehorais geschah ursprünglich bloß wegen des merkwürdigen Zusammenstimmens desselben mit dem Schicksale El. b. Arach. Später nahm man an, daß der zur Deutung gleichsam auffordernde Name Nehorai gar kein Eigenname sei, sondern Eleazar b. Arach bedeute, ebenso wie man ihn auf Rechemja oder Meir bezog. S. Erubin 18 b. (II., 280, 377).

⁴⁾ Aboth 2, 14.

⁵⁾ In Aboth di R. Nathan o. 17 Ende wird hier noch der Satz דבר סודך מחר בתורה אל תשתבח מסך eingeschoben, der als aus der Sage von Eleazar's geistigem Verfall entstanden zu erklären ist. In der zweiten Version der Ab. di R. N. c. 30 Ende (p. 86) lautet der zweite Satz so: ומה שחשוב למקורם על דברי תורה שלא יתחדו. Vielleicht ist das letzte Wort, das Schächter nicht versteht, zu lesen: ויפ? (Wisse, was du dem Ungläubigen betreffs der Worte der Lehre zu antworten hast, daß sie nicht widerlegt werden). Hoffmann (Berliner, Magazin, VIII, 128 f., Die erste Mischna, S. 80) findet mit Unrecht in Aboth di R. N. sechs Sprüche E.'s, indem er von דע לפני עמל an drei Sprüche zählt, während es nur einer ist, erweitert nach dem Spruche Tarphons in Aboth 2, 19.

⁶⁾ Ueber El. b. Arach s. besonders noch Geiger, Jüdische Zeitschrift IX, 45 ff. Ueber Eleazars angebliche Aussprüche in Pirke R. Eliezer c 47 f. Zunz, Gott. Vorträge S. 274 (II, 119). Merkwürdig ist die Erzählung

V.

Samliel II.

78

Was der Schüler Hillels, Jochanan b. Zakkai, in Zabne begonnen und begründet hatte, das wurde von Samliel II. fortgeführt und befestigt. Trotz der, die zusammenhängende Erkenntniß der Begebenheiten und Persönlichkeiten erschwerenden Beschaffenheit der Quellen können wir uns eine deutliche Vorstellung von der charaktervollen Energie seines Wesens, von der niedrigen Ehrgeiz nicht kennenden Reinheit seines Willens, von der auf das Wohl und die Einigkeit des jüdischen Gesamtwesens gerichteten Heilsamkeit seines Wirkens und Strebens machen. Umkleidet mit der Autorität und der Volksthümllichkeit eines großen Namens gelang es ihm, Zabne mit seinem Lehrhause und Gerichtshofe zum anerkannten religiösen Mittelpunkte des Judenthums zu machen, die alte Zerklüftung der Schulen Schammais und Hillels zu überbrücken und dem Reste des jüdischen Volkes im eigenen Lande die Grundlagen einer neuen Autonomie, soweit römische Herrschaft überhaupt solche gestattete, zu verschaffen. Samliel II. war ein würdiger Nachfolger Jochanan b. Zakkai's. Aber auf welche Weise er es geworden, darüber lassen uns die Quellen vollständig im Unklaren; es wird uns aber auch nicht die geringste Andeutung über persönliche Beziehungen und Berührungen der beiden Männer ¹⁾. Diese bedauerliche Lücke wird nicht

79

in Sch. tob zu Psalm 1, 8, wonach man El. b. Arach, dessen Rathschläge stets gut ausschlugen, sagte: Du bist ein Prophet. Er aber sprach: Ich bin kein Prophet, noch der Sohn eines Propheten, aber von meinen Lehrern habe ich überkommen, daß ein Rath, der Gott zu Ehren ertheilt wird, sich betätigt. Das angebliche Mechilt ha-Fragment bei Friedmann, Mech.-Ausgabe 119 b, nennt auch E. b. Arach als Autor eines Sages.

¹⁾ Daß Samliel II. — seine Biographie von W. Landau, s. Frankel, Monatschrift I, 288 ff. — Jochanan's Schüler gewesen, wird aus Bababathra 10 b geschlossen (s. z. B. Graetz IV², 15), wo er in der Reihe der Schüler eine Erklärung zu Prov. 14, 34 giebt. Aber wie zweifelhaft dieses Argument ist, wurde schon oben S. 84, Anm. 4 gezeigt. In Mischna Sukka 2, 5 werden für eine halachische Frage Vorkommnisse aus dem Leben Jocha-

ausgefüllt durch die Angabe der spätern Sage ¹⁾, wonach Jochanan vom römischen Imperator auch die Begnadigung Gamliels erbeten habe ²⁾; und die Hypothesen der Chronisten und Geschichtsforscher können diese Lücke in der geschichtlichen Ueberlieferung eher constatiren als weniger fühlbar machen. Als Thatsache darf man annehmen, daß zur Zeit von Jochanans nicht in Zabne erfolgten Tode ³⁾ Gamliel II. schon das Präsidium inne hatte und daß zwischen ihm und dem greisen Begründer der neuen Zeit nicht etwa ein feindlicher Gegensatz den Bruch herbeiführte und den Rücktritt Jochanans bewirkte. Wir finden vielmehr die hervorragenden Schüler des Letztern in nahen Beziehungen zu dem Patriarchen, welche auch nach der zeitweiligen Amtsentsetzung desselben, an der Josua b. Chananja so hervorragenden Antheil hatte, nicht aufhörten. Josua sehen wir in Zabne die bedingungsweise Einsetzung eines Schaltmonates vertreten, als Gamliel in Syrien weilte, um vom römischen Statthalter seine Würde bestätigen zu lassen, indem bloß dem Patriarchen das Recht zustand, den Schaltmonat zu proclamiren ⁴⁾; Josua gehörte also noch bei Lebzeiten Jochanans dem Gerichtshofe an, welchem Gamliel präsidirte, da man berechtigt ist, die Reise Gamliels nach Syrien mit seiner Erhebung zum Nachfolger Jochanans in Zusammenhang zu bringen. Nach dem Tode des Letztern gehen,

80

n a u s, Gamliels und J a d o k s angeführt, doch ohne daß die Gleichzeitigkeit derselben ersichtlich wäre. Merkwürdig ist die neuerdings aus dem Midrasch Haggadol bekant gewordene Anekdote (es ist die oben S. 54, A. 1 erwähnte) in welcher Josua b. Chananja erzählt, daß Simon b. Gamliel I. der Vater Gamliels II., mit Jochanan b. Zakkai zusammen Sendschreiben nach Galiläa und nach der Darom diktirten, wie sie nach den bisher bekannten Quellen (Tos. Sanh. 2, 6 und Par.) Gamliel I. nebst den ihn umgebenden Rathsmitgliedern diktir hat.

¹⁾ Jedoch nur in der Version des bab. Talmuds, Gittin 56 b.

²⁾ Die Sage von der Rettung „Gamliels“ in b. Taanith 29 a muß, wie Graetz IV², 467 gezeigt hat, auf seinen Sohn, Simon b. Gamliel II. übertragen werden.

³⁾ S. oben S. 71, Anm. 3.

⁴⁾ M. Edujoth 7, 7.

mit Ausnahme Eleazar b. Arach's, seine Schüler nach Jabne¹⁾. Zwei derselben stehen in nahem verwandtschaftlichem Verhältnisse zu Gamliel: Eliezer b. Hyrkanos hat seine Schwester Imma Schalom zur Frau²⁾ und Simon b. Rethanel ist der Gatte einer andern Entelin (Gamliels des Ersten³⁾). Auch Jose Hakkohen trafen wir in der nächsten Umgebung des Patriarchen⁴⁾. Jadok und sein Sohn Eleazar gehörten zu der intimern Umgebung Gamliels, in dessen Namen Eleazar b. Jadok Vieles tradirt hat. Der Gelehrtenkreis Jochanans ist auch der Gamliels und man darf, auch ohne daß ausdrückliche Angaben darüber sich vorfinden, diesen als zu den Schülern seines Vorgängers gehörend betrachten. Auf jenem Gebiete geistiger Thätigkeit, welches hier allein unsere nähere Aufmerksamkeit beanspruchen darf, haben wir sogar untrügliche Beweise, daß Gamliel in den Spuren Jochanans wandelte.

Es wurde schon oben⁵⁾ darauf hingewiesen, daß eine eigenthümliche Bezeichnung für symbolische oder allegorische Schriftauslegung außer bei Jochanan b. Zakkai nur noch bei einer Deutung Gamliels zu Num. 5, 15 vorkommt⁶⁾: ja eine Deutung dieser Art, welche vom Erstem herrührt, hat Gamliel als Gleichniß wiederholt⁷⁾: den Gedanken, daß der Dieb, vom Räuber

81

¹⁾ S. oben S. 71.

²⁾ S. b. Sabbath 116 a und sonst.

³⁾ Tos. Aboda zara 8, 10; vgl. Frankel 90. Der Cod. Erfurt hat, wie Juchasin, die Lesart בתר ש' כורמפירט ist. Ueber Simon b. R. s. noch weiter unten S. 88, A. 2.

⁴⁾ S. oben S. 68.

⁵⁾ S. 81.

⁶⁾ Dieselbe wird mit den Worten הנייתו לי סופרים (so Sifre, Babil. י' הנייתו, Num. r. c 9 und Jalkut § 70, וט רב נבלא וט רבן נבליאל in רבן נבליאל) eingeleitet. Dieselben darf man nicht, wie z. B. Mathnoth Kehunna zu Num. r. thut, als Aussage erklären: „Die Schriftgelehrten haben mir diese Stelle zum Deuten gelassen“ — sondern als emphatische Ankündigung der Deutung: „Lasset mich, gestattet mir, o Schriftgelehrten, daß ich . . .“

⁷⁾ Tos. Baba Ramma 7, 2, b. Baba Nama 79 b, tradirt von Meir.

verschieden, die Menschen mehr ehre als Gott, kkeidet Gamliel in das Gleichniß von Zweien, die eine Mahlzeit geben; der Eine ladet nur die Stadtleute, nicht aber den König¹⁾ dazu ein, ist also gewiß strafwürdiger als der Andere, der weder den König noch die Stadtleute einladet. — So wie in der Agada Jochanan b. Zafkai's besonders bemerkenswerth seine Unterredungen mit Ungläubigen erscheinen, so nehmen unter den agadischen Aussprüchen Gamliels diejenigen die hervorragendste Stelle ein, welche er in derartigen polemischen Gesprächen äußert. Derselbe römische Kriegsoberste, der an Jochanan mehrere Fragen gestellt hat²⁾, fragte einmal auch Gamliel, wieviel Gesetze Israel gegeben wurden. Zwei, war die Antwort, das schriftliche und das mündliche³⁾. Dieselbe Frage hatte einst ein Heide, der Jude werden wollte, an Schammai (und Hillel) gerichtet und dieselbe Antwort erhalten⁴⁾. Es ist auch die natürlichste Einleitung zu einem Gespräche

82

¹⁾ Die Vergleichung Gottes mit einem menschlichen Könige ist ebenfalls in der Art Jochanans und seiner Schüler. S. oben S. 68, Anm. 3. Babil hat statt des Königs בני המלך, was durch בני העיר veranlaßt, aber keineswegs ursprünglich ist; Midrasch Haggadol hat, wie mir Büchler mittheilt, בן המלך.

²⁾ S. oben S. 36, Anm. 2.

³⁾ Sifra zu Deut. 33, 10 (§ 361): שאל אננישום הנבון את רבן גמליאל אמר לו כמה תורות ניתנו לישראל אמר לו שתיים אחת בכתב ואחת בעל פה. Vorher wird [לישראל] ותורתך so gedeutet, als ob das Wort in der Mehrzahl, ותורותיך, zu lesen wäre; aus dem Zusammenhange kann man vielleicht schließen, daß diese Deutung von Gamliel herrührt.

⁴⁾ Sabbath 31 a (. . כמה תורות יש לכם . .). Hugenau sagt Weiß I, 1 Anm. und nach ihm Joel, Blide 60 f., daß der Ausdruck „mündliche Lehre“ zuerst im Munde Hillels auftritt, da dort gerade Schammai es ist, der die Antwort giebt, welche allerdings auch für Hillel vorausgesetzt ist und in R. N. c. 15 (2. Version c. 29) auch ergänzt wird. Die Einwände, welche Weiß a. a. O. gegen die sprachliche Richtigkeit des Ausdrucks שבעל פה erhebt, sind mir unverständlich; warum soll das ש vor בעל פה weniger berechtigt sein, als vor בכתב. Auch beruht der בעל פה nicht auf der Deutung von Exod. 34, 37 (Gittin 60 b, vgl. j. Pea 17 a und Parallelen), sondern vielmehr diese auf jenem. Es ist durch Nichts beweisbar, daß der Ausdruck שבעל פה, Tora, gleich dem Begriffe, den er bezeichnete, nicht schon zur Zeit Hillels vorhanden war.

über das Judenthum, nach seinen Quellen und Grundlagen zu fragen¹⁾. Der genannte Kriegsoberste ist vielleicht Einer der beiden Militärs — στρατῶται —, welche einmal die römische Regierung ausjandte, um als Scheinpropheten die Lehre Israels zu erforschen. Sie kamen zu Gamliel, studirten die schriftliche und mündliche Lehre, Halacha und Agada²⁾ und erklärten sich, als sie Abschied nahmen, mit Allem befriedigt, nur mit dem einen Gejeze nicht, daß von Nichtjuden Geraubtes zur Nutznießung gestattet sei; doch würden sie dies der Regierung nicht denunciren³⁾. Einer dieser Kriegsleute ist vielleicht auch der Feldoberste, der mit Bezug auf Deut. 4, 24 an Gamliel die Frage richtete, warum Gott gegen die machtlosen Heidengötter eifere, da doch der

¹⁾ Die Frage, welche nach Gen. v. c 68 ein ungenanntes Mitglied der Familie סילוני richtet und die auf sinnreiche Weise mit Gen. 25, 26 beantwortet wird, soll nach Jalkut z. St. an Gamliel gerichtet sein. Dies hält Rosenthal (Vier apokryphische Bücher S. 59) für die ursprüngliche Version. Aber abgesehen davon, daß wol aus der Version in Gen. v., indem an die Stelle des Ungenannten, unter dem Einflusse des Ausdrucks דבון, Gamliel gesetzt ward, die Version des Jalkut, nicht aber umgekehrt aus dieser jene entstehen konnte, beweisen die Schlussworte des Berichtes אמרו רמא דרש דברים ישנים כפי וק הדש, daß der Urheber der auf solche Weise gerühmten Antwort nicht Gamliel II., sondern ein unbedeutender Mann war, dessen Namen gar nicht überliefert wird. Gut combinirt Krauß (Lehnwörter II, 388) סילוני mit : אילין דבר סילני, j. Horajoth 48 a.

²⁾ קראו את המקרא ושנו את המשנה הלכות ואגרות. So Sifré, Jeruschalimi: ולמדו סמנו בקרא משנה תלמוד הלכות ואגרות. Babil: וקראו ושנו, wozu auf Grund einer mißverständlichen Auffassung des ושנו noch ושלשו hinzukam.

³⁾ So nach Sifré zu Deut. 33, 3, § 344. In j. Baba Kamma 4 b und b. B. R. 38 a fehlt der Umstand, daß die Kriegsleute vorgaben, sich befehren zu wollen. Auch im Babil ist es nur ein Gesez, daß ihnen nicht gefällt, das sie aber nicht denunciren wollen; aber es ist das Gesez, wonach in Bezug auf den Ersatz eines durch stößige Däsen erlittenen Schadens Heide und Jude nicht gleich zu behandeln sind. Im Jerusch. rügen sie außer den beiden in Sifré und Babil gebrachten Gesezen auch das Verbot, bei Heidinnen Ammen- und Hebammendienste zu leisten; auch wird berichtet, Gamliel habe damals Veranlassung genommen, die Erlaubniß, von Heiden Geraubtes zu genießen, aufzuheben. — Vgl. über den ganzen Bericht die scharfsinnigen Ausführungen von Graep, Monatschrift 1881, p. 498 ff.

Weise nur gegen den ebenfalls Weisen, der Reiche gegen den Reichen, der Tapfere gegen den Tapfern eifersüchtig sei. Gamliel antwortete ihm mit einem Gleichnisse: Eine hochstehende Frau, deren Mann sich eine andere Frau zur Gattin nimmt, fühlt sich gerade dann gekränkt, wenn die zweite Frau tief unter ihr steht ¹⁾. Mit Bezug auf dieselbe Bibelstelle fragte ein heidnischer Philosoph den Patriarchen ²⁾, warum Gott gegen die Götzendiener eifere und nicht gegen die Götzen selbst. Die Antwort war: Wenn der Sohn des Königs seinem Hunde den Namen des Königs giebt und unter diesem Namen beim Hunde schwört ³⁾, wird der Vater über den Hund oder über den Sohn zürnen? Der Gegner versetzte nun, die heidnischen Gottheiten stünden denn doch nicht so tief; in seiner Vaterstadt habe einst eine Feuersbrunst Alles eingäschert, nur den Heidentempel unverfehrt gelassen. Führt ein König, erwiederte Gamliel, in einer aufständischen Provinz Krieg gegen die Todten oder gegen die Lebendigen? Du nennst also, fuhr der Philosoph auf, die Götter Hunde und todt ⁴⁾, warum vernichtet sie Gott nicht? Gamliel erwiederte: Gott thue das, wenn die Heiden solche Dinge anbeten, die der Welt von keinem Nutzen sind; aber sie beten Sonne, Mond und Sterne und Sternbilder, Flüsse und Thäler an, soll er um der Thoren willen seine Welt vernichten? ⁵⁾

¹⁾ Aboda zara 55 a. Der Fragesteller heißt אגרום שר צבא אגרום. Der Name אגרום ist, als der bekanntere, vielleicht irthümlich an die Stelle von אגניטם gesetzt. Vgl. jedoch Dik. Sofr. zur Stelle.

²⁾ Abada zara 54 b שאל פילוסופוס אחר את רג' כתיב בתורחכם.

³⁾ Das ist wohl gleichzeitig auch eine Anspielung auf den bekannten Schwur der Griechen: „beim Hunde“.

⁴⁾ כלב סת' ist in der Bibel der Ausdruck für das mißachtetste Wesen I Sam. 24, 15; II Sam. 9, 8; ib. 16, 9.

⁵⁾ Dazu citirt Gamliel noch Zephanja 1, 2, indem er die Worte אקא אקא als Frage auffaßt. In Mechilta zu 20, 5 (68 a) ist die Frage des Philosophen an Gamliel dieselbe, welche im Babil der Feldoberste אגרום an ihn richtet.

Ein Philosoph fragte Gamliel in Bezug auf Deut. 15, 10¹⁾, ob es denn Jemanden gebe, der für Andere seine Habe verschwendet, ohne daß es ihm dabei übel zu Muthе wäre, beim Gedanken daran, daß er selbst auf die Hilfe der Menschen angewiesen sein würde. Gamliels Antwort lautete (in Frage und Antwort zerlegt): Wenn Jemand sich um ein Darlehen an dich wendet und das Haupt der Provinz als Bürge stellt, wirst du gewiß seine Bitte erfüllen; sollte nicht ein Darlehen, dessen Bürge der Weltenschöpfer selbst ist, nicht gewährt werden? Denn „dem Ewigen leihst, wer dem Armen schenkt, und seine That vergilt er ihm“ (Prov. 19, 17).

84 Die Frage, warum Gott die heidnischen Götterwesen nicht aus der Welt schaffe, wurde in Rom von den Philosophen, den Vertretern des Heidenthums an die „Ältesten“, die Vertreter des Judenthums gerichtet und ebenso beantwortet²⁾. Diese „Ältesten“ sind Gamliel und seine Gefährten Eleazar b. Azarja, Sojua b. Chananja und Akiba, deren Reise nach Rom³⁾ um das Jahr 95 eine der interessantesten Episoden der Geschichte jener Zeit bildet⁴⁾. Einst predigten sie in Rom über das Thema, daß Gott die von ihm gegebenen Gesetze auch selbst halte, während ein menschlicher König die von ihm erlassenen Verordnungen selbst nicht befolge⁵⁾. Ein Ungläubiger fragte sie nachher, warum denn Gott nicht ihrer Ansicht gemäß den Sabbath halte. Frevler, erwiederten sie, darf man am Sabbath nicht im eigenen Haus und Hof Gegenstände von Ort zu

¹⁾ Mechilta zur Stelle (ed. Hoffmann, S. 9), ganz so eingeleitet, wie das S. 78, Anm. 2 citirte Gespräch. Auch bei Gaster, *מדרש* v Nr. 188.

²⁾ Tos. Ab. zara 6 (7). 7, Bar. Aboda zara 54 b, MischnaAb. z. 4, 7.

³⁾ Der Fahrt nach Rom geschieht Erwähnung: Mischna Maaser scheni 5, 9; Erubin 4, 2; Tos. Sutta 2, 11; Sifra zu Lev. 23, 40 (102 o d); b. Sutta 41 b; b. Sutta 23 a; j. Sutta 52 d; j. Sanh. 25 d; Horajoth 10 a, — des Aufenthaltes in Rom: Sifra zu Deut. § 43, Massoth 24 a b, Echa r. g. Ende; Erod. r. c. 30; Deut. r. c. 2; Gen. r. c. 10; ibid. c. 20; Raff. Derech erez o. 5. Zur letztgenannten Stelle s. R. d. E. J. XXII, 134.

⁴⁾ S. die Abhandlung von Graetz in Frankels Monatschrift I, 192 f., ferner Derenbourg 334; Renan, Les Évangiles, p. 307.

⁵⁾ Erod. r. c. 30 g. A. Vgl. 3 o 11, Blide II, 172.

Ort schaffen? Jener bejahte. Nun, ist nicht die ganze Welt Gottes Gehöfte, wie es geschrieben ist (Jesaja 6, 3): Voll ist die Erde seiner Herrlichkeit! ¹⁾ Hiemit im Zusammenhange scheint eine andere Frage zu stehen, die man an die „Ältesten“ in Rom richtete ²⁾: Da Gott die Welt in sechs Tagen schuf, was thut er jeither? Sie antworteten: Es wird die Hölle für die Frevler geheizt; wehe der Welt ob der Strafgerichte Gottes! Mit der Schroffheit der Antwort soll die Böswilligkeit des Fragestellers gestraft werden: es liegt ihr aber der Gedanke zu Grunde, daß Gerechtigkeit die Grundlage der Welt sei und von Vollendung der Welterschöpfung an zu wirken nicht aufgehört habe ³⁾. „Das letztere Gespräch wurde auch in anderer Form überliefert. Ich weiß, was euer Gott macht, sagte ein Ungläubiger zu Gamliel ⁴⁾. Dieser, statt zu antworten, jensezte und gab als Ursache dazu an, er habe einen Sohn jenseits des Meeres, nach dem er sich sehr jehne. „Weißt Du nicht, wie er sich befindet?“ Als der Ungläubige sich dazu unfähig bekennen muß, sagte Gamliel: „Du weißt nicht, was auf Erden geschieht, wie willst du wissen, was im Himmel

¹⁾ Es ist dieselbe Frage, welche L. N u s s nach Gen. v. c. 11 an A l i b a, einen der vier Romfahrer richtete, der sie auch in demselben Sinne beantwortete. S. unten Cap. XII, Abschn. 2.

²⁾ Gen. v. c. 10 g. E.: תלמי המלך שאל את הוקים ברומי. Hier ist offenbar der Anachronismus: Ptolemäus in Rom dadurch entstanden, daß die Worte תלמי המלך aus dem unmittelbar vorherstehenden Sage in diesen hineingerathen sind und das ursprüngliche מור מילוטומור oder מור מן verdrängte; oder vielleicht ist שאל aus שאלו geworden. כיון שעלו הוקים לרומי lesen wir auch Gen. v. c. 20, wo J o s u a b. Ch. dem Gamliel die Frage des „Philosophen“ über die Dauer der Trächtigkeit der Schlange beantworteten hilft.

³⁾ Diesen Gedanken finden wir auch in der anonymen Bemerkung zu Exod. 31, 17, Mechilta zur St. (104 b): ויבנה שבט מן העבודה או מן הדין תלי: יבנה מניד שאין הדין במלכות כלפינו לעולם.

⁴⁾ Sanh. 89 b. Es ist möglich, daß mit unbedeutenden Aenderungen dies Gespräch dem vorigen ähnlicher gemacht werde. Gamliel, befragt, was Gott mache, antwortet mit einem Seufzer und erklärt: Da ich nicht weiß, was auf Erden geschieht, wie sollte mir bekannt sein, was im Himmel vorgeht.

vorgeht!“ In Verbindung mit diesem werden noch andere Gespräche mitgetheilt¹⁾, in denen Gamliel die Angriffe des Ungläubigen gegen die jüdische Gotteslehre zurückweist. „Gott zählt die Sterne, heißt es im Psalm (147, 4), was ist Großes daran, auch ich vermag das!“ Diese Prahlerei²⁾ schlägt Gamliel mit einem Experiment zurück: Er zeigt, daß sein Gegner nicht einmal in einem Siebe wirbelnde Quitten zählen könne, geschweige die in fortwährender Sphärenbewegung befindlichen Gestirne. — „Der die Berge geschaffen, ist ein Anderer, als der die Winde erschuf, nach Am. 4, 13“. Gamliel zeigt, daß bei solcher Exegeze nach Psalm 94, 9 der „Pflanzer des Ohres“ ein Anderer wäre als der „Bildner des Auges“³⁾. — „Wo eurer zehn sind, sagt ihr, weilt Gottes Majestät, wieviel Gottesmajestäten — Schemana's — giebt es denn?“ Gamliel macht ihm die Allgegenwart Gottes mit dem Hinweis auf die Sonne begreiflich, die überall scheine; sollte Gott, dem Millionen Sonnen dienen, nicht noch eher überall sein können! — Hieher gehört auch die in einer andern Quelle⁴⁾ mitgetheilte Frage eines Philosophen: „Euer Gott ist zwar ein großer Maler, aber fand er, als er die Welt erschuf, nicht die gehörigen — im zweiten Vers der Genesis genannten — Farben⁵⁾ vor? Gamliel weist ihm nach, daß die sechs fraglichen Dinge in der heiligen Schrift selbst als erschaffen bezeichnet

¹⁾ Ibid. Alle diese Gespräche sind in Sprache und Darstellungsart des babylonischen Talmud, also in recht später Version erhalten.

²⁾ Derselben liegen aber wahrscheinlich astronomische Kenntnisse des Heiden zu Grunde, ebenso wie der „Philosoph“ in Gen. r. c. 20 naturwissenschaftliche Kenntnisse hat.

³⁾ In Chullin 87 a beantwortet Gamliels Enkel, Jehuda I., dieselbe Frage eines Keplers mit Hinweis auf den Schluß der Amos-Vers („ich sein Name“).

⁴⁾ Gen. r. c. 1.

⁵⁾ צבע bedeutet hier Farben, und es ist nicht, wie Wünsche in seiner Uebers. das Bereschith rabba thut (S. 4), mit Material zu übersetzen. Das Bild ist vom Maler genommen, womit hier צבע übersetzt werden kann. S. Levy, Wört. zu den Targumim II, 172 a b.

werden ¹⁾. Auf zwei Fragen des Ungläubigen übernimmt es die Tochter Gamliels, im Geiste ihres Vaters zu antworten ²⁾: „Euer Gott ist ein Dieb, denn er entwendete Adam heimlich die Rippe!“ O käme doch, erwiederte Sene, täglich ein solcher Dieb zu uns, der Werthloses nimmt und Werthvolles dafür zurückläßt! ³⁾ „Wie kann nach eurer Lehre von der Auferstehung Staub belebt werden?“ Auch dies macht die Patriarchentochter mit einem Gleichniß begreiflich ⁴⁾. Gamliel selbst hatte die Aufforderung der Ungläubigen, ihnen die Auferstehung aus der Bibel zu beweisen, mit dem Hinweise auf Stellen aus den drei Theilen der heiligen Schrift, nämlich auf Deut. 31, 16, Jesaja 26, 19, Hohel. 7, 10, beantwortet und als sie diese Belege nicht gelten ließen, sie mit Deut. 4, 4 überzeugt ⁵⁾. — Auch den Hohn eines Böswilligen auf das angeblich von Gott verlassene Israel, worauf Jener Hojea 5, 6 angewendet hatte, wies Gamliel exegetisch zurück, indem er nachwies, daß die angezogenen Worte grammatisch den hineingelegten Sinn nicht haben können ⁶⁾.

¹⁾ וְהָיָה nach Jes. 45, 7, כִּים nach Psalm 148, 4 f., מִרַר nach Amos 4, 18, מִרָרָה nach Prov. 8, 24. Für מִרָרָה וְהָיָה wird ebenfalls Jes. 45 7 עָרָה angeführt, was auf sehr gezwungene Weise dahin erklärt wird, daß עָרָה, als Gegensatz von אֱלֹהִים, dem kosmischen Frieden, das Chaos bedeute. Aber es ist besser anzunehmen, daß ursprünglich auf Jes. 34, 12 — קִי מִרָרָה וְהָיָה — hingewiesen war, welcher Satz in einer Baraita, Chagiga 12 a. ebenfalls kosmogonisch geedeutet wird (s. Joel, Blide I, 142). — R a b a. a. D zählt zehn Dinge auf, welche am ersten Tage geschaffen wurden, darunter fünf von Gamliel gezählte, nur מִרָרָה läßt er weg, gewiß weil schon כִּים mitbegriffen

²⁾ Ebenso beantwortet Jôkê Hattohen für Gamliel die Frage der Prophetin Valeria, s. S. 68.

³⁾ Sanh. 89 a (eine Variante für כִּים lautete קִים). In Gen. r. c. 17 C. wird dies als eine der Antworten Jose b. Chalaftas (in der 2. Version der Ab. di R. N. c. 8, S. 23; יְהוָה ר' statt יְהוָה ר' an die Martrone mitgetheilt.

⁴⁾ Sanh. 90 b f.

⁵⁾ Sanh. ib. Unmittelbar darauf folgt ein Gespräch Josefa b. Chanana ja s mit den „Römern“ über denselben Gegenstand; vielleicht gehört auch Gamliels Gespräch nach Rom.

⁶⁾ Jebam. 102 b (מִיָּד); Sch. tob zu Psalm 10 Ende (מִיָּדוֹתָם). S. Derenbourg 357. — Die ursprüngliche Form der Gespräche steht im

Zu einigen der bisher behandelten polemischen Gespräche Gamliel's darf man annehmen, daß es Angehörige der christlichen Sekte, Minim im engeren Sinne waren, denen er Rede stand ¹⁾. Noch ist uns eine merkwürdige Erzählung erhalten ²⁾, in der Gamliel mit seiner Schwester Imma Schalom einen fingirten Erbschaftsprozess vor einen zum Evangelium sich bekennenden Richter bringt und denselben grober Bestechlichkeit überführt. Während der Verhandlung citirt Gamliel einen Satz aus der Bergpredigt Jesu, wonach dieser nicht gekommen sei, von der Lehre Moses' wegzunehmen, oder ihr etwas hinzuzufügen ³⁾. -- Das feindselige Verhältniß, welches zwischen den judenchristlichen Sektirern und dem nach Verlust der staatlichen Existenz und des einigenden Heiligthums um so eifersüchtiger seine innere Einheit bewachenden Judenthume obwaltete, wurde von dem berufenen Vertreter des letztern, Gamliel II., in feierlicher Weise zum Ausdruck gebracht. Er ließ durch ein angesehenes Mitglied seines Lehrhauses, Samuel „den Kleinen“ ⁴⁾, eine Gebetformel gegen

Midrasch Haggadol zu Lev. 26, 9. Der Text, dessen Abschrift ich der Freundlichkeit Büchlers verdanke, lautet dort so: וְהָיָה שִׁשָּׁל פִּירוּסוֹפּוֹס אַחַר מַת רַבֵּן נַמְלִיאֵל, אִמְרָ לֹא אַתֶּם אוֹרִיּוֹת שְׂאֵלֹקִינוּ נִפְנָה עֲלֵינוּ וּמִקְבָּצֵנוּ מִבֵּין הַגּוֹלִיּוֹת. אִמְרָ לֹא חֵינ, אִמְרָ לֹא נִבְיָאִים שְׁנַתְנַבְאוּ לָכֶם נִבְיָאִי אִמְרָ הָיָה אוֹ נִבְיָאִי שְׂקָר חֵי אִמְרָ לֹא נִבְיָאִי אִמְרָ הָיָה. אִמְרָ לֹא כְתוּב בְּצִוְיָנוּ וּבְבִקְרָם יִלְכוּ לְבַקֵּשׁ אֶת ה' וְלֹא יִמְצָאוּ חֵלֶק מִתּוֹם בֵּינָם שְׁחָלַק לָכֶם אֱמָלִיקִים הַיָּמָךְ חוֹזֵר עֲלֵיכֶם. אִמְרָ לֹא רַבֵּן נַמְלִיאֵל שׁוֹמֵם כֹּלֶךְ אֶעֱלֵ דַבְרֵי תוֹרָה וְנִגְשָׁה יִבְמַתּוּ... וְחִלְצָה נַעֲלוּ אֵילָנוּ נִאֲמָר חֲלָצוּ מִסָּנוּ נַעֲשׂוּ כִּיבְסָה שְׁחִלְצָה לִיבְמָה וְנִאֲמָרָה עֲלֵינוּ עֲבָשׁוּ שְׂכַתוּב חֵלֶק נַעֲשׂוּ כִּיבֵם שְׁחָלַק לִיבְמַתּוּ וְסוֹתֵר לַחֲזוֹר עֲלֵיהֶן. מִיד קִיבַל פִּירוּסוֹפּוֹס וְהוֹדָה לְרַבֵּן נַמְלִיאֵל.

¹⁾ Der Frager in Exod. r. c. 30 (oben S. 79) wird als מין bezeichnet, und in dem zuletzt gebrachten Gespräche (s. vorige Anmerkung) hat die eine Quelle מין, die andere פירוּסוֹפּוֹס.

²⁾ Sabbath 116 a b. Vgl. Die Ag. d. pal. Am. II, 42, 2.

³⁾ Matthäus 5, 17. S. die Abhandlung Wilde mann's in seinen Religionsgeschichtlichen Studien S. 66 ff.

⁴⁾ Samuel Hakkaton wird in einer Baraita glorificirt (i. Sota 24 b, b. Sota 48 b, b. Sanh. 11 a, Schir r. zu 8, 9) und ebenso in einem aus der Baraita hervorgegangenen, aber doch von ihr erheblich abweichenden Aussprüche Josua b. Levi's (mitgetheilt von Jakob b. Idi, j. Sota Ende, j. Horaj. Ende, j. Aboda zara 42 c). Beide sind sagenhafte Berichte

die Minim verfassen, die er den achtzehn Benedictionen des täglichen Gebetes einfügte, deren Ordnung er ebenfalls durch einen andern Gelehrten, Simon Happafuli, endgiltig hatte fest-

und scheinen auf der historisch unanfechtbaren Mittheilung zu beruhen, welche wir j. Sanh. 18 c oben, Mas. Semachoth c 8 und etwas verschieden b. Sanh. 11 a oben lesen. Gamliel hatte sieben „Älteste“ in den Sitzungssaal zu Jabne berufen, um mit ihnen die Intercalation zu bestimmen; jedoch es fanden sich acht Gelehrte ein, und als Gamliel fragte, wer von ihnen ohne Ermächtigung erschienen sei, erhob sich Samuel Hakkaton und sagte, er sei es und wäre gekommen um sich Bescheid in einer schwierigen Frage zu holen. Hierauf sagte der Patriarch: „D Eldad und Medad — d. h. diesen (Num. 11, 26) an Bescheidenheit Gleicher, indem sie (Sanh. 17 b) der ihnen zugeordneten Würde sich entzogen und mit besonderer prophetischer Gabe belohnt wurden — ganz Israel weiß, wenn ich nur Zwei zur Sitzung berufen hätte, so wärest du Einer gewesen!“ Diese Vergleichung Samuels mit den prophetisch begabten Eldad und Medad im Munde des Patriarchen (vgl. Jos. Noth Hachana. o 1 (2) g. E.: *הריני בא להקיש את רמלוני לאלדר ומירד*, Bar. R. H. 25 a *ומ' כאלדר ומ'*) wird in der Sage zum Bath-Kol, welches ihn des heiligen Geistes würdig erklärt. Nur was der Patriarch hypothetisch von den Zweien gesagt hatte, deren Einer Samuel wäre, wird in der Sage, wie sie bei Josua b. Levi erscheint, apodiktisch: *יש ביניכם שנים ראויים לרור*; in der Baraita nennt das Bath-Kol Niemanden, aber der Anwesenden Augen wenden sich auf Samuel. Bei Josua b. Levi richten die Anwesenden ihre Augen auf den Zweiten, den das Bath-Kol nicht genannt hatte, auf — Eliezer b. Hyrkanos. Diesen letztern Umstand kann man so erklären, daß jener Achte, der ohne Befugniß in den Sitzungssaal kam, eben Eliezer b. Hyrkanos gewesen war. Es wird nämlich ausdrücklich bezeugt (b. Sanh. 11 a), daß Samuel in edelmüthiger Bescheidenheit sich selbst als den unbefugt gekommenen anzeigte, um den Unwillen des Patriarchen von dem wirklichen Schuldigen abzuwenden. Es spricht nichts dagegen, daß dieser Eliezer b. Hyrkanos war, dessen Schroffheit ihm schließlich den Bann zuzog, obwohl der Patriarch sein Schwager war, und den dieser aus der Berathung über die Intercalation ausschloß. Als er dennoch erschienen war, besänftigte Samuel in der angeführten Weise den Unwillen Gamliels, aber aller Augen mochten sich gegen Eliezer hingewendet haben. Dieser Zug erscheint nun im Sage Josua b. Levi's der ganzen Umgestaltung des geschichtlichen Berichtes angepaßt. Vom letztern hat also Josua b. Levi mehr erhalten, als die Baraita, andererseits aber verflücht er den analogen Bericht der letztern über Hillels Verherrlichung durch ein Bath-Kol mit dem über Samuel Hakkaton zu einem anachronistischen Ganzen, in

90

stellen lassen¹⁾. Diese Gebetformel „scheint eine Art Gesinnungsprüfung gewesen zu sein, um diejenigen zu erkennen, welche heimlich dem Judenthume anhiengen. Denn es wurde dabei bestimmt, wer sie oder den Wunsch zur Wiederherstellung des jüdischen Staates beim öffentlichen Vorbeten verschweige, soll vom Betpulte hinweggewiesen werden“²⁾. Die Strenge, welche Gamliel in diesem Punkte sowie überall, wo es sich um die Einheit des Judenthums handelte, bekundet hat, hinderte nicht, daß er im Privatleben eine vornehme und von bis ins Aeußerste gehender Ausschließlichkeit freie Duldsamkeit gegen Nichtjüdisches zeigte. Während ist sein Verhältniß zu dem heidnischen Hausknecht T a b i, über dessen Tod er sich wie über ein hingeschiedenes Familienmitglied trösten ließ³⁾. Wir sehen ihn auf dem Wege von Akko nach Kezib (Esdippa) einen Heiden freundlich ansprechen⁴⁾. In Akko setzt er sich am Sabbath auf die Subsellien der heidnischen Kaufleute, was ihm die jüdischen Bewohner der Stadt verargten⁵⁾. In derselben Stadt badet er ohne Bedenken in einem mit dem Nilbe der A p h r o d i t e gezierten und nach dieser Göttin benannten Bادهauje. P r o k l o s (oder Proculus), ein „Phi-

dem Hillel und Samuel als Zeitgenossen erscheinen. — Daß ein Wort der höchsten Autorität in der Sage als Himmelsstimme, Bath-Kol erscheint, sahen wir schon oben bei Gamliel I. (S. 21). Auch das berühmte Bath-Kol, welches den Streit der Schulen Schammais und Hillels schlichtete, geht wol in letzter Reihe auf eine Entscheidung Gamliels II. zurück. Diefem Vektorn wird einmal (Tos. Pesachim 1, 27, b. Erubin 64 b) Inspiration durch den heiligen Geist, וְיָרַח מִרְיָא , zugeschrieben; ein anderes Mal (Tos. Nidda 5, 15) wird eine in Erfüllung gegangene Vorhersagung von ihm berichtet.

¹⁾ Berach. 28 b, Megilla 17 b. S. Weiß II, 173.

²⁾ Graef IV², 105.

³⁾ M. Berach. 2, 7.

⁴⁾ Erubin 64 b. S. die Parallelen bei Levy, Talmud. Wörterbuch III, 9 a b. Die Straße von Akko nach Esdippa galt als die Grenze zwischen jüdischem und heidnischem Gebiete. Tos. Dhal. 18, 14, Gittin 7 b.

⁵⁾ Tos. Moed Katon 2, 8; j. Pesach. 30 d ob.; in b. Pesach 51, b findet sich die Variante S i m o n b. Gamliel für Gamliel.

Joseph¹⁾ fragte ihn, warum er trotz Deut. 14, 18 das einer heidnischen Gottheit geweihte Bad benützt habe; da antwortete Gamliel: Aphrodite kam in mein Gebiet, nicht ich in ihres; man hat das Bad nicht ihr zur Zierde gemacht, sondern sie zur Zierde des Bades²⁾. Dieser Gebrauch heidnischer Bäder scheint man Gamliel übelgenommen zu haben. Denn man erzählt, er wäre einst mit dem bekannten Proselyten Akylas, dem Bibelübersetzer, in Askalon gewesen und habe dort ein Badehaus benützt, während der Proselyt im Meere badete. Jedoch versicherte der Schwiegersohn Akiba's, Josua b. Kaposai³⁾, er sei damals in Askalon mitgewesen und könne erklären, daß auch Gamliel im Meere sein Bad nahm⁴⁾. Wie Gamliel's Sohn, Chanina, bezeugte, bediente sich das Patriarchenhaus eines mit einem Bildnisse versehenen Siegels, was als an Götzenbilder erinnernd verpönt war⁵⁾.

91

Gleich Jochanan b. Zakkai gab auch Gamliel dem Bewußtsein Ausdruck, daß Israels Sündhaftigkeit den Untergang seines Staates und seines Heiligthums herbeigeführt habe. Zu den Worten des Deuteronomiums, 12, 4, welche nach dem vorhergehenden Gebote, die Altäre der Götzen zu zerstören, scheinbar die Zerstörung der Altäre des ewigen Gottes verbieten, bemerkte Gamliel: Kann es dir denn denkbar sein, daß die Israeliten selbst die Altäre ihres Gottes zerstören könnten. Bewahre! Viel-

¹⁾ מרקיטין בן מיליטוס. Nach בן scheint der Name des Vaters ausgefallen zu sein. Vgl. die Varianten bei Rabbinowicz zu Ab. z. 44 b.

²⁾ M. Aboda zara 3, 4.

³⁾ S. Sabb. 147 a.

⁴⁾ Tof. Mikwaoth 6, 3. Vielleicht ist es Gamliel II, von dem erzählt wird, daß er beim Anblick einer schönen Heidin die beim Erblicken schöner Geschöpfe übliche Benediction gesprochen habe, j. Berach. 13 b unt. Zu der Parallelstelle, j. Ab. zara 40 a unt., wird dies zwar auf den Tempelberg verlegt, was auf Gamliel I. hindeuten würde und ebenso b. Ab. zara 20 a (wo für G.: Simon b. G.); doch kann dieser Umstand aus Erzählungen über Gamliel I sich eingeschlichen haben.

⁵⁾ J. Ab. zara 42 o unt. S. Landau in Frankel's Monatschrift, I, 333 Anm.

mehr bedeutet die Mahnung: ihr sollt nicht also thun dem Ewigen, eurem Gotte! jovie! als: Thuet nicht gleich den Thaten der Völker, damit nicht eure Sünden und eure bösen Handlungen die Zerstörung des Heiligthums unserer Väter bewirken! ¹⁾ Der Schmerz, ob des erlebten nationalen Unglückes, das Israel heimatlos in der Heimat gemacht hatte, zeigte sich beim Patriarchen in ergreifender Weise. In stiller Nacht hörte er eine in der Nachbarschaft wohnende Frau so heftig den Tod ihres Sohnes beweinen, daß ihr Schmerz den seinigen ob der Zerstörung des Heiligthums wachrief und er ebenfalls weinte, „bis die Wimpern seiner Augen ausfielen“ ²⁾. — Weinend horchten Gamliel und seine Reisegefährten auf das Nacht und Wohlstand bedeutende Geräusch der Riesenstadt, welche Jerusalem in den Staub geworfen hatte ³⁾. „Wie sollen wir nicht weinen, wenn die Götzendiener in Glück und Sicherheit weilen, während das Haus, welches der Fußschemel von Gottes Herrlichkeit war, eine wüste Brandstätte ist und dem Gethier des Feldes zur Wohnung dient!“ Und wie weinten sie erst, als sie bei einem Besuche dieser üben Trümmer aus dem Allerheiligsten einen Fuchs springen sahen, mit welcher Lebendigkeit trat ihnen als Wirklichkeit vor Augen, was sie im Buche der Klagelieder, 5, 17 f., gelesen hatten. Nur Akiba, den schon damals jene Hoffnung erfüllte, die ihn nach Jahrzehnten zum Hauptführer und Märtyrer des letzten jüdischen Unabhängigkeitskampfes gegen Rom machen sollte, nur Akiba weinte weder vor Rom, noch auf den Trümmern des Tempels. Dort wies er darauf hin, welches Heil Gott den Vollstreckern seines Willens zu Theil lassen werde, wenn schon die seinen Zorn erregenden Römer so großen Glückes theilhaftig werden. Beim

¹⁾ Sifré zur St. § 61. ויגדו עונותיכם ומעשיכם שלא תעשו כמעשיהם ויגדו עונותיכם ומעשיכם. הרעים למקדש אבותינו שיהיה

²⁾ והיה ריג שומע את קולה [והיה נוכח את חורבן בית המקדש] והיה בוכה עמה עד שנשאר ריסי עיניו. Echa r. zu 1, 2. In Saub. 104 b (auch im Midresch zuta zur St.) fehlen die eingeklammerten Worte, so daß Gamliel nur aus Mitgefühl mitgeweint hätte.

³⁾ S. Revue des Etudes Juives XXXIII, 195.

Anblick der traurigen Erfüllung der alten Weissagungen, welche die Zerstörung vorausgesagt hatten, erinnert er die weinenden Gefährten an die noch der Erfüllung harrenden Heilsverkündigungen der Propheten so eindrucksvoll, daß sie ausriefen: „du hast uns getröstet, Akiba, du hast uns getröstet!“¹⁾ Als Tröster Gamliels erscheint Akiba auch in einer anderen Erzählung. Als der Patriarch nämlich einen Abschnitt des Propheten Jeschekel, Cap. 18, oder nach anderer Version den 15. Psalm las, weinte er, die Unmöglichkeit bedenkend, den vom Propheten — oder Psalmisten — aufgezählten Bedingungen der wahren Gerechtigkeit zu entsprechen. Da beruhigte ihn Akiba mit der Bemerkung, daß der Prophet an derselben Stelle ja auch die Merkmale des Frevlers angebe, Frevler aber auch der heiße, dem eines derselben anhafte: so darf Gerechter genannt werden, der nur einen Theil jener Bedingungen erfülle²⁾.

Die Erinnerung an das verlorene Heiligthum strebte Gamliel auch im Volke wach zu erhalten; er verordnete, daß an die Stelle des nationalsten jüdischen Festes, welches zur Opferung

¹⁾ Sijne zu Deut. § 43; Echa r. zu 5, 18; b. Makkoth Ende.

²⁾ Sanh. 81 a, Makkoth 24 a. In Schocher zu Psalm 15, 5 ist der Bericht dem über den Besuch der Tempeltrümmer analog umgestaltet. Gamliel weint bei den beiden Abschnitten, während Akiba lacht und, darüber von Gamliel befragt, mit der angegebenen, aber durch andere Deutungen noch erweiterten Bemerkung antwortet. Gamliel sagt ihm zum Danke: **אֵיךָ נִחַם אֵיךָ** (s. auch R. Pasch. 25 a, wo ihm Josua b. Chananja, über eine Verletzung durch Gamliel von ihm beschwichtigt, dasselbezurust). Offenbar ist diese Gestalt der Erzählung nicht ursprünglich, sondern der andern nachgemodelt. — Es sei noch bemerkt, daß Gamliels Weinen ob der Unmöglichkeit, dem Ideal des Frommen zu entsprechen, an das Weinen Johanan b. Zakkai's auf dem Todtenbette erinnert, daß ebenfalls dem Gefühle der menschlichen Sündhaftigkeit vor dem ewigen Richter entsprang, Berach. 28 b. Gegen dieses selbstquälerische Gefühl, daß in jener traurigen Zeit auch von den Größten nicht fern blieb, scheint der dritte Spruch des am wenigsten bekannten Schülers Johanan b. Zakkai's, Simon b. Nathanel (s. oben S. 75) sich zu wenden: „Sei nicht Frevler in deinen eigenen Augen“. (Weiger, Nachgelassene Schriften IV, 318, erklärte **אָיִן לְפָנָיִךְ** mit „für dich allein, wenn du nicht in Gegenwart Anderer bist“).

94

des Passahlammes ganz Israel auf den Tempelberg geführt hatte, nunmehr ein Erinnerungsfest zu treten habe, indem am Abende vor dem 14. auf den 15. Nissan jeder Israelit verpflichtet sei, des Auszuges aus Aegypten, aber auch der Feier desselben im Heiligthume zu gedenken. Gamliel, von dem erzählt wird, daß er einmal mit den andern Gelehrten in Lybda die erste Passahnacht bis zum Morgenanbruche mit Gesprächen über das Fest und seine Satzungen zugebracht hatte¹⁾, stellte auch jenen Kanon fest, welchen man als den Kern der sogenannten P e s a c h - H a g g a d a betrachten darf²⁾. Auf Gamliel, der dem Gebetritus große Aufmerksamkeit zuwandte und, wie wir gesehen, das Achtzehngebet endgiltig redigiren ließ und dasselbe zum täglichen Pflichtgebete erhob³⁾, darf man auch jene Bestandtheile dieses Gebetes zurückführen, welche die Wiederherstellung Jerusalems und des Heiligthums betreffen⁴⁾. — Aber auch die Hoffnung auf eine heilvolle Zukunft suchte Gamliel in seinen zu Boden getretenen Volke zu beleben. An die Bibelstellen Jer. 31, 7, Ezech. 17, 8, Psalm 72, 16 anknüpfend, predigte er⁵⁾ von den Wundern der Fruchtbarkeit und des Segens, die einst das Land Israel auszeichnen werden. Als ein Jünger seinem Unglauben an solche Wunder Ausdruck gab und die Worte aus Koheleth 1, 9 anführte,

¹⁾ Loj. Pesach. 10, 12. Ein Seitenstück und vielleicht nur Doppelgängerin dieser Erzählung ist mit den Worten *בר' מליעור בעשה* beginnende in der Pesach-Haggada (wo statt Lybda: *Bené Berak*).

²⁾ M. Pesach. 10, 5: S. Weiß II, 74. Nach Weiß' Annahme wären die drei Sätze, deren Recitirung am Pesachabende Pflicht ist, nicht die Erklärungen zu *כזה כבוד כבוד*, sondern diese bilden nur den ersten Satz, während der Abjag *ברך דור דור* den zweiten, der Abj. *לפיכך* den dritten ausmachen. S. noch Goldfahn in Rahmers Jüdischen Literaturblatt Jhg. 1898. S. 169.

³⁾ M. Berach. 4, 3.

⁴⁾ S. Weiß II, 73 f.

⁵⁾ *יהיב רבן גמליאל וקא דריש* Sabb. 80 b. J. S. Bloch in der Ausföhrung über diese Talmudstelle (Studien zur Geschichte der Sammlung der biblischen Literatur. S. 154 f.) geht von der unberechtigten Ausnahme aus, daß unter *רבן גמליאל* Gamliel I zu verstehen sei.

daß es nichts Neues unter der Sonne gebe, bewies ihm Gamliel die Möglichkeit dieser Zukunftswunder durch Beispiele aus der Natur, in denen ungemeine Fruchtbarkeit sich kundgiebt.

Wie Johanan b. Zakkai liebte es auch Gamliel, Fragen der agadischen Schriftauslegung im Kreise der Gelehrten erörtern zu lassen. Es werden uns noch vier solcher Controversien erzählt, bei denen schließlich Gamliel die Meinung eines jüngern, aber schon früh als Agadist berühmten Zeitgenossen, des Eleazar aus Modiim zu hören wünscht¹⁾: 1. Ueber Prov. 14, 34, über welchen Vers schon J. b. Zakkai seine Schüler befragt hatte²⁾; Gamliel selbst trägt die auch Eliezer b. Hyrcanos zugeschriebene Ansicht vor. 2. Der Traum des Mundschenten, Gen. 40, 10; Gamliel selbst giebt keine Deutung, sondern fordert nur, nachdem er die Eliezer's und Josua's gehört, den Modiiten auf, seine Meinung zu äußern³⁾. 3. **מב**, Gen. 49, 4, als Notarikon zu deuten. Gamliel giebt die Auflösung, welche nach einer andern Quelle dem Eliezer b. Jakob gehört⁴⁾. 4. Zu Esther 5, 4: warum brachte Esther nicht sogleich ihren Wunsch vor und zu welchem Zwecke lud sie erst Haman zu Gaste? Nach den Antworten Eliezer's und Josua's äußerte Gamliel als die seinige, daß Ahasveros ein launenhafter, verkehrter König war und Esther fürchtete, trotz der ihr bewiesenen Gunst, gegen Haman sofort die Anklage zu erheben⁵⁾. — Eine willkommene Ergänzung zu diesem Sage bietet ein anderer, durch **Abba Gvriou** aus Sidon tradirter

¹⁾ **אמר רבן גמליאל עדיין אנו צריכין למודעי**, an den in den nächsten Notizen angeführten Stellen des babylonischen Talmuds.

²⁾ **Baba bathra** 10 b, f. oben S. 84, N. 4.

³⁾ **Chullin** 92 a.

⁴⁾ **Sabbath** 55 b, f. oben S. 67, Anm. 1. In Gen. r. c. 98 ist Gamliel nicht erwähnt, und statt seiner, sagen die Autoren: **עד עכשו אנו צריכין למודעי**.

⁵⁾ **Meg.** 12 b, **כלך הפסבן היה**. Zwischen den Aussprüchen Josua's und Gamliel's zählt die Baraita noch die Aussprüche mehrerer späterer Autoritäten, meist Schüler Abbas auf.

96 **Ausspruch Gamliels** ¹⁾, in welchem er die Noth der Zeit aus ihrer Sündhaftigkeit herleitet ²⁾ und, wahrscheinlich auf den Tyrannen Roms Domitian hinziefend, in der launenhaften Tyrannie des Herrschers die Gottgewollte Geißel seines sündigen Volkes erkennt. Der Ausspruch, als Zeitgemälde werthvoll, ist zur Hälfte aramäisch gehalten und lautet: Seit die Lügenrichter überhand genommen, nahmen auch die Lügenzeugen ³⁾ überhand; seit die Delatoren sich mehren, mehren sich die Raubjüchtigen; seit die Schamlosigkeit zunahm, ist von den Menschen ihre Würde genommen; seit der Geringe zum Großen sagt: ich bin größer als du, werden die Jahre der Menschen verringert; seit die geliebten Kinder ihren Vater im Himmel erzürnt haben, ließ er ihnen einen ruchlosen König entstehen, um sie zu züchtigen, wie es heißt (Hiob 34, 20): Er macht zum Könige einen ruchlosen Menschen, ob der Fallen (Sünden) des Volkes ⁴⁾. Dieser König aber ist Ahasveros, welcher zuerst seine Frau (Bashti) tödten ließ, um seines Freundes (Haman) ⁵⁾ willen, und dann diesen

¹⁾ Als Einleitung zum Estherbuche in Midr. Abba Gorion, Beth Hammidr. I, 1 und kürzer Esther r. zu Anfang. Aba Gorion tradirt, Kidd 82 a, j. Kidduschin Ende, einen Ausspruch Abba Schaul's über die Gewerbe

²⁾ S. oben S. 87.

³⁾ Von falschen Zeugen, die Gamliel in unliebsamen Zwist mit seinen Collegen brachten, erzählt die Mischna R. Pasch. 2, 8.

⁴⁾ Gamliel liest für **מִן הַמֶּלֶךְ אֵין מִן הַמֶּלֶךְ אֵין** und erklärt den Vers überhaupt so wie das Targum: **כִּינִי מַלְכָּא בְרַשׁ דִּילְמָא כִּסְוֵי תְקִילִיא** wird im Hiobtargum consequent mit Delator, als dem Ausbund der Ruchlosigkeit wiedergegeben; siehe meinen Aufsatz über: dieses Targum, Monatschrift 1871, S. 216. Gamliel II las das Hiobtargum, als er in Tiberias (Derenbourg 241 emendirt jedoch ליבנה weilte (Tof. Sabb. 18 (14), 2, b. Sabb. 115 a, Mas. Sofrim 5, 15; 15, 2), und er fand möglicherweise die Erklärung zu 84, 80 schon in dieser alten Uebersetzung (s. oben S 21) vor; doch ist wahrscheinlicher, daß sie erst aus dem Sage Gamliels in unser gegenwärtiges Targum überging. Die weiteren Deutungen zu seinem Hiobvers s. Ag. d. pal. Am. I, 312, 400; II, 375.

⁵⁾ Memuchan, Esther 1, 16, ist nämlich = Haman, nach der Baraita Reg. 12 b.

seinen Freund, um seiner Frau (Esther) willen¹⁾. — Die drückende Macht der römischen Herrschaft kennzeichnete Gamliel in der Aufzählung der vier Dinge, durch welche das Reich (Rom) das Vermögen seiner Unterthanen aufzehrt²⁾. — Eine düstere Zeitschilderung begegnet uns in einem Satze Gamliels, in welchem er das Erscheinen des Messias in die Zeit der tiefsten Entartung der Sitten und der äußersten Zerrüttung des Wohlstandes setzt³⁾. „In der Zeit, in welcher der Sohn Davids kommen soll, wird das Lehrhaus eine Stätte der Unzucht sein, Galiläa verwüstet, das Hochland verödet, die Leute des Grenzgebietes werden von Stadt zu Stadt ziehen, aber kein Mitleid finden, die Weisheit der Schriftgelehrten⁴⁾ wird verderben, die Sündenscheuen werden mißachtet, hündische Schamlosigkeit herrscht und die Wahrheit wird vermißt, nach Jesaja 59, 15“.

Mit Josua b. Chananja bespricht Gamliel die Frage, ob die unmündigen Kinder der Gottlosen Antheil an der kommenden Welt haben. Er verneint es mit Hinweis auf Maleachi 3, 19: „der kommende Tag — des Gerichtes — der ihnen weder

¹⁾ In Esther rabba geht die Anwendung des Hiobverses auf Ahasveros dem Ausspruche Gamliels voraus und Jehuda b. Simon ist als Autor genannt (s. Die Ag. d. pal. Am. III, 204). Jedoch ist es möglich, daß Jehuda b. Simon diese Anwendung aus der Ueberslieferung kannte und Gamliel II. dennoch ihr Autor ist. Dafür spricht, daß er in der oben erwähnten Controverse über Esth. 5, 4 Ahasveros als המכסכן bezeichnet, was zu der Erläuterung des חמך in Bezug auf Ahasveros sehr gut paßt. Ferner ist in dieser die Anspielung auf Domitian, der seine Rathgeber und auch seine Frau tödten ließ, deutlich genug.

²⁾ Ab. di R. N. c. 28 (p. 85): בר' דברים מלכות אוכלת. Die drei letzten dieser Dinge sind: Bäder, Theater, Abgaben. Das erste ist nicht klar man liest entweder סכסמאות, זולה oder ריסמאות (eine Handschrift hat סכסמאות), was neben סכסמאות auch in der Mischna, Ab. zara I, 7, vorkommt.

³⁾ Derech erez zuta c. 10. In b. Sanh. 97 a ist als Autor Jehuda genannt, in Schir r. zu 2, 13 Simon b. Lakisch; Beide werden den Satz im Namen Gamliels tradirt haben (für Jehuda vgl. S. 94, A. 2). Auch in in der Mischna Edda Ende lesen wir ihn mit Elementen aus den Sätzen anderer Autoren vermehrt.

⁴⁾ מופרים wendet Gamliel auch oben S. 75, Num. 6 an.

Wurzel noch Zweig läßt¹⁾.“ — Als der Patriarch mit Josua auf dem Markte von Emmaus war, um zur Hochzeit seines Sohnes Einkäufe zu machen, stellte Akiba außer einigen halachischen Fragen²⁾ auch eine agadische an die beiden Lehrer, warum es Gen. 32, 32 heiße: „die Sonne ging ihm auf“, da ja die Sonne für alle Welt aufging. Die Antwort wird nicht überliefert, sondern die Erklärung eines Amoräers, mit der wol Gamliels Antwort als identisch anzunehmen ist³⁾: — Jehuda aus Kefar Fkoss⁴⁾ fragte Gamliel, was der Eingang der Antwort Moses, auf die Frage Jethro's: „wenn das Volk zu mir kommt“ (Exod. 18, 15) besagen wolle; G. erwiderte, daß dieser Satz durch die folgenden Worte: „Gott zu befragen“ verständlich werde⁵⁾. — Chilfa b. Karuja⁶⁾ bat Gamliel, für ihn zu beten, d. i. ihn

¹⁾ Tof. Sanh. c. 18 Anf. (wo in den Ausgaben קמי [Cod. Erfurt קמי] sonderbarerweise zu תמי verschrieben ist). Zu b. Synh. 110 b ist statt Josua Akiba genannt, in Aboth di R. Nathan c. 36 statt Gamliel Eliezer. Gamliel selbst deutet dort Deut. 11, 20 im Sinne der Ansicht Eliezers. Die ganze Stelle ist corrigirt (s. Schechters Bemerkung, S. 108 seiner Ausgabe). Eine halachisch-ergetische Controverse zwischen Gamliel und Josua lesen wir Mischna Zebachim 9, 1 (über Lev. 6, 2), zwischen Gamliel und Akiba in Mechiltha zu Exod. 21, 28.

²⁾ M. Kerithoth 3, 7—9. Gamliel mit Josua auf dem Wege zeigt uns auch die Erzählung j. Berach. e, II Ende.

³⁾ Chullin 91 b. Brüll 67 führt die Stelle so an, als ob Gamliel der Fragende, Akiba und Josua die Gefragten wären.

⁴⁾ יהודה איש כפר עכו. Statt עכו in diesem Ortsnamen, das sich auch als איכות, איכות, אכות, איכות, zeigt, findet man auch עכו; Doch darf man nicht zwei Ortschaften עכו כפר und איכות כ' annehmen, wie es Neubauer (Géogr. du Talmud 232 u. 271) thut, der in dem ersten Simon, in andern seinen Vater Jehuda geboren sein läßt. S. Weiß II, 188. Jehuda aus K. F. ist wohl identisch mit Jehuda b. Agra aus כפר עכו (s. II, 284, 4; 392, 2); über seinen Sohn Simon s. II, 392. Als איש כפר עכו wird auch Tanchum b. Chiya, ein am Ende des 3. Jahrhunderts lebender Amora (s. Die Ag. d. pal. Numm. III, 636) bezeichnet.

⁵⁾ Mechiltha z. St. (59 a). Der Prager fand den Satz ... כי יבא אלי schwierig, weil er ein Bedingungsatz zu sein scheint, dem kein Nachsatz folgt; Gamliel sieht den Nachsatz in den Worten לדרוש האלהים.

⁶⁾ Derselbe findet sich als Autor einer halachischen Entscheidung in der Bar. j. Maasser scheni 54 d, ferner Tosefta Maasser scheni 4, 5 (אבא חילמא)

zu segnen. G. that es mit den Worten des Psalmes (20, 5): „Gott gebe dir nach deinem Herzen“ oder nach anderer Version: „Gott erfülle alle deine Wünsche ¹⁾“ (ib. v. 6). — Gamliel scheint die Psalmworte in dem Sinne der Sentenz angewendet zu haben, die er an Deuter. 13, 18: „er wird dir Erbarmen schenken und sich deiner erbarmen“ knüpfte: „Laß es dir als Wahrzeichen dienen! So lange du selbst barmherzig bist, erbarmt sich auch Gott deiner, bist du aber nicht barmherzig, erbarmt sich auch Gott deiner nicht ²⁾.“

Es finden sich noch von Gamliel agadische Sätze zu Lev. 20, 2 ³⁾, zu Hoh. 1, 1 ⁴⁾ und zu Psalm 68, 27 ⁵⁾. Die Mishna Aboth hat keine Sentenz von ihm erhalten ⁶⁾: aber in der To-

יא קרייא; wahrscheinlich ist identisch mit ihm der Toj. Machschirna 3, 7 mit entstellter Namensform genannte בר קיינא. Ueber den späteren Träger dieses Namens s. Ag. d. pal. Am. III, 562.

¹⁾ Sch. tob zu Psalm 20.

²⁾ Tradirt von Jebuda, j. B. A. 6 c. [יבן זה יהא בידך] ... וכן שאתה רחמן רחמן רחמן עליך איך רחמן רחמן אין. ...; ebenso, nur mit Weglassung des negativen Sazes Toj. B. A. 9, 30. (In ähnlicher Form findet sich der Ausspruch in Tauch. B. ירא 30, Pesikta v. c. 88, 165 a, aber mit Jose, dem Sohne der Damascenerin als Autor). In b. Sabb. 151 a und Sifre z. St. (§ 96) fehlt der eingeklammerte Eingangssatz, und die Sentenz lautet in Sifre: וכן שאתה רחמן על הבריות רחמים עליך כן השמים כל וכן ובל: כל וכן שאתה רחמן על הבריות רחמים עליך כן השמים וכל שאינו. Gamliel einmal mit seinen Schülern auf dem Schiffe von einem großen Sturm befallen wurde, baten sie ihn: Rabbi, bete für uns! Da sprach er: Unser Gott, erbarme dich über uns! (אלהינו רחם עלינו). Auf die Bemerkung der Jünger, der Meister sei dessen würdig, daß er den Namen Gottes mit sich selbst in Verbindung setze, betete er: „Mein Gott, erbarme dich unser!“ Mechilta zu Deut. 26, 8 (Neue Collectaneen von Hoffmann, S. 32; Hildesheimer-Zubelschrift, S. 97).

³⁾ Sifra z. St. (91 c ed. W.): עם הארץ, עם שהם עתידים לירש את הארץ עיי תדברים הללו.

⁴⁾ Schir r. Anfang: של מעלה שרים של מעלה שיר שאמרוהו שיר שאתה רחמן רחמן רחמן. Gamliel hat also vom Hohenliede eine ähnlich hohe Meinung, wie Elieser in M. Jabadim 3, 5. Im Midrasch zûta zum Hohenliede (am Anfange) ist als Autor dieser Deutung Nathau genannt, während des Lecteren Deutung G. zugeschrieben wird.

⁵⁾ J. Sota 20 c.

⁶⁾ S. jedoch die Vermuthung L a n d a u ' s in Mon. I, 328.

jeita¹⁾ lesen wir zwei Aussprüche über den Werth der Arbeit, den einen tradirt Jose, der Sohn Chalafta's, den andern Eleazar b. Zadok. Der letztere lautet: „Wer ein Handwerk inne hat, der gleicht einem umzäunten Weingarten, in den kein Thier oder Wild Zugang hat und von dessen Früchten nicht Jeder, der des Weges kömmt, essen kann und dessen Inneres man nicht sieht; wer aber kein Handwerk treibt, der gleicht einem zaunlosen Weingarten, der allen den erwähnten Unbilden ausgesetzt ist.“ Eine andere, anti-thetische Sentenz G.'s lautet: „Die Worte der Lehre sind so schwer zu erwerben wie milesische Gewänder und so leicht zu verlieren (abzunützen) wie Linnengewänder; Worte der Narrheit und der Frivolität sind leicht zu erwerben, aber auch schwer abzunützen wie grobes Sackgewand: man kauft manchmal auf dem Markte um geringe Münze ein Sackgewand und geht darin vier bis fünf Jahre“²⁾. Auch an den Satz Gamliels über die Perrier sei erinnert, die er wegen ihrer Mäßigkeit und Reinlichkeit siebte³⁾.

100

Zum Schlusse seien die Worte angeführt, welche Gamliel im Vereine mit dem Mitpräsidenten Eleazar b. Azarja über dem Sarge Samuel Hakkaton's, seines geliebten Jüngers⁴⁾, sprach: „Ueber diesen ziemt es zu weinen, über diesen ziemt es zu klagen. Könige sterben und lassen ihre Kronen ihren Söhnen, Reiche sterben und lassen ihren Reichthum ihren Söhnen; Samuel Hakkaton hingegen hat das Kostbarste der Welt mit sich genommen und ist dahingegangen“⁵⁾.

¹⁾ Kidduschin 1, 11.

²⁾ Aboth di R. N. c. 28.

³⁾ Berach, 8 b.

⁴⁾ S. oben S. 83, Anm. 4.

⁵⁾ Semachoth c. 8. — In Pirke R. Eliezer werden mehrere agadische Sätze dem Gamliel zugeschrieben: c. 29 (Sem beschneidet Abraham und Ismael); 42 (Neue der Israeliten am rothen Meere); 51 (Israel wird einst so erneut und geweiht werden, wie der Neumond, nach Lev. 19, 2 וְיָרָא כְּחַדָּשׁ הַיָּרֵחַ); ib. (die Zweizahl der Opfer bedeutet die zwei Welten, die gegenwärtige und die kommende); c. 53 (Israel in der Wüste).

VI.

Eliezer b. Hyrkanos.

Als Erster der fünf Schüler Jochanan b. Zakkai's wird stets Eliezer b. Hyrkanos genannt. Er war ein Mann von schroffem Wesen und unbeugsamen Grundsätzen. Dem Patriarchen stand er durch enge verwandtschaftliche Bande sehr nahe, aber seinem Wirken für die Einheit der religiösen Säkung und der Ausöhnung der Gegensätze trat er hinderlich in den Weg; er war eines der hervorragendsten Mitglieder der Schule Hillels, aber seine starren Prinzipien und seine Anhänglichkeit an Ueberliefertes liehen ihm zuweilen den Schein, der Schule Schammais anzugehören; er stand in hohem Ansehen bei seinen Zeitgenossen, aber es mußte endlich der Bann über ihn verhängt werden, der ihn die letzten Jahre seines Lebens in verbitterter Einsamkeit verbringen ließ. Dennoch ist die Zahl seiner Aussprüche, sowol in der halachischen als in der agadischen Tradition, eine sehr bedeutende. Was die agadischen Sätze Eliezers betrifft, so werden diejenigen, welchen die Gegenansicht seines Controversisten Josua b. Chananja gegenübersteht, im folgenden Capitel behandelt werden, während die Darstellung der übrigen durch Anordnung nach einigen, aus dem Inhalte derselben sich ergebenden Rubriken übersichtlicher gemacht werden soll.

101

1. Sentenzen. Charakteristische Worte.

Gleich seinen Mitjüngern hatte auch Eliezer einen aus drei Theilen bestehenden Wahlspruch. Er lautet¹⁾: „Es sei dir die Ehre deines Nächsten so lieb, wie deine eigene; sei nicht leicht zu erzürnen; thue Buße einen Tag vor deinem Tode!“ Ueber den letzten dieser Sprüche fragten ihn einst seine Schüler, ob denn der Mensch den Tag seines Todes vorher wisse. Um so eher, war die Antwort, wird er Buße thun; denn vielleicht stirbt er schon

¹⁾ Aboth 2, 10.

am nächsten Tage, so daß er alle seine Tage in Buße verbringt¹⁾.
 — Diesem Wahlspruche erscheint in der Mishna²⁾ noch folgende
 102 Warnung beigegeben, in der Eliezer der bitteren Stimmung seiner
 letzten Jahre Ausdruck giebt³⁾: „Wärme dich an dem Feuer der
 Weisen, aber hüte dich vor ihren Kohlen, daß du dich an ihnen
 nicht verbrennest; denn ihr Biß ist Schafalsbiß und ihr Stich ist
 Skorpionenstich und ihr Zischeln ist Zischeln der Schlange, alle
 ihre Worte sind feurige Kohlen“. An seinem Krankenbette ver-
 sammelt, baten ihn seine Schüler: „Meister, lehre uns die Wege
 des Lebens, daß wir auf ihnen uns des Lebens der kommenden
 Welt würdig machen! In seiner Antwort stellte Eliezer, wie in
 seinem Wahlspruche, die Warnung, des Nächsten Ehre zu achten⁴⁾,
 voran und fährt dann fort: Haltet eure Kinder vom Lesen zu-
 rück⁵⁾, laffet sie vielmehr zwischen den Knien der Weisenjünger

¹⁾ Sabbath 153 a, Ab. di R. N. c. 15 (2. Version c. 29, S. 62),
 Koh. r. zu 9, 8, Sch. tob zu Psalm 90, 12. Im Babli fügt Eliezer noch ein
 Gleichniß seines Lehrers Jochanan hinzu, j. S. 36, Num. 1.

²⁾ Nicht aber in Aboth di R. Nathan c. 15. Hier ist der Satz **הרי
 ... חכמים כנגד אורן של חכמים** als besondere Tradition angeführt. Jose b.
 Jehuda, der Zeitgenosse des Mishnaeredaktors Jehuda I., habe ihn im
 Namen seines Vaters, dieser im Namen des seinigen, Flai, überliefert, welcher
 letztere als Schüler Eliezers bekannt ist. Vgl. Hoffmann in Berliner's
 Magazin VIII, 128. Von Jehuda b. Flai sagt (Tos. Zebach. c. 2 Ende,
 Menach. 18 a) sein College Eleazar b. Schannua: **למי שיהודה תלמידו של
 אליעזר ואליעזר תלמידו של ר' אליעזר לפיכך הוא שונה משנת ר' אליעזר**. — Jose b.
 Jehuda berichtet über etwas aus dem Leben Eliezers, Sukka 28 a.

³⁾ S. Graetz IV², 45.

⁴⁾ S. den Ausspruch **Mejunja b. Hakkana's**, oben S. 55.

⁵⁾ Die Erklärung Levy's (Talm. Wört. I, 450 b) zu dem Sage **מנו
 (אל תרבו בניכם בהגיון)** bei Samuel b. Meir zu Gen. 37: **בניכם כן ההגיון**
 welche als Vermuthung zum Theil auch bei Brüll 274 erscheint (s. auch
 Geiger, J. B. V, 205), verdient vor den übrigen den Vorzug. Entscheidend
 ist das Beispiel **נתנו להגיון** j. Synh. 28 a ob., wo das Wort vom Lesen der
 apokryphen Schriften im Gegensatz zum Studium der kanonischen angewen-
 det wird. Zu Grunde liegt das Verbum **הגה** (Josua 1, 8, Ps. 1, 2), das
 vom Lesen der Bibelstelle auch in folgender Angabe über die Schullehrer
 vorkommt (**עשה rabbathi, Prooemien, Nr. 2 Anfang**): **אלו סומרים ושונים
 שרם הניגום ומשנים**. Eliezer warnt vor dem bloßen Lesen der heiligen Schrift

fügen — d. h. von diesen mündlich unterrichten —, und wenn ihr betet, so wisset, vor wem ihr stehet ¹⁾!“

Die originelle, oft scharfe Ausdrucksweise Eliezers, welche auch in den angeführten Sentenzen und in manchen seiner weiter unten folgenden agadiischen Sätze sichtbar wird, zeigt sich besonders dort, wo die Ueberlieferung in Berichten aus seinem Leben oder in halachischen Discussionen die eigenen Worte des auch in seiner Sprache sein Wesen nicht verleugnenden Mannes erhalten hat. Als ihm *Ismael* den Vorwurf machte, daß er aus Lev. 13, 49 zu viel herleite und der Schrift gleichsam zu schweigen heiße, damit er deute, sagte er ihm: „Du bist ein Palmbaum der Berge ²⁾!“ — d. h. wenige und schwächliche Früchte tragend, zu ängstlich in der Auslegung der Schrift. Als er dem *Akiba* eine Deduction zu Lev. 7, 18 vortrug, regte er mit den Worten „Biege dein Ohr um zu hören!“ seine besondere Aufmerksamkeit an ³⁾. Als *Josef*, der Sohn der *Damaścenerin*, zu ihm nach *Lydda* kam und ihm einen Beschluß des großen Tages von *Jabne* mittheilte, wies ihn Eliezer auf feierliche Weise darauf hin, daß ihm der Inhalt jenes Beschlusses von *Sochanan b. Zakkai* als uralte

durch die Jugend, das ohne den mündlichen Unterricht der Weisen leicht zu unrichtigen Ansichten bringen könne; dabei mögen ihm die auf die heiligen Schriften sich berufenden christlichen Anschauungen vorgeschwebt haben. *Löw* (*Ben. Chan.* IV, 81) möchte für הגליון להניין lesen = Evangelium! — Im *Midrash Maaße Thora* (*Jellinek*, *Beth Hamm.* II, 95) sind die Sätze Eliezers unter die Mahnungen des *Jehuda b. Bathya* aufgenommen, ebenso in der andern Version dieses *Midrash*, welche *Schublum* (*Lemberg* 1877) unter dem Titel *מירקא דרבינו הקדוש* edirt hat. p. 20 b; an der letzt-erwähnten Stelle fehlt jedoch der erste Satz, und der zweite ist in zwei getrennt.

¹⁾ *Derach*, 28 b. In *Derach* erez c. 3 steht irrthümlich בן עזריה statt בן הדיקנות. Daß dieser gemeint sei, sieht man aus dem unmittelbar darauffolgenden und auf die Erzählung von Eliezers Tode, *Sanh.* 68 a, sich beziehenden Sage: ה' דברים לסדרנו מ' אליעזר בשעת מיתתו...

²⁾ דקל הרים אתה *Sifrâ* zu *St.* (68 a). *S. H. A. b. D.* daselbst. *H. Simson* zu *M. Megaim* 11, 7 citirt דוקר הרים, woraus die Lesart des *Zakkut* ג. *St.* עוקר הרים erklärbar.

³⁾ כוף אונך לשטור *Sifrâ* ג. *St.* (36 a); *Zebach*, 29 a.

Tradition gelehrt ward und begann seine Eröffnung mit den zu außergewöhnlicher Aufmerksamkeit mahnenden Worten: „Strecke deine Hand aus und schließe dein Auge.¹⁾!“ Als ihm Jlai die Antwort Josua b. Chananja's auf eine Frage, die er selbst aus Mangel an Tradition darüber unbeantwortet gelassen hatte, mittheilte, sagte er ironisch: „Beim Bunde, das sind die Worte, die dem Moise am Sinai gesagt wurden²⁾!“ Demselben Jlai, der zu einem Feste nach Lybda kam, um ihn als seinen Lehrer pflichtgemäß zu besuchen, sagte er: „Du bist ein rechter Festtagsfeierler: weißt du denn nicht, daß es kein Ruhm für die Weisenjünger ist, am Feste fern von ihren Häusern zu weilen³⁾!“ — Als ihn seine Schüler über den Tod einer Sklavin trösten wollten, suchte er sich ihnen zu entziehen; als sie aber sein Gebahren nicht als Wink, von ihrem Vorhaben abzustehen, verstanden, fuhr er sie an: „Ich vermeinte, ihr würdet euch schon am lauen Wasser verbrennen, doch brennt euch nicht einmal heißes. Wißt ihr denn nicht, daß man über Sklaven keine Tröstung empfängt; wenn man solche über den Tod freier Nichtverwandter nicht entgegennimmt, um wieviel weniger über den von Sklaven⁴⁾!“ — Eine gelehrte Frau, die eine agadische Frage an ihn richtete, wies er barisch mit den Worten ab: „Die Gelehrsamkeit einer Frau soll

¹⁾ פשוט ידך וקבל עיניך. Die Worte fehlen in M. Zabaim 4, 3 und Toš. Zabaim 2, 16; in b. Chagiga 3 b (danach Schocher tob zu Psalm 25 Ende) sind sie so aufgefaßt, daß durch sie die Erzählung um ein Wunder vermehrt wird.

²⁾ ברית הן הן הרברים שנאמרו לו לכשה בטיני 38 b, f. Graec IV², 425 f. Nach einer Handschrift (f. Dild. Sofrim) und nach Toš. Challa c. 1 hätte dieß Eleazar b. Azarja gesagt; für diese Version spricht der Umstand, daß bei einer ähnlichen Gelegenheit El. b. Azarja ebenfalls von einer Ansicht, die ihm Jlai im Namen Eliezer's mittheilt, sagt (Toš. Pea c. 3): התורה אלו הרברים שנאמרו לכשה בטיני.

³⁾ אף אתה משובתי רגל j. Sukka 53 a; mit verschiedenen Abweichungen b. Sukka 27 b.

⁴⁾ J. Berach. 6 b unt. Die entgegengesetzte Anschauung hatte Gamliel, oben S. 85.

nur in ihrem Spinnrocken bestehen“ ¹⁾! — Als sein Gebet um Regen nach mehreren darüber abgehaltenen Fasten unerhört blieb, richtete er an die sich entfernende Gemeinde die alle Schrecken der unabwendbaren Hungerstoth zusammenfassende Frage: „Habt ihr euch Gräber bereitet?“ Erschüttert brach das ganze Volk in Wehklagen aus, und bald kam auch der ersehnte Regen ²⁾. 105

2. Das Studium der Lehre.

Gleich Johanan b. Zakkai erscheint Eliezer in der Tradition als der Typus des allumfassenden Wissens, und die Neuerungen des Einen darüber werden auch dem Andern zugeschrieben ³⁾. Als Eliezer starb, so heißt es in einer Würdigung der älteren Tannaiten, wurde das Buch der Lehre begraben ⁴⁾; und in demselben Sinne sagte Josua b. Chananja, sein ihn überlebender Zeitgenosse und Gefährte, als er den Stein in der alten Reimbahn von Lydda küßte, auf dem Eliezer beim Vortrage geessen hatte: „Dieser Stein gleicht dem Berge Sinai, und der auf ihm saß, der Bundeslade ⁵⁾!“ In seiner Gelehrsam-

¹⁾ אין חכמה לאשה אלא כבילכה j. Sota 19 a oben. חכמה לאשה ב. אלא כבילך b. Zoma 66 b. Ueber die Unterweisung der Töchter im Geseze lehrte Eliezer, M. Sota 3, 4: תפלות כאלו כלמרה תפלות (f. Ag. d. pal. Am. II, 97, 5). In j. Sota l. l. sagt er: ישרפו דברי תורה ואל יסורו לנשים.

²⁾ תקנתם קברים לעצמכם j. Sota 25 b. — Man vergleiche noch das Gespräch Eliezers mit dem Priester Simon dem Sittsamen — שמעון הצנוע — Toš. Ketim I, 1, 6 (f. Perles, Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde, S. 6), ferner die Antwort, welche er dem Epitropos des Königs Agrippa II. auf die Frage ertheilt, ob es genüge, wenn er nur eine tägliche Mahlzeit in der Laubhütte des Hüttenfestes nehme, Sukka 27 a.

³⁾ E. S. 24, Num. 4. Eliezer wird auch als einer der vier Mitglieder des Gerichtshofes von Jabne genannt, welche sich durch linguistische Kenntnisse auszeichneten, „die siebenzig Sprachen kannten“, Sanh. 17 b.

⁴⁾ Toš. Sota 15, 3; b. Sota 49 b. Als Eliezer krank war, klagten seine Schüler: ספר תורה שריו בעצור, Sanh. 101 a. In j. Sota Ende heißt es statt ספר התורה: ספר החכמה.

⁵⁾ Schir r. zu 1, 3. Ueber „Sinai“ als Bezeichnung des Vielwissers im Gegensatz zum scharfsinnigen „Bergentwurzeler“ f. Agada der bab. Amoraer S. 102.

keit war besonders die treue Kenntniß alter Traditionen und von seinem Lehrer überkommener Entscheidungen hervorstechend; auf diese berief er sich stets, wenn er eine halachische Frage beantworten sollte, und mit seltsamer Scheu und eigenthümlichen Duerfragen wich er der Antwort aus, wenn ihm eine solche Berufung nicht möglich war¹⁾. Diese Seite seiner geistigen Besonderheit hebt er selbst hervor in den Sätzen, mit welchen er einst bei seinem Aufenthalte in Ober-Galiläa sich selbst geschildert hat²⁾: Niemals betrat Einer vor mir das Lehrhaus, noch entfernte ich mich früher als irgendwer aus demselben³⁾; nie habe ich profane Gespräche geführt und niemals etwas gesagt, was ich nicht von meinen Lehrern gehört habe⁴⁾. — Das Verhältniß des Lehrers zum Schüler faßt er als das der äußersten Ehrfurcht auf; er sagte⁵⁾: „Wer hinter seinem Lehrer stehend betet, wer ihm einen vertraulichen Gruß bietet oder nur erwidert, wer gegen die Auctorität seines Lehrers ankämpft und wer tradirt, was er nicht aus seinem Munde vernommen, der bewirkt, daß sich die Herrlichkeit Gottes aus Israel entfernt“. Einem Schüler, der in seiner Anwesenheit selbständig zu entscheiden gewagt hatte, sagte er baldigen Tod voraus, und als man ihn fragte, ob er denn ein Prophet sei, antwortete er mit den Worten Amos' (7, 14): „Ich bin kein Prophet und nicht der Sohn eines Propheten, aber ich

¹⁾ Sukka 27 b, Zoma 66 b, j. Zoma 43 a, Toj. Zebam. c. 3 Ende.

²⁾ Sukka 28 a.

³⁾ Daß die Sätze so zu reihen sind, sieht man in Dikduke Sofrim §. Et. In Schir r. Einleitung heißt es ebenfalls: *אמר ר' אליעזר כימי לא קרמי אדם לבית המדרש ולא הבחתי שם אדם ויצאתי*. Dann folgt die Erzählung: „Einst stand ich früh auf und traf schon die Dünger- und Stroharbeiter bei ihrem Tagewerke. Da rief ich aus: Wenn du wie Silber nach ihr forschest . . .“ (Prov. 2, 4). Wir sind nicht wie die Dünger- und Stroharbeiter — sondern unsere Beschäftigung ist, wie es der angeführte Vers ausdrückt, ungleich edler —, sollten wir nicht mindestens so eifrig wie diese sein: *אמרו לא כובלים ולא כתבנים אמילו כתבנים אמילו כובלים*. — Die Lesart *כתבנים*, die auch Lev y I, 510 a zu erklären sucht, ist entschieden eine sinnlose, aber leicht zu beseitigende Corruptel.

⁴⁾ S. über diesen letzten Satz Frankel 88.

⁵⁾ Berach. 27 b.

habe es als Ueberlieferung, daß in Anwesenheit des Lehrers entscheiden ein todeswürdiges Vergehen ist. Auch Nadab und Abihu, die Söhne Aharons, starben deshalb, weil sie sich dieses Vergehen gegen ihren Lehrer Moses hatten zu Schulden kommen lassen¹⁾. Dem Verfahren Moses' als Lehrer entnahm Eliezer auch die Verpflichtung, die jeder Lehrer dem Schüler gegenüber hat, ihm den Lehrsatz viermal vorzutragen, damit er sich seinem Gedächtnisse einprägen²⁾. Von dem Lehrhause Moses' spricht Eliezer zu drei Stellen der heiligen Schrift, an denen berichtet wird, daß Fragen nicht Moses allein, sondern mit ihm Aharon oder Eleazar und den Fürsten vorgelegt wurden³⁾.

Die Pflicht des Studiums wird auch durch die vorgezeichnete Festesfreude nicht aufgehoben; ihm soll man alle Stunden des Festtages weihen, während der Ungelehrte seine ganze Festesfreude im irdischen Genuße suchen mag⁴⁾. Eliezer saß einst an einem Feste im Lehrhause und hielt Vortrag über dessen Satzungen. Die Zuhörerzahl verminderte sich immer mehr und jeder sich entfernenden Gruppe gab er eine ironische Bezeichnung, in welcher er andeutete, daß je später eine Zuhörerklasse den Vortrag im Stich ließ, desto weniger Wohlstand ihrer zu Hause hatte⁵⁾. Als er nun die sechste, die letzte Klasse der sich Entfernenden als die des Fluches — des Mangels — bezeichnete, bemerkte er, wie seine ausharrenden Jünger erblaßten. Nicht euch, so beruhigte er

¹⁾ Sifrá zu Lev. 10, 1 (45 a), j. Schebiith 36 c ob., Pesikta 172 a, Lev. r. c. 20, Erubin 63 a (j. Ag. d. pal. Am. II, 57, 5). — Zu der Anwendung von Amos 7, 14 vgl. oben S. 72, Anm. 6.

²⁾ Erubin 54 b: וכה אהרן שלמד סמי משה וסמי משה סמי הגבורה כך. הריוט סמי הריוט על אחת כמה וכמה. Diesem Schlusse ist ähnlich an Inhalt und Form der im Sifrá Auf. (3 c) anonym gebrachte: וכה אם כי שהוא שומע סמי הקביה ומדבר ברוח הקדש צריך להתבונן בין מרשה למרשה ובין ענין לענין על אחת כמה וכמה הריוט סן הריוט.

³⁾ Zu Num. 9, 6, Sifré z. St. (§ 68); zu Num. 15, 33, ib. (§ 113); zu Num. 27, 2, ib. (§ 133), Baba Bathra 119 b.

⁴⁾ Beza 15 b: אין לו לאדם ביום או אוכל ושותה או יושב ושונה.

⁵⁾ Er wendete dazu bildlich die Bezeichnungen der Weingefäße in absteigender Größe an: κλῆς, הכית, כר, lagena, כוס.

sie, sage ich dies, sondern Jenen, welche sich entfernt haben; denn sie lassen das Leben der Ewigkeit und beschäftigen sich mit dem Leben des Augenblickes¹⁾! Dann empfahl er ihnen mit den Worten aus Nethem. 8, 10, selbst nach Hause zu gehen und sich des Festes zu freuen²⁾. — Das Studium der Thora bildet Israels Stärke. Diese Lehre knüpfte er an Exod. 17, 11, wo nach ihm das Hochhalten der Hände Moses' das bereinstige Festhalten an der durch Moses gegebenen Lehre bedeutet, das Niedersinken derselben hingegen das Sinken der Gesezeskunde in Israel³⁾.

3. Das Gebet.

„Wenn ihr betet, so wisset, vor wem ihr stehet⁴⁾!“ Diese dritte Lehre, die Eliezer seinen Schülern auf ihre Frage nach dem Wege zum Heile giebt, zeigt, welch' hohen Werth er auf die Verinnerlichung des Gebetes legte. Von ihm hat auch die Mischna⁵⁾ den Satz aufbewahrt: „Wer sein Gebet zu einer als fest normirte Satzung zu erledigenden Pflicht macht — d. h. es ohne innern Antrieb verrichtet — dessen Gebet ist kein Erflehen der göttlichen Gnade“⁶⁾. Stimmungsvoll ist das von ihm empfohlene „kurze Gebet“⁷⁾: „Thue deinen Willen im Himmel und laß Herzensbe-

109

¹⁾ שמוניחים חיי עולם ועוסקים כחיי עשה. S. Agada der bab. Am. S. 127, A. 60.

²⁾ Beza 15 b.

³⁾ Mechilta z. St. (54 a), zu ergänzen aus Jalkut z. St.

⁴⁾ S. S. 97. Der Satz **מי אתם עוסקים** erinnert an den Gesezar b. Arach's: **רע לפני מי אתה עובד** (Ab. 2, 14).

⁵⁾ Berach. 4, 4.

⁶⁾ תעושה תפלתו אין תפלתו תחנונים. Hingegen von dem Thorastudium sagte Schammai (Ab. 1, 15): **עשה תורתך קבע**. Von dem Gebete sagte ganz so Simon b. Nathanel (f. S. 88, Num. 2) **אל תעש תפלתך קבע אלא רחמיני ותחנונימי לפני המקום**. Daß in diesen Sätzen eine Opposition gegen die Bestrebungen Gamliel's, das Gebet fest zu normiren, sich ausspricht (Geiger, Nachgel. Schriften IV, 327; Weiß II, 73, Lazarus, Die Ethik des Judenthums I, 382), ist nicht erweislich.

⁷⁾ Tosf. Berach. 3, 7; b. Berach. 29 b.

friedigung zu Theil werden deinen Verehrern auf der Erde; was dir gut dünkt, thue!" Einst kürzte ein Schüler, der in seiner Gegenwart vorbetete, die Benedictionen des Gebetes, und die Mitschüler nannten ihn spottend einen „Kürzer“; doch Eliezer verwies es ihnen, indem er sagte: Er ist doch nicht kürzer als Moses, der da betete (Num. 12, 13): „Gott, ach, heile sie doch!“ Ein anderes Mal dehnte ein Schüler die Benedictionen und sie nannten ihn einen „Dehner“. Auch da wies der Meister auf Moses hin, der 40 Tage lang vor Gott im Gebete lag (Deut, 9, 25). Eliezer hatte nämlich den Grundsatz, daß man je nach der Gelegenheit und dem Bedürfniß bald kürzen, bald dehnen dürfe¹⁾. Er entnahm ihm der Frage Gottes an Moses: „was schreist du zu mir“ (Exod. 14, 15), die er so paraphrasirte: „O Moses, meine Kinder sind in Bedrängniß, das Meer versperrt ihnen den Weg und der Feind verfolgt sie, und du stehst da und betest so viel; o Moses, es giebt eine Zeit, wo man das Gebet dehnen und eine, wo man es kürzen soll²⁾. Das Privatgebet, in dem die persönlichen Anliegen und Kummernisse Gott vorgetragen werden, soll nach Eliezer dem auf das Allgemeine und Rationale sich beziehenden Hauptgebete vorangehen, damit dieses mit unso ruhigerem Gemüthe verrichtet werde; nach *Sofua* hingegen muß das letztere, als das wichtigere, zuerst beendet werden. Jener begründet seine Ansicht mit Psalm 102, 1, Josua mit Psalm 142, 3³⁾.

¹⁾ שהיה אומר יש שעה להאריך יש שעה לקצר, Mechilta zu Exod. 15, 25 (35 b); mit Weglassung des Schlusses und auch sonst modificirt b. Berach. 34 a. In Sifre zu Num. 12 13 (§ 105) fehlt der Rahmen der Erzählung und die Meinungen Eliezers über Kürzung und Dehnung des Gebetes erscheinen als Antworten auf bezügliche Fragen seiner Schüler.

²⁾ Mech. 3. St. (29 a).

³⁾ Aboda zara 7 b. Beide setzen שיה, שיחה = תפלה, mit Berufung auf *לשון*, Gen. 24, 63. In der Baraita Berach. 36 b. j. Berach 7 a unt., Gen. r. c. 68 Josua b. Levi wird umgelehrt aus *לשון* Psalm 102, 1 bewiesen, daß *לשון* „beten“ bedeutet. In *שח. tob* zu Psalm 102 (vgl. *Salut*) ist die Controverse zwischen El. und Josua auf die späteren Tannaiten *Meir* und *Jose* übertragen.

4. Israel. Proselyten. Heiden. Judenchristen.

Gleich seinen Zeitgenossen empfand Eliezer schwer die Katastrophe, die er miterlebt hatte. Er sah dieselbe als Beginn einer neuen Epoche allgemeinen geistigen Verfalles an, den er mit folgenden Worten schilderte¹⁾: „Seit dem Tage der Zerstörung des Heiligthums sind die Gelehrten auf der Stufe der Jugendlehrer, diese auf der Stufe der Lehrergehilfen²⁾, die letzteren aber sind dem unwissenden Volke gleich, das immer mehr zerrüttet wird: Niemand fragt oder fordert Belehrung, und auf wen sollen wir uns stützen, wenn nicht auf unsern Vater im Himmel!“ Als man ihn fragte, ob die frühere Zeit oder die spätere den Vorzug verdiene, jagte er³⁾: Das Heiligthum bezeugt es⁴⁾; euere Väter — zur Zeit des ersten Tempels — haben nur das Gebälke des Tempels entfernen gemacht (Anspielung auf Jes. 22, 8), wir aber, wir haben die Mauern fortgeblasen⁵⁾ (bewirkt, daß das Heiligthum bis auf den Grund zerstört werde, mit Benutzung von Ps. 137, 7). Ueber das zerstörte Heiligthum — so dichtete Eliezer mit Anlehnung an Jerem. 25, 30 — klagt Gott zu jeder der drei Nachtwachen mit Löwenstimme“). Wahrscheinlich mit Rücksicht auf die verlorene Sühnestätte knüpfte er an Jerem. 17, 13

¹⁾ Sota 49 a b (Anhang zur Mischna).

²⁾ רבטריא כוזניא. Der Hın genannte Synagogenbeamte versah, da in dem Synagogengebäude auch die erste Stufe des Jugendunterrichtes ihre Stätte hatte, zugleich das Amt des Lehrergehilfen; vgl. Mischna Sabb. 1, 3: החון רואה היכן התינוקות קוראין. S. Frankel, Monatschrift 1866, 275: s. auch meinen Artikel Synagogus in dem nächsten erscheinenden Schlußband von Hastings' Biblical Dictionary.

³⁾ Z. Joma 38 c, Schocher tob zu Psalm 137 Ende: b. Joma 9 b.

⁴⁾ Jerusl. הבחירה יוכיח [בית] עדיכם; Sch. tob. richtiger כבית עדיכם הבחירה יוכיח (nämlich die Mauern). In Babil sind zwei Versionen: תנו הבירה כבית עדיכם und הבירה כבית עדיכם. Das Uebrige steht dort ganz. Das hebräisch sagt ib. Jochanan zu Simon b. Lakisch.

⁵⁾ מעפענו הבתלים.

⁶⁾ Berach. 3 a. Eb. hat Rab (Agada der bab. Amoräer S. 23) denselben Ausdruck in erweiterter Form.

111

den Satz: „So wie das Tauchbad den Unreinen rein macht, so wird Israel durch Gott rein ¹⁾).

Den Proselyten war Eliezer nicht hold. Hart fuhr er den berühmtesten Proselyten seiner Zeit, Akylas, an, als dieser mit Beziehung auf Deut. 10, 18 fragte, welch' besondere Liebe denn Gott dem Fremdling gegenüber damit beweise, daß er ihm Nahrung und Kleidung zu Theil werden läßt; Eliezer verwies ihn streng auf den Patriarchen Jakob, der gerade diese Bedürfnisse so inbrünstig erfleht habe (Gen. 28, 20)²⁾. Die sonst für die Beliebtheit des „Fremdlings“ vor Gott angeführte Thatsache, daß die heilige Schrift so ungemein oft von der Bedrückung desselben abmahnt, erklärte Eliezer damit, daß des Proselyten Natur von Hause aus böse sei, er also geschont werden müsse, um nicht rückfällig zu werden³⁾. In diesem Sinne erklärte Eliezer, unter dem „Feind“, Exod. 23, 4, sei der Proselyt zu verstehen, der 112

¹⁾ In dem Texte **מקוה ישראל** nimmt er **מקוה** in der im Neuhebräischen — in Lev. 11, 36 begründeten — häufigern Bedeutung: Tauchbad. Nur in Pesikta 157 b wird der Satz Eliezer zugeschrieben — **תני בשם ר' אליעזר**. In der Mishna, (Soma Ende, vgl. j. Soma Ende) ist er mit einem analogen Satze **אליב'א**'s zu einem Ganzen verbunden. — Wie sehr El. die Ehre Israels am Herzen lag, zeigt die Erzählung in Megilla 25 a.

²⁾ Gen. r. c. 70 g. A., Koh. r. zu 7, 8, Num. r. c. 8 Ende mit mehreren Varianten. In Exod. r. c. 19 ist die Antwort Eliezers mit der **פוסא**'s zu einer verbunden und die beiden bloß als **רבתינו** eingeführt. — Auch Koh. r. zu 1, 8 wird die Zurückweisung einer Proselytin durch El. erzählt.

³⁾ **מחילתא** zu Exod. 22, 20 (95 a) **נר למי שקורו רע ליכך כוהרי** ...עליו. Vgl. b. Baba Kamma 59 b und Majj. Gerim c. 4. In Num. r. c. 8 g. A. **אנונימ: שלא יחזרו למורם כדו שורכה בשמירתם כדו**. Das Hauptwort **מור**, auch **מאור**, **מאור** geschrieben — s. Levy, Wört. zu den Targ. II, 186 b. — wird von Aruch **מור** IV mit **שמור**, Sauerteig, identificirt. Der böse Trieb heißt in dem Gebete des palästinensischen Amora Alexander (Berach. 17 a) **הבלתי שבקיעסה שמור**. Mit dem bösen Triebe erklärt das Wort auch **מאשי** zu Horajoth 13 a, doch leitet er es von **מור**, Fürst, Herrscher ab, da der Trieb im Menschen herrscht; in Kidduschin 82 a hingegen umschreibt er **מור** mit **מנהג** und leitet es vom Verbum **מור**, in der Bedeutung: einkehren bei Jemandem, ab.

zu seiner bösen Natur zurückgekehrt ist¹⁾. Die Frage, warum die Proselyten seiner Zeit von so vielen Leiden und Plagen heimgesucht werden, beantwortete er mit der Bemerkung, daß sie nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Furcht vor seinen Strafen fromm seien²⁾.

Die pessimistische Ansicht, welche E. von den Proselyten hatte, entspringt derjenigen von den Heiden. Man kann, so lautet ein oft citirter halachischer Grundsatz von ihm, annehmen, daß der Sinn eines jeden Heiden auf Gözenthum gerichtet ist³⁾. In seiner Erklärung zu Prov. 14, 34 behauptete er, daß wo die Völker Wohlthätigkeit und Milde üben, sie es nur thun, um sich damit zu brüsten⁴⁾. In dem nächsten Capitel wird gezeigt werden, daß er auch allen Heiden den Antheil am zukünftigen Leben absprach, im Gegensatz zu Josua b. Chananja.

Mit den Judenthristen hatte Eliezer Verkehr, so daß er bei einer Verfolgung derselben ebenfalls vor den Richterstuhl des römischen Hegemon gebracht wurde, unter der Anklage, jener Sekte anzugehören. Als der Römer seine Verwunderung darüber aussprach, daß ein so angesehener Mann sich „mit so wichtigen Dingen abgebe“, antwortete Eliezer in seiner lakonisch ausweichenden Weise: „Der Richter ist beglaubigt, gegen mich zu zeugen.“ Er meinte den ewigen Richter, der Hegemon aber bezog das Wort auf sich selbst und nahm es als übliches Vertrauen auf ihn, das er mit völliger Freisprechung belohnte. Eliezer aber trauerte ob des Verdachtes, der auf ihn gelastet hatte, seine Schü-

¹⁾ Mechilta z. St. (99 a): בבר שחור למורו. In der Mechilta zu Deuter. 20, 1 (ed. Hoffmann, S. 22): שחור לשאור (dort ist Abba Chanin als Tradent genannt). In der eben erwähnten Erzählung von Abba Sallai kommt der Ausdruck שחור ebenfalls vor.

²⁾ Jebamoth 48 b. Vgl. die Controverse über Hio b oben S. 61.

³⁾ לעבדה זרה נכרי לעבדה זרה פתם כחשבת נכרי Gittin 45 b und Parallelen, j. Beza 60 a. Vgl. auch E.'s Ansicht, daß Vieh der Heiden zum Opfer untauglich sei, Aboda zera 28 b f.

⁴⁾ לחגורל בו Baba Bathra 10 b, שהן מתירין בהן, Pesikta 12 b. Im Babli hat den letztern Ausdruck Gamliel, dessen Say sonst mit dem Eliezer's identisch ist.

- ler suchten ihn vergebens zu trösten, und erst Akiba's Vermuthung, jener sei wol Strafe dafür gewesen, daß er einmal an irgend einer Ansicht der Sektirer Gefallen gefunden, gemahnte ihn daran, daß er einmal wirklich einer solchen Beifall spendet habe. Einst traf er nämlich in Sepphoris den Jakob aus Kefar Sekhanja, der ihm eine eigenthümliche Auslegung von Jesus zu Deut. 23, 19 und Micha 1, 7 mittheilte, welche Eliezer beifällig aufnahm. Dafür sei er nun mit der falschen Anklage bestraft worden¹⁾. Ich habe, so schließt er seine Selbstanklage, die Worte der Schrift übertreten²⁾: „Halte fern von ihr deinen Weg und nähere dich nicht ihrem Hause“ (Prov. 5, 8) —, in denen vor der Sektirerei — der Christen — gewarnt werde. Nach einer Quelle habe Eliezer damals die Sentenz ausgesprochen: „Halte dich ferne von dem Häßlichen und von dem, was ihm ähnlich ist“³⁾.

5. Zu den biblischen Erzählungen und Personen. 114

Von den agadischen Aussprüchen Eliezers beziehen sich einige auf die im Pentateuch erzählten Begebenheiten, und man erkennt sein Bestreben, den wunderbaren Charakter derselben durch Ausmalung und Erweiterung noch wunderbarer erscheinen zu lassen. — Von den zehn ägyptischen Plagen war jede vierfach, nach den vier Ausdrücken für das Walten der göttlichen Strafgewalt in Psalm 78, 49; aber fünfmal soviel Plagen als in Aegypten trafen die Aegypter am Meere, denn dort wirkt „Gottes Finger“

¹⁾ Kohel. r. zu 1, 8 und mit bedeutenden Abweichungen b. Aboda zara 16 b f., gekürzt Tos. Chullin 2, 24. Vgl. Derenbourg 357 ff.; Wolenthal, Hier apokr. Bücher, S. 60; Revue de Etudes Juives XXXVIII, 48.

²⁾ שְׁעַבְרַתִּי עַל כֹּה שִׁכְחוּ בְּתוֹרָה. תוֹרָה iſt im weiteren Sinne genommen

³⁾ Tos. Chullin 2, 24: לְעוֹלָם יִהְיֶה אִדָּם בּוֹרָה כִּן הַבְּיָעוֹר וְכִן הַרוֹכֵחַ לְבִיעוֹר. — Eine Wunderſage von der Ueberwindung eines chriſtlichen Zauberers durch Eliezer und Joſua am Tiberiaſſee lieſt man j. Sanh. 25 d.

(Exod. 8, 15), hier aber „Gottes Hand“ (Exod. 14, 31)¹⁾. — Von der Erscheinung Gottes beim Durchzuge durch das Schilfmeer sagt Eliezer²⁾: Mehr als Tetschkel und die übrigen Propheten — von denen³⁾ gesagt ist (Hosea 12, 11): „Durch die Propheten gebe ich Gleichnisse“ und (Zech. 1, 1) „ich sah Gesichte Gottes“ — sah am Meere die Sklavin, wie es geschrieben ist: „Dieser ist mein Gott“ (Exod. 15, 2). Das wird durch ein Gleichniß klar: Wenn ein König in eine Provinz kommt, während ihn sein Hofstaat umgiebt, Tapfere zu seiner Rechten und Linken, Legionen vor ihm und nach ihm sind⁴⁾, so fragt Jeder, welches denn der König sei, da dieser gleich den Anderen ein Mensch aus Fleisch und Blut ist; als aber der Heilige, gepriesen sei er, sich am Meere offenbarte, da mußte keiner fragen, welches der König sei, sondern Alle erkannten ihn und sprachen: Dieser ist mein Gott! Auch in Hoh. 2, 14, welchen Vers Gl. auf Israel am Meere deutet⁵⁾, erklärte er die Worte: „Dein Anblick ist schön“ damit, daß das ganze Volk mit den Fingern auf Gottes Herr-

¹⁾ Sch. tob zu Psalm 78, 49, Exod. r. c. 28; in der Hauptquelle, Mechilta zu 14, 30, abgekürzt. Auf dem wörtlich genommenen Gegenfage zwischen „Finger“ und „Hand“ beruhen auch die Aussprüche Akiba's und Jose's des Galiläers über die Plagen; der Satz des Leptern — in Exod. r. für יוסי ר' irrtümlich ירושע ר' — steht deshalb zuerst, weil er die geringste Anzahl von Wundern annimmt.

²⁾ Mech. zu 15, 2 (87 a).

³⁾ Nach ברום darf man nicht mit Friedmann streichen, vielmehr muß zur Herstellung des Zusammenhanges vor כשל eingeschoben werden: שנאמר זה אלי ואנוהו, da sich das Gleichniß auf diesen Satz bezieht.

⁴⁾ ועלו צפירה מקיפיה ונבורים ביטינו ומשמאלו וחיילות מלפניו ומאחוריו. Das Wort צפירה (vgl. Jesaja 28, 5) bedeutet in der Mishna — Kelim 16, 3 — die Einfassung, den Rand eines Gefäßes, hier aber das Gefolge des Königs.

⁵⁾ Schir r. z. St. Auch hier sind mit der Deutung Eliezer's parallel die seiner Schüler Akiba und Jose Gelili (zu 1, 8 und 1, 12 hat Schir. Deutungen von Gl. und Akiba). S. auch des Leptern Ausspruch i. Sota 20 c ob., b. Sota 30 b. Eliezer's Deutung ist, mit einer andern verjezt, auch in Mechilta zu 19, 17 (65 a) zu lesen. S. Friedmann dalesbj.

lichkeit hinzeigte und sprach: „Dieser ist mein Gott, ihn will ich verherrlichen ¹⁾!“ — Das Wunder des Mannaregens schmückte Eliezer folgendermaßen aus: „Komm' und sieh', wie das Manna den Israeliten herunterkam! Der Nordwind segte die Wüste rein, Regen wusch die Erde, Thau stieg auf und erstarrte, vom Winde angeweht, zu goldig glänzenden Tafeln, auf welche das Manna niederfiel“. Wenn Gott, so schließt die Schilderung, solche Fülle bereitet für diejenigen, die ihn erzürnen, welcher Lohn wird erst den Frommen in der Zukunft zu Theil werden ²⁾! Das Wunder der Offenbarung am Sinai erweiterte er damit, daß er leibliche und geistige Gebrechen aus Israel schwinden läßt und aus Bibelstellen beweist, daß es unter den am Fuße des Berges Versammelten weder Blinde (Exod. 20, 18), noch Stumme (Exod. 19, 8), noch Taube (Exod. 24, 7), noch Lahme (Exod. 19, 17), noch Blödsinnige (Deut. 4, 35) gegeben habe ³⁾.

Ueber die Personen der Bibel giebt es nur wenige Aussprüche Eliezer's. Von den Patriarchen hatte er die strenge Ansicht, daß wenn Gott mit ihnen nach dem Rechte verfahren wäre, auch sie ob der ihnen zum Vorwurfe gereichenden Handlungen nicht hätten bestehen können: er begründete dies mit I Sam.

¹⁾ כראך, ומראך נאמה שהו ישראל כראין באמצע ומסרין זה אלי ist als nomen actionis des Hiphil genommen. Eine mit Josua gemeinsame Deutung von פֹּה, 7, 2 s. unten Cap. VII Einleitung.

²⁾ Mechilta zu Exod. 16, 13 (48 b). Zu Zalkut z. St. (§ 259) ist als Autor Eleazar aus Modim genannt, doch wird von diesem weiter unten in der Mech. ein anderer Ausspruch über das Manna mitgetheilt, ferner stimmt der Schluß der Schilderung mit dem Ausspruche des El. b. Hyrcanos zu Num. 5, 18 (Sifre § 11, b. Sota 14 a) ziemlich überein. — Fälschlich setzt Zalk. ר' אליעזר für ר' אהרן, während Mech. z. St. s. wie b. Zebach. 106 a, richtig bloß ר' אליעזר steht. Zu Exod. 20, 3 hat Zalk. ebenfalls ר' אהרן, während Mech. z. St., Sifre zu Deut. 11, § 43 und Zalk. selbst zu Deut. 11, 16 bloß ר' אליעזר haben.

³⁾ Mech. zu Exod. 20, 18 (71 b). Die Stellen, an denen dieser Satz in der pätern Agada mehr oder weniger modificirt vorkommt, führt Friedmann an, in seiner Einleitung zur Mech. S. LXI.

12, 7, wo er unter „eure Väter“ die Stammväter versteht¹⁾. In Methanel, dem Stammfürsten Ziffachars (Num. 7, 18) sieht er die Einsicht und Erfahrungheit seines Stammes (I Chr. 12, 33) vorgebildet²⁾. Als Moses starb, ließ sich im ganzen Umfange des israelitischen Lagers eine Himmelsstimme vernehmen, die wie ein Herold verkündete: Moses ist gestorben³⁾!

6. Zu den biblischen Geboten.

Besonders hoch hielt Eliezer das Gebot der Sabbathruhe. Unter dem Bunde, dessen Bewahrung als eine Hauptbedingung von Israels Erwähltheit hervorgehoben wird (Exod. 19, 5), versteht er den Bund des Sabbath⁴⁾. Die Beobachtung des Sabbath

¹⁾ Arachin 17 a: אילמלי בא הקיבה עם אברהם יצחק ויעקב ברין אין יכולין לעמוד כפני התרבה

²⁾ Sifre z. St. § 52 לכבודו וכה שניתן בינה בשבטו. So muß der Satz nach Jalk. z. St. (§ 715) und Num. r. z. St. (c 13) lauten. Die Worte: החלה הקריב הוא הכתוב כאלו הוא הקריב החלה sind irthümlich aus dem vorhergehenden Satze wiederholt. Welchen Rath Methanel ertheilt habe, ist — wie Rabineth Rehuuna erklärt — aus dem Satze eines spätern Autors, Schir r. zu 6, 4 und Num. r. zu 7, 2 (c. 12 g. E.), zu entnehmen: Methanel sei es gewesen, der den Stammfürsten rieth, Wagen für die Stiftshütte zu spenden. Es scheint, daß Eliezer das Wort הקריב, welches nur beim Fürsten Ziffachars vorkommt, so gedeutet hat, als ob es factitiv gemeint wäre: er veranlaßte zu opfern, zu spenden.

³⁾ Sifre zu Deut. 34, 5; b. Sota 13 b. Die Grundlage dieses Ausspruches — בת קול יוצאה מתוך המחנה יב מיל על יב מיל והיה סברות ואמרת — bilden die Textworte בארץ מואב. Nach Eliezer soll der Vers sagen, daß die Kunde „Es starb Moses“ sich „im Lande Moabs“ vernehmbar machte, d. h. in den „Steppen Moabs“, der Lagerstätte Israels, deren Ausdehnung Num. 33, 49 angegeben ist. Aus diesem leptern Verse bestimmt Eliezer selbst, j. Schebiith 38 c oben und Pesikta 172 a, jene Ausdehnung, ganz wie hier, auf 12 Meilen (im Vierte). Vgl. auch Neubauer, La géogr. du Talmud S. 251.

⁴⁾ Mechiltha z. St. (62 b), וה ברית שבת. Nach Alfiba ist der Bund der Beschneidung gemeint. In Pesikta r. c. 28 fragt Athlas Eliezer, warum die Beschneidung nicht unter die 10 Gebote aufgenommen sei; El. verweist zur Antwort auf Exod. 19, 5, וה ברית שבת וברית מילה, so gemeint sei.

rettet, wie er, an das dreimalige „Tag“ in Exod. 16, 25 anknüpfend, lehrt, von drei Strafgerichten: den die Ankunft des Messias ankündigenden Leiden, dem Tage Gog's und Magog's und dem großen Gerichtstage¹⁾. — Wie weit geht die Pflicht, Vater und Mutter zu ehren? So fragten ihn seine Schüler. Er erwiderte: Gehet hin und sehet²⁾, was ein Heide in Askalon, Namens Dama b. Methina, gethan³⁾. Nach einer andern Version hätte er geantwortet: Die Ehrfurcht vor dem Vater solle so weit gehen, daß der Sohn ihm selbst dann nichts Verlegendes sage, wenn er in seiner Gegenwart einen Geldbeutel ins Meer wüfse⁴⁾. — Warum heißt es Exod. 20, 12: Ehre deinen Vater und deine Mutter!“ — während in dem Gebote, die Eltern zu fürchten (Lev. 19, 2) die Mutter früher genannt ist? Darauf erwiderte Eliezer: Vor Gott ist es offenbar, daß der Mensch seine Mutter mehr ehrt als seinen Vater, weil sie mit milder Rede ihn besänftigt, darum ist bei dem Gebote, die Eltern zu ehren, der Vater an erster Stelle genannt; und ebenso ist es Gott offen-

118

In Tanchuma לך לך Ende und Agadath Bereschith c. 17 Ende ist der die Frage an Eliezer Richtende König Agrippa (vgl. ob. S. 100, A. 2 die Frage des Verwalters König A.'s an E.), und die Beziehung auf ברית שבת ist A l i b a zugegeschrieben. Vgl. Gräff, Monatschrift 1881, S. 489, A. 1.

¹⁾ Mech. z. St. (50 b) und zu 16, 29 (51 a). Vgl. den Satz Bar Kapara's, b. Sabbath 118 a (II, 510, 5).

²⁾ צאו וראו. Vgl. צא וראה in dem Ausspruche Eliezer's über das Manna (S. 110).

³⁾ Nach dem bab. Talmud, Kidd. 31 a, Aboda zara 23 b f. tradirt dies Samuel, und zwar erzählte nach ihm Eliezer, wie jener Dama, um seinen Vater nicht wecken zu müssen, ein sehr vortheilhaftes Anerbieten von sich wies. Im jerusalemischen Talmud, Pea 15 c, Kidduschin 61 b, auch Pesikta rabb. c. 23 Ende, ist Johanan der Tradent, und Dama's Pietät bewährte sich, als ihn, den Vorsitzenden des großen Rathes von Askalon, einmal seine Mutter Angesichts seiner Amtsgenossen mit ihrem Schutze zückigte und er es nicht nur geduldig hinnahm, sogar den ihrer Hand entfallenen Schuh aufhob und ihr zurückgab. — Doch wird von einem andern Tradenten in der palästinensischen Quelle auch die Erzählung des Babli, ein wenig modificirt, erzählt.

⁴⁾ Kidd. 32 a.

bar, daß der Mensch eher den Vater fürchtet als die Mutter, weil ihn jener im Gesetze unterweist, darum ist im andern Gebote die Mutter früher genannt¹⁾. Als ihn jemand fragte, wer im Conflitsfalle mehr zu ehren sei, Vater oder Mutter, sagte er: Lasse die Ehre der Mutter und ehre den Vater, den sowol du als deine Mutter zu ehren verpflichtet seid²⁾! — Die an der Stirne zu tragenden *Phylakterien* galten Eliezer als das ehrfurchtgebietende Abzeichen der Würde Israels; er wendete auf sie die Worte Deut. 28, 10 an: „Es werden alle Völker der Erde sehen, daß der Name des Ewigen über dir genannt ist, und sie werden vor dir fürchten³⁾!“ — Gegen die *Cheloseigkeit* äußerte sich Eliezer: Jeder, der nicht Theil nimmt an der Pflicht der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, ist gleichsam ein Blutvergießer; denn nach dem Verbote, Menschenblut zu vergießen, folgt unmittelbar das Gebot: „Seid fruchtbar und mehret euch!“ (Gen. 9, 6 und 7)⁴⁾.

¹⁾ Mech. z. Exod. 20, 12 (70 a). In Kidduschin 30 b f. ist als Autor רבי genannt, wahrscheinlich ist אליעזר ausgefallen. Dasselbe ist z. B. auch in Jalkut zu Exod. 20, 18 zu bemerken, wo für רבי אליעזר der Mechittha (f. S. 110) הלוי רבי steht.

²⁾ הנה כבוד אסך ועשה כבוד אמך שאתה ואסך חייבים בכבוד אמך, Kidd. 31 a. In Sifra, Kedoshim Anfang und Mischna Kerithoth 7, 9 ist diese Entscheidung mit den Worten אמרו חכמים אמר מבל אצטיר. — In der bekannten Jugendgeschichte des Eliezer b. Hyrcanos, Pirke R. Eliezer c. 2, findet sich der Zug, daß Eliezer, als er unter seinen Zuhörern im Lehrhause plötzlich seinen Vater erblickte, erschrak und sagte: Setze dich, Vater, denn ich kann nicht sitzend vortragen, während du stehst. Dieser Zug fehlt in den älteren Duellen, Aboth di R. R. c. 6, Gen. r. c. 42 Anf.; doch findet er sich in dem handschriftlichen Aboth di R. R. bei Horowitz, Bibl. Pagg. I, 7 (2. Version c. 13, S. 32, ed. Schächter), in dem Fragmente ib. p. 9, in dem handschr. Tanchuma, ib. p. 13 (aber nicht in Tanh. B. לך לך 10).

³⁾ Berach. 6 a. Damit hängt der Ausspruch E.'s zusammen, der im Sch. tob zu Psalm 1, 2 und Jalkut ib. zu lesen ist: מצות הליין ומעלה אני עליכם כאלו אתם ניצעים בתורה יום ולילה אמר להם הקיבה קיימו.

⁴⁾ Jebam. 68 b in zwei Baraittha's. In der ersten derselben beginnt der Ausspruch E.'s mit den Worten: כל יהודי שאינו עוסק. Aber sowol Ein Jakob als Jalkut (zu Gen. 9, § 61) haben: כל שאינו עוסק; כל יהודי ist eine durch

7. Exegetisches.

Exod. 12, 37 erklärt Eliezer das Wort סכות nicht als Ortsnamen, sondern als Appellativum¹⁾, womit zusammenhängt, daß er auch in Lev. 23, 43 בסכות als wirkliche Hütten auffaßt²⁾, während Aki'ba beidemal an die Wolken denkt, mit denen der göttliche Schutz Israel in der Wüste umgab. — Exod. 19, 4 nimmt er die Metapher „ich trug euch auf Adlersflügeln“ als Ausdruck der Schnelligkeit, mit der sich die Israeliten am Tage des Auszuges in Raamses versammelten³⁾. — Exod. 19, 19 folgert er aus den Worten: „Moses redete und Gott antwortete ihm“, daß Gott erst dann sprach, nachdem Moses ihm gesagt hatte: „Rede, denn deine Kinder sind bereit zu hören!“⁴⁾ — Die Götzen werden deshalb „andere Götter“ (Exod. 20, 3) genannt, weil ihre Verehrer sich immer andere Götzen machen⁵⁾. Hat einer ein Götzenbild aus Gold und er bedarf des edlen Metalles, so läßt er sich eines aus Silber machen; auf dieselbe Weise folgen stets andere

120

Rücksicht auf den Eölibat der katholischen Priester gebotene Zuthat der Censur. Ebenso ist Pesach. 118 b unten aus משה כי שמין לו משה geworden: ירדו שמין לו משה (s. Dif. Sofrim VI, 353); ferner wurde Jebam. 68 a מרם כל מרם zu כל ירדו (s. Ag. d. pal. Am. II, 22, 1). — In Tos. Jebamoth c. 8 Ende fehlt der Satz Eliezer's.

¹⁾ סכות mit Berufung auf Gen. 33, 17, וסו סכות ebenfalls nach dem Verbum נסע steht. Mech. z. St. (14 b).

²⁾ Sifra zu St. (103 b), b. Sufka 11 b mit Umtauschung der Autoren) ebenfalls סכות סכות. Zum Ausdruck סכות, der die wörtliche Auffassung im Gegensatz zur bildlichen bezeichnet, vgl. Sifre zu Deut. 21, 13 (§ 212), wo Eliezer — wieder im Gegensatz zu Aki'ba — erklärt וממה סכות ממה. S. Die älteste Terminalogie, S. 105.

³⁾ Mech. z. St. (62 b), anonym und weiter ausgeführt in Mech. zu 12, 37. — Bei diesem, sowie bei dem nächst folgenden Ausspruch ist als Urheber der gegnerischen Ansicht Aki'ba genannt.

⁴⁾ Mech. z. St. (65 b). Der Satz ist eingeleitet mit: ...בנין ממה ומכר ש... ebenso wie die oben angeführten Sätze Eliezer's über die ägyptischen Plagen (Mech. zu 14, 30) und über die Gotteserscheinung am Meere (Mech. zu 15, 2).

⁵⁾ Mech. zu Exod. 20, 3 (67 b), Sifre zu Deut. 11, 17 (§ 48).

Gözenbilder aus Silber, Kupfer, Eisen, Blei und Holz¹⁾ auf einander. — Das Verbum לחַן , Exod. 32, 11, leitet El. von לחַן zittern ab und erklärt, Moses habe so lange im Gebete vor Gott gestanden, bis ihn Fieberschauer ergriffen²⁾ habe. — Das Hinausgehen Moses' zu dem aus Midjan heimgekehrten Heere, Num. 31, 13, begründet er mit dem Umstande, daß die mitgebrachte Beute die junge Mannschaft zur Plünderung gereizt hätte³⁾. — Die prophetische Begabung, welche Num. 11, 25 Esdad und Medad zugeschrieben wird, war bloß eine momentane und bezog sich auf das bevorstehende Wachtelwunder⁴⁾. — Zum Gebote, den Ewigen zu lieben mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen⁵⁾, Deut. 6, 5, bemerkt Eliezer: Für diejenigen, denen ihr Leben lieber ist, als ihr Vermögen, wird gesagt, „mit ganzer Seele“; für diejenigen, die ihr Vermögen lieber haben als ihr Leben, heißt es: „mit ganzem Vermögen⁶⁾.“ — Zu dem Abschnitte über die wegen Götzendienstes dem Untergange geweihte Stadt, Deut. 13, 13—19, werden zwei originelle Bemerkungen Eliezers überliefert⁷⁾. Die Worte: „er wird dir Erbarmen schenken“ (v. 18)

1) In Mech. fehlt das „Holz“, in Zalk. zu Deut. § 866 ist der Vollständigkeit wegen auch noch das „Zinn“ genannt.

2) מחול מוחו ער , Berach. 32 a. מחילי ist ein alter, aramäisch gebildeter Ausdruck für Fieber, der noch in der Bar. Gittin 70 b vorkommt und schon im dritten Jahrhundert durch Eleazar b. Pedath erklärt werden mußte (mit עצמות של עצמות).

3) Sifre z. St. (§ 157), tradirt von Abba Chanin. Für מלצר ist zu lesen מליצר .

4) Sie sagten: עלי שליו עלי שליו . Sanh. 17 a, tradirt von Abba Chanin.

5) In Mišna Berach. 9, 5 ist die Erklärung von במורך mit בכונך , die hier vorausgesetzt ist, als die gewöhnliche angeführt.

6) Berach. 61 b und Parallelen. In Sifre z. St. (§ 32) ist als Autor ר' אליעזר בן יעקב genannt, was wol daraus zu erklären, daß bald darauf ein Ausspruch dieses Tannaiten folgt. Daß mit der Baraita des Babil wirklich Eliezer b. Hyr. als Autor anzunehmen ist, sieht man daraus, daß die gegentheilige Ansicht, wie in so vielen Fällen, von Aiba ist. Auch in Sifre ist nach Zalk. z. St. statt ר' יעקב zu lesen ר' יעקב .

7) Tos. Sanh. o. 14.

erläuterte er so: Die Richter werden vielleicht fürchten, daß, wenn sie die Stadt zum Untergange verurtheilen, morgen deren Angehörige und Brüder im Herzen Haß hegen gegen sie; aber Gott wird sie mit Erbarmen erfüllen und die Liebe zu ihm in ihre Herzen werfen, so daß sie keinen Groll im Herzen hegen, vielmehr anerkennen werden, daß ihr nach Wahrheit gehandelt habe. Daß auch das Vermögen der Frommen, welches in einer solchen Stadt sich vorfindet, mit ihr vernichtet wird, beweist Lot's Fall ¹⁾, der in Sodom seine ganze Habe zurücklassen mußte und „die Hände über dem Haupte“ ²⁾ sich flüchtete, nach Gen. 19, 22. — In II. Sam. 7, 23 scheut sich Eliezer nicht, das letzte Wort des Verses ³⁾ so zu verstehen, daß mit Israel auch seine Götzen aus Aegypten befreit wurden ⁴⁾. — Aus II Chron. 36, 10 schloß er, daß die Bundeslade mit König Jojachin nach Babylonien geführt wurde, indem er auf sie die Worte „die kostbaren Geräthe des Gotteshauses“ bezog ⁵⁾; und ebenso erklärte er, wie Mattia b. Charaich in Rom dem Simon b. Jochai mittheilte, den ersten Satz in Echa 1, 6 als Hinweis auf die Wegführung der Lade ⁶⁾.

122

¹⁾ מוכח לדבר לוט.

²⁾ ידיו על ראשו, biblischer (II Sam. 18, 19, Jerem. 2, 87) Ausdruck für Verzweiflung.

³⁾ גוי ואלהיו, nicht גוים ואלהיהו wird in Mech. citirt. Vgl. Geiger, Urschrift, S. 288 f.

⁴⁾ Mech. zu 12, 41 (16 a), Sifre zu Num., § 84, j. Sukka 54 c. An letzterer Stelle fehlt der Zusatz: ומיהו זה פסלו של סיכה; der Hinweis auf Zach. 10, 11—wo nämlich צרה im Sinne von „Rebuhlerin“ (I Sam. 1, 6, M. Jebam. 1, 1) verstanden ist, s. Ag. d. pal. Am. I, 71, 3 — steht nur in Mech. Daß Beides nicht ursprünglich ist, ist aus Sanh. 108 b ersichtlich, wo von Jochanan, dem Amoräer, tradirt wird, er habe jene Worte aus Zacharia auf das Götzenbild Micha's bezogen. — In Koh. v. zu 7, 1 ist als Autor der Erkl. von II Sam. 7, 23 Jose Gelili genannt.

⁵⁾ Nach der Tosefta, Schetalim c. 2 Ende und Sota 18 Anf., sowie j. Schetal. 49 c gehört diese Deutung Simon b. Jochai, während die Herleitung aus II Kön. 20, 17, nach Babil von Simon b. Jochai, Eliezer zugeschrieben wird.

⁶⁾ Joma 53 b f. Die Glosse כל הרהר הרהר כמי gehört schwerlich zur Erklärung Eliezers.

Von den sehr zahlreichen Beispielen der *halachijche* Exegese (Eliezers¹⁾) seien nur einige hier hervorgehoben. — Exod. 21, 11 beziehen sich die Worte „diese drei“ auf die in v. 10 genannten ehelichen Pflichten²⁾. — Lev. 13, 45 bedeutet *ערו* nicht das Haar entblößen, sondern es wild wachsen lassen³⁾. — Deut. 21, 12 ist der Kriegsgefangenen das Abschneiden, nicht das Wachsenlassen der Nägel geboten⁴⁾. — Zu Deut. 11, 29 führt er aus, daß die Berge Gerizim und Ebal, auf welchen Segen und Fluch auszusprechen sei, nicht die bekannten Berge im Samaritanerlande seien⁵⁾. — Das Lösen der Gelübde durch einen Geseßeskundigen findet er biblisch angedeutet in dem zweimaligen *אשר* Lev. 27, 2 und Num. 6, 2, womit einmal die bindende Kraft des Gelübdes, das andere Mal die mögliche Lösung desselben bezeichnet werden soll⁶⁾.

8. Homiletisches.

In dem vorhergehenden Abschnitte wurden solche Schrifterklärungen Eliezers angeführt, in denen der Sinn des betreffenden Textes einfach erklärt wird, in denen also die Agada als eigentliche Exegese erscheint; der gegenwärtige Paragraph soll diejenigen Schriftdeutungen bringen, die man als homiletische bezeichnen kann und in denen irgend ein allgemeiner Gedanke an den Text angelehnt wird, meist so, daß diese Anlehnung durch eine Besonderheit des Textes begründet wird und von ihr ausgeht. Es ist das die häufigste Art der agabischen Schriftauslegung, der

¹⁾ S. Weiß II, 84 Anm. 8, Frankel 77.

²⁾ Citirt bei Abulwalid Luma 346 (= Ritua S. 214), aus der Mechilttha des Simon b. Jochai; s. Lewy, Ein Wort über die Mech. des R. S. p. 13; Friedmann, Anhang zu seiner Ausgabe der Mechilttha, p. 123 b.

³⁾ Sifra z. St. (67 d), Moed Kot. 15 a. S. Urshr. S. 475.

⁴⁾ Sifra z. St. (§ 212), Jebam. 48 a. S. Urshr. S. 472.

⁵⁾ Sifra z. St. (§ 56). S. Urshr. S. 81.

⁶⁾ Chag. 10 a. In j. Chag. 76 o wird Eliezer die Herleitung von Psalm 119, 106 zugeschrieben, welche nach Babil dem Bruderohne Josua's, Chananja gehört. Josua selbst deducirt nach beiden Quellen die Lösung der Gelübde aus Psalm 95, 11.

wir schon bisher oft begegneten und deren Beispiele aus der Agada Eliezers das folgende Capitel vermehren wird.

In dem Widerspruch, daß die Verfertigung der Bundeslade einmal, Exod. 25, 10, ganz Israel, das andere Mal, Deut. 10, 1, nur Moses geheißen wird, findet Eliezer die Anschauung ausgedrückt, daß Israel nur dann des Beitragens zum Heiligthume würdig ist, wenn es den Willen Gottes übt, sonst aber nicht ¹⁾. — Den Gedanken, daß der Segen Gottes von der Erfüllung seines Willens abhängig ist, findet er in dem Satze (Exod. 23, 10): „Sechs Jahre wirst du dein Feld bebauen“. In demselben erblickt er die Verheißung, daß, wenn die Israeliten den Willen Gottes üben, sie in der Jahreswoche nur ein Brachjahr haben werden, während sie im entgegengesetzten Falle außer dem Erlassjahre ihre Felder auch noch ein Jahr um's andere brach liegen lassen müssen ²⁾. — Gott bringt kein Strafgericht über Israel, ohne daß er es vorher gewarnt hätte: dies lehnt er in sehr freier Weise an Lev. 26, 18 an ³⁾. — Darin, daß die der Untreue beschuldigte Frau ihr Opfer in den Händen zu halten habe (Num. 5, 18), sieht er ein Mittel, sie durch die körperliche Beschwerde geneigter zur Bußfertigkeit zu machen ⁴⁾. „Wenn Gott auf so schonende Weise mit denen verfährt, die seinen Willen übertreten, um wie viel eher wird er schonungsvoll sein gegen die, welche

¹⁾ Zoma 3 b, tradirt von A b b a Chanin: כמן בוסן שישראל עושין כמן בוסן שאין ישראל עושין ר' של מקום רצונו של מקום.

²⁾ Mech. 3. St. (100 b). כשישראל עושין רצונו של מקום הם עושין שמיטה אחת בשבוע אחד . . . וכשישראל אין ע' ר' של מ' הם עושין ד' שבטין בשבוע אחד הא כיצד נרה שנה וזרעה שנה . . . Talmud 3. St. (§ 858) nennt als Autor 3 s m a e l, indem, wie bei vielen Sagen aus der Mechilta der Fall ist, anstatt des Urhebers der angenommene Redaktor genannt wird.

³⁾ אין המקום כביא פורענות בישראל עד שהוא מעיר בהם תחלה Sifra 3. St. (111 d), Echa r. Pethicha Nr. 27. Eliezer liest für ער עד.

⁴⁾ Sifre 3. St. (§ 11), Eota 14 a, tradirt von A b b a Chanin: Als einen Zweck der Führung Israels durch die Wüste giebt El. ebenfalls an: כרי ליגעם, Mech. zu 13, 18; und in dem Nichtfinden des Wassers sieht er wieder die göttliche Veranstaltung כרי ליגעם ihre Bußfertigkeit zu erregen, Mech. zu 15, 22.

seinen Willen üben ¹⁾. — In Deut. 14, 29, ebenso in Deut. 15, 18 schließt das Gebot mit der Verheißung des göttlichen Segens; denn wo die Schrift zu einer mit Vermögensverlust verbundenen Leistung verpflichtet, dort stellt sie auch den zu erwartenden Segen fest ²⁾. Wenn es von dem unmitteleidig behandelten Armen, Deut. 15, 9, heißt: „er würde zum Ewigen rufen gegen dich und es wäre dir zur Sünde,“ so knüpft El. daran die Lehre, daß die Herbeiführung der göttlichen Strafgerichte über Israel in der Hand der Armen liege ³⁾; und ebenso liege es, nach Ezech. 25, 14, in der Hand Israels, Gottes Strafgericht über Edom — Rom — herbeizuführen ⁴⁾.

In die homiletische Kategorie der agadijchen Schriftauslegung gehört besonders auch die Deutung von Schriftversen, zunächst der prophetischen und poetischen Bücher, durch welche der keinem wirklichen Sinne nach allgemein gehaltene Text auf bestimmte Personen, Ereignisse oder Verhältnisse bezogen und demgemäß ausgelegt wird. Von Eliezer finden wir solche Deutungen besonders in seinen Controversen mit Josua; hier sei nur auf eine aufmerksam gemacht, welche er vorgetragen haben soll, als sein Vater im Lehrhause Jochanan b. Zakkai's erschien, um den

אם כך הם המקום על עוברי רצונו על אחת כמה וכמה יהוה על עושי רצונו
 S. hierzu oben, S. 110, den Ausspruch von Manna.

²⁾ Mechilta zu beiden Stellen (ed. Hoffmann, S. 9 und deselben Neue Collectaneen S. 12), beidemal tradirt von Abba Chanin: כל מקום שהכתוב עונש חמור מסון וחמורן כים דרי הוא קובע ברכה בל מקום שהכתוב עונש מסון כתוב ברכה: anonyim: Deut. 15, 18 (§ 128)

³⁾ Lev. r. c. 84 (תני בשם ר' אליעזר נקמתן של ישראל ביר עניים). Der darauf folgende Satz über die den betrügerischen Armen schuldige Dankbarkeit ist nicht von Eliezer b. Hyrkanos, sondern von Amora Eleazar b. Pedath und wie viele Sätze dieses Amora, von Abahu tradirt; vgl. auch j. Pea 21 b, ob., b. Kethuboth 68 a. — In Sifre z. St. (§ 117) und zu Deut. 24, 15 (§ 279) wird der Gedanke in anderer Weise — anonyim — ausgesprochen: במדור אני ליפרע על יד קדמא בעל יד שאינו קדמא. — Reichliche Almosen an die Armen, so lehrt Eliezer (Baba bathra 10 a), werden mit männlichem Kinderseggen belohnt.

⁴⁾ נקמתם של אדום ביד ישראל.

seinem ländlichen Verufe entflohenen Sohn zu enterben¹⁾. Er bezog in derselben Psalm 37, 14 auf die Gen. c. 14 erzählten Begebenheiten: Die Frevler, die das Schwert ziehen²⁾, sind Amraphel und seine Verbündeten, der Arme und Dürftige ist Lot³⁾, der Redliche ist Abraham. — Zu den homiletischen Schriftdeutungen kann man auch die gelegentliche Anwendung von Bibelstellen ohne die Absicht der Auslegung zählen, wie z. B. Eliezer die Psalmworte (Psalm 116, 6) „es behütet die Einfältigen der Ewig“ citirt, um zu begründen, daß es erlaubt sei, des Nachts Trauben oder Feigen zu essen und man nicht besorgen müsse, daß die Früchte etwa mit Schlangengift in Berührung gekommen und gefahrbringend seien⁴⁾. — Die Worte Kohel. 7, 20 scheint er oft im Munde geführt zu haben, um die menschliche Sündhaftigkeit zu bezeichnen; denn als er in seiner Krankheit nach der Ursache seiner Leiden forschte, erinnerte ihn Akiba: Du hast uns gelehrt, o Meister, „daß kein Mensch auf Erden so gerecht sei, daß er das Gute thäte, ohne zu sündigen⁵⁾“.

126

9. Pseudepigraphische.

Unter den fünf Schülern Jochanan b. Zakkai's ist Eliezer b. Hyrkanos der Einzige, dem in den Quellen keine Beschäftigung

¹⁾ In anderen Prooemium Levi's (Ag. b. pal. Am. II, 392, 1), Gen. r. c. 42 Auf. (. . . ומצאו יושב ורורש המסוק הזה . . .). Die parallelen Berichte waren oben, S. 113, Anm. 2 erwähnt. Aber nur in Gen. r. findet sich die Deutung des Psalmverses. Die daran geknüpften Bemerkungen Rosenthals (Vier apokryphische Bücher, S. 68) sind gekünstelt.

²⁾ In Tanchuma לך לך (Tanch. B. לך לך 7), daraus Talmud zu Psalm 37 (§ 780), ist die Deutung anonym und gekürzt zu lesen und הרב פתחו רשעים wird so erklärt, daß diese frevelhaften Könige zuerst Krieg geführt hätten, der bis dahin nicht existirt habe: „sie eröffneten die Schwertführung im Kriege.“ (שער עכשיו לא היה כלהמה בעולם ועברו ופתחו).

³⁾ S. über Lot ob. S. 116.

⁴⁾ Aboda zara 30 b.

⁵⁾ Sanh. 101 a. ולא אמר יעשה טוב ולא יהא כהן. Nach Aboth 4, 19 hatte Samuel Hakkaton einen bloßen Wibelatz (Prov. 24, 17) zum Wahlspruch. — Es sei noch E.'s Trostspruches gedacht.

mit der theosophischen Geheimlehre nachgerühmt wird¹⁾. Aber gerade sein Name wurde von dem nachtalmudischen mystischen Midrasch gerne benutzt, um die eine oder andere Ansicht mit größerer Autorität zu umgeben. In den *Sechaloth*, dem Traktat von den himmlischen Hallen, tradirt der angebliche Autor, Ismael b. Elischa, zwei Aussprüche, welche Akiba im Namen Eliezers vorgetragen habe²⁾. In dem einen wird ausgeführt daß der wahre Glanz des Thorastudiums erst mit dem zweiten Tempel begonnen habe, in dem andern ist von dem geheimnißvollen Verkehre mit der Personificirung des Studiums, dem „Fürsten der Thora“ und den verschiedenen Namen desselben die Rede. — Im Traktat von der „Büchtigung im Grabe“ werden ihm zwei Sätze zugeschrieben³⁾, welche auf die Strafen sich beziehen, die nach dem Tode über den Menschen verhängt werden. — Es wurde ein Testament Eliezers an seinen Sohn gedichtet, welchem zum Schlusse eine ausführliche Schilderung vom Paradiese angehängt ist⁴⁾. — Im Traktat von der Hölle“ wird ein Satz E.'s citirt, der die Verschiedenheit des göttlichen Gerichtsverfahrens gegen Israel und die übrigen Völker darstellt⁵⁾. Es scheint üblich geworden zu sein, an die Beantwortung eschatologischer Fragen seinen Namen zu knüpfen⁶⁾. Die besonders beliebte Form dafür war die Fiction von Gesprächen Eliezers mit seinen Schülern, wie

den er an Johanan b. Zakkai richtete (s. oben S. 69) und in dem er seinen Lehrer mit dem Beispiele Adams trösten wollte, der über den Tod seines Sohnes sich beruhigt habe.

¹⁾ S. oben S. 40.

²⁾ Die *Sechaloth* c. 27, o. 29 (wozu c. 30 gehört), in *Fellines's Beth Hammidrasch* III, 104, 106 f.

³⁾ *Sechaloth* c. 27, o. 29 (wozu c. 30 gehört), in *Fellines's Beth Hammidrasch* III, 104, 106 f. *Sechaloth* c. 27, o. 29 (wozu c. 30 gehört), in *Fellines's Beth Hammidrasch* III, 104, 106 f. *Sechaloth* c. 27, o. 29 (wozu c. 30 gehört), in *Fellines's Beth Hammidrasch* III, 104, 106 f.

⁴⁾ S. *Fellines* in *Beth Hamm.* Bd. III, S. XXVIII; ib. S. 131–140.

⁵⁾ *Beth Hamm.* V, 51. Ein ähnlich beginnender Ausspruch (בית ישראל) nach *Sechaloth* c. 27, o. 29 (wozu c. 30 gehört), in *Fellines's Beth Hammidrasch* III, 104, 106 f.

⁶⁾ Die Frage des Gaon Saadja am Schlusse des 7. Abschnittes seines religionsphilosophischen Werkes wurden unter dem Titel „Fragen des

deren in den Quellen nicht wenige überliefert waren ¹⁾. Eine ganze Reihe solcher Fragen und Antworten bildet den Inhalt der Schlußcapitel der zweiten Abtheilung von Tanna dibê Eliahu (Eliahu zûta) ²⁾. Die Schüler befragen Eliezer über das göttliche Strafgericht, das dereinst an Amalek (Rom) geübt wird (c. 19), über das Schicksal des Menschen nach dem Tode (c. 20) ³⁾, über das Licht der messianischen Zeit (c. 21); er richtet ernste Mahnworte an sie (c. 22), erklärt ihnen das Wesen der Buße (c. 23), warnt sie, auf irdische Güter stolz zu sein (c. 25) und redet endlich über das Vorbild der Frommen, Abraham (c. 25). Diesen Capiteln geht ein Abschnitt voran (c. 17), der gewöhnlich als Baraita zu den Sprüchen der Väter den 6. Abschnitt dieses Traktates bildet und dort den Namen Meir's an der Spitze trägt, hier aber Eliezer zugeschrieben wird ⁴⁾. — In dem jungen Midraschwerke, das den Namen Eliezers führt — Pirke R. El. oder Baraita di R. El., -- weil ein Ausspruch von ihm und seine vorausgeschickte Jugendgeschichte ⁵⁾ dessen Anfang bilden, sind unter etwa 20 ⁶⁾ ihm beigelegten Sätzen nur zwei eschatologischen Inhaltes; der eine wird mit den feierlichen Worten eingeleitet: „Ich hörte mit meinen Ohren den Gott der Heerschaaren spre-

123

R. Eliezer“ ein Bestandtheil der populären Litteratur. Jedoch ist dabei nicht — wie ich einer Annahme Jellinek's (s. Beth Hamm. VI, 148 u. XXXV) folgend in der ersten Ausgabe und ebenso in der Steinschneider — Festschrift als selbstverständlich annahm — der alte Tannait gemeint, sondern, wie Steinschneider auf handschriftlicher Grundlage erklärt (s. Kaufmann-Gedenkbuch S. 152), ein mittelalterlicher Träger des Namens.

¹⁾ S. oben, S. 97 f.

²⁾ S. Junz, Gottesdienstliche Vorträge S. 116. Friedmann, Seder Etijahu, S. 200.

³⁾ אמרו לו מה יהיה אחרינו. Dieses Capitel, welches in den früheren Ausgaben fehlt (s. Junz ib. Anm. e), findet sich ohne weitere Bemerkung in der Lemberger Ausgabe von 1869 abgedruckt.

⁴⁾ S. Jellinek, Beth S. VI S. XXXV f. Diese verschiedene Autorenangabe mag darauf zurückgehen, daß ursprünglich Meir im Namen Eliezer's als Tradent figurirte (s. S. 121, A. 3).

⁵⁾ S. oben S. 113, Anm. 2.

⁶⁾ Nur von Jehuda (b. Itai) werden noch mehr Sätze angeführt.

129

den ¹⁾," — der andere handelt von der Auferstehung der Todten ²⁾. — Kosmogonisch ist der Satz von der Schöpfung des Firmaments (nach Ezech. 1, 22) ³⁾, so wie die Einleitung zur Schöpfungsgeschichte, ausgehend von Psalm 106, 2 ⁴⁾. Ein Ausspruch betrifft das künftige Heiligthum ⁵⁾. — Als unecht muß man auch diejenigen Eliezer zugeschriebenen Sätze bezeichnen, welche im Midrasch zu Mišle vorkommen ⁶⁾, was besonders aus dem Charakter der in diejem Midrasch gebrachten Gespräche Eliezers mit Josua ersichtlich ist ⁷⁾.

VII.

Eliezer b. Hyrkanos und Josua b. Chananja.

Elischa b. Abujja, der unter dem Namen Acher zu so tragischem Ruhme gelangte Apostat, erzählte seinem Schüler

¹⁾ צבאות ד' עבדתי באוני ד' nach Jesaja 5, 9, c. 15 Anf.

²⁾ Cap. 33; der erste Theil des Satzes beruht auf Methub. 111 b. Ebenso ist der Satz vom Frieden (c. 41) in der ältern Litteratur (Lev. c. 4, Derech erez Ende) von Chizkija, dem Sohne Chija's (Ag. d. pal. Am. I, 58, 2).

³⁾ Cap. 4 Anf. In Jalkut zu Gen. 1 anonym.

⁴⁾ Cap. 3 Anf., im Jalk. anonym, ebenso im Eingang zum Midrasch der 10 Gebote (Beth Samm. I, 62). S. auch Die Ag. d. pal. Am. II, 18, 1.

⁵⁾ Cap. 51. Die anderen El. zugeschriebenen Sätze in den Pirke R. El. finden sich: c. 20 (zu Gen. 8, 21), ib. (Habdala), c. 33 Anf. (Gen. 26, 12), c. 35 g. A. (Gen. 25, 29), c. 36 (Jakob und Laban), c. 42 g. A. (die Spaltung des Meeres), c. 47 (Elia = Pinchas), c. 48 (Psalm 78, 9), ib. (die Endbuchstaben), c. 49 (Mehsveros' Gastmäßer), c. 50 (Haman's Söhne), c. 58 (II Sam. 18, 12).

⁶⁾ Zu 9, 12; 13, 24; 21, 3 (nach Jalk. z. St.). Zu 9, 10 wird Eliezer eine Sentenz zugeschrieben, die nach Aboth 2, 4 Gamliel III. gehört.

⁷⁾ S. unten Cap. VII, Absch. 5. — Ueber die E.'s Namen tragenden Aussprüche in סדר יצירת הורר f. Ag. d. pal. Am. II, 25, 4. — Im Tanna dibe Elia c. 7 (ed. Friedmann S. 43) ist Eliezer zugeschrieben, was nach Aboth di R. Nathan, 2. Version, c. 33 (S. 72) Simon b. Zôma angehört. S. unten Cap. XIII. Absch. 16 Ende.

Meir¹⁾: „Mein Vater Abuja gehörte zu den Großen Jerusalems und er lud am Tage, da meine Beschneidung stattfand, alle Großen der Stadt zu dem Festmahle ein, unter ihnen auch Eliezer und Josua²⁾. Nach der Mahlzeit gaben sich Jene weltlichen Vergnügungen hin³⁾, Eliezer aber sagte zu Josua: Indeß sich jene mit ihrem Vergnügen beschäftigen, laß uns mit dem uns beschäftigen, was uns Vergnügen macht. Und sie setzten sich und begannen Stellen aus der Thora zu erklären, woran sie Stellen aus den Propheten und aus den Hagiographen knüpften, und es freuten sich die Schriftworte wie an dem Tage, da sie am Sinai gegeben wurden, und Feuer umlohte sie⁴⁾. Da sagte

130

¹⁾ J. Chag. 77 b; Koh. r. zu 7, 8, Ruth r. zu 3, 18; Jalk. zu Koh. 7, 8 nach beiden Quellen combinirt.

²⁾ Nach Jer. sezt er diese in ein besonderes Zimmer.

³⁾ Nach Jer. klatschten sie in die Hände und tanzten כספחין וברקין (vgl. M. Beza 5, 2 כוכרין ולא כספקין ולא כספחין); nach dem Midrasch sangen sie Psalmen und alphabetische Lieder, כוכורים, אילין אכרין כוכורים, ויאמ אלמבטרין (so Koh. r., Ruth r. אלמבטרין, Jalk. nur כיתא אלמא), d. i. ἀλφαβητάριον.

⁴⁾ והיו הרברים שמחים כנתינתן כסיני והאש מלחמת סביבותיהם. So im Midrasch. Die Worte והיו הרברים שמחים werden in Schir r. zu 1, 10 mit והיו ערבים „sie waren angenehm“, d. h. einleuchtend, glossirt; daher heißt es in Jalk. l. l.: והיו הרברים ערבים. Die Metapher des glühenden Wortes, die auch uns geläufig ist, wurde zu der Vorstellung von dem lohenden Feuer, das die Worte der Schriftforscher umgiebt. Auf dieser Vorstellung, welche man auch exegetisch mit dem Feuer des Sinai (Deut. 4, 11) begründete (s. die in Anm. 1 cit. Stellen, sowie Schir zu 1, 10, vgl. Ag. d. pal. Am. II, 92, 6), beruht die Sage von Jorathan b. Uzziel, dem Prophetenübersetzer, es habe die Gluth seiner Schriftforschung Vögel, die über ihm hinsflogen, verbrannt (Sukka 28 a). Auch in der Erzählung Elischa b. Abuja's hat die Version des jerus. Talmuds die allgemeine Vorstellung vom lohenden Feuer zu deutlicherem Mythos umgestaltet. Es kam Feuer vom Himmel hernieder und umgab sie והקיסה אותם ויררה אש כן השמים והקיסה אותם ganz so auch in j. Chag. 77 a von Eleazar b. Arach und Jochanan b. Zakkai erzählt; da sagte ihnen Abuja: „O Meister, wollest ihr denn mein Haus über mir anzünden?“ Sie jedoch erwiderten: „Bewahre, wir sehen nur und reichten die Worte der Thora, der Propheten und Hagiographen an einander (für וחורין l. וחורין, wie auch Jalkut zu Koh. 1, 10 חורים zu חורין corruptirt ist), והיו הרברים שמחין כנתינתם כסיני והיתה האש מלחמת אותן

131

mein Vater Abuja: Ist die Macht der Lehre so groß, so will ich auch diesen meinen Sohn, wenn er mir erhalten bleibt, der Lehre weihen. Weil die Absicht meines Vaters — so schloß Eliſcha — keine reine war, als er mich dem Studium der Lehre weichte, blieb mir diese nicht erhalten.“ Dieser Erzählung eines jüngern Zeitgenossen, wenn sie auch nicht in allen Bestandtheilen authentisch ist, liegt die Thatſache zu Grunde, daß Eliezer und Josua, wie in der Halacha, so auch in der agadischen Schriftauslegung gemeinschaftlich thätig waren. Als Zeugnisse dieses Verhältnisses zwischen den zwei bedeutendsten Schülern Jochanan b. Zakkai's — welches auch durch die Angabe verewigt ist, daß Atylas seine griechische Bibelüberſetzung unter ihren Augen und von ihnen gebilligt ausgearbeitet hat¹⁾ — sind uns die agadischen Controversen derselben erhalten, die sowol in den Baraita's des babylonischen Talmud, als besonders im tannaitischen Midraſch, namentlich dem zu Exodus (Mechilta), spärlicher im jüngern Midraſch zu lesen sind. Die aus der Schule Ismaels hervorgegangene Mechilta bietet einen großen Theil dieser Controversen, so wie sie auch viele andere Ausprüche Eliezer's enthält. Bei einigen von diesen ist als Tradent Abba Chanana (oder N. Chanin) angegeben, dessen Namen die Traditions-litteratur fast nur als Berichterſtatter Eliezer'scher Sätze kennt²⁾, der die Erklärungen Eliezer's denjenigen Jonathan oder Jo-

יבסו תכתיב". Die exegetische Aneinanderreihung von Versen aus den drei Theilen der heiligen Schrift wird auch Simon b. Azzai, und zwar mit denselben Ausdrücken, nachgerühmt, Lev. r. c. 16, Schiv r. zu 1, 10. S. noch Die älteste Terminologie, S. 65.

¹⁾ J. Megilla 71 c.

²⁾ Vgl. oben S. 115, Anm. 3, S. 118, Anm. 1 und Anm. 4. Von A. Ch. tradirt sind ferner die Ausprüche: S. 111, N. 2; S. 102, N. 3; S. 107, N. 2. Als Autor einer selbständigen Ansicht — daß nämlich bei der Vernichtung einer wegen Götzendienst verurtheilten Stadt die un-mündigen Kinder auszunehmen sind, nach Deut. 24, 16 — sehen wir Abba Chanin in Sifra zu Deut. 18, 13 (§ 94); doch merkwürdigerweise ist es eine der seines Lehrers entgegengesetzte Meinung (s. Tos. Sanh. 14, 3), welche er, wenn diese Uebersetzung correct ist, vertheidigen würde.

fia's, der Hauptvertreter der Ismael'schen Schule, entgegengehalten habe ¹⁾. In den Abschnitten der Mechilta, welche die Erzählungen des Exodus vom Ausbruche vom Schilfmeere an bis zur Ankunft am Sinai (c. 15, 22—18) erläutern, wurde vom Bearbeiter dieses alten Midrasch eine Sammlung von Controversen zwischen Josua b. Chananja und Eleazar dem Moditen über Stellen dieser Capitel der h. Schrift — mehr als 40 an Zahl — aufgenommen; und zu einigen dieser Stellen wird in dritter Reihe die Ansicht Eliezer's (b. Hyrkanos) mitgetheilt, während sonst die Ansicht des Letztern vor der Josua's zu stehen pflegt. Wir haben oben ²⁾ gesehen, daß Gamliel II. bei Besprechungen von Bibelstellen, nachdem er die Ansichten Eliezer's und Josua's gehört, noch die des trefflichen Agadisten aus Modiim zu hören wünschte. Aus dieser Art von Besprechungen scheint auch die zuletzt erwähnte Controversen-Gruppe der Mechilta hervorgegangen zu sein, wobei es freilich unklar bleiben muß, warum die Ansicht Eliezer's nicht für alle Bibelstellen tradirt wurde. Wir besitzen noch eine andere Reihe von Controversen, in denen die gemeinschaftliche Ansicht Eliezer's und Josua's der des Moditen gegenübersteht ³⁾. Sie betreffen den Spruch über Reuben im Segen Jakobs (Gen. 49, 4), aus dem das Wort **וּמָד** ebenfalls einen Gegenstand der unter Gamliel's Vorfig stattgehabten Besprechungen gebildet hatte ⁴⁾. Für die anderen Wörter dieses Spruches aber werden nur je zwei Ansichten

132

133

¹⁾ Zu Exod. 21, 11; 21, 22; 21, 35; 23, 19. Vgl. Weiß in der Einleitung zu seiner Edition der Mech., S. XXIX. — Lewy, Ein Wort über die Mechilta des R. Simon, S. 36.

²⁾ S. 90.

³⁾ Gen. r. c. 98.

⁴⁾ Es ist von Interesse zu beobachten, wie in den verschiedenen Quellen die einzelnen auf dem Notarikon-Principe beruhenden Deutungen des Wortes **וּמָד** in verschiedener Weise überliefert werden. Folgende Tabelle möge das veranschaulichen.

Sabb. 55 b	ע. חבתי	פוחה	ז. [על דת]	ע. מ. מסעת	ע. מ. זעעה
		ולתה		חמאת	הרתעה פרה
					[החטא כסך]

tradirt, die eine hat Eliezer und Josua zu Urhebern ¹⁾, die andere Eleazar aus Modiim ²⁾. Die Erklärungen des Letzteren lauten, gleich der zu פחז im milden, rechtfertigenden Sinne für Reuben ³⁾, die der Gegner halten die Schuld desselben aufrecht ⁴⁾.

Gen. r. c. 98	ע. פחז חטאת	ז. פחז [עול]	ע. מ. זעה חרדה
		ז. פחז [חטא כעל הללה [יצויע] וע זניה	ז. מ. פחז [חטא כעל]
			ז. מ. [יצרך עליך]
Gen. r. c. 99	ע. פחז השלכת	ז. = ע. in Gen.	ז. מ. זעה חרדה
	[עול כעל צוארך]	ז. c. 98	ז. מ. פחז [חטא כעל]
	ז. מ. [יצרך עליך]		
Tanchuma g. Et. E.	= Gen. r. ז. פחז חטאת	ז. מ. זעה חרדה	ז. מ. פחז [חטאתך]
	c. 98	ז. מ. [עול כצוארך]	ז. מ. [עול כצוארך]
			ז. מ. [פחז חטאת]

E. bedeutet Eliezer, Z. Josua, E. M. Eleazar aus Modiim. Man sieht, daß in Tanch. und Gen. r. c. 99 (der zweiten Recension des Midrasch zum Segen Jakobs) die Erklärung des Letztern anderen Autoren zugeschrieben wird, Amoräern (Jehuda = Jehuda b. Simon oder Z. b. Schalom), welche dieselbe tradirten oder adoptirten. In Gen. r. c. 98 sind die Erklärungen von E. und Z. vertauscht, zugleich die von Z. modifizirt; das Letztere ist auch in Tanch. der Fall. Besonders schwankend war die Tradition über die Deutung des ח, welches in Sabbath 56 b, bei E. M. und Gen. r. 99, bei E. durch ein mit ח beginnendes Wort vertreten ist. Außer den citirten Deutungen hat noch der Talmud die Gamliels: [תמלתך] פיללתה חלתה ורהה [תמלתך], Gen. r. c. 98 die Eliezer b. Jakobs, s. oben S. 67, A. 1 (in Gen. r. c. 99 erscheint sie anonym als רבר אורי, ebenso in Tanchuma). In Tanch. B. יחי 12 steht nur E.'s Deutung, und zwar wie in Gen. r. c. 98, und der Rest einer zweiten Deutung. S. auch noch Ag. d. pal, Am. III, 582, 4. Eine ähnliche Controverse über eine Rotarikon = Deutung zwischen E., Z. und E. M. ist weiter unten, Cap. IX, mitgetheilt.

¹⁾ So eingeführt: ר' אליעזר ור' יהושע תריותן אמרין.

²⁾ Doch fehlt zu חללה die Ansicht von E. M., und zu כמים die von E. und Z., wenn wir nicht annehmen wollen, daß die beiden Tannaiten als נבנן zusammengefaßt sind, deren Deutung vorhergeht (vgl. S. 106, A. 2).

³⁾ Die Rechtfertigung Reubens war ein beliebter Gegenstand der Agada.

⁴⁾ Zu עליה und חללה bemerken sie bloß ברמי, welcher Ausdruck dasselbe bedeutet, wie der oben S. 114, A. 2 erwähnte Ausdruck כמס; beide zeigen an, daß das betreffende Schriftwort in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen sei. Lev. י, Talm. Wört. I, 501 b, übersetzt daher unrichtig עליה ברמי mit: Du stiegest in Wirklichkeit, was nach ihm sagen wolle, „das W.

— Es ist das sowol in der halachischen, als in der agadischen Tradition eine nicht seltene Erscheinung, daß zwei sonst in der Regel als Gegner genannten Tannaiten oder Amoräern eine gemeinschaftlich ausgesprochene Ansicht zugeschrieben wird; die betreffende Angabe muß man sich als Resultat einer Discussion oder als Zusammenziehung zweier Einzelüberlieferungen denken.

— Von Eliezer und Josua finden wir noch zwei gemeinsame agadische Schriftdeutungen, beide durch den als Agadisten, besonders aber als agadischen Tradenten hervorragenden Amora des 4. Jahrhunderts, Berechja¹⁾ vorgetragen. Zu Hoh. 7, 2 berichtet er²⁾: So haben die beiden Berge der Welt³⁾, Eliezer und Josua, die Worte Hoh. 7, 2 **מה יר מעמד בנגלים** gedeutet: Wie schön waren die Festwallfahrten⁴⁾, welche allen Nöthen den Zugang wehrten!⁵⁾ Und zu Psalm 104, 1 giebt er im Namen von E. und J. folgende Paraphrase der Worte **נולת מאר**⁶⁾: Bevor du

134

עלית bedeutet ein wirkliches Sich Erheben, Erhaben sein“. E. noch Die älteste Terminologie, S. 48.

¹⁾ Zu Hoh. 1, 12 werden (Schir r. z. St.) drei Deutungen mit den Worten eingeleitet: **ברכה ר' עקיבא ור' ברכיה**. Das muß man wahrscheinlich so verstehen, daß Berechja die Deutungen der Tannaiten referirt und dann seine eigene beigefügt hat. — Vgl. oben S. 83, A. 2 u. 3.

²⁾ Schir r. z. St.

³⁾ **בני הר עולם** „Berge“ nennt sie Berechja in demselben Sinne, in welchem Josua b. Chananja selbst die Schulen Schammai's und Hillel's so bezeichnet (s. Agada der bab. Am. S. 101); die Verbindung **הרי עולם** ist analog dem oben, S. 15, A. 1 erwähnten **אבות העולם**. S. auch unten Anm. 6.

⁴⁾ **מעמד** in der Bedeutung **פעמים**, Exod. 23, 17, genommen.

⁵⁾ **מה היה יפין למעמד שהיו נועלין בעד כל הצרות**. Das entspricht der Ansicht Josua's, die von Simon b. Gamliel mitgetheilt wird (M. Sota 9, 11, Tos. Sota 15, 2; s. II. 326, 1): „Von dem Tage der Zerstörung des Heiligthums an giebt es keinen Tag ohne Fluch, ist kein Thau zum Segen herabgekommen und sind die Früchte ihres Wohlgeschmades beraubt!“ — Es sei hier noch erwähnt, daß eine spätere Sage (Beth Sammidrasch V, 13b) Eliezer und Josua gemeinschaftlich zum Feste nach Jerusalem wallfahren läßt.

⁶⁾ **אמר ר' אבון ר' אבון** z. St. **אמר ר' אבון** z. St. **אמר ר' אבון** z. St. **אמר ר' אבון** z. St. Die Grundlage der Paraphrase bildete die Annahme, daß **נולת** nicht

die Welt erschuffst, warst du groß ¹⁾, doch nachdem du sie geschaffen, erwiesest du dich als „sehr groß“; groß warst du, bevor Israel aus Aegypten zog, doch als „sehr groß“ erwiesest du dich, als der Auszug stattfand ²⁾; groß warst du, als die Propheten dich noch nicht verherrlichten, doch als „sehr groß“ erwiesest du dich, als dies geschah.

Ein beträchtlicher Theil der erhaltenen Controversen Eliezers und Josua's sind kosmologischen Inhaltes, ein anderer betrifft die Anschauung von den letzten Dingen, sowohl von der messianischen Zeit, als von der künftigen Welt und der Auferstehung. Der überwiegende Theil ist lediglich der Erklärung oder homiletischen Anwendung einzelner Schriftstellen gewidmet. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß auch die Controversen der erstgenannten Arten exegetische Grundlage haben ³⁾.

1. Kosmologisches.

Aus dem 148. Psalm, in welchem der Himmel und alle Himmelswesen, sowie die Erde mit allen Geschöpfen auf ihr zum Lobe Gottes aufgefordert werden, folgerte Eliezer, daß, was im Himmel ist, aus dem Himmel, was auf der Erde ist, aus der

soviel ist: wie אתה גדול, sondern als Inchoativverbum „groß werden“ zu erklären ist. In Tanh. B. בראשית 11 lautet die Ueberslieferung dieser gemeinsamen Deutung (ohne daß der Tradent Berechja genannt wäre). מה דרשו גדולי. עולם ר'א ור'י גדול היית עד שלא בראת ונתגדלת מאד משבראת עולמך. Statt עולם hat eine Hschr. הרור ג' S. auch Ag. d. pal. Am. III, 355, 5.

¹⁾ ע'ה. גדול היית בעולם. heißt es im ע'ה. tob nach einer häufigen Phrase, die aber auf Gott nicht angewendet werden kann. In Talfut fehlt בעולם. S. auch vor Anm.

²⁾ Dieser mittlere Passus steht nur in Talfut. Er wird in der Mehiltha (zu Exod. 14, 26 und zu 18, 11) Jethro in den Mund gelegt: בכירו. הייתי לשעבר ועכשיו ביותר שנתגדל שמו בעולם.

³⁾ Nur erwähnt sei hier die auf sehr schwachen Grundlagen ruhende Ansicht ע'ה r'z (Ghaluz VII, 50 ff), daß in den Aussprüchen E's, besonders in einigen Controversen mit Josua, Einfluß des Parisismus bemerkbar sei.

Erde geschaffen wurde¹⁾); nach Josua hingegen haben auch die Erdenweien himmlischen — in heutiger Ausdrucksweise kosmischen — Ursprung, wie aus Hiob 37, 6 ersichtlich sei: Schnee und Regen, die doch vom Himmel kommen, werden zur Erde gesandt. 136 Auf dieser Verschiedenheit der Anschauungen beruht auch der Streit über die Entstehung der Erde selbst. Nach E., der sich auf Hiob 38, 38 beruft, ist sie von einem festen Mittelpunkte aus geworden, „indem der Schöpfer Staub zu fester Masse goß und die Erdschollen sich ansetzten“, nach J. ist sie von den Seiten her geschaffen, indem, wie er wieder aus Hiob 37, 6 beweist, die kosmischen Elemente zur Erde sich verdichteten²⁾. Ebenso läßt E. das Gewässer der Erde aus dem Ocean emporsteigen³⁾, nach Gen. 2, 6, während nach J. das Wasser von oben kommt⁴⁾, in die von der Erde sich erhebenden Wolken, wie in einen Schlauch, sich ergießt⁵⁾ und von diesen wieder, wie aus einem Siebe⁶⁾, auf die Erde ergossen wird. Auf den Einwand J.'s, daß ja das Wasser des Oceans salzig sei, antwortete E., es werde in den

¹⁾ Gen. r. c. 12 g. E., Koh. r. zu 3, 20: כל כה שיש בשמים ברייתו מן הש' כל כה שיש בארץ ב' מן הא' In Zoma 54 b, wo nur E.'s Ansicht mitgetheilt wird, lautet sie: תולדות השמים מש' נבראו ה' הארץ מ' נ'. Auch wird sie dort nicht aus Psalm 148, sondern aus Gen. 2, 4 deducirt. In der Deduction aus Psalm 148 wird מן השמים (v. 1) und מן הארץ (v. 7) so aufgefaßt, als ob mit dem מן der Ursprung der beiderseitigen Wesen bezeichnet würde.

²⁾ Zoma 54 b. עולם כממנעוהו נברא... עולם מן הצדדין נברא... ist im engern Sinne als Erde zu nehmen. Im Talmut zu Hiob 38 (§ 923) ist ר' יהושע ר' irrtümlich zu יהודה ר' verschrieben.

³⁾ Gen. r. c. 13, Koh. r. zu 1, 7; mit Varianten b. Taan. 9 b: abgekürzt עש. tob zu Psalm 18, 12, wo auch für נחמיה ג' zu setzen ist: ר' אליעזר.

⁴⁾ Er deducirt das aus Deut. 11, 11: „vom Regen des Himmels trinkt sie Wasser“. Die Frage lautet nämlich: כהיכן הארץ שורה מים.

⁵⁾ Nach Hiob 36, 27, wo er das Verbum יקו als Denominativum von וקוים, Schläuche, erklärt. Im Midrasch sind nicht die Wolken schlauchartig geformt, sondern von oben ergießt sich das Wasser, wie aus einem Schlauche.

⁶⁾ Nach II Sam. 22, 12, wo er das Wort נוזלים, nach dem aramäischen חושר, sieben, erklärt. S. Levy, Talm. Wört. II, 125 a.

137

Wolken süß gemacht, nach Hiob 36, 28 ¹⁾). Auf den Ocean beziehen sich auch die Erklärungen von E. und J. zu dem Worte רכים, Ps. 93, 3 ²⁾). Beide lösen es als Notarikon so auf, daß der zweite Bestandtheil desselben ים, das Meer, ist, der erste aber vom griechischen δέχομαι hergeleitet wird. ים דך ist nach J. der Ort, wo das Gewässer des Meeres aufgenommen ward ³⁾, was zu seiner Theorie stimmt, daß das Wasser von oben kömmt und nicht wieder vom Ocean aufsteigt; nach E. ist ים דך, welches er mit ים נבכי, Hiob 38, 16, identificirt, der Ort, wo die Gewässer aufbewahrt waren, um von da sich allenthalben zu verbreiten ⁴⁾. — Diese Annahme einer Stelle im Ocean, wohin die Gewässer der Erde zusammenströmen und woher sie sich wieder verbreiten, wurde die Grundlage einer Sage, in welcher die beiden Gelehrten jene Stelle thatsächlich beobachteten. Nach dieser Sage ⁵⁾

¹⁾ ים נחלים אמן הם נעשין נוהלים בשחקים bed. das fließende, süße Wasser, im Gegensatz zum Meerwasser (s. Medhiltha zu Exod. 15, 8, 40 a). Immerhin erscheint diese Deduction sehr gezwungen. Vielleicht dat hier die Tradition den vorhergehenden Satz יתן כספ למהר mit diesem vertauscht; jener bietet nämlich eine leichtere Herleitung, indem יתן das Reinigen, Läutern von den salzigen Bestandtheilen bedeutet und למהר identisch ist mit dem מה, Gen. 2, 6, den eben E. aus dem Ocean aufsteigen läßt.

²⁾ Gen. r. c. 5, Taktut zu Psalm 93. In Takt. wird als Tradent vor dem Sage Josua's (für חנינא lies חגייה) Jehuda genannt, d. i. wol J. b. Simon.

³⁾ ים לרוכסים d. i. דֶּלֶּי, so Taktut, in Gen. r. irrthümlich zu einem Worte zusammengezogen: לריכסאים. Das Abstractum דֶּלֶּי ist als Concretum angewendet und bedeutet soviel als רוכסוביני oder רוכסוביני, d. i. δεξαμενη, Wasserbehälter S. Levy, Talm. Wört. I, 405 a. Die auch von Levy (a. a. O. I 382 a) angenommene alte Ableitung des Wortes von רוכס = dux, δοῦξ, ist abzulehnen.

⁴⁾ קלטן הים שני הבאת עד נבכי ים עד קלוטין דיטא. Die Analogie von הים beweist, daß auch קלטן als Hauptwort aufzufassen ist, das mit dem נבכי überlegenden קלוטין gleichbedeutend ist; gewöhnlich erklärt man es als suffixirtes Verbum, wie auch in Taktut קלטם steht.

⁵⁾ Gen. r. c. 13, Koh. r. zu 1, 7. Mit ihr hängt auch die Schiffersage, Koh. r. zu 11, 1, zusammen, in welcher Seeleute an der Stelle, שפין בו סים מהלכים, in Gefahr sind, aus derselben gerettet werden und ihre Abenteuer „dem Eltezer und Josua in Rom“ erzählen, welche die Worte Koh. 11, 1 auf sie anwenden.

bemerkten E. und J. auf einer Seereise einen Ort, der frei von jeder Strömung war. Sie füllten ein Faß mit dem Wasser dieser Stelle, und als sie nach Rom kamen, konnten sie dem Kaiser Hadrian auf seine Frage, wie es sich mit dem Wasser des Oceans verhalte — das trotz des Einmündens aller Ströme nicht mehr würde — mit einem Experimente antworten. Sie füllten nämlich eine Flasche mit jenem Wasser und bewiesen, anderes Wasser hineingießend, ihre These, daß das Wasser des Oceans anderes Wasser „verschlinge“¹⁾, das heißt absorbire, ohne daß sein Volumen sich vermehrte. In einer andern — babylonischen — Gestalt dieser Sage²⁾ hat die erwähnte Stelle des Oceans schon ihren bestimmten Namen³⁾; als Held der Sage aber erscheint dort Josua allein, wodurch sie sich jenen Erzählungen anreicht, in denen Josua 6. Chananja die Fragen des Kaisers beantwortet. Dies ist wohl auch ursprünglicher, da Eliezer die Regierung Hadrians gar nicht erlebt hat⁴⁾. Auf die palästinensische Gestalt der Sage war die theoretisch-exegetische Controverse Eliezers und Josua's über den Ocean⁵⁾ von Einfluß, die man auf diese Weise mit der angeblichen Erfahrung anschaulich machte, ferner der Umstand, daß man zu den mit Gamliel nach Rom reisenden Tannaiten auch Eliezer rechnete⁶⁾, also von einer gemeinschaftlich mit Josua unternom-

¹⁾ מים בולעים מים.

²⁾ Bechoroth 9 a oben. Vgl. unten Cap. VIII, Abschn. 3.

³⁾ בִּי בְּלִיעֵי, Ort des Verschlingens (s. Anm. 1). Der Ausdruck entspricht dem neuhbräischen בית הבליעה für Schlund und ist sehr passend gebildet, wenn zu der Vorstellung von diesem Orte auch der Schlund der Charjbdis beigetragen hat.

⁴⁾ Zur Rolle Hadrians in unserer Sage s. noch unten Cap. VIII Abschn. 3.

⁵⁾ Dieselbe betraf auch Koh. 1, 6. S. Gen. v. und Koh. v. a. a. D.

⁶⁾ An einigen der S. 79, A. 3 angeführten Stellen wird nämlich E. statt Eleazar b. Azaria genannt, wodurch auch Frankel, S. 82, veranlaßt ist, eine frühere Reise nach Rom anzunehmen, bei welcher E., J. und Gamliel sich beteiligten. S. hierüber Derenbourg 836.

meinen Reise nach Rom scheinbare Kunde hatte. Zu der Hypothese selbst, von der alles Wasser absorbirenden Stelle im Ocean, scheint die hellenische Anschauung von der Charybdis beige-
 139 tragen zu haben, welche in furchtbarem Schlunde dreimal täglich die Gewässer hervorsprudelte, dreimal herabhielang ¹⁾. — Von einer andern Meerfahrt E.'s und J.'s erzählt eine Baraita ²⁾, J. habe ein helles Leuchten auf dem Meere wahrgenommen, worauf ihn E. bedeutete, es sei wohl das Leuchten der Augen des Leviathan gewesen, welches in Hiob 41, 10 mit dem Glanze der Morgenröthe verglichen wird.

Ueber die Gestalt der Erde und damit im Zusammenhange über den Kreislauf der Sonne werden die widerstreitenden Ansichten E.'s und J.'s überliefert ³⁾. Für Josua's Ansicht bildete Koh. 1, 6, für die Eliezers Hiob 37, 9 die exegetische Grundlage ⁴⁾.

2. Eschatologisches.

Die Frage über den Ausschluß von der „kommenden Welt“ und von der Auferstehung und dem mit ihr verbundenen großen Gerichte ⁵⁾ bildete einen principiellen Discussiongegenstand zwi-

¹⁾ S. Homer, Odyssee XII. Gesang.

²⁾ Baba bathra 74 b.

³⁾ Baba bathra 25 a b. למ ist auch in dieser Bar. so zu verstehen, wie S. 180, Anm. 2.

⁴⁾ Die Erklärung zu Koh. 1, 6 wird in Erubin 56 a dem Jose b. Chalafta zugeschrieben und in Koh. r. z. St. anonym tradirt, unmittelbar vor einem Ausspruche Josua b. Chananja's über den Wind. — Vgl. über diese Controverse zwischen E. und J., mit welcher sich die Pesachim 94 b und Gen. r. c. 11 mitgetheilten Controversen berühren, Hammaggid V, 198 f., VI, 18 f., 189.

⁵⁾ Von den Ausgeschlossenen gebraucht die Mischna (Sanh. c. 10) den Ausdruck $\text{ברין עורבין ואין להם הבא ואין חלק לעולם הבא}$, die Tosefta, (Sanh. c. 18) dafür: $\text{ברין עורבין ואין חלק לעולם הבא ואין חלק לעולם הבא}$; das 36. Cap. von Aboth di R. Nathan, welches diesem Gegenstande gewidmet ist und zunächst die Controversen von E. und J. bringt, hat stereotyp $\text{לא חייין ולא יירויין}$, welcher Ausdruck auch einmal in der Tosefta von den Kindern der heidnischen Frev-

schen Eliezer und Josua, indem der Erstere die strenge, der An- 14)
dere die milde Ansicht vertritt. Die Frage wurde in Bezug auf
gewisse Kategorien gestellt und besonders auch in Bezug auf die
in der heiligen Schrift erwähnten Frevler. — E. spricht allen
Heiden den Antheil am ewigen Leben ab, was seiner oben ¹⁾ be-
rührten Anschauung von denselben entspricht; er begründete seine
Ansicht mit dem Psalmverse (9, 18): „es fahren zur Hölle die
Frevler, alle Völker, die Gott vergessen“ — in dessen erster
Hälfte die Frevler aus Israel und in der zweiten die Heiden ge-
meint seien. J. entgegnete ihm, aus dem Schlusse der zweiten
Vershälfte sei ersichtlich, daß bloß die Frevler unter den Heiden
rausgeschloffen sind; es gäbe vielmehr auch unter den Völkern
Fromme, die Antheil am ewigen Leben haben ²⁾. Ueber die im
unmündigen Alter verstorbenen Kinder der Frevler hat nach einer
Quelle ³⁾ Eliezer die Ansicht Gamliel's mit dessen Beweis-
führung aus Mal. 3, 19⁴⁾. J. hält ihm Dan. 3, 12 entgegen,
wo es heißt: „Jedoch den Stamm seiner Wurzeln lasset in der
Erde“, womit angedeutet sei, daß mit dem gottlosen Vater nicht
auch das unmündige Kind aus dem Lande des Lebens entwur-
zelt werde ⁵⁾; in E.'s Beweisstelle aber bedeuten die Worte: „er

141

er gebraucht wird (18, 2). Die Baraita des jerus. Talmud hat einige
Mal: **מין לחן חלק לע' הבא ואינן רואין לעתיד לבוא** (Synh. 29 b c). Ib. 28 b
oben finden wir auch (in einem Sage des Josua b. Levi): **מין לו חלק
לא היה לעתיד לבוא**. Die Bar. des babil. Talmud hat zuweilen den Ausdruck
רלא נירדנין, so Sanh. 108 b von den israelitischen Königen, 108 a vom
Geschlecht der Sündfluth, auch **מין באין לעולם הבא**, 110 b. Seder olam c. 3
Anf. hat **אינן חייין לעולם הבא ואינן נירדנין**.

¹⁾ S. 107.

²⁾ Tos. Sanh. 18, 2 **הא יש צדיקים באמותא שישי להם חלק לעולם הבא**.
Ohne diesen Schluß und auch sonst abweichend b. Sanh. 105 a, sehr ver-
kürzt Sch. tob z. St. S. die Vermuthung von Frankl in Gräfs' Monats-
schrift, 1872, S. 811.

³⁾ Ab. di R. N. c. 36.

⁴⁾ S. oben S. 93, Anm. 1.

⁵⁾ In Ab. di R. N. ist die Beweisführung nicht in ihrer Ursprüng-
lichkeit gegeben. In Tos. und Babil. (wo jedoch statt Josua Alfiba der Gegner
E.s ist) wird außer dieser Deduktion noch die aus Psalm 116, 6 „es be-

läßt ihnen weder Wurzel noch Zweig übrig“, daß nicht das geringste Verdienst von den Frevlern bleibt, worauf ihre Kinder sich stützen können¹⁾.

142

Den Ausschluß der Leute von Sodom bewies E. aus Gen. 13, 13²⁾, während J. aus Psalm 1, 5 bewies, daß die „Sünder“ zwar nicht in der „Gemeinde der Frommen“, aber in der der Frevler zum Gerichte auferstehen werden³⁾. Den Ausschluß des Geschlechtes, das während der 40jährigen Wüstenwanderung umkam, folgerte E. aus Num. 14, 35⁴⁾ und Psalm 95, 11: „ich schwur in meinem Zorne, daß sie nicht eingehen sollen zu meiner Ruhe⁵⁾“. J. führte zu Gunsten des Wüstengeschlechtes Psalm

hüte die Einfältigen der Ewigkeit“ gebracht, im Babli mit dem Zusatze, daß פתאים hier Kinder bedeute, wie denn in den „Seestädten“ für ינקא, Kind פתאי gesagt werde. Gemeint ist das arabische Wort פתי, Kind (s. auch Ag. d. pal. Am. II, 308, 3).

¹⁾ שלא תמצא להם זכות שיטכרו עליו. So Ab. di R. Nathan. Zu Tos. dafür: שאין המקום כניח להם כמות ושיירי כמות להם ולאבותיהם לעולם בבל: שלא יניח להם לא כצורה ולא שיירי כצורה.

²⁾ רעים בעולם הזה וחמאים לעולם הבא. So ist in Ab. di R. N. nach der Mischna (Sanh. 10, 3), Tos. (13, 8) und Bar. (b. 109 a, j. 29 b) zu ergänzen. Die in Aboth di R. N. gegebene Erklärung des Verses beweist nicht die These und findet sich als דבר אחר mit einigen Varianten auch in Tos. und Bar., so wie auch Gen. r. c. 42.

³⁾ In der Mischna ist Nechemja Vertreter der strengen Ansicht, die er aus Psalm 1, 5 belegt, wo רשעים das Geschlecht der Sündfluth, חמאים die Leute von Sodom bedeutet. Die anonymen Vertreter der milden Ansicht wenden dasselbe ein, was nach Aboth J. dem E. erwiedert. In der Tos. und Bar. ist nur die strenge Ansicht, und zwar anonym, aufgenommen, in Aboth di R. N. ist auch noch ein Satz von Nechemja, der Eliezers Ansicht aus Psalm 104, 35 ableitet. Daraus geht hervor, daß Nech. die Ansicht E.'s vertrat und in der Mischna anstatt des Letzteren er als Autor genannt ist (vgl. oben S. 180, Anm. 3).

⁴⁾ Auch hier ist Aboth di R. N. nach Mischna (Sanh. 10, 3), Tos. (13, 10) und Bar. (b. 110 b, j. 29 c) zu ergänzen: יתכרו בעולם הזה ושם כמותו לעולם הבא.

⁵⁾ מנוחתי ist im Sinne der Ruhe nach dem Tode genommen, wie später בנחתו, Zef. 11, 10. E. Zunz, Zur Gesch. und Litteratur S. 348 ff.

50, 5 an: „Sammelt mir meine Frommen, die meinen Bund geschlossen haben beim Opfer!“ Als ihn E. fragte, wie er denn Psalm 95, 11 verstehe, erwiderte er, der göttliche Schwur betreffe bloß die Rundschar, oder, nach einer anderen Version, der Schwur sei im Zorne gethan und wieder zurückgenommen worden²⁾; seinerseits erklärte E., unter den Frommen in Psalm 50, 5 seien Moses und Aharon und die übrigen Frommen jenes Geschlechtes zu verstehen³⁾. Für den Ausschluß des Korach und

²⁾ Anspielung auf die Bundesschließung beim Opfer, die Exod. 24 erzählt wird (Raschi).

³⁾ Diese Erwiderung haben die andern Quellen, außer Aboth und Mischna: באמי נשבעתי וחורר אני בי.

²⁾ In der Mischna wird die milde Ansicht E., die strenge Akiba zugeschrieben, ebenso Tos. und Bar. Dagegen spricht schon der Umstand, daß die Ansicht Akiba's früher steht als die E.'s, während bei sonstigen Controversen der Beiden stets E. vorangeht. Mehr aber noch beweist die Richtigkeit der Uebersetzung in Aboth di R. N. die Thatsache, daß Eliezer auch sonst die strengere Ansicht hat, wie z. B. hinsichtlich der Kinder einer wegen Götzendienst bestrafte Stadt, wo sein Gegner und Vertreter der Milde Akiba ist (Tos Sanh. c. 14). Ein fernerer Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme ist die Antwort, welche in Tos. und Bar. dem Verteidiger des Wüstengeschlechtes in Bezug auf Psalm 95, 11 zugeschrieben wird (s. Anm. 3); in derselben wird der bezeichnete Psalmvers ganz so aufgefaßt, wie es zu einem andern Zwecke eben Josua b. Chananja thut (s. S. 117, Anm. 6) — Man kann annehmen, daß in der Controverse, wie sie in der Mischna und Tos. mitgetheilt ist, die Autoren ursprünglich so angegeben waren: דברי ר' אליעזר ו' עקיבא אומר, so daß Akiba E. gegenüber die Ansicht Josua's ausgesprochen hätte; durch Umstellung der Namen wurde daraus: דברי ר' יוסה אומר. Dasselbe gilt auch, wie wir gleich sehen werden, von den Controversen über Korach und über die Zehnstämme. Indessen wurde schon im dritten Jahrhundert Akiba die strenge Ansicht über das Geschlecht der Wüste und die zehn Stämme zugeschrieben, wie aus den Aeußerungen Joschanans, b. Sanh. 110 b, ersichtlich ist. Rosenthal, Vier apokryphische Bücher S. 63, bestreitet die Nothwendigkeit der von mir auf Grund der Ab. di R. N. und auf Grund der Analogie mit den anderen Controversen E.'s und J.'s vorgenommenen Umstellung der Autorennamen. Doch sagt er nicht, wie die ohne diese Umstellung entstehenden Schwierigkeiten zu beseitigen wären.

143 seiner Rottte citirte E. Num. 16, 33¹⁾, J. dagegen die Worte aus dem Gebete Channa's (I Sam. 2, 6): „Der Ewige tödtet und belebt, läßt in die Unterwelt fahren und bringt wieder herauf²⁾“; die Worte „sie gingen unter aus der Gemeinde“ aber erklärte er so, daß sie aus der Gemeinde, aber nicht aus der kommenden Welt untergingen³⁾. Daß die 10 Stämme vom künftigen Leben ausgeschlossen seien, beweist E. mit Deut. 29, 27, während J. diesen Vers in günstigem Sinne für die verstoßenen Stämme deutet⁴⁾.

¹⁾ In Ab. wieder nach Mischna (Sanh. 10, 8), Tos. (18, 9), Bar. (b. 109 b, j. 29 c) zu ergänzen: **והבט עליהם המצץ בעולם הזה ויאברו בתוך הקהל לעולם הבא**.

²⁾ Dieser Vers wurde schon von der Schule Schammais ähnlich angewendet, s. oben S. 15 f. Josua selbst citirt ihn in der Controverse mit E. über die von Jecheskel belebten Todten, welche diesen Vers angestimmt hätten (Sanh. 92 b).

³⁾ In der Mischna ist wieder an Stelle Eliezer's Atiba und an die Josua's E. getreten, s. vor. S. Anm. 8. In der Bar. des Jeruschalmi wird die verdamnende Ansicht anonym gebracht und darauf als besondere Bar. dieses J e h u d a b. B a t h y r a, welcher sich in mildem Sinne auf Psalm 119, 176 beruft. In der Tos. und der Bar. des Babli ist die strenge Ansicht (von „Atiba“) mit der erwähnten des J e h. b. Bath. zu einem Ausspruche verbunden.

⁴⁾ Für diesen Punkt hat auch Aboth di R. N. nur getrüübte Ueberslieferung. Erst wird anonym die These gebracht mit dem Hinweis auf Deut. 29, 27, wozu wieder zu ergänzen ist (nach Tos. Sanh. 18, 12, wo das ebenfalls anonym ist, und Bar. b. Sanh. 110 b, wo Atiba als Autor genannt wird): **והבט עליהם המצץ בעולם הזה ויאברו**. Hierauf folgt ein Ausspruch von S i m o n b. J o c h a i (Schechter's Text: Simon b. Jehuda s. unten), der aus demselben Verse die Verdammtheit der Zehnstämme beweist, jedoch aus den letzten zwei Worten des Sages: **ביום הזה**. Er deutet sie: „so wie der Tag hingehet und nicht wiederkömmt, so werden auch sie nicht wiederkommen“. Diese Deutung, aber Atiba zugeschrieben, findet sich auch in der Mischna (Sanh. 10, 8) und in der Bar. des Jeruschalmi (29 c). In letzterer Baraitta folgt dann eine von S i m o n b. J e h u d a aus Kesar Flos (s. oben S. 98, A. 4) tradirte Deutung Simon's (d. i. S. b. Jochai's) zu **והבט עליהם** in anderem Sinne: „wenn ihr Thun so bleibt, wie an diesem Tage, kommen sie nicht wieder, wenn nicht, so kommen sie wieder“. Diese Deutung, vom selben Autor, lesen wir auch nach der angeführten ersten These

3. Messianisches.

Ueber das Ziel der Erlösleiden Israels, die messianische Erlösung, wird ein ausführlicher Dialog zwischen E. und J. mitgetheilt¹⁾, der sich besonders um die Anwendung von Bibelstellen dreht, mit denen E. seine Ansicht begründet, daß die Erlösung von Israels Buße abhängt²⁾ und J. die seinige, daß Gott zu der vorherbestimmten Zeit auch ohne vorhergehende Besserung Israels die Erlösung herbeiführt. E. citirt: Jer. 3, 22, Mal. 3, 7, Jes. 30, 15³⁾, Jer. 4, 1; Josua citirt: Jer. 52, 3, Jes. 3, 14, Jes. 49, 7, endlich Dan. 12, 7, wonach die Erlösung des heiligen Volkes nur an eine bestimmte Frist geknüpft sei. Auf dies hat E. keine Antwort mehr⁴⁾. — Die Erlösung wird nach

in der Tos. und in der Bar. des Babli. An dritter Stelle hat Aboth di R. N. im Namen Akiba's die günstige Deutung zu ביום הזה, welche in der Mischna den Namen Eliezers trägt und in Tos. und Bar. ganz fehlt: „so wie der Tag sich in Dunkel hüllt und wieder aufleuchtet, so wird auch ihr Dunkel dereinst hell werden“. Endlich folgt in Aboth als vierter Ausspruch ein Satz Gamliel's, der die bessere Zukunft der 10 Stämme in etwas undeutlich mitgetheilte Weise aus Deut. 11, 21 und 24, 16 herleitet. Zum Schlusse des Absatzes heißt es dann in Aboth: ר' יוסי הגלילי כסייע לר' אליעזר ורבן גמליאל כסייע לר' יהושע. Die erste Hälfte dieser Bemerkung bezieht sich darauf, daß in dem vorhergehenden Absätze über das Büstengeschlecht Josse der Galiläer die strenge Ansicht Eliezers mit einer neuen Deubktion (עז in Num. 14, 35 nach der Analogie vor עז, Deut. 21, 4 gedeutet) unterstützt; die zweite Hälfte sagt dasselbe von Gamliel aus in Bezug auf das Verhältniß seines Ausspruches zu dem vorhergehenden, der in dem Absätze selbst Akiba zugeeignet, in der Nachbemerkung aber Josua zugeeignet wird: wahrscheinlich hat ihn Akiba in J.'s Namen traidirt. (Anderß versucht Schechter, S. 108, die Schlußbemerkung des Abschn. zu verstehen). Nun steht auch nichts der Annahme entgegen, daß der erste anonyme Satz Eliezer zugeprochen wird, wofür auch die Mischna spricht, in der E. (nach vorgenommener Umkehrung der Autoren) Vertreter der strengen Ansicht ist.

¹⁾ Sanh. 97 b f. S. darüber J. s. r. Lévy in *Revue des Études Juives* XXXV, 282 ff.

²⁾ Es ist oben, S. 96 f. gezeigt, welchen Werth E. auf die Buße legte.

³⁾ Er sagt בשוכה = כחשוכה.

⁴⁾ שתקרר אליעזר. J 1 J. Taan. 68 d (daraus Taan. B. כחתי b Ende) citirt E. für seinen Satz nächst Jes. 30, 15. Auf die Frage J.'s, ob denn

145 E. im Monate Tischri stattfinden, was er aus Psalm 81, 4 beweist, während J. lehrt, nach Exod. 12, 43, daß, wie einst die Befreiung aus Aegypten, auch die große Erlösung in dem Frühlingsmonate geschehen werde¹⁾. Diese Controverse hängt mit der Stelle zusammen, welche E. dem Tischri, J. dem Nissan in der biblischen Chronologie zuweist, wovon im nächsten Abschnitte gesprochen werden soll. — Wie lange wird die Messiaszeit dauern? Das bildete ebenfalls eine Frage der agadischen Speculation, sie entstammte der Anschauung, daß nach dem Ende der messianischen Zeit die Auferstehung und das große Gericht über die Menschheit folgen sollen²⁾. Wir haben verschiedene Versionen über die Antworten der Tannaiten auf diese Frage, zwei im babylonischen Talmud, zwei im palästinensischen Midrasch³⁾. Auch die Ansichten Eliezer's und Josua's finden wir darunter, aber schwerlich in ihrer ursprünglichen Gestalt⁴⁾. Eine andere

Israel, wenn es keine Buße thut, überhaupt nicht erlöst wird, antwortet E., die Buße würde von Gott dadurch herbeigeführt, daß er einen Herrscher, hart wie Haman, gegen Israel erheben läßt (nach Jerem. 50, 7). Die folgenden Belegstellen für J.'s Ansicht: Jes. 52, 8, Jes. 60, 22 weist E. ab, steht aber, als ihm Dan. 12, 7 citirt wird, von weiterem Widerspruche ab: **אִימְתַלֵּךְ ר' מְלִיְצָה**. Der Gedanke, daß Gott über Israel einen harten Herrscher setze, den in anderer Form auch Gamliel ausgesprochen hat (s. oben S. 91), wird in einer andern Var. des Babli (Sanh. 97 b) Josua zugeschrieben, der gegen die These E.'s als die seinige aufstellt: **אִם אֵין עוֹשֵׂין הַשׁוּבָה אֵין נְגַמְלִין** אלא הקביה מעמיד ליה כלך שגורותיו קשות כהמן וישראל עושיין תשובה וטהורין למשב. Lévi, (a. a. O.) beseitigt den Widerspruch zwischen dem Jeruschalmi und dieser andern Baraita des Babli so, daß er annimmt, in dieser sei irrtümlich aus der Abbreviatur **מֵיל רִמ** (**מֵיל עוֹר**) entstanden. E. auch die von Rabbinowicz (IX, 288) citirte Variante, in welcher E. allein als Autor genannt und der Name J.'s beseitigt ist.

¹⁾ Rosch Haschana 11 b, Mechilta zu 12, 43 (16 b), s. Friedmann daſ.

²⁾ Vgl. oben S. 111 den Satz E.'s über die Beobachtung des Sabbath.

³⁾ Zwei Baraita's in Sanh. 99 a, im Folgenden als B. I und B. II bezeichnet, Sch. tob zu Psalm 90 (S.) und Pesikta r. c. 1 Ende (P.).

⁴⁾ Eine Vergleichung der angeführten Versionen ergibt nachstehende Uebersicht: 40 Jahre hat in B. I und B. II Eliezer, jedoch in B. I de-

Quelle, älter als die angeführten ¹⁾, berichtet von E. die Ansicht, 146
 daß die Messiaszeit drei Generationen dauern werde, nach Psalm
 72, 5. Er benutzt diese Ansicht, um den Schluß der göttlichen
 Drohung gegen Amalek, Exod. 17, 16, so zu erklären, daß sie
 mit den Worten „von Geschlecht zu Geschlecht“ die Zeit des
 Messias bezeichne, aus der Amalek ausgeschlossen sein werde²⁾.
 Er lehrte nämlich, daß zu der Zeit des Messias alle Völker der 147
 Erde sich zum Judenthume hindrängen werden, nach Zephanja
 3, 9: „Dann werde ich den Völkern eine reine Lippe wandeln,
 daß sie alle anrufen den Namen des Ewigen, ihm zu dienen

ducirt aus Psalm 95, 10 (vgl. dazu Beth Talmud I, 50), in B. II aus
 Deut. 8, 3 und Psalm 90, 15; in S. und P. hat die 40 J. mit der Re-
 duction von B. II Akiba (vgl. Ag. d. pal. Am. III. 412, 5). — 60 J. hat
 in S. Jose, das ist der Galiläer (s. S. 141 Anm.), indem er Psalm 72, 5
 דור דור = drei דור = 60 J. setzt, das Geschlecht zu 20 Jahren gerechnet.
 In B. I hat diese Ansicht רבי Jehuda I, (was aber vielleicht aus ר' יוסי =
 corrumpt ist), doch so, daß nur שלשה דורות angegeben ist, nach Jalk. zu
 Psalm 72 (auch in anderen handschr. Lesarten bei Rabbin. IX, 295) שלשה
 דורות. — 70 J. hat in B. I Eleazar b. Azarja, nach J. j.
 28, 15, in Jalk. zu Psalm 72 irrtümlich ר'א בן ערך. — 365 J. hat Je-
 huda I in B. II, nach Jes. 63, 4; in P. ist daraus übertreibend 855.000
 geworden und in S. anstatt der Anzahl der Tage eines Sonnenjahres die des
 Mondjahres, 354, gesetzt, sowie statt רבי רבנן. — 400 J. (die auch das IV.
 Buch Ezra 7, 28 — s. Rosenthal Vier apokr. B., S. 64 — für die Mes-
 siaszeit angiebt) hat in B. II Dosa nach Gen. 15, 13 und Psalm 90, 15;
 in P. wird dies Eliezer zugeschrieben. — In S. und P. hat Dosa (tradiert
 von Berechja) nach Jes. 65, 22 600 J., wozu ein anderer Satz dieses Au-
 tors in Gen. r. c. 12 zu vergleichen. — Mit den Zahlen 1000 und 2000
 wird in S. die Reihe eröffnet; die erste, nach Psalm 90, 4, hat Eliezer,
 die zweite, nach Psalm 90, 15, Josua. Auch P. bringt beide Ansichten
 neben einander, nur daß Eliezer als Sohn Jose's, des Galiläers bezeich-
 net wird.

¹⁾ Mech. zu Exod. 17, 16 (57 a): ... כדורו של משיח שהם ג' דורות שנאמר.

²⁾ Sifre hat zu Deut. 32, 7 דור דור (S. 310) dieselbe Erklärung
 anonym. Auffallend ist, daß כדור דור, von Josua und Eleazar aus Modium
 als zwei Zeiten genommen, durch Eliezer mit drei Generationen erklärt
 wird. Es scheint, daß die Dreizahl nur durch die Beweisstelle Ps. 72, 5 ver-
 anlaßt ist, wo man דור דור so erklärte (s. oben). Ursprünglich aber war
 wol die Ansicht E.'s, daß כדור דור zwei Generationen bedeute, ebenso wie

Schulter an Schulter 1)!" Nur Amalek wird von dieser Völkereinerung ausgeschlossen, wie das E. in der Paraphrase zu Exod. 17, 16 ausdrückt: „Einen Eid that der Heilige, gelobt sei er: Bei meiner Rechten, bei meinem Throne, von allen Völkern nehme ich Proselyten an, nur vom Geschlechte Amalek's nicht 2)!" Als geschichtlichen Beweis hierfür führt er das Beispiel Davids an, der (II. Sam. 1, 13) den Amalekiten nicht als Proselyten anerkannt habe. 3. findet in Exod. 17, 16 den Vernichtungskampf gegen Amalek zur Messiaszeit angedeutet 3), den E. aus den Worten herleitet: „ich werde vertilgen das Andenken Amalek's von unter dem Himmel“ (v. 14). Zu denselben sieht er eine Parallele in Echa 3, 66: „Du wirst verfolgen im Zorne und sie vertilgen

רור דרור, was man eine aus [zwei] Generationen bestehende Zeit auffassen kann. Darauf weist auch die angeführte Lesart: שלשה דורים hin. Damit würde aber auch die von B. I und B. II Eliezer beilegte Ansicht übereinstimmen; denn zwei Generationen — nach der obigen Voraussetzung zu zwanzig Jahren gerechnet — sind eben 40 Jahre, die man nachher nur anders debucirte. Daß die Deutung von Psalm 72, 5 E. gehört, dafür spricht auch der Umstand, daß er einen andern Vers (v. 16) dieses Psalmes ebenfalls messianisch deutet (Schir r. zu 1, 8). In Pesikta 29 a wird die Deutung E.'s zu רר מדר Jose, dem Galiläer zugeschrieben, daher die 60 Jahre Jose's in E. — Rosenthal (Bier ap. Büch. S. 65) identificirt die שלשה דורות in E.'s Deutung zu Exod. 17, 16, mit den שלש פורעניות E.'s in seiner Deutung zu Exod. 16, 26 (oben S. 112, Anm. 1). Aber das ist höchst willkürlich und auf die anderen oben angeführten Sätze, in denen mit dem Begriffe רור zu chronologischem Zwecke operirt wird, nicht anwendbar. Die mir von R. vorgeworfene „willkürliche Annahme eines Geschlechtsalters von 20 Jahren“ ist in dem Texte selbst begründet, wenn sie auch allerdings ohne Analogie ist. Man kann übrigens רור in der Bed. von Zeitabschnitt, Epoche nehmen, was aber an dem Sinne der betreffenden Deutungen nichts ändert.

1) Aboda zara 24 a: כולן גרים גרורים הם לעתיד לבוא. Den Vers aus Bephanja hat nach einer andern Tradition erst der Amora Josef angewendet.

2) Pesikta 26 b כמאי שאם יבואו גרים מכל ארצה אני מקבל אותם ומורעו של עמלק איני מקבל אותם In Mech. 3. Si. (76 b) und Pesikta r. c. 12 mit Varianten.

3) Mech. ib. שכח לכושרה ומלכותו ותהיה ממלכתו באותה שעה

von unter dem Himmel Gottes“ und glossirt sie in folgender Weise: Wann wird der Name Jener untergehen? Wenn der Götzendienst ausgerottet, wenn Gott einzig in der Welt und sein Reich für alle Ewigkeiten begründet sein wird; „dann wird ausziehen der Ewige und kämpfen gegen jene Völker“ (Zach. 14, 3), „dann wird der Ewige König über die ganze Erde, an jenem Tage wird der Ewige einer sein und sein Name einer ¹⁾!“ (B. 9). — Die Messiaszeit wird auch in einer halachischen Discussion zwischen E. und den anderen Gelehrten berührt. Eliezer erlaubte nämlich das Tragen der Waffen am Sabbath, weil sie einen Schmuck des Mannes bilden. Als ihn nun die Andern fragten, warum dann die Waffen in der Messiaszeit abgeschafft würden (nach Jes. 2, 4), erwiederte er: „Weil sie damals überhaupt nicht mehr nötig sein würden, da (Jes. ebendas.) kein Volk mehr gegen das Andere das Schwert erheben wird und sie nicht mehr Krieg lernen werden ²⁾“.

148

4. Exegetisches und Homiletisches.

Die Schriftauslegungen beider Art, sowol die den Text einfach erklärenden, als die durch Herbeiziehung und Hineinlegung fremden Inhaltes ihn homiletisch ausdeutenden und anwendenden, sind in den Controversen E.'s und J.'s vertreten; doch da es nicht immer angeht, sie der einen oder andern Art zuzuweisen, sollen dieselben nach der Reihenfolge der Bibelstellen, auf welche sie sich beziehen, ungeschieden vorgeführt werden.

Gen. 8, 22 will nach E. besagen, daß der natürliche Wechsel der Jahreszeiten, der auch während des Sündfluthjahres nicht aufgehört hatte, auch ferner nicht aufhören soll; J. sieht in dem Verse der Verheißung, daß dieser durch die Fluth unterbrochene Wechsel nie wieder aufhören werde ³⁾.

¹⁾ Mechiltha, ib. wo הכרתי zu streichen ist, da dessen Deutung unmitttelbar vorhergeht. Scha r. zu B, 66 hat Varianten, auch in Bezug auf die Autoren.

²⁾ Sabbath 68 a.

³⁾ Gen. r. c. 25, c. 53 Ende, c. 34. Das palästinensische (Fragmenten-) Targum drückt durch den Zusatz כן כרן die letztere Meinung aus.

Gen. 37, 29. In den Worten „Reuben kehrte um“ findet E. einen Hinweis auf die Buße, geistige Umkehr, der Reuben ob seiner Schuld sich hingab, während J. erklärt, Reuben sei von der Besorgung der häuslichen Geschäfte, die ihm als Ältesten oblagen, zurückgekehrt¹⁾.

Gen. 40, 10. Den Traum des Mundschenten erklären Beide allegorisch²⁾. Nach E. bedeutet der Weinstock die Welt (hier s. v. w. die Menschheit), die drei Reben daran sind Abraham, Isaak und Jakob, die Blüthen sind die Stammütter und die reisenden Trauben die Stämme Israels. J. wendete dagegen ein, daß im Traume nicht Vergangenes, sondern Zukünftiges gezeigt werde, und erklärt seinerseits, der Weinstock bedeute die Thora, die Lehre Israels, die drei Reben seien Moses, Aaron und Mirjam, die Blüthen das Sanhedrin, die Ältesten Israels, und die Trauben die Gerechten eines jeden Zeitalters³⁾.

Ezod. 12, 11. Die „Eile“, mit welcher das Mahl vor dem Auszuge zu genießen ist, bedeutet nach J. die Eile Israels, das von den Ägyptern gedrängt ward, nach Ezod. 12, 39⁴⁾. E. findet darin die Andeutung, daß Gott selbst den Auszug beschleunigen werde, wofür er Hoh. 2, 8, wenn auch nicht als vollgiltigen Beweisjah, citirt⁵⁾.

¹⁾ Gen. r. c. 84, Pesikta 159 a b. Das pal. Targum (Pseudo-Jonathan) hat E.'s Ansicht ausgedrückt. — Vgl. II, 219, 5.

²⁾ E. oben S. 90.

³⁾ Chullin 92 a. Die Paraphrase im pal. Targum combinirt zum Theile beide Deutungen.

⁴⁾ Mech. 3. St. (7 b). J.'s Erklärung bezieht sich auf eine anonym tradirte, wonach bloß die Eile Ägyptens gemeint sei. Diese Erklärung wird im Sifre zu Deut. 16, 3 (§ 130) ausdrücklich gegen die J.'s vertheidigt, in der Bar. Berach. 9 a wird als ihr Autor Eleazar b. Azarja genannt und als Autor der Gegenaufsicht nicht J., sondern A f i b a. — In der Mech. zu Deut. 16, 3 (ed. Hoffmann, S. 15) ist statt J. sein Namensgenosse Josua b. Karha genannt.

⁵⁾ אמ אין רמיה לרבר ובר לרבר. Die Ansicht E.'s, welche von Abba Chanin tradirt ist (ebenso in Mech. zu Deut. 16, 3) wird auch im pal. Targum zu Ezod. 12, 11 wiedergegeben.

Erod. 13, 18. In den drei Worten: Weg, Wüste, Schilfmeer finden Beide die tieferen Zwecke des von Gott geheißenen Zuges durch die Wüste angedeutet, und zwar E. den Zweck der durch die Mühsalen des Weges (Psalm 102, 24), die Entbeh- rungen der Wüste (Deut. 8, 15) und die Gefahr am Schilf- meer (Psalm 106, 7) zu bewirkenden Zerknirschung, Läuterung und Prüfung Israels ¹⁾, J. hingegen die göttlichen Wohlthaten, die Israel zu Theil werden sollen, den „Weg“ der Lehre (Deut. 5, 30), die Kost der Wüste, das Manna (Deut. 8, 16), und die Wunder am Schilfmeere (Psalm 106, 21 f.) ²⁾.

Erod. 14, 2. E. giebt eine eigenthümliche Beschreibung der als ungeheure Colosse gedachten Felsen, als die er החריר נ erklärt ³⁾, J. nur eine topographische Schilderung der Lage des ein- geschlossenen Israel ⁴⁾.

Erod. 15, 22. J. nimmt die Worte „Moses ließ aufbrechen“ wörtlich: Während sonst die Israeliten nur auf Befehl Gottes weiterzogen (Num. 9, 23), sei der Aufbruch hier nur von Moses befohlen worden. Nach E. unterschied sich in diesem Punkte auch der Aufbruch vom Schilfmeere nicht von den anderen; aber es soll mit den genannten Worten gesagt werden, daß Mo- ses das Volk zum Wegziehen zwingen mußte. „Als sie die Lei- chen der Männer sahen, denen sie so harte Arbeiten verrichtet hatten, wie sie leblos am Ufer des Meeres dalagen, sagten sie: es ist wohl kein Mensch mehr in Aegypten geblieben, machen wir uns einen Götzen, der an unserer Spitze nach Aegypten ziehe“ ⁵⁾. Und sie begannen, wie aus Nchemja 9, 17 f. ersichtlich, 151

¹⁾ כרי ליגעם, כרי לזרפם, כרי לנפוחם. S. oben S. 118, Anm. 4 und un- ten S. 145, Anm. 3.

²⁾ Mech. 3. St. (24 a).

³⁾ S. Levy, Talm. Wört. II, 46 a, Brüll Jahrbücher, I, 148 f. Das paläst. Targum giebt E.'s Erklärung.

⁴⁾ Mech. 3. St. (25 b). Worum sich die Controverse eigentlich dreht ist nicht klar.

⁵⁾ Der Schlusssatz ist Paraphrase zu Num. 14, 4.

ihr Vorhaben auch auszuführen¹⁾. In demselben Verse nimmt J. den Bericht „sie fanden kein Wasser“ im eigentlichen Sinne²⁾; E. aber findet es sonderbar, daß sie kein Wasser gefunden hätten, „da doch das Wasser unter ihren Füßen war und (nach Psalm 136, 6) die Erde auf dem Wasser schwimmt“, darum sieht er in dem Nichtfinden eine göttliche Veranstaltung, um sie durch den Wassermangel zu zerknirschen³⁾.

Exod. 16, 25. Das dreimal wiederholte **היום** in diesem Verse bietet Anlaß, den dreifachen Lohn der Sabbathbeobachtung angedeutet zu finden. E. erklärt als diesen Lohn die Rettung von drei Gerichtstagen der Zukunft⁴⁾, J. die Verleihung der drei großen Festtage⁵⁾.

Exod. 16, 32. „Die Geschlechter“, für welche das Manna aufbewahrt werden soll, sind nach J. die ersten Generationen Israels, „die Väter“, nach E. die Zeiten des Messias⁶⁾.

152

Exod. 17, 1, 8. **רמדים** ist nach E. ein Ortsname⁷⁾; nach J. ist es als Notarikon aufzulösen in **רמון ידים**, Schläffheit der Hände, weil die Hände Israels in Schläffheit abgelassen hätten,

¹⁾ Mech. z. St. (44 b). Zwischen den Erkl. J.'s und E. ist eine dritte gebracht, ebenfalls überschrieben: **ר' מליעור אומר**; doch muß man hier ergänzen **המורעי**, f. S. 126, und darf nicht mit Friedmann z. St. annehmen, daß zwei Versionen der Erklärung E.'s nebeneinander mitgetheilt werden.

²⁾ **רמדים** oder **כמשמעו**. Eliezer antwortet auf die Frage, was **רמדים** bedeutet: **כמשמעו**. Mech. zu 17, 8 (f. Anm. 7).

³⁾ **הלא המים תחת רגלי ישראל היו והארץ צפה על המים . . . הא מה תיל** **ליתע** **ולא מצאו מים כרי ליתע**. S. vor. S. Anm. 1.

⁴⁾ S. oben S. 112.

⁵⁾ **מסח ועצרת וסכות**. So Mech. z. St. (50 b). Zu 16, 30 (51 a), wo die Controverse wiederholt ist: **תג ניסון ותג סימן ותג תשרי**. Die Feste findet J. auch angedeutet in Koh. 11, 2 und Psalm 139, 16. S. unten.

⁶⁾ Mech. z. St. (51 b). E. erklärt demnach **לדורותיכם**, wie **דור** in Exod. 17, 16; f. S. 140.

⁷⁾ **רמדים** **שמה**, **Bechoroth** 5 b (Sanh. 106 a). Unmittelbar vorher wird erzählt, Chanina habe Eliezer gefragt, was **רמדים** bedeutet, und er habe ihm diese Antwort ertheilt. Dieselbe Erzählung hat auch Mech. zu 17, 8 (58 b, für **מליעור** lies **מליעור**). Dieser Chanina ist wol Chanina b. Gamliel, über den f. unt. Cap. XIII, Abschn. 19. Vgl. Schorr **ההלוי** VIII, 78

von der göttlichen Lehre ¹⁾. Daher deutet auch J. in Exod. 17, 8 die Worte „Amalek kam“ in dem Sinne, daß der Feind kam, um sie wegen ihrer Vernachlässigung der Lehre zu züchtigen; E. faßt sie anders auf: bisher waren die Angriffe Amaleks stets heimlich geschehen, dies Mal aber kam er öffentlich ²⁾. Gleiche Beziehung auf die Lehre findet J. in den Worten „von unter dem Himmel“, Exod. 17, 14: Als Amalek kam, um Israel aus dem Schutze ihres Vaters im Himmel hervor zu verderben, da sagte Moses vor Gott: „O Herr der Welt, dieser Frevler kömmt, um deine Kinder zu vernichten; wer würde dann das Buch der Thora lesen, das du ihnen gegeben?“

Exod. 18, 1. Was hatte Jethro gehört? Nach J. den Kampf mit Amalek, der unmittelbar vorher erzählt ist, nach E. die Spaltung des Schilfmeeres, deren Kunde „von einem Ende der Welt bis zum andern brang“ (nach Josua 5, 1 und 2, 9 f.) ⁴⁾. 153

¹⁾ שרישו עצמן כדברי תורה. So Mech. 5 b. In der Mech. I. I. wird diese Deutung nicht von Josua tradirt, sondern von Ungenannten: אין רפידים אלא רפיון ידים למי שרישו ישראל ידיהם; ואוכרים כדברי תורה לכך בא שונא עליהם למי שאין השונא בא אלא על רפיון ידים בן התורה. Zu 17, 1 heißt es füzger und anonym (Mech. 52 a): למי שפירו ישראל בן התורה. Aber die Mech. selbst bietet eine Bestätigung dafür, daß diese Deutung von Josua b. Chananja ist: seine Deutung zu 17, 8 (58 a) schließt wörtlich mit den eben angeführten Sätzen.

²⁾ Mech. 3. St. (58 a): למי שכל הביאות שבא לא בא אלא במטכוניות; אבל ביאה זו לא בא אלא בנילוי פנים.

³⁾ Mech. 3. St. (56 a). Die Deutung E.'s ist schon oben S. 141 mitgetheilt, ebenso die Controverse zu 17, 16. Alle diese an den Abschnitt von Amalek anknüpfenden Deutungen werden ins rechte Licht gesetzt, wenn man in dem verhassten Namen des alten, untergegangenen Volkes ein agadisches Aequivalent für Rom erkennt, wie es nachher allgemein Edom wurde. — Die agadische Gleichung Amalek = Rom schimmert auch durch in der Bemerkung der Mech. zu Exod. 17, 12: אבל מלכות חייבת זו עושה, wo „das sündige Reich“, das ist Rom dem Amalek des Textes entspricht.

⁴⁾ Mech. 3. St. (56 b f.), Zebachim 116 a. Der Ausdruck כסף חורלם עד סופו, der im Babli fehlt, wird uns noch in dem Sage E.'s zu Deut. 34, 4 begegnen, wir sehen ihn auch in der, freilich apokryphen Deutung

Exod. 18, 6. „Er sagte dem Moses“ bedeutet nach J.: Jethro schrieb ihm die nachstehenden Worte in einem Briefe. Nach E. aber ist nicht Jethro das Subjekt zu אמר, sondern Gott, der zu Moses sprach: „Ich“, d. h. ich bin es, der die Welt in's Dasein rief, ich bin es, der nahebringt, aber nicht abweist, ich bin es, der ich Jethro mir nahe gebracht und ihn nicht abgewiesen habe; darum wenn ein Mensch zu dir kommt, um sich zu bekehren, also um Gotteswillen kommt, bringe auch du ihn näher und weise ihn nicht ab ¹⁾).

Exod. 18, 9. In dem Ausdruck „ob all des Guten“ sah J. eine Hindeutung auf das Manna, E. auf den wunderbaren Brunnen der Wüste ²⁾).

Lev. 26, 18. Den auffallenden Ausdruck אלה ער אמר deutete E., als ob ער zu lesen wäre ³⁾, J. folgendermaßen: Daß Israel nicht sage, die göttlichen Plagen seien erschöpft und er habe keine mehr über sie zu bringen, darum heißt es: wenn [ihr dennoch nicht gehorchet], so habe ich noch (עוד) andere als diese und ihnen gleiche über euch zu bringen ⁴⁾.

Eliezer's im 3. Capitel der Pirke R. E.: בכריתיו שכרא ססוף העולם ועד סופו, sowie in der Jugendgeschichte E.'s (Gen. r. c. 42), wo Jos. b. Zakkai zu ihm sagt: כשם שהבאש ריח פוך על התורה כך יהא ריח תלכוךך הולך כסוף העולם עד סופו (in Aboth di R. A. c. 6 bloß בתורה כסוף לשכט). Für unsere Stelle vgl. mau noch j. Berach. 12 b, b. Chag. 12 a, wo von dem Lichte der Schöpfung gesagt wird: והיה אדם דראשון כביש בו כסוף הע' עד ס', ferner Midra 30 b.

¹⁾ Mech. 3. St. (58 a b). E. erklärt das אני ähnlich, wie ein Späterer (Gen. r. c. 65) das אנכי in Gen. 27, 19, als Rudiment eines Sages. E.'s Erklärung stimmt nicht recht zu seiner Abneigung gegen die Proselyten (ob. S. 106). Vielleicht muß auch hier, wie zu Exod. 18, 9 (s. folgende Anm.) E.'s Erkl. Eleazar aus Modiim zugesprochen worden und umgekehrt.

²⁾ Man muß in der Mech. 3. St. (58 b) die dem El. aus Modiim zugeschriebene Erkl. auf E. übertragen und umgekehrt; denn die „sechs guten Gaben“, die nach solcher Umkehrung der Autorangaben El. aus Mod. in Exod. 18, 9 angedeutet findet, figuriren in seiner Deutung zu Exod. 16, 25 und 16, 30.

¹⁾ S. oben S. 118, Anm. 3.

²⁾ Sifrā zu St., 111 d.

Num. 25, 1. Ueber שרים ist dieselbe Controverse wie über רפדים. Nach E. ist es ein Ortsname, nach J. bedeutet es Ort der „Thorheit“¹⁾.

Num. 25, 2. Das Verbum מקראן wird als Ausdruck der Verführungskunst der Midjanitinnen erklärt, doch anders von J., als von E.²⁾.

Deut. 3, 26. E. ויתקבר bed. „er wurde voll des Zornes“ (עברה). J. Das Wort gehört zu עובר, Foetus. Es ist ein biblischer Ausdruck, von einem Weibe, das wegen ihrer Leibesfrucht nicht sprechen kann³⁾.

Deut. 34, 4. Nach E. sieht Moses das ganze Land mit eigenen Augen, denen Gott die Kraft gegeben hatte, „von einem Ende der Welt bis zum andern“ zu schauen⁴⁾. Nach J. war Gottes Finger der m e t a t o r, Grenzabstecker, der Moses das ganze Land zeigte und ihm angab, wie weit das Gebiet der einzelnen Stämme gehe⁵⁾.

Jes. 1, 18. Beide erklären כשנים als Plural von שנה, Jahr; nur vergleicht nach E. der Prophet die Zahl der Sünden Israels

¹⁾ Bechor. 5 b, Sanh. 106 a: שנתעסקו ברברי שמות. In Sifré zu Num. (§ 131) anonymous: במקום השמות: בשנים.

²⁾ Bechor. 5 b, Sanh. 106 a.

³⁾ Sifré zu St. (§ 29 Anf.). Im Sifré zu Num. (§ 135 Anf.) steht bloß E.'s Erklärung anonym. In Tanch. B. ומהחנן Append. 1 sind statt E. und J. Jehuda und Rechemia als die Vertreter der beiden Erklärungen genannt. (II, 157, 1). In Josua's Erklärung (לשנה כפני) לשנה כפני (עוברת) bed. „sich büßen“. Auch nach J. soll das Verbum ויתקבר den äußersten Unwillen bezeichnen.

⁴⁾ נתן כח בעיניו של משה וראה כסוף הע' ועד סופו. So in Sifré zu Num. 27, 12 (§ 136); in Sifré zu Deut. 32, 49 (§ 338), wo man für E. setzen muß Josua und umgekehrt: ... משה בעצמו הוא ראה אותן כיצד נתן כח.

⁵⁾ (באצבעו היה מסמרון למשה) (Var. אצבעו של הקביה נעשה ממ' למשה) (i. S. a. 8, Beiträge I, 108, unhaltbar ist Lev's Erklärung, Talm. Wört. III, 87 a). Die ursprüngliche Wortform ist מסמור. Vgl. Jelambenu zu Deut. 2, 30 (Aruch Art. מסמור): אני מסמור שלך. In Sifré zu Num. lautet der Satz, als dessen Autor Aki b. a genannt wird: כניד הבתוב שהראוהו הכקום למשה את כל חררי ארץ ישראל: בשלחן ערוך. Vgl. unten, Cap. XII, Abschn. 5.

155 mit der Anzahl der Jahre, welche die Entfernung des Himmels von der Erde bezeichnen, nach J. mit der Anzahl der Jahre der Stammväter¹⁾).

Jes. 37, 36. Die wunderbare Vernichtung des Heeres Sancheribß findet E. geweissagt in der „großen Hand“, Exod. 14, 31, J. in dem „Finger Gottes“, Exod. 8, 15⁵⁾).

Von den Psalmen lehrte E., daß alle Lieder und Hymnen, welche David im Buche der Psalmen verfaßte, auf seine eigenen persönlichen Angelegenheiten sich beziehen, während sie nach J. auf die Gesamtheit Bezug haben⁶⁾).

Die Festpsalmen, (113—118), der sogenannte Hallel, wurden nach E. von Moses und Israel, als sie am Meere standen, angestimmt, nach J. von Josua und Israel, als ihnen die Könige Kanaans gegenüberstanden⁴⁾).

Psalm 77, 21. Notarikon-Deutung des Wortes נחמ⁷⁾).

Psalm 139, 16. „Ihm gehört einer unter ihnen“, nämlich den „Tagen, die geschaffen sind“. In diesem einen, Gott gehörenden Tage sieht E. einen der großen Tage, an denen Gott Strafgericht hält, den Tag Sifera's, den Tag Sancheribß, den Tag Gog's und Magog's⁸⁾; nach J. ist der eine Tag der unter den 365 Tagen des Jahres ganz besonders Gott geweihte, d. i. der Veröhnungstag⁷⁾).

¹⁾ J. Sabb. 12 a unt. כַּשְׁמֵי עֲרֵב עֲרֵב erklarte ebenso der Amora Jizchaf jedoch sind ihm die Jahre die seit der Schöpfung verfloßenen, b. Sabb. 89 b.

²⁾ Sanh. 95 b. E. deutet den bestimmten Artikel in הָיָה, J. das הָיָה nach אֲמַר אֱלֹהִים.

³⁾ Pesach. 117 b. Die dritte, E. und J. combinirende Ansicht der anderen Gelehrten wird in Sch. tob zu Psalm 24 irrthümlich E. zugeschrieben, während die anderen gar nicht erwähnt werden.

⁴⁾ Pesach ib.

⁵⁾ E. unten Cap. IX, Abschn. 1.

⁶⁾ E. oben S. 112 und 145.

⁷⁾ Pesikta rabba c. 28 Anf., Falf. 3. St. In Tanch. W. בְּרַאשִׁית wird in E.'s Erklärung hervorgehoben: der Tag der Erlösung aus Aegypten, der Tag des Durchganges durch das Schilfmeer, der Tag der Offenbarung am Sinai. In Tanna dibbe Eljahu c. 1 Anf. anonym und erweitert. E. auch Ag. d. pal. Am. II, 220, 1.

Hiob 9, 24. „Die Erde ist in die Hand des Bösen gegeben“ 156. In dieser Behauptung sah E. eine arge Blasphemie Hiobs, der damit „die Schüssel ganz umstürzen“, d. h. vom Glauben an Gottes Walten nichts übrig lassen wollte. J. entgegnete ihm, Hiob habe dabei den Satan im Auge gehabt¹⁾.

Hohelied 5, 11. Die Controverse zu diesem Satze ist in sehr entstellter Form tradirt²⁾.

Koheloth 3, 16. E. „Am Orte des Rechtes, wo das große Sanhedrin saß und die Rechtsfachen Israels entschied, „dort gab es maafloße Strenge“; denn dort verhängten die Großen des Königs von Babel ihre Todesurtheile (Jerem. 39, 3). J. „Am Orte des Rechtes“, wo die Leute ob der Sünde des goldenen Kalbes 3000 Mann aus dem Volke getödtet hatten (Exod. 32, 27), dort „gab es maafloße Strenge“, denn auch nochher schlug der Ewige das Volk“ (V. 35)³⁾.

Koheloth 11, 2. Die „Sieben“ und die „Acht“ bedeuten nach E. die sieben Tage der Woche und die acht Tage der Beschneidung⁴⁾,

¹⁾ Baba bathra 16 a. J. hätte demnach רשע ebenso aufgefaßt, wie Targum zu Jesaja 11, 4 dasselbe Wort. — Josua trifft J. b. Zakkai über den Verlust seines Sohnes mit dem Beispiele Hiobs. Ab. di R. Nathan, c. 14.

²⁾ Lev. r. c. 19, Schir. r. z. St. Midr. Samuel e. 5. S. Ag. b. pal. Am. III, 464, 747.

³⁾ Lev. r. c. 4 Anf. Beide Deutungen schließen noch mit einer entsprechenden Deutung der Worte רשע שכה הרע, die „der heilige Geist“ ausruft. Der Erstl. E.'s ist eingefügt, die Deutung des Ausdruckes שער התר, die anderwärts S. b. Jochai zum Autor hat (II, 125, 2) und die Anwendung eines aramäischen Sprichwortes (s. darüber Monatschrift, 1876 S. 238). In Koh. r. z. R. sind die beiden Deutungen E.'s und J.'s einandergerissen. Die E.'s hat die Einführung לוי אומר; die zweite: ר' יהושע פתר קרא במקשה העגל. Statt der ersten Einführung muß es heißen: ר' אליעזר ור' יהושע ר' אליעזר אומר. Die irthümliche Ausgabe in Ag. b. pal. Am. I, 179, 7 habe ich ib. III, 198, 6 berichtigt, wo auch der Begriff von רשע = (maafloße Strenge) festgestellt ist.

⁴⁾ Es soll damit die Wichtigkeit des Sabbath's und der Beschneidung betont werden (s. oben S. 111), wie das in der Version des Midraich, die stark erweitert ist, deutlicher hervortritt. Hieronymus erwähnt diese Deu-

nach J. die sieben Tage des Pesachfestes und die acht Tage des Herbstfestes¹⁾).

Koh. 11, 6. In diesem Verse räth Koheleth, nach E., die Spätjaat ebensowenig als die Frühjaat zu vernachlässigen, da der Landwirth nicht wissen könne, welche geräth²⁾; nach J. enthält der Saß die Mahnung, auch im Alter noch ein Weib zu nehmen, denn vielleicht sind gerade die Kinder der spätern Ehe bestimmt, erhalten zu bleiben. Nach einer andern Version empfiehlt der Saß nach J., sowol am Morgen, wie am Abend Wohlthaten zu üben³⁾).

157

Esther 5, 4. Wozu lud Esther Haman zu Gaste⁴⁾? Nach E., um ihm desto sicherer die Schlinge zu legen (Psalm 69, 23); nach J., um dem Feinde „glühende Kohlen auf's Haupt zu scharen“ (Prov. 25, 21 f)⁵⁾.

Eine mehrere Stellen der heiligen Schrift berührende Controverse betrifft die Frage, wann man den Gottesnamen⁶⁾ als profan, d. h. auf falsche Gottheiten sich beziehend, erklären müsse⁷⁾. E. behauptete, daß die Gottesnamen, die im Abschnitt

tung (Quaestiones zu Koh. 11, 2): Hebraei ita hunc locum intelligunt: et sabbatum et circumcisionem serva. (s. Brüll's Jahrbücher I, 286).

¹⁾ Erubin 40 b; Pesikta 192 a, Koh. r. 3. St.

²⁾ Gen. r. c. 61; Koh. r. 3. St. In Aboth di R. Nathan c. 8 wird diese Erklärung, welche an die Jugendbeschäftigung E.'s erinnert, einem spätern Tannaiten, Dositthai b. Tannai, in veränderter Form, zugeschrieben.

³⁾ Beide Erklärungen im Namen J.'s hat Aboth di R. N. l. 1., die erstere allein die Bar. Jebam. 62 b und Koh. r., die zweite allein Gen. r. Von der letztgenannten Quelle wird die erste Erkl. Samuel b. Rachmian (Tradent Dositthai) zugeschrieben, in derselben Form, in welcher sie Koh. r. nochmals im Namen Nathans hat; Midr. Mische zu 28, 27 hat die zweite Erkl. anonym, Tanchuma, sonst mit Gen. r. übereinstimmend, die erste im Namen von ר' ר. In Tanch. B. 78 ist E.'s Namen und Erklärung nicht erwähnt, von J. die zweite allein gebracht.

⁴⁾ S. oben S. 90.

⁵⁾ Megilla 12 b.

⁶⁾ Bgl. oben S. 116, Anm. 3.

⁷⁾ Schebnoth 35 b, Mas. Sofrim 4, 7.

von Naboth (I Könige 21, 10, 13) vorkommen, heilig, die im Abschnitt von Micha (Richter c. 17 f.) vorkommenden zum Theil heilig zum Theil profan seien. Auch die Gottesnamen im Abschnitte von Gibeon (Richter c. 19 f.) sind nach E. profan; der Gegenansicht J.'s hält E. entgegen, ob denn Gott etwas zusichere und nicht erfülle (Richter 20, 23). J. erklärt, daß die Schuld an den Israeliten gelegen sei.

Eine andere principielle Controverse ist chronologische Natur¹⁾. E. giebt bei der nähern Datirung einiger biblischer Ereignisse dem Herbstmonate, J. dem Frühlingsmonate den Vorzug. Den Knotenpunkt dieser Controverse scheint die Erklärung von Gen. 7, 11 zu bilden, wo E. den zweiten Monat, an dessen 17. Tage die Sündfluth begann, für den Marchschwanz nimmt, J. für den Jjar²⁾. Der erste Monat, nach welchem die Genesis rechnet, in welchen also auch die Welterschöpfung gesetzt werden muß, ist demzufolge nach E. der Tischri, nach J. der Nissan. Doch begründeten sie ihre Meinungen darüber auch besonders, E. mit Gen. 1, 11, J. mit dem darauf folgenden Verse. „Welches ist der Monat, sagt E., in dem die Erde Gräser hervorsprossen läßt und die Bäume mit Früchten bedeckt sind? Das ist der Tischri“³⁾. Für diesen spreche überdies Gen. 2, 6, da der an dieser Stelle erwähnte befruchtende Regen kein anderer als der Herbstregen ist⁴⁾. J. setzt ihm entgegen: „Welches ist der Monat, in dem die Erde mit Gräsern bedeckt ist und die

158

¹⁾ Rosch Haschana 10 b f.

²⁾ Ueber die Begründung ihrer Ansichten s. die Commentare. Die Controverse zu Gen. 7, 11 hat auch Seder Olam c. 3.

³⁾ Vgl. damit das bei Lagarde, Mittheilungen IV, 276 aus des Theophilus, Bischofs von Caesarea (Ende des 2. Jhdts) Disputation mit den Bischöfen citirte Gesprächsstück: Th. Quod tempus credimus primum in mundo factum? Ep. Vernum. Th. Probate quod dicitis. Ep. Dicente scriptura Germinet terra herbam... haec enim verno tempore videmus fieri. Th. Verum est.

⁴⁾ E.'s Ansicht hat die Pesikta 150 a und Lev. r. c. 29 Anf. in anderer Form: תני ר' אליעזר בביה במלול נברא העולם. Danach wäre bloß der Mensch am 1. Tischri geschaffen.

159

Bäume ihre Früchte hervortreiben? Das ist der Nissan". Dafür sei auch anzuführen, daß in diesem Monate sich die Thiere paaren¹⁾. Daß die Patriarchen im Tischi geboren sind, beweist E. aus I Kön. 8, 2, wo dieser Monat ירר האתניז heißt, d. i. der Monat, in welchem die „Mächtigen“ der Welt geboren wurden²⁾. J. bringt einen ähnlichen Beweis für Nissan aus I Kön. 6, 1³⁾. — Sowohl E. als J. nehmen an, daß die Lebensjahre der Patriarchen volle Jahre waren⁴⁾, daß sie also nach E. im Tischi, nach J. im Nissan starben, In Bezug auf den Patriarchen Isaak schließt sich E. der Meinung J.'s an, daß er im Nissan geboren sei; ebenso stimmen sie darin überein, daß die Erhöhung Sara's, Rachel's und Channa's am 1. Tischi, dem Neujahrstage geschah, daß Joseph am Neujahrstage den Kerker verließ und daß auch die Frohnarbeiten Israels in Aegypten an diesem Tage aufhörten⁵⁾. Daß die Controverse auch auf die Zeitbestimmung der künftigen Erlösung ausgedehnt wurde, war schon oben berührt⁶⁾.

5. Pseudepigraphisches.

In dem als späte Compilation leicht zu erkennenden Midrasch zu den Proverbien sind sechs Gespräche zwischen E. und J. mitgetheilt⁷⁾, welche als fingirt schon der Umstand kennzeich-

¹⁾ Dazu wird Psalm 65, 14 citirt, mit einer Erklärung, die nach Gen. r. c. 13 Josua b. Levi angehört.

²⁾ Zu ארתי עולם vgl. S. 128, Anm. 6. In analoger Weise erklärt Rab ארתי האתניז (I Kön. 8, 11) für identisch mit Abraham, Baba bathra 15 a. S. auch Ag. d. pal. Am. I, 19, 2.

³⁾ חרש וי חרש שנולו בו ויתני עולם. Die Deduction ist nicht ganz genau, da וי der zweite Monat ist. S. Tossafoth, R. S. 2 b. s. v. וי חרש.

⁴⁾ Bewiesen von den Lebensjahren Moses', nach Deut. 31, 2. Vgl. Tos. Sota 11, 7.

⁵⁾ S. die exegetische Begründung für diese Sätze R. S. 11 a.

⁶⁾ S. oben S. 139.

⁷⁾ Zu 2, 7; 5, 4; 6, 6; 10, 2; 11, 21; 19, 1; 3 und 3 (Gottesd. Vorträge 269, Anm. d) giebt nur fünf Fälle an. Talfut läßt die Gespräche zu 2, 7 und 19, 1 ganz unberücksichtigt, von den übrigen bekäft er nur

net, daß Eliezer der Fragende ist und Josua als sein Lehrer erscheint ¹⁾ und in seinen Antworten die Anrede „mein Sohn“ gebraucht. Zudem ist es möglich, daß diesen Gesprächen auch echte Tradition zu Grunde liegt, wie das z. B. noch in dem zu 19, 1 nachweisbar ist, welches offenbar die oben erwähnte Controverse über die ewige Seligkeit der Heiden, wenn auch in verzerrter Gestalt, reflectirt ²⁾. Die Fragen E.'s beginnen: Was bedeutet dieser Vers, wovon spricht diese Schriftstelle, erkläre mir diesen Vers ³⁾. — Außer diesen Gesprächen lesen wir im Midrasch Mišle noch Controversen zwischen E. und J.: über Prov. 22, 6, ⁴⁾

160

ganz oder theilweise den Inhalt, die dialogische Einkleidung sowie die Namen von E. und J. weglassend. Das ist sicher in der Absicht geschehen, um die ungeschichtliche Rolle, welche die beiden Tannaiten in diesen Gesprächen haben, zu beseitigen. Zu 5, 4 ist merkwürdigerweise die Einleitung der Antwort: **בני ליה מר** geblieben, aus Versehen, oder absichtlich, um das **בני** des Textes (5, 1) zu wiederholen.

¹⁾ Nicht, wie Junz a. a. O. angiebt, als sein Schüler, was übrigens ebenso anachronistisch wäre.

²⁾ „E. Was soll man thun, um vom Gerichte der Hölle befreit zu werden? J. Man gehe hin und beschäftige sich mit guten Handlungen! E. Können sich dann nicht auch die Heiden durch Ausübung der Gebote und guter Handlungen von der Hölle befreien? J. Die Thora ist nicht für die Todten gegeben! Soll ich dir sagen, woher ich meine Ansicht herleite? E. Sage es mir. J. Einmal trug ich im Lehrhause vor und deutete Prov. 19, 1 in folgender Weise: Jeder, der vor seinem Schöpfer in Tadellosigkeit wandelt in dieser Welt, wird dereinst vom Gerichte der Hölle gerettet werden“. Dazu Noach (Gen. 6, 9) und Abraham (17, 1) als Beispiele. — Die Deduktion ist nicht klar, vielleicht wird **מר**, **רש**, gedeutet, als ob es bedeutete: **מר**, **רש**, wol mit Anlehnung an Prov. 28, 10: **רוממים ינהלו מר**.

³⁾ **מר** **לי**, **מקרא** **זה במה הוא מדבר** (zu 2, 7), **מר** **לי**, **מקרא** **זה במה הוא מדבר** (zu 10, 2), **מר** **לי**, **מקרא** **זה במה הוא מדבר** (zu 6, 6).

⁴⁾ E. Hüber's Ausgabe (S. 91). E. sagt: **אם תחבת בך ער שהוא נער**. ברברי. J. spricht keine gegenheilige Meinung aus, sondern bekräftigt den von E. ausgedrückten Gedanken in aramäischer spruchartiger Form mit zwei Beispielen: von der jungen Kuh, die zum Flügel angehalten, und der Weinrebe, die gebogen wird.

über den Wein¹⁾ und über den Sitz der Weisheit²⁾. — Midrasch Mijsche enthält auch Aussprüche E.'s: zu 9, 12³⁾ und zu 13, 24⁴⁾. Endlich wird auch eine Frage der Schüler J.'s an ihren Lehrer mitgetheilt⁵⁾, welche ähnlich zu betrachten ist, wie die apokryphen Fragen der Schüler Eliezers⁶⁾.

VIII.

Josua b. Chananja.

Wir würden nur vielfach Dargestelltes wiederholen müssen, wenn wir dieses Capitel mit einem Umriss des Lebens Josua's und einer allgemeinen Charakteristik seiner Persönlichkeit einleiten wollten. Was die letztere betrifft, werden die im ersten der folgenden Abschnitte gesammelten Sentenzen und bezeichnenden Aussprüche die Lebensansicht und Weisheit des hervorragenden Mannes zur Genüge hervortreten lassen. Die Wirksamkeit seines Lebens und sein friedensstiftender und versöhnlicher Einfluß hat das schönste Lob erhalten in den Worten, die in einer schon erwähnten Würdigung der großen Männer jener Zeit zu lesen sind: „Seit

¹⁾ Zu 28, 29: ולכי הוא ערב רימ אמר לכי שותה כרי צדכו רימ. אומר לו ע. Jalkut 7. St.

²⁾ Zu 1, 1 (mit Bezug auf Hiob 28, 12). E. nennt als Sitz der Weisheit den Kopf, J. das Herz. Citirt in Samuel Rasnét's Hiobcommentar 7. St. (ed. Hüber, S. 87; s. ib. Einl. S. XIII).

³⁾ Eingeleitet mit אליעזר היה דורש רי.

⁴⁾ ככלך שהקביה ארהב את ישראל הוא כספר בעולם הזה בעבוד כלניות. Vgl. oben, S. 138, A. 4.

⁵⁾ Zu 6, 5: שאלו תלמידיו את ר' יהושע אינו היא גדולה איל תשובה ג' כן. הצדקה. Eine Variante (s. Hübbers Edition) hat עקיבא ר' statt יהושע ר'.

⁶⁾ Das Fragment aus der angeblichen Mechilta zum Abschnitte שבות, in Friedmanns Mechilta-Ausgabe, Anhang p. 119 b, giebt auch eine Controverse zwischen E. und J. über die Frage, warum Gott sich im Dornbusche offenbarte. Doch sind diese wie die anderen Angaben dieses wahrscheinlich apokryphen Fragments ebenfalls als erdichtet zu betrachten.

Josua gestorben, hat guter Rath in Israel aufgehört ¹⁾). Dieser gute Rath, der Josua nachgerühmt wird, zeigte sich namentlich bei der Zurückweisung feindseliger Angriffe von Heiden und Judenthristen auf Israel und seine Lehre. Als er auf dem Todtenbette lag, da klagten die andern Gelehrten: „Wie werden wir uns der Ungläubigen erwehren können?“ J. tröstete sie mit den Worten des Propheten, die er sinnig umdeutete (Jerem. 49, 7): Wenn Rath abhanden gekommen den Kindern (Gottes, d. i. Israel), dann ist auch Jener (der Feinde) Weisheit verdorben ²⁾. Seiner Religionsgespürthe, besonders mit Kaiser Hadrian, ist eine beträchtliche Zahl erhalten; sie verdienen nebst anderen Gesprächen, in denen J. seinen klugen Geist bewährt, in der Darstellung seiner Agada einen besondern Paragraphen. Vorher sollen seine Aussprüche über das Studium der Lehre beleuchtet werden; zum Schlusse folge die Sammlung jener Schriftauslegungen, in denen er nicht als Gegner des Eliezer b.

162

¹⁾ Der Satz lautet in der Tosefta, nach Cod. Erfurt (Sota 15, 8): וְכַשְׁכַּח ר' יְהוֹשֻעַ בְּטוֹלוֹ אִנְשֵׁי עֵצָה וְכַחֲשָׁה וְכַחֲשָׁה כִּי־יִשְׂרָאֵל...; in der Baraittha des Jeruschalmi, Sota Ende: וְכַחֲשָׁה כִּי־יִשְׂרָאֵל...; in der Baraittha des Babil (Sota Ende) וְכַחֲשָׁה כִּי־יִשְׂרָאֵל...; endlich in der Mischna der Mischnaeditionen und des jerusalemischen Talmud (in der des babilonischen steht der Passus ganz): מִסְּקָה טוֹבָה כִּן הָעוֹלָם. Man muß in der letztwähnten Version vor טובה das Subst. עצה ergänzen und als כִּן הָעוֹלָם כִּי־יִשְׂרָאֵל vertretend ansehen. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß in der palästinenischen Version der in Rede stehenden Baraittha (sowie in der Mischna des Jer.) für Aufhören das Verbum ספק angewendet wird, in der babilonischen (auch in der Tosefta) dafür בטל gesetzt wird. ספק war in Babylonien nicht geläufig. Das sieht man auch aus dem Targum der Babylonier (Entselos), welches für ספק des palästinenischen Targum ein anderes Verbum setzt, so Gen. 8, 22 (Textwort וישבתו), jer. Targ. פסקין, bab. T. יבטלון (s. J. d. D. M. G. Bd. XXVIII, S. 68); Gen. 11, 8 (Text ויחרלו), jer. T. וספקו, bab. T. וכנעו; das hebr. Verbum כלה aufhören, beenden wird im jer. Targ. mit ספק, im bab. mit שיצי wiedergegeben, z. B. Gen. 17, 22; 18, 33; 24, 15, 19, 45.

²⁾ Chagiga 5 b. Dem Bibelsage עצה כבנים אברהם ist vielleicht der Satz פסקה עצה כִּי־יִשְׂרָאֵל (s. vor. Anm.) nachgebildet.

Hyrkanos oder Eleazar's aus Modiin erscheint. Die Controversen mit dem Ersteren hat das vorhergehende Capitel behandelt, die mit den Modiiten wird das nächstfolgende Capitel bringen.

1. Sentenzen. Charakteristische Worte.

Jofua's Wahlpruch war: Scheelsucht (böses Auge), Leidenschaft (böser Trieb) und Menschenhaß bringen den Menschen aus der Welt¹⁾. Nächst der Mäßigung empfiehlt er in diesem Spruch vor Allem ein freundliches Verhältniß zu den Mitmenschen; und auf dieses weist auch seine Antwort auf die Frage Jochanan b. Zakkai's hin, welches die beste Norm einer rechten Lebensführung sei. In einem guten Gefährten findet sie Jofua, das zu meidende Gegentheil in einem bösen Gefährten²⁾.

163 Lehrte er in jenem Wahlspruche, was das Lebensglück des Einzelnen untergräbt, so nennt er in einer andern Sentenz die gefährlichsten Feinde der allgemeinen Wohlfahrt³⁾; es sind die Frommen, die dadurch, daß sie es zu unrechter Zeit sind, als Thoren erscheinen⁴⁾, die Frevler, welche schlauer Weise ihre

¹⁾ Aboth 2, 11 (mit alten Erläuterungen in Ab. di R. Nathan c. 16). עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות כוציאין את האדם מן העולם. Der Satz ist ebenso eingekleidet, wie der Wahlpruch eines Zeitgenossen J.'s, zu dem er in naher Beziehung stand (M. Rosch Haschana 2, 8 f.), Dosa b. Harkanas, der als Mann von reicher und vornehmer Herkunft vor den Gefahren der Heppigkeit und des Müßigganges warnt (Aboth 3, 10): שינה של שחרית ויין של צהרים ושיחת ילדים ושיבת בתי כנסיות של עמי הארץ כוציאין את האדם מן העולם.

²⁾ Aboth 2, 9: חבר רע חבר טוב. Vielleicht meint er den speciellen Sinn von חבר Studiengefährte, Mitschüler.

³⁾ M. Sota 3, 4: מרובה ערום ואשה פרושה וככות (Jer. ככות). חסיר שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ורבי אלו כבלי עולם.

⁴⁾ Was חסיר שוטה sei, wird im bab. Talmud (Sota 21 b) mit dem Beispiele eines Menschen erläutert, der eine Frau im Strome unterfinken sieht und sie deshalb nicht retten will, weil es unschädlich sei, ein Weib anzusehen. Der jerusalemische Talmud (Sota 19 a), der auch andere Beispiele bringt, hat dafür: wer ein Kind im Strome untergehen sieht und ihm nicht eher zu Hilfe eilt, als er die Phylakterien abgelegt hat.

Schlechtigkeit verbergen ¹⁾, die Frauen, welche überfromm sich geben ²⁾ und endlich der Schaden am Pharisäerthum, die heuchlerischen Scheinheiligen ³⁾.

Wie in diesem Spruche die Scheinheiligkeit, so bekämpfte J. auch den aus edlerem Grunde erwachsenen Asketismus. Nach der Zerstörung Jerusalems gab es Viele, die in ihrer Trauer des Genusses von Fleisch und Wein sich enthalten wollten, da der Altar, auf dem man sonst Opfer und Weinlibationen darbrachte, zerstört sei. Da stellte ihnen J. vor, daß sie dann auch keine Feigen oder Trauben essen dürften, nachdem keine Erstlinge mehr dargebracht würden, ja auch den Genuß von

¹⁾ Ueber רשע ערוך bringt der bab. Talmud drei Ansichten von palästinensischen Amoraëren (Chanina, Johanan und Abahu) und drei von babylonischen (Schechet, Huna, Abaji); der jerus. Talmud kennt bloß die Erklärung Huna's: „wer für sich selbst in erleichterndem, für Andere in erschwerendem Sinne entscheidet“. — Vielleicht geißelt Josua mit diesem Ausdrucke die weiter unten, S. 162, erwähnte Art von Vergehungen.

²⁾ אשה פרוצה. Der bab. Talmud bringt zur Erklärung hierfür eine Paraita, in der von der ברולה צילנית (Jer. hat ציבורית die Fästerin), der Vielbeterin ausgesagt wird, sie gehöre zu den כבלי עולם „den Verderbern der Welt“. Der jerusalemische Talmud hingegen exemplificirt den Ausdruck mit einer bibelkundigen Frau, welche sich hinsetzt und über gewisse Stellen der heiligen Schrift, wie Gen. 30, 16, leichtfertig spottet. Es ist jene Leichtfertigkeit gemeint, wegen welcher Eliezer das Unterrichten der Töchter in der Lehre verbietet (s. oben S. 100) und von der J. selbst im Anschlusse daran sagt (M. Sota ib.): רוצה אשה בקב ותמלוח כחשקה קבין ותרישות. Wie dieses ungünstige Urtheil über die Frau gemeint sei, zeigt seine Anwendung durch Abaji, b. Ketub 62 b. Es beweist, daß J. unter אשה פרוצה eine äußerlich asketische Frau versteht, bei der sich aber unter dem Scheine der Frömmigkeit Leichtsinns birgt. Geiger, Ozar nechmad II, 100, citirt eine alte Lesart רוצה für פרוצה. Dukes, Ben Chan. IV, 229, will unter 'ר' א' eine von ihrem Manne getrennt lebende Frau zu verstehen.

³⁾ כבת פרושים. Diesen Ausdruck illustriert Babeli mit der Aufzählung von verschiedenen Classen Scheinheiliger, Auswüchsen des Pharisäerthums, Jeruschalmi mit zwei Vorfällen aus dem Leben des Patriarchen Jehuda I. und des Amora Eleazar, bei welchen diese Weisen den Ausdruck auf listige, den Schein der Geseßlichkeit wahrende, aber das Geseß umgehende Rathschläge anwendeten; diese Rathschläge sind aber dieselben, welche Chanina und Johanan zu רשע ערוך anführen.

Brot und Wasser sich versagen müßten, da das Fest des Wasser-
gießens¹⁾ aufgehört habe und das Schaubrot sowie die zwei
Brote des Erstlingsfestes nicht mehr in's Heiligthum gebracht
werden²⁾. Als sie, durch diese Argumente in Verwirrung gebracht,
schwiegen, fuhr er fort: Ganz von der Trauer abzulassen ist es
uns eben so unmöglich, als übermäßig zu trauern, darum genüge
165 die wehmütige Erinnerung³⁾; man tümche sein Haus, aber lasse
eine kleine Stelle ungetüncht, zur Erinnerung an Jerusalem; man
rüste Alles, was zur Mahlzeit gehört, aber lasse eine geringe
Lücke in der Vorbereitung, zur Erinnerung an Jerusalem; die
Frau schmücke sich wie bisher, nur etwas Geringes lasse sie weg
von ihrem Schmucke, zur Erinnerung an Jerusalem⁴⁾! — Ein
anderer Fall, in dem Jofua mit seiner Beredsamkeit übereifrige
Eskrupulosität besiegte, wird aus der Zeit berichtet, in welcher zu
Beginn der Regierungszeit Hadrians der Bau des Heiligthums

¹⁾ Eine Schilderung dieses Festes von Jofua b. Chan. lesen wir
j. Sutta 55 b.

²⁾ Tosefta Sota Ende; mit Varianten, besonders mit künstlicherer,
aber nicht ursprünglicher Ordnung des Dialogs in b. Baba bathra 60 b.

³⁾ שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר ועוד להתאבל יותר כדאי אי אפשר אלא כך אמרו חכמים
So Tosefta; Babli (und nach ihm auch der Erfurter Cod.
der Tos.) setzt nach dem ersten אי אפשר hinzu die Worte שכבר נגדה נגדה
„nachdem einmal das göttliche Verhängniß ergangen ist“. Nach dem zweiten
אי אפשר folgt im Babli die Begründung: שאין נחרץ נגדה על הצבור מאי
רוב הצבור יכולין לעבור בה, mit der Deduktion dieses Grundsatzes aus Ma-
leachi 3, 9. Indessen wird dieser Grundsatz ausdrücklich zwei Tannaiten der
nachbetharischen Zeit, Sim von b. Gamliel und Eleazar b. Jado! zu-
geschrieben, während die Deduktion dem Amora Abba b. Ahaba gehört
(Aboda zara 36 a, For. 3 b). Man muß daher annehmen, daß er, wie auch
aus der Tosefta ersichtlich, nicht zur Rede Jofua's gehört, sondern nachträg-
lich hier eingeführt wurde, wie auch in der andern Baraita, welche von
Jsmael Ähnliches berichtet, wie die erste von Jofua (Baba bathra ib.).
Gräp, IV², 426, führt daher mit Unrecht den fraglichen Satz als J.'s
„Grundsatz“ an.

⁴⁾ Die Einführung der אמרו חכמים כך zu Beginn dieser drei Lehrsätze,
welche zum Theil auch Tos. Baba bathra c. 2 Ende zu lesen sind, scheint
nicht ursprünglicher Bestandtheil der Rede J.'s zu sein, da er jene Lehr-
sätze wohl selbst aufstellte.

gestattet worden war¹⁾. Da hätte man, wie Simon b. Azzai berichtet²⁾, in der zum Holzbewahren dienenden Tempelkammer Menschengelbeine gefunden und die Weisen wollten deshalb Jerusalem für unrein erklären. Da erhob sich Josua und sagte: „Wäre es keine Schmach und Schande für uns, wenn wir die Stadt unjerer Väter für unrein erklärten? Wo sind denn die Todten der Sündfluth, wo die durch Nebukadnezar Erschlagenen, wo die seit dem letzten Kriege Gefallenen?“ Als der kurze Traum der Wiederherstellung des Heiligthums zu Ende war, und das Volk wegen der Zurücknahme der Erlaubniß sich offen zu empören drohte, da war es wieder der greiße Josua, der die Aufregung beschwichtigte, in einer Rede, welcher er eine äsopische Fabel⁴⁾ zu Grunde legte und in der er dem Volke zu Herzen führte, daß sie froh sein dürften, mit heiler Haut aus der Berührung mit dem herrschenden Volke hervorgegangen zu sein⁵⁾. — Auch in gewöhnlichen Discussionen liebte Josua den gehobenen, rhetorischen Ausdruck: „O, wer könnte den Grabesstaub von deinen Augen heben, Jochanan b. Zakkai!“ So sagte er zweimal, als er Ansichten aussprechen hörte, deren Gegentheil sein Meister gelehrt hatte⁶⁾. „Ich schäme mich ob eurer Worte, o Haus Scham-

166

¹⁾ Gräß IV³ 138 f. 442 ff. Derenbourg 414 f.

²⁾ Toj. Edujoth 3, 3. Zu b. Zebachim 113 a citirt von Jochanan, doch ohne Nennung des Tradenten Ben Azzai. Dieser fand wol bei dieser Gelegenheit die genealogische Rolle, die oben (S. 62) erwähnt wurde.

³⁾ Die Mishna hat von diesem Berichte nur einen kleinen Rest erhalten, Edujoth 8, 5. S. R. N. b. D.'s Commentar 3. St.

⁴⁾ Es ist die Fabel Λύκος και γέγρας (Nr. 94). S. Litteraturblatt des Orient⁸ IX, 208.

⁵⁾ Gen. r. c. 64 Ende. S. Gräß IV², 142, 442. Vgl. Ag. d. pal. Am. III, 470, 5.

⁶⁾ בי יגלה עפר בעיניך רבן יוחנן בן זכאי. M. Sota 5, 2 und 5 (vgl. oben S. 61). Später gebrauchte Jehuda b. Pedaja (Neffe Bar Kappara's) denselben Ausdruck mit Beziehung auf Adam (Lev. r. c. 25, Gen. r. c. 21), und Jochanan schreibt als Spruch, mit dem die Gräber eines Friedhofes zu begrüßen seien, vor: הודע בספרכם הוא יעורר אתכם הוא יגלה את העפר בעל עיניכם. j. Berach. 18 d unt. — Vgl. zur Redensart 3. D. M. S. XLIII, 614.

mais“. So sagte er zur Mißbilligung einer schammaitischen Ansicht¹⁾; doch als ihm ein Anhänger dieser Schule bewies, daß er Unrecht habe, bat er den unehrerbietigen Ausdruck den hingschiedenen Meistern der Schule mit den Worten ab: „Ich stimme euch zu, Gebeine des Hauses Schammai's!“ — Als er von Gamliel die Aufforderung erhielt, sich seiner Autorität zu beugen, jagte er zu dem die Botenschaft überbringenden Akiba: „Es wäre mir lieber, daß ich auf der Bahre hingestreckt läge, als daß mir Gamliel Solches entbieten läßt²⁾“. Als Gamliel ihn in seiner Wohnung aufsucht, um sich mit ihm auszusöhnen und sich eine scherzhafte Bemerkung über Jofua's schwärzendes Handwerk — er war Köhler, oder nach Anderen Schmied — erlaubt, ruft J. aus: „Wehe der Zeit, deren Leiter du bist und wehe dem Schiffe, dessen Steueremann du bist, daß du nicht die Mühsal der Weisenjünger kennst, nicht weißt, wovon sie sich er-

1) בושתי כרבורים בית שכמי. Tos. Abiloth c. 5 Ende, Chag. 22 b.

2) נכחי : נעניתי לכם עצבות בית שכמי. Doch ist der Ausdruck gesichert durch die Erzählung in Joma 22 b, wo Nachman b. Tizchael eine ehrenrührige Aeußerung über König Saul diesem mit den Worten abtittet: נעניתי לכם עצבות שאול בן קיש. Gamliel leistet Jofua b. Chananja mit den Worten Abbitte: נעניתי לך כחור לי (Berach. 28 a, vgl. j. Taan. 67 d) und ebenso Simon b. Eleazar (oder E. b. S.) einem Manne, den er gekränkt hatte (Taanith 20 b, Aboth di R. Nathan c. 41); bloß נעניתי לך wendet, einem abgewiesenen Armen gegenüber, Raba an (Kethuboth 67 b). Der Ausdruck נענה für zustimmen, erhören findet sich im biblischen Sprachgebrauch nur bei Ezechiel (14, 4, 7); vielleicht bedeutet er aber die Selbstdemüthigung (vgl. Exod. 10, 3 Jes. 53, 7), wobei jedoch das ל weniger passend wäre. — In Chag. 22 b hat die Apostrophe der „Gebeine“ die Erweiterung veranlaßt, daß J. sich auf die Gräber der Schammaiten hingestreckt habe und dort jene Worte sprach. — In der Bar. Midda 16 b wird berichtet, wie J. eine erschwerende Ansicht der Schule Schammais billigt und auf die Klage der Schüler: עלינו רבי הארכת עלינו antwortet: כוטב שאארריך עליכם בעולם הזה כדי שיאריכו ימיכם לעולם הבא.

3) נוח היה לי כוטב על הכטה ולא אמר לי ריג הרבר הזה. So j. Roisch Haschana 58 b unt., in b. R. S. 25 a: ראוי לו שיפול לכטה שנים עשר חדש. ואל יגור עליו גורה זו.

halten, womit sie sich ernähren ¹⁾!" Als Akiba, der bis dahin von Eliezer nicht beachtet worden war, diesen einmal in einer halachischen Frage in die Enge trieb, da sagte Josua ironisch zu ihm, ein biblisches Wort benützend (Richter 9, 38): „Ist das nicht das Volk, welches du verachtet hast, ziehe aus und kämpfe gegen es ²⁾“. Als er in Gemeinschaft mit Tarphon, Eleazar b. Azarja und Akiba den mit dem Tode ringenden Eliezer besuchte, rief er aus: O Meister, werther bist du Israel, als die Gottesgabe des Regens; denn der Regen spendet nur in dieser Welt Leben, du aber spendest ihnen Leben für diese und für die kommende Welt ³⁾!“ Und als nach Eliezers Tode die genannten Lehrer die Meinungen des Hingeshiedenen zu widerlegen suchten, da rief ihnen J. zu: „Man widerlegt nicht den Löwen nach seinem Tode ⁴⁾!“ Weil in rhetorische Form gekleidet, sei hier noch eines Ausspruches civilrechtlichen Inhaltes gedacht, in welchem Josua vier unter dem Schutze juridischer Unbestrafbarkeit begangene Verbrechen gegen das Eigenthum mit der Strafe des Himmels bedroht ⁵⁾.

168

2. Das Studium der Lehre. Das Gebet.

„Du sollst ihnen kundthun den Weg, auf dem sie gehen sollen, und das Thun, das sie zu üben haben“. Diesen Rath Je-

¹⁾ Berachoth 28 a: **אוי לו לדור שאתה פרנסו [ואוי לה לספינה שאתה] כחפרנסים ובמה הם ניוונים [קברנטס] שאי אתה יודע בצערן של תיה כמה הם כחפרנסים ובמה הם ניוונים**; in j. Taan. 67 d bloß die ersten 5 Worte.

²⁾ Jer. Pefachim 33 b unt.

³⁾ רבי חיבב אתה לישראל ככתן גשמים שהנשמים נוהגין חיים בעולם הזה ואתה רבי כחייב אתה לישראל ככתן גשמים שהנשמים נוהגין חיים בעולם הזה ובעולם הבא. So Sifre zu Deut. 6, 5 (§ 32) und Mechilta zu 20, 23 (73 a). In Sanh. 101 a wird dies Tarphon, und Tarphons Genuß — der G. mit der Sonne vergleicht — Josua zugeschrieben.

⁴⁾ אין אתה כשיבין את הארי לאתר ביתה. So b. Gittin 83 a, in j. Gittin 50 a: **אין אתה כשיבין את הארי ל' ב'**. In Toj. Gittin c. 9 (7) und Sifre zu Deut. § 269 fehlt der Passus ganz.

⁵⁾ ארבעה אין חייבין לשלם כן הדין ואין מן השמים כוחלין להם עד שישלמו. So. Toj. Schebuoth c. 3 Auf., in b. Baba Ramma 55 b: **ארבעה ד' דברים העושה: אהתן פטור מדיני אדם וחיוב בדיני שמים**.

thru's an Moses (Ex. 18, 20) erklärte J. b. Chananja mit der Bemerkung, daß unter dem Wege das Studium der Thora und unter dem Thun die gute That gemeint sei ¹⁾. Die praktische Thätigkeit muß das Studium ergänzen. Für das arbeitende Volk aber, bei dem dieses von jener leicht ganz unterdrückt und so die Erfüllung einer religiösen Pflicht unmöglich werden könnte, stellte er die Norm auf, daß auch ein Minimum pünktlichen Gesetzesstudiums dieser Pflicht Genüge thut: „Wer zwei Halachafäse am Morgen und zwei am Abend lernt, den ganzen Tag aber sich mit seinem Handwerke beschäftigt, dem wird das so angerechnet, als ob er die ganze Thora erfüllt hätte ²⁾“. Dem entsprechend lehrt J., im Gegensatz zu Eliezer ³⁾, daß die Festtage zur Hälfte weltlichem Genuße, zur andern Hälfte

¹⁾ Mechiltha z. St. (69 b): הדרך זו תלמוד תורה ואת המעשה זה כעשה הדרך. Auch Trjod. zu 13, 18, deutet J. so, s. oben S. 144.

²⁾ Mech. zu 16, 4 (47 b): שונה אדם שתי הלכות בשחרית ושתיים בערבית ועוסק במלאכתו כל היום כעלין עליו כאלו קיים כל התורה כולה וקורא שנה אחר שנה אלא פרק אחר שחרית ופרק אחר בערבית כאלו יגע בתורה יומם ולילה. Er lehnt dies an die zweite Hälfte des Verses so an, daß er das tägliche Auslesen des Manna allegorisch auf das tägliche Erlernen eines geringen Quantums der Gotteslehre deutet: „Es gehe hinaus das Volk und lese auf etwas an jedem Tage, dadurch werde ich es erproben, ob sie nach meiner Lehre wandeln oder nicht“. Daß die Deduktion so zu nehmen sei, ist aus dem Zusammenhang klar, wurde jedoch sowol von Zeklinel (bei Weiß zur Mech. 66 a) als von Friedmann übersehen. — Im Midrasch Schocher tob und im Jalkut zu Psalm 1, 2 wird der Ausspruch J.'s als in einer Controverie dem Eliezers über die Phylakterien (oben S. 115) entgegengestellt tradirt, und zwar mit der Modification, daß als Minimum des Studiums schon das Recitiren der Schema-Abchnitte gilt: ובתורתו ידגה יומם ולילה זו קריית שמע וערבית כעלין עליו הקביה כאלו יגע בתורה יומם ולילה. Darauf folgt im Midrasch ein Satz Bar Kappara's, der mit andern Worten dasselbe sagt, was J. in der Mechiltha: שנה אדם קורא שנה אחר שנה אלא פרק אחר שחרית ופרק אחר בערבית כאלו יגע בתורה יומם ולילה. Zu b. Menachoth 99 b sagt das Letzte ähnlich der Amora Ammi: אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחר שחרית ופרק אחר בערבית כאלו יגע בתורה יומם ולילה. Hingegen wird ib. der Satz vom Schema durch Jochanan im Namen Simon b. Jochais so tradirt: אפילו לא קרא אדם אלא שנה אחר שנה אלא פרק אחר שחרית ופרק אחר בערבית כאלו יגע בתורה יומם ולילה. Den in Kidduschin 30 a von Safra im Namen J. b. Ch.'s tradirten Ausspruch s. Ag. d. pal. Am. III, 629, 4.

³⁾ S. oben S. 102.

dem Studium geweiht seien ¹⁾). — Die Männer, welche das Volk richten und belehren, müssen jedoch von ihrer Arbeit sich lossagen, um sich nur mit der Lehre zu beschäftigen und ihres Berufes würdig zu sein ²⁾). — Das Lebenselement Israels ist die Thora und so wie, nach Hiob 8, 11, Schilf und Ried nicht ohne feuchten Grund groß werden kann, so ist es auch Israel unmöglich, ohne die Thora zu leben ³⁾). Den Zubegriff des religiösen Studiums findet Josua in Exod. 15, 26 ⁴⁾) ausgesprochen, wo er eine Mahnung zum eifrigen Bemühen um die Lehre ⁵⁾), iowie die zwei großen Zweige der Traditionswissenschaft, H a l a c h a und A g a d a, angedeutet findet ⁶⁾). — In seiner Agadi-

170

¹⁾ הלךו חציו לאכילה וצתייה וח' לבית הברוש Mesachim 68 b, Beza 15 b.

²⁾ Mech. zu Exod. 18, 22 (60 a): בני אדם שהם ככלאכתם ועוסקים: בתורה יהיו דנין את העם בכל עת.

³⁾ Mech. zu Exod. 17, 8 (S. oben S. 145). Der Satz, als dessen Mitautor Eleazar Chisma genannt wird, wof in dem Sinne, daß dieser Schüler Josua's (s. Frankel 134, Weiß II, 122) ihn tradirte, beginnt mit den Worten: רבקרא הוא רבו: וכפוש על ירי איוב, wonach diese Deutung zu den allegorischen Deutungen der דורשי רשומות gehörte (s. oben S. 81). Daß sonst in solchem Sinne nicht vorkommende רבו hat wol dieselbe Bedeutung wie sonst כהום, der Gegensatz zu כפוש (Zalfut hat כהום für רשום). Josua selbst sagt von den Sätzen der Schule Schammai's (Schagiga 22 b, f. S. 161): ובה כתובות שלכם כך כפושות על אחת ככה וככה. — S. noch Die älteste Terminologie, S. 188.

⁴⁾ Mech. 3. St. (46 a) in einer Controverie mit El. aus Modim.

⁵⁾ כמע אדם כצוה אחת משמעין לו כצוה הרבה יני' אם שכע תשכע שכה (Deut. 8, 19) אדם כצוה אחת כשכחין לו כצוה הרבה שנאמר אם שכח תשכח (Deut. 8, 19) Man sieht, J. benutzte den Infinitiv vor dem Finitivum als Grundlage der Deutung. Diefelbe wird in Mech. zu 19, 5 (62 b) anonym wiederholt; in anderer Form hat sie Sifre zu Deut. § 48 und § 79. Der Satz über das Vergessen des Gelernten, Tos. Abiloth 16, 8 und Para ad. 4, 7, ist, wie aus b. Sanh. 99 a ersichtlich, von Josua b. Karha.

⁶⁾ Die „Sapungen“ sind die הלכות und „was recht in Gottes Augen ist zu thun“, das schreiben כטובות הנשכחות באוני כל אדם. Es ist das dieselbe Ansicht, welche die דורשי רשומות über den Werth der Agada aussprechen (oben S. 32, A. 1).

ichen Schriftauslegung sucht J. überhaupt gerne Beziehungen auf die Hochhaltung des Studiums in den Text zu deuten¹⁾.

Gleich der Pflicht des täglichen Studiums hat J. auch die des täglichen Gebetes auf ein geringes Maß beschränkt. Während Gamliel das ganze Nachtgebet zum täglichen Pflichtgebet erhob, lehrte J., ein kurzer Auszug desselben genüge²⁾; und während nach G. auch das Nachtgebet Pflicht ist, leugnete J. dessen obligatorischen Charakter³⁾. Diese letztere Opposition wurde der Anlaß zum Ausbruch eines offenen Conflictes zwischen den Gelehrten und dem Patriarchen und zur Absetzung des Letztern. — Das Privatgebet, lehrte J., im Gegensatz zu G., aber auf gleicher exegetischer Grundlage⁴⁾, hat dem Pflichtgebete nachzufolgen. Ein kurzes Gebet für Zeiten der Gefahr hat die Mishna von ihm erhalten⁵⁾.

3. Religionsgespräche. Erzählungen und Sagen.

Außer der um das Jahr 95 mit anderen israelitischen Weisen unternommenen Reise nach Rom⁶⁾ ist keine andere Romfahrt Jofua's bekannt. Alle in den Quellen vorkommenden Berichte, aus denen man Jofua's Aufenthalt in der Weltstadt vor oder

¹⁾ S. oben S. 143, zu Gen. 40, 10; S. 144 zu Exod. 13, 18; S. 145 f. zu Exod. 17, 8 und 17, 14. Vielleicht rühren auch die oben S. 31 Anm. 4 erwähnten Deutungen zu Exod. 15, 22 von Jofua her, der auch הלל symbolisch auf die Lehre deutet (unten Abschn. 4).

²⁾ M. Berach. 4, 3.

³⁾ Bab. Berach. 27 b, j. Berach. 7 c unt.

⁴⁾ S. oben S. 104.

⁵⁾ M. Berach. 4, 4. הורע השם את עסך את שארית ישראל בכל פרשת העיבור יהיו זרכיהם לפניך. Den Ausbruch העיבור hat man in Babylonien schon im dritten Jahrhundert nur deuten, nicht erklären können. Berach 29 b. Der pal. Talmud hat nichts darüber. Neuere Erklärungsversuche, s. in Chaluš II, 104, im Jahrbuch Bikkurim II, 38—45 (Dppenheim), Maggid IX, 213 f., Ben Chananja I, 561 f., II, 169, 325, VI, 279, 538. Die Tosfota Berach. 3, 7 und Bar. Berach. ib. kennt ein anderes kurzes Gebet Jofua's, doch hat Tosf. die Lesart ר' יוסי הורע für ר' יוסי הורע .

⁶⁾ S. oben S. 79.

nach jenem Zeitpunkte entnehmen könnte, führen auf die erwähnte Reise zurück. Nach Rom wird auch die Befreiung des Hohenpriesterjohnes, des spätern Gesetzeslehrers Ismael b. Elischa durch Jofua verlegt; doch muß dieselbe bald nach der Zerstörung Jerusalems und noch in Palästina selbst stattgefunden haben¹⁾. — „Römer“ fordern Jofua auf, ihnen die Auferstehung der Todten und das Vorherwissen Gottes zu beweisen. Er bringt für beides die Verkündigung in Deut. 31, 16 als biblische Beweismstelle, muß aber den Einwand gelten lassen, daß die Auferstehung von dort nicht zu beweisen sei²⁾. Dieser Bericht gehört in die Reihe der Religionsgespräche, welche von dem Aufenthalte Gamliels und seiner Gefährten in Rom überliefert wurden³⁾. Dahin gehört auch die Anekdote, in der Jofua durch seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse Gamliel aus einer Verlegenheit hilft⁴⁾. Ein Philosoph, der durch Beobachtung die Trächtigkeitsdauer der Schlange erkundet hatte, fragte nämlich den Patriarchen, nach welcher Zeit die Schlange gebäre. Dieser weiß es nicht und kann erst, nachdem ihm Jofua aus Gen. 3, 14 die Dauer von sieben Jahren deducirt⁵⁾, dem Fragenden Bescheid geben.

172

¹⁾ Die Erzählung kommt an vier Stellen vor; nur Gittin 58 a und Echa rabb. zu 4, 2 bezeichnen den befreiten Knaben als künftige Größe und als Ismael b. Elischa, in Tos. Porajoth 2, 5 f. und j. Hor. 48 b fehlt diese Bezeichnung. Die letzterwähnten Quellen haben wieder eine in den erstern fehlende Einzelheit, daß nämlich J. den befreiten Knaben „nach dem Lande Israel geschickt habe“. Es scheinen zwei verschiedene Versionen vorzuliegen: die eine berichtete die Befreiung des Knaben Ismael, die aber erst nachträglich nach Rom verlegt wurde; die andere weiß nichts von der Bedeutung des Befreiten und läßt die Befreiung in Rom stattfinden.

²⁾ Sanh. 90 b (nur eine ganz vereinzelt Leeseart hat רי בן לוי statt הנייה בן הנייה; auch Jofua b. Levi war in Rom, j. Ag. d. pal. Am. I, 127, 145), וקם zieht J. zum ersten Satztheile, muß aber zugeben, daß es auch zum zweiten gehören kann.

³⁾ S. oben S. 85, Anm. 2.

⁴⁾ Gen. r. c. 20. S. S. 80, Anm. 2. Der Ausdruck בקנה הרושם auch in der Erz. von Akylas, Gen. r. c. 70.

⁵⁾ Die Deduction, ein wenig variirt, wird Behoroth 8 a durch Febud a im Namen Na b's tradirt, doch mit dem Zusatz, daß man als letzten

Der Philosoph „schlug den Kopf an die Wand und rief aus: Was mich siebenjährige Mühe gekostet hatte, das reicht mir dieser mühelos mit dem Stabe“. Diese Erzählung, welche offenbar die Tendenz zeigt, jüdische Weisheit als der heidnischen überlegen darzutun, wurde in den babylonischen Schulen zum Ausgangspunkte einer längeren Sage¹⁾, in welcher Jofua b. Chananja, „der Weise der Juden²⁾“ die „Alten von Athen³⁾“ besiegt.

173 Den Hintergrund dieser Sage bildet die Berührung Jofua's mit dem „Kaiser“, das ist Hadrian. Dieser ist es, der an ihn die Frage stellt, welche nach der palästinenischen Quelle der Philosoph an Gamliel richtet. Die Antwort Jofua's steht im Widerspruch mit der Meinung der Alten von Athen, von denen der Kaiser gelernt hatte, daß die Schlange nach drei Jahren gebäre⁴⁾. Da erbietet sich J., seine Ueberlegenheit durch die Herbeischaffung der heidnischen Weisen aus ihrem für Fremde unzugänglichen Wohnsitz zu erweisen. Auf einem ihm vom Kaiser zu diesem Zwecke erbauten Schiffe erreicht er denselben und verschafft sich durch List den Eintritt. Die heidnischen Weisen suchen ihn durch allerlei Fragen und Räthsel in die Enge zu treiben, aber vergebens, und der eingegangenen Bedingung gemäß müssen sie seiner Einladung auf sein Schiff Folge leisten. Er läßt nun die Anker

Autor Jofua b. Chananja nenne: וכתו בה כשכיה דר' יהושע בן חנניה: S. Agada der bab. Amoräer, S. 17, N. 108.

1) Behor. 18 b f. Die babylonische Abfassung der Sage beweist auch die Sprache, z. B. die persischen Wörter דרבנאי ביסתרקי.

2) חביסא דיהודאי. In Scha r. zu 1, 1 (רבתי g. Ende) sagt ein Knabe zu Jofua: אתה הוא חכם של ישראל.

3) סבי דבי אתונא. Im Midrasch (s. unten S. 168, Anm. 4) heißt Athen איתונא. איתונא oder איתונא בי איתונא zeigt eine in Babylonien übliche Bildung für Ortsnamen; auch scheint in der Sage das Bewußtsein der Identität von איתונא mit der berühmten Stadt der Athener zu fehlen. Nach Dubš in Chaluz II, 160 f. wäre איתונא = Athenacum, das nach Aurelius Victor von Hadrian in Rom gegründet wurde. Gegen diese Auffassung spricht aber deutlich genug die Seereise der Sage. — Auch scheint der Sage der Aufenthalt Hadrians in Athen zu Grunde zu liegen, wo der Kaiser besonders mit den Gelehrten und Philosophen umgieng.

4) S. Levysohn, Zoologie des Talmuds S. 10 und 237.

lösen und bringt die Alten von Athen vor den Kaiser, dem er mit Wasser aus der oben¹⁾ besprochenen Stelle im Ocean die Natur des Meerwassers experimentiell erklärt. Seine Gegner benehmen sich in Folge eines Blendwerkes frech gegen den Kaiser, und sie müssen zur Strafe in das Gefäß mit dem absorbirenden Meerwasser fortwährend Wasser schöpfen, was sie so lange vergeblich thun, bis „ihre Arme aus den Schultern fallen“ und sie schmähslich untergehen²⁾. Man sieht, auch der Schluß der Sage, überdies in einen Nachhall des Mythos vom Faß der Danaiden³⁾ ausgehend, ist, gleich ihrem Anfange, in einer ältern Erzählung von Jofua b. Chananja begründet, welche wieder ihrerseits, wie oben gezeigt wurde, aus einem kosmologischen Theorem J.'s hervorgieng. Aber auch der eigentliche Rahmen der Sage, die Besiegung der Athener durch den jüdischen Weisen, führt auf ältere Quellen zurück. Der palästinesische Midrasch bringt eine Reihe von Schwänken und Volks sagen, welche ihrer Entstehung nach gewiß in alte Zeit hinauf ragen und in denen der Wiß Athens durch die scharfsinnige Klugheit der Jerusalemier besiegt wird⁴⁾. Zwar nennt der Midrasch Jofua b. Chananja in diesen Erzählungen nicht, aber eine derselben⁵⁾ läßt einen Athener von den Schülern Jochana b. Zakkai's besiegt werden, zu denen in erster Reihe ja auch Jofua gehört. Die Schüler Jochanans offenbaren in dieser Erzählung schon im zarten Jugendalter ihren Geist, ganz wie in

173

¹⁾ S. 132.

²⁾ Bechoroth 9 a. כלו עד דשכבם כחמייהו ובלו להו ואוול.

³⁾ Auch die Zahl der 60 Athener ist von der Zahl der 50 Danaiden nicht sehr entfernt.

⁴⁾ Echa r. zu 1, 1, Textw. רבתי. Es sind zehn Erzählungen, die erste beginnend mit כירושלים אתו לאתינים, die zweite mit חר כירושלים אול גבי, die übrigen mit חר כאתינים אתא לירושלים, הנהרא באתינים. S. meinen Aufsatz: „Alter jüdischer Volkswiß in der muhammedanischen Litteratur“ in Gräff's Monatschrift, Jhg. 1870, S. 68 ff.; ferner meine Notiz Les Athéniens en Jérusalem, R. d. É. Juives XL, 83.

⁵⁾ Die sechste der mit חר כאתינים beginnenden.

175 jener anderartigen Schulfage¹⁾, in welcher Schulkinder in Abwesenheit der Lehrer²⁾ Lehrhaus spielen und die fünf Endbuchstaben auf sinnreiche Weise deuten; aus diesen Kindern, wird hinzugefügt, seien große Männer geworden, darunter auch Eliezer und Jofua³⁾. Den Zusammenhang zwischen den Schwänken des Midrasch und der babylonischen Sage von Jofua b. Chananja bezeugt vor Allem auch der Umstand, daß in der letztern der Inhalt zweier jener Schwänke nur mit geringen Aenderungen sich wiederfindet⁴⁾.

Der eben erwiesene Zusammenhang zeigt deutlich genug, daß die Unterredung zwischen Jofua b. Chananja und den Alten von Athen nicht etwa eine allegorische Behandlung tiefer religiöser Fragen sein soll, wie das in geistvoller Weise einer der scharfsinnigsten Commentatoren des Talmud durchzuführen versuchte⁵⁾, sondern in erster Reihe gleich den Erzählungen des Midrasch das Erzeugniß frei schaffenden Volkswitzes enthält, mit der Tendenz, jüdischen Witz über heidnischen siegen zu lassen. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß jene Unterredung auch zwei Fragen enthält — von der Mauleselein, die gebärt und von dem Salz, das dumpf wird, — deren polemische Beziehung auf

¹⁾ Jer. Megilla 71 d, Gen. r. c. 1. Vgl. b. Sabbath 104 a.

²⁾ Auch die Schüler Jochanans besiegen den Athener, כר לא הרה רביהון נביהו.

³⁾ מ. סו. פ. א. מ. סו. פ. א. מ. סו. פ. א. מ. סו. פ. א. In Gen. r. wird anachronistisch auch Atiba genannt.

⁴⁾ Im Midrasch bringt der Athener in Jerusalem einen gebrochenen Mörser zu einem Schneider, daß er ihn sticke; dieser reicht ihm eine Handvoll Sand, daß er ihm zuerst Zwirn daraus drehe. Im Talmud fordern die Alten Jofua auf, daß er einen zerbrochenen Mühlstein zusammennähe; er entgegnet, sie mögen ihm dazu Fäden aus dem Steine ziehen. — Im Midrasch läßt sich der Athener durch einen Knaben Eier und Käse bringen und fragt ihn dann, welcher Käse von einer weißen, welcher von einer schwarzen Ziege stamme; der Knabe antwortet mit einer Gegenfrage, welches der Eier von einer weißen, welches von einer schwarzen Henne gelegt sei. Im Talmud wird Frage und Gegenfrage, nur in umgekehrter Folge, von den Alten von Athen und Jofua berichtet.

⁵⁾ M. Samuel Edels in Chidd. Agadoth 3. St.

daß Christenthum¹⁾ deutlich genug durchschimmert und die beweisen, daß die babylonische Sage auch aus den polemischen Gesprächen Josua's Elemente aufnahm.

Dieser polemischen Gespräche nun bietet sowohl der babylonische Talmud als der palästinenische Midrasch eine beträchtliche Anzahl. In den meisten derselben ist der Kaiser Hadrian²⁾ als Fragesteller genannt, in zweien seine Tochter. Nur einmal³⁾ wird erzählt, daß ein Ketzer (Min)⁴⁾ mit Josua im Palaste des Kaisers pantomimisch disputirte. Jener deutete dem jüdischen Gelehrten mit Pantomime darauf hin, daß Gott sein Antlitz von Israel abgewendet habe⁵⁾; Josua erwiedert ebenso, daß Gottes Hand noch immer schützend über Israel ausgebreitet sei⁶⁾. Die letztere Pantomime wird aber vom Ketzer nicht verstanden und er muß, ganz wie die athenischen Weisen, mit dem Tode seine Verwegenheit büßen. — Als Seitenstück zu diesem stummen Dispute wird ein anderer überliefert, in dem Josua die Ehre Israels gegen einen Ketzer vertheidigt; der Kaiser wird dabei nicht erwähnt⁷⁾. Der Ketzer sprach S. höhniisch an: Du Dornestrüpp, denn von Euch ist geschrieben (Micha 7, 4): „Ihr Bester ist wie Dornestrüpp“. Da entgegnete der Rabbi: Lies doch den zweiten Theil des Verses: „Der Redliche ist ein Gehe-

¹⁾ Nachgewiesen durch G ü d e m a n n in seinen Religionsgeschichtlichen Studien S. 89, 133 f.

²⁾ Im Midrasch אדריאנוס, im Babli bloß יוסר.

³⁾ Hag. 5 b. S. Gräz IV, 450, G ü d e m a n n, Rel. Stud. S. 139 ff., Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I, 85.

⁴⁾ אפיקורא, בינא. S. Friedmann, Beth Talmud I, 291.

⁵⁾ Vgl. die Anwendung von Hof. 5, 6 in dem Spott eines Ungläubigen gegenüber Gamliel, S. 87.

⁶⁾ Die Erklärung G ü d e m a n n s, daß sich die Pantomime auf Jes. 5, 25 und nicht auf die im Talmud erwähnten Verse beziehe, scheitert an der Unmöglichkeit, in לא שב אמו, und sei es auch in frei agadischer Weise, das Abwenden des Antlitzes zu finden, da אמו nur Zorn bedeutet. Wenn J. seine Geberde mit ירו נשורה עלינו erläutert, so wendet er einen biblischen Ausdruck an, der am klarsten die Zeichensprache in die Wortsprache übersetzt.

⁷⁾ Erubin 101 a. Die Lesart ר' יוסי בן הנינא ist nur durch unrichtige Auflösung von ריב"ח entstanden.

ge“. So wie diese, müße auch die erste Vergleichung in gutem Sinne aufgefaßt werden, nämlich so wie Dornestrüppe die Ritze in der Mauer schützen, so beschützen uns die Guten in unserer Mitte!

Die Gespräche zwischen Hadrian und Jofua haben das Gemeinsame, daß dieser seine Antwort durch Experimente und sonstige Veranschaulichung dem Verständnisse des Kaisers näher bringt. Man muß in den Relationen über diese Gespräche so Manches auf die Rechnung der übertreibenden oder ändernden Sage stellen, man wird das eine oder andere Gespräch als ganz fingirt betrachten müssen; aber aus dem Ueberblicke dieser Unterredungen werden wir uns dennoch ein Bild des Verkehrs zwischen dem geistvollen jüdischen Weisen und dem lebhaften und wißbegierigen Kaiser — curiositatum omnium explorator, wie ihn Tertullian kennzeichnet¹⁾ — machen können. Zuerst sollen die im Midrasch, dann die im Talmud tradirten Gespräche skizzirt werden.

Wie schuf Gott die Welt²⁾? Diese Frage beantwortete J. mit dem Bilde von Zwirnkäueln, die Gott nach den sechs Richtungen des Raumes (die vier Weltgegenden, oben und unten) unter einander gemengt habe; er meinte die Elemente, aus deren Mischung die Welt entstand, und zwar, wie wir annehmen dürfen, die sechs im zweiten Verse der Genesis genannten Stoffe, die wir aus einem andern Religionsgespräche dieser Zeit schon kennen³⁾. Um dem Kaiser diese Vorstellung von der Welterschö-

¹⁾ E. Renan, L'Église Chrétienne, p. 4.

²⁾ Gen. v. c. 10 Auf.

³⁾ E. S. oben S. 81. Daß man die sechs „Fadentnäuel“ wirklich als bestimmte Elemente denken muß, wird aus Folgendem klar. Dem Gespräche zwischen J. und Hadrian geht im Midrasch eine Controverse voran zwischen Jochanan, Chanina und Chama b. Chanina. Nach dem Ersteren schuf Gott das All durch die Zusammenmengung zweier Näuel, nach Chanina waren es vier, nach Chama b. Chanina, sowie bei Jofua, sechs. Nun erläutert Jochanan seine beiden Näuel als מַיִם וְאֵשׁ (Wasser

fung einleuchtender zu machen, führte er ihn in ein winziges Gemach, dessen Decke und Wände er mit den Händen berühren konnte: so habe auch Gottes Schöpferthätigkeit alle Räume des Universums erreichen können. — Wir erhalten hier zugleich ein Specimen aus der Geheimlehre, als deren Hauptträger nach Zochanan b. Zakkai sein Schüler Jofua b. Chananja genannt wird ¹⁾, und zwar aus dem kosmogonischen Theile derselben; in den theosophischen führt uns folgendes Gespräch, das wir wörtlich anführen wollen ²⁾: **H a d r i a n.** Ihr sagt, daß keine Engelabtheilung zweimal lobsingt, sondern daß Gott täglich neue Engel erschaffe, die ihm zu Ehren ein Lied singen und dann gehen; wohin gehen sie? **J o s u a:** Dorthin, woher sie geschaffen sind. **H.** Woher sind sie denn geschaffen? **J.** Aus dem Feuerstrome. **H.** Wie verhält es sich mit diesem Strome? **J.** Er ist wie dieser Jordan, der bei Tag und bei Nacht nicht zu fließen aufhört. **H.** Und woher kommt dieser Feuerstrom? **J.** Aus dem Schweiß der Thiere am Gotteswagen, den sie unter der Last des Gotteswagens vergießen ³⁾. Ein Rath des Kaisers warf die Bemerkung ein, daß der Jordan nur bei Tag fließe. Darauf **Jofua:** Ich beobachtete in Beth Peor, daß er bei Nacht ebenso wie bei Tag fließe ⁴⁾.

Eine Frage Hadrians betraf die Auferstehung des Leibes ⁵⁾. Dieselbe, belehrte ihn **J.**, wird aus einem mandelförmigen Kno-

und Feuer). Wir dürfen daher auch von den Anderen annehmen, daß sie bei ihren Zahlen an bestimmte Elemente dachten. Für die Sechszahl Chama's und Jofua's bietet sich uns ungezwungen die im Texte gegebene Erklärung, und die Vier Chaninas dürfen wol als die vier bekanteten Elemente der Griechen gelten.

¹⁾ S. oben S. 39.

²⁾ Gen. v. c. 78 Anf., Echa r. zu 3, 23.

³⁾ Diese mythischen und gewiß nicht in ihrem Wortsinne gemeinten Anschauungen beruhen zum Theil auf Echa 3, 23 und Dan. 7, 10. S. b. Chag. 13 b f.

⁴⁾ In Echa r. macht der Kaiser selbst diesen Einwurf.

⁵⁾ Gen. v. c. 28, Koh. v. zu 12, 5.

179 chen in der Wirbelsäule bewerkstelligt werden; denn dieser ist, wie er mit Experimenten zeigt, unzerstörbar¹⁾.

Die Frage nach der Natur des Meerwassers war schon oben besprochen²⁾. Es wird im Midrasch³⁾, ohne Beziehung auf Jofua, von Hadrian erzählt, er hätte an das Ende des Ozeanos gelangen wollen, um ihn auszumessen. Zu diesem Zwecke fuhr er drei und ein halb Jahre⁴⁾, den Weg unablässig mit Tauen messend; endlich hörte er eine Himmelsstimme: Umgekommen ist Hadrian⁵⁾. Ferner wollte er wissen, wie die Gewässer des Meeres Gott preisen. Er ließ Glaskasten bauen, gab Menschen hinein und ließ sie auf den Meeresgrund nieder. Als sie wieder hinaufgezogen wurden, berichteten sie, sie hätten den Lobgesang des Ozeanos gehört, bestehend aus den Worten des Psalmes (93, 4): „Mächtig ist in der Höhe der Ewige“⁶⁾.

Eine interessante Unterredung ist die über den Dekalog⁷⁾. Gott hat, so meinte Hadrian, die Heiden ausgezeichnet; denn in der ersten, nur für Israel bestimmten, Hälfte der 10 Gebote hat er zu jedem Gebot seinen Namen genannt, um zu sagen, daß er die Israeliten zur Rechenschaft ziehen werde, wenn sie gegen diese Gebote sündigen, jedoch in der zweiten, auch den Heiden gebv-

¹⁾ מל. ע. Lev y, Talm. Wörterbuch II, 481 a. Vgl. Hyrtl, Das Hebräische und Arabische in der Anatomie, S. 167. — Die Ag. d. pal. Am. I, 122, 1.

²⁾ ע. 137 f. Zwei Sagen, in denen Jofua b. Chananja seine Gewalt über den „Fürsten des Meeres“ שריה דיבא befundet, lesen wir j. Sanh. 25 d.

³⁾ Schocher tob und Jalkut zu Psalm 93. Lev y, Talm. Wört. I, 32 b citirt für אוקינוס unrichtig אררינוס, das er mit „adriatisches Meer“ übersetzt, als ob Hadrian dieses hätte ausmessen lassen.

⁴⁾ So Jalkut, Sch. tob nur 3 Jahre.

⁵⁾ Jalkut אורימות: כאילו אכר אורימות, viell. corrumpt aus כלה אכר אורימות; Sch. t. בלה אורימות.

⁶⁾ Vgl. zu dieser Erzählung noch Goldfahn in Rahmer's Jüdischem Litteraturblatt, 1883, S. 275 f.

⁷⁾ Pesikta r. c. 21 Anf. Friedmann (99 a) erwähnt eine Version dieses Gespräches, in welcher Akiba an Stelle Jofua's und T. Rufus an Stelle des Kaisers getreten ist.

tenen Hälfte nennt er seinen Namen gar nicht. Statt der Antwort hat Josua den Kaiser, mit ihm spazieren zu gehen. Allenthalben sahen sie das Bild des Kaisers angebracht; doch als sie zu einem Anstandsorte kamen, fragte Josua, ob denn der Kaiser an diesem Orte nicht Herrscher sei, da sein Bild fehle. Da sagte Hadrian: „Bist du der Aelteste der Juden ¹⁾, daß du so thöricht fragst; ist es denn eine Ehre für den König, daß sein Bild an solchem schmutzigen und verächtlichen Orte angebracht sei“. Da rief J. aus: Hören deine Ohren nicht, was dein eigener Mund gesprochen hat? Auch für Gott ist es kein Ruhm, daß sein Name neben Mord, Ehebruch und Diebstahl genannt werde ²⁾.

Im b a b y l o n i s c h e n T a l m u d zieht unsere Aufmerksamkeit zunächst eine Gruppe von drei ziemlich gleichartigen Gesprächen auf sich, in denen Josua den Spott Hadrians über den jüdischen Gottesbegriff, der schon im Gespräch über den Dekalog bemerkbar ist, mit dem Nachweise der unvergleichlichen Größe und Erhabenheit Gottes zum Schweigen bringt. Der Kaiser möchte Gott sehen ³⁾ und er möchte ihm ein Mahl anrichten ⁴⁾. Den ersteren Wunsch benimmt ihm Josua dadurch, daß er ihn auffordert, zur Julionne — es war Hochsommer — aufzublicken, und, als er dies nicht im Stande zu sein erklärt, ausruft: Die Sonne, die doch nur eine der Millionen Diener Got-

¹⁾ סבא דיהודאי, f. S. 167, Num. 2.

²⁾ Es folgt nun noch, wie häufig in den polemischen Gesprächen, die Frage der Schüler, welche die Antwort als nicht ernst gemeinte Abfertigung des Heiden betrachten und die wahre Meinung ihres Meisters wissen wollen. Er antwortet mit einer Ausführung des Gedankens, daß Gott die Lehre zuerst den heidnischen Völkern angetragen habe, wie sie in der Mechilta in der Einleitung zum Dekalog (67 a) anonym zu lesen ist. Der ganze Zusatz ist vielleicht nur später dem Gespräche angehängt.

³⁾ לאלהינו, בעינא איהו, Chullin 59 b. G ü d e m a n n möchte auch in diesem Gespräch eine antichristliche Pointe nachweisen, a. a. O. S. 117 ff. Eine Erweiterung des Gespräches über „Gottsehen“ s. Midrasch Abkir in Taktut I, 396 (ed. Vuber p. 23). S. auch Ag. d. pal. Num. III, 422, 4.

⁴⁾ בעינא דאיציבית ליה נהבא לאלהינו Chullin 60 a.

tes ist, vermagst du nicht anzusehen, wie willst du die Herrlichkeit Gottes selbst schauen? ¹⁾). Auf den zweiten Wunsch Hadrians entgegnet J. zuerst, daß Gott ein zu großes Gefolge habe, als daß der Kaiser ihn bewirthen könne. Doch als dieser darauf beharrt, meint J., er könne die Mahlzeit am reichlichsten auf dem Meeresstrande vorbereiten. Doch was der Kaiser den Sommer lang bereitet, das fegen die Winde in's Meer, und was er den Winter über anhäuft, das schwemmen Regengüsse hinweg. Siehst du, spottet nun Jofua, das waren nur die Geringsten im Gefolge Gottes, die du bisher bewirthet hast, die Auskehrer und Ausprücker, die in seinen Diensten sind ²⁾). Im dritten, jedoch an erster Stelle stehenden, Gespräche dieser Gruppe knüpft der Spott des Kaisers an die prophetische Vergleichung Gottes mit einem Löwen an (Amos 3, 8): „Wird nicht der Löwe vom tapferen Reiter erlegt?“ ³⁾). Die Antwort lautet, gleich der andern auf den Gedanken des Fragenden eingehend, es sei der riesenhafte „Löwe des Hochlandes“ ⁴⁾ gemeint. Jofua's Gebet führt sogar zum Beweise für seine Aussage dieses Fabelthier herbei, dessen Brüllen auf 400 Meilen Entfernung „Brücken und Mauern von Rom einstürzen“ und von 300 Meilen her „allen Männern die Zähne ausfallen“ und den Kaiser selbst von seinem Throne umsinken

יבוא דהר שמשכי דקיימי מקמי דקירשא בריך הוא אכרת לא כגינא ¹⁾
 שכן לאיסתכלא ביה שכינא לא כל שכן. Diese Antwort ist jener sehr ähnlich, welche Gamliel auf die Frage nach der Allgegenwart der göttlichen Herrlichkeit giebt (סב. ע. 86): ובה שמשא דהר כן אלף אלפי רבוא שמשכי רקמי קורשא בריך הוא. ניחא אכול עלטא שכינתא דרקיבה עמיכו

²⁾ הני כנושאי ולוחאי דאתי קביה.

³⁾ Chullin 59 b. אלהיכם כנריה כחיל . . . כאי רבותיה פירא קביל אריה

⁴⁾ אריה דבי עילאי. Derselbe wird von Jehuda, dem Schüler Rabs als identisch mit dem erklärt. Vgl. Lewysohn, Zoologie des Talm., 70 f. Daß „Löw.“ bedeutet und nicht, wie Kohut, Jüdische Analogie, S. 103 meint „arisch“, ist selbstverständlich, ebenso wie die Gleichstellung von מנרס mit thirigât aus der Luft gegriffen ist. — בי עילאי, auch in dem Thiernamen — מביא דבי עילאי (Chullin ib.), ist eine der im bab. Talmud häufigen Verbindungen von בי, deren zweiter Bestandtheil wol nichts anderes ist, wie das aramäische עילאי, oberer. Der Ausdruck bedeutet also Hochland, etwa das medische Kôhistân. Vgl. J. d. M. G. Bd. XXVIII, E. 9.

macht. Auch in dieser schon ganz in's phantastisch Sagenhafte umschlagenden Erzählung ist die Tendenz deutlich erkennbar, dem spottenden Kaiser seine Winzigkeit gegenüber der Allmacht des Schöpfers in's Bewußtsein zu bringen. Auf noch empfindlichere Weise wird in einer im Zusammenhange mit diesen Gesprächen tradirten Erzählung die Tochter des Kaisers für ihren Spott gestraft. Auch sie gieng von einem Bibelvers aus und sagte zu Josua: Euer Gott ist ja ein Zimmermann¹⁾, da es von ihm geschrieben ist (Psalm 104, 3), daß er seine Säler bäkkt, sage ihm, daß er mir eine Winde mache. Ihr Wunsch wird erfüllt, sie wird ausfällig und sie muß „wie es in Rom Sitte war“, auf die Straße mit einer Winde in der Hand Zwirn aufwinden, um die Aufmerksamkeit und die mitleidigen Gebete der Vorübergehenden anzuregen. Als Josua vorübergeht, fragt er: Hat dir Gott nicht gegeben, was du gewünscht hast? Bitte deinen Gott, erwiedert sie, daß er wieder nehme, was er gegeben. Unser Gott, war J.'s Antwort, giebt, aber er nimmt seine Gaben nicht zurück²⁾! Von dem bestrafte Spotte derselben Kaisertochter meldet eine andere Erzählung des babylonischen Talmud³⁾ Folgendes. „Ei, so herrliche Gelehrsamkeit in so häßlichem Gefäße!“⁴⁾ So jagte sie einst dem durch ein unschönes Aeußere sich anszeichnenden Josua. Den Spott scheinbar ruhig sich gefallen lassend, fragte er sie: Bewahrt dein Vater seinen Wein in irdischen Gefäßen?⁵⁾ Sie bejaht es. „Sollten so angesehene Leute, wie ihr, den Wein nicht lieber in Gold und Silber bewahren?“ Sie folgt

183

¹⁾ אלהיכון נגרא הוא, Chullin 60 a.

²⁾ אלהא רירן מיהב יהיב כשקל לא שקיל. In einer Sage von Chanina b. Dosa (Taaniith 25 a) wird dieser Satz als alte Tradition (גבירי) so angeführt: סיהב יהבי כישקל לא שקלי.

³⁾ Taan. 7 a, Nedarim 50 b. Die Version in Ned. unterscheidet sich von der andern besonders darin, daß der Kaiser selbst nicht auftritt.

⁴⁾ אי הככה כפוארה ככלי ככוער. Für הככה hat Ned. תורה; vgl. oben S. 100, Anm. 4.

⁵⁾ Dies erinnert an die in der Miichna (Ab. zara 2, 3) erwähnten „Hadrianischen Thongefäße“ הרים הררייני, im Talmud (82 a) als הרים קיכר b. erklärt.

bereitwillig dem Winke und der Wein wird fauer. So ist es auch, belehrt sie nun Jofua, mit der Lehre. Aber giebt es nicht, fragt die Prinzessin, auch schöne Männer, die gelehrt find? „Sie wären es in höherem Maaße, antwortete J., wenn sie häßlich wären“¹⁾.

Seltam, aber jedenfalls spöttlich gemeint ist die Frage des Kaisers nach dem besonders starken Geruche der Sabbathspeisen²⁾. Derselbe, meint Jofua, rühret von dem besondern, nur Israel verliehenen Gewürze her, das diesen Speisen beigemengt wird; das nütze aber nur denjenigen, die den Sabbath beobachten³⁾. In die politischen Zeitereignisse führt uns ein anderes Gespräch⁴⁾. Da ihr so besonders weise seid, fragte der Kaiser, sage mir, was ich im Traume sehen werde! Du wirst sehen, war Jofuas Bescheid, daß die Perser (Parther) dich gefangen nehmen und mit goldenem Stabe weiden. Die Vorstellung dieser Möglichkeit gieng dem Kaiser den ganzen Tag nicht aus dem Sinne und des Nachts träumte er wirklich davon. Endlich sei noch das Gespräch angeführt, in dem der Kaiser Jofua fragt, warum er nicht zur bestimmten Zeit sich am Orte der gelehrten Zusammenkünfte eingefunden hätte⁵⁾. J. entschuldigt sich mit der witzigen Schilderung seiner Altersschwäche: der Berg ist mit Schnee bedeckt, seine Um-

184

¹⁾ Güdemann (a. a. D. S. 138 f.) will auch in diesem Gespräche antichristliche Polemik erkennen; aber die Analogie von Math. 9, 16, 17 ist von unzureichender Beweiskraft.

²⁾ Sabb. 119 a, daraus modificirt im Midrasch der Zehn Gebote (Zellinek, Beth Hammidrasch I, 75).

³⁾ Das Gewürz ist eben der Sabbath selbst. Doch ist die Erklärung ורבה שבו, die im Midr. der J. G. steht, nur als Glosse zu betrachten, da sonst die Bitte des Kaisers וכו' לני הימני keinen Sinn hätte.

⁴⁾ Berach. 56 a.

⁵⁾ Sabb. 152 a. במאי טעמא לא אתית לבי אבירן. Ueber das nur aus dem Zusammenhange verständliche לבי אבירן s. Kohut, Aruch I, 46, Lev y Talm. Wrt. I, 9. Wenn das Wort wirklich persischen Ursprunges ist, so ist Lev y's Einwand „daß H. Jofua in Paskistina, zuweilen auch in Rom, lebte“ nicht erheblich, weil diese Erzählung ihre Einkleidung, also auch die sprachlichen Eigenthümlichkeiten, z. Th. erst in Babylonien erhielt. Vgl. Weiß III, 166, A. 13.

gebung mit Eis, seine Hunde bellen nicht, seine Mühlen mahlen nicht mehr ¹⁾).

Im jerusalemischen Talmud wird eine Unterredung tradirt ²⁾, welche ihrem Inhalte und ihrer Ausführung nach den bisher besprochenen Unterredungen zwischen Hadrian und Jofua ganz analog ist, in der aber nicht Jofua, sondern der Proselyt Akylas, sein Schüler, das Judenthum vertritt. Es ist möglich, daß nur durch Versehen statt des gewöhnlichen Interlocutors Hadrians der berühmte Proselyt genannt wird, den die des tatsächlichen Grundes wol nicht ganz entbehrende Sage mit dem Kaiser in nahe Beziehung bringt ³⁾. Die Frage Hadrians bezieht sich im vorliegenden Falle auf eine These der kosmogonischen Geheimlehre ⁴⁾, und die Antwort geschieht mittels handgreiflicher Demonstration.

In einem späten Litteraturprodukte lesen wir noch ein 185
sonst nicht nachzuweisendes, aber vielleicht doch aus älterer Quelle stammendes Gespräch zwischen J. b. Chananja und „einem heidnischen Könige“ ⁵⁾, welches die Eigenthümlichkeiten der übrigen Gespräche zwischen Jofua und dem Kaiser darbietet. Die vom heidnischen Herrscher angegriffene Gerechtigkeit Gottes, welche in Deut. 32, 3 behauptet wird, aber bei den so zahlreichen schuldlos Leidenden, besonders den mit Leibesfehlern zur Welt Kom-

¹⁾ מור חלב סחרוניה גלדין כלבויה לא נבתינ מתוהו לא טחנין. Gemeint ist der Schnee und Reif von Haupt und Bart, die Schwäche der Stimmorgane und das Mangeln der Zähne.

²⁾ Chagiga c. 2 Anf., 77 a. Tradent ist Jose b. Jehuda (s. oben S. 97, A. 2) und in dessen Namen der Amora Jehuda b. Pazzi.

³⁾ S. Grätz IV², 443. In Midrasch Temura (S. Hammidrasch I, 109), wo diese Unterredung ebenfalls mitgetheilt wird, ist aus עקלים geworden: עקיבא ר.

⁴⁾ ארריינום שאל לעקילום הנר קושטין אתון אמרון דהין עלמא קיים על רוחא. Diese These, daß die Welt auf dem Winde ruht, findet sich als Glied eines kosmologischen Systems, das j. Chag. ib. von dem Tradenten dieses Gespräches, Jeh. b. Pazzi vorgetragen wird. S. auch b. Chag. 12 b.

⁵⁾ וכבר הקשה פסוק זה: כעשיות in Jellines, Beth Hammidr. V, 132: בלך אחר כאוכות העולם לר' יהושע בן חנניה.

menden, vermißt werde, vertheidigt Jofua, indem er die Theorie aufstellt, daß Leiden ohne Schuld entweder den künftigen Lohn der Guten vergrößern sollen oder aber nur scheinbar unverschuldet sind. Das Letztere beweist J. durch die thatfächliche Erprobung eines Blinden, der bei gebotener Gelegenheit seine schlechte Natur bekundet¹⁾.

Die Unterredungen zwischen J. und Hadrian werden in einem Theile der Berichte ausdrücklich nach Rom verlegt. Doch dies geschah nur durch die Einwirkung des durch ähnliche Berichte verherrlichten Aufenthaltes Jofua's und seiner Genossen in Rom. In Wirklichkeit fand der Verkehr zwischen dem Kaiser und dem hochbetagten Haupte der Juden in Palästina und in Aegypten statt, wohin Jofua wahrscheinlich dem Kaiser folgte. Eines der behandelten Gespräche zeigt ihn in einer Selbstschilderung als hinfälligen Greis; und in Alexandrien zeigt ihn uns die Tradition in einem Religionsgespräche, in dem aber die Fragesteller nicht Ungläubige sind, sondern die jüdischen Bürger von Alexandrien²⁾. Ihre Fragen zerfallen in vier Kategorien. Den Anfang machen drei halachische³⁾, dann folgen drei agadische; diese letzteren gehören zu jener Art agadischer Schriftdeutung, in der zwei einander widersprechende Bibelstellen angeführt werden, um eine Lösung des Widerspruches zu versuchen. Eine solche Lösung fordern die Alexandriner von Jofua für Ezechiel 18, 32

¹⁾ Das in Koh. v. zu 9, 4 und Ruth v. c. 3 g. N. stehende Gespräch über die dauernde Nacht des längst todtten Moses bei den Juden hat, wie S. Oppenheim, Beth. Talmud I, 211, gezeigt hat, das Gepräge tendenziöser Erfindung durch einen Karaiten.

²⁾ Midba 69 b ff. חנו רבנן שנים עשר דברים שאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא ג' דברי חכמה ג' דברי הגדה ג' דברי בורות ג' דברי דרך ארץ

³⁾ חכמה bedeutet halachische Gesetzkunde. S. Agada der bab. Am. S. 128, Anm. 65; Die Ag. d. pal. Am. II, 60, 5. Eine der drei halachischen Fragen ist auch in die Mischna, Megaim Ende, aufgenommen. Nach Tosefsta, Megaim Ende, sagte ihnen Jofua in Bezug auf diese Frage: עכשיו שאלתם דבר של חכמה

und I Sam. 2, 25¹⁾, für Deut. 10, 17 und Num. 6, 26²⁾, für Ps. 132, 13 und Jerem. 32, 31³⁾. Eine Parodie auf die Fragen halachischer Casuistik bildet die dritte Kategorie, als närrisch unwissend⁴⁾ bezeichnet: ob die in eine Salzdäule verwandelte Frau Lots (Gen. 19, 26) verunreinige, ob der wiederbelebte Sohn der Sunnemitern (II Rdn. 4, 35) verunreinige, ob die vom Tode Auferstandenen dereinst mit dem Reinigungswasser besprengt werden?⁵⁾ Diese Fragen beantwortet J. mit entsprechendem Witz. 187 Ernster und dem praktischen Leben entnommen sind die drei Fragen der letzten Klasse. Die Alexandriner möchten wissen, wie die wünschenswertheften Besitzthümer des menschlichen Lebens, Weisheit, Reichthum und männlicher Kindersegens zu erreichen sind. Die von J. bezeichneten Mittel⁶⁾, so weise Lebenserfahrung aus ihnen spricht, finden nicht den Beifall der Hörer, da sie so Mancher, doch vergeblich angewendet habe; da bleibt nichts übrig, belehrt er sie, als Gebet zu Dem, dessen die Weisheit und der Reichthum ist (Prov. 2, 6; Chaggai 2, 8) und der Söhne als

¹⁾ Diese Frage steht nebst der folgenden am Schlusse einer Reihe ähnlicher Fragen in Sifré zu Num. 6, 26 (§ 42). Die Antwort J's ist abweichend von der im Sifré gegebenen: (s. Tossafoth z. St.): Gott will den Tod der unbußfertigen Frevler, aber nicht derer, die Buße thun.

²⁾ S. oben S. 68, Anm. 3.

³⁾ Jerusalem, lehrt J., war die von Gott erwählte Stadt, bevor Salomo die Tochter Pharao's zur Frau nahm, nicht aber nachher. Dieses Ereigniß, mit dem der Abfall Salomo's beginnt, bildet in der Agada den Wendepunkt in der Geschichte Israels. S. b. Sabbath 56 b (Ag. der bab. Am. S. 42), b. Sanh. 21 b, j. Aboda zara 89 c, Schir r. zu I, 6; Glosse zu Sifré Deut. §. 52. Vgl. Ag. d. pal. Am. II, 325.

⁴⁾ Zu בורח vgl. Ag. d. pal. Am. II, 298, 7.

⁵⁾ Die Frage der Sadducäer an Jesus, Math. 22, 28 ff., ist ähnlicher Art. Auch hinter den Fragen der Alexandriner scheint sich skeptischer Spott zu bergen.

⁶⁾ Die Antworten Jofua's auf die ersten zwei Fragen: 1) ירבה ברחוקים וימנע בסחורה 2) בשיבה באכונה וישא ויתן באכונה וישא ויתן beruhen auf Sentenzen Gittel's: סרבה ישיבה מרבה חכמה ולא כל הכרחה בסחורה מחכים (ib. 6). Die Antwort auf die dritte Frage: ישא אשה ההגנת לו ויקרש עצמו ist verschieden von der, welche er nach Baba bathra 10 b auf dieselbe Frage gegeben hätte: בעתה ישבה אשתי לדרור כצורה.

Lohn verleiht (Pſalm 127, 3). — Vielleicht waren es ebenfalls die *Alexandriener*, denen Jofua in fo ſinnreicher Weiſe die Fragen nach der Sonderſtellung des *Weibes* in leiblicher, ſeculärer, ſocialer und religiöſer Beziehung beantwortet, wie wir es in einem ältern Midraſchwerk leſen können ¹⁾.

Jofua b. Chananja lebte im Andenken der Nachwelt als der allezeit ſchlagfertige und ſiegreiche Vertreter jüdiſcher Weisheit und jüdiſchen Wiſes. Der Erzählungen über ſeine treffenden Antworten und klugen Beſcheide mag es viel mehr gegeben haben, als deren unſere gegenwärtigen Quellen enthalten ²⁾. Darauf weiſt auch jener Ausſpruch hin, der ihm in den Mund gelegt wird: „Niemand hat mich beſiegt, ausgenommen eine Frau, ein Knabe und ein Mädchen“ ³⁾. Im Anſchluß hieran erzählt er die Vorfälle, in denen weiblicher und kindlicher Wiß den ſeinigen aus dem Felde ſchlägt ⁴⁾. — So wie in zahlreichen Anek-

¹⁾ Gen. v. c. 17 Ende *זארו את ר' יהושע*. Einige der 11 Fragen ſeien hier wiedergegeben: „Warum iſt der Mann leicht zu überreden, die Frau aber nicht?“ Der Mann iſt aus Erde geſchaffen, die ſich leicht im Waſſer auflöſt, die Frau aus Knochen, der dem Waſſer Widerſtand leiſtet. — „Warum geht der Mann mit bloßem, die Frau mit bedecktem Haupte?“ Wer eine Sünde begangen, ſchämt ſich vor den Leuten; ſo ſchämt ſich auch die Frau ob der Sünde Evas und bedeckt ihr Haupt. — „Warum haben die Frauen bei Leichenbegängniſſen den Vortritt im Zuge?“ Weil ſie den Tod auf die Welt gebracht haben.

²⁾ Zu den biſher erwähnten ſind noch hinzuzufügen die Baraita Sabbath 127 b (J.'s Beſuch bei einer einflußreichen Matrone und ſein eigenthümliches Benehmen, das aber das Vertrauen ſeiner Schüler in ihn nicht erſchüttert) und die Erzählung in Derech erez c. 6 (Jofua wird von Joſchanan b. Zakkai zu Simon b. Antipatros geſchickt).

³⁾ Erubin 58 b. *כימי לא נצחני אדם חוץ כאשה חינוק וחיוקת*.

⁴⁾ In Echa v. zu 1, 1 (רבת' Ende) erzählt J. nicht ſelbſt, ſondern die drei Vorfälle des talmudiſchen Berichtes ſind, mit anderen vermehrt, zu einem zuſammenhängenden Berichte über eine Reiſe J.'s, in dritter Perſon, zuſammengefügt und der Vorfall mit der Frau (hier eine Wittwe) an den Schluß geſtellt. Anläßlich dieſes letztern Vorfalles habe J. den — nun entſprechend modificirten — Ausruf gethan: *כימי לא נצחני אדם אלא אלכנה וז' וחיוקת אמה וחיוקת*. In Derech erez c. 6 ſind beide Verſionen combinirt. Die Erzählung geſchieht in dritter Perſon, wie im Midraſch, die Zahl und

doten der Gegensatz Schammais und Hillels vergegenwärtigt wurde, so wurde der gleiche Gegensatz zwischen Eliezer und Josua in Erzählungen veranschaulicht, deren uns noch einige erhalten sind. Zwei geben von der Strenge E.'s und der Milde J.'s gegenüber Propheten Zeugniß ¹⁾ und in einer wird die unentwegte Ernsthaftigkeit des Einen der witzigen Urbanität des Andern gegenüberstellt ²⁾. — Auch mit Gamliel, dem Patriarchen, scheint die Anekdote des Lehrhauses ihren Liebling Josua gerade zu des Letztern Vortheile in Gegensatz gebracht zu haben, so in der Erzählung vom Besuche des Patriarchen bei Josua ³⁾, in dem Berichte, wie Josua durch seine Naturkenntniß Gamliel aus einer Verlegenheit hilft ⁴⁾ und in dem Berichte von einer Schiffahrt, auf der die astronomischen Kenntnisse Josua's ihn gegen G. in Vortheil setzen ⁵⁾.

4. Exegetisches und Homiletisches.

In diesem Abschnitte soll nur eine Nachlese zu den bisher in anderem Zusammenhange gebrachten und im nächsten Capitel noch zu bringenden Schriftauslegungen Josua's geboten werden. An der Spitze stehe, weil zum Theile noch zum vorhergehenden Abschnitte gehörig, die Gruppe von Auslegungen, welche ein

Reihenfolge der Vorfälle ist die des Talmud; doch daß dieser dritten Version die des Midrasch zu Grunde lag, sieht man aus dem Ausrufe, der nach dem Vorfalle mit der Frau angebracht ist und lautet: **כי כי לא נצחני אלא אשה** ו' ו' — S. zu diesen Erzählungen die Bemerkung von Perles in Gräz' Monatschrift, 1873, S. 124.

¹⁾ Die eine betrifft Ahtlas, s. oben S. 106, die andere — zu der ber babyl. Talmud ein Seitenstück vom Amora Chisda erzählt, Aboda zara 17 a — eine sich selbst des ärgsten Incestes anklagende Heidin, Koh. r. zu 1, 8.

²⁾ J. erkennt, daß die Frage, welche E. ernst genommen hatte (s. oben S. 113, A. 2) nur figurirt ist, und antwortet mit dem Scherze: **השיל להם כתרנגולים**. Kidd. 31 a.

³⁾ S. oben S. 161.

⁴⁾ S. oben S. 166.

⁵⁾ Horajoth 10 a.

190

ſchriftkundiger römischer Offizier im Namen Jofua's mittheilte¹⁾. Zwei Schüler des Leßtern ſuchten durch Verkleidung zur Zeit der hadrianischen Verfolgung dem Tode zu entgehen; doch jener Krieger²⁾ erkennt ſie und fragt, warum ſie als Anhänger der Thora nicht ihr Leben offen für ſie wagen. Sie erwiderten: Wir ſind treue Anhänger der Lehre und ließen uns auch für ſie tödten, aber es liegt nicht in der Natur des Menſchen, ſich freiwillig um's Leben zu bringen³⁾. Nun erklärt Jener, ihnen das Leben zu ſchenken, wenn ſie ihm drei Fragen beantworten. Sie erklären zwar die ihnen vorgelegten Schriftverſe, doch der Römer theilt ihnen abweichende Deutungen mit, die er von ihrem Lehrer Jofua gehört habe⁴⁾. Die erſte der Fragen betrifft, gleich den agadiſchen Fragen der Alexandriner⁵⁾, den Widerſpruch zweier Bibelſtellen: Jeſ. 3, 13 (Gott ſteht zum Gerichte über die Völker) und Joel 4, 12 (Gott ſißt, um die Völker zu richten)⁶⁾. Die zweite Frage bezieht ſich auf Prov. 28, 19⁷⁾, die dritte auf Gen. 35, 17⁸⁾.

¹⁾ Gen. r. c. 82.

²⁾ Gleich den zu Gamliel geſchickten Militärs (S. 77) als στρατιώτης bezeichnet.

³⁾ בניה (של תורה) אנו ועליה אנו נהרגים אלא שאין דרכו של אדם לאבד עצמו לדעת.

⁴⁾ לא כך דרש ר' יהושע רבכם.

⁵⁾ S. ob. S. 179.

⁶⁾ Die Löſung J.'s lautet: Gott richtet die Völker ſitzend, d. i. mit Bedacht und mit genauer Unterſuchung, aber dann erhebt er ſich, um als Ankläger — ἀντιδικός — gegen ſie aufzutreten.

⁷⁾ J. deutet dieſen Verſ: Wer Gott dient bis zu ſeinem Tode — עד מותו = אדמתו — der wird in Fülle das Brot der künftigen Welt genießen; die Heiden aber, die Eitlem, d. i. dem Götzendienſt nachjagen, werden es entbehren.

⁸⁾ Die Worte der Geburtshelferin zu Rachel: „auch dieſer iſt dir ein Sohn“ beweisen, daß eine zweite Geburt ſtattſand und daß mit Benjamin, wie auch mit ſeinen Brüdern, eine Zwillingſchwester mitgeboren wurde. In b. Baba bathra 123 a wird dieſe Anſicht in Bezug auf Benjamin, aber auf Grund einer anderen Bibelſtelle (Gen. 43, 29), von Abba Chalifa (Varianten Chifa, Chalaſta) ausgeſprochen, jedoch nur, um eine gleiche Anſicht des Chija b. Abba in Bezug auf Dina ad absurdum zu führen. In Gen.

Exod. 16, 28 f. Die strafenden Worte Gottes werden von 191
 J. paraphrasirt, mit dem aus Jesaja 56, 2 hergeleiteten Schlusssatz, daß wer den Sabbath behütet, vor Sünden bewahrt wird¹⁾.

Exod. 18, 4. Die Rettung Moses' vom Schwerte Pharao's geschah, als er nach Tödtung des Aegypters fliehen mußte²⁾.

Deut. 3, 26. „Du hast genug“. Damit sagt Gott, daß es sich Moses an der kommenden Welt genügen lassen möge³⁾.

r. a. a. D. giebt eine Glosse zu Josua's von dem Römer citirten Ausspruche die Ansicht Abba Ch.'s als ernst gemeint an: כרהיא דאמר אבא חילמי בן קרייא. — Es ist notwendig, den [Abba] Chilja, Zeitgenossen des Amora Chija bar Abba (zweite Hälfte des 3. Jhrt.s.) von dem gleichnamigen Zeitgenossen Gamliel's II, von dem oben, S. 93, Anm. 6 die Rede war, zu unterscheiden. Dieser, den als tannaitischen Lehrer nicht nur die a. a. D. erwähnte Baraita des Jeruschalmi kennt, sondern auch die Tosefta, Maaser scheni 4, 5 (אמר בן קרייא אומר), Zuckermandel im Register der Personennamen bringt die Stelle nicht), birgt sich vielleicht auch unter dem offenbar corrumpirten, sonst nicht vorkommenden Namen קרינא, Tos. Nachschirin 3, 3. Das אבא gehört nicht zum Namen, der in Schocher tob zu Psalm 20 קרייה בן חלמי lautet, in Jalkut zu Psalm 20 (§ 680) חלמי ביק. In Schocher tob (und Jalkut) zu Psalm 137 ist חלמי אבא geworden (vgl. Frankel, Mebo Sajeruschalmi 83 b mit.) und der Titel רבי vorgesetzt, woraus Besikta rabb. חלמיא ר' gemacht hat. Das Cognomen ist an allen angeführten Stellen (ה) קרייא (בר) קרייא, woraus corrumpirt in der Tosefta: בן קרינא. Den mit dem Amora Chija b. Abba sich Unterredenden hingegen, im bab. Talmud, nennt die Münchener Handschrift אבא חלמיא, die römische קרייה חלמיא, ebenso Zuchasin, die Hamburger Handschrift קרייה חלמיא, die gewöhnliche Lesart קרייא חלמיא (i. Dildufe Sofrim XI, 344). Bloß in Gen. r. a. a. D. ist בן vor קרייא hinzugekommen. Immerhin scheint später in der Uebersetzung eine Vermengung beider Autoren stattgefunden zu haben. Vgl. Die Ag. d. pal. Am. II, 176 f.

¹⁾ Die העברה כן העברה. Er erklärt die Stelle in Jesaja: „Wer den Sabbath behütet, ihn nicht zu entweihen, und dadurch seine Hand bewahrt vom Bösesthum“. Mech. z. St. (50 b).

²⁾ Mech. z. St. (58 a). Die sagenhafte Schilderung der Rettung stammt, wie aus j. Berach 13 a und Schir r. zu 7, 5 ersichtlich, von Bar Kappara und Josua b. Levi.

³⁾ Mechiltha zu 17, 14 (55 b). דיך הקולם הבא. In Sifre z. St. (§ 29) אנוניום הבא אנוניום, הרבה לך בידי לעולם הבא, in Sifre zu Num. § 135 anonymous und anders ausgedrückt.

Deut. 10, 18. Brot und Gewand, die Gott in seiner Liebe dem Proselyten gewährt, sind das Brot der Lehre und das Ehrenkleid des Gelehrten ¹⁾.

192

II Sam. 15, 7. Die 40 Jahre sind von dem Zeitpunkte an gerechnet, daß Israel einen König verlangte, dem zehnten Jahre der Regierung Samuels ²⁾.

Jej. 57, 7. Wenn der Wind über die Erde geschickt wird, läßt Gott seine Kraft an Bergen und Hügel sich brechen und schwächen und sagt zu ihm: „Nimm dich in Acht, daß du meinen Geschöpfen nicht Schaden bringest“ ³⁾.

Amos 3, 12. Aus diesem Verse folgert J., daß nur der achte Theil der Israeliten im Kriege mit Syrien im Lande blieb, der größere Theil nach Damaskus in's Exil geführt worden war ⁴⁾.

Psalm 3, 2. Monolog Davids über seine außerordentliche Lage gegenüber der Empörung Absaloms ⁵⁾.

¹⁾ Gen. v. c. 70, in der Antwort an Akylas (ob. S. 106). Ueber **התורה** als Ehrengewand s. Ag. d. pal. Am. I, 254, 1. Außer den bei Lev. II, 160b citirten Stellen s. noch Gen. v. c. 74 (15): David legte Purpur und Krone ab **במליתו וישיב לו כוכן**, um als Schriftgelehrter beim Sanhedrin eine Frage zu stellen. S. auch Exod. v. c. 43 g. Anf.: **הם ונתעטף במליתו וישב לו כוכן**. **הם** **התורה** u, bewiesen aus Prov. 9, 5. Auch zu der oben S. 163, Anm. 2 angeführten Deutung zu Exod. 16, 4 muß man annehmen, daß er **הם כן השבים** auf die Lehre gedeutet hat. S. auch S. 183, Anm. 7, wo **הם** ebenfalls allegorisch erklärt wird.

²⁾ Seder olam c. 14, Nazir 5 a, tradirt durch Mehorai (s. Anm. 4).

³⁾ Er deutet **נחש** nach Jona 2, 8, als ob es „schwach werden“ bedeutete. (Berach 13 c d, Koh. v. zu 1, 6, Lev. v. c. 15 g. A. (wo für **חזק** zu lesen **חזק**). In Gen. v. c. 24 ist durch Verwechslung mit dem Autor des nachher folgenden Sages **חנא** als Autor gerannt. S. Ag. d. pal. Am. III, 140, 1.

⁴⁾ Seder olam c. 22, tradirt durch Mehorai.

⁵⁾ Sch. tob 3, Et. (ed. Huber, S. 35). Da diese Deutung (anonym Midr. Samuel c. 20) der Anschauung J.'s über die Psalmen (oben S. 149) widerspricht, ist unter **ירושלמי** vielleicht ein anderer Jofua, etwa J. b. Levi zu verstehen.

Ruth 2, 19. Aus den Worten Ruths schließt er: Mehr als der Besizende am Armen thut, thut der Arme, der die Gabe empfängt, am Besizenden ¹⁾.

Die auf homiletischer Anwendung mehrerer Bibel stellen be ruhenden Aussprüche über den hohen Wert des Friedens, sowie der Ausspruch über Propheten, Weisen und Priester, welche in einem der späteren Abnege des Talmuds ²⁾ im Namen Jofua's tradirt werden, sind wahrscheinlich als apokryph zu betrachten ³⁾. 193

Ueber die gelegentliche Anwendung biblischer Sätze ⁴⁾ wird uns ein interessanter Ausspruch J.'s mitgetheilt, der durch die anonyme, aber wahrscheinlich alte Baraita, an den man ihn anknüpft, in's rechte Licht gesetzt wird. Wir haben in derselben ein denkwürdiges Zeugniß der Verwendung von Bibelsätzen zu profanen Zwecken und zur Belustigung. Die Baraita lautet ⁵⁾: „Wer einen Vers aus dem Hohenliede citirt und als Art Lied behandelt, und wer überhaupt einen Bibelvers ohne passende Gelegenheit bei Gastmälern citirt, der bringt Unheil über die Welt. Denn dann tritt die Thora, in Trauergewand gehüllt, vor Gott hin und klagt: Herr der Welt, deine Kinder behandeln mich wie ein Instrument, auf dem die Spötter spielen. Gott spricht: Meine Tochter, womit sollen sie sich beschäftigen, wenn sie essen und trinken? Darauf erwiedert die Thora: Sind sie Kenner der Schrift, so sollen sie mit Thora, Propheten und Hagiographen sich be-

¹⁾ Lev. v. c. 34, Ruth v. 3. St. Die Deutung basirt auf den Worten: *אמר עשיתי עמי*, welche er in dem gewöhnlichen Sinne von *עם עמי* nimmt.

²⁾ Im sogen. *פרק השלום*, Schlußabschnitt von *Derech erez*.

³⁾ In Pirke R. Eliezer lesen wir nur drei Sätze von Jofua: c. 5 über den Ursprung der Heilquellen; c. 28 über Gen. 15, 10; c. 43 über die Buße, mit dem Beispiele des Königs Manasse. In Midr. Mischle zu 6, 5 steht ein anderer Ausspruch J.'s über die Buße. S. oben S. 155, Anm. 5.

⁴⁾ Vgl. oben S. 162.

⁵⁾ Sanh. 101 a; Vgl. den Satz Akiba's, unten Cap. XII, Abschnitt 4 g. E.

schäftigen¹⁾, die Kenner der Mischna mit Midrasch²⁾, Halacha und Agada, die Kenner des Talmuds — der dialektischen Erörterung der Traditionsjäge — mit den Satzungen des betreffenden Festtages, an welchem das Mal stattfindet“. Darauf bezeugt
 194 S i m o n b. C l e a z a r im Namen J o s u a b. C h a n a n j a's³⁾:
 Wer einen Bibelvers zur rechten Zeit citirt, der bringt Heil über die Welt; denn so ist geschrieben (Prov. 15, 23): „Ein Wort zur Zeit, wie gut ist es⁴⁾“.

IX.

Eleazar aus Modiim.

Das Städtchen M o d i i m, unweit von Jerusalem, berühmt als Heimat der M a k k a b ä e r, war auch die Heimat des stets nach ihr benannten Eleazar, des einzigen Tannaiten dieser Zeit, dessen Namen in der Tradition nur agadische Sätze verewigt haben. Jedoch das Ende seines Lebens wurde von der an B e t h a r anknüpfenden geschichtlichen Sage verherrlicht⁵⁾. In dieser Stadt lebte Eleazar, der ein Oheim des B e n K o z e b a war, während der Belagerung und hielt mit seinem wirkungsvollen Gebete, wie man nachher dichtete, das sich vorbereitende Verhängniß auf: Er betete an jedem Tage: Herr der Welt, laß heute nicht dein Strafgericht walten! Da wurde er durch die Hinterlist eines Samaritaners des Einverständnisses mit den Römern verdächtig und fand durch einen Fußtritt seines gewaltthä-

¹⁾ Vgl. dazu die Erzählung von dem Gastmahle A b u j a's, S. 124.

²⁾ Nach בַּשְׁנָה ist einzuschreiben בְּכָרֶשׁ (s. Rabbinowicz IX, 305). Vgl. R. d. É. J. XXXVIII, 212.

³⁾ Die Corruptel הַגְּנִיָּה בֵּן שְׁמֵעוֹן ר' für יהושע ביה ר' ist durch den Namen des Tradenten veranlaßt.

⁴⁾ בל הקורא פסוק בזמנו כביא טובה לעולם שנאמר דבר בעתו מה טוב.

⁵⁾ Jer. Taan. 68 d unt., Echa r. zu 2, 2. Vgl. Midr. der Zehn Könige in H o r o w i c z' Bibl. Hagg. I, 50.

tigen Messen den Tod. Damals erging an Ben Kozeba eine Himmelsstimme, welche die Drohung Zacharia's (11, 17) über den thörichten Hirten wiederholte und hinzusetzte: Du hast Eleazar den Modjiten getödtet, der Israels Arm und rechtes Auge war, so soll auch dein Arm verdorren und dein rechtes Auge sich verdunkeln! Bald darauf wurde Bethar eingenommen. Reicht so die Laufbahn Eleazar's bis an das blutige Ende dieser Epoche, so gehörte sie auch schon den ersten Jahrzehnten nach der Zerstörung Jerusalems an. Wie wir oben gesehen¹⁾, wurde Eleazar von Gamliel II. und den Schülern Jochanan b. Zakkai als Schriftausleger sehr geschätzt, und auch die Häupter des palästinenjischen Judenthums nach dem Tode Gamliels erkennen ihn als Autorität in der Agada an. Mit Eleazar b. Azarja finden wir ihn das Buch Jeremias lesen und Jenem eine Verheißung des Propheten erläutern²⁾. Tarphon sieht sich zwar einmal veranlaßt, bei Gelegenheit eines hyperbolischen Ausspruches, ihm in seiner heftigen Manier zuzurufen: Wie lange, Modjite, willst du uns allerlei Zusammengestoppeltes zum Besten geben³⁾? Aber wir finden bei anderem Anlasse Tarphon und die bei ihm versammelten Gelehrten ob einer agadischen Schwierigkeit die Autorität des Modjiten zu Hilfe rufen⁴⁾. — Daß besonders Jo-

¹⁾ S. 90.

²⁾ Pesikta 143 a. רמא בן צוריה ורמא הכודעי הוו יתבין ועסקין בהדין קרייא. Vgl. Pesikta r. c. 21 (108 b ed. Friedm.) und dazu Land. B. יתרו 14 (S. 77). — Die Angabe, daß Gl. b. Azarja im Namen des Modjiten tradirt, an sich unwahrscheinlich, fällt dadurch weg, daß man an der betreffenden Stelle (Schebuoth 35 b) מלעור הכודעי nach der Münchener Handschrift streichen muß. S. Ditt. Sofrim.

³⁾ ער כתי אתה מנכב [דברים] וכביא עלינו, Joma 76 a. Zu der Mech. zu Exod. 16, 14 (49 a) sagen Alle zu ihm: כודעי ער כתי אתה מתכה עלינו „Wie lange willst du uns mystificiren?“ מתכה ist dasselbe, was כפליא in der Erzählung vom Athenienser in Jerusalem (Echa r. zu 1, 1).

⁴⁾ Epher r. zu 2, 5 (c. 6 Anf.), Sch. tob zu Psalm 106, 8. Tarphon bespricht mit seinen Collegen, nach Sch. tob mit seinen Schülern, die Psalmworte: „Heil dem . . . der Wohlthat übt zu jeder Zeit“ (Psalm 10⁷, 8), und sie einigen sich dahin, daß die Erziehung von Waisenkindern eine solche Wohlthat ist, die fortwährend dauert. Als nun auch dagegen der Einwand sich erhebt, daß zur Nachtzeit selbst die genannte Wohlthat unterbrochen sei,

96 jua b. Chananja es war, der mit Eleazar gemeinschaftlich agadische Schriftauslegung trieb, davon sind uns als Zeugniß die Controversen der Weiden zu einigen Abschnitten des Exodus geblieben, von denen schon die Rede war. Diese Controversen sollen besonders behandelt, vorher jedoch der sonstige, nicht sehr umfangreiche, Rest der Agada des Modiiten dargestellt werden.

1.

197 Eleazar aus Modiim definierte die seinen Lebensberuf bildende *Agada*, nach einer freien Etymologie, als dasjenige, was die Herzen der Menschen anzieht, oder, nach einer andern Version, sie nach sich zieht wie Wasser ¹⁾. Die Wirkung der agadischen Schriftauslegung auf das Gemüt und der homiletisch-praktische Zweck, welchen der Volkslehrer mit seiner Exegese verbindet, konnte nicht klarer bezeichnet werden. Jene Deutung des Wortes *Agada* soll aber auch die anmuthig und schmeichelnd dem Hörer sich anschmiegende und durch Befriedigung und Anregung von Witz, Empfindung und Einbildungskraft seinen Beifall hervorlockende Methode und Ausdrucksweise des Agadisten bezeichnen. Es ist bedauerlich, daß die Traditionslitteratur nur so geringe Splitter der wahrscheinlich die ganze heilige Schrift umfassenden *Agada* Eleazars unter seinem Namen bewahrt hat. Doch auch das Wenige läßt uns einen Einblick in die Art und Weise seiner

wird der Modiit herbeigerufen — *עריין אנו צריכין לסורעי* — und er beileitigt den Einwand damit, daß auch in der Nacht die des Tages genossene Pflege fortwirkt. Im bab. Talmud, Kethub. 50 a, ist nur eine verworrene und dunkle Uebersetzung dieses Gespräches erhalten: Die „Lehrer von *Jabne*“, nach Andern *Eleazar* — d. i. der Modiit — beziehen dort den Psalmvers auf die Erziehung der eigenen Kinder, während ihn auf die Waienerziehung der *Amora* *Samuel* b. *Rachman* deutet. Auch die Version in *Sch. tob* ist durch den Einfluß des *Babli* modificirt, indem als erste Ansicht *Tarphon*s diejenige gegeben wird, welche im *Babli* *Huna* oder *Chisda* hat.

¹⁾ Er erklärt nämlich *גזר כורע* *Exod.* 16, 81: *דוכה לתנה שהיא כושך* אדם אחרים (אחרים אחרים), wofür in *b. Joma* 75 a *אחרים אחרים* *לבו של אדם* *אחרים* (אוברים) *שמוצכת לבו של אדם כמים*. Vgl. *Jehuda* I zu *Exod.* 19, 9, *Sabb.* 87 a.

Schriftdeutung thun. Schon der ihm zugeschriebene Wahlspruch¹⁾ ist keine bloße Sentenz, sondern gewissermaßen das Thema einer Predigt, in welcher vor den Sünden der Zeit eindringlich gewarnt werden soll. „Wer die Sabbathe entweicht²⁾ und die Festzeiten verachtet, wer den Bund unseres Vaters Abraham zerstört³⁾, wer seinen Nächsten öffentlich beschämt⁴⁾ und wer sich freche Aeußerungen gegen die Thora gestattet⁵⁾, der hat, selbst wenn er über Kenntniß der Lehre und gute Handlungen verfügt⁶⁾, keinen 198
Antheil an der kommenden Welt⁷⁾).

Wir machen an den Aussprüchen Eleazar's die Wahrnehmung, daß er gerne von einem allgemeinen Satze ausging und

¹⁾ Aboth 3, 11, Ab. di R. Nathan c. 26; an Num. 15, 31 angeknüpft Sifré 3. St. (§ 112), b. Sanh. 99 a. Nach *J e l l i n e t*, Litteraturblatt des Orients X, 414, ist E.'s Wahlspruch als „Polemik gegen die Apostel, Ebioniten und die ersten Gnostiker“ aufzufassen. Vgl. die Ausführungen *G u t t m a n n s* über die polemische Tendenz dieses Wahlspruches, Monatschrift, 42, Jhrg. (1898), S. 303 ff, 337 ff.

²⁾ הכחיל שבתות, wie es in Ab. di R. N. heißt, paßt besser zu dem folgenden והכבוד את הכוערים als das gewöhnliche und auch sonst keinen ungewollenen Sinn darbietende את הקרשים.

³⁾ So ist die Reihenfolge in allen Quellen, mit Ausnahme der Mishna. Für הכיפר את הברית של אברהם אבי hat eine Variante in Ab. di R. Nathan, in Uebereinstimmung mit b. Schebuoth 18 a, das deutlichere הכיפר את הברית בבשר. Daß dies den *E p i l a s m o s* bedeute, s. Gräff IV², 79.

⁴⁾ והמלבין פני חברו ברבים. In Sifré und Aboth di R. N. steht dieser Satz, auch in Babil nach manchen Mss. und alten Citaten (s. *D i k d u f e S o f r i m* 3. St.); selbst in Aboth ist er nicht unbestritten (s. *בית הבחירה* ed. *S t e r n*, 17 a).

⁵⁾ והכנלה פנים בתורה. Die eingeklammerten Worte fehlen in Ab. di R. N. und im paläst. Mishnatexte ed. *L o w e*; in Sifré fehlt der ganze Satz, doch nur irrtümlich, da er in der vorangehenden Deutung zu den Worten כזה רב ר' כי את רב ר' zu lesen ist: זה הכני פנים בתורה. Näheres über den Satz und über seine — babylonische — Erweiterung durch שלא כהלכה s. Die älteste Terminalogie, S. 149—151.

⁶⁾ אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים. In Sifré dafür: מצות הרבה.

⁷⁾ Sifré dafür: כרי הוא לדחותו מן העולם. In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 38 (S. 87) ist der Spruch in folgender Weise erweitert: כל הכחיל את התורה ואת הקרשים והכוערים והכיפר בריתו של אברהם אבינו אף על פי שיש

diesen auf die zu deutende Bibelstelle anwendete. Zu Num. 27, 14 bemerkt er¹⁾: „Komm' und sieh, wie sehr die Frommen Gott lieb sind! So oft er in der Schrift ihren Tod erwähnt, erwähnt er auch ihr Verschulden; dies geschieht darum, daß die Nachwelt nicht Anlaß zur Verleumdung habe, als ob Jene im Geheimen schlechte Thaten verübt hätten und deshalb starben. An vier Stellen erwähnt die Schrift den Tod der Söhne Aharons²⁾; doch überall erwähnt sie auch ihr Verschulden, um damit zu sagen, daß nur dieses ihnen zur Last gelegt werden dürfe. Wenn Gott so rücksichtsvoll ist, wo er zum Zorne Anlaß hat, wie erst, wenn seine Gnade waltet!“ — Zu Num. 31, 5 ruft er aus³⁾: „Komm' und sieh, wie groß die Liebe zu den Hirten — Regenten — Israels ist! Ehedem mußte Moses klagen, daß er um ein Geringes gesteinigt worden wäre (Exod. 17, 4), und nun, nachdem das Volk gehört hatte, daß die Bekriegung Midjans dem Tode Moses vorangehen müsse, entzogen sie sich der Heeresfolge und mußten zwangsweise dazu ausgehoben werden. — Um die Fülle des Mannafegens zu erweisen, stellt er ihn auf Grund biblischer Ausdrücke⁴⁾ mit dem Regen der Sündfluth in Parallele und wendet das Axiom an, daß das Heil stets in größerer Fülle vom Himmel gesendet werde, als das Unheil⁵⁾. — Eine a g a-

לו כעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא וכל הכבדה את התורה אין לו
בא חלק לעולם הבא. Der zweite Theil unterscheidet sich vom ersten nur durch
das Verbum כבדה. Wahrscheinlich ist er so entstanden, daß der Schlußsatz
התורה durch הכבדה את התורה ersetzt (entsprechend dem biblischen
Texte dazu: דבר ד' בזה) und dann irrtümlich durch die weiteren Bestand-
theile des ersten Theiles erweitert wurde. In diesem ist התורה את jedenfalls
nicht ursprünglich.

¹⁾ Sifré z. St. § 137; kürzer und in anderer Reihenfolge in Pesikta
172 b, Lev. r. c. 20.

²⁾ Nämlich Lev. 10, 1 und 16, 1, Num. 3, 4 und 26, 61.

³⁾ Sifré z. St., § 157. Die Grundlage der Deutung bildet das nicht
als Reflexivum, sondern als Passivum betrachtete Verbum ויכסרו.

⁴⁾ Gen. 7, 11 (ארבות) und Psalm 78, 23 (רלתי).

⁵⁾ Mech. zu 16, 14 (49 a) רעה היו אוכר וכי אינו סדה כרובה טובה או רעה היו אוכר. Etwas anderes Zoma 76 a. Sanh. 100 a b be-

bische Norm anderer Art, die aus dem babylonischen Exil mitgekommen sei¹⁾, lautet: Ueberall, wo eine biblische Erzählung mit den Worten „Es war in den Tagen“ eingeleitet wird, ist von Drangial die Rede²⁾. — Anderen allgemeinen Sätzen, die aus Eleazars agabischer Exegeze sich ergaben, werden wir noch in den Controversen mit Josua begegnen. Hier seien noch einzelne Schriftdeutungen zusammengestellt.

Gen. 18, 3. Mit dem Worte אדני redet Abraham Gott an, und dasselbe ist als Gottesname zu betrachten³⁾.

Gen. 24, 1. „Gott segnete Abraham mit Allem“, das bedeutet Abrahams astrologische Wissenschaft⁴⁾.

dient sich Meir (s. Dikb. Sofrim) des Sages, ohne Eleazar zu nennen; in Sora 11 a führt ihn Raba an.

¹⁾ Levit r. c. 11: הכורש הזה עלה בידיו כן הגולה. Zu Pes. r. c. 5 statt der letzten zwei Worte: מכבל; in b. Meg. 10 b: דבר זה כסורת בידיו. כמנשי כנסת הגדולה. Für den ersten Ausdruck vgl.: על שעלה בידם מאשור. j. Meg. 71 b, 6. Sanh. 22 a; עליו בידם מכבל, j. H. S. 56 d für den zweiten Ausdruck: כסורת בידו כמבותיו Troma 21 a und Parall. S. auch Die älteste Terminologie S. 107. Dort ist noch folgendes Beispiel nachzutragen: רבן גמליאל כסורת... בירו סמכותי (j. H. S. 58 b). Ferner aus dem Midrasch Haggadol zu Genesis (Ms. Berlin 153 a), mitgetheilt von Marx in der Orientalistischen Literaturzeitung III Jhrg. Col 297: דרשי אגרות אוסרים כסורת היא בידן שבאוהו פרק שיצא יוסף ככית המסורים כת יצחק

²⁾ בכל מקום שנאמר ויהי בימי אינו אלא צרה. So tradirt Berechja (s. oben S. 128) den Satz im Namen Eleazars aus Modiim in Lev. r. c. 11, während Tanchuma ihn im Namen Chija's vortrug. Gen. r. c. 42 und Ruth r. Einl. stimmen mit Lev. r. überein, nur fehlt die Bezeichnung הכורעי nach רי אלעזר. Diejem Sage folgt in den genannten Quellen die Aufzählung und Erörterung der fünf mit יהי בימי beginnenden Bibelstellen durch Samuel b. Nachman (Ag. d. pal. Am. I, 539, 6), hierauf ein Satz Jochanan's über die mit יהי beginnenden Stellen, welchen ebenfalls Sam. b. Nachman ergänzt oder vielmehr einschränkt (ib. I, 162, 2). Die Vermengung dieses letzten Sages mit dem Eleazars hat in den andern Quellen — Eifer r. Anf., Tanchuma Schemini Anhang, Pesita r. c. 5 und 7, Num. r. c. 18 — eine bedeutende Verwirrung hervorgerufen. Diese zeigt sich auch in der babylonischen Ueberlieferung des Sages über יהי (Megilla 10 b), aus dem die amoräische Dialektik den über יהי בימי reconstruirt.

³⁾ Schebuoth 35 b S. jedoch oben, S. 188, Anm. 2.

⁴⁾ אצטגנינות גדולה שהיתה בידו של אברהם אבינו וז' Tos. Kidduschin 5, 17. Zu B. Baba bathra 16 b: של אברהם א' mit dem

200

Gen. 40, 10. Im Traume des Mundschinken bedeutet der Weinstock Jerusalem, die drei Reben das Heiligthum, den König und den Hohenpriester, die Blüthen die Jugend der Priesterschaft, die Weintrauben die Trankopfer ¹).

Gen. 49, 4. Eleazar deutet die Buchstaben des Wortes **מזו** in umgekehrter Folge ²).

Zusatz: וּמְעַרְבֵי שְׂכָנָיו לְמַתּוֹ; in Joma 28 b, wo der Satz anonym angeführt wird: **אֲמַצְט' גְּרוּלָה הִיְתָה בְּלָבוֹ**. Das Wort **אֲמַצְטְנִינִיּוֹת** (auch **אֲמַצְטְנִינִיּוֹת**) ist als Abstraktum aus dem Griechischen gebildet, und zwar — mit allerdings starker Entstellung der Laute — aus **אֲמַצְטְרוֹלוֹגִיּוֹת** (auch **אֲמַצְט' ἀστρολογία**). Im palästinensischen Talmud und im Midrasch findet sich wirklich nur die letztere, richtige Form. Wenn z. B. Sabb. 13 a Abraham sagt: **וְגוֹת הַמַּחְבֵּלִי בְּאֲמַצְטְנִינִיּוֹת שְׁלִי** und Gott ihm erwiedert (nach Gen. 15, 5) **נְבִיא אֵתָה וְאִין אֵתָה אֲמַצְטְרוֹלוֹגִיּוֹת**: **וְהָיָה חֲמִי**: Dem Ausdruck **שְׁלִי אֵתָה** entspricht j. Ab. zara 41 a: **וְהָיָה חֲמִי צַפָּה אֹתוֹ שְׁלִטִין בְּאֲמַצְטְרוֹלוֹגִיּוֹת שְׁלִי**; Lev. r. c. 36: **בְּאֲמַצְטְרוֹלוֹגִיּוֹת דִּירָה**; Dem Ausdruck **שְׁלִי אֵתָה** entspricht j. Ab. zara 41 a: **וְהָיָה חֲמִי צַפָּה אֹתוֹ שְׁלִטִין בְּאֲמַצְטְרוֹלוֹגִיּוֹת שְׁלִי**; Wenn die Lesart der Tosefta **בִּירוֹ** richtig ist, so kann man an die astrologischen Instrumente und Tabellen denken, durch welche die Zukunft geschaut wird. In einem andern Sage Eleazars des Moditiiten wird ein solches Instrument ausdrücklich genannt. Den Rath Jethros an Moses Exod. 18, 21): „du sollst ersehen“ erklärt er (Mech. z. Et.): **בְּמַסְפֵּלְרִיא בְּחַוִּית וְזוֹ שְׁחִוִּין בְּהַמְלִכִים**: Es ist an keinen gewöhnlichen Spiegel (*speculare*) zu denken, sondern an ein astrologisches Instrument, „das die Könige zu benützen pflegen“ und das Moses benützen soll, um tüchtige Männer zu wählen; mit anderen Worten, er solle den zu Wählenden das Horoskop stellen. (Andere Erklärungsversuche s. bei Krauß, Lehnwörter II, 119).

¹) Chullin 92 a. S. ob. S. 90.

²) S. oben S. 127. Er leitet seine Deutung mit den Worten ein: **כִּסְרִים אֵת הַתִּיבָה וְרוּרָה**. Sabb. 55 b; in Tanchuma dafür **אֵת הַתִּיבָה** über Reuben s. S. 127. Von Eleazar finden wir nicht wenige *Notarikon*-Deutungen, s. S. 194, A. 4; S. 198, A. 1; S. 198, A. 4; S. 199, A. 4. Eine solche Deutung des Wortes **נְחִיָּה**, Psalm 77, 21, welche die vier Buchstaben desselben als Anfangsbuchstaben von vier Sätzen auffaßt, findet sich Tanchuma B. **בְּשֵׁלַח** 15 (daraus Talfut zu St. II, 818). Der Deutung unieros E. gehen zwei andere voraus, eine anonym und eine von Josua (b. Chananja), und folgt eine vierte von den „Gelehrten“. In Tanchuma **כִּסְעֵי** Anf., ebenso Num. r. c. 23 Anf. stehen ebenfalls vier Deutungen, mit verschiedenen Abweichungen von der Version des Tanchuma B. Als Autoren derselben sind genannt: Eleazar, Josua, Akiba und die Gelehrten (**רַבּוֹתַי**, wofür Tanch. **רַבֵּי**).

Exod. 27, 10. Aus der Benennung der „Hafen der Säulen“, welche mit der des Buchstaben Waw zusammenfällt, folgert Eleazar, daß die Schrift seit Moses nicht geändert wurde ¹⁾, was er auch mit Esther 8, 9 bekräftigt.

Die Hallelpsalmen wurden aus Veranlassung des Sieges Debora's und Baraks gedichtet ²⁾.

Esther 5, 4. Haman wurde deshalb von Esther zum Gastmahl geladen, um die Eifersucht des Königs und der Großen gegen ihn zu erregen ³⁾.

Hoh. 6, 10. Das seltene Wort כְּנַגְלוֹת löst E. nach der Notarikon-Methode in zwei Bestandtheile auf und deutet diese als Anspielung auf „jenes Geschlecht, welches schon in Bewegung gesetzt wird, um in's Exil zu gehen, aber dennoch nicht geht, das ist, nach Zach. 14, 2, das Geschlecht des Messias ⁴⁾“.

In der letzten Deutung eröffnet Eleazar mit Hilfe von Bibelstellen eine Perspective auf die erhoffte Zeit der Erlösung. Auch andere messianische Schriftdeutungen besitzen wir noch von Eleazar, der mit seinem Tode den gewaltsamen Versuch, die Erlösung herbeizuführen, mitbüßen mußte und der während seines Lebens wahrscheinlich nicht wenig dazu beitrug, um die Sehnsucht nach ihr im Volke lebendig zu erhalten ⁵⁾. Zu Jer. 3, 17 fragte ihn Eleazar b. Azarja ⁶⁾, wie denn Jerusalem die Völker

¹⁾ Tos. Sanh. 4, 8, j. Meg. 71 c, b. Sanh. 22 a, tradirt durch Simon b. Eleazar im Namen Eleazar b. Parta's. Die Spitze der Deutung liegt in dem Nebeneinander der Worte ווי und עמורים, daher: כה עמ' לא נשתנו; ווי שהן דומין לעמורים; ווי היה ה' דומין לעמ'; Tosfeta; ווי ווי לא נשתנו, אמר ווי לא נשתנו, Babil.

²⁾ Pesachim 117 b. E. oben S. 149.

³⁾ Meg. 15 b (i. ob. S. 90): קנאתו בכלך קנאתו בשרים.

⁴⁾ כרור, שנתגרנד לגלות, Schir r. z. Et. tradirt von Huna, während sein agadischer Antagonist Judan eine gleiche Deutung des Wortes auf die Zeit des Königs Chizkija im Namen Eliezers, des Sohnes Josez, des Galiläers vorträgt. S. II, 290, 4.

⁵⁾ Vgl. Frankel, Monatschrift, Jahrg. 1854, S. 167 f.

⁶⁾ Pesikta 143 a, f. S. 188, Anm. 2. Zwei andere Versionen dieses agadischen Gespräches finden sich an den beiden dort citirten Stellen der Pes. r. und des Tanchuma.

alle werde fassen können. Da erwiederte er: Einst wird Gott zu Jerusalem sprechen: „Dehne Dich in die Länge und Breite und nimm deine Volksmassen auf!“ — In Exod. 16, 25 findet er sechs gute Gaben als Lohn der Sabbathheiligung für Israel verkündet, nämlich: Das heilige Land, die kommende Welt, die erneute Welt, das davidische Königthum, das Priesterthum und das Levitenthum²⁾. Dieselben sechs verheißenen Gaben sind es auch, deren nach ihm Jethro sich freut, Exod. 18, 9³⁾.

Ueber die letzte Phase der irdischen Dinge, das große Gericht, dichtete er zu Micha 4, 5 Folgendes. Dereinst werden die Schutzengel der Völker Israel vor Gott anklagen und sprechen: Herr der Welt, Israel hat dieselben Sünden begangen, wie die anderen Völker, Götzendienst, Blutvergießen, Unzucht, warum sollen Diese zur Hölle fahren, Jene nicht? Darauf entscheidet Gott: So mögen denn die Völker alle mit ihren Göttern in die Hölle eingehen! Denn so ist es gesagt: Die Völker gehen jedes im Namen seines Gottes, wir aber gehen im Namen des Ewigen, unseres Gottes! Israel aber wird sein Gott aus dem Höllenfeuer befreien⁴⁾. In einer andern Dichtung⁵⁾ läßt Eleazar die Völker zur Offenbarung am Sinai huldigende Stellung nehmen. Als Gott seine Lehre an Israel gab, da wurde es von einem Ende der Welt bis zum andern vernommen, und die Könige der Erde erzitterten aus ihren Palästen, wie es geschrieben ist: „in seinem Palaste sagt Jeglicher: Herrlichkeit!“ Dann versammelten sich Alle bei Bileam und sagten ihm: Sollte, was wir vernommen,

203

¹⁾ הארצי הרחיבי קבלי אוכלוסין. Hierauf folgt der Belegvers Jes. 54, 2, vor dem שנאמר zu ergänzen ist.

²⁾ Gegen Eliezer und Josua, S. 145. יולם דרש ist die nach der Messiasankunft erfolgende neue Ordnung der Welt.

³⁾ Gegen Eliezer und Josua. S. ob. S. 147, Anm. 2.

⁴⁾ Schir r. zu 2, 1. Dieser Dialog, doch mit anderen Antworten Gottes lehrt mehrere Mal im Midrasch wieder, Schir r. zu 8, 8, Ruth r. Anf., Schocher tob zu Psalm 1 (S. 21) und zu Ps. 20. Vgl. Ag. d. val. Am. III, 171, 2.

⁵⁾ Mech. z. 18, 1 (57 a), Zebachim 116 a. Das Ganze beruht auf einer dramatisirenden Deutung der letzten drei Verse des 29. Psalmes.

eine neue Sündfluth bedeuten ¹⁾? Doch Bileam sagte: Längst hat Gott geschworen, keine Fluth über die Welt zu bringen. „So bringt er uns den Untergang durch Feuer?“ — Auch das nicht, erwiderte Bileam, denn Gott wird die Menschheit nicht vernichten. Was ihr vernommen, das kommt von der Offenbarung der Lehre Gottes an sein Volk, „der Ewige giebt seinem Volke Macht“. Als sie dies hörten, da sagten sie einstimmig: „Der Ewige segne sein Volk mit dem Frieden ²⁾!“ — Eine andere Dichtung E.'s betrifft ebenfalls die Offenbarung. Sie lautet: Buch und Schwert ³⁾ kamen zusammengebunden vom Himmel herab. Wenn ihr -- sprach Gott zu Israel -- die in diesem geschriebene Thora ausübet, werdet ihr von jenem gerichtet; wenn nicht, werdet ihr durch jenes gezüchtigt. Wo findet sich das deutlich ausgesprochen? In Gen. 3, 24: Das „Schwert“ behütet den „Weg zum Baume des Lebens“ ⁴⁾.

2.

Die Controversen zwischen Josua b. Chananja und Eleazar aus Modium bilden gleichsam einen fortlaufenden *Doppelcommentar* zu den Abschnitten des Exodus über den Aufenthalt in Mara (15, 22—27), das Mannawunder (c. 16), den Kampf mit Amalek (c. 17) und den Besuch Jethro's (c. 18). Wir besitzen in ihnen ein ungemein lehrreiches und interessantes Zeugniß der Schriftauslegung in dieser alten Epoche der Tannaiten-

¹⁾ ר' לכוכל ישב. Ist fragend aufgefaßt.

²⁾ Sein Urtheil über die heidnischen Völker spricht Eleazar in der Deutung von Prov. 14, 34 aus (s. oben S. 34, Anm.): „Was sie an Gerechtigkeit und Milde üben, wird ihnen zur Gelegenheit, um Israel zu schmähen“. Dazu citirt er Jerem. 40, 3. —

³⁾ הכיף והספר. In Lev. v. und in Deut. v. הכיף והספר.

⁴⁾ Sifré zu Deut. 11, 20 (79 a), daraus (gefürzt) Deut. r. c. 4: ר' אלעזר אומר, in Lev. v. c. 35: ר' אלעזר ר' אלעזר; im Talmud I, 860 und II 256 steht der Beinamen הכורעי. In Gen. 3, 24 ist עץ החיים als allegorische Bezeichnung der Thora aufgefaßt (nach Prov. 3, 18). Voran geht im Sifré die ähnliche Dichtung Simon b. Jochai's (II, 89, 4). Vgl. noch Die älteste Terminologie S. 157.

204

zeit. Auf der einen Seite tritt uns die Exegese des bibelfundigen Josua entgegen, der in der Regel den einfachen Wortsinne, die historische Auffassung des Inhaltes vertritt und dort, wo dieser der Ergänzung und Erläuterung bedürftig ist, an den Zusammenhang des Ganzen sich hält; auf der andern Seite lernen wir die künstlichere Textbehandlung Eleazars kennen, der als Berufsa-
 agadist mit allen Mitteln der ihm zu Gebote stehenden herme-
 neutischen Technik das Schriftwort und den biblischen Geschichts-
 stoff frei behandelt, wo es sein Zweck erfordert, auch allegorisiert
 und deutlich die Absicht zeigt, den Text nicht so sehr zu erklären, als
 eine Fülle von Anspielungen, Beziehungen, Mahnungen in ihm
 zu finden und ihm allerlei Belehrung und Anregung zu ent-
 nehmen. Doch die Grenze zwischen den beiden Arten der Schrift-
 auslegung, die in den vorliegenden Controversen erkennbar sind,
 war keine so feste, daß nicht zuweilen der Vertreter der einen die
 Methode der andern befolgte, wie das aus der nun folgenden
 Specialdarstellung ersichtlich sein wird ¹⁾.

Die gekennzeichnete Verschiedenheit der Exegese J.'s und
 E.'s zeigt sich schon in der Erklärung einzelner Wörter. In der
 Beschreibung des Manna, 16, 14, nimmt J. die drei Ausdrücke
 דק כחמסם ככמור in dem natürlichen und sich zunächst darbietenden
 Sinne als beschreibende Merkmale ²⁾; E. sieht in ihnen auf
 Grund einer künstlichen Etymologie Andeutungen der Art, in

¹⁾ Da die folgenden Controversen alle in der Mechilta zu den be-
 treffenden Bibelstellen stehen, wird die Quelle der einzelnen Erklärungen nicht
 noch besonders angegeben werden; auch zu den Bibelstellen wird nicht be-
 sonders „Exodus“ vor die Capitelzahl gesetzt, da sie sämtlich aus diesem
 Buche sind. J. bedeutet Josua, E. Eleazar aus Modium. — In ähnlicher
 Weise, wie hier, ist ein Theil der Controverse Josua b. Chananja's und des
 Modiiten behandelt bei Ludwig M. Rosenthal, Einiges über die Aga-
 da der Mechilta (Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut, S.
 463 ff), ohne daß auf meine Darstellung Bezug genommen wäre (siehe
 R. d. E. d. XXXV, 123).

²⁾ Zu דק כחמסם ist auf Grund des Targum (auch Beschilta בתקלה
 mit Friedmann zu ergänzen נקלה [מלכר זיהיה דק]; J. nimmt חמסם als er-
 weiterte Stammbildung von חכף = חזף, abschälen, כמור ist ihm = ליר

welcher die Himmelskost herabkam ¹⁾. Auch zwei andere zur Beschreibung des Manna angewendete Ausdrücke erklären sie auf verschiedene Weise (16, 31) ²⁾; in einem derselben, נר, sieht E. eine Anspielung auf die anziehende Kraft der Magda ³⁾, mit der er die Annehmlichkeit des Manna vergleicht. — ויהלש, 17, 13 erklärt J. nach der Bedeutung des Stammes הלש, schwach sein; E. löst es nach der von ihm so gerne angewendeten Methode des Notarikon in zwei Bestandtheile auf ⁴⁾. — נסרו 15, 25 glaubt J. gegen die gewöhnliche Orthographie in der Bedeutung „erhöhen“ nehmen zu müssen, wahrscheinlich, weil ihm die näher liegende Bedeutung nicht in den Zusammenhang paßt; E. setzt diese mit Hinweis auf die Rechtschreibung in ihr Recht ein ⁵⁾.

Bei andern Worterklärungen handelt es sich nicht um zweifelhafte Etymologie, sondern um verschiedene Auffassung des in

¹⁾ דק = vom Himmel kommend, von דק, Jesaja 40, 22; כסור = Deckel, vgl. כסורת; כחססס als Notarikon gedeutet, so daß חס (= הם oder שח, vgl. חשכל Hag. 14 b) die Lautlosigkeit des Mannaregens anzeigt, סס, daß er nicht im starren, kalten Zustande kam. סס soll Gegensatz zu צון sein, was man vergeblich zu erklären bemüht war; vielleicht verstand es E. im Sinne von אסס, hinschwunden, sich auflösen, entsprechend dem ניכח in der andernartigen Notarikon-Deutung von כחססס durch Simon b. Lakisch, Torna 75 b.

²⁾ צפיחית hängt nach J. mit צפתה zusammen, und er gebraucht zur Erklärung die griechischen Worte für Pflanze und Kuchen: λωπάς, ἐλαφίτης. Nach E., der das Manna nicht als feste Masse denkt, kömmt צפיחית von צפה = צפה, sich ausbreiten, zerfließen. — Wie J. נר auffaßt, ist nicht klar.

³⁾ E. oben S. 189, Anm. 1.

⁴⁾ לשון נוכריקון ויהל ויזכר. Eine Glossa im Talmud erklärt ויהל mit ויזע als ob es bedeutete: „er machte erzittern“ (ויזעל); doch muß man, wie unten (S. 205) gezeigt wird, ויזעל lesen.

⁵⁾ Er sagt zu Josua (der erklärt hatte: עם נשא לו גדולה, mit Hinweis auf II Kön. 25, 27): והלא גדולה אינה תלויה אלא בשון וכאן לא כתוב אלא בסך. הא... נסה המקום את ישראל תלויה (bei Friedmann z. St.) ist unnützig, da תלויה wie sonst bedeutet: abhängig von etwas. Er sagt: Die Bedeutung des fraglichen Verbums, als erhöhen genommen, hängt von seiner Schreibung mit Sin ab.

206 mehreren Bedeutungen vorkommenden Wortes; so bei נבל 18, 18¹⁾, כרן 18, 1²⁾, וישלה 18, 27³⁾.

Es ist begreiflich, daß für die Controversen E.'s und J.'s besonders dort Spielraum war, wo irgend eine Eigenthümlichkeit des Textes, ein auffallender Ausdruck, ein Zuviel oder Zuwenig gewissermaßen zur Deutung aufforderte. Die Freiheit und Kühnheit der Auslegung E.'s zeigt sich in diesen Fällen in voller Entfaltung, während J, selbst dort, wo er von der natürlichen und einfachen Exegese sich entfernt, rationell und dem Zusammenhange Rechnung tragend zu erklären bestrebt ist.

Für ברעב, 16, 3, wäre das unbestimmte ברעב am Platze. J. sieht in dem bestimmten Artikel den Hinweis auf die bekannte Thatsache, daß der Hungertod die ärgste der Todesarten sei. E. benützt die Aussprache ב um das Wort als Notarikon zu deuten⁴⁾. — Die Frage: „was werden wir trinken?“ erscheint zu harmlos, um als Murren gegen Moses gelten zu können, von dem der Anfang des Satzes (15, 24) spricht, darum giebt J. dem vorstehenden Worte לאמר die Wendung: „sie hätten sagen sollen“, d. h. die Israeliten hätten vorher den Angesehensten unter ihnen fragen sollen, was sie trinken werden, und erst dann gegen Moses murren dürfen. E. meint, daß solche Ausbrüche der Unzufriedenheit gegen Moses nichts Ungewöhnliches waren, und er faßt die Frage in dem Sinne, daß sie als Vorwurf an Gott

207

¹⁾ Nach J. ist Jes. 34, 4 zu vergleichen und zu übersetzen „du wirst vor Ermattung hinsinken“, nach E. Jesaja 1, 30: „du wirst vor Aerger welfen“.

²⁾ Nach J. = כומר, Götzenpriester, wie Mi. 18, 30, nach E. = שר Fürst, wie II Sam. 8, 18. Vgl. Lebrecht in Frankels Monatschrift, J. 1868, S. 306.

³⁾ Nach J. bedeutet das Verbum wegjücken, nach J. beschenken: נתן לו כתנות רבות. Friedmann vgl. שלחים I Rön. 9, 16. Vielleicht dachte E. an Gen. 25, 6.

⁴⁾ בא עלינו רעב אחר רעב דבר אחר דבר, erweitert: בא רעב = ברעב חשך אחר חשך. E. schwebte dabei wohl בנר, Gen. 30, 11 vor.

selbst gerichtet ist ¹⁾. — Das Subject zu **קראו**, 17, 7, kann nicht zweifelhaft sein, wenn man den vorhergehenden Satz in Betracht zieht; und so erklärt denn J. auch, daß Moses den Ort benannt habe. E. hingegen faßt den Satz für sich in's Auge und nimmt das Wort **קום** in seiner damals schon lange üblichen Bedeutung als Bezeichnung Gottes, als Subject ²⁾. — Ebenso ist nach E. das Subject zu **אמר**, 18, 24, nicht Jethro, wie J. erklärt ³⁾ sondern Gott; E. will damit der Moses herabsetzenden Annahme ausweichen, als ob er nach Jethro's Geheiß gehandelt hätte. — Manche Erklärungen E.'s sind dem Wortlaute des Textes ent-

¹⁾ Die Controverse (s. auch Tanchuma S. **בשלה** 18) wird ohne die ursprüngliche Grundlage derselben zu 16, 2 wiederholt, ebenso wie die zu 16, 25 zu 16, 30 wiederkehrt.

²⁾ **הבקות קראו כסה ומריבה**. Für **הבקות** hat Jalkut zur Verdeutlichung: **הקביה**. Der Nachsatz **קום שקרו רין הגרור לבית רין ככאן** hat verschiedene Emendationen und Erklärungen veranlaßt; sie scheitern an der angenommenen Bedeutung von **בית רין הגרור**, wie überall, wie überall, auch hier der große Gerichtshof, das Synedrion gemeint sei. Aber der Ausdruck bedeutet hier — wie Geiger, J. J. IX, 26 ausführt — den göttlichen Gerichtshof, **בית רין של כעלה**, mit dem Gott seine Beschlüsse faßt; vgl. den Ausdruck: **כל בקום שנאמר ור' הרמא וביה רינו**, j. Sanh. 18 a, Gen. r. c. 51 (s. Ag. d. pal. Am. II, 82, 1). Eleazar will sagen, daß der Name für Gott, den man so häufig anwendet, **הבקות**, aus dieser Stelle zu entnehmen sei, mit dieser Bezeichnung verbinde sich aber die Vorstellung des göttlichen Gerichtshofes, wodurch die Bezeichnung in der That begrifflicher wird. Anders erklärt sie Jose b. Chanasfa und der Amora Ammi; s. Pesikta r. c. 21 (ed. Friedmann 104 b), Gen. r. c. 68, Sch. tob zu Psalm 90. Daß **הבקות** = Gott nicht, wie auch Friedenthal (Hellenistische Studien I, 72 f.) annimmt, eine Entlehnung aus dem Hellenismus (**θεός**), sondern „eine alte palästinische Umschreibung ist“, wird von Geiger (J. J. XI, 228 f.) dargelegt. **בית רין** im Sinne von **קום** zur Bezeichnung Gottes findet sich **משחילתה** zu Exod. 22, 3 (40 a oben): **ונגב לב בית רין בירן**. — Vgl. noch J. Lewy, Ein Wort über die **משחילתה** des R. Simon, S. 9, A. 4; D. Hoffmann, Deutsche Literaturzeitung 1889, Col. 1531, S. Schechter, J. Qu. Review VI, 420.

³⁾ **וראי** (s. oben S. 127, Anm. 4) darf man nicht, wie Friedmann möchte, zur Erklärung E.'s ziehen, sondern es zeigt an, daß Josua wirklich Gehorsam gegen die Rathschläge Jethros annimmt, während nach E. Moses nur Gott gehorcht hat. **וראי** bei J. s. auch S. 203, A. 2.

sprechender als die entgegenstehenden Erklärungen J.'s; doch läßt sich meist irgend ein rationeller Grund für die Abweichung des Lesers von der einfachern Auffassung angeben. Dem Wortlaute von 16, 15 nach sagt Moses zu ganz Israel, was das Manna sei. Das nimmt auch E. an, während nach J. Moses unmittelbar nur zu den Ältesten sprach und diese dann die Mittheilung an das Volk machten¹⁾. — Wenn es 18, 6 heißt, daß Jethro aus der Ferne dem Moses sagte, so meint J., dies sei brieflich geschehen; nach E. überbrachte ein Bote mündlich die Meldung, deren Inhalt im Texte nur skizzirt sei²⁾. — Satzung und Recht, welche nach 15, 25 in Mara Israel gegeben werden, erklärt E. als die Gesetze über die verbotenen Ehen und die Vorschriften des bürgerlichen Rechtes; J., von der Erwägung ausgehend, daß von diesem Theile der Gotteslehre vor der Offenbarung am Sinai nicht die Rede sein kann, findet in der Satzung das Sabbathgesetz und im Recht das Gebot, die Eltern zu ehren, weil diese Gebote im Dekalog (Deut. 5, 15 f.) als schon vorher gegeben hervorgehoben sind³⁾.

In der Erklärung der biblischen Wunderberichte erkennen wir das Bestreben E.'s, die Wunder möglichst zu steigern. Wir haben schon oben gesehen, wie ihm seine Uebertreibung des Mannawunders eine Zurechtweisung zuzug⁴⁾. Auch durch die

¹⁾ J. wollte das Sprechen zum ganzen Volke begreiflicher machen, während E. gerade dieses als etwas Außerordentliches wörtlich beibehielt. Zu 12, 21 bringt die Mech. die gleiche Controverse zwischen Jofua und Jonathan, dem Schüler Ismaels.

²⁾ J. zieht die Annahme des Briefes vor, (s. oben S. 147), weil Jethro in erster Person spricht.

³⁾ Nicht wie Friedmann will, weil diese Gebote die Grundlehren des Judenthums enthalten. Auch zu 18, 16 und 18, 20 (ebenso zu 15, 26) erklärt E. קים mit עריות, nach Lev. 18, 30, während J. in dem Worte, als Gegensatz zu תורת, das = חרמות, gesetzliche Entscheidungen sei, die Deduktionen der Halacha's aus dem schriftlichen Gesetze (כרשות) erblickt, ebenso wie ihm in Exod. 15, 26 קים die Halacha's selbst bedeuten (s. ob. S. 164, Anm. 6).

⁴⁾ E. oben S. 188, Anm. 3.

künstliche Deutung der bei der Beschreibung vorkommenden Ausdrücke sucht er dies Wunder zu vergrößern¹⁾. Die Worte: „was ihr backen wolle, das backet u. i. w.“ (16, 23) erklärt er so, daß dem Manna der Geschmack aller gebackenen und gekochten Speisen, die nur Jemand wünschen mochte, innewohnte²⁾, während sie nach J. so zu verstehen sind, daß das Manna nach Belieben gebacken oder gekocht werden konnte. — Das Wunder von Mara erweiterte E., damit, daß das Wasser von seiner Bitterkeit durch das „bitterste der Hölzer“, das Delbaumholz, befreit wurde, ferner daß die Wasser von Anfang an bitter waren (15, 25). J. hingegen schränkt das Wunder durch die Annahme ein, daß die Wasser von Mara nur von vorübergehender Bitterkeit waren und durch das Holz, vom Weidenbaume, in ihren frühern Zustand zurückversetzt wurden. — Zu 16, 35 beweist J., daß das Manna nach Moses' Tode noch 40 Tage dauerte; E. nimmt um 30 Tage mehr an³⁾.

Eine andere Art der Erweiterung des im Texte gegebenen Inhaltes bewerkstelligt E. durch erdichtete Scenen, Dialoge, die er an irgend eine Besonderheit des Textes anknüpft. Wir kennen schon die Dichtung von der Aufregung der Erdenkönige ob der Offenbarung am Sinai⁴⁾. E. bringt sie dort an, wo er erklären soll, was denn Jethro eigentlich gehört habe (18, 1); es war die Kunde von der geschehenen Offenbarung⁵⁾, während es nach J. der Kampf mit Amalek war⁶⁾. — וַיִּשְׁמַע, 18, 2, erklärte J. — nach Deut. 24, 1 — als wirkliche Ehecheidung; nach E. sei es nur eine zeitweilige Heimjendung Zippora's gewesen, da-

¹⁾ S. S. 198, Anm. 1.

²⁾ *Sûrê* zu Num. 11, 8 (§ 89) adoptirt und erweitert diese Deutung, deren Spuren übrigens schon im Buche der Weisheit Salomonis zu finden sind, s. Grätz in Frankel's Mon. Jhg. 1854, S. 354.

³⁾ S. dazu Büchler, J. Qu. Review V, 433.

⁴⁾ S. oben S. 195 f.

⁵⁾ Jethro als Fürst (s. S. 199, Anm. 2) nahm an der Versammlung der Könige bei Bileam Theil.

⁶⁾ מלחמת עמלק שמע ובא שהיא כתובה בצדו. S. oben S. 146, Anm. 4.

mit sie am ägyptischen Elend nicht mitzuleiden habe. Dazu hatte aber Aharon gerathen, was in einem wirkungsvollen Gespräche ausgeführt wird ¹⁾. — Eine andere Fiction wird an die Worte von der Namengebung Gerschoms, 18, 3, angelehnt ²⁾. Moses hatte Jethro schwören müssen, daß er seinen Erstgeborenen dem Götzendienste weihen werde; dies bewog ihn zu dem Ausrufe: Da alle Welt den Götzen dient, will ich dem dienen, auf dessen Wort die Welt entstand ³⁾. — Jethro wird nach J. mit allen Ehren entlassen (18, 27) ⁴⁾. E. dichtet auf Grund von Num. 10, 31 f. ein Gespräch zwischen Moses und Jethro, in welchem dieser auf die Aufforderung zu bleiben, sagt: „Die Lampe nützt nur an einem Orte der Finsterniß, haben etwa die Sonne und der Mond einen Nutzen von der Lampe? Du bist die Sonne, Aharon, dein Bruder ist der Mond, was soll die Lampe zwischen euch? Vielmehr will ich in mein Land gehen und alle seine Bewohner belehren und sie des Unterrichtes in der Gotteslehre theilhaftig machen, damit ich sie unter „die Flügel der Gottesherrschaft“ bringe“. Hierauf führt E. noch auf Grund von Richter 1, 16 ⁵⁾

211

¹⁾ Die Grundlage desselben bildet Exod. 4, 20, 27. Aharon sagt: על הראשונים אנו כצמרים ועכשיו נצטער גם באלי.

²⁾ In dem Sage בארץ נכריה כי גר הייתי בארץ נכריה nimmt E. נכריה im Sinne von götzdienerisch und גר א'ס Gottesbekenner; J. bemerkt: נכריה היתה לו ודאי.

³⁾ והואיל וכל העולם עובדי עבודה זרה אני אעבור לפני כי שאמר והיה העולם.

⁴⁾ שלו בכוורו של עולם. Man muß das Wort ironisch nehmen; Moses that dem götzdienerischen Priester (f. S. 199, A, 2) alle Ehre an, als er ihn fortschickte, d. h. er schickte ihn gerne fort. Denselben Sinn drückt auch die Lesart des Jalkut 'ע שלו ככוורו aus, „er habe ihn von der Herrlichkeit der Welt“, der Offenbarung weggeschickt; nur daß bei dieser Lesart dem Ausdruck eine unberechtigte Bedeutung unterlegt wird. Nach E. schickte Moses seinen Schwiegervater nicht gerne fort, sondern beschenkte ihn (f. S. 199, Anm. 3); später ging Jethro selbst, um sein Volk zu belehren.

⁵⁾ Dem Worte עם giebt er den prägnanten Sinn, den es in Hiob 12, 2 haben soll, „Leute von Weisheit“. Zu dem Verse aus Hiob citirt er den Spruch: כל זכן שהכם מתקים חכמתו כתקיימת מה חכם אברה חכמתו (vgl. dazu die Leichenrede Gamliels über Samuel Haffaton, S. 95), den er mit dem Beispiele illustriert: משמת ר' יוחנן בן זכאי אברה חכמתו עמו. Diese Lesart

und I Chron. 2, 55 aus, daß Sethro sein Versprechen auch erfüllt habe. — Der Fleischtopf, dessen die Israeliten sich wehmütig erinnern, 16, 3, soll darauf hindeuten, daß „in Aegypten die Israeliten als Skaven der Könige auf den Markt gingen und, ohne daß es Jemand hindern durfte, von den dort angehäuften Vorräthen an Brot, Fleisch und Fischen an sich nahmen“ und dieselbe Freiheit auch an den Obst- und Weingärten üben konnten¹⁾.

Am freiesten zeigt sich die Agada Eleazars, des Modiiten dort, wo er den Text allegorisch umdeutet. Ein merkwürdiges Beispiel consequent durchgeführter Umdeutung bieten die Controversen zum Abschnitte von Amalek, dessen Angriff und dessen Bekämpfung E. auf das Gebiet des geistigen Kampfes mit den Waffen des Gebetes und der Frömmigkeit hinüberleitet²⁾. — Der Angriff Amaleks richtet sich auf die schwachen Seelen in Israel, die er aus dem Bereiche des Gottessehuges, der schimmernden Gotteswolke hervor stiehlt und umbringt³⁾. Dem entsprechend erklärt er auch die Aufforderung Moses' an Josua den Sohn Nun's dahin, derselbe möge aus dem Gottessehuge hervor und dem Feinde entgentreten⁴⁾, während nach J. die Aufforderung daran erinnert, daß Josua, als der einstige Nachfolger Moses', für die eigene Krone kämpfen solle⁵⁾. Die Männer, welche aus Israel

212

scheint nämlich richtiger zu sein als בשכח ר' נתן, da der Hinweis auf Joschanan b. Zalka's Hingang sehr gut in den Mund des Modiiten paßt. Sollte die andere Lesart die richtige sein, so wäre der Passus ein späterer Zusatz. Vgl. auch II, 438, 2.

¹⁾ Die Erklärung, J.'s nur verstümmelt erhalten, ist nach Sifré zu Num. 11, 4 (§ 86) zu ergänzen.

²⁾ E. selbst kämpfte mit seinem Gebete gegen Rom, nach der im Eingange dieses Cap. erwähnten Sage.

³⁾ לפי שהיה עמלק נכנס תחת כנפי ענן וגונב נמשות מישראל והורגן . . . E. nimmt ויבא in der ursprünglichen Bedeutung hineingehen, eindringen. J.'s Erklärung s. oben S. 146.

⁴⁾ צא בתחת הענן והלחם בעמלק. Man muß offenbar in dem recipirten Texte der Controverse die Autoren umtauschen.

⁵⁾ לכה אתה כשומר את ראשך לא לכתר צא והלחם בעמלק. Die Worte בתחת הענן sind aus der andern Erklärung irrtümlich auch in diese aufge-

zu wählen sind, 17, 9, sind nach J. tapfere, nach E. jüdenscheue Männer¹⁾. Nach J. ist Moses in Wirklichkeit bereit, dem Kampfe auf dem Gipfel des Berges zu assistiren; E. erblickt darin die Bereitschaft zu einem anzuordnenden öffentlichen Fasten²⁾, und das Stehen auf dem Bergesgipfel bedeutet typisch die Berufung auf die Thaten der Stammväter und Stammmütter³⁾. Dasselbe wird auch in der Unterstützung der Hände Moses' durch einen Stein, B. 12, angedeutet⁴⁾. Daß Moses Hände schwer werden, ist so zu verstehen, daß die Sünde Israels⁵⁾ das Werk des Gebetes erschwert. Aharon und Chur zu seinen beiden Seiten sollen deren Ahnen Levi und Jehuda in Erinnerung bringen, und sie bilden mit Moses die Dreizahl angesehener Männer, die einem öffentlichen Fasten vorstehen müssen⁶⁾. Auch in dem Worte ויחל findet E. die Wirkung des Gebetes ausgedrückt, durch welche Amalek besiegt wurde⁷⁾, und den Ausdruck לבי חרב aus welchem J. die humane Behandlung der im Kampfe Gefallenen ersieht⁸⁾,

213

nommen. Dieser Auffassung J.'s entspricht auch seine Bemerkung zu 17, 14 „lege es in die Chren Jofua's“: כניר שבאותו היום נכשה יהושע. Der Lohn des siegreichen Feldherrn war seine Ernennung zum Nachfolger Moses'. E. findet in der letztern Stelle bloß einen Wink für Moses, daß nicht er, sondern Jofua das Land der Verheißung für Israel erobern werde; Moses aber habe den Wink nicht beachtet.

¹⁾ גבורים — יראי חסא.

²⁾ סחר נגזור תענית ונהיה מעתדים על כעשי אבות ראש אלו מעשה אבות גבעה אלו מעשי אמהות.

³⁾ Zu B. 10 wird diese Auffassung anonym wiederholt: עלו על ראש הגבעה לענין שאכרנו להוכיר מעשה אבות ומ' אמהות שנאמר כי (Num. 23, 9) כראש צורים... ומנבעות...
⁴⁾ הפנה על מעשה אבות שנאמר ויקחו אבן אלו מעשה אבות וישב עליה
 אלו מעשה אמהות.

⁵⁾ אלו מעשה אמהות.

⁶⁾ יקר חסא על ידיו של כשה. Man darf dabei nicht anachronistisch an Moses' Sünde denken.

⁷⁾ כמאן אמרו אין פוחתין משלשה בני אדם עוברין לפני התיבה בתענית צבור.

⁸⁾ Et löst sich als Notarikon in ויחל וישבר auf (S. 198, Num. 4).

⁹⁾ לא נוולם אלא דנם ברחמים. Die „Schärfe des Schwertes“ entstellt nicht. Die Verunstaltung des todtten Körpers heißt נזיל f. Mišna Sanh. 7, 3; vgl. Lev η, Talm. Wört., III, 358 a.

versteht E. so, daß Gottes Befehl die Waffe war, durch welche der Feind besiegt wurde¹⁾.

Die Berufung auf das Verdienst der Patriarchen verhilft Israel zum Siege über den Feind. Dieser Gedanke tritt in der allegorischen Erklärung E.'s zum Amalek-Abschnitte in den Vordergrund. Aber auch die Himmelsgabe des Manna, die wunderbare Ernährung und Erhaltung in der Wüste dankt Israel dem Verdienste seiner frommen Ahnen: dies wiederholt E. mit Nachdruck in der Auslegung des Manna-Abschnittes. Schon in dem Wörtchen **הנני**, mit dem Gott die Verheißung des Manna-regens ankündigt (16, 4), findet er eine Anspielung auf das Verdienst Abrahams, Isaaks und Jakobs²⁾. Wenn es von den Israeliten heißt (16, 10), daß sie sich zur Wüste hinvenden, so bedeutet dies: sie wandten sich den Thaten der Väter zu; denn wie es in der Wüste Nichts giebt, so gab es bei den Vätern Nichts an Sünde und Schuld³⁾. In den Worten „es stieg auf eine Lage Thaus“ findet E. durch ein kühnes Spiel mit den

¹⁾ Nach E. ist **פי** = **פי הנבורה** und **חרב** Apposition dazu: **לסרנו שהמלחמה הוואת לא היחה אלא על פי הנבורה**. Man darf, wie aus dem Bisherigen klar, dies nicht so nehmen, als ob der Kampf auf Befehl Gottes erfolgte, was **פי הנבורה** gewöhnlich bedeutet, sondern daß Gott selbst den Kampf führte. — Uebrigens ist kein weiterer Beweis dafür nötig, daß nach **ר' אליעזר** zu ergänzen ist: **הבורעי**, ebenso wie in der Controverse zu **ויחלש**, wo Jalkut die richtige Lesart hat. Zu 17, 11 fehlt in der Mech. die Controverse zwischen J. und E., jedoch ist es möglich, daß die an erster Stelle anonym gebrachte schöne Deutung des Aufhebens und Senkens der Hände Moses', welche auch in die **Midrasch**, R. Hirsch. 3, 8, aufgenommen ward, von Josua herrührt und die folgende unter dem Namen Eliezers gebrachte nicht, wie oben (S. 103) angenommen ist **El. b. Pirkanoš**, sondern **El. dem Modiiten** gehört.

²⁾ **אינו אוכר הנני אלא כזכות אברהם יצחק יעקב**. Das Wörtchen **הנני** findet sich nämlich im Munde der drei Stammväter: Gen. 22, 1; 27, 18; 46, 2. Nach J. ist dasselbe zu paraphrasiren: **הריני נגלה סיד ואיני מעבב**.

³⁾ . . . **לא הפנו אלא על מעשה אבות**. S. oben S. 205, Anm. 4. Nach J.: **שנלתה גבורה**. **לא נפנו עד שנלתה גבורה**. Ebenso erläutert J. die Aufforderung **קרב** (16, 9) mit: **על שנלתה גבורה**, **ע.**: **כדי ליתן את הדין**. Man muß in diesen zwei Controversen nach **ר' אליעזר** **ח** ergänzen.

Worten den Sinn: Aufstieg das Gebet der im Grabesstaube liegenden Väter und Gott streckte, „wenn man so sagen darf“, seine Hand aus, nahm die Gebete und ließ dafür das Manna als Thau für Israel herniederträufeln¹⁾).

Allegorisch erklärt E. auch die Worte (15, 27): „sie lager-
ten dort am Wasser“. Das soll heißen: sie beschäftigten sich dort
mit den Worten der Lehre, die ihnen zu Mara gegeben worden
war²⁾. Auch die Zahlenangaben desselben Verses deutet er תי-
פיש: „Als Gott die Welt erschuf, da schuf er zu Erim 12
Quellen, entsprechend den 12 Stämmen Israels und 70 Palmen,
entsprechend den siebenzig Ältesten“. Auch nach J. sind die Zahlen
nicht müßig; sie sollen den Wasserreichtum der Quellen ange-
ben, aus denen sonst nur 70 Palmen Feuchtigkeit gezogen hatten
215 und die nun genügten, ein so großes Volk mit Labung zu ver-
sehen. In dem Schlußsatze hingegen findet er die historische Be-
merkung, daß Israel seinen Lagerplatz stets am Wasser gewählt
habe³⁾.

Der homiletische Zweck der dargelegten allegorischen
Auslegungen E.'s ist unverkennbar⁴⁾. Im Kampfe mit der Not
des Lebens, welchen ein verarmtes, unterjochtes Volk in seinem
verwüsteten Lande zu führen hatte, und im Ankämpfen gegen die
Uebermacht des herrschenden Volkes, das in stillem, unbeugsamem
Dulden bestand, aber endlich auch als Verzweiflungskampf auf-
loderte, sollte den Zeitgenossen die wunderbare Geschichte der
Vorzeit ermutigend und aneifernd vor Augen geführt werden.
In der höchsten Not sendete Gott Nahrung seinem Volke, und
gegen den tückischen Feind verlieh er ihm Sieg. Und dem Gefühle

¹⁾ עלתה תמלתן של אבותינו שהיו שכובים בעפר על פני הארץ. Dazu ge-
hört der weiter stehende Satz: ונמל תמלתן של אבותינו. Die Gegenansicht J.'s zu שכבת
הארץ stimmt mit der Schilderung des E. b. Hyrkanos, wie das Manna fiel
(E. 110), überein.

²⁾ בים = תורה s. oben E. 31, A. 4.

³⁾ לעולם אין ישראל חונים אלא על הכים.

⁴⁾ Vgl. Frankel a. a. S.

der Sündhaftigkeit, welches auch die Frömmsten und Besten jener Zeit ergriffen hatte ¹⁾, und welches „die Hände der Betenden“ mit seiner Wucht niederdrückte, diesem verzagten Gefühle kam E. mit dem Hinweise auf die Thaten der Stammväter entgegen, deren Verdienst dem Wüstengechlechte zu Gute kam und auch gegenwärtig die Nachkommen aufrichten könne ²⁾. Vertrauen, unerschütterliches Vertrauen wollte E. mit seiner Schriftauslegung dem Volke einflößen. Er erinnert, indem er die Frage Gottes an Moses (14, 15) „was schreist du zu mir?“ erläutert, an die verheißene Ewigkeit Israels: „Was schreibst du zu mir? Bedarf ich etwa eines Winkes in Betreff meiner Kinder — Jesaia 45, 11; — war ihr Dasein nicht längst beschlossen von mir seit den Tagen der Schöpfung, wie es geschrieben ist (Jerem. 31, 35): 216 Wenn diese Gesetze aufhören vor mir, so soll auch der Same Israels aufhören ein Volk zu sein vor mir alle Tage ³⁾!“ So wie die Nation in ihrem Bestande, so wird auch der Einzelne in der Erwerbung seines täglichen Brotes auf das felsenfeste Gottvertrauen hingewiesen. In 16, 4 findet E. das Verbot an das Volk der Wüste, von einem Tage auf den andern Manna aufzulösen ¹⁾: „denn wer den Tag schuf, der schuf auch seine Nahrung ²⁾“. Und die Prüfung, von der in diesem Vers gesprochen wird, faßt er als Prüfung des Gottvertrauens auf ³⁾. „Wer für

¹⁾ E. oben S. 88, Anm. 2.

²⁾ Wie lange das „Verdienst der Väter“ — זכות אבות — gedauert habe und ob es noch dauere, wird von späteren Autoritäten auf Grund von Bibelstellen erörtert, j. Sanh. 27 d, b. Sabb. 55 a.

³⁾ על בני אני צריך צווי . . . והלא כבר כוכבים הם לפני מששת ימי בראשית. Auch zu dieser Auslegung E.'s, der einzigen in der Mechilta außer den oben angegebenen Abschnitten gebrachten, findet sich die J.'s (אמר הקיבה) אלא ליסע (לכשה משה אין להם לישראל אלא ליסע), jedoch nicht ihr gegenübergestellt, sondern durch die Auslegungen anderer Autoren, auch Eleazar b. Hyrtanos' (f. oben S. 104) getrennt.

⁴⁾ J. findet in den Worten דבר יום ביומו gerade das Gegentheil, indem er ביומו so auffaßt, als ob es bedeutete „an dem ihm vorhergehenden Tage“, wie es der sechste Tag für den Sabbath ist.

⁵⁾ מי שכרא יום כרא מנסתו.

⁶⁾ J.'s Auslegung f. oben S. 163, Anm. 2.

heute zu essen hat und fragt: was werde ich morgen essen?“ — der gehört zu den Vertrauenslosen (Kleingläubigen)¹⁾. — Aber auch Mahnungen zu den werktätigen Tugenden der Nächstenliebe und des gottgefälligen Lebens enthält E.'s agadische Schriftauslegung. Die Bedingungen, welche Jethro in seinem Rathe an Moses (18, 21) von den aufzustellenden Richtern fordert, werden bei E. zu den Merkmalen eines frommen Volkslehrers und Richters seiner Zeit²⁾; und den „Weg“ und die „That“, zu denen nach Jethros Rath (18, 20) Moses das Volk anleiten soll³⁾, deutet E. in freier Anlehnung an die einzelnen Worte des Textes zu den verdienstlichsten Bethätigungen der Menschenliebe, des Rechtes und der Billigkeit um⁴⁾. Eine Fülle ähnlicher Belehrung knüpft E. auch an die Worte der Mahnung in 15, 26: Die Worte der Lehre anhören, das ist sich aneignen, ist Pflicht⁵⁾;

¹⁾ Zu כל כי שיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר חרי זה מחוסר אמנה In der Baraita Sota 48 b (f. Ag. d. pal. Am. II, 215, 5) wird im Namen des Eliezer b. Hyrkanos (ר' אליעזר הגדול) ein ähnlicher Ausspruch tradirt: „Wer Brot in seinem Kasten hat und sagt: Was werde ich morgen essen? — der gehört gewiß zu den Kleingläubigen“ (אינו אלא כקמני אמנה). Zu 16, 20 und 16, 27 lesen wir in der Mechilta die anonyme Bemerkung: אלו מחוסרי אמנה שבישראל.

²⁾ חיל = Vermögen, nach J. עשירים ובעלי כסון, nach J. אנשי חיל¹⁾ E. nach J. יראי מלחים, da im Vertrauen die Kraft liege. שהם J. יראים כן המכוס ברין, sind Jene, die die Strenge des Rechtes durch Ausgleiche zu mildern suchen, שעושין משרה ברין, „Männer der Wahrheit“ (nach J. בעלי אמבחה) sind diejenigen, welche „Chanina b. Dosa und seinen Genossen“ gleichen, also fromme Asketen, auf welche auch die Erläuterung von שונאי (nach J. שהם שונאין לקכל כסון ברין) paßt: „die ihr eigenes Vermögen hassen, geschweige das Anderer!“ (קל וחומר כסון אחרים). Wie E. den Anfang dieses Verses (nach J. ואתה תחיה) erklärt, wurde oben S. 198, Anm. gezeigt.

³⁾ J.'s Auslegung f. S. 163.

⁴⁾ בקור חולים, קבורת מתים, גמילות חסדים, שורת הרין, לפנים מסורת הרין Vorhergeht, den Textworten הם הורעת להם הורעת entsprechend: הרוע להם בית חייהם: was verschieden erklärt wird, f. Friedmann z. St. Im bab. Talmud (Baba Kamma 99 b, Baba mezia 31 a) wird E.'s Deutung vom אצורה Jofes citirt (תני ר' יוסף).

⁵⁾ שמוע יכול רשות תלמוד לומר תשמע חובה ולא רשות.

diese Pflicht bildet das Princip, in dem die ganze jüdische Lehre enthalten ist ¹⁾. Wer die Lehre aus dem Munde seines Lehrers vernimmt, dem wird das so angerechnet, als ob er dienend vor dem ewigen Gotte stünde ²⁾. Wer Redlichkeit übt im Handel und Wandel, der ist beliebt bei den Menschen und es wird ihm angerechnet, als ob er die ganze Lehre erfüllt hätte ³⁾. Sprich zu Israel, sagte Gott zu Moses: die Worte der Lehre, die ich euch gegeben habe, sind Heilung für euch und Leben für euch ⁴⁾! 218

Außer den bisher behandelten Controversen zwischen Josua b. Chananja und Eleazar aus Modiim finden sich noch in der Mech. solche zu 15, 22 ⁵⁾, 15, 23, 16, 33, 17, 7 ⁶⁾, 18, 8 und besonders zu dem Gottespruche über Amalek 17, 14, 15, 16, zu dem auch stets die Auslegungen des Eliezer b. Hyrkanos mitgetheilt werden ⁷⁾.

Hervorgehoben werde noch am Schlusse ein agadischer Ausspruch E.'s, der gleich der oben angeführten Norm über **וידי ביי** ⁸⁾ mehrere Auslegungen unter einen Gesichtspunkt zusammenfaßt, wie das in der Agada, besonders zur Erleichterung der gedächtnismäßigen Tradition, sehr häufig der Fall ist. Solche

¹⁾ השכב זה הכלל שהתורה כלולה בו.

²⁾ לקול ד' אלוהיך מלמד שכל מי ששומע סמי רבו מעלין עליו כאלו עומד ומשמש לפני חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים.

³⁾ וחיירי בעיניו תעשה זה מצא ומתן מלמד שכל מי שעושה נוחן באמונה רוח הבריות נוחה הימנו ומעלין עליו כאלו קיים את כל התורה בלה.

⁴⁾ אמר להם לישראל רבוי תורה שנתתי לכם רמוחה את לבם חיים הם לכם. Dazu citirt er Prov. 4, 22 und 3, 8. — Die Anwendung dieses Verses durch J. s. oben S. 164.

⁵⁾ S. oben S. 144. (In Tanquma B. בשלה 16 fehlt die Erklärung des E. b. Hyrkanos; nach der J.'s folgt nur noch die des Modiiten). Im Gegensatz zu E. b. Hyrkanos findet E. in dem Berichte, daß „Moses die Kinder Israels ziehen ließ“, eine Andeutung ihres ruhmvollen Gottvertrauens, welches in Jerem. 2, 2, gelobt sei; „sie sagten nicht: wie sollen wir in die Wüste ziehen, ohne Lebensmittel für den Weg zu haben, — sondern sie hatten Vertrauen und zogen auf Moses' Aufforderung ihm nach“.

⁶⁾ S. II, 253, 3.

⁷⁾ S. oben, S. 140 f.

⁸⁾ S. oben S. 192.

agadische Gruppensätze, wenn man sie so nennen darf, entsprechen ähnlichen zusammenfassenden Sätzen der halachischen Tradition. Der vorliegende Satz E.'s knüpft an die Controverse zu 17, 14 an ¹⁾ und lautet: Moses war einer der vier Frommen, denen Andeutungen über die Zukunft wurden; zwei von ihnen beachteten die Andeutung nicht: Moses und Jacob, zwei hingegen, David und Mordechai, beachteten sie. Moses bekam die (Exod. 17, 14) Andeutung, daß nicht er, sondern Josua das Land für Israel erobern werde, und dennoch betet er später, ins gelobte Land kommen zu dürfen (Deut. 3, 23 ff.) ²⁾. Jacob wurde gesagt, daß Gott ihn behüten werde (Gen. 28, 15), und dennoch bangt ihm vor Esau (Gen. 32, 8) ³⁾. David erkannte an seinem Siege über die wilden Thiere (I Sam. 17, 36) seine höhere Bestimmung, indem er sich sagte: bin ich denn eine so ausgezeichnete Person, daß ich diese Thiere erschlagen konnte? Vielleicht aber soll mir das andeuten, daß einst durch mich etwas Außerordentliches für Israel geschehen wird ⁴⁾. Und ebenso jagte Mordechai, als er erwartungsvoll das Schicksal der in den Königspalast gebrachten Esther verfolgte (Esth. 2, 11): Sollte diese Fromme ohne Ursache jenem Heiden vermählt werden? Vielleicht aber soll durch sie für Israel Rettung kommen ⁵⁾.

¹⁾ S. S. 204, Anm. 5.

²⁾ Die hier eingeschobene Auslegung von Deut. 3, 23 ff. darf nicht mehr als zum Aussprache E.'s gehörig betrachtet werden.

³⁾ Die Furcht Jacobs trotz der Versicherung Gottes wurde auch später agadisch erörtert, Gen. r. o. 76, b. Berach 4 a. Vgl. mein Abr. Ibn Ezra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 89; Ag. d. pal. Am. III, 82, 8; 118, 4.

⁴⁾ וכי מה אני ספק שהכתיב חיות רעות אלו אלא שכא עתיד לנירע לישראל ¹⁾. דבר הוא עתידין להינצל על ידי ר. ר. Zu dem Eingange dieses Satzes vgl. die Paraphrase der Mechilta zu Exod. 16, 8 (ונתנו מה): וכי מה אני סמונין שאמם: עשרים והתירעו עלינו.

⁵⁾ Der ganze Ausspruch ist anonym und ohne die Einschlebung (Anm. 2) in Esther r. zu 2, 7 und Tanchuma בשלה Ende aufgenommen.

X.

Eleazar b. Azarja.

Eine seltene Vereinigung von Vorzügen des Glückes und der Begabung stellen Eleazar, der Sohn Azarja's in die erste Reihe der Weisen Israels, die um das Lehrhaus von T a b n e sich scharten. Sein Reichthum war so groß, daß es nachher hieß, mit seinem Tode habe der Reichthum aufgehört, einen Schmuck der Gelehrsamkeit zu bilden ¹⁾. Seine Abstammung konnte er auf den großen Ezra zurückführen ²⁾, und besonders diesem unbestrittenen Adel verdankte er es, daß man ihn nach der Absetzung Gamliels zur Würde des Patriarchen erhob ³⁾. Doch auch wenn es nicht ausdrücklich angegeben wäre, läßt sich voraussetzen, daß Adel und Reichthum allein nicht genügt hätten, seine Erhöhung zu bewirken, daß er vielmehr schon trotz seiner Jugend sich auch als Gesetzeslehrer auszeichnete, als er mit dem schwierigen und verantwortungsvollen Amte bekleidet wurde ⁴⁾. Nachdem er dieses niedergelegt hatte und Gamliel wieder die erste Stelle einnahm, wurde er mit der zweiten im Vorsitze des Lehrhauses betraut. Wir finden ihn auch im Verein mit G a m l i e l dem früh verstorbenen Samuel Hakkaton die letzten Ehren erweisen ⁵⁾, und wir

¹⁾ (Prov. 14, 24) משכח ר"א בן עזריה כמלה עשרת חכמים שעטרת חכמים עשרם, Tos. Sota 15, 3; in b. Sota Ende עמרות חכמה . . . In j. Sota Ende bloß: כמלה עשרת חכמים . . . משכח. Die Sprüchwörtlichkeit seines Reichthums ist noch bezeugt durch Berach. 57 a (הרואה ראיבע בחלום יצמה) (רעשירות), Midduschin 49 b. Vgl. Sabbath 54 b.

²⁾ j. Jebam., 3 b oben Dofa b. Harkina 8; שהוא עשירי לעזרא heißt es in den Berichten über seine Erhöhung (s. folg. Anm.). Es ist beachtenswerth, daß der Name E l e a z a r (Sohn Aharons) an der Spitze der Ahnenreihe Ezra's steht und der Name A z a r j a zweimal in derselben vorkommt, Ezra 7, 1 ff.

³⁾ Jer. Taanith 67 d wird nur dieser Grund hervorgehoben, b. Berachoth 27 b neben seinem Reichthum und seiner Gelehrsamkeit.

⁴⁾ Einen Disput, der am Tage seines Amtsantrittes zwischen ihm und T a r p h o n unter Betheiligung I s m a e l s und J o s u a ' s stattfand, bringt die Mishna Zabaim 4, 3.

⁵⁾ S. oben S. 95.

sehen ihn ebenfalls mit Gamliel und noch Josua und Akiba die Reise nach Rom unternehmen, sowie beim Besuche der Trümmer Jerusalems¹⁾. Mit Josua und Akiba besucht er auch in amtlicher Sendung den greisen Dosa b. Harinas, der sich freut, in ihm einen Sohn seines alten Freundes Azarja zu begrüßen und die Psalmworte 37, 25 auf ihn anwendet²⁾. Außer den zwei genannten Tannaiten, Josua und Akiba, waren es besonders noch Ismael und Tarphon, zu denen er nähere Beziehungen hatte³⁾. Auch er befand sich unter den Gelehrten, welche den mit dem Tode ringenden Elezer b. Hyrkanos besuchten⁴⁾; er feierte ihn mit den Worten: „Werther bist du Israel, als Vater und Mutter; denn Vater und Mutter bringen den Menschen nur in diese Welt, du aber bist uns Führer für diese und die kommende Welt⁵⁾!“ Den Werth Eleazar b. Azarja's hat besonders Josua b. Chananja rückhaltlos anerkannt. Zwei seiner Schüler⁶⁾, welche einen Sabbath in Zabne verbracht hatten, ka-

¹⁾ S. oben S. 79. In der oben S. 45, Anm. 3 angeführten jüngeren Version einer älteren Erzählung, M. Mischa zu 9, 2, befindet sich El. b. Azarja als Gast bei Gamliel, dessen Diener Labi bedient, was El. zu dem Ausrufe bewegt: **מי לך כנען שחיבת לבניך בין צדיקים ובין רשעים ברין הוא** (Bar. יושב) **ואני כשכשרו**. שיהא טבי מוסב.

²⁾ Jer. Zebanoth 8 a b, b. Zebam. 16 a.

³⁾ In Mech. zu Ex. 31, 18 (103 b) ebenso Joma 85 a b wird erzählt, daß Ismael, El. b. Azarja und Akiba einmal unterwegs den Halachasatz, daß wo es sich um Rettung eines Menschenlebens handelt, das Sabbathgesetz aufgehoben sei, besprochen und exegetisch ableiten. Auch Ismael, der Sohn El. b. Az.'s befand sich in der Gesellschaft. Die Deduction El. b. Az.'s s. unten gegen Ende dieses Capitels.

⁴⁾ S. oben S. 182.

⁵⁾ **הביב אתה לישראל מאב ואם שאב ואם סבימים את האדם לעולם הזה ואתה הבא סביא אמתנו לעולם הזה ולעולם הבא**. So Eifré zu Deut. § 32. Wenig anders Sanh. 101 a. Vgl. hierzu Mishna Baba mezia 2, 11: **שמביו סביאו לחיי העולם הזה ורבו שלטרו חבסה סביאו לחיי העולם הבא**.

⁶⁾ In Tos. Sota c. 7, j. Chag. Anfang und b. Chag. 8 a wird angegeben, es seien **Josephan b. Herofa** und **Eleazar Chisim a** gewesen, welche von Zabne nach Lydda gingen (in Babli fehlt die's Detail) und Josua in Peltin besuchten. In Mechiltha zu 13, 2 (18 b) und Aboth bi R. Nathan c. 18 fehlen die Namen der Schüler und des Wohnortes J.'s.

men einst zu dem greisen Josua, der sich nach Betsin oder Betsin, einem zwischen Sabne und Lybda gelegenen Städtchen, zurückgezogen hatte. Er fragte sie, was sie im Lehrvortrage Neues gehört hätten, der an jenem Sabbath von Eleazar b. Azarja gehalten wurde¹⁾. Sie theilten ihm nach einigem von der Ehrfurcht gegen den ehrwürdigen Josua eingegebenen Sträuben²⁾ einige Schriftauslegungen Eleazar's mit³⁾, welche ihm die herzlichsten Beifallsäußerungen entlockten: „Ihr hattet eine kostbare Perle in eurer Hand und wolltet mir sie vorenthalten“⁴⁾! „Nicht ist das Geschlecht verwaist, in dessen Mitte Eleazar der Sohn Azarjas weilt“⁵⁾! Nach einer vereinzelt Quelle⁶⁾ hätte er auch gesagt: „Ich bin nun an die achtzig (oder siebzig) Jahre alt und hatte bis heute nicht das Glück, dieses zu hören“⁷⁾! Heil dir, un-

¹⁾ An den S. 212, Anm. 8 citirten Stellen hören wir, daß bei der Wiedereinsetzung Gamliel's bestimmt wurde, daß dieser an drei Sabbathen, Eleazar b. Azarja am vierten Sabbath Vortrag zu halten habe.

²⁾ Sie sagen ihm bescheiden: ותלמידך אנו ומימך אנו שומים, d. h. wie können wir dir etwas Neues sagen? In Mech. dafür kurz אחרך רביי.

³⁾ Zu Deut. 31, 12, Deut. 26, 17 f. und zu Koh. 12, 11, so in Tos. und Babi; in Aboth di R. N. fehlt die zu Deut. 26, 17, in Jer. steht nur die erste. In Mech. wird die erste Auslegung statt auf Deut. 31, 12 auf 29, 9 f. bezogen; hierauf folgt eine zu Jer. 18, 14 f. nebst anderen analogen Aussprüchen, die aber nur irrthümlich aus dem nachfolgenden Berichte über einen Disput Ben Zôma's mit den Weisen in den Bericht über die Auslegungen E. b. Azarja's eingebracht sind. S. Friedmann a. a. O. und weiter unten bei Ben Zôma, Cap. XIII, Abschn. 16.

⁴⁾ טרגלית טובה חיתה בידכם ובקשתם לאבדה ככני. So in Babil nach dem ersten Ausspruche, ebenso in Aboth di R. N. mit dem Zusatz: אלמלא לא באתם לשכנע אלא דבר זה די.

⁵⁾ אין הדור יתום שר' אלעזר בן עזריה שריו בתרבו nach dem ersten Ausspruche, Babil nach allen. In Ab. di R. N. sagt J. auf die bescheidene Ablehnung der Schüler: . . . הם ושלום שאין דור יתום.

⁶⁾ Mechilttha vor der in der vorigen Anm. stehende Aeußerung.

⁷⁾ רמינו בנן שבעים שנה ולא זכיתי לדבר זה בלתי היום. In Talm. zu Exod. 18 (§ 216) und zu Jerem. 7 (§ 277) lesen wir für שבעים: שמונים. Die höhere Zahl scheint richtiger zu sein, weil die niedrigere aus der ganz analogen Aeußerung Eleazar b. Azarja's übernommen ist: זרי אני בנן שבעים (M. Berach. 1.

- 223 ser Vater Abraham, daß Eleazar b. Azarja keinen Lenden ent-
sprossen ist ¹⁾! In einer merkwürdigen Charakteristik, welche außer
Eleazar b. Azarja vier seiner angesehensten Zeitgenossen nach
ihrer Bedeutung als Gelehrte würdigt ²⁾, wir ihm die Bezeichnung
„Krämerkasten“ oder auch „Gewürzhändlerkasten“ zu Theil ³⁾.
224 Dieselbe erklärte die Ueberlieferung folgendermaßen: Wenn ein

b. Tos. Berach. 1, 12, Sifra zu Deut. 16, 8, § 180). Indessen wird diese
Aeußerung im Munde Josua's von vorne herein dadurch verdächtig, daß sie
in den anderen, im Uebrigen treueren Quellen fehlt und daß andererseits
gerade die Mechiltha bei der Mittheilung der von E. b. Azarja gerühmten
Deutung Ben Sômas die Aeußerung E's vermissen läßt. Es scheint auch
hier eine der S. 214, Anm. 8 bemerkten ähnliche Uebertragung aus dem
einen Bericht in den andern stattgefunden zu haben. Diese Uebertragung ist
deshalb beachtenswerth, weil sie beweist, daß man der Aeußerung E's nicht
den Sinn zuschrieb, in dem sie b. Berach. 29 a citirt wird. Im jerusal.
Talmud, Berach. 3 d unten wird ausdrücklich zu jenen Worten הרי אני כבן
בשמים eine Baraltha citirt: אמרין לברולה המריך ימים.

¹⁾ אשרין אברתם אבינו שלמער בן עזריה יצא מחליץ. Vgl. oben S. 70,
Anmerkung 5.

²⁾ Ab. bi R. R. c. 18 Anf. Sie soll ein Gegenstück zu der Charak-
terisirung der fünf Schüler Jochanan b. Zakkai's durch ihren Lehrer sein
und von J e h u d a I herrühren: ונגזר היה ר' יהודה הנשיא מונה שבין של
חכמים. Wahrscheinlich ist die Charakteristik ältern Ursprunges und nur
durch Jehuda I tradirt. Es sind fünf gleichzeitige Tannaiten gekennzeichnet:
Tarphon, Akiba, El. b. Azarja, Jochanan b. Nuri, Jose der
Galiläer. In Gittin 67 a wird in einer dem Issi b. Jehuda, einem
ältern Zeitgenossen des Patriarchen Jehuda I zugeschriebenen Charakteristik
von 10 Tannaiten mit wenig Aenderungen auch die der Genannten gebracht,
nur daß statt Jose Gal. der bedeutendere Sâmael gekennzeichnet wird. Die
anderen fünf sind die Schüler Akiba's: Meir, Jehuda, Jose, Simon,
El. b. Jafob (s. jedoch oben, S. 62). In Aboth bi R. Nathan ist nach
dem Ausspruche Jehuda's I auch der von Issi b. Jehuda gebracht, doch ge-
fügt; von den älteren fünf Tannaiten sind nur Jochanan b. Nuri und Jose
Gal. noch einmal gebracht, und vor Simon (b. Jochai) auch Simon b. Gam-
liel, mit der Bezeichnung, welche nach dem Babil Sâmael zukömmt.

³⁾ Im Babil heißt Jochanan b. Nuri קופה של רובלים, El. b. Azarja
ק' של רובלים, in Aboth bi R. R. Nach. ק' של הלכות. El. של רובלים. Die
Erläuterung in Aboth bi R. R. zeigt, daß die Lesart des Babil richtig ist,
indem der Krämer Del und Parfüm feil hat; doch ist wol auch רובל in der

Krämer in eine Stadt kommt und die Leute kostbare Oele und Salben von ihm begehren, so finden sie solche jeglicher Zeit bei ihm; ebenso wenn irgend ein Weisenjünger zu E. b. Azarja kam und ihm aus welchem Fache der Gelehrsamkeit immer, Schrift oder Mishna, Midrasch, Halacha oder Agada befragte, so beantwortete er jede Frage, und Jener entfernte sich voll köstlichen Segens. Mit jener Bezeichnung soll demnach gesagt sein, daß Eleazar auf jedem Gebiete der nationalen Wissenschaft bewandert war und sein Wissen in wohlthuernder Abgrenzung der einzelnen Fächer mitzutheilen wußte. Dieses Letztere wird im Gegensatze zu der Art Tarphons hervorgehoben, der in jener Charakteristik ein Steinhäufen oder Rußhäufen heißt; denn wie nur ein Stück aus dem Häufen genommen das Ganze übereinander poltern macht, so ließ eine Frage an Tarphon die ganze Fülle seiner Gelehrsamkeit ohne Sonderung hervorsprudeln ¹⁾.

Schon das numerische Verhältniß zwischen den halachischen und nichthalachischen Aussprüchen, die unter dem Namen Eleazar b. Azarja's überliefert sind, beweist, daß seine Stärke in der Agada lag. Dies bestätigt auch jene Zurechtweisung, mit welcher er agadische Kühnheiten Akiba's tabelt, gleichzeitig das Bewußtsein der eigenen Ueberlegenheit auf dem Gebiete der Agada bekundend. Akiba hatte die ursprünglich von Jose dem Galiläer herrührende Ansicht geäußert, daß von den „Stühlen“, welche Dan. 7, 9 erwähnt werden, der eine dem Rechte, der andere dem Erbarmen dient. Da rief ihm El. b. Azarja, der dies für eine dualistische Kezerei ansah, entgegen: „Akiba, was hast du bei der Agada zu schaffen, laß dein Reden und begieb dich

225

engeren Bedeutung von Gewürzhändler (Hoh. 3, 6) gefaßt. Für Johanan b. Nuri ist daher die Lesart in Ab. di R. N. vorzuziehen, da seine Bezeichnung sonst identisch mit der El. b. A.'s wäre.

¹⁾ Aboth di R. N. c. 18. Von Tarphon wird gesagt: בשעה שח"ח נבנם אצלו ואמר לו שנה לי מביא לו מקרא ומשנה מדרש הלכות ואגרות כיון שיצא מלפניו כותן שח"ח נבנם אצלו שאלו במקרא: וסו, חיה יוצא סלא ברכה ואוב אומר לו במשנה אומר לו בסדרש אומר לו בהלכות אומר לו באגרות אומר לו כיון . . . שיצא. Hier ist משנה der Gesamtname für die dann folgenden drei Einzeldisciplinen.

zu der halachischen Lehre von den Schäden und der Unreinheit¹⁾. Vielmehr, so lehrt er selbst, bedeuten die zwei Stühle Himmel und Erde, „den Thron Gottes und den Schemel seiner Füße“ (nach Jesaja, 66, 1)²⁾. Mit denselben Worten weist er Akiba's Deutung des Singulars in Exod. 8, 2 zurück und giebt selbst eine andere, natürlichere³⁾. Als Akiba erklärte, der Elihu des Hiobbuches sei kein anderer gewesen, als Bileam⁴⁾, da nahm sich Eleazar der Ehre des alten Weisen an und sagte zu Akiba: War er wirklich Bileam, nun so hat es ja die Schrift verhüllt, warum enthüllt du es, war er es nicht, so wird er dich dereinst zur Rechenenschaft ziehen! Vielmehr sei Elihu der Patriarch Isaak, wie aus der Deutung der genealogischen Daten über ihn hervorgehe. — Es ist das ein Hauptstreben der Agada, die Persönlichkeiten der heiligen Vorzeit vor verunglimpfendem Urtheil zu schützen, wie z. B. Eleazar aus Modiim Reuben gegen Eliezer in Schutz nahm⁵⁾. — Der Modiit scheint auf die Agada E. b. Azarja's bedeutenden Einfluß geübt zu haben, wie uns auch eine Notiz über ihre gemeinschaftlichen Bibelstudien erhalten

¹⁾ עקיבא מה לך אצל הגדה כלה סדרותיך ולך אצל נגעים ומחלות. So Sanh. 67 b in Sanh. 88 b.: 'אצל כלך אצל נ' וא'. ebenso Chagiga 14 a, nach סדרותיך טו, כלך in Hf. Münch. fehlt. S. andere Varianten in Didb. Sofrim zu diesen Stellen; über כלך f. Die älteste Terminologie. S. 77—79.

²⁾ Chag. 14 a, Sanh. 88 b. Vgl. Gräff, Gnosticismus und Judenthum S. 88 f.

³⁾ Beide nehmen הצפרדע ותעל wörtlich nur als einen Frosch bezeichnend, nicht als Collectivum. Akiba meint: אחת היתה השריצה צפרדע אחת היתה שרקה להם והם באו, dagegen Eleazar: אחת היתה שרקה להם והם באו, ומילאה כל ארץ צפרדע. Sanh. 67 b. Vgl. Tanna dibe Elijahu I, 7, wo nicht El. ben Azarja, sondern E. l. aus Modiim Akiba zurechtweist.

⁴⁾ Jer. Sota o. 5 Ende (20 d). Nach Akiba bedeutet בן ברכאל „der zu fluchen kamen, aber segnete“, הבווי „dessen Prophetie verächtlich war“, בן עברכו = בן ברכאל (Num. 23, 7). Nach Eleazar b. Azarja ist בן ברכאל = בן עברכו (Gen. 26, 12), הבווי „der alle Götzentempel verächtlich erscheinen ließ, als er auf dem Altare zum Opfer gebunden war“, רם = אברם.

⁵⁾ S. oben S. 127.

ist ¹⁾). Vor der Verachtung der Festzeiten, gegen die der Wahlspruch des Rabbiiten eifert ²⁾, warnt mit ähnlichen Ausdrücken auch El. b. Azarja ³⁾; und auch die Verletzung des Bundes Abrahams, gegen die ebenfalls jener Wahlspruch sich wendet, verpönt El. b. Azarja mit dem Ausspruche: Verabscheuenswerth ist die Unbeschnittenheit, da eine schmähende Bezeichnung der Frevler ihr entnommen ist; denn bei Jeremias 9, 25 ist gesagt: alle Völker sind unbeschnitten, das Haus Israels aber ist unbeschnittenen Herzens ⁴⁾. Das „Verdienst der Väter“, dem El. aus Modim eine so große Stelle einräumt, erscheint bei El. b. Azarja als „Verdienst unseres Vaters Abraham“, das zur Befreiung Israels aus Aegypten und zur Spaltung des Schilfmeeres beigetragen habe ⁵⁾. Das Axiom des Rabbiiten ⁶⁾, wonach dem Heil ein größeres Maß zukomme als dem Unheile, wendet El. b. Azarja in einer Bemerkung zu Num. 35, 26 an: Ein Schritt über die Grenze der Zufluchtsstadt macht dem Tode verfallen, sollte nicht ein Schritt zum Guten reichlichen Lohnes sicher sein ⁷⁾?

Unter den agadischen Aussprüchen Eleazar b. Azarja's sind die hervorstechendsten praktischer Tendenz, indem sie das sittliche und religiöse Pflichtbewußtsein wecken und fördern sollen. In schöner Weise warnt er vor dem das Gewissen einschläfernden Vertrauen auf die sühnende Kraft des Veröhnungstages. In den Worten (Lev. 16, 30): „von allen eueren Sünden vor

227

¹⁾ S. oben S. 188. In einer Anekdote von Joseph dem Galiläer lesen wir, daß dieser zusammen mit El. b. Azarja die heilige Schrift las: *הוּ יתבין ופשיין* Gen. r. c. 17. Vgl. Agada der bab. Am., Seite 8, Anm. 88.

²⁾ S. oben S. 190.

³⁾ *כל הכבוד את המועדים כאלו עובר עין* Makk. 23 a.

⁴⁾ *Meziltha* zu 18, 3 (58 a), M. Nedarim c. 3 Ende.

⁵⁾ *בוכות אברהם אבינו הוציאם מכנענים*, Mech. zu 18, 4 (19 b); *בוכות אברהם אבינו הוציאם מכנענים*, Mech. zu 14, 15. Beides bedeutet aus Psalm 105, 42 f.

⁶⁾ S. oben S. 191, Anm. 5.

⁷⁾ *סיף ג. עט. (160) וזה אם סדת פודענות סועטת המוסע פסיעה אחת* *הרי הוא סתחייב בנפשו קל וחומר לכרת טובה שסרובה*.

228

Gott sollt ihr rein werden“ findet er angebeutet, daß nur die Sünden gegen Gott am Veröhnungstage vergeben werden, die Sünden gegen den Nebenmenschen aber bloß dann, wenn man sich mit diesem vorher ausgeöhnt hat¹⁾. Auf Grund einer von ihm gerne angewendeten Deduktionsart²⁾ lehrt er: Wer Verleumdungen anhört, wer Verleumdungen anhört und wer falsches Zeugniß ablegt, der ist nicht werth, den Hundenvorgeworfen zu werden³⁾. Den Nächsten zurechtweisen, ist eine Pflicht (Lev. 19, 17), zu deren Ausübung er seiner Zeit die Fähigkeit abspricht⁴⁾. Aber es giebt auch eine Pflicht zu loben; doch darf man nur in Abwesenheit des Andern sein volles Lob verkünden, ihm ins Gesicht nur einen Theil desselben; so wie Gott, wenn er zu Noach spricht (Gen. 7, 1), ihn nur als gerecht rühmt, als gerecht und vollkommen aber, wenn er von ihm spricht (Gen. 6, 9)⁵⁾. — Die Gesinnung, mit welcher die Satzungen der Gotteslehre zu erfüllen sind, umschreibt El. b. Azarja in einem Satze, der gewissermaßen einen in's Religiöse

¹⁾ Sifrá z. St. (88 a b): דברים שבינך . . . דברים שמתחכם. או דרש ראיבע ככל חטאתיכם. לבין הקום מוחלים לך ד' שבלבין חברך אין מוחלים לך עד שהמים את חברך עבירות שבין אדם למקום יום. Vorher geht eine andere Fassung dieses Gedankens: והבשרים מכפר ושבין א' להבירו אין יום הכ' סב' עד שירצה את חברו. In dieser Fassung bringt die Mishna, Tuma Ende, den Ausspruch E. b. Azarja's.

²⁾ Aus der Aufeinanderfolge von Exod. 22, 30 (ולכל תשליכון אותו) und den Verbotten in 23, 1. Zu letzterem Verse bemerkt Mech. anonym: הרי אזהרה למקבל לשון הרע.

³⁾ Pesach 118 a, Makkoth 23 a. לא תשא שמע שוא versteht er so: „nimm nicht an falsches Gerücht“ und „mache Andere nicht annehmen s. G.“ (לא תשא). Zum Ausspruche s. noch Lazaru s., Die Ethik des Judenthums, S. 375.

⁴⁾ Während Tarpson 16 b, תביהני אם יש ברור הוא שיוע להוכיח ארפחטא sagt: תביהני אם יש ברור הוא ששקבל תוכחה. In Sifrá zu Lev. 19, 17 (89 b) und Sifre zu Deut. 1, 1 (§ 1, s. Friedm.) lesen wir die erstere Behauptung in zwei Nuancen, die eine von Tarpson: העבודה אם יש ברור הוא יכול להוכיח, die andere von Alfab: העבודה אם יש ברור הוא יודע היאך: הוא יכול להוכיח; hingegen wird was nach Babli Tarpson gehört in Sifré und Sifrá El. b. Azarja zugeschrieben: הע' אם יש ברור הוא יכול לקבל תוכחה.

⁵⁾ Sifré zu Num. 12, 5 (§ 102), Gen. r. o. 82. Im bab. Talmud (Erubin 18 b) wird dieser Ausspruch unter den Sätzen des Firmija b. Eleazar überliefert (s. Ag. d. pal. Am. III, 585).

übertragenen kategorischen Imperativ aufstellt. Man darf nicht sagen: Ich habe kein Begehren nach gemischtem Gewebe, nach Schweinefleisch, nach verbotener Ehe, darum enthalte ich mich ihrer; sondern man sage: Ich habe wol Begehren danach, aber was soll ich thun, nachdem mein Vater im Himmel mir sie verboten hat. Denn so ist es geschrieben (Lev. 20, 26): ich schied euch von den Völkern, damit ihr mir gehöret; wer von der Sünde sich fern hält, soll gleichzeitig die Herrschaft des Himmels anerkennen!¹⁾ Als Aneiferung zum Erfüllen der göttlichen Gebote verweist Eleazar auf die Anerkennung durch Gott, deren das menschliche Verdienst gewiß ist. Zu Deut. 23, 8 — verabscheue nicht den Aegyptier, weil du ein Fremdling warst in seinem Lande — bemerkt er: Den Aegyptern, obwohl sie zu eigenem Vortheile die Hebräer in ihrem Lande aufnahmen, wurde von Gott dafür ein Lohn bestimmt; wenn schon ohne Absicht Verdienstliches Lebenden dies als Verdienst angerechnet wird, wie wird erst der anerkannt, der mit Absicht Verdienstliches übt!²⁾ Dieselbe Schlussfolgerung wendet er auch zu Deut. 24, 19 an, wo Gottes Segen dem verheißen wird, auf dessen Felde eine zurückgelassene Garbe dem Armen zu Gute kömmt. Ebenso schließt er zugleich aus diesem Verse, wird es dem als Verdienst angerechnet, der ein Geldstück verliert, das von einem Armen gefunden und zu seiner Erhaltung benutzt wird³⁾. — Aber auch auf das göttliche Strafgericht weist Eleazar b. Azarja eindringlich hin.

229

¹⁾ Sifrâ 3. St. (93 d). העברה ומקבל עליו . . . נמצא פורש סן העברה ומקבל עליו . . . מלכות שמים.

²⁾ Sifrê 3. St. (§ 225) 'וכה נתכוון לזכות וזכה סעלה עליו הכ' וכה את מי שלא נתכוון לזכות וזכה סעלה עליו הכ' וכה את מי שלא נתכוון לזכות וזכה סעלה עליו הכ' . . . כאלו זכה המתכוון לזכות עמיכו.

³⁾ Sifrê 3. St. (§ 283), anders ausgedrückt in Sifrâ zu 5, 17 (27 a), wo die Schlussfolgerung fehlt, aber die Worte למי שבא לירד קבע הכתוב ברכה מי שבא לירד קבע הכתוב ברכה מי שבא לירד קבע הם המקום שבו . . . כבוד בלא יריעה erinnern. Zu Tos. Pea 3, 8 wird nach einer Erzählung von einem Frommen, der seinen Sohn ein Opfer bringen ließ, als er eine Garbe auf dem Felde vergessen hatte und damit das einzige unwissentlich zu erfüllende Gebot ausübte, Deut. 24, 19 citirt und dazu anonym bemerkt קבע לו הכתוב ברכה, worauf die Schlussfolgerung, ganz wie in Sifrê zu 23, 8 und 24, 19.

Das Verstummen der Brüder Josef's, als ihnen Josef ihre Schuld in's Gewissen rief (Gen. 45, 3), giebt ihm den Anlaß auszurufen: Wehe uns ob des Gerichtstages, wehe uns ob des Tages der Rechenschaft: Wenn schon vor Josef, der nur Fleisch und Blut war, seine Brüder nicht Stand hielten, als er sie zur Rechenschaft zog, wie werden dereinst die Menschen vor dem Heiligen, gepriesen sei er, bestehen, der Richter und Ankläger zugleich ist und auf dem Throne des Rechtes sitzend, einen Jeden richtet¹⁾.

Die religiöse That ist nach Eleazar b. Azarja die Wurzel des Lebens, das religiöse Wissen entspricht den Zweigen des Baumes. Dem Baume, der eine geringe Wurzel und reiches Gezweige hat und daher leicht vom Winde ausgerissen und umgeworfen wird, gleicht der, dessen Wissen sein Thun überwiegt; bei wem hingegen das Thun überwiegt, der gleicht dem Baume von starker Wurzel und wenigen Zweigen, den alle Stürme der Welt nicht von seiner Stelle rücken. So lehrte Eleazar mit Anlehnung an das Gleichniß Jeremia's (17, 5—8)²⁾. In diesem Sinne sagte er auch dem die Ehe rühmenden, aber selbst unverehelicht bleibenden Ben Azzai: „Schön sind Worte, die aus dem Munde Solcher kommen, die sie selbst erfüllen. Ben Azzai lehrt zwar schön, erfüllt aber nicht schön“³⁾. Die Mahnung, daß dem

¹⁾ Gen. r. c. 98 Ende; verschieden tradirt im handschriftlichen Tanchuma bei Jellinek, Beth Hamm. VI, 98, Tanchuma B. יינש Ende (ראליעו), im gedruckten Tanchuma ist Jochanan als Autor genannt c. יינש Ende), im Taltut 3. St. (§ 152) Simon b. Eleazar. Im bab. Talmud, Chag. 4 b lesen wir, daß Eleazar, der Amora, geweint habe, wenn er Gen. 45, 3 las; denn er sagte וכת עמיכו תוכחה של בשר ודם כך תוכחה של הקיבה עמיכו. — S. auch unten, Cap. XII, Abschn. 6.

²⁾ Aboth 3, 17; etwas verschieden ausgedrückt (für כעשים: כעשים טובים, für תורה: הכמתו) Aboth di R. N. c. 22.

³⁾ נאים רברים כשהן יוצאין כפי עושיהם . . . בן עזאי נאה דורש ואין נאה סקיים, Tos. Jebam. c. 8 E., Gen. r. c. 34 Ende. In b. Jebam. 68 b wird der Tadel nur mit לו אמרו eingeleitet, aber in einer zweiten Fassung der Baraittha Eleazar b. Azarja als Autor eines andern Sages über die Ehe angeführt. S. noch oben S. 70, Anm. 4, ferner unten Cap. XII, Abschn. 1, Ende.

Wissen das Thun nicht untergeordnet sein dürfe, spricht auch E.'s Wahl spruch aus, in welchem er in epigrammatischen Antithesen daran erinnert, das Thorafenntniß und gute Sitte, daß Gelehrsamkeit und Frömmigkeit sich gegenseitig bedingen, eines ohne das andere nicht gut möglich ist¹⁾. In dem zweiten Theile dieses zunächst an die mit dem Thorastudium Beschäftigten sich wendenden Wahl spruches giebt er die Bedingungen eines erspriechlichen Studiums an, eine geistige: Wissen und Verstehen müssen einander ergänzen, und eine materielle: ohne die Freiheit von Nahrungsjorgen giebt es kein Thorastudium²⁾. Die letztere Forderung muß zugleich p a r a e n e t i s c h aufgefaßt werden, wie auch der entsprechende Correlativsatz beweist: Eleazar mahnt dem mit der Beschaffung der Lebensverhältnisse beschäftigten Theil des Volkes, die dem Thorastudium sich Hingebenden von den drückenden Sorgen zu befreien³⁾; denn wenn nicht die Thora in Israel gepflegt wird, so bleibt auch der Segen aus, der die Nahrung bringen soll. Eleazar b. Azarja hat auch sonst die ö k o n o m i s c h e Seite des Lebens in den Bereich seiner agabischen Schriftausle-

231

¹⁾ Aboth 8, 17 אם אין תורה אין דרך אין אדם דרך אדם אין תורה חכמה חכמה אין יראה אדם יראה אין חכמה. In der 2. Version der Ab. di M. H. 84 (S. 75) in umgekehrter Folge der beiden Antithesen. Im Midrasch zûta zum Psalmenliede Ausf. (ed. Hüber S. 4, ed. Schechter Zeile 26) lautet der Spruch: כן: אם אין חכמה אין תורה אם אין בידך יראה חכמה אין בידך תורה: — Unter יראה ist יראה חכמה zu verstehen, wie die ähnliche Antithese im Wahl spruche Chanina b. Dosa's (Ab. 8, 9) beweist; auch der andere Wahl spruch El. b. Azarja's (Anm. 1) hat sein Seitenstück bei Chanina b. Dosa: כל צמטעו מרובין מרובין... מרובין מרובין...

²⁾ אם אין בינה אין דעת אם אין דעת אין בינה אדם קבא אין תורה אדם קבא. Es ist im Texte die wahrscheinliche Bedeutung von דעת und בינה angenommen.

³⁾ Für die Armut der Gelehrten jener Zeit haben wir ein berechtetes Zeugniß in dem oben (S. 161) angeführten Vorwurfe Josua b. Chanania's gegen Gamliel und in den Worten, welche ebenfalls Josua an Gamliel richtet (Horaj. 10 a), daß Eleazar Chisma und Johanan b. Gudgaba vermöge ihrer mathematischen Kenntnisse berechnen können „wieviel Tropfen das Meer hat“, aber kein Brot zu essen und kein Gewand anzuziehen hätten.

gung gezogen. Aus dem Verbote, sein ganzes Vermögen als heiliges Gut zu erklären, entnimmt er, mit der von ihm gerne angewendeten Form der Schlußfolgerung, die Lehre, daß man bei anderartiger Veräußerung seines Besitzes erst recht mit möglichster Schonung seines Vermögensstandes verfahren müsse¹⁾. Mit den Worten: „wenn deine Seele begehrt Fleisch zu essen“ (Deut. 12, 20) will die Schrift die Lehre ertheilen, daß man Fleisch nicht als gewöhnliche Nahrung, sondern nur dann genießen möge, wenn man besondere Lust danach hat, und auch dies, wie die Worte „von deinem Rinde und Kleinvieh“ zeigen, nur dann, wenn man eigenen Viehstand besitzt; der letztere aber dürfe, wie die Partikel „von“ beweise, nicht ganz dem Zwecke des Fleischgenusses geopfert werden²⁾. Hieran knüpft dann Eleazar eine stufenmäßige Anweisung, wie die tägliche Nahrung sich dem Stande des Vermögens anzupassen habe. Wessen Vermögen zehn Minen beträgt (1 Mine = 66 Mark), der muß es sich mit einem Gemüsegerichte täglich genügen lassen; wer zweimal soviel besitzt, darf ein Fischgericht hinzugeben; fünfzig Minen berechtigen zu einem Pfunde Fleisch einmal wöchentlich, hundert Minen endlich zu einem täglichen Fleischgerichte³⁾. Daß der durch seinen Reichthum dem Kampfe ums tägliche Brot entriekte El. b. Azarja dennoch die Schwierigkeit dieses Kampfes zu würdigen wußte, beweist sein Ausspruch, daß die Ernährung des Menschen ein so schweres Wunder sei, wie das Spalten des Schiffsmeeres, was

¹⁾ וְכֵן אִם לִבְכֹּה וְאִם אֲרַם רִשְׁאֵי לְהַחְרִים אֶת כָּל נַפְשׁוֹ עַל אַחַת כִּסֵּף וְכֵן אִם לִבְכֹּה וְאִם אֲרַם שִׁיב לְהוֹרֵת חֵם. עַל נַפְשׁוֹ: aus dem Zusammenhange ist ersichtlich, daß sich die Mahnung auf das Verkaufen von Liegenschaften bezieht. M. Arachin 8, 4.

²⁾ Sifré z. St. (§ 75), Bar. Chullin 84 a, wo nur die Anweisung zur Anpassung der Kost an den Vermögensstand im Namen Eleazar b. Azarja's tradirt ist: שֶׁבָּא מֵאֵר רַמ כָּן עֲזַרְיָה; Tos. Arachin 4, 26 (ziemlich abweichend im Ausdruck).

³⁾ So Tos. Arachin 4, 27, etwas verschieden Chullin 84 a, wo die ersten zwei Stufen nicht 10 und 20, sondern 1 und 10 Mane besitzen. Dem zweiten Stufe entspricht im Babil. דַּבָּר, womit jenes Wort — eigentlich bloß in der Pfanne Zubereitetes — übersezt ist.

er nach seiner beliebten Auslegungsart aus Sei. 51, 14 („...und nicht wird ihm fehlen sein Brot“) und aus dem darauffolgenden Sage (v. 15): „ich bin der Ewige, dein Gott, der spaltete das Meer“ herleitet¹⁾. Zum Preise der Arbeit sagte er Folgendes: ²⁾ Groß ist die Arbeit, denn jeder Handwerker geht hinaus und berührt sich seines Handwerkes³⁾; Gott nennt sein Schöpfungswerk „seine Arbeit“ (מלאכתו Gen. 2, 2), um wie viel eher dürfen die Menschen ihrer Arbeit sich rühmen!

Gewissermaßen ein Vademecum für die des Thora studiums Begeisterten bildet die Auslegung Eleazars zu Koh. 12, 11⁴⁾; an die einzelnen Worte dieses Verses knüpft er mit gewandter Deutung einen Schatz von Belehrungen über Wesen und Werth des Studiums. So wie der „Treiberstachel“ die pflügende Kuh anhält, die Furche in gerader Richtung zu ziehen, so lenken die Worte der Lehre die Lernenden auf den Wegen des Lebens und hinweg von den Wegen des Todes. Aber nicht beweglich gleich dem Stachel sind die Worte der Lehre, sondern fest wie der „Nagel;“ jedoch nicht unverändert wie dieser⁵⁾, sondern eingepflanzt“ und gleich Pflanzungen wachsend und sich mehrend.

¹⁾ Pesachim 118 a. So ist die richtige Version, nach Hf. München (s. Dift. Sofrim VI, 272), bestätigt durch Jalkut und Andere. Die Herleitung des Sages aus Psalm 136, 18 und 25 ist durch Verwechslung dieses Ausspruches mit einem ähnlichen, von Josua b. Levi herrührenden entstanden. S. Die Ag. d. pal. Am. I, 178, 4. — Der zweite Satz: פַּרְפָּר הַחַיִּים הַסּוֹתֵם נִקְבֵּי שֶׁל אֶרֶץ כִּיּוֹם הַסּוֹתֵם (Varianten s. Dift. Sofrim), ebenfalls aus Sei. 51, 14 bewiesen, gehört nach der genannten Handschrift dem Amoräer Chama b. Chanina an. Vgl. Friedmann in Beth Talmud I, 368 f.

²⁾ Aboth di R. N., 2. Version c. 21 (p. 45).

³⁾ Hier folgen Beispiele in verschiedenen Versionen, die darauf hinweisen, daß die verschiedenen Gewerbetreibenden ohne Scheu die Zeichen oder Werkzeuge ihres Gewerbes öffentlich zeigen (zum Theile sind es die in Tosefta Sabbath 1, 8, b. Sabb. 11 b vorkommenden Fälle).

⁴⁾ Tos. Sota 7, 11, b. Chag. 3 b, Ab. di R. N. c. 18 (s. oben S. 214, N. 3). Einzelnes davon anonym j. Sanh. 28 a, Koh. r. z. St., Pesikta r. c. 3 Anf., Num. r. c. 14, Tanh. בהעלותך g. E.

⁵⁾ In dem Sage וְיָרָא יְהוָה וְהָיָה כִּסְפָּר וְזוֹ הָיָה כִּסְפָּר וְזוֹ הָיָה כִּסְפָּר ist nach Tos. vor הָיָה zu ergänzen מֵב.

Die „Männer der Versammlungen“, das sind die Weisunjünger, welche nach Schulen vereint sitzen und über Rein und Unrein, Erlaubt und Verboten discutiren. Es soll aber niemand muthlos werden und sagen: wie kann ich bei so vielen entgegengesetzten Meinungen Thora lernen¹⁾; denn „sie sind von einem Hirten gegeben“, ein Hirte (Moses) hat sie empfangen, ein Gott hat sie geschaffen²⁾; darum mache dein Herz zu einem Vorrathsort mit vielen Kammern³⁾ und nimm darin auf die Worte des Hauses Schammai ebenso wie die des Hauses Hillel⁴⁾, die erschwerende Ansicht ebenso wie die erleichternde. — Als eine Warnung gegen trügerisches Studium, das nur möglichst viel Wissen zusammenzuraffen sucht, ohne an dauerndes und sicheres Behalten zu denken, wird eine sonderbare Deutung von Prov. 12, 27 überliefert, die auf einer Notarikon-Erklärung des nur hier vorkommenden Verbums יחרך beruht⁵⁾. — (Galten die bisherigen Aussprüche dem berufsmäßigen Studium der Lehre, so wendet sich die Auslegung

¹⁾ לבמה אני לכפר תורה כעתה Babli, Tos. stärker לעמה אני לומר תורה כעתה Aboth di R. N. dafür אשכ ולא אשנה.

²⁾ רועה אחר קיבולן אל אחד בראן. So Tos. Hf. Erfurt, die Ausg. der Tos. lassen קיבולן אחד רועה weg und setzen dafür hinzu: כל פרנס אחד נתנן רבון כל רועה אחר נתנן רבון כל רועה אחר קיבולן אל אחד בראן. Die Deutung von המעשים אמרם, so auch Ab. di R. N. und wenig anders Babli. Die Deutung von כל הרברים האלה (Exod. 20, 1) fehlt in Cod. Erf. der Tos. und in Ab. di R. N.

³⁾ עשה לבך חדרים חדרים. So Tos., wofür Cod. Erf. unrichtig כחדרי חדרים (Zuckermanndl bemerkt diese Variante nicht); Babli hat dafür קנה לך חדרים עשה אונך כאמרנסת לב לשמוע und vorher כאמרנסת לב לשמוע. Was aus dem Ausspruche über die Agada Eleazar des Sohnes Josef's des Galiläers (Chullin 89 a) übernommen ist.

⁴⁾ בית שכמי ור' בהלל. Babli und im Cod. Erf. der Tos.

⁵⁾ לא יחיה ולא יארך ימים צייד הרמאי, Erubin 54 b, Ab. zara 19 a, tradirt durch den bab. Amora Schezbi. (Vgl. Brüll's Jahrbücher X, 95). Die abweichende Deutung von שחשתי scheint dieser ebenfalls im Namen El. b. Azarja's tradirt zu haben, da Schescheth auch sonst Sage E's tradirt, s. Ag. der bab. Am., S. 78. — Im palästinensischen Midraich (Gen. r. c. 67) wird diese Deutung von יחרך den späteren Tannaiten Eleazar b. Josef zugeschrieben. S. Ag. d. pal. Am. I, 157, 4.

von Deut. 31, 12, welche Josua so wohl gefiel¹⁾, an das zu den sabbathlichen Vorträgen sich versammelnde Volk: die Männer kommen um zu lernen, die Frauen um zuzuhören, wozu sollen aber die Kinder zugegen sein? Damit dies als Verdienst derer, die sie mitgebracht, belohnt werde²⁾).

Von Israel als Nation handeln nur wenige Agada-
sätze Eleazar b. Azarja's. Am merkwürdigsten ist in dieser Bezie-
hung seine Auslegung von Deut. 26, 17 f.³⁾. Gott spricht zu
Israel: So wie ihr mich in der Welt als einigen Gott aner-
kennet, so erkenne ich euch als einiges Volk auf Erden an. Ein
Gott durch Israel und ein Israel durch Gott. So wird
man am besten den durch die von Eleazar zur Begründung an-
geführten Bibelstellen, Deut. 6, 4 und I Chr. 17, 21 deutlich
ersichtlichen Sinn des Ausspruches auffassen, in dem ein schweres
Wort des Textes durch ein für uns noch schwerer verständliches
Wort wiedergegeben wird⁴⁾. — Die schweren Folgen der Zer-
störung Jerusalems, an denen das zeitgenössische Israel zu tragen
hatte, betrachtet er in einer kühnen Anwendung von Jesaja 51,
21 als einen durch das Elend hervorgerufenen Rausch, der das
ganze Volk ergriffen habe, als einen Zustand der Unzurechnungs-
fähigkeit, dessen Sünden nicht dem Gerichte Gottes zu verfallen

¹⁾ S. oben S. 214, Anm. 4.

²⁾ כרי ליתן שכר עושי רצונו . . . So Tos. und Babli. In Mech. mit dem Zusatz שכר עושי רצונו und Citat: Jes. 42, 21.

³⁾ S. oben S. 214, Anm. 3. Anonym auch Berach. 5 a.

⁴⁾ אכר להם הקיבה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני מעשה . . . So viel ist gewiß, daß in dieser auch vom Targum adoptirten Erklärung der nur hier vorkommende Hiphil המכיר durch עשה חטיבה wiedergegeben ist, ebenso wie in einer andern Deutung dieser Verse (Mechilta zu 15, 2, 36 b) durch עשה מכירה oder ע' מכירה, d. h. zum Gegenstande des Sagens, des Rühmens machen. Die Frage ist, wie חטיבה mit dem hebr. חטב einerseits und אכר andererseits zusammenhängt. מכיר in der Bedeutung Zweig kann unschwer mit חטיבה (vgl. die Form החיכה) Stück vom Baume, dann allgemein Stück unschrieben werden, אחת חטיבה aber bedeutet ein Ganzes, eine Einheit. — Ich erlaube mir hier zu bemerken, daß die in Levy's Talm. Wörterbuch II, 37 b in meinem Namen gebrachte (von Rosenthal in Weiß' Beth Talmud II, 280 gebilligte) Erklärung

hätten ¹⁾. — Von den Heiden spricht seine Bemerkung zu Exod. 21, 1, daß ein von Heiden über Israeliten nach israelitischem Recht gesprochenes Urtheil nicht gültig sei ²⁾. — Die Dauer der Messiaszeit hat auch E. gleich anderen seiner Zeitgenossen auf Grund von Bibelstellen zu bestimmen versucht ³⁾. —

236 Den Anfang der Menschheitsgeschichte faßt mit ihrem Schlusse zusammen Eleazars Satz von dem Blicke in die Zukunft, den Gott Adam thun ließ, indem er ihm die Folge aller Zeiten und jedes Geschlecht mit seinen Gerechten und Frevlern, seinen Leitern und Lehrern zeigte ⁴⁾.

In der Agada Eleazar b. Azarja's finden wir besonders zwei Deduktionsarten häufig angewendet: Die Schlussfolgerung vom Leichtern auf's Schwerere und die Zusammenfügung des Inhaltes zweier nebeneinander stehender Bibelfäße. Was die letztere betrifft, so war El. b. Azarja zwar nicht der

von חסיבה mit p. chediwe, chidiw nur Vermuthung eines Dilettanten war, die ich als Curiosum, nicht als eigene Ansicht dem sel. Prof. Levy mittheilte. — Der Gaon Scherira, angeführt bei Abulwalid (Wörterbuch ed Neubauer 57, 220, Sefer Hascharaschim in meiner Ausgabe, S. 39 und 150; s. auch noch ib. Art. רברב) brachte האכירך mit dem talmudischen איכרא, Saum, Franse und חסיבה mit dem ähnlich erklärten חטבות, Prov. 7, 16 in Zusammenhang und erklärte: er hat dich sichtbar gemacht, erhöht.

¹⁾ Trubin 65 a, tradirt von Schejchet: יכולני לספור את כל העולם: כולו כן הדין מיום שחרב בית המקדש ועד עכשיו שנאמר לכן צמקו נא ואת עניה ושכורה ולא כמין.

²⁾ Mechilta 3. St.

³⁾ S. oben S. 140. Das Lob des heidnischen Sklaven Tabi in El. b. Azarja's Munde s. oben S. 213, Anm. 1.

⁴⁾ Pesikta r. c. 23 Anf. ר' זכרון בן לקיש בשם ר' יאן בן עזריה. Dieser auf einer Deutung von Psalm 139, 16 beruhende Ausspruch wird im bab. Talmud (Aboda zara 5 a, Sanh. 38 b) mit einer Pointe auf die Zeit und das Martyrium Alfi ba's dem Tradenten selbst, Simon b. Lakisch, zugeschrieben. In Gen. r. c. 24 ist Jehuda b. Simon als Autor genannt. In Lev. r. c. 26 g. E. ist der Gedanke auf Moses übertragen, durch den Agadisten Levi, in Exod. r. c. 40 auch auf Abraham. S. Di Ag. d. pal. An. II 50, 5; 352, 3; III, 174, 2.

Erste, von dem Beispiele dieser Deduktionsart erhalten sind¹⁾; aber er muß eine entschiedene Vorliebe für dieselbe gehabt haben. Außer den schon bisher vorgekommenen Auslegungen dieser Art²⁾ können auch folgende erwähnt werden. Aus Gen. 9, 6 f. schließt er, daß wer ehelos bleibt, die Gottesähnlichkeit des Menschen verringert³⁾. In Gen. 37, 3 f. findet er ausgesprochen, daß die Bevorzugung des einen Bruders den Haß der Brüder heraufbeschworen habe⁴⁾; und in denselben Versen sieht er die wunderbare Verkettung der Ereignisse durch göttliche Fügung angedeutet, indem er in dem Worte אָרָם, der Bezeichnung des Haß erweckenden bunten Rockes, auch einen Hinweis auf die Spaltung des Schilfmeeres, also den wunderbaren Auszug aus Aegypten erblickt, wozu der Haß der Brüder die erste Veranlassung gewesen. Denselben Gedanken sieht er auch in Psalm 66, 5 f. ausgesprochen⁵⁾. Zu Lev. 16, 1 f. erklärt er den Zusammenhang zwischen dem Verbote an Aharon, das Heiligthum zu jeder Zeit zu betreten, und der Erwähnung des Todes Nadab's und Abihu's durch ein Gleichniß: Ein Arzt räth einem Kranken, nicht kaltes Wasser zu trinken und nicht in Feuchtem zu schlafen; ein anderer Arzt räth dasselbe, aber mit dem Zusatz, daß Der und Der daran gestorben sei. Wird nicht die Warnung des zweiten Arztes von größerem Eindrucke sein⁶⁾? Zu halachischem Zwecke bringt Gl. Deut. 25, 4 sowohl mit der vorhergehenden als mit der nachfolgenden Satzung in Zusammenhang⁷⁾.

¹⁾ Wie Frankel 93 und Weiß II, 94 Ann. annehmen. S. ob. S. 113, zu Gen. 9 6 u. 7.

²⁾ Er verbindet Exod. 22, 30 mit 23, 1 (S. 219), Exod. 34, 17 und 18, um den Satz über die Verachtung der Feste zu beweisen (S. 218), Ps. 105, 42 und 43 (S. 218), Jesaja 51, 14 und 15 (S. 224).

³⁾ Gen. r. c. 34, Zebam. 63 b.

⁴⁾ Gen. r. c. 84, tradirt durch Simon b. Lakisch (i. vor. S. A. 4).

⁵⁾ Ib., ebenfalls tradirt durch Simon b. Lakisch. אָרָם setzt er durch Notarikon = Deutung (vgl. S. 225, Ann. 5) = אָרָם. Jalkut zu Ps. 77, II, § 817, hat statt בן עוריה בן עוריה: בן עוריה.

⁶⁾ Sifra 3. St. (79 d).

⁷⁾ Makkoth 23 b, tradirt durch Schescheth, nach Zebam. 4 a durch Sch. im Namen Eleazar's (b. Pedath).

Beispiele der *Schlussfolgerung*, einer in der ältern tannaitischen Agada überhaupt sehr beliebten Deduktionsform, haben wir schon bisher unter den Aussprüchen El. b. Azarja's gefunden ¹⁾. Außerdem ist noch zu erwähnen sein Trostspruch an *Ismael*, den er in Gemeinschaft mit *Tarphon*, *Jose Gal.* und *Alfiba* nach dem Tode seiner Söhne besuchte ²⁾, und sein Argument dafür, daß die Rettung eines gefährdeten Menschenlebens das Sabbathgesetz verdränge ³⁾.

Daß *Gleichniß*, dem wir bei Eleazar aus *Modium* gar nicht begegnet sind, erscheint noch einige Mal bei Eleazar b. Azarja in der einfachen Form des zu Lev. 16, 1 f. angewendeten Gleichnisses. Mit einem solchen verdeutlicht er seine Erklärung der Thatsache, daß das *Manna* mit dem Einzuge in's gelobte Land aufgehört habe ⁴⁾, ferner seine Ansicht, daß das *Hohelied* das vortrefflichste der Werke *Salomos*, gleichsam die *Quintessenz* der salomonischen Weisheit sei ⁵⁾. Mit einem Gleichnisse,

¹⁾ S. S. 218, 220, 221, 223.

²⁾ Moed Katon 28 b. Mit Beziehung auf Jerem. 34, 5, sagte Eleazar: והלא דברים קל וחומר ומה צדקיה בכל יהודה שלא עשה אלא כצוה אחת שהעלה ירמיה בן חניניו של ר' ישמעאל על אחת כוזב.

³⁾ An dem oben S. 213, Anm. 3 citirten Stellen, außerdem Sabbath, 132 a, Tanchuma B. וישב 8: כה כילה שהוא אחד כריכה איברים שבארם רוחה את השבת קל וחומר לכל גופו שרוחה את השבת. — Eine Schlussfolgerung anderer Art zu derselben Frage wird *Jesus* zugeschrieben, Math. 12, 10. Vgl. *Zipfer* im Abtht. d. Cr. IX, 198.

⁴⁾ Tof. Sota 11, 3: לטלך בשר ודם שאמר לעברו כוונג לי בחמין איל אין כמן חמין איל אם כן כוונג לי בצונג.

⁵⁾ Schir r. Einleitung (Tanchuma Tzova Auf.), רמא בן עזריה עבר לה, כתלא: So wie der Bäcker aus einem Maß Weizen erst Mehl mahlt, aus diesem dann das feine Mehl zieht und dieses zu einem Kuchen verwendet, die Heiligkeit und Canonicität des Hoheliedes bildete einen Gegenstand der Beratungen an dem Tage, an welchem El. b. Azarja an die Stelle *Gamsfelds* eingesetzt wurde, M. Zadaim B, 5.

das sich schon dem Sprichworte nähert, drückt er sein Befremden über die scheinbare Sonderbarkeit im Benehmen seines Collegen **Ṣāmael** aus¹⁾.

An agadischen **G r u p p e n j ä h z e n**, wie wir deren bei dem **Mobiiten** bemerkten, finden wir von **Eleazar b. Azarja** zwei überliefert, beide Momente aus dem Leben **Moses** betreffend. In dem einen werden die vier Fälle zusammengestellt, in denen eine Bitte **Moses'** an Gott durch das sie einleitende Wörtchen **לאמר** als dringend, Antwort heischend bezeichnet wird²⁾ und in denen auch wirklich die Antwort Gottes erfolgt³⁾. Der andere Satz faßt diejenigen Fälle zusammen, in denen **Moses** durch die Aufwallung seines Zornes zu Irrthum geführt ward⁴⁾.

239

¹⁾ *Sifré* zu Deut. 6, 7 (§ 34), *Toš. Berach.* c. 2, b. *Berach* 11 a, j. *Ber.* 3 b. **ושכעאל אחי משל לאהר שאמורים לו כפני כה וקנן כגודל והוא איכר**. — להם יהיה כנגד המשחיתים.

²⁾ Von **Alfi b a** wird die Regel tradirt, *Sifré* zu Num. 5, 5 (§ 2): **כל כקום שנאמר בו לאמר צריך לררוש**. — Vgl. oben S. 199 zu *Exod.* 15, 24. — Zu *Exod.* 12, 1 wird im Namen von **ר' אליעזר** nach einer Erklärung **Ṣāmaels** **לאמר** so paraphrasirt (*Mech.* 2 a): **צא ואכור אליהם והשיבני דבר**. Vielleicht ist zu ergänzen **בן עזריה**.

³⁾ *Sifré* zu Num. § 105 und 138, anonym *Sifré* zu Deut. § 26. Die Stellen sind: *Exod.* 6, 12 und 1, Num. 12, 13 f., Num. 27, 15 und 18, Deut. 3, 23 und 26.

⁴⁾ *Sifré* zu Num. § 157 (wo mit **Zalfut** und **Ṣefach tób** nach **אלעזר** zu ergänzen ist **בן עזריה**): **כג' כקובות בא לכלל כעם ובא לכלל טעות**; nämlich *Lev.* 10, 16 f., Num. 20 10 f., Num. 31 14 und 21. — Zu *Sifrá* zu *Lev.* 10, 17 berichtet **Ṣehud a** (b. **Ṣlai**), **Ḥananja b. Ṣehud a** habe sein ganzes Leben lang gelehrt: **קשה הקפדה שנרכה לו לכשה לטעות**. In *Pešachim* 66 b bringt **Simson b. La'ifich** (j. S. 227, *Al.* 4, S. 228, *Al.* 4 u. 5, S. 231, *Num.* 7) zu seiner These **העם הוא הכתו** **אם הכם הוא הכתו** das Beispiel von Num. 31, 14, 21; ebenso *Ab. di R. Nathan* c. 1 zu dem anonymen Sage: **כל המקפיד בדבריו משבח את דבריו**. — *Lev.* r. c. 13 bringt im Namen **Huna's** einen ähnlichen Satz: **בג' כקובות כעם כשה**; **ונתעלכה ככנו הלכה**, nur daß statt Num. 20, 10 angeführt wird *Exod.* 16, 20 ff. Vgl. *Die Ag. d. pal. Am.* I, 355; III, 296, 2 (wo irrthümlich **Elezer b. Joie** Ge'ifit genannt ist, statt **E. b. Azarja**).

Von den agadischen Auslegungen El. b. Azarjas sind noch zu erwähnen die zu Gen. 27, 1¹⁾, ib. 28, 12²⁾, Exod. 23, 29³⁾, Lev. 16, 1⁴⁾, Num. 3, 4⁵⁾, Num. 15, 30⁶⁾, Jerem. 32, 17⁷⁾, Ezech. 3, 20⁸⁾, sowie seine Ansicht über die Psalmen⁹⁾. — In Pirke R. Eliezer wird er dreimal als Autor genannt¹⁰⁾.

Unter den nicht zahlreichen halachischen Schriftauslegungen Eleazar's ist die zu Deut. 15, 14 hervorzuheben, bei der er die wörtliche Auffassung des Schriftinhaltes befürwortet¹¹⁾ und

¹⁾ מראות bedeutet nach ihm: „daß er nicht sehe“, scil. die schlechten Handlungen Esau's, Gen. r. c. 65.

²⁾ Tanch B. ויצא 7: Jakob sah im Traume von der Leiter, die zum Himmel reichte, Jona (Jona 2, 7) und Elija (II Kön. 2, 11).

³⁾ Sifre zu Deut. 11, 23 (§ 56).

⁴⁾ Sifra z. St. Gegen Jose Gal. und Akiba erklärt er, sowohl das Darbringen fremden Feuers als das Eintreten in's Heiligthum seien genügend gewesen, um den Tod der Söhne Aharon's herbeizuführen, so daß kein Widerspruch zwischen בקרבם (16, 1) und ויקריבו (10, 1) sei.

⁵⁾ Sifra zu Lev. 10, 12 (47 a), tradirt von Simon b. Gamliel.

⁶⁾ Sifre z. St. (§ 112), j. Sanh. 25 b, b. Kerith. 7 b. Bgl. Lev y, Talm. Wört. I, 303 b, Art. גר; unten II, 372, 4.

⁷⁾ Gen. r. c. 9 Auf., tradirt von Simon b. Lakisch.

⁸⁾ Aus unbekannter Quelle gebracht in einer Schrift Aharon Sargado's, der Zeitgenosse Saadia's (bei Parkavy, Leben und Werke Saadias I, 279 f.). Der Ausspruch lautet: **כאי דכתיב ובשוב צדיק . . . אימשר לרשעים**. (ו) לפני צדיק שעשה עול אחר נותן לפניו ככשול אלא זה נמורים מקבלן בתשובה (ו) לפני צדיק שעשה עול אחר נותן לפניו ככשול אלא זה שהוא עקש בדרביו ומכוסים בעשיו מן הבריות הקיבה מכשילו כדבר מפורסם ואחר כך נמרע ממנו כרי שידעו הכל שברין הוא לוקה.

⁹⁾ Sie wurden von König Chizkia und seiner Umgebung gefangen, als Sancherib sie bedrohte, Pesach. 117 a.

¹⁰⁾ Die Dauer der vier Weltreiche bestimmt er auf einen Gottestag d. i. 1000 Jahre, El. b. Arach hätte ihm als Beweis hierfür Echa 1, 13 (כל היוב) citirt (c. 28). Mit El. b. Arach und Johanan b. Zakkai disputirt er (c. 48) über die Dauer des Aufenthaltes Israels in Aegypten. — Die Zeit der sinaitischen Gesetzgebung bestimmt er c. 46.

¹¹⁾ דברים ככהם Kidd. 17 b. S. noch Weiß II, 94 Anm.

in Bezug auf die Verbindung des Infinitivs mit dem Verbum finitum den Satz anwendet, von welchem besonders I s m a e l in seinen Controversen mit Akiba Gebrauch macht: die Schrift bedient sich menschlicher Redeweise ¹⁾.

XI.

Ismael b. Elischa.

An dem Tage der Erhebung Eleazar b. Azarja's zum Vorsitzenden des großen Rathes von Jabne befand sich auch I s m a e l b. E l i s c h a unter den Gelehrten, welche sich an den Discussionen und Normirungen jenes Tages theilnahmen ²⁾. I s m a e l war als Knabe nach der Einnahme Jerusalems durch Josua b. Chananja aus der römischen Gefangenschaft befreit worden, und dieser soll schon damals dem Bibelfestigkeit und einen geweckten Geist bekundenden Hohenpriesterjohne seine künftige Größe als Lehrer in Israel vorhergesagt haben ³⁾. Josua scheint auch der Lehrer Ismaels gewesen zu sein; denn wir sehen ihn einmal, wie es Schüler zu thun pflegten, hinter Jenem einherstreiten und an den Meister Fragen richten ⁴⁾. Eine palästinenische Schultradition bemerkt dazu, daß Ismael damals noch minderjährig gewesen sei ⁵⁾. Auch mit Eliezer b. Hyrkanos

¹⁾ Ib. רבבה תורה כלשון בני אדם. Nach der Parallelstelle Baba mezia 31 b hätte nicht El. b. Azarja selbst die Norm angewendet.

²⁾ M. Zabaim 4, 3.

³⁾ S. oben S. 172, Anm. 1.

⁴⁾ בעשה בר' ישמעאל שהיה כהלך אחר ר' יהושע, Tos. Para 10, 3. In dem Parallelbericht der Mishna, Aboda zara 2, 5, heißt es bloß, daß sie zusammen gingen. Auch ist die halachische Frage, welche Ismael an Josua richtet, in der Mishna eine andere, als in der Tosefta. Die ursprüngliche Identität beider Relationen beweist die agadische Gegenfrage an Ismael, mit welcher Josua der Antwort auswich, sie bezieht sich in beiden auf Hoh. 1, 2 (דרוך).

⁵⁾ Nach j. Aboda zara 41 c mit. sagt dies Sochanan, nach Schir r. zu 1, 2 Jonathan. Daß Josua die Anrede אהי gebraucht, ist kein Argument gegen die Jüngerchaft Ismaels (i. Brüll 104 f.), da dieser auch

kam Iſmael in Berührung¹⁾). Besonders aber wird als Iſmaels Lehrer *Ne ch u n j a b. H a k k a n a* genannt, dessen mit Vorliebe geübte Anwendung einer der sieben exegetischen *N o r m e n H i l l e l s* auch auf seinen Jünger überging²⁾). Diese durch *J o c h a n n a n* tradirte Angabe wird durch die Thatsache bestätigt, daß
 242 Iſmael die Normen *Hillels* zu dreizehn erweiterte, und zwar namentlich dadurch, daß er die Lieblingsnorm *Ne ch u n j a's*, die vom Allgemeinen und Besondern zu sieben neuen Normen specialisirte³⁾). Seinen ständigen Aufenthalt und sein Lehrhaus hatte Iſmael im *S ü d e n J u d ä a's*, an der Grenze von *I d u m ä a*⁴⁾, und eine sonst nicht erwähnte Ortschaft *Ne far A z i z* wird als sein Wohnort namhaft gemacht, wo er einmal von seinem Lehrer *Joſua* besucht wurde⁵⁾). Dort war es vielleicht auch, wo er nach dem Tode seiner Söhne den Beileidsbesuch seiner berühmtesten Zeitgenossen *T a r p h o n*, *J o s e* aus *G a l i l ä a*, *E l e a z a r b. A z a r j a* und *A k i b a* empfing⁶⁾). — Bei einer unter *T a r p h o n's* Vorsitze stattgefundenen agadiſchen Besprechung des *Manna*wunders in der Wüste wird in einer Version Iſmael als Theilnehmer an derselben hervorgehoben⁷⁾). Doch fällt von *E l e a z a r b. A z a r j a* und *A k i b a* so angeprochen ward (*M. J a d a i m* 4, 3; *b. Sanh.* 51 b) und sogar von seinem Neffen *E l e a z a r b. D a m a* (*M. z a r a* 27 b). Jene Anekdote bezeichnet bloß ein Verhältniß der Vertraulichkeit, daß auch zwischen Schüler und Lehrer stattfinden kann.

¹⁾ *S.* oben *S.* 98. Nach einer handschriftlichen Version nennt ihn Iſmael רבי, s. *F r a n k e l* 111.

²⁾ *S.* oben *S.* 55 f.

³⁾ *S.* *F r a n k e l* 19, *W e i ß* II, 105, *D e r e n b o u r g* 391, *G r ä ß* IV², 429.

⁴⁾ Nach einer Bemerkung *J o s e b. C h a l a s t a's* in *M. K e s t h u b.* 5, 8.

⁵⁾ *M. K i s a i m* 6, 4.

⁶⁾ *M o e d K a t o n* 28 b. Iſmael begrüßt die Gelehrten mit den Worten: רבו עונותיו הכבדו אביו הרריה רבותיו. Der letzte Satz: „er hat seine Lehrer bemüht“ kann so aufgefaßt werden, daß Jene einen mühevollen Weg zurückzulegen hatten, um zu Iſmael zu kommen.

⁷⁾ *J o m a* כבר היו ר' טרפון ור' ישמעאל והוקנים יושבין ועוסקין בפרשת האן 76 a. In der *Mech.* zu 16, 14 fehlt ישמעאל ור'. *S.* auch *D i s k u r s e* *S o s t r i m* 3. *Et.*

möglicherweise diese Berührung mit Tarphon und seinem Kreise in die Zeit, in welcher Iſmael ſich dem als dem jüdiſchen T a b n e nach dem galiläiſchen U j c h a verlegten Sauehdrin anſchloß und auf dem Schauplatze der hadrianiſchen Kämpfe und Bedrückungen ſeinen Wohnſitz nahm¹⁾. Er fiel aus einer der erſten M ä r t y r e r der hadrianiſchen Verfolgungen, und als ſein Gefährte im Tode wird ein S i m o n genannt, den jedoch keine nähere Angabe genauer kennzeichnet. Beider Tod ſoll S a m u e l der Kleine auf ſeinem Todtenbette als ein hervorragendes Moment aus der Zeit der Drangſale prophezeit haben²⁾; und als die Nachricht von ihrer Hinrichtung von N k i b a vernommen ward, ſagte er zu ſeinen Schülern: „Bereitet euch auf das Strafgericht vor, denn Simon's und Iſmael's Verdienſt war es, wenn unſerem Zeitalter Heil beſchieden war. Gott iſt es offenbar, daß ein großes Strafgericht heranzieht, darum hat er die Frommen aus unſerer Mitte genommen (nach Jeſaia 57, 1 f.)³⁾“. — Iſmael's Verkehr mit N k i b a iſt beſonders durch die zahlreichen Controverſen zwiſchen ihnen bezeugt, die ſich zumeiſt auf die Auslegung der heiligen Schrift beziehen. Aus beider Schulen ſind die Commentare zu den vier letzten Büchern des Pentateuchs hervorgegangen, deren urſprüngliche Geſtalt zwar nicht mehr vor-

¹⁾ ישמעאל אושא ר' ישמעאל Baba bathra 28 b. Nach einer Conjectur von Gräp (IV², 463 f.) hätte Iſmael auch an dem Beſchlufſe von U j d d a, daß bloß wegen der wichtigſten Gebote der jüdiſchen Lehre das Märtyrthum zu erleiden ſei, Theil genommen.

²⁾ שמעון וישמעאל לחרבא Toſ. Sota 13, 4, j. Sota 24 b, Sanh. 11 a; Semach. c. 8.

³⁾ Mechiltah zu 22, 22 (95 b). In den Parallelſtellen: Aboth di R. N. c. 38, Semach. c. 8 iſt aus Simon der Patriarch Simon b. Gamliel geworden, was chronologiſch unmöglich iſt. S. Gräp in Frankel's Mon. Jhg. 1852, S. 315 ff. Nach Gräp a. a. D. wäre Simon b. Manoſ, nach Weiſ II, 132, Derembourg 436 S. b. Mzai zu verſtehen. Nach Gräp R. d. É. J. XVI, wären unter Simon und Iſmael Julianus und Pappus (ſ. oben S. 52, Num. 6) zu verſtehen. S. auch A. K r o c h m a l im Chaluſ II, 90, Herzfeld in Frankel's Monatsſchrift J. 1851, S. 325 f., ferner die abweichende Aufſicht Z i p f e r s in Ven Chan. IX, 482 ff.

handen ist, die aber die Grundlage der tannaitischen Midraschwerke zu jenen Büchern bilden. Von diesen Werken, deren Schlußredaktion in die nachtannaitische Zeit gesetzt werden muß, ist ein Theil nur aus Citaten und Auszügen bekannt. Die uns gegenwärtig noch vorliegenden gehen theils auf den Midrasch der Schule I s m a e l s, theils auf den der Schule A k i b a s zurück ¹⁾. Aus der Schule I s m a e l s stammen von den vorhandenen tannaitischen Midraschwerken das zum Exodus (M e c h i l t h a) sowie das zu Numeri und einem Theile des Deuteronomium (S i f r e) während im Midrasch zum Leviticus (Thorath S k o h a n i m, S i f r a) und zum mittleren Theile des Deuteronomium die Exegeje der Schule A k i b a s' vorherrscht ²⁾. Der Name I s m a e l s wurde von einer alten Tradition besonders mit der M e c h i l t h a verknüpft, in der er über siebzig Mal als Autor von Erklärungen genannt wird ³⁾, und deren anonyme Sätze wol sehr oft aus der Schule I s m a e l s herrühren mögen. Indessen wurde in der gegenwärtigen Darstellung der Agada I s m a e l s von allen Aussprüchen, die nicht ausdrücklich als von ihm selbst herstammend überliefert sind, abgelesen, während jenen Agada'stücken, welche der S c h u l e I s m a e l s zugeschrieben erscheinen ⁴⁾, späterhin ein besonderes Capitel gewidmet sein wird ⁵⁾. — Es sei noch hervorgehoben, daß I s m a e l nicht nur auf dem Gebiete des halachischen Midrasch, sondern auch in der Agada eine anerkannte Autorität war; als bei dem oben erwähnten Weileidbesuche die Gelehrten sich zu I s =

¹⁾ S. D. H o f f m a n n, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, Berlin 1878. Derselbe, Ueber eine Mechilta zu Deuteronomium Hildesheimer-Zubelschrift (1890), S. 83 ff. — W. R ö n i g s b e r g e r, Die Quellen der Halacha (Berlin 1890).

²⁾ Ueber den Antheil I s m a e l s und seiner Schule an den tannaitischen Midraschwerken s. W e i ß II, 225 ff. und F r i e d m a n n s Einleitung zu seiner Mechiltthausgabe, ferner W e i g e r, Z. J. IV, 105 ff., IX, 8 ff.

³⁾ S. W e i ß, Einl. zu seiner Mechiltthausgabe, S. XXXIII.

⁴⁾ Als ישמעאל רבי ר' תנא oder (im paläst. Talmud und Midrasch) תני ר' ישמעאל gekennzeichnet.

⁵⁾ S. II, 335—350.

mael begaben, um ihm in agadiſchen Sprüchen Troſt zu ſpenden, machte ſie Tarphon darauf aufmerkſam, daß er ein großer Gelehrter und „bewandert in Agada ¹⁾ ſei“.

1. Exegetiſche Normen.

Daß Iſmael in ſeiner Schriftauslegung methodiſch zu Werke gieng, beweist ſeine ſchon berührte Aufſtellung der dreizehn Regeln, deren ausdrückliche Anwendung auch in den unter ſeinen Namen erhaltenen halachiſchen Deduktionen nachweiſbar iſt ²⁾. Doch außer dieſen formellen Normen werden von Iſmael Normen von mehr materieller und weniger allgemeiner Natur überliefert, welche auf die ſprachliche Einkleidung und den Inhalt des heiligen Textes ſich beziehen und nicht ſo ſehr die Methode der Interpretation beſtimmen und leiten ſollen, als gewiſſe Einzelerſcheinungen des auszulegenden heiligen Textes unter allgemeine Geſichtspunkte zuſammenfaſſen. Solcher Normen Iſmaels finden wir folgende:

245

a. „Die heilige Schrift redet in der Sprache der Menſchenkinder“. Dieſen Grundſatz gebrauchte Iſmael gegenüber Aſiba, der aus dem Infinitiv vor dem Verbum finitum in Num. 15, 31 die Ausrottung des Götzendieners aus dieſer wie aus der kommenden Welt herleitete. Darauf jagte Iſmael: „Sollte, weil ein Wort mehr ſteht, dieſe Seele ausgerottet werden? Vielmehr redet die Schrift in der Sprache der Menſchenkinder“ ³⁾. Denſelben Satz wendet Iſmael gegenüber

¹⁾ כבי במגרות, Moed Katon 28 b. Vgl. Die Ag. d. pal. Am. I, 131, 1.

²⁾ Ueber J. ſ. Petuchowski, Der Tanna Rabbi Iſmael. Frankfurt a. M. 1892 u. 1894.

³⁾ S. die Beiſpiele bei Weis II, 105, Anm. 1.

⁴⁾ Eiferé 3. Et. § 112: הריא דברה תורה כלשון בני אדם. Im bab. Talmud, Sanh. 64 b, 90 b wird eine abweichende Verſion mitgetheilt, deren Tendenz es iſt, auch Iſmael die Anſicht zuzuschreiben, daß Götzendienst Ausrottung aus der kommenden Welt bedinge. Für die Urſprünglichkeit der Verſion des Eiferé zeugt eine andere Controverſe zwiſchen Iſmael und Aſiba, wo Jener Dieſem auf eine

246

einer andern Deduktion *Atiba's* aus dem Infinitiv in Lev. 19, 20 an¹⁾. Im palästinenischen Talmud wird dieser Satz in anderer Form überliefert. Entgegen der Norm *Atiba's*, daß pleonastische Ausdrücke im Texte eine Erweiterung des Textinhaltes bedeuten²⁾, behauptet *Ismael*, daß in solchen Pleonasmen lediglich eine emphatische Wiederholung zu sehen sei, da sich die Schrift der gewöhnlichen Ausdrucksweise bediene, was aus den Infinitiven in Gen. 31, 30 und 40, 15 ersichtlich sei³⁾. Dieser Grundsatz wird in den Discussionen des palästinenischen Talmuds sowohl auf den emphatischen Infinitiv angewendet⁴⁾, als auf ein den Inhalt des Verbums wiederholendes Hauptwort⁵⁾, ferner auf die distributive Wiederholung des Hauptwortes⁶⁾, ja sogar auf ein synonymes Verbum vor einem andern⁷⁾. In den Discussionen des babylonischen Talmud wird *Ismaels*

Deduktion aus dem *Waw* von *ובת*, Lev. 21, 9 entgegnet: *כי כפני שאתה*, רורש בת ובת נוציא וו לשריפה, Sanh. 51 b. — Die unten S. 244, Anmerk. mitgetheilte Controverse zwischen *J.* und *M.* beruht ebenfalls auf der verschiedenen Betrachtungsweise des Infinitivs *והצל*. — Vgl. *Friedmann*, Einl. zur *Mechiltha* p. LXXII.

¹⁾ *kerith*. 11 a, vgl. *Gittin* 41 b. Mit Rücksichtnahme auf eine Auslegung *Ismaels* von Num. 5, 28 (*Sifre* z. St. § 19, *Sota* 26 a) wird der Satz angewendet zu *ראה תראה*, I Sam. 1, 11, Berach. 31 b (wo die Namen *Ismael* und *Atiba* verlegt sind).

²⁾ *לשונות רבוין הן*. Ein Schüler *Atiba's*, *Jose b. Chalafta*, spricht den Grundsatz in einer Form aus, die ihn als direkte Bestreitung des *Ismael'schen* Satzes erscheinen läßt. *Sifra* zu Lev. 20, 2 (91 b): *דברה תורה כלשון בני אדם לשונות הרבה וכלם צריכין להירוש* nach menschlicher Redeweise die Ausdrücke, aber dieselben müssen gedeutet werden. S. *Schwarzauer* im *Litteraturbl. des Orients*, V, 313.

³⁾ *לשונות כפולין הן והתורה דברה כדרכה הלך נכסף נכספת גנב גנבתי*. So *Sabb.* 17 a (wo sich vor *כדרכה* ein sinnloses *ריכתה* eingeschlichen hat), *Jebam.* 8 d, *Nedarim* 3 b c; bloß *לשונות כפולין הן* *Sota* 21 d, 22 b.

⁴⁾ *הכול יכול* Gen. 17, 13, j. *Sabb.* 17 a, j. *Jebam.* 8 d.

⁵⁾ *השבע שבועה*, ירר נדר Num. 30, 3, j. *Nedar.* 36 c; vgl. b. *Nedar.* 3 a.

⁶⁾ *איש אחד איש אחד* *Johna* 3, 12, j. *Sota* 21 d; vgl. *Tosaph.* zu b. *Sota* 34 a, s. v. *טורטני*.

⁷⁾ *ואמר* v. 3, in Bezug auf die Deduktion der *Mischna* *Sota* 8, 1, j. *Sota* 22 b.

Grundsatz auch anderen Tannaiten zugeschrieben und zwar sowohl in Bezug auf die distributive Wiederholung des Hauptwortes ¹⁾, als auf den Infinitiv ²⁾. — Es ist bekannt, daß man später diesen Grundsatz in einem weiteren Sinne auf die von Gott gebrauchte menschliche Ausdrucksweise der Schrift anwendete ³⁾. 247

b. „Die heilige Schrift redet im Sinne menschlicher Lebensweise“. Wenn es in dem Gottesworte an Josua (Josua 1, 8) heißt: „Das Buch der Lehre soll nicht weichen aus deinem Munde und du sollst forschen in ihm Tag und Nacht!“ so kann dies nicht wörtlich gemeint sein, da sonst jede Beschäftigung außer der mit der Thora ausgeschlossen wäre; vielmehr werden in Deut. 11, 14 Feldarbeiten ausdrücklich geboten und damit das Gebot fortwährenden Thorastudiums im Sinne menschlicher Lebensweise eingeschränkt ⁴⁾.

¹⁾ In allen anzuführenden Beispielen handelt es sich um die Wiederholung **איש איש**, und zwar: Elezer b. Hyrkano's gegen Akiba zu Lev. 22, 4, Jebam. 71 a (aus Sifra z. St. ist ersichtlich, daß Ismael die Ansicht Elezers vertrat); Josia und Jonathan, die Schüler Ismaels zu Lev. 20, 9, Sanh. 85 b; Ismael, der Sohn des Johanan b. Beroka gegen Jehuda b. Mai zu Lev. 15, 2, Arachin 3 a, Midra 32 b, 44 a; Josef b. Chalafta gegen Simon b. Jochai zu Lev. 17, 8, Zebachim 108 b; die anderen Gelehrten gegen Me'ir zu Lev. 24, 15, Sanh. 56 a.

²⁾ Eleazar b. Azarja zu Deut. 15, 14, s. oben S. 232, Anm. 1; Simon b. Jochai gegen Jehuda b. Mai zu Deut. 15, 8, Baba mez. 31 b (vgl. Methub. 67 a und Sifre z. St., § 116); Jehuda b. Jlai gegen Josef b. Chalafta zu Gen. 17, 13, Aboda zara 27 a (vgl. S. 237, Anm. 4). Vgl. Tosiasth zu Sota 24 a und zu Menach. 37 b. — Hoffmann, Zur Einleitung S. 11.

³⁾ Besonders nach dem Vorgange Maimuni's (More I, 26), aber auch schon vor ihm namentlich Abu Aro'eich's in dem Excurse, Misale p. 31 ff., Bachja's, Herzenspflichten I, 10. S. Reggio in Dzar nechmad I, 126 ff. und Geiger ib. 159 f., ferner Schmiedel in Frankel's Mon. 3. 1867, S. 23. Meine Schriften: Die Bibelergeße der jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters vor Maimuni, S. 72; Die Bibelergeße Moses Maimuni's, S. 19.

⁴⁾ Sifre z. St., § 12: **ארכ דרך ואכפת לוכר הלכוד כשכעו הלכוד לוכר ואכפת תל כתרם כתרם תל ואכפת דברה תורה**. Die Baraita, Berach. 35 b dafür: **הנהג בהן כנהג דרך ארכ**. In einer anonymen Bemerkung des Sifre zu Deut.

248

c. Drei Stellen der h. Schrift sind allegorisch zu deuten, indem der betreffende Ausdruck nicht wörtlich, sondern nur figürlich gemeint sein kann. Diese Stellen sind: Exod. 21, 19 („und er wandelt draußen einher an seinem Stabe“, d. h. in der Kraft seiner Gesundheit), Exodus 22, 2 („wenn die Sonne über ihm aufgegangen“, d. h. wenn er mit Friedensgedanken kömmt, sowie die Sonne aller Welt Frieden bringt), Deut. 22, 17 („sie sollen ausbreiten das Tuch“, d. h. sie legen die Dinge klar und offen dar wie ein Tuch)¹⁾.

d. Die Conjunction אם bedeutet stets, daß die von ihr eingeleitete Handlung facultativ ist; nur an drei Stellen muß man, wie Ismael nach anderen Bibelstellen beweist, einen obligatorischen Sinn annehmen, nämlich Exod. 20, 25, Exod. 22, 24, Lev. 2, 14²⁾.

e. An drei Stellen, wo Alifa in dem Verbum die Aufforderung zu einer obligatorischen Handlung findet, sieht Ismael bloß die Erlaubniß zu dieser Handlung, nämlich Lev. 21, 3, Lev. 25, 46, Num. 5, 14³⁾.

f. Die mit dem Suffig der dritten Person versehene Partikel את, sonst ein einfaches Accusativobjekt, ist an drei Stellen als Reflexivobjekt zu erklären, nämlich Lev. 22, 16 („sic

6, 7, § 34, ist dieser Grundsatz mit dem obigen verquickt: דרך ארץ דברה דרך ארץ בני אדם כלשון בני אדם; vgl. dazu Geiger, Z. 3. IV, 123, IX, 9. Vgl. noch in dem oben S. 223, Anm. 2 erwähnten Ausspruche E. b. Azarja's: לא בא בא הכתוב ללכוד; ferner Mech. zu 21, 19 (83 a): בא הכתוב ללכוד; ferner Mech. zu 21, 19 (83 a): בא הכתוב ללכוד; ferner Mech. zu 21, 19 (83 a): בא הכתוב ללכוד. — S. noch Die älteste Terminologie, S. 25.

¹⁾ Mechiltha zu 21, 19 (82 b): ר' ישמעאל: וה אחר משלשה דברים שהיה ר' ישמעאל: וישב ודורש בתורה כמין משל ob.: חני ר' ישמעאל זה אחד כנ' בקריות שנאמרו בתורה במשל: 2. Zu Exod. 22, 2 vgl. noch Mech. 3. Et. und j. Sanh. 26 c.

²⁾ כל אם שבתורה רשות חוץ משלשה Mech. zu 20, 25. Vgl. Mech. zu 22, 24. Zu Lev. 2, 14 f. den Satz des Simon b. Jochai im Sifra 3. Et. (12 c). S. auch Geiger, Urschrift, S. 449 Anm.

³⁾ Die Verben ישמא וקנא תעבורו, רעות, Alifa als הובה auf. Die drei Fälle sind zwar nicht in einen zusammenfassenden Satz gebracht, doch werden sie als zusammengehörig citirt, Zota 3 a

belasten sich selbst mit der Schuld“), Num. 6, 13 („er bringe sich selbst), Deut. 34, 6 („er begrub sich selbst“¹⁾).

g. Wo in der Thora die Ausübung eines Gebotes von dem „N o m e n“ in's gelobte Land abhängig gemacht wird, ist darunter die vollständige Besitznahme zu verstehen, mit Ausschluß der 14 Jahre der Eroberung und Vertheilung. Eine Ausnahme bildet Num. 15, 18, wo die Infinitivconstruction — כבאכם — andeutet, daß das Gebot zu üben sei, „sobald ihr kommet“²⁾.

h. Wo in der Thora die Ausübung eines Gebotes an die „W o h n s i ß e“ Israels geknüpft erscheint, ist darunter das gelobte Land zu verstehen³⁾.

i. „Es giebt kein F r ü h e r oder S p ä t e r in der heil. Schrift“, d. h. die biblischen Abschnitte folgen nicht immer chronologisch auf einander. Dieser Grundsatz findet sich a n o n y m in der Mechilta mit Beispielen aus Exodus, Jesaja, Ezechiel, Jirmeja, Hosea, Koheleth⁴⁾; er darf jedoch Ismael zugeeignet werden, der einmal sehr weitgehenden Gebrauch von ihm macht,

¹⁾ זה אחר כשלה אתים שהיה ר' ישכעאל דורש בתורה Num. 6, 13, § 32. Vgl. hiezu Geiger's Notiz in Dzar nachmad IV, 25 f. — S. auch Abulwalid, Yuma' 304 (Risna 185), Wörterb. Art. אמ. — Die Deutung der Accusativpartikel אמ bildete einen Hauptcontroverspunkt zwischen Ismael und Akiba. Die Fragen des Erstern an den Letztern und die eigenen Deutungen Ismaels über drei andere אמ sind ebenfalls übersiefert, s. oben S. 57. — Dobšütz, Die einfache Bibelese der Tannaiten, S. 27, Anm. 8, beruft sich unrichtigerweise auf diese Anmerkung.

²⁾ כל בימות שנאמרו בתורה לאחר יד שנה נאמרו שבע שכיבשו ושבע שחילקו S. j. Challa 58 b, Erla 60 d. Vgl. b. Midd. 37 a b; Sifre zu Num. 15, 18, § 110. S. Geiger, Z. J. IV, 116.

³⁾ כל מקום שנאמר בסושכותיכם בארץ הכתוב כדבר Num. 15, 2, § 107.

⁴⁾ זה היה החלת הפרשה ולכה נכתב כאן שאין סוקדם וכאומר בתורה Anonym Mech. zu Exod. 15, 8 (40 b); vgl. Koh. r. zu Koh. 1, 12, wo die Stelle der Mech. mit zum Theil anderen Beispielen als ישכעאל angeführt ist. Für החלת הפרשה hat Koh. r. החלת השירה oder החלת הספר. Den Ausdruck החלת הענין gebraucht Ismael selbst in Mech. zu Exod. 19, 10 und Sifre zu Lev. 18, 2. S. noch Die älteste Terminologie, S. 167.

indem er die Geſetze „vom Berge Sinai“ in Lev. 25 und 26 mit der Bundesſchließung in Exod. c. 24 und dieſe mit den Vorbereitungen zur Offenbarung in Exod. c. 19 in Zusammenhang bringt ¹⁾).

k. An zehn Stellen der heiligen Schrift findet ſich die Schlußfolgerung vom Leichtern auf's Schwerere angewendet, und zwar: Gen. 44, 8, Exod. 6, 12, Num. 12, 14, Deut. 31, 27, Jerem. 12, 5 a, ib. 12, 5 b, I Sam. 23, 3, Prov. 11, 31, Eſther 9, 12, Ezech. 15, 5. Dieſer Satz, ebenfalls aus Iſmaels Schule hervorgegangen ²⁾, rührt vielleicht von ihm ſelbſt

¹⁾ Mehilltha zu Exod. 19, 10 (68 b).

²⁾ Gen. x. c. 92 Ende, zu Gen. 44, 8: וְהָיָה אִם לֹא תִשָּׁעַר הַמַּלְאָכִים וְהִנֵּה אֲנִי עֹשֶׂה לְךָ אֵת אֲשֶׁר תִּשְׁמָע (Zaltut zu Gen. 44, § 150, hat, wie oft geſchieht, וְהָיָה אִם לֹא תִשָּׁעַר ר' statt וְהָיָה אִם לֹא תִשָּׁעַר ר'). In dem Maſſorawerke Dſhla weochla findet ſich unter Nr. 182 und 183 der Frensdorffſchen Ausgabe die Liſte von fünf pentateuchischen und fünf außerpent. Schlußfolgerungen, indem Ez. 15, 5 wegfiel und an der Spitze der erſten Liſte Gen. 4, 28 figurirt. Die Urſprünglichkeit dieſer Verſion weiſt Frensdorf in den Anmerkungen zu dieſen Nummern (p. 40 b f.) nach. Nach Schwartz, Der hermeneutiſche Epilogismus in der talmudiſchen Litteratur (S. 85 ff.) wäre nur das erſte Beiſpiel, Gen. 44, 8 urſprünglich in der Baraita geſtanden. Die übrigen neun Beiſpiele waren urſprünglich die anderen Fälle, in denen in der heil. Schrift „die für den Schluß charakteriſtiſche Formel“ (וְ in der Vorderſatz, eine Frage- oder ſonſtige Partikel im Nachſatz) ebenſo angewendet iſt, wie in jenem erſten Beiſpiele. Es wären alſo außer dieſen noch folgende zum Theile in der vorliegenden Liſte der Baraita ſich findende Bibelſtellen von Iſmael zur Zehnzahl gruppiert worden: Exod. 6, 12; Deut. 31, 27; iſf. 78, 19 f; Prov. 11, 31; Hiob 4, 18 f; Hiob 11, 9—14; Hiob 16, 15; Hiob 25, 5; Hiob 41, 1 f. So ſcharffinnig dieſe Hypotheſe auch iſt, ſo unwahrſcheinlich iſt es, daß in der Uebersetzung ſo ganz andere Beiſpiele an die Stelle der durch das gemeinſame וְ ſich dem Gedächtniſſe leicht einprägenden getreten wären. — Nur kurz erwähne ich noch die von Schwartz als ungewiſſhaft hingestellte Behauptung, daß וְהָיָה אִם לֹא תִשָּׁעַר zu leſen iſt. Die erdrückende Beweisraft der allgemeinen Schreibung von וְ (ohne ו) iſt weder durch ſachliche Argumentation, noch durch die von Schwartz (S. 8 ff) gebrachten Beiſpiele der Schreibung וְ zu befeitigen. Eher kann man dieſe Schreibung ſelbſt erklären, indem man annimmt, daß ſie durch die Analogie des zweiten Beſtandtheiles unſeres Terminus, des Abſtraktums וְהָיָה hervorgerufen wurde, ſich aber niemals zu weiterer Geltung durchdringen konnte.

her: eines der Beispiele, Num. 12, 14, wird auch in der Baraita von den 13 Regeln, am Anfange des Sifrâ, als biblischer Beweis für diese Deduktionsart angeführt¹⁾.

1. Ein Abschnitt, der in der Schrift wiederholt wird, wird nur der neuen Einzelheiten wegen wiederholt, die er enthält. Auch dieser Grundsatz findet sich nur im Namen der Schule Iſmael's citirt²⁾, darf aber ihm selbst zugeschrieben werden³⁾.

2. E y e g e t i s c h e s.

Die Richtung Iſmael's in seiner halachischen Bibelerklärung, namentlich in ihrem Gegensatz zu der Akiba's, ist schon oft dargestellt und besprochen worden⁴⁾. Nichts ist für dieselbe so bezeichnend, als was er einmal zu Eliezer b. Hyrkano's 251 sagte: Du scheinst der Schrift Schweigen zu gebieten, während du deutest⁵⁾. Iſmael achtete darauf, nur die Schrift reden zu lassen und zwar in ihrem natürlichen Sinne und Zusammenhange. Abweichungen von der einfachen Auffassung und Erklärungsart hat er, wie aus dem vorigen Abschnitte hervorgeht, ausdrücklich als Ausnahme constatirt. Die normirte Halacha sollte möglichst mit dem Texte übereinstimmen; für die Fälle, wo ein schreiender Widerspruch zwischen beiden wahrzunehmen ist, ge-

¹⁾ S. auch Baba Kamma 55 a und Par. Das Beispiel aus Jerem. 12, 5 a wird in den 32 Regeln des Eliezer b. Jose Gal., Nr. 5, angeführt.

²⁾ Sota 3 a und Par: הנא דבי ר' ישמעאל כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנשחדש בה וזכרה בתורה כל פרשה שנאמרה במקום אחר וחזר ושנאה במקום אחר לא שנאה אלא על שחזר בה דבר אחר. S. S o f f m a n n, Einleitung, S. 7; Die älteste Terminologie, S. 103.

³⁾ Wie es in der Discussion des bab. Talmud, Sota 3 a, geschieht. S. auch Weiß II, 105 f.

⁴⁾ S. die betreffenden Abschnitte bei Frankel, Weiß, Derenbourg, Grätz (IV, 427 ff.), ferner Geiger an verschiedenen Stellen der Urschrift, Petuchowski in der oben angeführten Schrift.

⁵⁾ Sifrâ zu 13, 49 (68 b) הרי את אוכר לכתוב שתוק עד שאררוש. S. oben S. 98.

braucht er den drastischen Ausdruck, daß die Sazung die Schrift bei der Ferse fasse, d. h. vergewaltige¹⁾. Uebrigens boten ihm die dreizehn Interpretationsregeln Handhaben genug, um die weitgehendsten Folgerungen aus dem Wortlaute der Schrift zur Begründung und Weiterbildung der Halacha zu ziehen, nur daß seine Exegese durch das Festhalten an diesen, ihrem Wesen nach l o g i s c h e n Deduktionsnormen vor jener Schrankenlosigkeit des Auslegens und Ableitens geschützt war, welche der Richtung Akiba's anhaftete. Aus den sehr zahlreich erhaltenen Beispielen der halachischen Exegese wäre es unnöthig und auch hier nicht am Orte, einzelne hervorzuheben; bloß von seinen Schrifterklärungen, welche nicht unmittelbar der Gesetzesnormirung dienen, seien hier Beispiele angeführt, und zwar zuerst diejenigen, bei denen der Erklärung Ismaels die Akiba's gegenübersteht²⁾.

Gen. 21, 9. **מצח** ist nach A. ein Euphemismus für die gögendienerische Neigung des Sohnes der Hagar (nach Exod. 32, 7), nach S. bedeutet es mörderische Absichten, die im Spiele mit Jsaak sich kundgaben (nach II Sam. 2, 14)³⁾. — Exod. 12, 2. Die Worte **החדש הזה** (= dieser Neumond) deuten nach S. an, daß Moses den Israeliten, nach A., daß Gott dem Moses die neue Mondesichel zeigte, als Muster aller künftigen Neu-

¹⁾ בשלשה כקכות הלכה עוקבת מקרא (nämlich zu **עפר**, Lev. 17, 13, תער, Num. 6, 5 und **ספר**, Deut. 24, 8), Sota 16 a, tradirt von Jochanan. — Aruch s. v. **עקב** II bringt die Varianten **עוקבת** und **עוקבת**. In j. Kidd. 59 d lautet der Satz: **כקכות התורה עוקבת למקרא ובמקום אחר** (בתורה l. **הלכה**, s. Die älteste Terminologie, S. 144). Für תער hat der jer. Talmud **כרצע**, Exod. 21, 6; s. Mech. z. St. (77 b). Es hängt diese Verschiedenheit der paläst. und bab. Version mit der Controverse der beiden Schüler Ismaels, Josia und Jonathan, zu Num. 6, 5, Sifre z. St. § 25, zusammen; die babilonische Version entspricht der Ansicht Josia's.

²⁾ In Folgendem ist S. die Abkürzung für Ismael, A. für Akiba.

³⁾ Tos. Sota 6, 6, mit Abweichungen in der Autorenangabe Gen. v. c. 58 (f. II, 303, 3); in Sifre zu Deut. § 31 steht bloß Akiba's Ansicht, neben drei anderen, von Simon b. Jochai in seinem Namen mitgetheilten Erklärungen.

mondbestimmungen ¹⁾). — Exod. 12, 22. ספ ist nach J. Thürschwelle (wie Jech. 43, 8, Jef. 6, 4), nach A. ein Gefäß (wie I Kön. 7, 50) ²⁾). — Exod. 12, 38. כר bedeutet nach J. das Doppelte, nach A. das Vierfache der Zahl (600.000) der ausziehenden Israeliten ³⁾). — Exod. 20, 11. Der Segen sowol als die Heiligung des Sabbathes zeigte sich nach J. beim Manna ⁴⁾); nach A. ist mit der Heiligung die Benediction über die Heiligkeit des Sabbathes angedeutet ⁵⁾). — Exod. 20, 18. „Sie sahen die Stimmen und die Flammen“. Nach J. sahen sie das Sichtbare und hörten das Hörbare; nach A. sahen sie das Hörbare und hörten das Sichtbare, indem „jedes Wort, das aus dem Munde der Allmacht kam, sich flammend in die Tafeln eingrub“ ⁶⁾). — Exod. 20, 23. $\text{לֹא תַעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים}$. In diesen Worten findet J. das 253 Verbot, die „bei Gott“ weilenden Wesen, „die Engel, Ofannim und Kerubim“ abzubilden; A. erklärt sie: Verfahrret nicht mit mir, wie die Andern mit ihren Göttern, die sie im Glücke verehren und dann ihnen fluchen, wenn sie Unheil trifft ⁷⁾). — Exod. 22, 27. אֱלֹהִים bedeutet nach J. Richter, nach A. Gott ⁸⁾).

¹⁾ Mechilta 3. St. (2b).

²⁾ Mech. 3. St. (11b) und zu 12, 7 (6a). Vgl. Geiger, Urchrift S. 486, Jüd. Zeitschrift, IV, 103; Frankel, Monatschrift J. 1866, S. 300.

³⁾ Mech. 3. St. (15a). Dann folgt noch die Meinung Nathan's das Sechsfache jener Zahl (שֵׁשׁ רְבוּא ist die richtige Lesart statt רְבוּא רים).

⁴⁾ Deutlicher ausgedrückt in Gen. r. c. 11 Anf. $\text{בְּרַכּוּ בְּכָל יוֹמָם וּבְכָל לַיְלָה וּבְכָל יוֹמָם וּבְכָל לַיְלָה וּבְכָל יוֹמָם וּבְכָל לַיְלָה וּבְכָל יוֹמָם וּבְכָל לַיְלָה}$.

⁵⁾ Mech. 3. St. (69b). Statt Alisa hat Gen. r. Nathan als Autor.

⁶⁾ Mech. 3. St. (71a). Eine weitere Ausführung der Ansicht A.'s ist anonym zu lesen in Sifre zu Deut. 33, 2, § 342.

⁷⁾ Mech. 3. St. (72b). Vgl. die Bar. Mošaj Haš. 24 b, Ab. zara 43 b.

⁸⁾ Mech. 3. St. (97a), Sanh. 66a, Sofrim 4, 5. S. Geiger. 273. — In Exod. r. c. 5 Ende wird eine Controverse über Exod. 5, 23 gebracht, wo J. bloß bemerkt: $\text{וְהָיָה לְפָנָיו לְעֵינָיו}$, während A. die Worte als kühnen Vorwurf Mošaj' gegen Gott paraphrasirt. Vgl. oben S. 286, Anm. 4.

— Num. 5, 28. Nach Akiba besagt dieser Vers, daß selbst die bis dahin Unfruchtbare nun Kinderlegen erhalten werde. Darauf entgegnete ihm Ismael: Wenn dem so ist, werde die Unfruchtbare sich in den Verdacht der Untreue bringen, um mit Kindern gesegnet zu werden; vielmehr sagt die Schrift, daß die von dem Verdacht gereinigte Frau fortan, wenn sie bis dahin schwer geboren, leicht gebären, wenn sie bis dahin nur Töchter hatte. Söhne zur Welt bringen und ähnliche Zunahme ihrer Mutterfreuden erfahren werde¹⁾. — Num. 9, 6. Die „durch einen Todten Unreinen“ waren nach J. die Träger des Sarges Joseph's, nach A. Mischael und Elzaphan (Lev. 10, 4)²⁾. — Deut. 12, 28. „Gut“ bedeutet nach A. vor Gott und „recht“ vor den Menschen; nach J. ist das Umgekehrte richtig³⁾. — Lev. 19, 26, Deut. 18, 14. עַיִן leitet J. von עַיִן, Auge, A. von עַיִן, Zeit, ab⁴⁾. — Psalm 75, 25. לֶחֶם אַבִּירִים erklärt A. als Brot der Engel. Als dies Ismael mitgetheilt ward, sagte er: Gehet hinaus und saget dem Akiba, daß er geirrt; essen denn die Engel? Vielmehr bedeutet der Ausdruck eine Nahrung, die von den

¹⁾ Sifré z. St. § 19, Sota 26 a, wonach Berach. 31 b zu berichtigen. S. Geiger 471. Vgl. Maggid XVI, 257. Fürst in Revue des Etudes Juives XVII, 145 f.

²⁾ Sifré z. St. § 68. In der Bar. Sutta 25 a ist statt J. Jose der Galiläer genannt. Ebenso hat die Baraita B. Ramma 109 a in der Controverse über Num. 5, 8 Jose den Gal., wo Sifré z. St. (§ 4) Ismael nennt.

³⁾ Sifré z. St. § 76. Ib. zu Deut. 12, 17, § 96 angeführt: וְ שֹׂמֵר וְ שֹׂמֵר בְּעֵינֵי שָׁמַיִם ר' יִשְׁמָעֵאל הִישָׁר בְּעֵינֵי שָׁמַיִם. Es scheint, daß Prov. 8, 4, nach Sifré § 79 eine Beweisstelle für die Ansicht Ismaels, vielmehr für die Akiba's citirt ist (הַטּוֹב בְּעֵינֵי שָׁמַיִם = טוֹב בְּעֵינֵי אֱלֹהִים).

⁴⁾ Sifrá z. St. (90 c), Sifré z. St. § 171, Tos. Sabb. c. 7 (8): ר' יוסי אומר זה המעביר על העינים ריע אלו נותני עתים. In der Bar. Synh. 95 b (wo für *שמעון* steht, doch s. Diftuke Sofrim) ist die Ansicht J.'s modificirt: זה המעביר ר' יוסי ובור על העין. Doch scheint dies nur eine spätere Deutung des kürzeren Ausdruckes zu sein, dessen ursprüngliche Bedeutung nichts anderes ist, als die in der Baraita als besondere Ansicht der חכמים stehende Erklärung: הַטּוֹב בְּעֵינֵי שָׁמַיִם, welche in Sifrá und Tos. fehlt und in den Sifré wol nur aus dem Talmud gekommen ist.

(Bliedern ganz absorbiert wird¹⁾). — Psalm 104, 12. „Die Vögel des Himmels“ sind nach A. die Engel. Darauf rief ihm I. dieselben Worte zu, mit denen ihn auch Eleazar b. Azarja von dem Gebiete der Agada auf das der Halachä gewiesen hatte²⁾, und erklärt selbst, es seien die Vögel zwischen den Bäumen gemeint, deren Stimmen zum Preise Gottes ertönen³⁾. — Dunkel sind die Controversen A.'s und I.'s über Exod. 12, 37⁴⁾ und Lev. 10, 2⁵⁾. Bei einigen der angeführten Controversen ist es Aliba, 255 der sich strenger an den Wortlaut des Textes hält, wie zu Exod. 20, 18, Num. 5, 28, Psalm 78, 25; jedoch sieht man bei diesen Beispielen leicht, daß Ismael zu der freieren Behandlung des Textes durch das Streben geführt wurde, keine inhaltlichen Unzukömmlichkeiten in der Schrift anzunehmen, wie sie die betreffende Erklärung Aliba's in sich schließt. „Gefechene“ Stimme, fruchtbar gewordene Unfruchtbare, Speise der Engel will er nicht zugeben und behandelt lieber den Buchstaben der Schrift in

¹⁾ Bar. Zoma 76 b. Ismael nimmt אבירים = אבירים. In der Mech. zu 16, 15 (49 b) ist I.'s Erklärung anonym gebracht (s. die Anmerkung Friedmann s. z. St.). In Eifra zu Num. 11, 6, § 88 ist sie S i m o n (b. J o s a i) zugeschrieben, der dieselbe Frage beantwortet (zu Deut. 23, 14), wie in der Baraita Ismael. Es ist möglich, daß auch hier שבעין aus שבעין יסבעין corrumpt ist. In Sch. tob. zu St. ist sogar שבעין 'ר zu שבעין 'ר שבעין בן לקיש erweitert. Im Babil (Sabb. 87 a, Menach. 99 b) wird dem Simon b. Lakisch zugeschrieben — zu Exod. 34, 1 — was in j. Taan. 68 c als שבעין 'ר יסבעין steht. Für die Ursprünglichkeit der Bar. Zoma 76 b spricht auch die Analogie der Bar. Zeb. 57 a, wo ebenfalls Ismael sagt: זמן ומכרו לו לר' עקיבא טעיתה. — Vgl. zu dieser Controverse noch die Bemerkung L p p e n h e i m's in R o b a l's Feschurun, III, 108 f. Vgl. ferner Justinus, Dialogus cum Tryphore c. 57.

²⁾ S. oben S. 216.

³⁾ Sch. tob. z. St. Eine dritte, mehr homiletische Controverse zu einem Psalmverse, 86, 7, ist Pesikta 73 a, Gen. r. c. 33 Anf., Lev. r. c. 27 Anf., Tanh. אמור zu lesen. S. auch Tanh. B. נח 8. — Vgl. Die Ag. der pal. Ant. I, 146, 1.

⁴⁾ Mech. z. St.

⁵⁾ Eifra z. St. (45 c), wo für בלא עצה jedesfalls — nach R. Abr. ben David — zu lesen ist בלא עתה.

freierer Weise. Ebenso scheut es Ismael nicht, das Wort **אמרו**, Lev. 20, 14, nach Notarikonart in zwei Bestandtheile zu zerlegen, von denen der zweite sogar ein griechisches Wort ist, nur um die Irrationalität aus dem Gesetze zu entfernen, daß beide Frauen, Mutter und Tochter bestraft werden ¹⁾.

Exod. 12, 3. Der Plural „Redet“ ist so zu verstehen: Wenn Moses redete, neigte Aaron sein Ohr, um mit Ehrfurcht zuzuhören, daher wird es ihm so angerechnet, als ob er selbst Gottes Wort gehört hätte²⁾. — Exod. 12, 13. Ist denn nicht Alles vor Gott offenbär, der da weiß, was im Finstern ist, und bei dem das Licht wohnt (Daniel 2, 22), dem auch die Finsterniß nicht finster ist (Psalm 139, 12), warum heißt es dann: und ich werde sehen das Blut? Antwort: Zum Lohne für das Gebot, das ihr ausübet, offenbare ich mich über euch und verschone euch. Nach Jesaja 31, 5 bedeutet **נכח** verschonen³⁾. — Exod. 12, 36. Die „Gunst“ ist so zu verstehen, daß die Aegypter die Bitte der Israeliten, ihnen Geräthe zu leihen, kaum ausgesprochen, gewährten⁴⁾. — Exod. 22, 23. Der Zorn Gottes bedeutet nach der parallelen Stelle Deut. 11, 17 Regenmangel und Dürre⁵⁾. — Exod. 22, 30. Dem ersten Satze des Verses giebt J. die Wendung: Wenn ihr heilig seid, dann seid ihr mein⁶⁾. — Exod. 23, 19. Die dreifache Wiederholung des Verbotes, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen (nach Exod. 34, 26 und Deut. 14, 21) hängt zusammen mit dem drei-

¹⁾ **אמרו** = **אמרו** **אמרו** **אמרו**, **הן** = **הן**. Sifrá z. St. 92 c, Sanh. 76 b. (S. jedoch Frankel, S. 113, Anm. 3). — Die Stellen, an denen von der Schule Ismaels Notarikonbeutungen tradirt werden, citirt Weiß, II, 103, A. 2.

²⁾ Mech. z. St. (8 b).

³⁾ Mech. z. St. (8 a) und zu 12, 23 (12 a).

⁴⁾ Mech. z. St. (14 b). Die Erklärung ist mit dem Ausdrucke für einfache, wörtliche Schriftbeutung **במשמרו** eingeleitet. Die Gegenansicht ist von Jose, dem Galiläer.

⁵⁾ Mech. z. St. (95 b), ausführlicher anonym in Sifré zu Deut. § 43.

⁶⁾ **אמרו** **אמרו** **אמרו** **אמרו**, Mech. z. St. (98 a). Vgl. Lazarus, Die Ethik des Judenthums, S. 220.

fachen Bunde, den Gott mit Israel geschlossen: am Choreb, in Moab, am Gerisim und Ebal ¹⁾. — Num 18, 8. **וְיָרָא** bedeutet, daß Gott die Priestergaben mit Freude verlieh. Darauf sagten seine Schüler zu Ismael: Meister, gab es denn auch bei der Verhängung der Sündfluth, wo derselbe Ausdruck gebraucht wird (Gen. 6, 17), Freude bei Gott? Wol, erwiderte er, es ist eine Freude vor Gott, wenn die ihn erzürnen aus der Welt schwinden, nach Prov. 11, 10, Psalm 3, 8, Psalm 10, 16, Psalm 104, 35 ²⁾. — Die Aufeinanderfolge des Gehezes von den Priestergaben und des Abschnitteß von Korach erklärt Ismael mit einem Sprichworte, welches besagt, daß oft kleiner Schaden großes Glück bringe ³⁾. Die Ansprüche, mit denen Korach gegen das Recht Aharons auf die Priesterwürde auftrat, hatten zur Folge, daß dieses Recht durch die Verleihung der Priestergaben ausdrücklich bestätigt ward, wie ein König eine unverbriefte und daher anfechtbare Schenkung durch eine beim Gericht hinterlegte Schenkungsurkunde bestätigt ⁴⁾. — Zu Dent. 3, 26 wendet Ismael ein

¹⁾ Mech. z. St. (102a), wo die Lesart **וְיָרָא** (י. **וְיָרָא**) die richtige ist. S. II, 92, 3. Anonym dasselbe Sifre Dent. 14, 21, § 104 Ende.

²⁾ Sifre zu Num. 18, 8, § 117.

³⁾ **כִּשְׁל הַרְיוֹשׁ מוֹכֵר לְטוֹבֵי גִשְׁבָּרָה רַגְלֵי טָרִי**. Dieses Sprichwort finden wir in zwei palästinensischen Erzählungen, die gewissermaßen den Ursprung desselben erklären sollen. In der einen, wie in der andern finden wir den Namen des Eliezer b. Hyrkanoß genannt. Einmal, Gen. r. c. 42 Anf., ist es dieser selbst, der, als ihm beim Pflügen das im Sprichworte bezeichnete Unglück widerfährt, den Entschluß faßt, zu fliehen und zu Johanan b. Zakkai zu gehen, dabei ausruft: Zu meinem Glück brach der Fuß meiner Kuh. In der andern Erzählung hat Abba Juda Gelegenheit, daß auszurufen (i. Hor. 48a, Lev. r. c. 5). Dieser, ein sehr reicher und wohlthätiger Mann aus der Gegend von Antiochia, der von Eliezer, Johna und Akiba besucht zu werden pflegte, war verarmt; aber der Segen der genannten Weisen bewährt sich und als er auf dem einzigen ihm gebliebenen Grundstücke pflügte, versank seine Kuh in eine Vertiefung und brach das Wein, wobei aber ein sehr reicher Schatz zu Tage kam.

⁴⁾ Sifre zu Num. 18, 20, § 119, vgl. ib. § 117. Benützt im Tanna dibe Ustja I, c. 21.

anderes Sprichwort an, welches darauf hindenten soll, daß Gott um so strenger gegen Moses verfuhr, je frömmere dieser war¹⁾.

3 H o m i l e t i s c h e s.

An das Gesetz von dem Sühuegeld, durch das ein der Todesstrafe Verfallener sich loskauft (Exod. 21, 30)²⁾, knüpft J s m a e l die Betrachtung: „Komm' und sieh' das Erbarmen des Schöpfers über den Sterblichen, daß er es diesem gestattet, sich dem vom Himmel über ihn verhängten Tode durch Geldsühne zu entziehen!“ Das werde auch durch die Bibelstellen: Exod. 30, 12, II Kön. 12, 5, Prov. 13, 8, Dan. 4, 24, Hiob 33, 24 bestätigt³⁾. — An Deut. 15, 14 knüpft J. folgende Betrachtung⁴⁾: „Komm' und sieh' das Erbarmen des Schöpfers über den Sterblichen! Der hebräische Knecht dient sechs Jahre bei dir. Da spricht Gott: Wenn er leer von dir weggeht, wird er als Bettler von Thüre zu Thüre gehen und sich ein zweitesmal verkaufen müssen. Vielmehr beschenke ihn, damit der Segen auf ihm ruhe! — Eine

¹⁾ כבאן היה ר' ישמעאל אומר בשל הדיום אומר לפום נבלא שיחנא Sifré zu Num. § 185; als תנא דבי ר' ישמי Sota 13 b. Das Sprichwort wendet ohne Einleitungsformel an der Amora J o s e p h, Kethub. 104 a, als Volkswort — אמרי אינשי — ist es citirt Kethub. 67 a; mit תני ר' ישמעאל in Gen. r. c. 19 Auf., Koh. r. zu 1, 18. Anonym wird in Sifré zu Deut. 1, 7 (§ 6) in ähnlicher Weise ein Sprichwort angewendet: בשל הדיום אומר, עבר מלך מלך, citirt als ישמעאל in Scheb. 47 b. — Das in Sifré zu Deut. 1, 27 (§ 24) anonym gebrachte בשל הדיום wird in Tanch. B. שלח Additamenta 19 durch J o s e b. C h a n i n a im Namen J s m a e l s tradirt. S. Die Ag. d. pal. Am. II, 421, 2.

²⁾ Die Todesstrafe wird als eine nicht durch irdisches Gericht auszusprechende, sondern vom Himmel zu verhängende — בידי שמים — erklärt, da sie im erstern Falle nicht durch eine Geldbuße ersetzt werden könnte.

³⁾ Mech. 3. St. (87 a): בוא והנח רחמי של מי שאמר והיה העולם על בשר ודם שאדם קונה את עצמו בכסף מדי שמים.

⁴⁾ Mech. 3. St. (Neue Collectaneen, ed. Hoffmann, S. 11). — Was ib. zu 26, 15 (S. 83) mit ישמעאל אומר ר' eingeleitet ist, stimmt mit dem Ausspruche Simon b. Jochai's zu Deut. 11, 12 (§ 40) überein. (i. II, 187). Man lese also ר' שמעון אומר.

Andeutung der vom Himmel verhängten Todesstrafe, der im Geheimen waltenden Gerechtigkeit Gottes, findet I. in dem Schlußsage des Gesetzes vom Geländer um das Dach (Deut. 22, 8) und er citirt dazu Koh. 9, 12¹⁾. 258

Ueber Sünde und Sühne lehrte Iſmael, daß es vier Klassen der Sühnebedürftigen gebe. Die Uebertretung positiver Satzungen wird durch die Reue gesühnt, durch den Entschluß die Satzungen fortan zu üben, nach Jer. 3, 23. Die Verletzung eines Verbotes wird durch Reue allein nicht gut gemacht, erst der Verſöhnungstag macht die Sühne vollständig, nach Lev. 16, 30. Wen eine Sünde belastet, auf welche Ausrottung oder Todesstrafe gesetzt ist, dem wird volle Sühne erst durch Prüfungen und Leiden, nach Psalm 89, 33; aber weder Reue, noch Verſöhnungstag, noch Leiden genügen, um die Entweihung des göttlichen Namens²⁾ zu sühnen; diese Schuld wird erst durch den Tod ganz gesühnt, nach Jer. 24, 4³⁾. — Deut. 24, 14 veranlaßt I. zu der Bemerkung: Komm' und sieh, was Haß bewirkt, er bringt zu verleumderischer Anklage⁴⁾! — Aus Deut. 20, 19 zieht er die Lehre, daß Gott die Baumfrüchte geschont wissen will; denn wenn schon die Bäume selbst zu verwüsten verboten

¹⁾ Sifré z. St. § 229. In b. Sabb. 32 a lesen wir die vorher stehende Bemerkung, welche mit der Iſmaels enge zusammenhängt, als von der Schule I.'s herrührend.

²⁾ S. unten Cap. XII, Abschnitt 1 Ende.

³⁾ Tos. Joma 5 (4), 6. Dieser Version steht am nächsten die des bab. Talmud, Joma 86 a, — woraus Midr. Miſſle zu 10, 2. In der Version des jerus. Talmuds (Joma 45 b, Schebuoth 33 b, Sanh. 27, c) sowie in Mech. zu 20, 7 (68 b f.) und Ab. di R. N. c. 29 werden die citirten Bibelstellen als einander widersprechend vorangestellt und der Widerspruch dann dadurch gelöst, daß in ihnen von den verschiedenen Sühnen verschiedener Sünden die Rede sei. — Dieser Ausspruch Iſmaels erfreute sich einer gewissen Berühmtheit, indem — wie aus allen angeführten Stellen, mit Ausnahme der Toſesta, ersichtlich — der römische Tannait Mathia b. Charaſch, der bloß im Allgemeinen von ihm gehört hatte, von einem in Rom weilenden Tannaiten sich ihn vortragen ließ. S. weiter unten unter Mathia b. Charaſch, Cap. XIII, Abschn. 8.

⁴⁾ Sifré z. St. § 235. כָּוַם וְרָאָה מִה שְׂנֵאָה גּוֹרְמָה שְׁהֵיִא מְכִימָה לִירִי לְשׁוֹן הַרַע.

259 ist, wie erst ihre Früchte ¹⁾. — In der Mahnung, nicht dem Herzen und den Augen nachzuwandeln, Num. 15, 39, sieht Ismael eine die zweideutigen Worte in Koh. 11, 9 einschränkende Warnung, die Freuden des Lebens nur innerhalb der gesetzlichen Schranken zu genießen ²⁾. — Aus I Sam. 7, 11 („er richtete Ismael an allen jenen Orten“), in Beziehung gesetzt mit W. 13 („und es war die Hand des Ewigen auf den Philistern alle Tage Samuels“) leitet er die Lehre ab: „So lange die Israeliten ihren Richtern gehorchen, verschafft ihnen Gott Recht gegen ihre Feinde ³⁾).

4. Die biblischen Gebote. Das Studium der Lehre.

Unter den biblischen Lehren nimmt das Verbot des Götzendienstes, enthalten in den zwei ersten Worten des Dekaloges, die hervorragendste Stelle ein, als „das erste Wort, das Moses aus dem Munde der Allmacht verkündet ward“; daher ist unter dem „Wort des Ewigen“ (Num. 15, 31) das Gotteswort $\alpha\alpha\tau' \text{ } \xi\lambda\omicron\gamma\iota\nu$, das vom Götzendienste zu verstehen ¹⁾. Je-

¹⁾ Sifré z. St. § 203.

²⁾ Sifré z. St. § 116. In Lev. r. c. 28 Anf. und Koh. r. z. St. wird berichtet, daß der Widerspruch zwischen Koh. 11, 9 und Num. 15, 39 das Motiv war, aus dem man das Kohelethbuch dem Gebrauche entziehen wollte. S. auch Ab. di R. N. c. 1.

³⁾ Mech. zu Deut. 16, 18 (Neue Collectaneen, ed. Hoffmann, S. 14): כל וכן שישראל נשמעין לדיניהן (לדייניהן). (ל. הקב"ה עושה להן דין בשונאיהן).

⁴⁾ Sifré z. St. § 112. . . ישמעאל אומר בעבודה זרה הכתוב מדבר. . . שנאמר כי את דבר ר' ביה שבייה על דיבור הראשון שנאמר למשה כפי הגבורה (תנא דבי ר' ישם). Sanh. 99 a. In der Parallelstelle, Sanh. 99 a, fehlt das Wort *הראשון*, wodurch dem Ausdruck jener Sinn verliehen ist, den Raski zur Stelle darin findet, durch den Hinweis auf den Kanon des babylonischen Talmud (Makkoth 24 a), daß die ersten zwei Worte des Dekaloges unmittelbar von Gott an Israel verkündet wurden: *אנכי ולא יהיה* *אנכי*, daß sie also vorzugsweise „Gottes Wort“ seien. Diesen Kanon citirt Raski auch zu einem Sage der Schule Ismaels über Num. 15, 22, Horajoth 8 a, wo er sogar irrthümlich in den Text des Talmuds

doch auch dieses Verbot unterliegt dem allgemeinen Grundsatz von 250
den Geboten Gottes, daß der Mensch sie übe, um durch sie zu
leben, nicht aber um durch sie zu sterben (Lev. 18, 5); wenn an
den Israeliten die Aufforderung ergeht, entweder ohne Zeugen
Götzen dienst zu treiben oder sein Leben zu verlieren, möge er —
so lehrte Ismael im Gegensatz zu seinen Kollegen ¹⁾ — sein Le-
ben retten. Aber er erleide eher den Tod, als daß er öffentlich
den Götzen diene, denn es ist geschrieben (Lev. 22, 32): Ihr
sollt nicht entweihen meinen heiligen Namen ²⁾! -- Daß das
S a b b a t h g e b o t der höhern Pflicht, sein Leben zu retten,
auch im Zweifelsfalle weichen müsse, das erwies Ismael, als er
mit A k i b a und E l e a z a b. A z a r j a die Frage erörterte,
durch Schlußfolgerung aus dem Gesetze über den Einbrecher, den
man tödten dürfe, um einem etwaigen Anschläge auf das eigene
Leben zuvorzukommen (Exod. 22, 1); „wenn Blutvergießen, wel-
ches das Land verunreinigt und die Gottesgegenwart aus Israel
weichen läßt, gestattet ist, um das Leben zu retten, sollte nicht
zur Rettung eines Menschenlebens das Sabbathgesetz verlegt
werden dürfen ³⁾?

geraten ist. (S. Diftuse Sofrim z. St.). Aus Sifre selbst ist nicht ersicht-
lich, daß schon Ismael diesen Unterschied zwischen den ersten zwei und den
übrigen Geboten des Dekalogs annahm; dieser Unterschied beruht übrigens
auf dem Umstande, daß nur in den ersten zwei Geboten (Exod. 20, 2—6) Gott
in erster Person von sich spricht. — Raski zu Makkoth 24 a beruft sich auf
die „Mechilta“ zu dem Psalmverse 62, 12. Er scheint die Sätze in Sifre
zu Num. § 42 und 111 im Auge gehabt zu haben, wo aber jener Kanon
nicht deutlich ausgesprochen ist. — Zu דבור דראשון vgl. noch Geiger,
Z. B. IV, 113 f.

¹⁾ S. Oräb IV², 464.

²⁾ Sifre zu Lev. 18, 5 (86 b), Sanh. 74 a. — In ערות דבר, Deut.
23, 15 und 24, 1 findet Z. die Bedeutung: הרור עבודה ורה (so muß wohl
statt הרור ועי gelesen werden), götzendienerische Gedanken. S. Mechilta
zu Deut. 23, 14 bei Hoffmann, Neue Collectaneen, S. 26.

³⁾ Mech. zu Exod. 31, 13 (103 b), Joma 95 a, vgl. Mech. zu 22, 1
(89 a). In Tos. Sabb. c. 15 (16) Ende tradirt diese Argumentation Aha
im Namen Akiba's und erweitert sie durch die Deutung von Lev. 18, 6
und 22, 32, welche mit einer wesentlichen Modification — wonach Götzen-

Die große Bedeutung der Gezeje über Unzucht und verbotene Ehen findet Ismael in dem Umstande bezeichnet, daß der Abschnitt über dieselben mit dem Namen Gottes eingeleitet und geschlossen wird (Lev. 18, 2, 30)¹⁾. — Zum Verbote in Deut. 22, 5 bemerkt J.: Die Schrift will dich lehren: Halte dich fern von Etwas, was häßlich oder dem Häßlichen ähnlich ist²⁾, damit dich nicht Andere einer Sünde verdächtigen³⁾. — Die Wichtigkeit der Beschneidung ist darin angedeutet, daß in dem betreffenden Abschnitte, Gen. 17, dreizehnmal das Wort „Bund“ vorkommt⁴⁾. — Die religiösen Gebote soll man in schöner Form üben: so lehrte Ismael mit Anlehnung an die Worte Exod. 15, 2, „dies ist mein Gott, ich will ihn verherrlichen“ (wörtlich: schön machen). Da der Mensch der Herrlichkeit seines Schöpfers nichts beifügen könne, sei darunter die Bestrebung zu verstehen, die Gebote des Schöpfers schön auszuführen, eine schöne Laubhütte, einen schönen Feststrauß, schöne Schaufäden und schöne Phylacterien zu haben⁵⁾. In einer erweiterten Version dieses Ausspruchs⁶⁾ wird in den

dienst auch ohne Zeugen nicht gestattet ist, um das Leben zu retten — ebenfalls aus dem im Vorhergehenden angeführten Sage Ismaels übernommen ist.

¹⁾ Sifra zu 18, 2 (85 d) חסרות העריות שהוא פותח בהם ביורד היא וחולם ביורד היא שבתחלת הענין הוא אוסר אני ד' ובסוף הענין הוא אוסר אני ד'. Den Ausdruck תחילת הענין, סוף הענין wendet Ismael auch in dem oben S. 241, A. 1 angeführten Sage an, s. auch S. 240, A. 4.

²⁾ הרחק בן הביעור וכן הרוסח לביעור. In Chullin 44 b ist dieser Spruch mit אמרו חכמים eingeleitet; in Aboth di R. N. c. 2 ist er (anonym) auf Lev. 18, 17 angewendet. In der 2. Vers. des Ab. di R. N. c. 2 Anf. ist er Hiob in den Mund gelegt, mit Bezug auf Hiob 31, 1. Er wird einmal auch Eliezer b. Hyrcanos zugeschrieben, s. oben S. 108, Anm. 3.

³⁾ Mech. 3. St. (Neue Collectaneen, S. 24).

⁴⁾ Mech. zu 18, 3 (58 a); R. Redarim c. 8 Ende.

⁵⁾ Mech. 3. St. (37 a), vgl. j. Pea 15 b ולא וכי אפשר להנות קינו אלא אמתא לפניו במצות מעשה לילב נאה טובח נאה ציצית נאה הפלה נאה jebenfalls richtiger als להשוות des Falkut; jer. Pea hat den Piel לנות, was jedoch auch aus להנות zusammengezogen sein kann.

⁶⁾ Sabb. 188 b, anonyme Bar., in welcher aus der dem Schrifttext (ועשה) entsprechenden 1. Person der Imperativ (התנאה) geworden ist.

Kreis dieser Gebote auch das Schreiben der Gesetzesrolle miteinbezogen, welches mit schöner Tinte und schönem Rohre durch einen kunstfertigen Schreiber zu geschehen habe. Als einmal einer dieser librarii, der nachher berühmte M e i r zu Ismael kam, ermahnte ihn dieser: Mein Sohn, sei sorgfältig, denn deine Arbeit ist eine göttliche; wenn du nur um einen Buchstaben mehr oder weniger schreibst, ist's als ob du eine Welt zerstörtest¹⁾!

Die O f f e n b a r u n g am Sinai dachte sich Ismael so, wie sie in Deut. 4, 36 beschrieben ist, welchen Vers er benützte, um den Widerspruch zwischen Exod. 20, 22 und 19, 20 auszugleichen²⁾. Die in Exod. 24 geschilderte Bundeschließung gieng der Offenbarung voran; und als Moses das Volk mit dem Bundesblute besprengt hatte, sagte er: Nun seid ihr gebunden, gefnüpft und gefesselt, morgen kommet und nehmet die Gebote entgegen³⁾! Die mit Exod. 21, 1 beginnende Gesetzesreihe ist am Sinai gegeben, was durch das einleitende und dem Vorhergehenden sich anschließende „Und diese“ angedeutet wird⁴⁾. Sonst

Der Anfang dieser Bar. התנאה לפניו בכבוד wird Sukka 11 b angeführt; in einer etwas kürzern Form und die erste Person gebrauchend (אנאה, אעשה) findet sie sich Nazir 2b. Vgl. noch Mas. Sofrim 8, 14, wo namentlich die Erfordernisse der Gesetzesrolle erweitert sind und aus dem אופן נאמן geworden sind לבלרין נאמן. — Von einer Untersuchung I s m a e l s gegen einen S c h r e i b e r, der einen Band mit Gebetsstücken (טובים של ברכות) Jer. dafür geschrieben hatte, was verpönt war, lesen wir Tos. Sabb. 13 (14), 5, j. Sabb. 15 c, b. Sabb. 116 a. Gräff, Monatsschr. 1873, 33, liest הלכות für ברכות.

¹⁾ Erzählt von M e i r, in dessen Namen von S a m u e l tradirt Sota 20 a. Nach einer andern dort gebrachten Version dieser Erzählung wäre die Mahnung א תיבא zuzuschreiben.

²⁾ Mech. zu Exod. 20, 22 (72 b), auch in der Bar. von den 13 Regeln Ismaels.

³⁾ Mech. zu 19, 10 (63 b): אמר להם הרי אתם קשורים ענבים תמימים: כחר בוואו וקבלו הכבוד כולך.

⁴⁾ Mech. z. 21, 1 (74 b). אלו כוסיפין על העליונים כה עליונים כסיני אף תחתונים כסיני.

sind am Sinai nur die allgemeinen Satzungen offenbart, hingegen die specialen Gebote in der Stiftshüte ¹⁾.

Das S t u d i u m der Lehre ist eine Pflicht, der man niemals sich entledigt, und es darf nicht als Obliegenheit angesehen werden, der man durch einmalige Erfüllung Genüge thut. So lehrte die Schule I s m a e l s im Sinne ihres Meisters ²⁾. Als dessen Schweftersohn B e n D a m a fragte, ob es ihm, der die ganze Thora studirt hätte, gestattet sei, griechische Wissenschaft zu lernen, da citirte er ihm die Worte in Josua 1, 8 ³⁾ und sagte: 263 Gehe, suche dir eine Stunde, die weder Tag noch Nacht ist und studire dann griechische Wissenschaft ⁴⁾. — Koh. 11, 6 paraphrasirte I s m a e l in folgender Weise: Wenn du in deiner Jugend dem Studium obgelegen, so studire auch in deinem Alter; denn du weißt nicht, ob dieses oder jenes Studium dir bleibt oder ob beide gleichmäßig heilsam sind ⁵⁾.

5. I s r a e l. H e i d e n. C h r i s t e n.

In einer Paraphrase zu Lev. 22, 32 ⁶⁾ bespricht I s m a e l die Pflicht des israelitischen Volkes, den Namen Gottes vor den Nationen der Erde zu heiligen, wie es Chananja, Michael und

¹⁾ כָּל־לֵלוֹת נִאֲמָרוּ בְּסִינֵי וּפְרָטוֹת בְּאֹהֶל מוֹעֵד Sota 37 b und Par.; gegen Alfiba. Vgl. Friedmann im Beth Talmud II, 8 f.

²⁾ תַּנִּי דְּבִי ר' יִשְׁמַעֵאל דְּבַרֵי תוֹרָה לֹא יְהוּ עֲלֶיךָ חוֹבָה וְאִי מֵהֵנָּה רְשָׁאֵי לְפָטוֹר עֲצֻמְךָ מֵהָן.

³⁾ Siehe die Deutung dieser Worte oben S. 238, N. 4.

⁴⁾ Menach. l. l. וְכִדּוּק שְׁעָה שְׂאִינָה לֹא סָן הַיּוֹם וְלֹא סָן הַלַּיְלָה וְלֹכֵד וְלֹכֵד. Im jerus. Talmud (Pea 15 c, Sota 24 c) und in der Tosefta (Ab. zara 1, 20) wird diese Antwort auf eine ähnliche Frage (שְׂאִלוֹ אֵת ר' יְהוֹשֻׁעַ כְּהוֹ שִׁלְמִד אֲדָם אֵת בְּנֵי יוֹנִית) dem Josua b. Chananja zugeschrieben, ebenso in Sch. tob. zu Pl. 1, 2, wo aber auch die Version des Babil. Spuren zurückgelassen hat (צִמּוֹ וְרָאוּ, חֲכָמָה יוֹנִית). Vgl. Reifmann, מאמר חובות האב לבנו, p. 39.

⁵⁾ Gen. r. c. 61 Anf., Koh. r. 3. St. In b. Jebam. 72 b ist diese Paraphrase mit der Alfiba's zusammengezogen und das Ganze dem Letztern zugeschrieben.

⁶⁾ Im Zusammenhange mit dem oben S. 252 gebrachten Ausspruche über die Gebote, Sifrá zu 18, 5 (86 b).

Azarja gethan, „die der Palme gleich aufrecht dastanden, während alle Völker vor dem ~~W~~Weggenbilde sich niederwarfen“. Darauf sei in *Hobel*. 7, 8 hingewiesen, während der folgende Vers mit den ersten drei Worten den Beschluß Gottes ankündigt, „sich erhaben zu erweisen durch die Palme“ vor den Augen der Völker, welche seine Lehre leugnen. — Einen Vorzug Israel's vor den heidnischen Völkern sieht *Ismael* in *Jes.* 43, 3 ausgesprochen: während es für diese — nach *Psalm* 49, 8 — keine Sühne vor Gott giebt, bilden sie selbst das Sühnegeld für Israel¹⁾. *Jerusalem*, der dereinstige Sitz des Heiligthums, schwebte dem göttlichen Walten vor, als das Schilfmeer vor Israel gespalten ward²⁾, wie aus der Analogie von *Jesaja* 51, 9 mit 52, 1 erwiesen sei. — Seit das Heiligthum zerstört ist, wäre es Rechtens, daß wir uns des Genusses von Fleisch und Wein enthalten³⁾; aber man dürfe der Gemeinde nicht solche Verordnungen auflegen, bei denen die Mehrheit der Gemeinde nicht bestehen könnte. Ebenso wäre es Rechtens, daß seit der Ueberhandnahme der Zwangherrschaft, welche das Studium der *Thora* und die Uebung der Gebote vernichten möchte und auch die Beschneidung verhindert, die Israeliten sich der Ehe und der Fortpflanzung enthalten, so daß der Same *Abrahams* allmählig unterginge; aber es ist besser, Israel gewähren zu lassen, damit es eher aus Irrthum fehle als aus Frevel sündige⁴⁾. — Die Wiederherstellung der heiligen Sühnstätte hatte *Ismael* stets vor Augen und er schrieb einmal, als er eine rabbinische Vorschrift übertreten hatte, in seine Schreibtafel: „*Ismael b. Elischa* hat am Sabbath die Lampe geneigt; wenn das Heiligthum wieder erbaut sein wird,

¹⁾ *Mec.* zu 21, 30. חביבין ישראל שנתן הקב"ה מטות העולם כמרה תחת נמשוהיהם שנאמר נתתי כפרך וכו' וכו'. Der Satz steht am Schluß einer Reihe von Antithesen, in denen rituell lösbare Dinge unlösbaren gleicher Art gegenübergestellt sind; diese Reihe bildet die Fortsetzung zu dem oben S. 249 stehenden Aussprüche.

²⁾ *Mec.* zu 14, 15 (29 a).

³⁾ S. oben S. 158.

⁴⁾ *Baba bathra* 60 b. S. II, 330, 1.

bringt er ein Sühnopfer¹⁾“. — Einmal gebraucht er bei der Erwähnung des „Häuses Israels“ in einer halachischen Bemerkung den segnenden Zusatz: „möge ich ihre Sühne sein²⁾“!

265

Ἰ s m a e l s Schüler bemerkten einst, daß er einem Heiden, der ihm geflucht hatte und einem zum Gruße segnenden Heiden mit denselben Worten antwortete: Längst ist das dir geltende Wort ausgesprochen! Er klärte sie dahin auf, daß er den Segen an Jakob im Sinne gehabt hätte (Gen. 27, 29): Wer dir flucht, ist verflucht, wer dich segnet, gesegnet³⁾! — Um das Recht der Israeliten gegen die feindlich gesinnten heidnischen Landesbewohner zu schützen, hatte er es sich zur Regel gemacht, wenn ein Jude und ein Heide vor seinen Richterstuhl kamen, das Urtheil nach jüdischem oder heidnischem Rechte zu sprechen, je nachdem das eine oder das andere zu Gunsten des Juden sprach⁴⁾. — Es ist bemerkenswerth, daß Ἰ s m a e l zu halachischem Zwecke sich auf einen Criminalfall aus der Zeit der Königin Kleopatra berief⁵⁾.

Ἰ s m a e l s Verhältniß zu den Judenchristen Palästina's kennzeichnet die Erzählung von dem Tode seines Neffen Eleazar b. Dama⁶⁾. Dieser wurde von einer giftigen Schlange gebissen und Jakob aus Kefar Sekanja, mit dem auch Eliezer b.

¹⁾ Mitgetheilt von Nathan, Sabb. 12 b. Toj. Sabb. 1, 13.

²⁾ בית ישראל הריני כפרתם Mishna Megaim 2, 1, Sifrá zu 13, 2.

³⁾ Jer. Berach., c. 8 Ende (12 c), Gen. r. c. 66 j.

⁴⁾ Sifrá zu Deut. 1, 16 (§ 16) . . . של ר' ישמעאל. Zu der Bar. Baba Kamma 113 a ist aus dieser Gewohnheit Ἰ s m a e l s eine Vorschrift von ihm für Andere geworden mit dem: Zusatz: באין עליו בעקיפין וואס לאו באין עליו בעקיפין. (Gegen diesen Rath, den Heiden durch List zu verurtheilen, wendet sich A t i b a: dies sei nicht gestattet **השם קרוש** ע. unten Cap. XII, Abschn. 1 Ende. Vgl. noch Joseph Kopp, Zur Judenfrage, S. 102 f.

⁵⁾ Nidda 30 b.

⁶⁾ Toj. Chullin c. 2, j. Sabb. 14 d, j. Ab. zara 40 d, b. Ab. zara 27 b, Nöhel. r. zu 11, 8 — Ben Dama hatte Neigung zum Studium der griechischen Wissenschaft (j. S. 255) und scheint auch zu den r ö m i s c h e n Machthabern Beziehung gehabt zu haben, wie die Deutung seines Traumes durch Ἰ s m a e l (Berach. 56 b) beweist. — Die darauf folgenden Traumdeutungen sind nicht von Ἰ s m a e l b. Elischa, sondern von Ἰ s m a e l b. Jose, wie aus Tildute Sofrim 3, St. ersichtlich ist.

ich ?¹⁾ — Eine polemische Spitze gegen christliche Anschauung darf man vielleicht in dem eigenthümlichen Aussprüche I s m a e l s ²⁾ über die Hohepriesterwürde M a l k i z e d e k s erblicken, welche dieser verwirkte, weil er in seinem Segen, Gen. 14, 19, den Diener, Abraham, vor dem Herrn genannt hatte, und welche für ewige Zeiten Abraham und seinem Geschlechte ertheilt ward, nach Ps. 110, 1 ³⁾.

Ueber die letzten Dinge ist uns kein Ausspruch unter dem Namen I s m a e l s überliefert. Nur seine Paraphrase zu Ps. 36, 7 über den „bergehohen“ Lohn der Frommen und über die „abgrundtiefe“ Strafe der Frevler darf in dieser Beziehung erwähnt werden ⁴⁾.

6. Pseudepigraphisches.

Ein doppelter Nimbus umgab in der Ueberslieferung der Späteren die Persönlichkeit I s m a e l b. E l i s h a ' s ; der Hohepriester=

¹⁾ Jos. Sabb. 18 (14), 4, b. Sabb. 116 a. In Sifre zu Num. § 16 ist dieser Ausspruch anonym und ihm folgt im Namen I s m a e l s , was nach Jos. f. l. von Jose dem Galiläer, nach b. Sabb. von Jose her stammt. In j. Sabb. 15 c ist die Anwendung von Psalm 139, 21 T a r p h o n zugegeschrieben und die Folgerung I s m a e l s anonym — *וה כדרר דרשו* — nachgestellt. — Der Vorderfuß dieser Folgerung wird von J e h u d a b. S l a i benützt, Nedar. 66 b, von M e i r in der Erzählung Söta 16 d, Lev. r. c. 9 und ist in einer alten Sage (Sukka 58 b, Matf. 11 a) A s h i t o p h e l in den Mund gelegt. In Lev. r. c. 9 Ende, Derech erez züta c. 11 ist daraus ein allgemeiner Satz über den hohen Werth des Friedens geworden.

²⁾ Trabirt von Z a c h a r i a , Nedarim 32 b, in Lev. r. c. 25 als *אב' כהן גורל היה*. I s m a e l nennt A b r a h a m Hohepriester (*אב' כהן גורל היה*), in der Controverse mit A s i b a (j. unten Cap. XII, Abchn. 2 g. E.) über die Art, wie der Patriarch die Weise der ihm befohlenen Beschneidung ergrübelte, Lev. r. f. l., Gen. r. c. 47.

³⁾ Das Priesterthum M a l k i z e d e k s als Prototyp für das Jesu bildet einen Grundgedanken des Briefes an die Hebräer. Vgl. Geiger J. J. VII, 120, Goldfahn in Gräp, Mon. 1873, S. 265, M. F r i e d l ä n d e r , Revue des Études Juives, V, Bd. 1 ff.

⁴⁾ S. S. 246, Num. 3.

John wurde zum Hohenpriester ¹⁾ und der Tod des Märtyrers 268 wurde in den Kreis der für ihren Glauben getödteten Weisen Israels mithineingezogen und bildete den Hauptgegenstand der Sage von den Zehn Märtyrern ²⁾. Eine solche Persönlichkeit eignete sich sehr dazu, mit ihrer Autorität den Anschauungen und litterarischen Erzeugnissen einer spätern Zeit das Ansehen des Alterthums und des ehrfurchtgebietenden Ursprunges zu verleihen; und so finden wir denn unter Ismaels Namen einzelne Aussprüche und ganze Schriften in der apokryphen Midraschliteratur, über welche hier nur das Wichtigste angegeben werden möge. — Einzelne Sätze von Ismael, die man als pseudepigraphisch bezeichnen muß, enthalten namentlich der Midrasch zu den Proverbien ³⁾ und die Pirke R. Eliezer. Im letztern Werke sind es besonders Aussprüche legendarischen Charakters über biblische Personen,

¹⁾ Daß Ismael der Sohn eines Hohenpriesters war, dafür ist Ausschlaggebend sein Schwur beim עיני בני זנות בו אבא וצין זנותו (Tos. Challa 1, 10); als Hohepriester wird er nur in der merkwürdigen, als Baraita — bezeichneten Stelle des bab. Talmuds, Berach. 7 a, dargestellt, von welcher Stelle aber wol die Vermutung von Zunz, Gottesd. Vorträge S. 164, Anm. e, festzuhalten ist, daß sie „jünger als die Gemara“ sei. Ihr Inhalt trägt ganz das Gepräge der Hechaloth, und namentlich die Benennung Gottes mit צבאות יהוה ד' אכתריאל ist analog der dem Ismael in den Hechaloth oft in den Mund gelegten: והרריאל יהוה אלהי ישראל (Beth Samm. III, 85 ff., ib. II, 47 יהרריאל אלהי ישראל). Doch darf man immerhin annehmen, daß diese Stelle (vgl. zu derselben Salomon Ibn Parchons Wörterbuch, Art. נגש Ende), die schon sehr früh in den Talmudtext als Bestätigung eines Rab'schen Sages aufgenommen ward, den Glauben an die Hohepriesterwürde Ismaels vollends befestigte. Die beste Analogie zu dieser apokryphen Talmudstelle bietet die von Horowitz (Bibliotheca Hagg. I 59 f.) herausgeg. „Agada des R. Ismael“, wo Z. ebenfalls einen Satz so einführt: . . . כן סח לי אכתריאל יהוה ד' אלהי ישראל ירירי ישבעאל. — Eine andere Stelle des bab. Tractats Berachoth, 51 a, in der Suriel, der Engelsfürst dem Z. b. Elischa drei diätetische Regeln giebt (f. Ag. d. pal. Am. I, 191, 4) ist wol ebenfalls späteres Einschleibsel.

²⁾ Schon in der Baraita, Berach. 57 b gilt Z. als Typus des Märtyrertums. Wer ihn im Traume sieht הורענות יראג כן המורענות.

³⁾ S. oben S. 153 i.

269 welche Iſmaels Namen tragen ¹⁾, ferner ein das Gepräge der bekannten anthropomorphiſchen Theosophie zeigender Saß über die Wirkſamkeit der fünf Finger der Gotteshand ²⁾, endlich eine apokalyptiſche Schilderung der Araberherrschaft in Palästina ³⁾, woran ſich einer über die dem Erſcheinen des Meſſias vorangehenden Kriege der Iſmaeliten gegen Rom anſchließt ⁴⁾ — Im Midraſch Miſchle iſt es vor Allem eine größere Ausführung über den großen Tag des Gerichtes, welche I. zugeſchrieben iſt, die in eine Verherrlichung der Geheimlehre vom „Gotteswagen“ ausgeht und die Beſchäftigung mit den Fragen derſelben dringend empfiehlt ⁵⁾. In einer Paraphraſe zu Prov. 1, 28 wird

¹⁾ Adams Pſalm (Pſ. 92), c. 19; Adams Altar, den auch Kain, Abel, Noach und Abraham benützten, c. 31; Seth und Kain als Stammväter der Frommen und der Frevler c. 21 und 22; Abraham c. 16, 29; Jakob c. 37, 38; Joſeph c. 39. Im Midraſch der „Zehn Könige“ (Horowiß' Bibliotheca Haggadica I. Band) wird I. der Ausſpruch über Adam's furchteinflößende Gewänder zugeſchrieben, der in Pirke R. E., c. 24 R. Jehuda zum Autor hat (S. 38). Im ſelben Midraſch hat I. einen Saß über Chiel, den Wiedererbauer von Jericho (S. 41).

²⁾ Pirke R. El. c. 48.

³⁾ Cap. 80 Ende. S. hierüber Gräff, G. der Juden V¹, 494 und Horowiß a. a. O., S. 24.

⁴⁾ Dieſe Kriege ſeien in Jeſ. 21, 15 angedeutet, denn חרבות sei = מלחמות, offenbar eine Etymologie nach dem arabiſchen حرب, Krieg.

⁵⁾ M. Miſchle zu 10, 8. In dem Stücke, welches auch in Jeſſineſ's Beth Hammidraſch VI, 152 f. beſonders abgedruckt iſt, handelt es ſich beſonders um das Gericht über die des Studiums der Lehre Beſſijenen. Es werden der Reihe nach vorgeführt: die bloß mit der Schrift, aber nicht mit der Miſchna ſich beſchäftigten, die nur einen Theil der Miſchna, die nur den halachiſchen Midraſch zu Leviticus, die nur Halacha, die nur Agada und endlich die auch den Talmud ſtudirten. Die Letztern werden auf die Geheimlehre verwieſen, deren Probleme in großer Zahl aufgezählt werden. Unter der erſten Klaſſe ביירו כסנה ואין בירו כקרא ſcheinen die Karäer gemeint zu ſein, daher die ihnen zu Theil werdende beſonders harte Behandlung הקביה הוסך את פניו פסנו וכצירי ניהנם כתגברין בו כואבי ערב והם נוטלין אותו (ומשליין אותו לניהנם). Vgl. meinen Aufſaß: Antikaräiſches in einem jüngern Midraſch in Gräff' Monatsſchrift J. 1874, S. 266 ff. und die mir damals entgangene Arbeit von H. Hochmuth in Szántó's Neuzeit, J. 1868, S. 317, 329, ferner Hammagid VI, 319; Dypenheim, Beth Talmud I. Band.

ebenfalls durch Ismael auf den Tag des Gerichtes hingewiesen; in Prov. 20, 2 sieht er den Gotteswagen angedeutet ¹⁾.

Im Midrasch von den Zehn Märtyrern ²⁾ erscheint Ismael 270 als Hoherpriester und daher Kenner des großen Gottesnamens. Durch diesen unternimmt er im Auftrage seiner mit ihm zum Tode verurtheilten Gefährten eine Himmelfahrt, um den Rathschluß Gottes zu ergründen, wobei der Engel Gabriel sein Führer wird ³⁾. Denselben legendarischen Hintergrund haben auch die Abschnitte von den Hechaloth, den himmlischen Hallen, die bedeutendste mystische Schrift aus gaonäischer Zeit, welche auch Baraita des R. Ismael genannt und in der J. fortwährend als erzählend oder tradirend vorgeführt wird ⁴⁾. In diesem Werke wird auch dem Lehrer Ismaels, Nechunja b. Hafka-

¹⁾ Andere Aussprüche unter Ismaels Namen in M. Mischle. Zu 1, 4 (gegen Ansichten Meir's und Akiba's über die Altersgrenze des בער: 20 Jahre); 8, 34 (s. dazu Ag. d. pal. Am. II, 435); 9, 2 (zu dem oben S. 213, M. 1 citirten Ausrufe El. b. Azarja's: כצניו גדול כזה אברהם גדול העולם ששיש כצנן היה ר' ישמעאל דרוש אשרי אדם שברחיק עצמו כן); zu 9, 18 (אם הכנענים . . .); 14, 28 (Verherrlichung des Maddisch nach dem Agadavortrage in den Synagogen); 19, 17 (der im Anhange zu Aboth 6, 4 stehende anonyme Ausspruch über das Thorastudium); 14, 18 (der ib. 6, 5 stehende Ausspruch über die Mittel, mit denen die Lehre erworben wird); zu 21, 1 (הה' דרוש המקרא היה); 23, 5 (der in der 2. Version des Ab. di R. N. c 47. S. 130 stehende anonyme Ausspruch: ג' חורו לסקוסם); 23, 24 (Paraphrase des Verses mit Beziehung auf David und Salomo); zu 23, 29 (דרוש ר' ישמעאל); 31, 4 (vgl. dazu den ersten Theil des Ausspruches Levi's, Ag. d. pal. Am. II, 325, 3).

²⁾ בדרוש אלה אוכרה, in Zell. B. Hamm. II, 64—72. S. Zunz, G. B. S. 142.

³⁾ Als Episode wird erzählt (ib. S. 65), daß Ismael dem Engel Gabriel ähnlich gesehen habe, weil dieser seiner Mutter in der Gestalt ihres Vaters erschienen war. Merkwürdigerweise heißt in dieser Legende von der Geburt Ismaels, die in mancher Beziehung an die neutestamentliche von der Jesu erinnert, sein Vater nicht Elischa, sondern Jose; dies beruht auf Verwechslung mit Ismael, dem Sohne des Jose b. Chalaftha.

⁴⁾ Das Buch היכלות רבתי ist gedruckt in Zell. Beth Šanmidrasch, III, 83—104, ein kleinerer Traktat von den Hallen, בסכת היכלות, als dessen Verfasser sich am Schluß ebenfalls Ismael bekennet, der das Vorgetragene von

na, ein hoher Rang unter den Herven der Geheimlehre zugewiesen ¹⁾. Als gemeinschaftlichen Autor mit Akiba läßt Ismael der Midrasch Temura, kosmogonischen Inhaltes, erscheinen ²⁾; und im sogenannten Alphabet des Akiba erklärt Ismael, sich mit Jenem für die Wahrheit der vorgetragenen theosophischen Lehren verbürgen zu wollen ³⁾. — Ein Buch über „die Krönlein“ der Buchstaben wird, wie Akiba, auch Ismael zugeeignet ⁴⁾.

XII.

Akiba b. Joseph.

Hundert Jahre nach dem letzten Versuche des jüdischen Volkes, den Boden der Heimat von der Gewaltherrschaft der Römer zu reinigen, dichtete Rab, der große Lehrer des babylonischen Israel, über den Mann, der die Seele jenes Versuches gewesen war, folgende Legende ⁵⁾: Als Moses zur Höhe stieg, da fand er den Heiligen, gelobt sei er, damit beschäftigt, Krönlein für die Buchstaben — der Thora — zu knüpfen. Er fragte: Herr der Welt, wer hindert dich, die Thora ohne diese Krönlein zu geben ⁶⁾? Es wird einst, so lautete die Antwort, am Ende vieler Geschlechter, ein Mann erstehen, Namens Akiba b. Joseph, der aus jedem Häkchen des Gesetzes Haufen von Halachoth

Akiba gehört zu haben behauptet (mit denselben Worten, die in Hekhaloth rabb. 4, 2, 3 zu lesen sind), ebenfalls in Beth Hamm. II, 40—47. Vgl. ib. II, p. XV ff., III, p. XX ff., VI, p. XXXXIII f. und Jellinek's קונטרס חמורי §. 31, Zunz, G. B. S. 167, Steinschneider, Catal. Bodl. col. 531, ff., Grätz in Frankel's Monatschrift, 1859, 67 ff.

¹⁾ S. oben S. 56.

²⁾ Beth Hamm. I, S. 106 ff. Der Anfang des zweiten Cap. findet sich auch im Midr. Samuel o. 4.

³⁾ S. Beth Hamm. III, p. XVII Anm.

⁴⁾ S. Ben Jakob, Thes. L. H. p. 615, N. 27.

⁵⁾ Menachoth 29 b (s. Agada der bab. Amoräer, S. 12). Im Alphabet des R. Akiba ist diese Legende weiter verarbeitet, Buchstabe **z**, Beth Hammidrasch III, 44.

⁶⁾ Die Worte על ירך כעב כי können nur so aufgefaßt werden.

(religiösgesetzlichen Normen) ableiten wird ¹⁾). Moses möchte diesen Mann sehen; Gott befiehlt ihm, nach rückwärts zu gehen, und er setzte sich, nachdem er acht Reihen geschritten war ²⁾, zu Alfiba und seinen Schülern. Doch er verstand nicht, was da vortragen ward und wurde ganz kleinmütig; erst als er hörte, daß Alfiba eine Säkung als „Säkung Moses' vom Sinai“ bezeichnete, beruhigte er sich wieder. Zurückgekehrt, fragte er den Herrn der Welt, warum er die Thora nicht durch Jenen gebe. Schweige, ward ihm zur Antwort, es ist dies so von mir beschlossen. Hierauf wollte Moses den Lohn solcher Gesetzeswissenschaft sehen und es wurde ihm gezeigt, wie man das Fleisch Alfiba's in Stücke hakte. Schmerzlich rief er aus: Solcher Gesetzeskunde solcher Lohn ³⁾! Schweige, war wiederum des Weltenherrn Antwort, es ist dies so von mir beschlossen! — Ganz so dichtete ein jüngerer Zeitgenosse Rabs, der Palästina-
 ser **S i m o n b. L a f i s c h** ⁴⁾, daß Adam, dem ersten Menschen, von Gott die Generationen seiner Nachkommen mit ihren Häuptern, Führern und Lehrern gezeigt wurden und als er bei der Zeit Alfiba's anlangte, habe sich Adam über dessen Gesetzeskunde gefreut, aber über seinen Tod betrübt ⁵⁾. — In solchen **D i c h t u n g e n** spiegelt sich am deutlichsten die Verehrung ab, welche

272

¹⁾ שעתיד לרדוד על כל קץ וקץ הלין הלין של הלכות. Diese Worte be-
 ruhen bekanntlich auf einer Deutung von קדויותי תהלים, Hoß. 5, 11, welche
 nach Lev. v. o. 19 Anf., vgl. Schir v. g. St., schon von Eliezer und
 Josua angewendet worden wäre (s. oben S. 150).

²⁾ וישב בסוף שכונה שורות. Die Zahl acht ist eine runde. שורות sind
 die Bankreihen, auf denen im Lehrhause die Schüler saßen; Alfiba muß, als
 durch lange Jahrhunderte von Moses getrennt, von diesem in den hintersten
 Reihen aufgesucht werden.

³⁾ וז תורה זו שכרה. In der Baraita von Alfiba's Tode rufen dies
 die Engel aus, als man den Leib Alfiba's mit Eisenfäusten peinigete. Berach-
 41 b. Im Berichte des jerus. Talmuds, Chagiga 77 b, über Achei's Apo-
 stasie, ist das Elisa b. Abuja's Ausruf, als er Zeuge des Martyriums eines
 Mitmärtigers von Alfiba war.

⁴⁾ Aboda zara 5 a, Sanh. 38 b. S. oben S. 227, Anm. 4.

⁵⁾ בין שהגיע לרדוד של ר' עקיבא שחב בחורו ונתעצב במותו.

273 die Nachwelt dem Manne bewahrt hat, der unter allen Tannaiten den weitreichendsten und kräftigsten Einfluß auf die Entwicklung der jüdischen Lehre geübt hat. Er galt als der providentielle Mann, der als kühner Schriftausleger für die Traditionswissenschaft eine feste Grundlage schuf und gewissermaßen Moses' Werk vollendete, und er wurde als Märtyrer gefeiert, der das schönste Beispiel glaubensmutiger Todesverachtung gegeben hatte. Auf sein Martyrium, das ergreifend geschildert wurde¹⁾, wandte man den Vorwurf des Propheten (Jesaja 47, 6) gegen die mächtige Unterdrückerin Babel (= Rom) an: „Du hast ihnen kein Erbarmen gewährt und den „Älten“ dein Joch gar schwer fühlen lassen²⁾!“ — Und ein palästinensischer Lehrer des vierten Jahrhunderts³⁾ hat die Wirksamkeit Aliba's als schöpferischer Gesetzeslehrer auf Grund eines andern Satzes desselben Propheten (Jes. 53, 12) als Lohn für sein Martyrium bezeichnet⁴⁾. — Diese Wirksamkeit hatte einerseits die Begründung der mündlichen Lehre in der schriftlichen, andererseits die systematische Ordnung

¹⁾ Die ältere, ausführlichere Version, hebräisch, b. Berach. 61 b; kürzer und aramäisch j. Berach. 14 b und Sota 20 c.

²⁾ Tanchuma bei Jalkut zu Jesaja § 327 Ende: עקבא . . . זה ר' עקיבא על וקן. Das Wort וקן ist prägnant als „Schriftgelehrter“ aufgefaßt. Auch Chag. 15 b ist Aliba זה וקן. In Sifté zu Num. 11, 16 (§ 92) wird aus Jec. 47, 6 gefolgert: הכקים כצטער על וקן אהר כנגד כל ישראל.

³⁾ Jona in j. Schehal. c. 5 Anf. (48 c).

⁴⁾ לכן . . . זה ר' עקיבא שהתקין סדרש הלכות והגדות. Obwohl es nicht ausdrücklich gesagt ist, darf man annehmen, daß auch der zweite Satzteil „weil er bloßgab sein Leben dem Tode“ auf Aliba gedeutet wird. In dem ersten Satzteil scheint רבים in der Bedeutung „Meister, Lehrer“ erklärt zu sein. Über Aliba's Martyrium s. auch die Aussprüche Jochanan's (Ag. d. pal. Am. I, 252, 4) und Channa b. Papa's (ib. II, 527, 2). Vgl. noch die Paraphrase der Worte des Hohensliedes (1, 4) כִּי־בָרִים אֲהַבֹּךְ, durch einen sonst unbekanntem Josua b. Jonathan: על יהושע בן יונתן היה אוכר על יהושע בן יהונתן טורנוס רופוס הרשע הרבה אהבו אותך יותר מן הצדיקים הראשונים (Midrasch zuta z. St., S. 13, ed. Hüber J. 351 ed. Schechter). Die Paraphrase beruht auf der Lesung מִי־צָרִים שֶׁחֶחֶתֶר (J. Q. R. VII, 735) combinirt sehr gut diesen Josua mit יהושע הנרסי, der in den Berichten über Aliba's Kerkerhaft erwähnt ist.

des traditionellen Lehrstoffes zum Inhalte. Die halachische Exegeſe wurde durch Alfiba zu einem das ganze ſchriftliche Geſetz mit den feiſten Fäden durchſchlingenden Gewebe, und durch die Gruppierung des ungeheuern Stoffes nach der Verſchiedenheit des Inhaltes wurde er der Begründer der Miſchna¹⁾.

Die Bedeutung Alfiba's wurde von den Zeitgenoffen und 274 von den Späteren bewundernd anerkannt. Von den Erſteren iſt Tarphon hervorzuheben, der einmal, als Alfiba einen traditionellen Lehrſatz bibliſch begründete, ausrief: Wahrlich, du haſt das Richtige gefunden; ich hatte es bloß als Ueberlieferung gehört, ohne es erklären zu können, du aber haſt auf dem Wege der Schriftauslegung den normirten Lehrſatz gefunden! Wer von dir ſich loſſagt, der ſagt ſich vom Leben los²⁾! Derſelbe Tarphon ſagte: Alfiba, von dir ſagt die Schrift (Hiob 28, 11): „Verborgenes bringt er an's Licht“; Dinge, die den Menſchenfindern verborgen waren, hat Alfiba an's Licht gefördert³⁾. — In der bekannten Charakteriſtik der Tannaiten⁴⁾ wird Alfiba eine wohlangefüllte Vorrathskammer⁵⁾ genannt, und in der Erläuterung dazu wird ſeine gelehrte Thätigkeit mit der eines Arbeiters verglichen, der allerlei Getreidearten in ſeine Butte thut und, zu Hauſe angelangt, dieſelben von einander ſondert:

¹⁾ Im Midraſch zúta a. a. D. (S. 13 ed. Buber; 3. 362 ed. Schechter) heißt es: כך עכר ר' עקיבא ופלש את התורה.

²⁾ Siſtrá zu Lev. 1, 5 (6 b), Zebach. 13 a; ebenſo bei einer andern Gelegenheit, j. Joma 38 d. Vgl. Midd. 66 b.

³⁾ Aboth di R. N. c. 6; in der zweiten Verſion der Ab. di R. N. c. 12 (S. 29) iſt es nicht Tarphon, ſondern Eliezer b. Hyrtanos, dem dieſe Worte in den Mund gelegt werden. Im Midraſch Hallel (Jellinek, Beth Hammidraſch V, 97) wird dieſe Beziehung des Hiobſages auf Alfiba anonym gebracht und auf ſeine theophiſchen Kenntniſſe angewendet. S. noch Ag. d. pal. Am. III, 148, 2. — Im Traktate Kalla (32 b) ſagt T. zu Alfiba: רבי רבי בהכנה אלוף בדרך חיי. Vgl. auch Peſiſta 39 b.

⁴⁾ S. oben S. 215, Anm. 2.

⁵⁾ אוצרות כלומים oder: א' בלום. Das letztere (Plural כלומים, Gen. 1. 1. 28 u. Anf.) iſt die beſſere Leſart. S. Ag. d. pal. Am. II, 65, 6. Auch für Baba Bathra 55 a oben iſt die Leſart mit ם gut bezeugt (ſ. Diſſ. 281. XI, 175).

275 so habe auch Alfiba den angeammelten Lehrstoff nach den Verschiedenheiten des Inhaltes geordnet und die ganze Lehre zu einer Kette von Ringen gemacht ¹⁾. Nach einem andern, die bedeutendsten Tannaiten verherrlichenden Aussprüche wurden mit seinem Tode „die Arme der Thora kraftlos und die Quellen der Weisheit verstopft ²⁾“.

Soviel genüge, um die hervorragende Stellung Alfiba's als Meister der Traditionswissenschaft zu kennzeichnen. Seine politische Wirksamkeit bildet eines der merkwürdigsten Kapitel der jüdischen Geschichte, und seine Lebensumstände, vielfach durch die Sage verklärt ³⁾ und der Sage nacherzählt, bieten das erhebbende Beispiel eines aus den dunkelsten Anfängen durch Willenskraft und geistige Gaben zu den Höhen leuchtenden Ruhmes emporsteigenden Mannes. Die folgenden Abschnitte, der Agada Alfiba's gewidmet, stellen jene Seite seiner Leistungen dar, über die das abschreckende Urtheil eines berühmten Zeitgenossen, Eleazar b. Azarja, erhalten ist ⁴⁾. Doch betrifft

¹⁾ וְעָשָׂה כֹּל הַתּוֹרָה טְבֻעוֹת טְבֻעוֹת . . . Ab. di R. N. c. 18. Die angeführten Worte sind nur so zu erklären. Die Erklärung von Gräb IV, 57, der auch Levij s. v. טְבֻעוֹת (Talm. Wört. II, 139) beipflichtet, daß nämlich Alfiba für die Thora Ringe, d. i. Handhaben gemacht habe, kann nicht richtig sein, da nach derselben טְבֻעוֹת nur einmal und לכל für כל stehen müßte. — Wenn die Lesart אֶשְׁכַּח אִשׁוֹ (zu Gittin 67 a s. v. אֶזְכֹּר) — כְּטְבֻעוֹת כְּטְבֻעוֹת (i, auch Schechter's Ausgabe des Ab. di R. N. S. 67, A. 5) — richtig ist, dann wäre damit gesagt, daß Alfiba den Lehrstoff in feste „Formen“ geprägt, ihm stehende, typische Ausdrucksweise verliehen habe.

²⁾ כִּסְכַח ר' עֲקִיבָא כְּבֹלֵי (פסקו. Toj. Sota 15, 3, und in der Baraita des bab. Talmuds, Sota Ende. In der des jerus. Talmuds, Sota 24 c, bloß כְּעֵינֹת הַחֲכָמָה פִּסְקו. In der Mišna des bab. Talmuds: כְּבֹל כְּבוֹר הַתּוֹרָה, was aber zu Gamliel gehört; in der des jerus. Talmuds: כְּפִסְקוֹ הַרְרִשִׁים, was zu Ben Zoma gehört. In Tanna dibé Ešija zāta c. 1 sagt in der aus Jebam. 16 a übernommenen Erzählung Doša zu Alfiba: . . . אַתָּה הוּא עֲקִיבָא הַרְרִשֵׁן שֶׁכֶּךָ הוֹלֵךְ. — Erwähnt sei noch das Gleichniß Simon b. Eleazar's (i. II, 435) über Alfiba's Studium.

³⁾ S. Nedarim 50 a, Aboth di R. N. c. 6, Derech erez zāta c. 8 Ende. Eine Biographie Alfiba's von W. Landau j. Frankel, Mon. III, 45 ff. Vgl. ferner die Skizze von Neubürger in Gräb, Monatschrift 1873, S. 385 ff.

⁴⁾ S. oben S. 217, Anm. 1.

dasselbe nur eine gewisse Richtung in der Schriftauslegung Akiba's und wird auch im Allgemeinen durch die zahlreichen auf uns gekommenen Beispiele der Akiba'schen Agada widerlegt. — In dieser nehmen die S e n t e n z e n einen breitem Raum ein, als bei den bisher betrachteten Tannaiten; zum Theil sind es Aussprüche religionsphilosophischen und ethischen Inhaltes. Groß ist die Anzahl der Sätze, welche Israel zum Gegenstande haben; eine ebenfalls beträchtliche Zahl betrifft das Gesetzesstudium. Von eigentlicher — nichthalachischer — Exegese ist im Verhältnisse nicht viel unter dem Namen Akiba's überliefert und nur einige exegetische Normen. Besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei die allegorische Exegese sowie manche, durch ihre Kühnheit den Widerspruch der Zeitgenossen hervorrufende Auslegungen. Einige der Schriftauslegungen haben homiletische Tendenz. Eschatologischen Inhaltes sind nur wenige der Sätze Akiba's. Nach der angedeuteten Eintheilung soll nun seine Agada im Einzelnen betrachtet werden.

276

1. Sentenzen. Charakteristische Aussprüche.

Strengen Ernst als Schutz vor Fehlritten empfiehlt die erste der Sentenzen, welche im Tractate Aboth im Namen Akiba's mitgetheilt sind: „Lachen und leichter Sinn leiten den Menschen zur Unzucht hin¹⁾“. Aehnliche Richtung hat die zweite dieser Sentenzen: „Die Ueberlieferung ist ein Zaun für die Thora, die Gelübde sind ein Zaun für die Enthaltbarkeit (Frömmigkeit); ebenso ist ein Zaun für die Weisheit Schweigen²⁾“. — Die

¹⁾ Ab. III, 13. **צחוק וקלות ראש** sind als Hindernisse andachtsvollen Gebetes genannt Toš. Berach. 3, 21, b. Berach. 31 a.

²⁾ Ib. Die nicht überlieferten Textworte **סיני כעצרות סיני לקבור** scheinen späterer Zusatz zu sein, s. Taylor, *Sayings of the Jewish fathers*, p. 69. Mit noch anderen Gliedern ist diese Sentenz erweitert in Ab. di R. Nathan c. 26 Anf. Diese hinzugefügten Glieder schließen sich an den Satz der ursprünglichen Sentenz **סיני לקבור** an und lauten: **סיני לקבורה קדישה**. Die Grundlage der Erweiterung bildet der bekannte Satz des Pinchas b. Jair (M. Sôta, c. 9 Ende, vgl. jer. Sabb. 3 c ob.,

277 einzelnen Lebensverhältnisse berührend und sehr Verschiedenartiges zusammenfassend sind die praktischen Lehren, die Alfiba seinem Sohne und seinem Schüler erteilte. Dem Erstern empfiehlt er ¹⁾: 1. nicht auf der Höhe der Stadt zu wohnen ²⁾; 2. nicht in einer Stadt zu wohnen, deren Haupt ein Gelehrter ist ³⁾; 3. nicht plötzlich in's Haus zu treten, weder in's eigene,

j. Schekal. 47 c, Schir r. zu 1, 1, b. Ab. zara 20 b, Jellinek, Beth Hamm. VI, 117) von der zum heiligen Geist und ewigen Leben führenden Kette der Tugenden (s. II, 497). Zu diesen Tugenden gehören in der Reihenfolge der zuerst citirten Stelle: 3. טהרה, 4. פרישות, 5. קדושה, 6. ענוה, 7. רמת חטא. In der zweiten Version der Ab. di R. N. c. 33 (S. 71) lautet der erweiterte Ausspruch Alfiba's so: לכבוד שלא לשהוק 'ס לנדרים פרישות סייג לתורה כסירת 'ס לקדשים טהרה 'ס.

¹⁾ ר' יהושע"ע, Pesach 112 a. „שבעה דברים צוה ריע את ר' יהושע בנו“ fehlt in Handschriften und älteren Anführungen, s. Dild. Sofrim, 3. St. Die Lehren Alfiba's für seinen Sohn stehen in sehr verschiedener Version in den beiden nach Zahlengruppen geordneten Agadawerken: כדרש כעשה תורה, כדרש כעשה תורה, Jellinek, Beth Hamm. II, 98 und פירקא דרבנו הקדוש (in Schönblum's „ששה ספרים נפתחים“ Lemberg 1873), p. 13 b. Nach dieser Version sind es sechs Dinge, die Alfiba seinem Sohne gebietet (bei Schönblum nur צוה ריע את בנו, bei Zell. nur צוה ריע את ר' יהושע), und zwar die Nummern 6, 1, 4, 5 von der Version des Talmud, und als dritten und vierten Satz zwischen 1 und 4: אל תעבור אחורי בית הכנסת ואל תגביה את פתחך יותר מפתח חברך. בשעה שהצבור כחפזלים. Zu letzterem Spruche vgl. Berach. 8 b, wo er unter den Lehren Raba's für seine Söhne zu lesen ist. S. auch II, 468, 2.

²⁾ אל תשב בנוכחה של עיר; und zwar die Nummern 6, 1, 4, 5 von der Version des Talmud, und als dritten und vierten Satz zwischen 1 und 4: אל תעבור אחורי בית הכנסת ואל תגביה את פתחך יותר מפתח חברך. בשעה שהצבור כחפזלים. Zu letzterem Spruche vgl. Berach. 8 b, wo er unter den Lehren Raba's für seine Söhne zu lesen ist. S. auch II, 468, 2.

³⁾ ורשונה ist erklärender Zusatz, der in der Münchener Handschrift fehlt und durch den der Satz einen ursprünglich nicht beabsichtigten Sinn erhält. Vielmehr warnt der Satz vor dem äußern Schein der Ueberhebung über die Mitmenschen, ebenso wie der in der vorhergehenden Anmerkung aus der anderen Version citirte und unmittelbar nach diesem Satze folgende Spruch: „Mache deine Thüre nicht höher als die deines Nächsten“. ורשונה fehlt auch in Beth Hamm. a. a. O. -- Uebrigens ist dieser Satz, sowie N. 3 einem Spruche Ben Sira's entnommen, der Midda 16 b angeführt wird und so zu den Dassenswerthen gerechnet wird: הכושיב שבת בכרומי קרת (s. Prov. 9, 3, גובהה של עיר ist nur eine Modernisirung des biblischen Ausdrucks) und הנכנס לבית חברו פתאום. Auf andere Berührungen zwischen Sira und Alfiba hat Gräb hingewiesen, Gnosticismus und Judenthum, p. 119 ff.

³⁾ וראשיה תלמידי חכמים, ist die bessere Lesart für וראשיה תלמידי חכב, s. Dild. Sofrim. In den zwei, oben Anmerkung 1 citirten Agadawerken steht

noch in ein fremdes¹⁾; 4. dem Fuße nicht das Schuhwerk zu versagen²⁾; 5. früh Mahlzeit zu halten, im Sommer der Hitze, im

dieser Spruch unter den Lehren des Patriarchen Jehuda I an seinen Sohn und Beth Hamm. II, 97 ebenfalls: **אל תשב בעיר זראשה חלמיר חכם**. Der Grund dieser Abmahnung liegt darin, daß ein Gelehrter den Angelegenheiten der Stadt nicht die nötige Sorgfalt widmen kann. Eine interessante Illustration erhält diese Mahnung Alfiba's durch die Erzählung in jer. Pea 21a: Als man Alfiba zum Vorsteher, **פרנס**, machen wollte, erbat er sich Bedenkzeit, bis er mit seiner Familie sich berathen. Man gieng ihm nach und hörte, wie er sagte: **על כנת מתקל על כנת מכוייה**; d. h. trotz des Anstoßes (d. i. der Gelegenheit zu sündigen) und trotz der Geringschätzung, die das Amt mit bringen wird, will ich es annehmen. Die gewöhnliche Erkl. von **מתקל** = **תקלל** ist schon deshalb nicht annehmbar, weil das Wort ein aramäisches sein soll; **תקל** und **כוייה** sind beides Infinitive oder Abstrakta, die hebräisch lauten würden **מכשוה** und **בוין**.

¹⁾ Ditt. Sofrim verzeichnet die Lesart: **הנכנס לבית פתאום**. Den S. 269, N. 2 citirten Spruch Ben Sir'a's glossirt Johanan mit den Worten **ואסילו לבית חברך**. Im Midrasch **תורה תורה** a. a. D., ebenso im **פירקא דר' הקדוש** a. a. D. steht diese Lehre unter den Worten Alfiba's an **Simon b. Jochai**, und zwar zu zwei Mahnungen erweitert, in der letzteren Quelle: **ואל הנכנס לעיר פתאום ואל חכנם לביהך פתאום וכיש לבית חברך**, in der ersteren kürzer: **ואל הנכנס לעיר או לביהך פתאום**. Im **פירקא דר' הקדוש** wird als Beleg zweimal **כפר בן סירא** citirt und zwar die zwei Sirach-Verse 22, 22 und 23. S. Schechter, J. Q. R. III, 695, 704. In der Bar. Midda 16 b (ebenso Levit. rabba, c. 21) heißt es in einem Ben Sir'a nachgebildetem Spruche Simon b. Jochai's selbst: **הנכנס לביהו ואין זיל לבית**; vgl. auch unten S. 271, Num. 4. In Derech Erez c. 5 Anf. wird die Regel **אל יבנם אדם פתאום לבית חברו** mit Gottes Beispiel bewiesen, der Adam im Paradiese nicht überraschte, sondern zuerst anrief (Gen. 3, 9).

²⁾ In B. Hamm. II, 98 der Zusatz **קץ וחורף**. Man kann mit dieser Regel die Anekdote in Zusammenhang bringen, in der Alfiba selbst als Barfüßler erscheint, Mohel. rabba zu 10, 7. In Rom begegnet ihm ein Eunuch, der ein Regierungsamt bekleidete: „Bist du der Meister der Juden“? Alf. bejahte. „So höre von mir drei Dinge: Wer auf einem Rosse reitet, ist ein Fürst, wer zu Esel ist, ein Freier, wer Schuhe auf den Füßen hat, ein Mensch! Wer keines dieser Drei hat, ist ärger als begraben“. Da erwiderte Alfiba: „Höre für diese Sprüche drei andere: Der Schmutz des Angesichtes ist der Bart, die Freude des Herzens das Weib, Gottes Gabe sind Kinder (בנים), wehe jenem Manne, der alle drei entbehren muß!“ S. II, 309, 7 und Ag. d. pal. An. II, 88, 3.

Winter der Kälte wegen ¹⁾; 6. lieber den Sabbath -- hinsichtlich des Mahles -- als Wochentag zu halten, als die Hilfe der Menschen in Anspruch nehmen ²⁾; endlich 7. sich auf guten Fuß mit einem Menschen zu stellen, dem die Stunde günstig ist ³⁾. — Ebenso verschiedenartig sind die fünf Lehren, die Alfiba im Gefängnisse seinem Schüler Simon b. Jochai erteilte ⁴⁾: 1. Wenn du dich hängen willst, hänge dich an einen großen Baum ⁵⁾; 2. wenn du deinen Sohn unterrichtest, thue es aus

¹⁾ In Babu Kamma 92 b (vgl. B. Mez. 107 b) geben Rabba bar Mari und Raba biblische Belege für diese Lehre, Jener aus Zef. 49, 10, Dieser aus Exod. 23, 25.

²⁾ Auch Sabb. 118 a als Satz Alfiba's citirt. Aehnlich im Sinn und Ausdruck ist der Satz Alfiba's (vgl. die anonyme Bar. Methub. 68 a) in Ab di R. N. c. 3 Anfang: כול הנוטל פרוטה כן הצרקה בו כן שאינו צריך אינו נפטר כן העולם עד שיצטרך לבריות. Vgl. auch Alfiba's Ausspruch über die Arbeit, Ab. di R. N. c. 11 Anf.

³⁾ Die letzten zwei Sätze citirt Jochanan, Pesachim 113 a, im Namen der Jerusalemier (כשום אנשי ירושלים).

⁴⁾ Pesachim 112 a b. In den S. 269, Anm. 1 genannten Quellen sind es sechs Lehren, und zwar die ersten drei identisch mit der Version des Talmud, als 4. und 5, die schon S. 270, Anm. 1 erwähnten Sätze und als 6.: בתך בנרה שחרר עכרך ותן לה. In Pirka di R. Haff. steht noch der Zusatz: ואל תתנה לעם הארץ. Es ist derselbe Satz, den Jojua b. Levi im Namen der Jerusalemier mittheilt (vgl. vor. Anm.), Pesach. 113 a. Im Midr. Lev. r. c. 21 wird im Namen Rab's folgender Spruch mitgetheilt, der identisch ist mit der zweiten Hälfte der Lehren Alfiba's an Simon b. Jochai in der anderen Version: אל תכנס לעיר פתאום ואל תב' לבית פתאום בתך. בנרה שחרר עכרך ותנה לו. In der That wird von Alfiba ein ähnlicher Spruch durch den Amora Kahana, Rab's Schüler tradirt (Sanh. 76 a): Kein Armer ist wegen schlauer, berechnender Bosheit so zu verdammen, als wer seine erwachsene Tochter unverheiratet im Hause behält. Und in Lev. r. a a. D. wird erzählt, Alfiba habe in einem bestimmten Falle gesagt: כל כי שיש לו בת כונרת ילך וישאיה. S. noch den Sirach-Spruch in Sanhedrin 100 b: בנרה שפא לא תנשא (vgl. Sirach 42, 10).

⁵⁾ Ueber den Sinn dieser Sentenz s. Schulh, Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch, p. 73. Schulh citirt dazu einen Spruch aus Publilius (Publius) Syrus, dessen Sentenzen im 1. Jahrh. nach Chr. gesammelt wurden: Vel strangulari pulchro de ligno juvat. Aruch s. v. אל. bringt den Satz mit der aramäischen sprichwörtlichen Medensart תליא באשלי רברבי (Meza 27 a und Par.) in Zusammenhang.

Quelle wird noch der folgende diätetische Spruch Aliba's berichtet: Wer Speisen genießt, die ihm nicht zuträglich sind, übertritt drei Verbote, indem er sich selbst entwürdigt, die Speisen herabsetzt und über dieselben eine ungehörige Benediction spricht ¹⁾).

281 Hieher gehört der Spruch Aliba's, der auf seinen Aufenthalt in Medien ²⁾ hinweist: In drei Dingen liebe ich die Weber, sie zerlegen das Fleisch nur auf dem Tische, sie küssen nur auf die Hand, und sie berathen nur auf freiem Felde ³⁾).

Das Wirken in der Gesellschaft, besonders das des Schriftgelehrten betrifft folgende Regel: Halte dich ferne von drei Dingen und halte an drei Dingen fest ⁴⁾. Die drei zu meidenden Dinge sind: die Weigerungserklärung eines als Unmündige verlobten Mädchens, das Aufbewahren von Gegenständen, die Uebernahme einer Bürgschaft. Die drei anzustrebenden Dinge sind: die Chaliza (Aufhebung der Eheverpflichtung des Schwagers), das Lösen der Gelübde, die Stiftung von Frieden zwischen den Menschen.

Kethuboth 111 b. — In der 2. Version der Ab. di R. N. schließt die Gruppe mit dem Sage *יש ויבסקום שאין אנשים השתדל להיות איש*, der nach Aboth 2, 5 von Hillel herrührt. Die in Hillels Aussprüche diesem Sage vorausgehenden Sätze folgen dann in der 2. Version der Ab. di R. N. mit der Einführung *הוא היה אומר*, als ob sie ebenfalls von Aliba wären, jedoch in anderer Reihenfolge *אין הביישן למד ולא הקפדן כלומר אין בור ירא חטא ולא כל המרבה* (פרוש חסיד zu *בסחורה סחבים ולא עם הארץ חסיד*). In der 1. Version c. 26 steht ebenfalls als Spruch Aliba's (*הוא היה אומר*) ein Auszug des Spruches Hillel's (der 2., 3. und 4. Satz desselben).

¹⁾ Ab. di R. N. c. 26 g. E. Diätetischen Inhaltes ist auch die Warnung Aliba's (Bar. Sanh. 17 b), nur in einer Stadt zu wohnen, wo es Obst giebt, da dies dem Augenlicht zuträglich sei.

²⁾ Aliba predigte in *גזאזא* (Gazaza), Gen. r. c. 33, vgl. Ab. Zara 34 a.

³⁾ Berach. 8 b (תניא).

⁴⁾ Ab. di R. N. 2. Version c. 35 (p. 85): *הרחק בשלש והדבק בשלש*. In j. Jebam. 18 c. 3. 38 als anonyme Baraita: *כרח כן שלש והירבק בשלש*: ebenso in Gen. r. c. 98 Anf., wo Chanina als Autor genannt ist. In b. Jebamoth 109 a als Baraita Bar Kappara's: *לעולם ידבק אדם בשלשה*: *דברים ויתרחק כן שלשה דברים*.

Zwei Sentenzen Aliba's theilt Rahana, der Schüler Rabs, mit ¹⁾. Die eine geißelt die selbstjüchtige Bosheit des Vaters, der seine Tochter unverheiratet im Hause behält ²⁾. Die andere lautet: „Hüte dich vor einem, der dir nebenhin — d. i. ungebeten — Rath ertheilt ³⁾).

Aus dem eigenen, an den mannigfachsten Erfahrungen reichen ²⁸² Leben schöpfte Aliba die Mahnung zu unbedingtem Gottvertrauen bei allen Vorkommnissen des Lebens. Stets gewöhne sich der Mensch zu sagen: „Alles, was Gott thut, ist zum Guten ⁴⁾“. Es ist mit anderen Worten derselbe Satz, den die

¹⁾ Sanh. 76 a b.

²⁾ S. oben S. 271, Anm. 4. Den Ausdruck רשע ערום entnahm Aliba seinem Lehrer Josua b. Chananja. S. oben S. 157, Anm. 3.

³⁾ הוי זהיר מן היועצך למי דרכו. — הוי זהיר למי דרכו soll hier „zu seinem Vortheile“ bedeuten (Maschi: להנאתו). Jedoch liegt es weder im Ausdruck, noch giebt es einen passenden Sinn, vor etwas zu warnen, wovor zu warnen unnötig ist, da ein Rath, zum eigenen Vortheile des Rathgebers ertheilt, bei Jedem Mißtrauen erregt. Vielmehr bedeutet למי דרכו nebenhin, gleichsam im Vorübergehen (franz. chemin faisant, en passant), wie in der Redensart למי דרכנו למי דרכך אתה למד (M. Sukka 2, 1), למי דרכך אתה למד (M. Edujoth 2, 3), mit welcher ausgedrückt wird, daß etwas aus einer Aeußerung gefolgert wird was nicht ausdrücklich in ihr gesagt war, aber nebenbei aus ihr sich ergibt (S. Die älteste Terminologie S. 24 f.). Aliba warnt vor einem Rathgeber, der nebenhin, unaufgefordert, und darum gewiß nicht ohne eigensüchtige Absicht — einen Rath ertheilt. In Derech erez zûtâ c. 8 ist die Sentenz, die letzte von drei, einen Spruch bildenden Sentenzen: רחוק מן הביעור וכן הרחוק לו וקרוב לדבר המתקבל ולכל הרובה לו והוי זהיר מן הביעור למי דרכי. Der Piel הביעור drückt das absichtliche Rathertheilen deutlicher aus. (Danach ist auch Lev), Art. פיע, wo keine Pielform dieses Verbums angemert ist, zu ergänzen). Vielleicht gehören auch die beiden anderen Sentenzen Aliba an; doch wird die erste derselben auch sonst gebracht; s. oben S. 108, Anm. 3 und S. 253, Anm. 2. An letzterer Stelle folgt darauf: למיך מכרו חכמים חסור חסור (S. 272) angeführten Sentenzen Aliba's. — Zu unserer Sentenz, die ich auch in der Revus des É. J. XXXVII, 302 besprochen habe, vergleiche Sch u h l, a. a. D. p. 170, den Spruch Sira th's, 37, 8: ἀπο σπυρσουλου φιλᾶσον τὴν ψυχὴν σου, καὶ γινώθει πρότερον τίς αὐτοῦ χραία.

⁴⁾ Ber. 60 b: תנא כשכיה דרע לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביר ורמנא למב (Rab tradirt den Spruch, wie ebenaf. S una berichtet, im

Ueberlieferung dem Lehrer Aliba's, Nachum aus. Gimzō in den Mund gelegt hat: „Auch das ist zum Guten 1)“. Dieses Gottvertrauen hatte zur Grundlage Aliba's Ansicht von einer allwissenden und gütigen Weltregierung, über deren die menschliche Willensfreiheit nicht beschränkendes Walten er den bekannten Wahlspruch hatte: Alles ist vorhergesehen, aber die Freiheit der Wahl ist gegeben; mit Güte wird die Welt gerichtet, doch fällt die Entscheidung nach der Mehrheit des menschlichen Thuns 2).

283 Einen Maßstab für die Selbstbeurtheilung des Menschen, nach seinen Beziehungen zu Gott und zu den Mitmenschen sowie zum eigenen Gewissen, gab Aliba in folgenden drei Re-

Namen Meir's). Das Wort עביר am Schluß, wie es nach der gew. Lesart steht, ist Zusatz, s. Dikd. Sofrim. Auch in der darauf folgenden Erzählung lautet die Sentenz im Munde Aliba's: כּל דעבירי רחמנא לטב; und am Schlusse der Erzählung hebräisch: כל מה שעושה הקרוש כרוך הוא לטובה.

1) Aboth 3, 15. In Tan. 21 b. Vgl. auch Rosenthal, Vier apokryphische Bücher, S. 115, wo mit unserem Satze der paulinische Satz im Briefe an die Römer 8, 28: οὐδέν ἐστι δὲ ἄρνησις τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, so wie die nach Mensch mit den Worten dieses Satzes ausdruckende Lehre des Buches Tobit zusammengestellt wird.

2) Aboth 3, 15. In Aboth di R. N. c. 39 gekürzt und geändert: אדם לטי רוב המעשה והכל גלי והכל לטי דעתו של אדם. Die Lesart רוב המעשה (s. Tafel p. 11 f.); der letzte Satz der Sentenz soll weiter nichts anderes sagen, als was nach Koheleth rabba zu 10, 1 (רש ר' עקיבא) Aliba selbst — zur Bekräftigung seiner Deutung des Wortes חק in Jesaja 5, 14 (s. weiter unten) — im Namen der רש ר' עקיבא (s. oben S. 81) anführt: האדם נידון אחר רובו, wozu die Erläuterung: „Zimmer urtheile der Mensch so über sich, als ob er zur Hälfte fromm, zur Hälfte sündig wäre; übt er dann nur eine einzige gute That, Heil ihm, da er sich nach der Waagschale des Verdienstes hin geneigt hat; begeht er eine einzige Sünde, wehe ihm, da er sich dadurch nach der Seite der Schuld hin neigte“. In Toš. Kidduschin I, 18, ebenso b. Kidd. 40 a b steht das anonym, ergänzt mit dem Hinweis auf Koh. 9, 18. Rosenthal (a. a. O. S. 127, Anm. 3) citirt den Inhalt der gegenwärtigen Note so, als ob die aus Aliba's Aussprüche in Koh. r. citirte Erläuterung von mir herrührte. Ueber das Bild von der Waage s. oben S. 15. — S. ferner über die Sentenz Gräp, Gnosticismus und Judenthum, S. 94.

geln ¹⁾: 1. Wessen Gebet in seinem Munde geläufig ist — wem das Gebet frei vom Herzen und vom Munde kommt, — für den diene das als gutes Zeichen; das Gegentheil ist ein schlimmes Zeichen für ihn. 2. An wem die Menschen Befriedigung haben, an dem hat auch Gott Befriedigung; an wem die Menschen keine Befriedigung haben, an dem hat auch Gott keine. 3. Wer Befriedigung hat an dem, was ihm gehört, für den ist das ein gutes Zeichen; Mangel der Befriedigung an dem Seinen ist ein schlimmes Zeichen. — Die ersten zwei dieser Regeln werden sonst auch dem als Beter und Asketen berühmten Frommen jener Zeit, dem von Jochanan b. Zakkai und Gamliel hochgeschätzten Chanina b. Dosa zugeschrieben. ²⁾

Von der Sünde sagte Afiba, mit eigenthümlicher Anwendung des Bildes in Jes. 5, 18: Im Anfange gleicht sie dem Faden des Spinnwebes, aber am Ende wird sie so stark, wie

¹⁾ Tos. Berachoth 3, 3 הוא היה אוכר . . . ר' עקיבא אוכר. So die Handschriften von Wien und Erfurt. Wenn in den gew. Ausgaben für ר' עקיבא steht יהודה ר', so ist das aus einem ursprünglichen ר' יהודה בשם ר' עקיבא אוכר zu erklären. Nach der einen Lesung fiel der Name des Tradenten, nach der anderen der des Autors aus. Im selben Cap. der Tos. berichtet ebenfalls Jehuda (b. Flai) über die Kniebeugungen und Niederwerfungen Afiba's beim Gebete (vgl. b. Berach. 31 a). Tos. Baba Kamma 7, 2 hat die Wiener Handschrift gleichfalls יהודה für עקיבא.

²⁾ Nr. 1 steht in etwas modificirter Gestalt in M. Berach. 5, 6, ebenso in der Baraita b. Berach. 34 b und j. Berach. 9 d, als von Chanina b. Dosa in Bezug auf seine Bittgebete für Kranke und deren Erhöhung angewendet. Nr. 2 ist wörtlich als dritte Sentenz Chanina's zu lesen in Aboth 3, 10; jedoch ist beachtenswerth, daß in Aboth di R. R. c. 22 Anf. nur die anderen zwei Sentenzen Ch.'s mitgetheilt sind. — Ueber Chanina b. Dosa hat M. Friedländer eine die Bedeutung dieses von der Sage verherrlichten Frommen sehr übertreibende Schrift veröffentlicht: Ben Dosa und seine Zeit; vgl. Grätz, Monatschrift 1872, S. 331 ff. — Eine angebliche Deutung Chanina b. Dosa's zu Prov. 17, 17 (s. Literaturbl. des Tr. VI, 182, Friedmann Einleitung zur Mechiltha p. LII) gehört nach Mech. zu 14, 15 (29 b) dem חכמי בני חכמי, woraus הלגיטאי wurde. Pseudoepigraphisch ist der Name des Ch. b. Dosa benüzt in M. Mischa zu Prov. 11, 4. und in Pirke R. Eliezer, Cap. 29 und Cap. 31.

ein Schiffstau ¹⁾). Die wachsende Stärke des sündhaften Triebes schildert er auch in folgendem Sage: Wer im Zorne seine Kleider zerreißt und seine Geräthschaften zerbricht, der wird am Ende auch Götzen dienen; denn das ist die Wirkungsart des bösen Triebes, heute sagt er: Zerreiße deine Kleider, und morgen: Diene den Götzen! ²⁾ Nach einer andern Seite hin warnte er vor den verhängnißvollen Folgen des Zähzornes: Wer im Zorn sein Brod zur Erde wirft und sein Geld zerstreut, der wird nicht aus der Welt gehen, ohne auf die Hilfe der Menschen angewiesen zu sein ³⁾. Alfiba spottete über die Schwachen, die dem Triebe zur Sünde nicht widerstehen können. ⁴⁾; aber eine spätere — aramäisch erzählte — Legende über ihn dichtet, wie er, ohne Gottes Beistand, einmal selbst den Lockungen des Satans, der ihm in Gestalt eines schönen Weibes erschienen, erliegen wäre ⁵⁾.

¹⁾ בתחלה רוכה לרום של עכביש ולבסוף נעשה נקלע הוא של סמינה Gen. r. c. 22; der Tradent dieses Sages scheint Barachja zu sein, der auch Tradent des vorhergehenden Sages ist (vgl. oben S. 128, N. 1). In anderer Form hat ihn im bab. Talmud (Sukka 52 a, Sanh. 99 b) Afisi (Ag. d. pal. Am. II, 168, 8). Im Talmud zu Jesaja, § 270 steht ר' יסי statt ר' מסי. Talmud Machiri z. St. (S. 46) hat ר' מסי (statt ר' כוכבי hat er ניכא).

²⁾ Ab di M. N. c. 26. In b. Sabb. 105 b, vgl. Tos. Baba Kamma c. 9 Ende, ist der Ausspruch Jochanan b. Nuri, dem Zeitgenossen Alfiba's (Tradent Simon b. Eleazar im Namen Chifsa b. Agra's) zugeschrieben. S. Ag. d. pal. Am. I, 38, 3.

³⁾ Vgl. oben S. 271, Anm. 2. — Eine Deutung von Koß. 4, 13 f. auf den guten und bösen Trieb bringt Hieronymus im Commentar z. St. als von Baraciba (auch Barachiba geschrieben) herrührend „quem unum vel maximo admirantur“, wie ihm sein hebräischer Lehrer angab. Es ist wol Alfiba gemeint, wie Rahmer (Jüdisches Literaturblatt, Jhg. XXV [1901], S. 90 f.) meint, der auch auf die Übereinstimmung dieser Deutung mit der in Koß. r. z. St. anonym stehenden hinweist.

⁴⁾ ר' עקיבא הוא כחלוצין בעוכרי עברה, Kidd. 81 a.

⁵⁾ Ib. Dasselbst wird ganz Gleiches auch über Alfiba's Schüler Meir berichtet. Die Tendenz dieser Legenden ist, darauf hinzuweisen, daß auch die größte Sittenstrenge ohne göttlichen Schutz nicht genügt, vor Anfechtungen der Leidenschaft zu bewahren. S. noch die andersgeartete Erzählung in Aboth di M. N. c. 16 (S. 63), wie Alfiba in Rom den Gefahren der Versuchung durch seine sittliche Widerstandskraft entgeht.

Als ein großes Princip der jüdischen Lehre erklärte 285 A t i b a, im Geiste Hillel's, das Gebot: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst (Lev. 19, 18) ¹⁾. Vom Gesichtspunkte der Nächstenliebe verdammt A t i b a das Eingehen einer nicht passenden Ehe: Wer eine Frau nimmt, die ihm nicht angemessen ist, begeht fünf Sünden: er übertritt die drei Verbote, nicht Nachsicht zu hegen, nicht Haß nachzutragen (Lev. 19, 18) und nicht den Bruder im Herzen zu hassen (ib. v. 17), sowie die zwei Gebote der Nächstenliebe in Lev. 19, 18 und 25, 36. Indem er die ungeliebte Frau haßt, wünscht er ihren Tod und vereitelt die Zwecke der Ehe ²⁾. Aus dem zuletzt erwähnten Schriftverse folgerte A t i b a auch, daß im Conflictsfalle die Wahrung des eigenen Lebens eine höhere Pflicht ist, als die des fremden ³⁾. Auch den Anforderungen des Rechtes gegenüber hat nach einem Grundsätze A.'s das Mitleid zu schweigen ⁴⁾. Charakteristisch für seine Auffassung des Rechtes ist auch die A d m o n i t i o n, die er als Richter an die Parteien hielt: Wisset, vor wem ihr stehet! Ihr stehet vor Dem, dessen Wort die Welt in's Dasein rief (Deut. 19, 17) und nicht vor A t i b a, dem Sohne Joseph's ⁵⁾.

Als besonders wichtige Pflicht der Nächstenliebe empfahl 286 A t i b a den Besuch der Kranken; wer diesen verabsäumt, hat gleichsam Blut vergossen ⁶⁾. Als besonders hassenswerthe Sünde geißelte er den Wucher, der so sehr zu meiden ist, daß

¹⁾ S. oben S. 4.

²⁾ Ab. di R. N. c. 26; in Tos. Sôta 5, 11 im Namen Meir's (f. II, 16, 3). Vgl. oben unter Eliezer b. Jakob, S. 66. In Ab. di R. N. c. 3 lautet ein anderer Satz A t i b a's: Wer den Tod seiner Frau wünscht, um sie zu beerben oder ihre Schwester zu heiraten, und wer den Tod seines Bruders wünscht, um dessen Frau zu heiraten, der stirbt selbst zu den Zeiten Jener, wie es geschrieben ist (Noh. 10, 8): Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein u. s. w. — S. über A t i b a's Ansichten von der Ehe, Frankel 65.

³⁾ S. oben unter Ben P a t u r i, S. 60.

⁴⁾ מִן כְּרֹחֵן בְּרִין, M. Methub. 9, 2. S. W e i ß II, 111, Num. 1.

⁵⁾ J. Sanh. 18 a.

⁶⁾ Nedavim 40 a.

selbst ein Gruß als verbotener Zins zu betwachen sei, wenn der Schuldner den Gläubiger vorher nicht zu grüßen pflegte ¹⁾).

Daß der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen ward, erklärte Aliba in einer seiner Hauptsentenzen als Zeichen der besonderen Liebe Gottes zu den Menschen ²⁾ Darum ist, wie er mit Anlehnung an Gen. 9, 6 lehrte, Mord ein Sichvergreifen an Gott selbst; und wer Blut vergießt, dem wird das so angerechnet, als ob er das göttliche Urbild des Menschen verringert hätte ³⁾).

Hier sei noch ein wahrscheinlich ebenfalls von Aliba herrührender Satz über die „Fünf, für die es keine Verzeihung giebt“ ⁴⁾ angeführt ¹⁾. Es sind 1. Wer viel bereut — nachdem er immer auf's neue gesündigt hat — ; 2. wer viel sündigt; 3. wer sündigt in

¹⁾ Tos. Baba mezia c. 6 Ende.

²⁾ Aboth 3, 14. In Aboth di R. N. c. 39 ist R. Meir als Autor dieses Spruches, sowie der folgenden zwei, mit חביבים beginnenden Sätze genannt; auch fehlt in allen dreien die Wendung [להם] חבה יתירה נודעת לו (הם) die für den ersten Satz auch die von Taylor in seiner Ausgabe wiedergegebene Handschrift der Mischna Aboth nicht hat. אמיר ר' steht jedenfalls nur irrtümlich für ר' עקיבא, oder es verhält sich mit dieser Abweichung, wie oben S. 276, Anm. 1.

³⁾ Gen. r. c. 34 Ende: רשע ריע כל כי שהוא שומך דמים מעלים עליו הריו זה כמטל את כאלו הוא כמעט את הרמות . . . In der ersten Baraita Jebam. 63 b wendet Aliba den Ausdruck 'ראו כאלו כמעט הר' auf den Ehescheuen an, was ebendas. in der zweiten Bar., sowie in der Toifesta l. l. und Gen. r. l. l. El. 5. Azarja thut (s. oben S. 221, Anm. 3). Der Gedanke Aliba's ist anonym in die Mechiltha aufgenommen worden (zu 20, 17, 70 b ed. Friedm.), wo wir lesen: Das erste Gebot (Ich bin der Ewige dein Gott!) stand auf den Tafeln dem sechsten Gebote (du sollst nicht morden) gegenüber, damit angedeutet werde, daß dem, der Blut vergießt, dies so angerechnet wird, als ob er „das Bild des Königs“ verringerte (שכל כי ששומך דם מעלה עליו הכתוב כאלו כמעט ברמות המלך); darauf folgt ein Gleichniß hierüber.

⁴⁾ Der Satz steht in Ab. di R. N. am Anfang von c. 39 ohne Autor, aber es folgt darauf mit der Ueberschrift רוא היה אוכר ein ohne Zweifel von Aliba stammender Satz, nämlich der oben S. 275 Anm. 2 citirte, sowie das Capitel überhaupt meist Aliba'sche Sätze enthält; s. unten Abschn. 7 g. Ende.

einer frommen Zeit; 4. wer sündigt, um Buße zu thun; 5. auf wem die Schuld der Entweihung des göttlichen Namens lastet ¹⁾).

2. Israel. Polemisch.

Die Liebe Gottes zum Menschen überhaupt bekundet sich in seiner Gottesebenbildlichkeit; die Liebe Gottes zu Israel insbesondere beweist die Benennung der Israeliten als Kinder Gottes (Deut. 14, 13) und ebenso die Offenbarung der Gotteslehre an sie, des köstlichen Werkzeuges, mit dem Himmel und Erde erschaffen wurden“ (Prov. 4, 2) ²⁾ — Gott ist der Entschuldiger Israels. Heil euch, Israeliten — so rief Akiba 288 mit Hinblick auf den Versöhnungstag aus — vor wem reiniget ihr euch und wer ist es, der euch rein macht? Euer

¹⁾ Vgl. den Satz Ismaels über die Sünden, oben S. 250, ferner M. Joma 7, 9; vgl. Sirach 5, 6 f. Nr. 5 lautet: וכל כי שיש בירו חילול השם. Das dann folgende Wort (בעונו) habe ich in der ersten Ausgabe — auf Grund des gewöhnlichen Textes — zu חילול השם gezogen. Aber Schechter (S. 116) zieht es mit Recht zum folgenden Satze (s. den Schluß dieser Note). — Wegen „Heiligung des göttlichen Namens“ (קדוש השם), lehrt Akiba, soll man das Recht des Heiden nicht auf Unwogen verkürzen, s. oben S. 257, A. 4. Daß Raub, an Heiden begangen, wirklicher Raub und verboten ist, deducirt Akiba aus Lev. 25, 49 f., B. Kamma 118 a b, Sifra z. St. (wo bloß שמעון אמר, während im Talmud R. Simon der Tradent ist). — In Ab. di R. N. folgt nach diesem Gruppensatze noch ein anderer Ausspruch ohne Einleitung, und zwar theosophischen Inhaltes; vielleicht ist ausgefallen אומר הוא היה אומר, und der Satz gehört ebenfalls Akiba an. Er lautet: בעונו אין ספק לאדם לידע מה דמות למעלה ומלמלא בן היו כוסרין ווארין. Die Sündigkeit des Menschen hindert ihn an der höheren Erkenntniß; sonst wären ihm die Schlüssel zu den Pforten dieser Erkenntniß übergeben, und er wüßte, womit Himmel und Erde erschaffen wurden. S. den letzten Abschnitt dieses Capitels, über das Buch Jezira.

²⁾ Aboth 2, 14, s. oben S. 279, A. 2. Auch ein Satz Ismael's beginnt mit . . . הבינו ישראל (s. oben S. 256, Anm. 1). Für den ersten Satz Akiba's vergleiche Taylor den Anfang des 3. Cap. des 1. Briefes Johannes': "Idete, ποταμοὶ ἀγάπηθεν δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ ἵνα τέκνα θεοῦ γάρθωμεν. Auch im Gespräche mit Rufus (Baba bathra 10 a) betont Akiba die Gotteskindschaft Israels nach Deut. 14, 1, s. unten.

Vater im Himmel ¹⁾! — Als Gott Israel aus Aegypten erlöste, erlöste er auch sich selbst mit ihnen: mit diesem Gedanken erklärte A. gegen El. b. Hyrkanos die schwierigen Schlußworte von II Sam 7, 23 ²⁾. An und in Israel thut sich Gottes Größe, Macht und Herrlichkeit kund; so deutete Alfiba die Attribute in I Chr. 29 11, in denen er Anspielungen auf die Befreiung Israels aus Aegypten, auf die Offenbarung, auf Jerusalem und das Heiligthum fand ³⁾. Israels Aufgabe ist es, Gottes Herrlichkeit und Preis vor allen Völkern der Erde zu verkünden, nach Exod. 15, 2 ⁴⁾.

Das Lebenselement Israels ist die Beschäftigung mit der Gotteslehre. Als Alfiba trotz der darauf stehenden
289 Todesstrafe Lehrveranstaltungen hielt und ihn Pappus b.

¹⁾ M. Zoma c. 8 Ende, mit Anwendung von Ezech. 36, 25 und Jerem. 17, 13, und Erkl. von מָקוּם an letzterer Stelle = Reinigungsbad. Diese Anwendung der Stelle in Jeremia wird auch A.'s Lehrer, El. b. Hyrkanos zugeschrieben, s. oben S. 106, A. 1.

²⁾ Die Stellen sind oben S. 116, A. 4 angegeben. Was in Mech. zu 12, 41 und Sifré zu Num. § 84 unmittelbar nach Alfiba's Erklärung folgt, die Darlegung von Gottes Wanderung mit Israel durch's Exil, ist nicht mehr von Alfiba, sondern steht in Sifré zu Num., § 161, im Namen Nathan's, in b. Megilla 29 a im Namen Simon b. Jochai's. (II, 98; vgl. Friedmann, Einl. zu seiner Mechilta-Ausgabe, p. LVII). In Exod. rabba c. 42 gegen Anf. wird zu Hosea 7, 13 die Frage gestellt: Welche Lügen redeten sie gegen Gott? Alfiba — lautet die Antwort — lehrte hierüber, daß die Israeliten behaupteten, Gott wäre es bei der Befreiung aus Aegypten nicht so sehr um das Volk, als um ihn selbst zu thun gewesen; sich selbst erlöste er, nicht nur uns (ךָ in II Sam. 7, 23 ist als Accusativobjekt aufgefaßt). — In Exodus rabba c. 15 wird ein Ausspruch Meir's, ebenfalls auf II Sam. 7, 28 basirend, citirt, der das לָכֵן in Exod. 12, 2 so ergänzt: וְלָכֵן הִיא הַנְּמוּלָה. Ueber spätere Ausführungen dieses Alfiba'schen Gedankens s. Ag. d. pal. Am. II, 111 f.

³⁾ Ber. 58 a unt.: בַּמִּתְנִיטָא תָנָא כְּשִׁמְיָה דְרַ' עֻקְיָא.

⁴⁾ Mech. g. St. (וְהוּא אֵלֵי וְאֵנִי): אֲדַבֵּר בְּשִׁבְחֵי שֵׁל כִּי שָׂאֲמַר וְהִיא הָעוֹלָם: בְּפָנֵי כָל אֲמוֹת הָעוֹלָם. Davan täuüpfst sich Deutung von Versen aus dem Hohenliede, s. unten.

Jehuda ¹⁾, ein wohlwollender Friedensfreund, davon abmahnte, erwiderte er mit der Fabel vom Fuchse, der die durch Neze und Fangen beunruhigten Fische einlud, auf's Trockene zu kommen und da in Sicherheit zu leben, darauf aber natürlich eine abschlägige Antwort erhielt. So dürfe auch Israel selbst in den Zeiten der größten Gefahr und Beunruhigung sein Lebenselement, die Thora, nicht verlassen ²⁾ — Die Bedeutung der Ältesten (Weisen, Lehrer) Israels veranschaulichte er folgendermaßen: Israel wird — in der h. Schrift — mit dem Vogel verglichen: wie der Vogel ohne Flügel nicht fliegen kann, so kann Israel nichts thun ohne die Ältesten ³⁾

Als Rechtsgrundsatz sprach Alfiba aus, daß auch die Armen in Israel als Freie zu betrachten seien, die in ihren Vermögensverhältnissen heruntergekommen; denn Alle sind Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs ⁴⁾. In einem volksthümlichen Spruche nennt er die Armut eine Zierde Israels. „Schön steht die Armut der Tochter Jakobs, wie ein rother Riemen am Kopfe eines weißen Pferdes ⁵⁾“. Indessen weiß die

¹⁾ Vielleicht ein Sohn des Jehuda b. Pappos, der — wie Abahu (s. Berach. 5 d oben) erzählt — von Josua b. Chananja vor Gamliel II als Mann **עבדו ליהוה** gerühmt wurde.

²⁾ Berach. 61 b; M. Mischna zu 9, 2. S. Gräp IV, 170. S. den gleichen Gedanken mit einem Bilde aus der Pflanzenwelt bei Josua b. Chananja, S. 164.

³⁾ Lev. r. c. 11 Ende: **נמשלו ישראל לעוף כה העוף הזה אינו טורח בלא כנפים**. In Exod. r. c. 5 und Tanch. Ende steht vor **נמשלו** das Fragewort **למה** und die Schlußworte lauten: **אף יש' אינם יכולין לעבור בלא זקנים**. Die Frage knüpft wohl an Joh. 2, 14 an.

⁴⁾ M. B. Namma 8, 6. Vgl. auch die Bar. Sabbath 128 a.

⁵⁾ Lev. r. c. 35 Anf. (danach Jalk. zu Lev. § 670): **יאה מסכנותא** יאה ברתיה דיעקב כערקא סוכא ברישא דסוכא חורא זרעא דאחא (Acha als Trabant im Namen Alfiba's, s. oben S. 252, A. B), s. Ag. d. pal. Am. III, 120, 1. In Lev. r. c. 13 (daraus Jalk. zu Lev. § 536 Anf. und zu Zei. § 256) ist **ר' עקיבא אוכר** ausgefallen, ferner statt des „Reifes“ das „Herz“ genannt. In Pesikta 117a (ebenso Schir r. zu 1, 4 und Jalk. zu Joh. § 981) ist der „Kaden“ (קרליה) des Pferdes

290 Ueberlieferung zu berichten, daß Alfiba die Reichen in Ehren hielt ¹⁾, wahrscheinlich weil die von ihnen angehäuften Güter ein Mittel zur Erhaltung des meist armen Volkes waren. — Bezeichnend ist übrigens sein Ausspruch, daß über die aus Aegypten mitgenommenen Schätze an Silber und Gold alle Propheten Wehe gerufen haben, wie Jes. 1, 22, Hosea 2, 10 und 8, 4 ²⁾).

Die Zuversicht, daß Israels Staat und Heiligthum bald wieder hergestellt würden, war so lebendig in Alfiba, daß er sowol angeichts der überwältigenden Größe des siegreichen Rom, als Angeichts der Trümmer Jerusalems im Hinblick auf die Zukunft lachen konnte, während die übrigen Weisen, in deren Gesellschaft er war, weinten ³⁾. Diese Zuversicht drückt auch die Benediktion aus, die Alfiba für den Besachabend einsetzte, der am schmerzlichsten an den Verlust der Opferstätte erinnerte: „So möge uns der Ewige, unser Gott und Gott unserer Väter erreichen lassen die Feste und die Feierzeiten, die uns bevorstehen, in Freude über den Wiederbau der Stadt und in Wonne über den Tempeldienst, damit wir genießen von den Besach- und anderen Opfern u. s. w.“ ⁴⁾, Seiner Frau ließ er einen goldenen Schmuck machen — wol ein Diadem — der die heilige Stadt darstellte und so

genannt. In Babylonien kannte man nicht den Ursprung des Sages, und Samuel, nach Anderen Joseph, citirte ihn als Volksspruchwort (מכרי איניש), Thagiga 9 b, mit Aenderungen im Ausdruck: ימי עניוהא ח' כברום סומקא לסומא ח' (alte Lesart לישראל ליהודאי) (Zall. zu Jes. § 328 hat für ברומ, wie im Midrasch: ערקא). Ueber ברומ, wofür es eine Variante וררא giebt, s. Kohut, Aruch II, 188.

¹⁾ ריע ככבר עשירים Erubin 86 a. Ueber Alfiba's eigenen Reichthum s. Nedarim 50 a.

²⁾ Gen. r. c. 28 g. ע. הוהב שיצא עמהם הכל קראו תגר על הכסף ועל הוהב שיצא עמהם כמצורים.

³⁾ S. oben S. 87. Dieselbe Fähigkeit, Licht und Trost zu sehen, wo Andere verzagten, befundete auch Alfiba am Krankenslager seines Lehrers E. b. Pyrkano's, Sanh. 101 a, sowie, als er einmal Gamliel über einen peinigenden Gedanken tröstete, s. oben S. 88.

⁴⁾ M. Besachim 10, 6.

beständig an Jerusalem erinnern sollte ¹⁾. Die Trauer am 9. Ab, dem Tage der Zerstörung des Heiligthums soll durch keinerlei Arbeit gestört werden. Wer an diesem Tage arbeitet, sagte Nfiba ²⁾, der wird niemals von seiner Thätigkeit ein Zeichen des Segens erblicken.

Welchen Antheil Nfiba an dem letzten großen, einen Augenblick lang erfolgreichen Versuche der Wiederherstellung von Israels Selbständigkeit genommen hat, ist bekannt. Manche erhaltene Schriftdeutung von ihm scheint bestimmt gewesen zu sein, daß Volk zu ermutigen und anzufeuern. Den Helden, der an die Spitze des jüdischen Aufstandes trat, den Mann aus Kozeba begrüßte er mit einer Deutung von Num. 24, 17, die auf einem Wortspiel beruht; er sieht in ihm den „Stern, der aus Jakob hervortritt“, den König Messias ³⁾ Während dies von dem einen Schüler N.'s, Simon b. Jochai, tradirt 292

¹⁾ In Sabb. 59 a b erklärt Rabba b. b. Chana im Namen Jochanan's den Schmucknamen der Mishna (Sabb. 6, 1) קיר של זהב mit den Worten: ירושלם דרהבא כדעבר לה ריע לדביתהו. In j. Sabb. 7 d giebt der bab. Amora Jehuda die Erk. כגון ירושלם דרהבא. dann folgt die auch j. Sota 23 d zu lesende Anekdote, wie Gamliel's Frau die Nfiba's ob des genannten Schmuckes beneidete, Gamliel aber sie auf die Verdienste der hingebungsvollen Gattin Nfiba's um die Größe ihres Gatten hinwies. In b. Nedarim 50 a, wo die poesievolle Erzählung von dieser opferwilligen Gattin zu lesen ist, ist derselben auch der Zug von dem Schmucke, mit dem nachher Nfiba die treue Gefährtin beschenkte, eingewoben; in der größten Dürftigkeit verspricht er ihr: רמינא לך ירושלם דרהבא

²⁾ Taan. 30 b.

³⁾ Jer. Taan. 68 d רבי היה דורש דרך כוכב. In Echa r. zu 2, 2: מי עקב ר' כוכבא כי אמר ר' יהודה רבי היה דורש דרך כוכב; hier ist zunächst nach דורה ר' יהודה die Deutung ausgefallen, welche in der nächsten Anmerkung citirt ist, wahrscheinlich durch Homoeoteleuton, da mit רבי היה דורש [עקיבא] sowohl die von Simon b. Jochai, als die von Jehuda b. Nfai im Namen ihres Lehrers überlieferte Deutung eingeleitet wurde. Auch wenn עקיבא vor רבי nicht ergänzt wird, giebt dieses einen guten Sinn: „mein Lehrer“ d. i. Nfiba. Derenbourg 423, n. 1 nimmt unrichtig an (s. auch Frankel's Bemerkung in Monatschrift, 1854, S. 141), daß unter רבי der Patriarch Jehuda I zu verstehen sei. In Echa r. ist ferner nach j. Taan. zu ergänzen אמר ר' יהודה רבי היה דורש דרך כוכב.

wird, überliefert ein anderer Schüler, Jehuda b. Hai, die Deutung zu Gen. 27, 23: „Die Stimme Jakobs schreit ob dessen, was die Hände Esau's — Rom's — an Gewaltthaten verübt haben ¹⁾“. Die Niederwerfung der Helden von Bethar sieht er angeedeutet in der Androhung, Lev. 26, 19: Ich werde brechen den Stolz eurer Macht; das seien die Kriegshelden Israels, wie Joab und die ihm gleichen ²⁾. Andererseits benimmt er der Androhung, Lev. 26, 38, daß Israel unter den Völkern untergehen werde, die entmutigende Wirkung, indem er erklärt, daß sie sich bloß auf die zehn Stämme beziehe, die nach Medien in's Exil geführt wurden ³⁾. — Besonders charakteristisch ist ein Dialog zwischen Israel und den Heidenvölkern, welchen Alfiba mit Zugrundelegung von Versen des ²⁹³ Hohenliebes dichtete ⁴⁾. Die Völker der Welt fragen Israel:

¹⁾ Jer. Taan. ib. קולו של . . . יהודה רבי היה דורש . . . יעקב צווח כמה שעשו לו ידי עשו בבית ר' יהודה בר אילעי היה דורש הקול . . . קולו של יעקב כצווחת כמה שעשו ידים ידי עשו . . . אוכר רבי . . . ט. נחף לנחף. ב. תולדות 10.

²⁾ Sifra g. St. 112 b: אלו הגבורים שבישראל כגון יואב בן צרויה וחבריו.

³⁾ Sifra g. St. 112 b: אלו עשרה שבטים שגלו למדי . . . Es ist bemerkenswerth, daß Sifra zu beiden Deutungen Alfiba's entgegengesetzte Deutungen im Namen von „Anderen“ (אחרים, nach Horaj. 13 b wäre damit Meir gemeint) bringt, welche die friedliche Tendenz zu vertreten scheinen. Der Stolz Israels sind die Vornehmen, wie Pappos (oben S. 281) und Julianus aus Alexandrien, nicht die Kriegshelden (s. Gräz IV, 441, der יהודה בן nach פסוק streicht); und das „Untergehen“ ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern auf das Exil zu beziehen (אין אברן אלא גולה). Ähnlicher Art ist auch die in Scha rabba zu 1, 1 mitgetheilte Controverse zwischen Alfiba und den übrigen Gelehrten. Jener findet in dem Worte כאלכנה die Hindeutung darauf, daß Jerusalem nur theilweise verwitwet sei, nach den zehn Stämmen, aber nicht nach Juda und Benjamin. Die Anderen sagen, wenn es auch ganz verwitwet sei, so bleibt ihm doch Gott (nach Jerem. 51, 5).

⁴⁾ Mech. zu Exod. 16, 2, zum Anschluß an die oben S. 281, A. 4 angeführte Deutung, anonym in Sifra zu Deut. § 343. Die einzelnen Bestandtheile dieses Ausspruches Alfiba's finden sich anonym in Schir rabba.

„Was ist dein Freund vor anderen Freunden, daß du uns so beschwörst?“ (Hoh. 5, 9). Was ist's, daß ihr so für ihn sterbet und so für ihn getödtet werdet (nach Hoh. 1, 3, wo על מות = על מות = על מות und Pf. 44,23)? Ihr seid ja schön, ihr seid ja tapfer, kommet und vermengt euch mit uns! Israel aber erwidert: Kennet ihr ihn nicht? Wir wollen euch einen Theil seines Ruhmes verkünden! „Mein Freund ist glänzend u. s. w.“ (Hoh. 5, 10). Wie nun die Völker seinen Ruhm hören, jagen sie zu Israel: Wir wollen mit euch gehen; „wohin ist dein Freund gegangen, wohin wandte sich dein Freund, wir wollen ihn mit dir suchen!“ (Hoh. 6, 1). Israel aber spricht: Ihr habet keinen Antheil an ihm, sondern „ich gehöre meinem Freunde und mein Freund gehört mir“ (Hoh. 6, 3 und 2, 16).

Den Unterschied zwischen dem Götterglauben der Völker und dem G o t t e s g l a u b e n Israels kennzeichnet Alfiba in seiner Auslegung von Exod. 20, 23 „ihr sollt mit mir nicht machen, Götter aus Silber und Götter aus Gold sollt ihr euch nicht machen“. Der erste Satz will jagen: Ihr sollt mit mir nicht verfahren, wie Andere mit ihren Göttern verfahren; wenn ihnen ein Glück begegnet, ehren sie ihre Götter, wie es geschrieben ist (Hab. 1, 16): darum opfert er seinem Neze u. s. w., und wenn Unheil über sie kömmt, verfluchen sie ihre Götter, wie es heißt (Jes. 8, 21): er flucht seinem König und seinem Gotte. Ihr ²⁹⁴ hingegen danket mir, wenn ich Glück über euch bringe und danket mir, wenn ich Unheil über euch bringe ¹!

1.) Zu 1, 3: על כן עלמות אהבוך זה דורו של שמר שנאמר כי עליך הורגנו כל היום (ות) אריה אוטרים לישראל מה (zerlegt). 2.) Zu 5, 9: אריה אוטרים לישראל מה . . . דורך סדרו מה אלוה הוא כאלוהות מה פסרן הוא כפסרוני . . . 3.) Zu 6, 1: אריה אוטרים לישראל אנה הלך דורך . . . מה כנסת ישראל משיבה מה מיכבם שואלים . . . עליו ואין לכם חלק בו . . .

¹) Mechilta zur Et. (s. oben S. 244). Die darauf folgenden biblischen Beweise dafür, daß auch Unheilsjchickungen, Gottes dankbar aufzunehmen sind, stehen in anderem Zusammenhange auch in einem anderen Aussprüche Alfiba's, s. unten Abschn. 6, zu Anfang.

Noch schärfer ist die Polemik gegen das Heidenthum in einem Gespräche mit dem „Tyrannen“ Rufus¹⁾, der Atiba lange Zeit gefangen hielt. Es sind einige ihrer Religionsgespräche erhalten, die als gänzlich erdichtet zu betrachten wir keine Ursache haben. Rufus scheint eine gewisse Vertrautheit mit der heiligen Schrift und dem Geetze des Volkes bejessen zu haben, zu dessen Henker und Unterdrücker er bestellt war. Einmal fragte er Atiba²⁾: Warum haßt uns — Heiden — Gott, wie es gesagt ist (Mal. 1, 3): „und Giau haßte ich“? Atiba bittet, die Antwort erst am folgenden Tage geben zu dürfen. Am nächsten Morgen fragt ihn Rufus, was er in der Nacht geträumt habe. Atiba erzählte einen Traum von zwei Hunden, die Rufus und Rufina geheißten hätten. Wie, rief Rufus erzürnt aus, du benennst deine Hunde nach meinem Namen und dem meiner Frau, das verdient den Tod! Da sprach Atiba: Du zürnst, weil ich Geschöpfe, welche sich nähren, sich fortpflanzen und sterben wie du, mit deinem Namen benannte; und du nimmst ein lebloses Holz und benennst es mit dem Namen Gottes, „der den Himmel ausgespannt und die Erde gegründet“, „der tödtet und belebt“, sollte er euch nicht haßen? — Betraf diese Frage das Verhältniß Gottes zu den Heiden, so ist ein anderes Gespräch zwischen Rufus und Atiba überliefert³⁾, worin Jener in hämiischer Weise die Frage stellte: Wenn euer Gott die Armen liebt, warum vorjorgt er sie nicht? Atiba erwiederte: Damit wir — durch die geübte Wohlthätigkeit — uns von den Höllestrafen retten. — „Verfallt ihr ja nicht

¹⁾ טורנוס רומוס, nach Grätz IV², 447 Titus Annius Rufus oder Tinius Rufus. Renan, l'Église Chrétienne, p. 192 f., zieht nach Vorgese die Lesung Tineius vor; so auch Schürer, Geschichte des Volkes Israel I² 648, 689.

²⁾ Tanchuma, תרכובת Anfang. עקיבא את ר' עקיבא כעשה בטורנוס רומוס ששאל את ר' עקיבא.

³⁾ Baba bathra 10a in einer Baraita, welche zuerst im Namen Meir's berichtet: יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך אם אלהיכם אוהב עניים und dann fortfährt וזו שאלה שאל טורנוס רומוס הרשע את ריע גיהנם. Vielleicht hat eben Meir dies Gespräch tradirt.

vielmehr der Strafe? Wenn ein König auf seinen Diener zürnt, ihn in's Gefängniß wirft und ihm Nahrung zu reichen verbietet, wird der König nicht über Jemand erzürnt sein, der dennoch hingehet und Jenen mit Nahrung versieht? Ihr aber heißet ja Diener, wie gesagt ist (Lev. 25, 35): „Denn mir sind die Kinder Israels Diener“. Akiba erwiderte darauf mit einem andern Gleichniß: Wenn ein König über seinen Sohn zürnt, ihn einsperrt und ihm Nahrung zu reichen verbietet, dies Verbot aber wird von Jemand übertreten, wird er nicht diesen noch durch ein Geschenk auszeichnen? Auch wir heißen Söhne. „Söhne seid ihr dem Ewigen, euerem Gotte!“ (Deut. 14, 1)¹⁾. Rufus gab sich noch nicht geschlagen und sagte: Ihr heißt sowol Söhne, als Diener Gottes: Söhne, wenn ihr seinen Willen erfüllet, Diener, wenn ihr es nicht thuet; gegenwärtig aber ist das letztere der Fall. Da verwies Akiba auf Jes. 58, 7, um zu beweisen, daß das Gebot, „dem Hungrigen von deinem Brode zu brechen“ gerade für eine Zeit gilt, wie die der Verfolgung, in welcher „du heischende Zwingherren in's Haus bringst“²⁾.

Zwei andere Gespräche betreffen die beiden Gebote der jüdischen Lehre, welche als Bundeszeichen besonders heilig gehalten wurden und von Seiten der Römer zur Zeit der Verfolgungen ausdrücklich verboten waren, die Gebote der Sa b-

¹⁾ S. oben S. 280.

²⁾ צנינים סוררים erklärte er als bitter-ironischen Ausdruck für die gleich Namen heischenden Steuereinhöher; s. Samue! Edels z. St. Im Midrasch zuta zum Hoheliede (ed. Buber S. 17, ed. Schechter 3. 519 ff. s. d. Anm. dazu J. Qu. R. VII. 744) findet sich ein Gleichniß Akiba's über die an den Armen geübte Wohlthätigkeit. Wer diese übt, fühle sich als Gottes Gläubiger (דאָוּרֶטֶר) und freue sich eines solchen Schuldners (mit Hinweis auf Prov. 19, 17). Dieses Gleichniß erinnert an die oben S. 79 gebrachte Antwort Gamliel's II zu Deut. 15, 10. — S. auch das in demselben Midrasch stehende Gleichniß Akiba's (unten Abschn. 6 Ende) über die Wohlthätigkeit, in dem umgekehrt Gott als der Gläubiger des Menschen erscheint. — Im Midrasch Michle zu 11, 4 ist Akiba ein Ausspruch über die vom Tode rettende Macht der Wohlthätigkeit zugeschrieben, mit welcher er einem Ausspruche Chanina b. Dosa's entgegentritt.

bathruhe und der Beschneidung. Das Gespräch über den Sabbath scheint bei den Agadisten sehr beliebt gewesen zu sein. Es findet sich sowohl im babylonischen Talmud¹⁾, als in älteren und jüngeren Agadaschriften²⁾. Im Talmud sind nur Grundzüge des Gespräches gegeben; doch ist die bezeichnende Art der Rede und Gegenrede am Anfange desselben in allen Versionen gleich. R.: Was unterscheidet den einen Tag von anderen Tagen³⁾? A.: Was unterscheidet den einen Mann (dich selbst, den Statthalter) von anderen Männern⁴⁾? R.: Der Wille meines Herrn (des Kaisers). A.: Auch den Sabbath der Wille meines Herrn (Gottes).⁵⁾ Rufus stellt nun die Frage genauer so: Wer kann sagen, daß gerade dieser Tag der Sabbath ist?⁶⁾ Aliba

¹⁾ Sanh. 65 b את ריע ט' ר' [הרשע] ואל שאלה וז שאל ט' ר' [הרשע]. Das einleitende אף fehlt nach einigen Quellen, s. Dfld. Sofrim.

²⁾ Gen. r. c. 11 עקיבא את ר' הרשע שאל את ר' עקיבא; Pesikta rabb. c. 28 (119 b ed. Friedm.); Tanchuma Absch. כי תשא g. E. הרשע ר' הרשע; Midrasch von den 10 Geboten in Jellinek's W. Hamm. 1, 75 (eine Paraphrase der Version des Talmud); vgl. auch Scheelthoth di R. Achai, 1. Abschn.

³⁾ ביה יום מיומים. Die Münch. Handschr. hat für היום: יום (ebenso Raschi), was insofern besser paßt, als wir uns das Gespräch am Sabbath selbst stattfindend zu denken haben, wie auch Rufus' weitere Frage מי יומר שבחא דהאינא zeigt. Auch in Pesikta und im Midr. der zehn Gebote steht היום: מיומים ist nicht als Dualform zu lesen: מיומים, sondern es ist nur unvollständige Hebraisirung des aram. Plurals מיומין, wie er in der Pesikta zu lesen ist; Tanch. und Midr. der 10 Geb. hat wirklich rein hebräisch מיומים, ebenso En Jakob, Gen. r. ebenfalls מיומים. — Vgl. zur Frage und ihrer Beantwortung die von Grätz, Gnosticismus und Jud., S. 121 gebrachte Parallele aus Sirach 7, 12.

⁴⁾ ומה גבר (גברא) כנורין. Midr. der 10 Geb. hat für ומה ungeschickt erläuternd את וכאי. In Gen. r. muß Aliba dem Rufus auf dessen Wunsch die beiden latonischen Fragen erklären (. . . יומא ככל יומא), ebenso in Pes. und Tanch. (מיש טורנוס רופוס ככל נורין), ebenso in Pes. und Tanch.

⁵⁾ דמריה צבי שבת נמי דמריה צבי. Die Lesart מריה ist besser als מרי (s. Dfld. Sofrim). In Gen. r. dafür umschreibend: . . . שרצה המלך לכבדני . . . (s. Dfld. Sofrim). In Gen. r. dafür umschreibend: . . . שרצה המלך לכבדני (s. Dfld. Sofrim). In Gen. r. dafür umschreibend: . . . שרצה המלך לכבדני (s. Dfld. Sofrim). In Gen. r. dafür umschreibend: . . . שרצה המלך לכבדני (s. Dfld. Sofrim).

⁶⁾ S. oben Anmerk. 8. In Gen. r. ist die Wendung des Gespräches eine andere; Rufus fragt bloß fortsetzungsweise לי כורע את מורע. Pes. דיע. כנו ריע.

nennt nach dem Talmud drei Beweise, die jedoch nur genannt, nicht ausgeführt werden: 1. Der Fluß Sabbathion; 2. der Todtenbeschwörer; 3. das Grab von Rufus' Vater, aus dem am Sabbath kein Rauch aufsteige¹⁾. In der ältesten palästinensischen Quelle sind dieselben drei Argumente genannt, jedoch das zweite und dritte zu einem zusammengezogen. Vom Flusse Sabbathion (Sambation)²⁾ sagte Atiba, er ziehe alle

Midr. der 10 Geb. מרכה. In Tanch. steht schon hier die Frage, warum Gott selbst nicht den Sabbath halte, an deren Beantwortung sich die Argumente vom Manna, von der Todtenbeschwörung und vom Sabbathion anschließen.

¹⁾ Im Midr. der 10 Geb. fehlt Nr. 2. Das rauchende Grab, das — wie aus der Darstellung in den Midraschen ersichtlich — eine Bezeichnung der Höllenstrafen ist, kommt auch in der Sage von Elischa b. Abuja und seiner Erlösung durch Meir vor.

²⁾ Die ursprüngliche Form des Wortes ist שבתון, woraus שבתון wurde (auch שבתון bezeichnet Rabbinowitz z. St.). Das Wort ist jedenfalls griechisch (sowie die palästinensischen Juden statt des biblischen n. pr. שבתון sagten שבתון = Σάββατον oder שבתון = Σάββατον für שבת), und die Sage, auf welche Atiba anspielte, ist dieselbe — nur in umgekehrter Weise — von welcher sein älterer Zeitgenosse Josephus Flavius als einer sehr bekannten Naturerscheinung spricht (De bello Jud. VII, 5, 1). Er setzt den Fluß nach Phönicien und sagt, die Juden nennen ihn Σάββατον, weil er an sechs Tagen trocken sei und nur am Sabbath fließe. Plinius, Hist. nat. 31, 2, berichtet umgekehrt und der jüdischen Sage besser entsprechend: In Judaea rivus Sabbatis omnibus sicatur. — Von der intermittirenden Quelle Fumar-ab-dër (s. Baedeker, Palästina und Syrien. 2. Aufl. S. 489) heißt es in der Zeitschrift des deutschen Palästinavereines, VIII, 30: „Der Sabbathfluß der Alten. Dort befand sich schon zu Thutmes III. Zeit eine Ortschaft Schabaton. — Ein Agabist des 3. Jahrhunderts, Samuel b. Nachman, nennt den Fluß Sambation als denjenigen, jenseits dessen ein Theil der zehn Stämme sich im Exil befindet (s. Sanch. 29 c. unt., Echa r. zu 2, 5). Im 4. Jhdt. sagt Jehuda b. Simon (Gen. r. c. 73), daß die 10 Stämme alle jenseits des Sab. exilirt seien, während die Stämme Jehuda und Benjamin in alle Länder zerstreut wurden. Im palästinensischen Targum zu Exod 34, 10 werden die Nachkommen Moses' als בני ישראל, wohnend gedacht. Aus diesen Elementen setzt sich die spätere Sage vom Sabbathfluße zusammen. S. das Buch vom Eldad, dem Daniten, Beth Sammidr. I, 103, 111 f. (der Name des Flußes sei eigentlich שבתון) und

298 Tage der Woche Steine mit sich und am Sabbathe ruhe er ¹⁾. Rufus ließ das Argument als unzugänglich nicht gelten ²⁾. Darauf demonstirte ihm Atiba an seinem verstorbenen Vater die Heiligkeit des Sabbath: an allen Tagen ließ er sich herausbeschwören, nur am siebenten nicht, und darüber befragt, gab er die Auskunft, daß die Todten an den Wochentagen gerichtet werden, am Sabbathe aber ruhen ³⁾. Nun trat Rufus mit einer andern Frage auf, warum denn Gott selbst nicht am Sabbathe ruhe, sondern Winde wehen, regnen und wachsen lasse ⁴⁾. Atiba erwiderte, Gott sei Bewohner der ganzen Welt und dürfe in ihr frei schalten, sowie ein Fieber in seinem eigenen Hofe auch am Sab-

und die Agada von den Söhnen Mose's B. S. VI, 15 f. Vgl. auch was Buxtorf s. v. סבא (Col. 1417—1421) anführt, ferner die Abhandlung von Bodenstaub am Schluß des IV. Bandes der kirchlichen Verfassung der Juden. Auch Grünbaum in Z. d. D. M. G. XXIII, 627 f., derselben jüdisch-deutsche Christomathie S. 497 f., und die bei Krauß Lehnwörter II 369 verzeichnete Literatur.

¹⁾ שמושך מבנים כל ימות השבת ובשבת הוא נח. Damit soll wahrscheinlich gesagt werden, daß er so reißend sei, daß er Steine mit sich fortzieht. (Vgl. Josephus I. 1: πολὺς γὰρ ὧν ὅτε βέλ, καὶ κατὰ τὴν φεραν οὐ σχολαστος). Die spätere Sage machte aber daraus einen Fluß, der statt Wassers Steine und Sand wälze, s. Ešdad Šaddani a. a. O. p. 112: והנהר גולל כל שבת נהר אחד של ימי השבוע מבנים וחול בלי שום ספת מים אבנים. Die Araber, welche die Sage von den Beni Mūsā kennen (s. Kazwîni, Kosmographie, ed. Wüstenfeld, p. 17 f.), nennen den Sabbathfluß „Sandfluß“ (וארץ ארכל), Kazwîni ib. 184 f., vgl. Masūdi I, 369 und setzen ihn nach dem Maghrib, kennen aber auch einen „Sabbathfluß“ nach Andalusien. — In Pefikta ist מבנים ausgelassen und שך im Sinne von fließen (= aram. נגר) verstanden: ככל ימות החול הוא מושך ובשבת אינו מושך. שאין לו מנוחה עד שיבא שבת. Midr. der 10 Gebote bloß: ובשבת אינו מושך.

²⁾ אה מובלי לרוח איל לנגרא את נגיד לי. Pefikta dafür לרוח איל לנגרא את נגיד לי. in Pef. bezieht sich das auch auf das Argument vom Manna, welches mit dem vom Sabbathfluß zusammengefaßt ist.

³⁾ Dieser Theil des Gespräches, welcher jedenfalls spätere Zudichtung ist, wird in Pefikta und Tanch. noch mit weiteren Angaben über die Hüllensstrafen ausgeschmückt. — Vgl. auch die Erzählung von Atiba mit dem Todten im Midr. der 10 Gebote (B. S. I, 80 f., s. Zunz, G. Vorträge, S. 132, Anm. d).

⁴⁾ S. oben S. 79.

bathe sich frei bewegen darf¹⁾. Endlich aber habe ja Gott selbst 299 den Sabbath gehalten, als er in der Wüste an demselben kein Manna fallen ließ.²⁾

Das Gespräch zwischen Rufus und Aliba über die Beschneidung ist in einer Version erhalten³⁾, in der scheinbar die Beschneidung in zweiter Reihe erwähnt wird, während das Hauptthema ein anderes wäre; doch zeigt besonders die Vergleichung mit einem ähnlichen polemischen Dialoge, zwischen einem „Philosophen“ und einem späteren Gelehrten, R. Hirschaja⁴⁾, daß es sich auch in jenem Gespräche bloß um die Beschneidung handelt. Es lautet folgendermaßen. R.: Wessen Werke sind schöner, Gottes oder des Menschen? (Er will auf die Beschneidung hinauskommen, die nach jüdischer Ansicht eine Vervollkommnung des göttlichen Schöpfungswerkes sei.) A. Die Werke des Menschen sind schöner. R. Kann denn der Mensch etwas wie Himmel und Erde erschaffen? A. Erwähne nicht etwas, wozu die Kraft der Menschen nicht ausreicht, sondern solche Dinge, die unter den Menschen sich finden. R. Warum beschneidet ihr euch⁵⁾? A. Ich wußte, daß du hierüber mich befragst, darum kam ich dir zuvor und sagte, daß des Menschen Werke schöner sind als die Gottes. 300 — Dann brachte ihm A. Lehren und Backwerk und sagte: dies ist des Menschen, jene sind Gottes Werk, ist jenes nicht schöner

¹⁾ In Pes. und Tanch. wird diese, Kenntniß des jüdischen Sabbathgesetzes voraussetzende Antwort mit der Captatio eingeleitet: ודע אני שאתה בקי בתורתן של עבריים.

²⁾ Pes. und Tanch. haben dieses Argument an unrichtige Stelle gesetzt, s. oben S. 289, Anm. 6 und S. 291, Anm. 2. Ueber das Manna s. auch oben S. 244, die Controverse Ismaels und Aliba's über Exod. 20, 11.

³⁾ Tanchuma, Anf. תריע, עקבא את ר' הושעא רובוס מורנוס רוסוס הרשע את ר' עקיבא.

⁴⁾ Gen. r. c. 11 תושעיה את ר' הושעיה (Ag. d. pal. Am. I, 92). Dasselbe Gespräch auch in Pesikta rabba c. 28 (116 b), doch statt R. Hirschaja: רבי, also Jehuda der Patriarch, doch mag nach רבי der Name הושעיה ausgefallen sein.

⁵⁾ Statt des sinnlosen כוליד לבה אתה כולידם l. למה אתם כולידים, welche richtige Lesung sich in der Buber'schen Ausgabe des Tanchuma תריע 7 thatsächlich findet.

als die Lehren¹⁾? R. Wenn Gott die Beschneidung wünscht, warum kommt das Kind nicht beschnitten aus dem Mutterleibe²⁾? A. Muß nicht auch der Nabel des Kindes erst nach der Geburt abgeschnitten werden³⁾? — In Uebereinstimmung mit diesem Gespräche wird in einem Ausspruche Alfiba's⁴⁾ das Gebot „sei vollkommen“, mit welchem in Gen. 17, 1 der Abschnitt von der Einsetzung des Bundeszeichens der Beschneidung eingeleitet wird, als Wink für Abraham aufgefaßt, welcher Art die Beschneidung zu sein habe, daß sie auf keine der übrigen „Vorhäute“, die es nach dem hebräischem Sprachgebrauche giebt⁵⁾, sich beziehen könne⁶⁾.

¹⁾ In dem anderen Gespräche drückt Hoshaja denselben Gedanken anders aus: Alles was in den sechs Tagen der Schöpfung erschaffen wurde, bedarf der — vervollkommenden — Zubereitung: der Senf, sowie die Lupine (שֶׁמוֹס) bedarf der Süßung, der Weizen muß gemahlen werden, ebenso bedarf der Mensch der Vervollkommnung (תִּיקָן). S. auch Ag. d. pal Am. III, 269, 5.

²⁾ In dem anderen Gespräche ist das die Frage, mit welcher es eröffnet wird: אִם חֵבִיבָה הַמִּילָה כִּפְנֵי כֹחַ לֹא נִתְּנָה לְאָדָם הַרְאִינִי. In Gen. r. c. 46 Anf. richtet in einer anonymen Ausführung, Abraham dieselbe Frage an Gott.

³⁾ Der Schluß des Gespräches: וְכֹחַ שְׂמָחָה אֹמֵר לְכֹחַ אֵינוֹ יוֹצֵא כֹהֵל ... אִם חֵבִיבָה הַמִּילָה כִּפְנֵי כֹחַ לֹא נִתְּנָה לְאָדָם הַרְאִינִי ist sicher nicht ursprünglicher Bestandtheil, denn der Gedanke — mit Hinweis auf Ps. 18, 31 — daß die Ritualgebote den Zweck haben, den Menschen sittlich zu läutern, hier auf die Beschneidung angewendet, findet sich in den älteren Midraschwerken Lev. r. c. 13 und Gen. r. c. 44 im Namen Rab's überliefert, s. meine Agada der bab. Amoräer, S. 25.

⁴⁾ Gen. r. c. 47 und Lev. r. c. 25, gegenüber einem Ausspruche Ismael's über denselben Gegenstand, s. oben S. 259, Anm. 2.

⁵⁾ ד' עֲרֻלוֹת הֵן נִמְכָּר עֲרֻלוֹ בְּאוֹן (Jer 6, 10) וְנִמְכָּר ע' בְּמַה (Ec. 6, 80) וְג' ע' ... (Gen. 17, 14) בְּנִי ע' (Jer. 9, 25) בָּלָב.

⁶⁾ Weiß (II, 112, Anm. 1) findet in diesem Ausspruche eine polemische Spitze gegen das Christenthum, welches die Beschneidung verwarf. — In einem — wol apokryphen — Gespräche Alfiba's mit einem nichtjüdischen Armenpfleger — nach וְרַע I, 8 d, mitgetheilt von Zellinek im Beth Hamidrash V, 162, aus dem Zelandenu nennt Alfiba die Beschneidung das Siegel, mit dem Gott die Israeliten als die Seinigen bezeichnete.

Mit einem nicht näher bezeichneten Manne, Namens Zenon, 301 der aber wol identisch ist mit dem gleichnamigen Verwalter des Patriarchen Gamliel II ¹⁾, hatte Atiba ein Gespräch über die in gewissen Göztempeln vorkommenden Heilungen ²⁾, indem ihn Jener fragte, woher es komme, daß Leute mit Gebrechen hineingehen und geheilt herauskommen, obwohl die Götzen nichts Wirkliches sind ³⁾. Atiba erwiderte, die betreffenden Fälle seien so zu erklären, daß dem von der Vorsehung verhängten körperlichen Leiden genau vorherbestimmt ist, an welchem Tage, zu welcher Stunde, durch welchen Arzt und welches Heilmittel es zu weichen habe. Wenn nun der Leidende gerade zu der bestimmten Zeit den Göztempel besucht, so kann die Vorherbestimmung deshalb nicht geändert werden. Das veranschaulicht er mit einer Parabel: In einer Stadt war ein rechtschaffener Mann, dem alle Leute der Stadt ohne Zeugen das Ihrige aufzubewahren gaben. Einer jedoch zog immer Zeugen hinzu; einmal vergaß er es, da meinte die Frau des rechtschaffenen Mannes, sie könnten nun jenen Argwöhnischen bestrafen, indem sie das ohne Zeugen in Verwahrung Gegebene ableugneten. Wie, sagte der Mann, sollten wir, weil ³⁰²

¹⁾ S. Pesachim 49 a. Vgl. Goldschahn in Rahmers jüdischen Literaturblatt 1891 (20), S. 124.

²⁾ Ab. zara 55 a, danach die Aenderung im Midr. von den 10 Geboten, B. Hamm. I, 71. — Der christliche Apologet Athenagoras (2. Jhdt.) widerlegt das Argument des Heidenthums aus den erwähnten Heilungen durch die Auskunft, daß dieselben Werk der Dämonen seien. S. Renan, Marc-Aurèle, p. 382.

³⁾ דמולי כי טחברי ואתו כי טצברי. Im Midr. der 10 Gebote dafür: כדוהלים לעיו פלוגית חיבר ונתרפא טומא ונתפקה חרש ונתפתח. Gemeint ist der Glaube an die Heilung durch Incubation, indem man im Tempel des Asklepios oder des Serapis schlief und im Traum das Heilmittel für das zu beseitigende Leiden offenbart erhielt (s. Sueton. Vesp. 7, Tac. Hist. IV, 81, Dio Cassius 66, 8). Daß es sich um die Heilung durch ein bestimmtes Heilmittel handelt, zeigt auch die Erwähnung von טב סלני in Atiba's Antwort. B üchtler macht mich noch aufmerksam auf Chrysostomos' Homilie c. Judaeos 1 (über den Tempel der Matrone in Daphne); ferner auf den Jahresbericht des Ludwig-Georg-Gymnasiums in Darmstadt vom J. 1899, sowie auf die Zeitschrift für wiss. Theologie, Jahrg. 1901, S. 74.

jener Thor unangemessen gehandelt, unsere eigene Rechtchaffenheit schädigen? ¹⁾).

Apologetisch ist der Ausspruch Aliba's, in dem er die Göttlichkeit der Thora beweist. Zum Abschnitte von den verbotenen Thieren (Deut. 14, 7) bemerkt er: War denn Moses ein Jäger und Schütze (daß er die Thiere und ihre Beschaffenheit kannte)? Dies diene als Widerlegung gegen die, welche sagen, daß es keine geoffenbarte Lehre giebt? ²⁾!

¹⁾ Der Ausdruck **נאמן** wird im Midr. der 10 Geb. von Aliba auch auf den Fragesteller selbst angewendet, aber ohne Berechtigung. — Hierher gehört ein Wort Aliba's in einer Diskussion mit Jose, dem Galiläer. Dieser hatte in Bezug auf Deut. 18, 2 ff. den Satz aufgestellt, daß ein zum Götzendienste auffordernder Prophet auch dann kein Gehör finden dürfe, wenn er Sonne, Mond und Gestirne in ihrer Bahn innehalten läßt (**נאמן** Deut. 18, 2 wird als Wunderzeichen am Himmel erklärt). Darauf rief Aliba aus: Bewahre, daß Gott solche Wunder durch Götzdiener geschehen ließe; es ist vielmehr von falschen Propheten die Rede, die Anfangs wahre Propheten waren, wie Chananja, der Sohn Azzur's (Jer. 28, 1). Sifris zu Deut. § 84, wenig anders b. Sanh. 90 a. — Eine auf Ez. 38, 24 basirte Verspottung der Vielgötterei s. unten, Abschn. 4.

²⁾ Sifris zu Deut. § 102. In Chullin 60 b wird dieser Satz, ohne Aliba als Autor, im Zusammenhange mit dem auch in Sifris a. a. D. (s. Friedmann's Bemerkung das. und Beth Talmud I, 289) dabei stehenden Satze Eliezer's über **הקדוש**, ebenfalls ohne E.'s Namen, tradirt, und zwar von einem Amora als Baraittha (wenn auch die Baraittha nicht als solche bezeichnet ist), in Gegenwart von Chisda. Dieser läßt die für Jäger und Schütze gebrauchten Fremdwörter **κυνηγός** und **βαλιστάριος**, durch Tachlifa b. Abina in dessen „Agada“ aufzeichnen und erklären (s. Agada der bab. Amoraer, S. 63). — Hier sei noch erwähnt, was Alibu, Toi. Zoma 3(2), 2, in Beantwortung einer halachischen Frage sagt: **לא תתנו ספקו למינין אלא תררו מהריבם**. S. dazu Beth Talmud I, 270 f. Ferner sei ein in Exod. r. c. 29 anscheinend gut bezeugtes Gespräch zwischen Aliba und einem sonst unbekanntem **אבא** erwähnt, über das Erdbeben. Dieses sei — wie Aliba auf Grund von Joel 4, 16 sagt — eine Folge von Gottes Unwillen ob der Zerstörung seines Heiligthumes und der Sicherheit der Heidentempel. Aber auch im Erdbeben ist „der Herr Schatz seines Volkes“. Vgl. dazu Nehorai j. Berach. 18 c (II, 381) und Ketina in b. Berach. 59 a. Der Name **אבא** erinnert an **בבלה**, Pesikta 145 b; doch ist das corrumpt aus **בבלא**. Ueber dieien Agadisten des 4. Jahrhunderts s. Die Ag. d. pal. Am. III, 666 f.

3. Das Studium des Gesetzes.

In jener berühmten Berathung zu Lybba, die zur Zeit 303 der hadrianischen Verfolgungen stattfand ¹⁾, wurde auch die Frage erörtert, was größer und wichtiger sei, die Uebung guter Thaten oder das Studium der Gotteslehre. Gegenüber Tarphon, der jenen den Vorzug gab, sprach Alfiba, der in der Lehre das eigentliche Lebenselement Israels sah ²⁾, die Ansicht aus, daß das Studium wichtiger sei; zum Beschlusse wurde erhoben, daß das Studium wichtiger sei, weil es auch zum Ueben guter Handlungen bringe ³⁾.

Ein Kernspruch Alfiba's, in dem er gleichmäßigen und unablässigen Fleiß im Studium empfiehlt, lautet: Nur ein Lied, das täglich wiederholt wird, ist ein Lied ⁴⁾. Die Regeln für gewissenhaften und erfolgreichen Unterricht entnahm Alfiba dem Beispiele Moses' ⁵⁾. Der Lehrer muß den Lehrstoff so lange wieder-

¹⁾ S. Grätz, IV², 468 f.

²⁾ S. oben S. 281 f.

³⁾ Kidd. 40 b, ebenso Schir r. zu 2, 14. In Sifre zu Deut. 11, 13, § 41, fehlen die Ansichten Alfiba's und Tarphon's; nur der Beschuß ist mitgetheilt: בענו כולם ונברו חלמוד גרול שהחלמוד מביא לידי מעשה. Im jer. Talmud, Pes. 30 b und Chag. 76 c. steht ebenfalls nur der Beschuß, so ausgedrückt: התלמוד קודם למעשה. In Baba Kamma 17 a ist der Satz so citirt: גרול לסוד התורה שהלמוד מביא לידי מעשה.

⁴⁾ זכר בכל יום זכר Sanh. 99 a b, nach der Lesart des Aruch s. v. זכר (vgl. Dild. Sofrim). Damit stimmt die andere Version des Spruches überein, die in der Tosefta erhalten ist, Ahsioth 16, 8 und Para 4(3), 7: זכר בתדירא. Zu בתדירא, wofür die Tos. ברירא, בי תדירא, auch בית דירה hat, s. Targum zu Hab. 1, 17. Vgl. Lev. I, 543 b. — Für Alfiba's Fleiß im Lehren ist bezeichnend die Notiz im Pesachim 109 a (vgl. Tos. Soma 5(4), 1), daß Alfiba, mit Ausnahme der Rüsttage zum Pesach und zum Versöhnungstage, nie seinen Vortrag mit den Worten unterbrach: Es ist Zeit, das Lehrhaus zu verlassen (המורה מביא המורה), הניע עת לעמוד מבית המורה, s. Dild. Sofrim). Vgl. auch die Erzählung von der Krankheit seines Sohnes, Semach. c. 8.

⁵⁾ Erubin 54 b, mit wenigen Abweichungen, besonders im Ausdruck, Mechilta zu Exod. 21, 1. Die drei Stufen des Erlernens, in der Mechilta: ריעין, למדין, שונין (s. Friedmann z. St.) werden in der Baraita so bezeichnet: למר, הראות פנים, סדורה כפיהם, למר.

304 holen, bis ihn der Schüler erlernt hat (nach Deut. 31, 19 „lehre es die Kinder Israels“), ja so lange, bis er dem Munde des Schülers geläufig ist, von diesem selbst vorgetragen werden kann (ib. „lege es in ihren Mund“); aber der Lehrer habe auch die Pflicht, die Gründe des Lehrsatzes deutlich vorzulegen (nach Exod. 21, 1 „die du ihnen vorlegen sollst“)¹⁾.

Im Bilde von dem Brunnen und der Cisterne, Prov. 5, 15 f., sieht Aliba den Fortschritt des Studiums von der bloßen Receptivität zur Productivität gekennzeichnet. Der Lernende gleicht zu Anfang der Cisterne, die keinen Tropfen Wassers mehr geben kann, als man in sie hineingegeben; ist er aber so weit, daß er selbst lehren kann, gleicht er dem Brunnen, der nach allen Seiten lebendiges Wasser fließen läßt, er nährt die Schüler und die Schüler seiner Schüler²⁾. — Während Ismael die Worte in Koh. 11, 6 auf das Lernen bezog³⁾, sah Aliba darin die Aufforderung, stets zu lehren, im Alter Schüler zu haben, wie man deren in jüngeren Jahren gehabt hat⁴⁾.

¹⁾ Nach der Mech. paraphrasirt Aliba רצה ללמוד mit רצה ללמוד ללמוד, כשלוך ערוך, mit Hinweis auf Deut. 4, 35. Nach dem Ausdruck der Baraita hingegen, רצוה ללמוד (s. Raschi darüber), hätte Aliba in Exod. 21, 1 das Wort ללמוד so aufgefaßt: „nach ihren Gründen“. — Interessant ist, wie Aliba ein Kind hinsichtlich seines Gottesbewußtseins auf die Probe stellt, Tos. Nidda 5, 16.

²⁾ Sifré zu Deut. 11, 22, § 18.

³⁾ S. oben S. 255.

⁴⁾ Gen. r. c. 61 zu Anf., Tanh. B. י"ח 8, Koh. r. z. St., vgl. Jebam. 62 b. Daran knüpft die Ueberlieferung die Sage von den früheren Schülern Aliba's, die umkamen, weil sie gegenseitig mißgünstig gewesen, oder — nach dem Talmud — weil sie sich nicht gegenseitig Ehre erwiesen, während die späteren Schüler Aliba's die Lehre fortpflanzten. — In der zweiten Version der Ab. d. R. N. c. 4 (S. 15) folgt nach der vorstehenden Deutung des Koheleth-Verses durch Aliba noch ein anderer (הוא היה אומר): „Wenn du am Morgen einen Armen einen Pfennig gegeben hast und es kommt ein zweiter Armer am Abend, so sprich nicht: ich habe schon dem Ersten gegeben, sondern gib auch dem Andern.“ Ebenso Midrasch Mischa zu 28, 27.

Wenn im Hiob 28, 17 die Weisheit mit Glas- und Goldgefäßen verglichen wird, so fand Afiba darin die Andeutung, daß sowie jene Gefäße, wenn sie gebrochen sind, wiederhergestellt werden können, auch der Weisenjünger, der sein Wissen verloren hat, es wieder erlangen könne ¹⁾.

Wer sich wegen seiner Kenntnisse überhebt — so lehrte Afiba mit Deutung von Prov. 30, 32, — gleicht dem Nase, das am Wege liegt: wer vorübergeht, legt die Hand an die Nase und geht von dannen ²⁾. Afiba's Bescheidenheit zeigt sich in der Rede, die er am Grabe seines Sohnes hielt ³⁾. Sie lautet: Brüder,

¹⁾ Koh. r. zu 7, 8 und Ruth r. zu 3, 13 (c. 6): כה כלי זהב וזכוכית אם נשברו יש להם תקנה אם תיה שאיבר משנתו יכול הוא לחזור עליה In b. Chag. 15 a lautet der Nachsatz אם על פי שטרה יש לו תקנה . . . ; in j. Chag. 77 b ist irrhümlich Afiba's Deutung mit der Meir's zu einer verichmolzen. Es ist dies nämlich eine der drei Deutungen, die Elischa b. Abuja seinem Schüler Meir, nachdem er dessen Deutung erfragt, im Namen Afiba's mittheilt. Nach jer. Chag. wäre Afiba's Satz: . . . וזה אם נשברו יכול הוא לחזור ולעשותן כלים כמו שהיו אם תיה ששכה תלמדו יכול הוא לחזור וללמדו כחלה. Nach Aboth di R. N. c. 24 hat Elischa b. Abuja selbst die Deutung, welche die anderen Quellen Meir zuschreiben, und dazu eine Modificirung der Deutung Afiba's: כה כלי זהב שנשבר יש לו תקנה; וכל כלי זכוכית אין להם תקנה בשנשברו אלא אם כן חזרו לברייתן; (vgl. Sabb. 15 a vom Glase: תחלת ברייתו כן יחול). Die Wiederherstellbarkeit zerbrochener Glasgefäße hat Jose b. Chalafta als Argument für die Auferstehung (II, 189). S. auch unten Abschn. 6 Ende.

²⁾ Ab. di R. N. c. 11. נבלת ist als Denominativum von נבלה genommen. In Gen. r. c. 81 ist der Satz verändert und im Ausdrücke abgeschwächt: מי גרם לך להתנבל בדברי תורה על ידי שנשמת עצמך בהן. In Berach. 63 b hat Samuel b. Nachman den Satz Afiba's, doch ohne diesen zu nennen, fast ganz so wie in Gen. r. a. a. D.

³⁾ Semachoth c. 8, vgl. Moed Katon 21 b. Die Ueberslieferung der erstgenannten Quelle ist die richtigere und vollständigere, sie hat auch den Namen des betraueren Sohnes: Simon. In der Erz. von der Hochzeit des Sohnes Afiba's nennt ebenfalls die palästinensische Quelle, jer. Berach. 10 d, den Namen desselben, Simon, während b. Sabb. 67 b und Tos. Sabb. 7(8), 9 ihn nicht haben. — In b. Moed Katon sterben „Söhne“ Afiba's, was aber auf Mißverständniß eines Passus der Rede zu beruhen scheint. Afiba sagt nämlich: „selbst wenn ich zwei verlobte Söhne begrüße, würden mir die

306 Hans Israels, höret ¹⁾. Nicht weil ich ein Gelehrter bin [seid ihr so zahlreich erschienen], giebt es doch hier Gelehrtere als ich, nicht weil ich reich bin, es giebt Reichere als ich; die Leute des „Südens“ ²⁾ kennen den Rabbi Atiba, warum sollten ihn die Leute von Galiläa kennen, die Männer kennen ihn, woher sollten ihn die Frauen und Kinder kennen ³⁾? Jedoch ich weiß, daß euer Lohn ein großer sein wird, weil ihr nur erschienen seid, um die Thora zu ehren und die religiöse Pflicht zu erfüllen ⁴⁾. Ich bin getröstet, auch wenn ich sieben Söhne begraben hätte ⁵⁾. Gehet nach Hause in Frieden ⁶⁾! — Nicht ganz authentisch, aber jedenfalls Atiba's Bescheidenheit abspiegelnd, ist der hyperbolische Ausspruch Atiba's, mit dem er sein Wissen dem seiner Lehrer Eliezer und Josua gegenüber herabdrückt ⁷⁾: „Ich bin nicht im Stande, das Maß meines Wissens so zu beschreiben, wie es meine Lehrer gethan! Vielmehr haben diese wesentlich einen Theil des Wissens sich angeeignet; ich aber habe nur soviel davon genommen, wie wenn jemand an einem Citrus riecht, wobei der Riechende einen Genuß hat, aber die Frucht um nichts vermindert wird, und wie wer aus strömender Wasserleitung schöpft oder an einem Richte

Ehrenbezeugungen bei ihrer Bestattung zum Troste gereichen“ oder — nach Semachoth — „selbst wenn ich sieben Söhne begrübe, wäre ich getröstet“.

¹⁾ In Semach. fehlt בית vor ישראל, ebenso שמעו.

²⁾ דרום (opp. גליל) ist hier im weiteren Sinne gebraucht (vgl. II 506, 3).

³⁾ Für dies Alles hat die Bar. des Talmud bloß: ואם בשביל עקיבא, und zwar an anderer Stelle.

⁴⁾ Dafür in der Bar.: (Pfl. 37, 31) אלא כך אמרתם תורת אלהי בלבו וכל שכן ששכרכתם כפול.

⁵⁾ Für dies Alles muß es ursprünglich gelautet haben: מנחם אני אלו שבעה בני קברתי; das zeigt der entsprechende Passus der anderen Version: מפילו שנים בני חתנים מנחם הוא בשביל כבוד. Der letzte Passus der Version in Semach. (ולא שאדם רוצה לקבור את) ist späterer Zusatz nach Aenderung des vorhergehenden Passus, um die in diesem liegende Härte zu mildern.

⁶⁾ לכו לבתיכם לשלום. Dieser Schluß fehlt in Semachoth.

⁷⁾ Schir r. 1, 3, an der oben, S. 24, Num. 4 besprochenen Stelle.

ein anderes anzündet!“ — Dieselbe Quelle erzählt aus der Zeit, 307 als noch Alfiba zu Füßen Eliezers saß, er habe sich einmal verspätet und sich geschämt, während des Vortrages in's Lehrhaus einzubringen; doch als man bei einer schwierigen Frage seiner bedurfte, machten ihm die Zuhörer Platz, damit er zum Steinsitz hingelangen könne, auf dem der Meister saß ¹⁾.

Auch nachdem er die höchste Stufe unter den Gelehrten seiner Zeit erklommen, pflegte er sich jener Zeit zu erinnern, in der er noch zu der verachteten Classe des „Landvolkes“, der Unwissenden und Rohen gehörte; dabei gedachte er mit Entsetzen des Hasses, der ihn damals gegen die „Weisenjünger“ erfüllte ²⁾ „Als ich noch ein Am-Haarez war, sagte ich: „Gebt mir einen Weisenjünger, daß ich ihn beiße wie ein Esel!“ — Gerne verweilte auch Alfiba bei der Erinnerung an die Verdienste seiner opferwilligen Gattin um die Ermöglichung seiner Studien, und als echt darf wol der rühmende Ausspruch gelten, mit dem er sie bei seinen Schülern ehrt: „Was — an Wissen — mein und was euer ist, ist ihr zu danken ³⁾!“ — Wie er arme Schriftgelehrte unterstützte, darüber hat sich eine schöne Anekdote erhalten; er wendete die Worte von Psalm 112, 9 dabei an ⁴⁾. Noch sei ein aramäischer Trinkspruch erwähnt, den Alfiba bei der Hochzeit seines 308

¹⁾ Schir r. ib.

²⁾ Pesachim 49 b. כשהייתי עם הארץ אמרתי כי יתן לי תלמיד חכם. ואנשכנו כחמור. S. dazu Lagarus, Die Ethik des Judenthums S. 375.

³⁾ Ketjub. 63 a, Nedarim 50 a: שלי ושלכם שלה הוא. Er habe dies gesagt, als die Schüler die ungelannte Frau des als berühmter Lehrer nach langer Abwesenheit Zurückkehrenden von ihm wegdrängen wollten. Nach Aboth di Nathan c. 6, und das ist wohl die ursprüngliche Gelegenheit dieses Ausspruches, habe Alfiba seinen Schülern, als sie ihn ob der ungewöhnlichen Bierraten, die er seiner Frau gab (darunter עיר של רוב, s. oben S. 284, Anm. 1), zur Rede stellten, geantwortet: הרבה צער נצמקרה עמי בתורה. Als Ruhm der eigenen Frau kann auch der Ausspruch Alfiba's gelten (Sabb. 22 b), wonach reich derjenige ist, der eine durch schöne Handlungen ausgezeichnete Frau hat, כל שיש לו אשה נאה במעשים.

⁴⁾ Lev. r. c. 34 Ende, Pesikta rabb. c. 25, gegen Anf.

Sohnes bei jedem frischen Weintruge auf die Gelehrten und ihre Schüler ausbrachte ¹⁾).

4. Exegetische Normen. Exegetisches. Worterklärungen. Das Hohelied.

Von seinem Lehrer Nachum aus Gimzô hatte Aliba jene durch ihn zu voller Entfaltung gebrachte exegetische Richtung angenommen, die den h. Text besonders nach der Methode des „Einbeziehens und Ausschließens“ auslegte, namentlich mit Anwendung gewisser Partikeln, und so den Wortlaut der schriftlichen Lehre in viel durchgreifenderem Maße zur Grundlage der mündlichen machte, als dies nach den Auslegungsregeln Hillels und Ismaels möglich war ²⁾. Es werden auch einige formulirte exegetische Normen unter Aliba's Namen citirt, doch keineswegs so zahlreich, wie die unter Ismaels Namen erhaltenen. Seine Richtung, welche davon ausging, auch die scheinbar unbedeutendste Eigenthümlichkeit des Textes, jedes Wort und jeden Buchstaben zu deuten und zur Deduction zu benützen, bedurfte eben nicht vieler besonderer Regeln.

Die letzte der „13 Regeln“ Ismaels, von welcher es zweifelhaft ist, ob sie schon unter den 7 Regeln Hillels erwähnt wird ³⁾, die Regel von der Lösung des Widerstreites zweier

¹⁾ Tosefta Sabb. 7(8), 9 חמרה לחיי רבנאם ולחיי תלמידיהון ; b. Sabb. 67b (vgl. Dild. Sofr.) חמרה וחיי למום רבנאם וחיי למום תלמידיהון ; j. Berach. .10 d. חמרה טבא לחיי רבנאם ותלמידיהון. — S. auch oben S. 298, Anm. 3.

²⁾ S. oben S. 57. In der Erzählung über Aliba's Anfänge in Ab. di R. N. c. 6 wird die Richtung Aliba's, jedes Wort und jeden Buchstaben zu deuten, schon in die ersten Anfänge seiner Studien verlegt. Es heißt da: Wenn er von den Vorträgen Elizers und Josua's sam, הלך וישב לו בינו לבין עצמו אמר אלף וז למה נכתבה בית וז למה נכתבה דבר זה למה נאמר.

³⁾ Frankel 19 und Gräp IV, 419 nehmen nach der Version der Tosefta Synh. c. 7 Ende und der Ab. di R. N. c. 37 als eine der sieben Regeln Hillels an: בנין אב כסני כתובים. Aber an der dritten Quelle

Bibelstellen durch eine dritte, wird von Atiba mit andern Worten 309 und vielleicht auch in etwas anderem Sinne angewendet, als von Ismael ¹).

Von besonderer Wichtigkeit ist Atiba's Grundsatz: Von zwei neben einander stehenden Abschnitten der heiligen Schrift kann der eine zur Erklärung des anderen bestimmt werden ²). Auf ein häufig wiederkehrendes Wort bezieht sich die Norm: Ueberall wo das Wort לאמר „zu sagen“ vorkommt, muß man es deuten, 310 d. h. eine eine versteckte Anspielung auf etwas nicht im Wortlaut

(Sifrâ Einleitung) für diese Regeln bildet בנין אב (nach der Lesart des Commentators R. Abr. b. David) nur eine Regel, während das darauf folgende שני כתובים nach dem genannten Commentator identisch wäre mit der 18. Regel Ismaels.

¹) Mechiltâ zu 12, 5 (4 b ed. Friedm.): כדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה [ער ש] יתייבמו במקומו . . . יבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. Die eingeklammerten drei Buchstaben ער ש sind vor יבוא zu setzen. Atiba entscheidet nach dieser Regel den Widerstreit zwischen Exod. 12, 5 und Deut. 16, 2, durch den Hinweis auf Exod. 12, 21, wo ersichtlich ist, daß nur Kleinvieh zum Pesaehopfer genommen werden darf. Ebenso, doch ohne die Regel zu citiren, entscheidet Atiba zwischen Lev. 10, 1 und 16, 1 (vgl. oben S. 281, Anm. 4) vermitteltst Num. 8, 4 dahin, daß die Söhne Aharons deshalb starben, weil sie fremdes Feuer in's Heiligthum gebracht hatten (Sifrâ zu Lev. 16, 1, 79 c. wo die Lesart des Talmud לררי הרי הקרבן offenbar die richtige ist, und nicht wie W e i ß will, Emendation). In beiden Beispielen ist der dritte Vers nicht — wie bei Ismael — zur Lösung des Widerspruchs durch die Vereinigung beider Gegensätze auf die durch denselben angedeutete Weise verwendet, sondern dazu, um von den beiden widerstreitenden Bibelstellen der einen das Uebergewicht zu vindiciren.

²) Sifrâ zu Numeri 25, 2, § 181 Anfang: כל פרשה שהיא סמוכה להברתה למירה היכנה. Wie dieser Grundsatz im Sifrâ für Num. 25, 2 angewendet wird, ist daselbst nicht angegeben, muß aber, wie F r i e d m a n n daselbst erklärt, aus Sanh. 106 a erschlossen werden. Es ist zweifelhaft, ob diese Anwendung, sowie die anderen dort gebrachten, durchaus agadischen Beispiele der Anwendung dieses Grundsatzes ebenfalls von Atiba herrühren, oder ob der Verfasser des Sifrâ bloß A. i b a ' s Grundsatz anführt, um ihn anzuwenden. Uebrigens betont W e i ß, II, 114 oben, mit Unrecht, daß Atiba zuerst diese Norm von den benachbarten Abschnitten (סמוכה) angewendet habe, da sie auch von E l. b. A z a r j a in ausgedehntem Maße, sowohl halachisch als agadisch angewendet wurde, s. oben S. 227 f.

liegendes darin suchen ¹⁾. Ein Beispiel hiefür hat sich in einer agadischen Erklärung Aliba's zu Exod. 12, 1 erhalten. In diesem Verse werde mit dem genannten Worte Folgendes angedeutet: Moses solle den Israeliten sagen, daß Gott nur um ihretwillen mit ihm rede, wie denn die 38 Jahre hindurch, während welcher Gott über Israel zürnte, Moses keiner göttlichen Offenbarung gewürdigt wurde, nach Deut. 2, 16 f. ²⁾. — Eine mehr den Inhalt betreffende Norm ist die in der Discussion mit Jose, dem Galiläer über Deut. 12, 2 angewendete: Ueberall, wo in der heiligen Schrift die Ausdrücke „hoher Berg, Hügel, grüner Baum“ vorkommen, wisse, daß es sich um Götzendienst handelt ³⁾.

Für die Ansicht Aliba's von der Gleichwerthigkeit aller Einzelheiten der pentateuchischen Gesetze ist der Ausspruch hervorzuheben, mit dem er einer oben erwähnten Meinung Ismael's ⁴⁾ entgegentritt, daß nämlich am Sinai sowol die allgemeinen Gesetze als die speciellen Gebote der Thora gegeben wurden; beide wurden in dem Stiftzelt wiederholt und zum dritten Male in den Ebenen Moabs, vor Moses' Tode, verkündet ⁵⁾.

Von den unter Aliba's Namen erhaltenen — nichthalachischen — exegetischen Einzelheiten sind die Traditionen, in

¹⁾ Sifré zu Num. 5, 5, § 2: כל מקום שנאמר בו לאמר צריך לדרוש. Vgl. auch oben S. 230, N. 2. Das לאמר in Exod. 20, 1 bildet einen Gegenstand der Controverie zwischen Ismael und Aliba, s. Mech. 3. St. Das לאמר in Exod. 15, 1 bildet die Grundlage einer Deutung A.'s in M. Sota 5, 5, vgl. Mechiltha 3. St. und die Bar. in J. Sota 20 c., b. Sota 80 b. Ueber das לאמר in Exod. 12, 1 f. unten Abschn. 5, gegen Anfang. — S. noch Hoffman n, Zur Einleitung, S. 8.

²⁾ Mechiltha zu Anf., vgl. Sifrá zu Lev. 1, 1, (4 b.).

³⁾ Sifré 3. St. § 60, M. Ab. zara 7, 5: כל מקום שאתה פוצא הר: גבורה ונבעה ועץ רען רע שיש שם עבודה זרה גבורה ונבעה ועץ רען רען רע שיש שם עבודה זרה. Jose hatte nämlich aus diesem Verse geschlossen, daß, wenn Hügel, Berge und Bäume selbst den Gegenstand götzdienerischer Anbetung bilden, das Gebot der Vernichtung der Götzen auf sie keine Anwendung hat.

⁴⁾ S. oben S. 255, Num. 1.

⁵⁾ Sota 87 b und Parall. Vgl. II, 92, 3.

denen seine Erklärung der Ismael's gegenübersteht, schon behandelt worden ¹⁾. An dieser Stelle mögen zunächst seine exegetischen Controversen mit Jose, dem Galiläer erwähnt werden ²⁾. Zu Gen. 22, 1 wird überliefert ³⁾: Akiba erklärte das Wort **וַיִּשְׁחַט** in seinem einfachen Sinne ⁴⁾; Gott „prüfte“ Abraham wirklich, anstatt ihm einfach zu befehlen, damit die Welt nicht sage, Gott hätte ihn verwirrt und in die Enge getrieben, so daß er nicht wußte, was er thue. Jose leitet das genannte Zeitwort von **בָּרַח**, Flügge, ab; Gott erhöhte, durch seinen Befehl, Abraham wie die Flügge eines Schiffes. — Das in Exod. 24, 16 Erzählte bezieht sich nach A. auf die Tage vor der Offenbarung: Gottes Herrlichkeit lagerte auf dem Berge vom Beginne des dritten Monats an, und bedeckte den Berg sechs Tage lang, bis am siebenten Gott den Moses rief. Nach Jose hingegen bezieht sich das Suffix **וַיִּשְׁחַט** ³¹² auf Moses, den das Gewölk — nach Empfang der 10 Gebote — sechs Tage lang bedeckte, um ihn zu weihen, damit er die Thora für Israel in Heiligkeit empfangen ⁵⁾. — In Deut. 20, 8 erklärt A. die Worte „wer fürchtet und zaghaften Herzens ist“ wörtlich auf denjenigen, der in den Kampfesreihen

¹⁾ S. oben S. 243—247. Es sind Erklärungen zu Gen. 21, 9; Exod. 12, 2, 22, 37, 38; 20, 11, 18 und 23; 22, 27; Lev. 10, 2; Num. 5, 28; 9, 6; Deut. 12, 28; 18, 10; Ps. 78, 25; 104, 12. Siehe auch die auf Ismaels Befragen gegebenen Erklärungen der Partikel **וַיִּשְׁחַט** in Gen. 1, 1; 4, 1; 21, 20, ob. S. 57 f.; ferner S. 289, unter e).

²⁾ In der Regel geht die Ansicht Jose Gal.'s der Akiba's voran. Eine der Controversen ist schon oben S. 295, Anm. 1 mitgetheilt. Auch der oben S. 302, Anm. 1 mitgetheilten Erklärung Akiba's zu Lev. 16, 1 geht (Sifra z. St.) die Erklärung Jose Gal.'s voran, daß die Söhne Aharons nur wegen unbefugten Eintretens in's Heiligthum starben. Aus dem S. 116, Anm. 4 Erwähnten ist ersichtlich, daß eine Quelle in der Controverse über II Sam. 7, 28 als Gegner Akiba's Jose Gal. nennt.

³⁾ Gen. r. c. 55.

⁴⁾ **וַיִּשְׁחַט**. S. über dieses Wort oben S. 127, A. 4, S. 200, A. 3. S. 244, A. 8 und unten S. 305, Anm. 1.

⁵⁾ Joma 4 a b; Aboth di R. N. c. 1 Anf.

nicht zu bestehen vermag und kein gezücktes Schwert sehen kann ¹⁾. Jose versteht darunter einen Solchen, der Ursache hat, wegen Sünden, die er begangen, zu zagen ²⁾. — Deut. 33, 23. Nach Jose bedeutet **ירדן** den Tiberiassee und dessen Südufer, nach A. den Meromsee und den Tiberiassee ³⁾. — Das Wort **בצל** in I Sam. 10, 2 erklären beide nicht als Ortsangabe, sondern nach der Notarikon-Methode ⁴⁾ als Zusammensetzung aus **צ** und **ל** ⁵⁾. Nach Aliba bedeutet dieselbe den „klaren Schutz“ des Ahnen (Jakob), dem die Verheißung wurde, daß Könige von ihm stammen werden (Gen. 35, 11) ⁶⁾; nach Jose ist sie ein Ausdruck für den Schatten, der vor der Tageshitze schützt. — Ebenfalls ⁷⁾ auf der gemeinsamen Notarikon-Deutung eines sonst nicht vorkommenden Wortes beruht die Controverse zu Ps. 68, 17 ⁷⁾. Nach beiden ist **תרצון** aus **רץ**, eilen und **רן**, rechten zusammengesetzt: „Warum eilet ihr herbei um zu rechten?“ Doch sind nach Aliba die Stämme angesprochen, die das Heiligthum in ihrer Mitte zu haben beanspruchten, und der von Gott zu seinem Sitze erkorene Berg ist der Morija; nach Jose sind die Berge Tabor

¹⁾ M. Sota 8, 5 **יכול לעמוד בקשרי יכור כששמו שמינו יכור לעמוד בקשרי**. Tos. Sota 7, 22 **יורא ודמי סלס**; Sifra z. St. § 197: **יורא ורך הלבב כששמו**.

²⁾ M.: **והו הבתירא מן העכרות שכירו**. Tos. verweist auf Ps. 49, 5. In Sifra steht diese Ansicht (**שיש עברה בירו בתר**) anonym vor der Aliba's, während unter dem Namen Jose Gal.'s folgt: **והו בן מ' שנה**. S. hierüber die Bemerkung F r i e d m a n n 's.

³⁾ Jer. Baba Bathra 15 a. Vgl. Sifra z. St., § 855.

⁴⁾ Nach dieser Methode erklärt Aliba zu halachischem Zwecke, in einer Discussion mit Ismael, das Wort **יקינו**, Num. 30, 14, s. Nedar. 87 b.

⁵⁾ Fallut zu Sam. § 109 **רץ הגילי אומר צה על יום ריע אומר צה על**. Im Midr. Samuel a. 14, der Quelle des Fallut, ist die Stelle corrumpt; vgl. ed. Duber, S. 89.

⁶⁾ Vielleicht betont Aliba auch die Buchstabenähnlichkeit zwischen **הלצן** und **בצל**, ebenso wie er in der folgenden Deutung **בבונים** mit **בנים** erklärt.

⁷⁾ Gen. r. c. 99 Anf.; sehr abgekürzt und ohne Namen sind beide Deutungen in der Mechilta zu Exod. 19, 18.

und Karmel angesprochen ¹⁾, die dem Sinai den Vorzug bestritten, Stätte der Offenbarung zu werden ²⁾.

Eine Gruppe von vier Schrifterklärungen Afiba's wird durch seinen Schüler Simon b. Joſchai tradirt, mit der Bemerkung, daß er seine eigenen abweichenden Erklärungen für richtiger halten müsse, als die seines Lehrers ³⁾. 1. Die zu Gen. 21, 9 ist zugleich eine von jenen, für welche eine Gegen- ³¹⁴ansicht Ismaels tradirt wird ⁴⁾. 2. In Num. 11, 22 erklärt Afiba das Wort וַיִּצְרָא mit „genügte es“ ⁵⁾. 3. Zu Ezech. 33, 24 umschreibt er das den Israeliten in den Mund gelegte Raisonnement folgendermaßen: Wenn Abraham, der nur einen Gott anbetete, das Land besaß, um wie viel eher müssen wir, die wir

¹⁾ Auf Grund von Jer. 46, 18 dichtet Jose, daß der Lator aus Beth Eſlim (בית אלים), Kar. (בית מלרים), der Karmel aus Apamea (אפמייא) kam. In Mech. zu 20, 1 ist diese Dichtung anonym und in anderem Zusammenhang mitgetheilt; in Megilla 29 a wird sie von Eleazar Saffar benüht. Ebenfalls hat Barakappa dieselbe Deutung zu Ps. 68, 17, wie Jose Gal. in Gen. x., jedoch löst er תרצו דין in תרצו דין auf. Im Schocher iôb zu Ps. 69, herausgegeben von Jellinek, im Beth Hamm. V, 72, ist dieselbe Deutung zu Ps. 68, 17 zu lesen, mit Elementen aus Mech. und der angef. Talmudstelle (z. B. תרצו לרון); als Autor ist Nathan genannt, wahrscheinlich weil in der Mech. unmittelbar vorher ein Ausspruch dieses Tannaiten steht.

²⁾ Sifré erklärt Jose nach גבן, Lev. 21, 20 und findet darin den Makel der beiden Berge angedeutet, daß auf ihrem Gipfel Göztempel standen; nach Afiba, der das Wort durch Inversion aus גבן ableitet, ist darin den Stämmen — außer Benjamin — vergeworfen, daß sie am Verkauf Jose's theilhaftig waren (vgl. Deut. 24, 7).

³⁾ Sifré zu Deut. § 31: ר' דברים היה ר' עקיבא דורשם ואין אני ד'. כמותו ורכרי נראים מרכרי. Wenig anders in Tos. Sôta 6, 6. Nr. 2 ist besonders auch in Sifré zu Num. § 95 aufgenommen. Nr. 4 findet sich in der Einleitung für die ganze Gruppe (אין אני דורשם ור' דברים היה ר' עקיבא דורשם ואין אני) in N. S. 18 b, während die Parallelstelle im Jer. Talmud, 68 c, eine besondere Einleitung hat.

⁴⁾ S. oben S. 243.

⁵⁾ Sifré zu Num. ומי מספק להן ליהן; in Sifré zu Deut. fehlt Afiba's Erkl.

viele Götter anbeten, das Land besitzen ¹⁾! 4. Die in Zach. 8, 19 gemeinten Fasttage sind: der 17. Tammus ²⁾, der 9. Ab, der 3. Tischi ³⁾ und der 10. Tebeth ⁴⁾.

Hier folgen noch einige, nicht unter die übrigen Rubriken aufgenommene Einzelerklärungen. In den Worten „was im Wasser unterhalb der Erde ist“, Exod. 20, 4, findet Aliba die Warnung vor der Anbetung der Spiegelgestalten, die im Wasser gesehen werden ⁵⁾. — In Lev. 5, 21 sieht er die Andeutung, daß, wer einen ohne Zeugen zur Verwahrung erhaltenen Gegenstand ableugnet, damit Gott, den allgegenwärtigen Zeugen leugnet ⁶⁾. —

315 Zu Num. 5, 15 erklärt er gegenüber dem Ausspruche Tarphons, daß von allen in der heiligen Schrift erwähnten „Erinnerungen“ bloß die an dieser Stelle vorkommende Unheil bedeute, auch hier bedeute das „Erinnerungsoffer“ sowohl Erinnerung an die Schuld, als an die Verdienste der verdächtigen Frau ⁷⁾. — Zu I Sam. 8, 3 qualificirt er die Habsucht der Söhne Samuels damit, daß sie zu viel Zehnten nahmen ⁸⁾. — In Num. 28, 6 bedeutet das Wort העשורה, daß die Opferdarbringung nie mehr unterbrochen wurde; die Frage in Amos 5, 25 sei demnach so zu verstehen,

¹⁾ והלא דברים קל ותומר ומה אברהם שלא עבד אלא אלה אחד יוש אה הארץ אנו שעובדין אלהות הרבה מינו דין שנידש את הארץ

²⁾ Als Ursache des Fastens wird angegeben: שבו הבקעה העיר; nur der jerus. Talmud. a. a. O. nimmt in Aliba's Satz auch die anderen traurigen Begebenheiten auf, welche nach der Mischna, Taan. 4, 7 sich an diesem Tage ereigneten.

³⁾ Der Tag der Ermordung Gedalja's. Daran knüpft Aliba die Lehre: שקשה מיתתם של צדיקים לפני הקביה כחורבן בית המקדש

⁴⁾ Es ist der Tag, an dem die Belagerung Jerusalems begann, II Kön, 25, 1.

⁵⁾ Mech. g. Et. להביא את הבוביא. Es ist nicht nöthig mit Nachmani, im Comm. zu Exod. 20, 4, darunter Dämonen zu verstehen. Vgl. die Stellen, die Aruch s. v. כבואה citirt.

⁶⁾ Sifrâ g. Et. (24 d). Damit erklärt er den Satz במעלה בעל Kürzer drückt dasselbe Aliba's Schüler Chananja b. Chafchinai aus, Tos. Schebuoth 3, 6: אין אדם כיוש (כופר) בעמיתו עד שכופר בעיקר (Var. כופר).

⁷⁾ Sifrâ g. Et., § 8; Tos. Sota 1, 10; j. Sota 18 d.

⁸⁾ Sabb. 56 a, Tos. Sota 14, 6.

daß in der Wüste nicht die übrigen Israeliten, wol aber die Leviten, die sich vom Götzendienste rein gehalten, Opfer darbrachten ¹⁾. — Die Betonung dessen, daß Gott „ein zweites Mal“ mit Jona sprach (Jona 3, 1), läßt schließen, daß eine dritte Offenbarung ihm nicht zu Theil wurde ²⁾. — In Hiob 42, 12 bedeutet das Wort **וַיִּשְׂרַח**: um der guten Thaten willen die „von seiner früheren Zeit an“ in seiner Hand waren. Ähnlich ist dasselbe Wort in Koh. 7, 8 zu verstehen: „Gut ist das Ende einer Sache, wenn sie von ihrem Beginne an gut war ³⁾“.

Aus der halachischen Exegese Akiba's sei hier nur jene in der Mischna selbst ⁴⁾ als Gruppe überlieferte Reihe von sieben Deutungen erwähnt, in denen Akiba aus Schriftstellen nicht 316 gesetzlichen Inhaltes, Jes. 30, 22, Prov. 30, 19, Jes. 61, 11, Ezob. 19, 15, Gen. 34, 25, Jes. 1, 18, Ps. 109, 18, Gesetzliches deducirt ⁵⁾. — Man kann denselben noch anreihen, wenn

¹⁾ Chagiga 6 b.

²⁾ Sebam. 98 a, von einem Proselyten im Auslande gelegentlich dem Ben Jasjan mitgetheilt; er zeigte ihm auch noch das subsellium, auf welchem Akiba diese Deutung vorgetragen. Anonym benützt in Mech. Einl., 2 a. **וַיִּשְׂרַח** ist ohne Zweifel Jose b. Jasjan, ein Tannait der nachhadrianischen Zeit; s. über ihn meinen Aufsatz über die Gelehrten von Caesarea, Monatschrift, 1901, S. 300; ferner e b., 1902, S. 88.

³⁾ Beide Deutungen theilt Elischab. Abuja Meir mit, s. j. Chag. 77 b, Koh. r. zu 8, 18. Die dritte von El. b. Abuja mitgetheilte Deutung A.'s s. oben S. 298, Anm. 1. In b. Chag. 15 a ist, statt zu Koh. 7, 8, eine Deutung A.'s zu Koh. 7, 14 trabirt.

⁴⁾ Sabb. 9, 1—4.

⁵⁾ Die Deduction aus Gen. 34, 25 wird in der Mischna selbst, Sabb. 19, 3, sowie in der Baraittha Sabb. 134 b und Gen. r. c. 80 im Namen des El. b. Asarja berichtet. Die Bar. charakterisirt überdies diese Deduction mit den Worten: **וְיָמֵינוּ שֵׁנִי מִיָּמֵינוּ לְרַבּוּ וְרַבּוּ לְרַבּוּ** als bloße Anlehnung (s. Die älteste Terminologie, S. 51 ff.) ganz wie die Mischna die Ded. aus Ps. 109, 18 als solche kennzeichnet. Die Deutung von Jes. 30, 22 wird in Akiba's Namen auch in Mischna Ab. zara 3, 6 und Tos. Zabim 4, 6 trabirt. Die aus Jes. 61, 11 deducirte Halacha findet sich anonym und ohne die biblische Begründung in M. Kilajim 8, 1. Die aus Jes. 1, 18 abgeleitete Satzung findet sich M. Joma 4, 2.

auch die Deuktion aus Schriftstellen gesetzlichen Inhaltes geschieht, die Begründung des Verbotes, etwas ohne Segenspruch zu essen, aus Lev. 19, 24 (אלהו¹), sowie die Herleitung der Sagung, daß der Gerichtshof, der ein Todesurtheil gefällt, am selben Tage nichts essen dürfe, aus den Worten (Lev. 19, 26): „Ihr sollt nicht über dem Blute essen“! Erwähnt sei auch noch, daß Aliba aus den Worten (Deut. 30, 19) „damit du und deine Nachkommenschaft lebest“ die Pflicht des Vaters herleitete, seinem Sohne Unterricht im Schwimmen zu Theil werden zu lassen²).

317 Von den Worterklärungen Aliba's sind von besonderem Interesse diejenigen, in welchen er seine Kenntnisse fremder Sprachen³ zur Erklärung biblischer Wörter benützte. Sie sind in einer Baraita des babylonischen Talmuds⁴ erhalten und betreffen die Wörter יבֵל⁵, גלמוד⁶,

¹) Sifra z. St., Bar. Berach. 35 a; Tanch. B. 14) פקס (שם) שנה ר' הייא בשם) נקבא 'ר, f. II, 523, 2).

²) Sifra z. St., Moed Katon 14 b, Sanh. 68 a.

³) Jer. Kidduschin 61 a: . . . ר"ע אמר אף לשוב על פני המים (בנדר). Es darf hier daran erinnert werden, daß nach einer in zwei verschiedenen Versionen erhaltenen Erzählung (Sebam. 121 a, j. Sebam. 15 d hat nur die zweite Version) entweder Aliba selbst Schiffbruch erlitt und wie durch ein Wunder gerettet wurde, oder — wie er selbst berichtet — dies einem seiner Schüler widerfahren sei.

⁴) Nach Sanh. 17 a war er Einer von Jenen, denen man die Kenntniß der „70 Sprachen“ nachrühmte.

⁵) Rosch Haschana 26 a. In jer. Berach. 13 a sind dem Agadisten Levi die Erklärungen von יבֵל und גלמוד zugeschrieben. Vgl. über die Stelle Neubauer, Géogr. du Talmud, 306.

⁶) In „Arabien“ hörte er den Bidder אלבא nennen. Neubauer erinnert daran, daß in der phöniciſchen Opfertafel von Marseille, B. 7, der Bod אלבא genannt wird. Vgl. Stade, Morgenländische Forschungen, S. 201. — Eine Sage von Aliba's Begegnung mit einem „Könige der Araber“ liest man in Tanchuma שב. S. Perles in Grätz, Monatschrift, 1873, S. 15.

⁷) In אלבא hörte er die Menstruierende גלמודא nennen (Levi in jer. Berach. hat für אלבא: Afrika). Da es sich um außerpalästinische Idiome handelt, wird es richtiger sein, unter אלבא das kleinasiatische Galatien zu ver-

קשימה¹⁾ כרמי. (Gen. 50, 5)²⁾. Dazu kommt die anderweitig berichtete Erklärung von סתמים (Ps. 116, 6) in der Bedeutung „Kinde“³⁾. — Merkwürdig ist auch die Discussion über die Bedeutung des Wortes קר in Lev. 13, 30⁴⁾. Afiba verstand darunter ein krankes (dünn), kurzes Haar, Sochanan b. Nuri legt ihm nur die Bed. „dünn“ bei, auch wenn das Haar sonst lang ist; er meint, vermöge des Sprachgebrauches sage man⁵⁾ קר von einem dünnen Stabe oder einem solchen Rohre, während diese doch 318 lang sind. Da erwiderte ihm Afiba: Anstatt von dem Rohre die Bedeutung des Wortes zu lernen, lernen wir sie von dem Haare selbst! Wenn man sagt „sein Haar ist קר“, so versteht man darunter dünn und kurz.

Unter den biblischen Schriften erkennt Afiba eine besonders hohe Bedeutung dem Hohen Liede zu. Er bestritt, daß jemals ein Mensch in Israel die Heiligkeit — Canonicität — dieses Buches bezweifelt hätte; denn „die ganze Welt ist nicht so viel

stehen, als das in der Nähe von Efron gelegene Gallaea, wie Levy, Talm Wörterbuch I 83 a und Sohut, Aruch II, 294 wollen. In Sota 42 a sagt der Amora Eleazar (b. Pedath), daß man in den „Seestädten“, also im Auslande für נרה sage גלגרה; das beruht wol ebenfalls, wie Levi's Angabe, auf dem Ausspruche Afiba's. Auch in einer andern Tradition. Gen. r. c. 79 g. Ende, wird diese Bedeutung von גלגרה bezeugt, aber ohne Angabe der Gegend, in der das Wort gehört wurde.

¹⁾ In „Afrika“ nenne man so eine kleine Münze. Eine andere Bedeutung dieses Wortes wird Gen. r. c. 79 bezeugt (s. Zipsler im Literaturblatt des Orients, 1848, p. 634 f.)

²⁾ In den „Seestädten“ קרין לכבירה כירה (vielleicht כרייה zu lesen). Es muß nämlich auch für diese Angabe statt רבי als Gewerbsmann ר' עקיבא genannt werden (S. Dik. Sofrim IV, 45; vgl. Abulwalid Luma 7 = Mikma VII). S. noch Ag. d. pal. Am. I, 122, 3.

³⁾ S. oben S. 134, Anm. 5. Hierher gehört noch die Deutung von טמטום (Erod. 13, 16, Deut. 6, 8 und 11, 18) zu halachischem Zwecke, Sanh. 4 b und Par. Weder Mech. noch Sifra bringen dieselbe. — Vgl. zu diesen fremdsprachlichen Etymologien im Allgemeinen Joel, Blide I, 51 f.

⁴⁾ M. Megaim 10, 1, Sifra z. St. (65 c).

⁵⁾ Sifra: ומה הלשון הוא אוסר, Mišna: מה הלשון אוסרים („wie ist die Redeweise? Man sagt“).

319

werth, wie der Tag, an dem Israel das Hohelied gegeben wurde, und wenn alle — hagiographischen — Schriften heilig sind, so ist das Hohelied allerheilig ¹⁾“. Zu denen, die keinen Antheil an der kommenden Welt haben, gehört, nach Aliba, auch wer bei Gastmählern das Hohelied singend vorträgt und es wie eine Art weltlichen Gesanges behandelt ²⁾. Aliba sah im Hoheliede die allegorische Verherrlichung des Verhältnisses zwischen Gott und Israel und die Darstellung der wichtigsten Momente in Israels Geschichte. Aus dem oben angeführten Dialog zwischen Israel und den Heidenvölkern ³⁾, der auf Versen des 1., 5. und 6. Capitels des Hoheliedes aufgebaut ist, ist ersichtlich, daß Aliba in dem Freunde Gott, in der Geliebten Israel, in dem Chor der Frauen die heidnischen Völker personificirt sah. Auch zu anderen Versen des Hoheliedes haben sich Deutungen unter seinem Namen

¹⁾ M. Zabajim 3, 5, angeführt in Schir r. Einleitung. Salfeld Das Hohelied Sal. bei den jüd. Erklärern des Mittelalters. p. 5) übersezt unrichtig: „Die ganze Welt war des Tages . . . nicht werth“. Im Midrasch zuta zum Hoheliede (ed. Hüber p. 4, ed. Schechter 3, 22) wird Aliba's Ausspruch in anderer Form citirt, und zwar nach der allein verständlichen, durch Schechter in seinen Noten (S. Qu. R. VII. 731) angeführten Version: אילו לא נחנה תורה ריים היה לישראל בשיר השירים וכרי לנחנ את העולם. Diese Version scheint aus einer von der gewöhnlichen abweichenden Auffassung der in der Mischna gebotenen Version hervorgegangen zu sein. — Daß das Buch Esther „im heiligen Geiste“ verfaßt wurde, bewies Aliba, nach Megilla 7a, aus den Worten: „sie fand Gunst in den Augen Aller, die sie sahen“ (2, 15). Das ist wol so zu verstehen, daß er die Worte so erklärte, wie in Esther r. zur Stelle die anonymen Gelehrten (nach den Erklärungen von Aliba's Schülern Jehuda und Rechemia), die in den Worten angezeigt sahen, daß Esther in den Augen der Himmlischen und Irdischen Gunit fand; diese Angabe aber könne nur in Folge von Inspiration gemacht worden sein. — In den Hallelpsalmen, die Aliba dem Chananja, Mischael und Azarja zuschrieb, spricht nach ihm abwechselnd der heilige Geist, Pesachim 117 a.

²⁾ Tosefta Synh. 12, 10: המנענע קולו בשיר השירים בבית המשתאות. ועושה אותו במין וזר אין לו חלק לעולם הבא. Vgl. oben S. 186. In Aboth di R. N. c. 36 g. Ende wird dieser Satz, sowie der unten Abschn. 7 Ende behandelte, Sochanan b. Nuri zugeschrieben.

³⁾ S. oben S. 285 f.

erhalten. Im Midrasch zum Hohenliebe finden sich drei solche, die in Verbindung mit entgegenstehenden Deutungen von Eliezer, Akiba's Lehrer, mitgetheilt werden: zu 1, 8, 1, 12 und 2, 14 ¹⁾. In 1, 8 hat nach beiden das Wort אָפּ den Sinn von „Folge, Zukunft“. Nach Eliezer deutet es an, daß in der — messianischen — Zukunft Israels Ernährung ebenso wunderbar sein werde, wie beim Auszuge aus Aegypten, mit Berufung auf Ps. 72, 16; nach Akiba wird damit auf den göttlichen Schutz hingewiesen, der in der Zukunft Israel ebenso wunderbar umgeben werde, nach Jes. 4, 6, wie beim Auszuge aus Aegypten ²⁾. 1, 12 bezieht sich nach Beiden auf die Offenbarung am Sinai und Beide erklären die Worte „während der König in seiner Umgebung war“ so: „während Gott, der König der Könige, noch in seiner himmlischen Umgebung war“, sich noch nicht offenbart hatte; doch die folgenden Worte bedeuten nach E. die Feuerfäulen, welche den Sinai umgaben (Deut. 4, 11), nach A. die Herrlichkeit Gottes, die auf dem Berge ruhte (Exod. 24, 16) ³⁾. Endlich 2, 14, nach E. Ansprache Gottes an das am rothen Meere weilende Israel, 320 erklärte Akiba ebenfalls als Hindeutung auf die Offenbarung, als Ansprache Gottes an das „im Schutze des Sinai sich bergende“ Israel ⁴⁾. In demselben Verse deutet A. das ו in וְיָ , wie וְיָ nach וַיִּ geschrieben ist, auf die zehn Gebote: Erhebe dich um der zehn Gebote willen, die du am Sinai empfangen wirst ⁵⁾. — Zu Hoh. 5, 2 ist eine Deutung Akiba's in unverständlicher Gestalt überliefert ⁶⁾. — Auch zu Hoh. 1, 9 hat sich eine Deutung

¹⁾ E. Schir r. zu diesen Versen; vgl. oben S. 109, Anm. 5 und S. 128, Anm. 1.

²⁾ E. oben S. 114, Anm. 1.

³⁾ Akiba's Erklärung dieses Verses s. oben S. 304.

⁴⁾ Das zweimal erwähnte „Sehen“ bezieht sich auf Exod. 20, 18 und 22, das zweimalige לִי auf Exod. 24, 7 und Deut. 5, 25. — Wie Akiba Hoh. 2, 6 ebenfalls auf die Offenbarung deutet, s. unten, zu Anf. des nächsten Abschnittes.

⁵⁾ Tanch. B. כ"ב 7, in einem Prooemium Tanchuma's.

⁶⁾ Midrasch zûta zur Si. (ed. Hüber 38, ed. Schächter, S. 1093. Der Ausspruch lautet: $\text{לֹא הָיָה הַעוֹלָם דּוֹכָה לְבַעַל הַבַּיִת שֶׁעָשָׂה כְּלִים וְלֹא פָתַח שְׁהִי}$

auf ähnlicher exegetischer Grundlage 50 und 250 heraus¹⁾. — In dem Worte כָּכָה, sowohl Exod. 12, 37 als Lev. 23, 43, sieht er die Wolken der göttlichen Herrlichkeit, mit denen Israel in der Wüste umgeben war²⁾. — Die Worte „ich trug euch auf Adlersflügeln und brachte euch zu mir“ (Exod 19, 4) bezieht er auf den Tag der Offenbarung am Sinai und dichtet darüber: Bei jedem der zehn Gebote wichen die Israeliten 12 Meilen nach rückwärts und kamen die 12 Meilen wieder zurück . . . Da sagte Gott zu den Engeln: Gehet hin und helfet eueren Brüdern³⁾; aber nicht bloß die Engel, sondern Gott selbst⁴⁾ half ihnen⁵⁾. — Der Schluß von Exod. 19, 19 lehrt, daß Gott dem Moses Kraft und Stärke gab und ihn mit seiner Stimme unterstützte, so daß Moses mit derselben sangartigen Betonung, mit welcher er die Worte vernahm, den Kindern Israels verkündete⁶⁾. — Von 322 der Deutung der Worte „sie sahen die Stimmen“, Exod 20, 18, war schon oben unter den Controversen A.'s mit I s r a e l die

¹⁾ S. oben S. 108. Ueber die vierte Plage (עָרֹב) s. Aliba's Satz in Exodus r. c. 11 g. Anf., über die zweite (צָרָרָה) oben S. 217, A. 3.

²⁾ Siehe die oben S. 114. Anm. 1 und 2 angegebenen Stellen. Vgl. im vorigen Abschn. A.'s Deutung zu Hoh. 1, 8.

³⁾ Dazu wird Ps. 68, 18 citirt, וּמוֹתֵי עַמּוֹתָם מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ, die Engel sind und das doppelte יְיָ die doppelte Hilfe beim Rückweichen und beim Zurückkommen andeuten soll.

⁴⁾ Das wird durch Hoh. 2, 6 bewiesen.

⁵⁾ Mech. zur St., zu ergänzen aus der anonymen Stelle in Mech. zu 20, 18. Ebenfalls anonym und kürzer ist diese Dichtung in Sifre zu Deut. 32, 10 (§ 313) zu lesen: fast wörtlich benützt sie Josua b. Levi, Sabb. 88 b. (s. Ag. d. pal. Am. I, 162).

⁶⁾ Mech. z. St. ישראל בה היה כְּשִׁמְעוּ אֵת יְיָ אֱלֹהֵינוּ . . . Ueber נָעִימָה vgl. Levy, Wört. III, 412 b. — Chananja, der Brudersohn des Josua b. Chananja findet in den durch Aliba so gedeuteten Worten וְהִתְחַלְּלוּ אֶת הַשֵּׁם הַגָּדוֹל וְהַקָּדוֹשׁ וְהַנּוֹרָא וְהַמְּפָאָר וְהַמְּשֻׁבָּח וְהַמְּשֻׁבָּר וְהַמְּשֻׁבָּח וְהַמְּשֻׁבָּר (רבו לשיר כן חתורה), Sifre zu Num. 15, 3, § 116, vgl. Arachin 11 a b. Beide scheinen die Bedeutung „singen“ vindicirt zu haben. — Vgl. noch, was in Mech. Anfang als Deutung des לָמַר in Exod. 12, 1 (vgl. oben S. 308, A. 1) von Aliba's Schüler Simon b. Azzai gegeben wird: כָּכָה שָׁמְרָה בְּקוֹל שִׁמְרָה שׁוֹמֵר בּוֹ בּוֹ לִמְרָה.

Rede ¹⁾. — Zu Exod. 20, 22 giebt er an, daß Gott die obersten Himmel auf den Gipfel des Sinai niederfenkte und so „vom Himmel her“ zu Israel redete ²⁾. — Das hintweisende אמת in Deut. 34, 4 besagt, daß Gott den Moses alle Räume des Landes Israel deutlich sehen ließ, wie einen angerichteten Tisch ³⁾. — Ebenso begründet er mit dem Demonstrativum מ in Exod. 12, 2, Lev. 11, 29 und Num. 8, 4, daß Gott dem Moses zur Erleichterung des Verständnisses der an den angeführten Stellen zu lesenden Gebote — von dem Neumonde, den unreinen Thieren, dem Leuchter — die betreffenden Gegenstände selbst gezeigt habe ⁴⁾.

323

Eine besonders ungeheuerliche Wunderannahme zu Exod. 8, 2 war es, die eine scharfe Abweisung Aliba's durch Eleazar b. Azarja hervorrief ⁵⁾. Eleazar b. A. war es auch, der Aliba zurechtwies, als er die Ehre des Elihu im Hiobbuche antastete, indem er ihn für identisch mit Bileam erklärte ⁶⁾. Eine ganz gleiche Zurechtweisung mußte Aliba von Jehuda b. Bathyra, dem Schulhaupte von Misibis, anhören, wegen Verunglimpfung zweier biblischer Personen, des Belophchad und des Aaron.

¹⁾ S. oben S. 244. — S. auch den Ausspruch Aliba's über die wunderbare Einschränkung der Gottesstimme in den Offenbarungen an Moses innerhalb des kleinen Raumes zwischen den Flügeln der Cherubim über der Bundeslade, Sifra zu 1, 1 (4 a).

²⁾ Mech. z. St. (72 b); anonym, aber wol ebenfalls von Aliba herrührend ist die weitere Ausmalung in Mech. zu Exod. 19, 20 (65 b). אֶסְתַּחֲוֶה אֶת אֵלַי, Hier apokr. Bücher, S. 59, vergleicht damit IV. B. Etra 3, 18.

³⁾ Sifra zu Num. 27, 12, § 186; vgl. oben S. 148, A. 5. Der Ausdruck עָרַךְ כְּשֹׁלחַן für deutliche Darlegung findet sich bei Aliba auch oben S. 297, A. 1.

⁴⁾ Mech. zu 12, 2 (2 b), Sifra zu Num. § 61. In b. Menach. 29 a mit der Anführung יִשְׁמְעוּ ר' רַבִּי חֲנַנְיָהּ, in Pesikta 54 b mit: ר' שְׁמַעוֹן תְּנִי ר' יוֹנָתָן, s. hierüber Friedmann in der Einl. zur Mech. p. LV. In Sifra zu 11, 2 (47 b.) findet sich die anonyme Bemerkung, begründet auf die Demonstrativa in Lev. 11, 2, 9, 13 und 29, daß Mose selbst die Thiere den Israeliten zeigte. Vgl. auch noch Chullin 42 a, Lev. r. c. 18 (תְּנִי ר' חֲנַנְיָהּ) und Tanchuma, A. שְׁמַעוֹן.

⁵⁾ S. oben S. 217, A. 1.

⁶⁾ S. oben S. 217.

Ps. 78, 25 אֲכַלְתֶּם אֶת־לֶחֶם אֱלֹהִים als Engelspeiße erklärte ¹⁾, dann wiederum von Eleazar b. Azarja, weil er in Dan. 7, 9 die „Stühle“ als für die beiden göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und des Erbarmens bereitet erklärte ²⁾.

Eine andere Art kühner Rücksichtslosigkeit in der agabischen Auslegung Akiba's ist es, wenn er Moses, in Umschreibung der Worte אֲנִי הָיִיתִי אֶל־הוֹרֵה, Exod 5, 23, den Vorwurf gegen Gott in den Mund legt: Ich weiß, daß du sie dereinst erretten wirst; aber Jene kümmern dich nicht, die schon unter dem Bau begraben sind ³⁾! Oder wenn er die „Lügen“, welche nach Hosea 7, 13 die Israeliten gegen Gott redeten, mit einem noch blasphemischer klingenden Vorwurfe umschreibt ⁴⁾.

Gegenüber den angeführten Deutungen Akiba's und den Zurechtweisungen, die er dafür anhören mußte, hat sich eine Reihe von Auslegungen eines Agabisten, Namens Pappos erhalten denen Akiba selbst eine Abweisung zu Theil werden ließ und seine eigenen Auslegungen entgegenhielt ⁵⁾. Dieser Pappos ist vielleicht kein Anderer, als der wohlmeinende Warner Akiba's, Pappos b. Jehuda ⁶⁾; aber in den meisten Quellenchriften wird statt Pappos der Name eines älteren Tannaiten, Rabbi

¹⁾ S. oben S. 245.

²⁾ S. oben S. 216 f. Ursprünglich, bevor er die Erkl. Jose's des Galil. annahm, hatte Akiba in anthropomorphistischer Weise erklärt, die beiden Stühle seien für Gott und für David.

³⁾ Exod. r. c. 5 g. Ende, s. oben S. 244, Anm. 2.

⁴⁾ S. oben S. 281, Anm. 2. Als agabische Kühnheit kann man auch das oben S. 288. Anm. 2. erwähnte Gleichniß A.'s anführen, dessen Anwendung mit den Worten eingeleitet ist: אֲלֵלֵא שְׂדֵדֵי כְּתוּבֵי כְּתוּבֵי כָּל הַמְּאֻמֵּי הַמִּדְבָּר.

⁵⁾ Mechilta zu Exod. 14, 18 (88 a), Schir r. zu 1, 9, ferner die unten S. 318, A. 1. angef. Stellen.

⁶⁾ S. oben S. 281. Als originell, aber unberechtigt, erwähne ich die Annahme Löw's (Ben Chananja VI, 827; Ges. Schriften II. 34) daß der Papias (Pappos), mit dem Akiba controvertirte, identisch sei mit dem Bischofe von Hierapolis dieses Namens.

Papias, wegen der Namensähnlichkeit Weider, genannt ¹⁾). In-
 dessen ist nicht zu bezweifeln, daß man die Weiden auseinander-
 halten muß und der von Atiba Abgewiesene keineswegs der alte
 Papias ist, der als Zeuge für gesetzliche Bestimmungen aus
 der Zeit des Tempels neben Josua b. Chananja genannt
 wird ²⁾). Die Auslegungen des Pappos sind: 1. Zu Gen. 3, 22.
 Er erklärte die Worte „der Mensch ist geworden wie einer von
 uns“ mit „wie einer von den Engeln“; Atiba sah in den Worten
 angedeutet, daß dem Menschen die Wahl frei gewesen, den Weg 326
 des Lebens oder den des Todes zu gehen, er aber wählte den
 „cinen“ derselben, den des Todes ³⁾). 2. Zu Ps. 106, 20. Die
 nähere Bezeichnung „der Gras frißt“ deutet nach P. an, daß
 sie nicht etwa das Bild der am Gottesthron gedachten Stier-
 gestalt (Ezech. 1, 10) anbeteten, sondern das eines irdischen „gras-
 fressenden“ Kindes. Atiba erklärt jene Bezeichnung mit dem
 Hinweis darauf, daß es nichts häßlicheres und gemeineres gebe,
 als ein Kind, wenn es Gras frißt. 3. Zu Hiob 23, 13. Die

¹⁾ In Mech. a. a. D. heißt er durchweg פפוס und zwar theils ohne
 den Titel רבי vor seinem Namen, theils mit demselben; letzteres ist eine In-
 consequenz, die als theilweise Emendation aufzufassen ist, wie sie in den
 übrigen Quellen ganz durchgeführt wurde. In diesen ist nämlich dem Na-
 men überall das רבי vorangestellt, doch in der Schreibung des Namens
 selbst zeigt sich noch das Schwanken des Ueberganges aus פפוס in פפיים.
 Schir r. a. a. D. hat stets פפיים ר' (mit einem י); Gen. r. zu 3, 22 (c. 21)
 hat פפיים ר', Tanchuma Abschnitt שבות (über Hiob 23, 13) hat פפוס ר' in
 ed. Bomberg. Schöcher tob zu Ps. 106, 20 hat in der Antwort Atiba's:
 פפיים ר' während ררש ררש irrthümlich in פנחם רבי פנחם aufgelöst ist; die-
 selbe irrthümliche Auflösung findet sich auch in Ezech. r. c. 4 (über Hiob 23,
 13) ורמא für פפוס ר' פפוס ר' gelesen werden muß פפיים ר'. Tanch. B. ורמא
 21 und שבות 14 (über Hiob 23, 13) פפיים ר' פפיים ר' פפיים ר' פפיים ר'
 ורמא פפיים ר' hat consequent überall gesetzt Falfut zu allen vier Stellen. Ab. di
 R. R. c. 16 (über Hoh. 1. 9) hat פפיים ר' (Var. פפיים ר').

²⁾ M. Edujoth 7, 5—7 (Tos. Sanh. 2, 13) f. Frankel 71; Weiß
 II 120 f. schreibt mit Unrecht dem פפיים ר' die Aussprüche des פפוס zu,
 nachdem er selbst in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Mechilta. p.
 XXXIV, פפוס mit P. ben Jehuda identificirt hatte.

Worte „er ist Einer, wer erwiedert ihm“ verstand P. so: Er richtet ganz allein die Weltbewohner, wer sollte auf jeine Urtheile erwiedern? Dagegen Alfiba, die Annahme willkürlicher Entscheidungen von Gott entfernend: Es giebt nichts auf die Urtheile des Welt-
 327 schöpfers zu erwiedern, sondern er richtet Alles nach Wahrheit und Alles nach Recht ¹⁾. — 4. Zu Hoh. 1, 9. Da in diesem Verse Gott spricht, erlaubt sich Pappos zu dem Ausdrucke **סמתי** „meiner Stute“ folgenden Mythos zu dichten: Ritt Pharao ein männliches Pferd, offenbarte sich Gott ebenfalls auf einem männlichen Pferde sitzend, nach Habakkuk 3, 15; ritt er auf einem weiblichen Pferde, so offenbarte sich Gott ebenfalls so, nach Hoh. 1, 9 ²⁾. Alfiba rief auch da sein „Genug Pappos“ ³⁾, und

¹⁾ Alfiba erklärt: **סמתי** „von sich aus“, d. i. aus eigener Wahl wurde der Mensch wie Jemand, der nur einen Weg hat. In Schir r. ist Alfiba die Ansicht P.'s zugeschrieben, diesem die in Gen. r. a. a. D. von Jehuda b. Simon, einem späteren Amoräer, mitgetheilte (**בתיירו של עולם**), während Alfiba's Ansicht im Namen der „Weisen“ tradirt wird. Die Uebersetzung in Gen. r. und Mech. ist jedenfalls die zuverlässigere. S. auch Geiger, Urschrift, S. 329.

²⁾ Mech. **אין להשיב על דברי מי שאמר והיה העולם מלא רן הכל באמת**. In Exod. r. c. 4 fehlt die Erkl. Alfiba's, an den vorige S., Anm. 1. citirten Tanchuma-Stellen sind sowol P.'s als A.'s Erklärung stark modificirt, danach Jalkut zu Hiob.

³⁾ In Aboth bi M. N. c. 26, wo nur des Pappos Deutung, aber in verstümmeltem Zustande, zu lesen ist, wird statt Hab. 3, 15 richtiger Hab. 3, 8 citirt. In Schir r. zu 1, 9 ist wiederum, wie zu Gen. 8, 22, die Uebersetzung getrübt, indem dem Pappos die Ansicht Alfiba's zugeeignet wird und umgekehrt. Des Pappos Deutung selbst aber ist sehr erweitert, zum Theil durch den Ausdruck Jehuda b. Hlai's in Mech. zu Exod. 15, 8 (37 b); in Schocher tob zu Ps. 18, 11 ist ohne Autornamen diese erweiterte Deutung des Pappos gegeben. Eine dieser ähnliche Deutung hat in Midrasch zûta g. St. (ed. Hüber S. 15, ed. Schechter B. 417) Mer zum Autor.

⁴⁾ **רײך סמתי**. Das ist die ständige Formel für die Zurüdweisungen Alfiba's. In Tanchuma zu Absch. **שמות** ist aus **רײך חייך** irrthümlich **רײך** geworden; da dies aber allein noch keinen Sinn gäbe, wurde hinzugesetzt: **אין דרושין כן**. Tanch. B. an beiden Stellen, Jalkut zu Hiob 28 hat leptern **זוא** neben dem richtigen **רײך**.

gab seine schon oben mitgetheilte Erklärung des Verses ¹⁾. — Vielleicht muß man gleichfalls eine Uebertragung von Pappos auf den R. Papias annehmen, bei den zwei agabischen Aussprüchen, die im Namen des Letztern tradirt werden ²⁾ und die einen kühnen Tadel gegen verehrte Personen der Bibel enthalten, demnach gewissermaßen in die Kategorie der agabischen Kühnheiten des Pappos gehören. In dem einen Ausspruche heißt es: Es ist eine Schande für Chizkija und seine Leute, daß sie — ob der ihnen gewordenen göttlichen Hilfe — keinen Hymnus anstimmten, bis es die Erde that, nach Jes. 24, 1. Der andere Ausspruch lautet: Es ist eine Schande für Moses und die sechzig Myriaden Israels, daß sie nicht sagten: Gepriesen sei Gott!, bis Jethro kam und sagte (Exod. 18, 10): Gepriesen sei der Ewige u. s. w. ³⁾.

6. Homiletisches.

Von Beispielen der Schriftauslegung und Schriftanwendung Akiba's zu erbaulichem oder paränetischem Zwecke haben sich manche unter seinem Namen erhalten. Ein Lieblingsthema scheint ihm die Betrachtung der von Gott über den Menschen verhängten Leidensschickungen gewesen zu sein. Man muß Gott auch für diese preisen, so lehrte er mit polemischer Wendung gegen das Heidenthum. Wie Leiden mit Ergebenheit hinzunehmen sind, das lerne man von David (Ps. 116, 3, 4, [13]) und Job (2, 10), während das Geschlecht der Sündflut und die Sodomiten als abschreckendes Beispiel dafür dienen, wie man Glück auf

¹⁾ S. oben S. 318.

²⁾ Sanh. 94a [אכרי] רבא כמות רבי פפייס רבא. Fallst zu Ex. 18, 15 (§ 268) hat in der That: בשם ר' פפוס אמרו. Rabbinowicz in Dikbuke Sofrim 3. St. verzeichnet aus einer Handschrift des Fall. zu Jesaja 24 die Schreibung פפוס. Mech. zu Exod. 18, 15 (58 b), wo der zweite Ausspruch zu lesen ist, hat פפוס ר' (vgl. S. 318, A. 1).

³⁾ Mech. spricht aus Ehrerbietung nur von der „Schande Israels“, nicht auch von der Moses'.

unwürdige Weise undankbar genießt und dann dem Unheil unabweidbar verfällt. Ja, es freue sich der Mensch ob der Heimsuchungen Gottes mehr als ob des Glückes; denn nur jene dienen als Mittel zur Vergebung seiner Sünden¹⁾. Dieselbe Lehre knüpfte er an die Worte **ובכל מאד** Deut. 6, 6, wobei er den Gleichklang des Wortes **מאד** mit **מרה** benützte: Liebe deinen Gott nicht nur mit deiner ganzen Seele, sondern auch in jeder Schickung, die er dir zumißt, sei es der Schickung des Heiles oder des Unheiles²⁾. Sein fester Glaube an die Heilsamkeit der Leidenschickung ließ ihn sogar beim Krankenlager seines Lehrers Eliezer b. Hyrkanos heiter erscheinen, während die anderen Jünger weinten. Er jagte ihnen: So lange ich sah, daß meinem Lehrer Alles von Statten ging, dachte ich, ob nicht, was Gott verhüte, mein Lehrer seine Welt schon hienieden bekommen (keinen Anspruch mehr an die kommende Welt habe); jetzt aber, da ich ihn in Schmerzen sehe, freue ich mich³⁾. Nach einer anderen Tradition⁴⁾

¹⁾ Mech. zu Exod. 20, 23 (72 b).

²⁾ Sifra zu Deut. § 32. Darauf folgen dieselben Beispiele von David, Hiob, dem Geschlechte der Sündflut und den Sodomiten, wie in Mech. a. a. O., ebenso der Schluß: ועוד יהא אדם שכה בייסורים יותר מן האובה שאלו אדם בשובה כל ימיו אין נמחל לו עון שבירו ובמה נמחל לו בייסורים נמחל לו. Für **יעקב** ר' ist mit **יאלול עקיבא** ר' zu lesen; die Verschreibung entstand leicht, da der Satz von Säßen des **יעקב בן אליעזר** ר' umgeben ist. In der Baraittha Berach. 61 b findet sich nur der Anfang der Deutung Aliba's zu Deut. 6, 6 **בכל נפש אמילו הוא נוטל את נפשו**, der in Sifra zu Deut. § 32. Anf. anonym steht; daran schließt sich die Erzählung von A.'s Märtyrertode. — In die Mischna, Berach. 9, 5 wurde Aliba's Deutung anonym aufgenommen: **בכל מרה ומה שהיא מרד לך היא מרה לו במאד מאד**. — Die Beispiele aus Ps. 116 und Hiob 2, 10 werden im jerus. Talmud, Berach. 14 b, im Namen späterer Amörder citirt. — In Semachoth c. 8 nennt Aliba vier Arten, Gottes Heimsuchungen hinzunehmen, wie Söhne die Züchtigung ihres Vaters, des Königs, auf viererlei Art hinnehmen. Der Eine nimmt sie schweigend hin, so war **Abraham** (Gen. 22, 2); der Zweite ist widerständig, wie **Hiob** (Hiob 10, 2); der Dritte steht um Gnade, wie **König Hizkija** (II Kön. 20, 2); der Vierte endlich sagt ergebungsvoll: Vater, schlage zu! So war **David** (Ps. 51, 4).

³⁾ Sanh., 101 a, tradirt von **Rabba b. b. Chana**; vgl. oben S. 120.

⁴⁾ Sanh. ebendas., Baraittha.

hatte Aliba, während Josua, Tarphon und El. b. Azarja schwungvolle Wehklagen am Lager des kranken Meisters anstimmten, nur das Wort: Lieb sind die Unheilschickungen! Da ließ sich Eliezer aufrichten um zu vernehmen, wie Aliba das beweisen würde. Er that das mit dem Beispiele Manasse's, des frevelhaften Königs (II Kön. 21, 1); diesen konnte die Belehrung seines Vaters, der die ganze Welt belehrte (Prov. 25, 1), nicht zum Guten bringen, während ihn Leiden dazu führten, sich vor Gott zu demüthigen (II Ehr. 33, 12).

Die biblische Erzählung von der Sündflut bildet das Thema einer seiner Predigten zu Gazaka in Medien, aber die Zuhörerschaft wurde dadurch nicht zum Weinen gerührt; da brachte er die Leiden Hiob's zur Sprache und es weinten Alle. Darauf wandte er die Worte in Hiob 24, 20 in freier Deutung auf die durch die Sündflut Umgekommenen an: Weil sie das Mitleid gegenüber den Menschen vergessen, ließ Gott auch ihnen gegenüber das Mitleid vergessen ¹⁾!

Veranlassungen öffentlicher Neben waren besonders Fasten = 330
gottesdienste und Beerdigungen. In Bezug auf erstere wird erzählt, daß einst auf das Gebet des Eliezer b. Hyrtanos, der 24 Benedictionen vortrug, kein Regen kam, während Aliba sofort erhört wurde, als er die wenigen Gebetesworte sprach: Unser Vater, unser König, wir haben keinen König außer dir; unser Vater, unser König, um deinetwillen erbarme dich unser ²⁾! Nach einer anderen Quelle ³⁾ sei Aliba, um die Ehre seines Lehrers zu retten, mit folgendem Gleichniß vor die Versammlung getreten: Ein König hatte zwei Töchter, die eine

¹⁾ Gen. r. c. 33 gegen Ende. Hiob und die Sündflut gaben, wie soeben gezeigt, Aliba auch die Beweise für seine Lehre von den Leiden. Vgl. auch unten S. 329.

²⁾ Taanith 25 b.

³⁾ Jer. Taanith 66 c d, aramäisch erzählt. Das Gleichniß ist ebenfalls eine agadische Kühnheit Alibas; bezeichnend ist die Nachbemerkung: „Ist es denn gestattet, so zu sprechen? Aber Aliba that es nur, damit Eliezer's Nichterhörnung kein Vergerniß verursache“.

frech, die andere fromm; wenn die Freche etwas begehrte, sagte der König: Es sei ihr gewährt, damit sie gehe. Wenn aber die Fromme etwas erbat, hielt er mit der Gewährung zurück, da er möglichst lange ihr zuzuhören begehrte¹⁾. Auf eine Fastenrede geht vielleicht auch die Deutung Aliba's zu Num. 10, 9²⁾, sowie die zu Deut. 4, 30 zurück³⁾.

331 Von Aliba's Leichensprüchen war die am Grabe seines Sohnes gesprochene Rede schon oben erwähnt⁴⁾. Eine Mahnung an die Lebenden, den Todten die gebührenden Ehren zu erweisen, fand er in den Worten: „Der Lebende nehme es sich zu Herzen!“ (Koh. 7, 2). Er knüpfte daran, wie sein Schüler Meir mittheilte⁵⁾, die in volksthümlichem Satonismus gehaltenen aramäischen Sprüche: Uebe (Liebespflichten), damit man auch an dir übe, halte Todtenklage, damit man um dich klage, begrabe, damit

¹⁾ Nach der ersten Quelle habe eine Himmelsstimme verkündet: Nicht weil der Eine größer als der Andere, wurde er eher erhört, sondern weil Dieser starr und eigenstänig, Jener milde und nachgiebig ist (אלא מה . . כעבד על כדתי וה מינו כעבד על כדתי). Vgl. unten S. 338, A. 8. Es ist beachtenswerth, daß die hier Aliba nachgerühmte Tugend dieselbe ist, die sein Lehrer R. Ashum (s. oben S. 59) als einen der Gründe seines langen, Lebens rühmt.

²⁾ Sifra z. St. § 76. Die Worte על הצד הצדור bedeuten jede Not die über die Gemeinde kömmt (על כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור).

³⁾ Deut. x. c. 2, tradirt von Joschanan. Aus dem Singular בצר לי schließt Aliba, daß nur eine Bedrängniß, die der Einzelne fühle, Bedrängniß genannt werde.

⁴⁾ S. oben S. 298. — Eine Sage über den von „Chaldäern“ geweissagten Tod der Tochter Alibas an ihrem Hochzeitstage, der aber nicht erfolgte, weil ihn die Bedröhte durch Wohlthätigkeit abwandte, hat zur Pointe, daß Aliba darauf in öffentlicher Rede den zweiten Theil des Verses Prov. 10, 2 angewendet habe, Sabb. 156 b. Die Sage ist in babylonischem Aramäisch abgefaßt.

⁵⁾ Jer. Kethub. 81 b: ר' שאר נסר בשנת ר' קיימה, ebenso Tos. Megilla 4(3), 18; in Tos. Kethub. 7, 6 ist bloß Meir genannt, ebenso im bab. Talmud, Kethub. 72 a, Moed Katon 28 b, Nedarim 83 b; ארנחא in Rosch rabba zu 7, 2.

man dich begrabe, geleite, damit man dich geleite¹⁾. — Als Atiba mit anderen Gelehrten Ismael über den Tod seiner Söhne zu trösten kam²⁾, knüpfte er seinen Trostspruch an die Worte in Zacharja 12, 11: „wie die Todtenklage ob Hadadrimmon“. ³³² Darunter versteht er, gleich dem Targum zu dieser Stelle, die Klage um den König Achab, den Hadadrimmon, der Sohn des Labrimmon getödtet hatte³⁾, und zieht daraus die Folgerung: Wenn die Klage um Achab, den König von Israel, der nur eine gute That geübt (I Kön. 22, 35, er hielt Stand gegen Atram), eine so große ist, um wie viel größer muß die Klage um die Söhne Rabbi Ismaels sein!

Die Schriffsdeutungen Atiba's, die den Zweck hatten, das Volk in seiner Hoffnung zu bestärken und, als es galt, es in seiner

¹⁾ עבר דיעברון (2) ספור דיספורן (3) קבר דיקברון (4) לוי דליון (1)
In Jos. Meg. und Keth. ist die Reihenfolge 1, 4, 2, 3 und die Verba im Futurum sind mit dem Objectsfuffige der 2. Person sing. versehen, nur nach דיעברון steht natürlich der Daviv: לך. Die Version in Koh. r. ist mit der der Tosefta übereinstimmend, ergänzt jedoch עבר mit חסרא und setzt als b. Satz hinzu: גבור חסר דתתבטיל חסר. In den auch unter einander abweichenden Versionen des bab. Talmud ist an Stelle des Imperativs ein Relativsatz und anstatt der zweiten Person des Objectsfuffiges demgemäß die dritte angewendet; außerdem aber sind neue Sätze hinzugekommen. Am vollständigsten in Kethuboth: (1) דספיד יספורניה (2) דקבר יקברניה (3) דירל. (4) דלואי ילונניה (5) דמען יסעונניה. In Moed Katon fehlt 4, und 3 steht zuerst, nebst einer abweichenden Uebersetzung hiefür; in Nebarim 83 b steht nur 1 und 2 und zwischen beiden: ריבכון (ריבכי ל). יבכון ליה. Ueber 3: „wer die Stimme bei der Todtenklage erhebt, um den wird man sie auch erheben“, s. Lev. 1, 408, Aruch 71 II.

²⁾ Moed Katon 28 b, s. oben S. 233.

³⁾ In den Bericht der Baraita schiebt der Talmud die Aeußerung des Amora Joseph ein, daß das Verständniß dieser Stelle nur durch das Targum dazu möglich sei, welches auch, ganz wie wir es im Prophetentargum lesen, wörtlich citirt wird. Fraglich ist, ob Atiba selbst schon in seiner Auffassung von Zach. 12, 11 der traditionellen Uebersetzung folgte oder selbstständig die Worte חרדוסון כססרן so erklärte. Diese Erklärung selbst basiert auf der Annahme, daß חרדוסון = חרד כן ורד und daß der Ben Hadad zu Achabs Zeit identisch ist mit dem Benhadad, dem Sohne Labrimmons in I Kön. 16, 18.

Erhebung gegen die Römer zu ermutigen, waren schon oben erwähnt. Hier sei noch die originelle Erklärung der „zwei glaubwürdigen Zeugen“ in Jes. 8, 2 angeführt, mit welcher Aliba es rechtfertigt, daß er angesichts der Trümmer des Tempels lachte, während seine Gefährten weinten ¹⁾. „Urija“ ist der Prophet dieses Namens, der weis sagte, daß Zion zum Felde gepflügt werden, Jerusalem zu Trümmern, der Tempelberg zu waldiger Höhe wird ²⁾. Zacharja ist ebenfalls der Prophet dieses Namens, der weis sagte (Zach. 8, 4): Noch werden Greise und Greisinnen sitzen auf den Plätzen Jerusalems u. s. w. So freue ich mich denn, sagte Aliba, daß die Worte Urija's in Erfüllung gegangen sind, da ebenso auch die Zacharja's sich erfüllen werden ³⁾.

Deutungen zu paränetischen Zwecken sind die zu Deut. 17, 6 und zu Jes. 5, 14. An die erstere Stelle knüpfte er folgende Lehre: Wenn das Zeugniß schon durch zwei Zeugen gültig ist, wozu hebt die Schrift noch besonders den Dritten hervor? Es soll damit gesagt sein, daß die Strafe des Dritten eben so hart ist — bei falschem Zeugnisse — wie die der beiden Anderen. Wenn die Schrift so den bestraft, der sich den Sündern anschließt, um wie viel eher gewährt sie dem, der dem Ausüben einer guten That sich anschließt, einen solchen Lohn, wie dem Ausüben selbst ⁴⁾. In Jes. 5, 14 betont er den Singular *pro* und

¹⁾ S. oben S. 283, Anm. 8. Die betreffende Erzählung findet sich Eifré zu Deut. § 43, Makkoth 24 b und Echa r. zu 5, 19.

²⁾ Es ist dies eigentlich die Weissagung Micha's, 3, 12, die aber zum Zwecke der Deutung auch dem Urija zugeeignet wird, weil sie im Zusammenhange mit diesem, Jer. 26, 18, citirt wird. S. Tossaphoth zu Makkoth a. a. D.

³⁾ Das Targum zu Jes. 8, 2 hat diese Deutung übernommen. Vgl. oben S. 324, Anm. 8.

⁴⁾ Eifré zu Lev. 5, 17 (27 a); Mischna Makkoth I, 7. In Aboth di: R. N. c. 30 ist dieser Ausspruch in Form einer selbständigen Sentenz mitgetheilt: ר' עקיבא אומר כל המרבק בעוברי עבירה מעטי שלא עשה כמעשיהו ורי' אה' מקבל מורענות כיוצא בתן וכל המרבק בעושי מצוה מעטי שלא עשה כמעשיהו; darauf folgt die Exemplification, den Zeugen aussagen entnommen. S. auch oben S. 272, Anm. 8.

findet darin die Andeutung, daß eine einzige mangelnde gute That beim Gerichte über den Menschen auf der Waagschale der Verdienste fühlbar wird, die Verdammung herbeiführt ¹⁾ — Aehnlich in der Form, wie die Deutung zu Deut. 17. 6, sind die an Lev. 5, 17, Num. 30, 13 und Deut. 18, 11 angeknüpften homiletischen Sprüche Akiba's. Von diesen drei Bibelversen wird erzählt, daß Akiba, wenn er in der Auslegung zu ihnen kam, weinte, indem er den betreffenden Gedanken aus ihnen folgerte ²⁾. An die ersten zwei der genannten Verse knüpfte er den Ausruf: 334 Wenn schon derjenige, der unwissentlich ein Verbot übertritt, der Sühne bedarf, um wie viel eher bedarf deren der absichtliche Uebertreter. An Deut. 18, 11 knüpfte er Folgendes: Wenn derjenige, der sich aushungert und dann auf dem Todtenacker übernachtet, damit der Geist der Unreinheit — die wahrjagende Kraft des Todtenbeschwörers — auf ihm ruhe, dies auch erreicht, sollte nicht, wer sich kasteit, um den Geist der Reinheit auf sich zu bringen, dies um Vieles eher erzielen? Aber, was kann ich thun,

¹⁾ Jer. Abth. 61 d. לכלי חק לפני שאין בידו כזרה אחת . . . דוד ריע . . . ריע, ebenso Kohel. r. zu 10, 1. S. oben S. 275, A. 2.

²⁾ Ribbushin 81 b, zu Num. 30, 13: ריע כי זהו' סמי להאי פסוקא דהוה: ריע כי כשהיה ריע מניע לפסוק זה היה בוכה (in Nazir 28 b Weides mit gemeinschaftlicher Einleitung: זה היה ריע מניע ריע מניע לפסוק זה היה בוכה בברי . . . כיוצא בברי . . . בוכה). Tosefta Nazir 3, 14 hat die Num. 30, 13 betreffende Uebersetzung, ebenso findet sie sich Jer. Nazir 58 b oben, nur daß corrumpt ist zu יעקב (vgl. oben S. 321, A. 2). — Im Sifra zu Lev. 5, 17 (26 d) wird die Folgerung Akiba's in anderer Form Jose dem Galiläer zugeschrieben, während unmittelbar darauf eine andere homiletische Folgerung im Namen Akiba's tradirt wird (Ab r. b. David im Comm. 3. St. hat hier ebenfalls יעקב für ר' יעקב). In Sifra zu Num. 30, 13 (§ 153) wird Akiba's Spruch anony und in genauerer Fassung gegeben. — Sanh. 65 b, zu Deut. 18, 11: זהו' ריע מניע לפסוק זה היה בוכה. In Sifra 3. St. (§ 173) ist statt Akiba Eleazar genannt. Wenn diese Lesart richtig, dann ist nicht Eleazar b. Schammua gemeint, wie Weiss, II, 165, Anm. 2, annimmt, sondern El. b. Azarja, da der Ausspruch in der Fassung des Sifra (. . . וכל עלינו) analog ist dem oben S. 221 gebrachten Ausspruche Eleazar b. Azarjas zu Gen. 45, 8 (Gen. r. c. 98 Ende . . . און לנו ביום הדין).

werden ¹⁾. Saget vor Gott — im Neujahrsgedete — Bibelverse, die Gott als König preisen, damit ihr ihn als König über alle seine Geschöpfe anerkennt; Bibelverse, die von Gottes Erinnerung sprechen, damit euer Erinnerung vor ihm aufsteige; Bibelverse vom Posaunenschall, damit euer Gebet im Posaunenschall vor ihm aufsteige ²⁾. — Im Sage über die Tempelpsalmen (s. Mischna 336 Tamid 7, 4) bringt Aliba den ersten Vers jedes der an den sieben Tagen der Woche zu singenden Psalmen mit dem Schöpfungswerte des betreffenden Tages in innern Zusammenhang ³⁾. Für die Erklärung des Sabbathpsalmes (Ps. 92) haben die Schüler Aliba's J e h u d a und R e c h e m j a die Meinung ihres Lehrers verschieden tradirt; nach R. bedeute „für den Sabbathtag“ den

¹⁾ נסך מים בתג שהוא פרק נשמים שיתברכו עליך נשמים. Für den Imperativ מים נסך wie ihn Tos. Sukla hat (nach der Erf. Pschr.), steht in Tos. R. S. derselben Handschrift das Nomen vorbi המים ניסוך, daraus wurde in den Ausgaben und der Wiener Handschrift: תבא ניסוך המים. Babil hat ebenfalls den Imperativ, nur wie in den übrigen Absätzen in Plural מים נסכו. Im Jer., wo dieser Absatz an die ersten zwei als Analogien angegeschlossen ist, lautet er: אמור מיתה ניסוך המים בתג שיתברכו לניסוך המים.

²⁾ So Tos. R. S. Im Babil wird auch dieser Absatz Gott in den Mund gelegt: ואמרו לפני; übrigens sind die drei Theile desselben zu zwei zusammengezogen, indem die drei שומרת nur mit den an den zweiten Theil sich anschließenden Worten motivirt werden: ובמה בשומר. In b. R. S. 84 b wird der Absatz von dem Neujahrsgedete dem Amora R a b b a zugeschrieben, doch citirte er ihn wol nur als Baraita, und wir brauchen denselben nicht Aliba abzuspochen und in der Tos. und Bar. als Zusatz anzusehen. — In der Mischna R. S. 4, 5 wird eine Controverse zwischen A l i b a und J o c h a n a n b. N u r i über die drei Hauptbestandtheile des Neujahrsgedetes tradirt.

³⁾ Rosch Haschana 81 a עקיבא ר' יהודה אמר בשום ר' עקיבא. Die nach J e h u d a's Tradition folgende Tradition seines gewöhnlichen Controversisten R e c h e m i a, die nur in Bezug auf den Sabbath abweicht, sonst aber ganz mit der ersteren übereinstimmt, ermangelt zwar der Angabe ר' בשום, dieselbe ist aber zu ergänzen. In der That lesen R a s c h i und andere Quellen (s. Dittb. Eof.) für מה ראו הכמים: מה ראה ר' עקיבא. — In Aboth di R. N. c. 1 ist die Deutung der Tagespsalmen anonym und mit einzelnen Varianten zu lesen, in Bezug auf den Sabbath nach der Ansicht J e h u d a's.

Tag, an dem Gott gerührt hat, nach J. werde damit der große Tag der kommenden Welt angedeutet, der durchaus ein Sabbath sein werde ¹⁾.

Zwei andere agabische Gruppenätze Aliba's haben das Gemeinsame, daß sie eine Fünfzahl von Dingen unter den gleichen Gesichtspunkt stellen. Die eine Gruppe nennt fünf Strafgerichte Gottes, von welchen jedes zwölf Monate gedauert habe, beziehungsweise dauern werde, nämlich: 1. das Strafgericht über das Geschlecht der Sündflut, 2. das über Hiob, 3. das über die Ägypter, 4. das dereinstige über Gog und Magog, 5. das über die Frevler im Gehinnom ²⁾. Die andere Gruppe nennt, nach einer eigenthümlichen Theorie der Vererbung, die fünf Dinge, in welchen die Kraft (oder wie Andere erklären, das Verdienst) des Vaters im Sohne fortwirkt, die der Sohn dem Vater zu danken hat; es sind 1. die Schönheit, 2. die Kraft;

¹⁾ לעתיד שכלו. Die Mischna Tamid Ende hat dafür: ליום שכולו שבת (Bar. לעולם). Ab. di R. N. hat eine noch ausführlichere, dem Sage Rab's in Berach. 17 a entnommene Schilderung der kommenden Welt.

²⁾ Mischna Ebuioth 2, 10 עשר של שנים דברים. . . חורש. Bloß zu N. 5 wird die biblische Belegstelle, Jes. 66, 23, gebracht, um daran die abweichende Deduction Johanan b. Nuri's zu knüpfen. Es läßt sich von vorne herein annehmen, daß N. auch für die übrigen Sätze Belegstellen hatte; dieselben haben sich auch thatsächlich in dem in letzter Reihe von Aliba's Schüler Jose b. Chalafta herrührenden Seder olam erhalten (vgl. den Comm. des R. Abr. b. David), wenn auch ohne Aliba's Namen. Dasselbst werden nämlich, am Ende des dritten und am Anfang des 4. Cap., ebenfalls die fünf Strafgerichte zu 12 Monaten nach einander aufgezählt, doch ohne daß sie als Gruppe unter einen einleitenden Satz zusammengefaßt würden; auch wird nicht bei allen der Ausdruck שנים gebraucht (nur bei 4 und 5) und die Reihenfolge ist: 3, 2, 4, 5, 1. Die biblische Belegstelle zu 1 ist Gen. 7, 11, vgl. 8, 13; zu 2: Hiob 7, 3 (כה ימיתי רדכו של תבן); zu 3: Gen. 5, 12 (לילות לסיניו שלחן אף ירחים למ' ש); zu 4: Jes. 18, 6 (wobei statt הארץ citirt ist: חית השדה, wahrscheinlich durch Einfluß von Gen. 39, 4). Zu 4 vgl. auch die ob. S. 828, A. 2 citirte Stelle des Sifra, zu 5 f. S. 291; zu 1 u. 2 S. 322; zu 3 S. 818 f.

3. der Reichtum, 4. die Gesehrsamkeit, 5. die Lebensdauer ¹⁾. — An den letzten Punkt knüpft Aliba die Ansicht, daß in der göttlichen Vorherbestimmung der der menschlichen Generationenfolge zugemessenen Dauer die Anzahl der Generationen das Maß bildet, daß Gott, obwohl Tage und Nächte bis auf ein Haar bestimmt sind, nur nach Generationen rechne, nach Jes. 41, 4, wie auch aus Gen. 15, 13 und 16 ersichtlich sei ²⁾. Die „voll“ zu gewährende „Anzahl der Tage“ in Exod. 23, 26 ist nach Aliba die einer jeden Generation vorherbestimmte Anzahl von Jahren. Je nach Verdienst oder Schuld wird den Einzelnen diese Anzahl voll gewährt oder gekürzt; das erstere fand für den König Schiz-kija statt, nach II Kön. 20, 6 ³⁾.

¹⁾ M. Edujoth 2, 9: הוא היה אומר האם זוכה לבן בנוי וכו' ובקשר ובשנים חמשה דברים: daß ist zu ergänzen nach Tos. Edujoth 1, 14: חמשה דברים: הוא ר' עקיבא דורשן כסין הגרה בחמשה דברים האם זוכה לבן וכו'. Nun sollte in der Tosefta die Aufzählung der „fünf Dinge“ und ihre „agabische“ Begründung folgen; diese fehlt aber und es folgt sofort eine Discussion zwischen Aliba und den übrigen Gelehrten über das Princip selbst. Der fehlende Theil der Tosefta ist aber offenbar in dem jerus. Talmud, Midduschin 61 a, erhalten, wo wir nicht nur, anonym, die biblische Begründung der fünf Dinge lesen (für 1: Ps. 90, 16 והדרך, für 2: Ps. 112, 2, für 3: Ps. 37, 26, für 4 und 5: Deut. 11, 19 und 21), sondern auch den wahrscheinlich noch zu Aliba's Satz gehörenden Nachsatz: וכאם שהוא זכה לו בחמשה דברים כך הוא חייב לו בחמשה דברים כמכיל וכשקה מלביש מנעיל מנהיג. Daß in der Mishna die Zahlangabe ausgefallen (in älteren Citaten findet sie sich, s. Dift. Sofr.), ist damit zu erklären, daß man ובמספר הדורות zu den fünf als sechstes rechnete, wodurch die Zahlangabe hinfällig wurde. Vgl. Revue des E. J. XII, 223. — Uebrigens beruht auf diesem Aussprüche A's der seines Schülers Simon b. Juschai in Aboth 6, 8 und Tos. Sanhedrin 11, 8. (II. 85, 7). S. auch Die Ag. d. pal. Am. II. 488, 3. In Aboth di H. H. a. 36 findet sich im Namen Gamliel's der Satz: כל יום שנתב מאריך ימים: הן מאריך ימים, begründet mit Deut. 11, 19 und 24, 16.

²⁾ Tos. Edujoth 1, 14, wonach die zweite Hälfte der Mishna Ed. 2, 9 zu verstehen ist; man muß für ובמספר lesen הוא: הוא: S. Dift. Sofrim.

³⁾ Tos. Eduj. 1, 15, wo auch die abweichende Ansicht der anderen Gelehrten zu lesen ist. — Vgl. auch Zebam. 49 b; Rošeeth rabba zu 3, 2 (עת לבוא).

Von dem beliebtesten Hilfsmittel der homiletischen Schrift-
 erklärung, dem Gleichnisse, scheint Akiba keinen häufigen Ge-
 brauch gemacht zu haben. Bisher waren nur einige Gleichnisse
 zu verzeichnen¹⁾. Ein Gleichniß tradirte auch Berechja in
 seinem Namen, während es durch B.'s Controversisten Juda n
 dem Johanan b. Zakkai zugeschrieben wurde. Es bezieht
 sich auf Gen. 3, 7: „es wurden geöffnet die Augen beider“ und 339
 lautet: Ein Kleinstädter ging an dem Laden eines Glashändlers
 vorüber, vor welchem eine Butte mit kunstvoll gearbeiteten Glas-
 gefäßen war. Jener streckte seinen Stab aus und zerbrach die
 kostbaren Gefäße. Da ergriff ihn der Händler und sagte: Ich
 weiß wol, daß ich von dir keinen Schadenersatz erwarten kann,
 aber ich will dir wenigstens zeigen, wieviel Werth du vernichtet
 hast! So öffnete auch Gott ihre Augen und ließ sie sehen,
 wieviel Generationen sie vernichtet haben²⁾. — Zu Prov. 18, 16
 wird das folgende Gleichniß Akibas überliefert³⁾: Der König
 hatte Schuldner, denen er eine Frist zur Bezahlung ihrer Schuld
 bestimmte. Einer derselben erscheint schon vor der bestimmten
 Frist täglich vor dem Könige mit Geschenken und Bezeigung seiner
 Ehrfurcht⁴⁾. Als nun die Frist da war und die Schuldner ge-
 pfändet wurden, sprach jener Eine zu den mit der Pfändung Be-
 trauten: Ich kann meine Schuld bezahlen; führet mich zum
 Könige. Als sie mit ihm zum Könige kamen, streckte ihm der

¹⁾ S. oben S. 288 und S. 322. Vgl. auch S. 321, Anm. 3 Ende.

²⁾ Gen. r. o. 19 (vgl. Levy I, 393 b, Art. ריבויין). Das Bild
 vom Zerbrechen von Glasgefäßen hat Akiba auch anderweitig verwendet,
 s. oben S. 298 — Ueber eine andere agadische Tradition, in welcher
 Akiba eine der Johanan b. Zakkai's entgegengesetzte Ansicht ausdrückt,
 s. oben S. 33, A. 2.

³⁾ Midrasch zûta zum Hoheliede (ed. Duber, S. 19. ed. Schechter,
 S. 563 ff.) S. dazu J. Q. R. VII. 745.

⁴⁾ Hier ist eingeschoben לכבוד הווא לכבוד הווא (Wor. ומורין).
 לפני צורך. Es ist das der Satz aus Sirach 38, 1, den in anderer Form
 Menazar b. Bedath citirt (s. Die Ag. d. pal. Am. II, 11). Im Geniza-Texte
 (Schechter, The Wisdom of Ben Sira, S. 18) heißt es לפני צורך. Unserem
 צורך לפני würde im Griechischen genau entsprechen πρὸς τὴν ἀνάγκην.

Abnig seine Hand entgegen, begrüßte ihn und ließ ihn an seiner Seite Platz nehmen. Als die anderen Schuldner erfuhren, daß jenem Einen durch seine Geschenke solche Auszeichnung zu Theil wurde, schlugen sie sich in's Angesicht und sprachen: Warum haben wir nicht so gethan? Das Gott darzubietende Geschenk aber ist die Wohlthätigkeit (תרומה), nach Prov. 21, 3¹⁾.

Zahlensymbolik wendete Akiba einmal an, um mit einer frappanten Zusammenstellung ein schläfriges Auditorium zu wecken: Wie kam Esther dazu, über 127 Provinzen zu regieren? Die Enkelin der Sara, welche 127 Jahre alt wurde, sollte über ebensoviele Provinzen regieren²⁾.

7. Gott und Welt. Eschatologisches.

In der von einem Tannaiten des 2. Jahrhunderts herrührenden Traditionsreihe der Geheimlehre ist es Akiba, der der anerkannte Schüler Josua b. Chananja's auf diesem Gebiete genannt wird³⁾. In einer andern tannaitischen Uebersieferung⁴⁾ wird Akiba als derjenige gerühmt, der unbeschädigt in der richtigen Erkenntniß und dem richtigen Glauben den 340

¹⁾ Das Thema wird dann nicht weiter ausgeführt. — In der Erzählung von dem Besuche Eliezers, Josua's und Akiba's bei dem wohlthätigen Abba Judan (Lev. r. c. 13) heißt es zum Schluß: *קרא עליי זה המסוק בתרומה ירחיב לי...*

²⁾ Gen. r. c. 58 Anf., Esther rabba zu Anf. Nach der ersteren Quelle ist es die „Gemeinde“, nach der andern die „Schüler“, welche schläfrig werden. Im Midrasch „Panim Aherim“ zu Esther (Haber Sammlung agadischer Commentare zum Buche Esther, S. 56) ist die Deutung Samuel b. Nachman zugeschrieben und zwar von Jehuda b. Pazzi (= Jehuda b. Simon) im Namen seines Vaters tradirt (s. Die Ag. d. pal. Am. III. 162, 4).

³⁾ S. oben S. 40.

⁴⁾ B. Chagiga 15 b, j. Chagiga 77 b oben, Tos. Chag. 2, 3, Schil rabba zu 1, 4. — Kämpf's historische Deutung dieser Uebersieferung (Frankel, Monatschrift I, 555 ff.) hat Frankel, das. S. 559, widerlegt.

„Garten“ der theosophischen Speculation verließ¹⁾, während die anderen drei unter seinen Zeitgenossen, die auch seine Schüler waren, die Beschäftigung mit der Geheimlehre mehr oder weniger büßen mußten. Aliba hatte sogar die letzteren gewarnt, und zwar in einem in der Terminologie der Geheimlehre gehaltenen und noch immer nicht genügend erklärten Spruche, in welchem er die Psalmworte (101, 7) „wer Lügen redet, wird nicht bestehen vor meinen Augen!“ auf diejenigen bezog, die voreilige Theorien über den Urstoff der Welt aussprechen²⁾. Auf Aliba selbst und sein glückliches Einbringen in göttliche Geheimnisse wandte man die Worte des Hohenliedes 1, 4 an: „Ziehe mich, dir nach wollen wir eilen, gebracht hat mich der König in seine innersten Gemächer“³⁾. Dieselbe Tendenz, wie jene Warnung

¹⁾ ארבעה נכנסו למדרס . . . ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום. In der Fortsetzung der Baraita, Chag. 15 b unten, steht statt ויצא נכנס וירד; diese Aenderung beruht schon auf der Annahme, daß unter dem מדרס nicht eine bildliche Bezeichnung, der Geheimlehre, sondern die himmlische Region, das Paradies zu verstehen sei. Auf dieser Annahme beruhen denn auch die Dichtungen des späteren mystischen Midrasch vom „Hinaufsteigen“ Aliba's und anderer Helden der Mystik zum Himmel, um göttliche Geheimnisse zu erlauschen. Zum Bilde vom „Garten“ vgl. Sirach 24, 30: . . . ἄγγελον ἐκ παραδύσου.

²⁾ Chag. 15 b אמר להם ריע כשאתם בניעין מעל מבני שיש מהור אל תאמרו ו. ענינים מים שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. S. über diese Stelle u. A. Schröder, Gnosticismus und Judenthum S. 94 f., Levy, Talm. Wörterb. III, 97 b, Joel, Blide I, 164 f. Über die bei dieser Gelegenheit Aliba zugeschriebene Deutung des Wortes וערת, Deut. 84, 2, f. Ag. d. pal. Am. III, 187, 2.

³⁾ Chag. 15 b unt.; Schir r. zu 1, 4: אמר הביאני הכולך חרדיו. Vorher ist in Schir r. ein Ausspruch Aliba's mitgeteilt, mit welchem er seinen Vorzug vor den Kollegen durch den Hinweis auf eine Sentenz des Asabja b. Mahalalel motiviert hätte: אמר לא סמני שגדול אני מחברי אלא. S. R. Edujoth 5, 7. Es ist das im Grunde dieselbe Motivierung, welche im bab. Talmud a. a. D. in legendarischer Einkleidung Gott selbst in den Mund gelegt wird: „Auch den A. Aliba wollten die Engel wegstoßen, da sagte ihnen Gott Laßet diesen Alten, denn er ist würdig, meine Herrlichkeit zu genießen!“ Der Ausspruch Aliba's in Schir r. erinnert übrigens auch an die Art, wie

Aliba's, hat auch das der Mischna einverleibte Verbot, über Welterschöpfung (das 1. Cap. der Genesis) und das 1. Cap. des Buches Ezechiel anders als einzelnen Auserwählten und Würdigen Vortrag zu halten¹⁾: es sollte der Gefahr steuern, die Ergebnisse einer subjectiven Speculation und die den reinen Gottesglauben trübenden gnostischen Ideen in's Volk bringen zu lassen. Dieses Verbot aber geht, wie eine Tradition meldet²⁾, auf Aliba zurück, während sein Controversist Ismael es gestattet habe, öffentlich über die Welterschöpfung Vortrag zu halten³⁾.

Zwar nicht eine Theorie der Welterschöpfung, aber in's Gebiet der kosmologischen Speculation gehörig ist eine Betrachtung, mit welcher Aliba, an die Lev. 11, 29 genannten Thiere anknüpfend, die Psalmworte „wie viel sind deine Geschöpfe, o Ewiger!“ paraphrasirte⁴⁾: Du hast Geschöpfe, die nur im Meere leben und solche, die auf dem Festlande leben; wenn jene auf's Festland, wenn diese in's Meer gehen, kommen sie um⁵⁾. Du hast Geschöpfe, die im Feuer leben⁶⁾ und solche, die in der Luft leben; die einen kommen in der Luft, die anderen im Feuer

nach dem bab. Talmud (s. oben S. 323) eine Himmelsstimme den Vorzug A.'s vor Eliezer beim Gebete um Regen motivirt.

¹⁾ Chagiga 2, 1, zu ergänzen aus Tos. Chag. 2, 1.

²⁾ Jer. Chag. 2, 1 Anf., 77 a, vgl. Grätz, Gnosticismus 13, 30.

³⁾ Levy, Talm. Wörterbuch III, 57 a b, stellt die Controverse zwischen Ismael und Aliba unrichtig dar, wenn er von der „Forschung“ oder „Lehre“ R. Ismael's spricht, die Jehuda b. Pazzi vorgetragen hatte und die durch Aliba verworfen worden war. Was Jehuda b. P. als kosmogonische Theorie vorträgt, geht nicht auf Ismael zurück, sondern daß er sie überhaupt vortrug, begründet sich mit Ismael's Lehre, das dergleichen vorzutragen erlaubt sei.

⁴⁾ Sifra zu Lev. 11, 29 (52 b), Chullin 127 a: פשוטי ר' עקיבא בניו . . . רבו. . . לטוב זה היה אומר מה רבו. In Tanchuma bil-det Aliba's Betrachtung die Grundlage eines Ausspruches von Simon b. Jochai, aber an ein anderes ähnliches Psalmwort (92, 6) angeknüpft.

⁵⁾ Vgl. Aliba's Fabel vom Fuchs und den Fischen (oben S. 323).

⁶⁾ Er meint den Salamander (סלמנדר), der unter der Gattungsbene nennung צב in Lev. 11, 29 mitinbegriffen sei.

um. Was für dieses Geschöpf das Lebenselement ist, ist Tod für das andere; wie viel sind deine Geschöpfe, o Ewiger, alle hast du mit Weisheit geschaffen! — In's theosophische Gebiet, die Lehre vom „Gotteswagen“ gehört die eigenthümliche Deutung des Wortes מ in Exod. 33, 20; es sei soviel als ממ und bedeute die himmlischen Lebewesen, die „Thiere“ (Ezech. 1), welche den Gottesthron tragen: auch sie sehen Gottes Herrlichkeit nicht¹⁾.

Außer den Fragen der Weltchöpfung und des Wesens der Gottheit beschäftigten Aliba's Denken besonders die Fragen der göttlichen Weltregierung, wie sie im Verhältniß zum Menschen sich kundgibt. Zwei bedeutsame Sentenzen hierüber sind unter seinen leitenden Sprüchen im Tractate Aboth zu lesen. Die eine war schon oben besprochen²⁾; die andere faßt das Wirken der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber dem menschlichen Thun näher in's Auge und zeichnet in großen Zügen, mit Ausdrücken, die dem Verhältniß zwischen Schuldner und Gläubiger³⁾ entlehnt sind, die richtende Vorsehung Gottes, welche ununterbrochen waltet, Alles in's große Schuldbuch verzeichnet, Jeden frei gewähren läßt, aber bei der Vergeltung nur dem Urtheilsprüche der Wahrheit folgt⁴⁾. Ihr Walten ist ein

¹⁾ Sifra zu Lev. 1, 1 (4 a b): $\text{ממ חיות הקדש הנושאות את כסא הכבוד}$. Anders in Sifra zu Num. 12, 8 (§ 103): הוארם כעמורו ; $\text{מינן רוחות את הכבוד}$ וחי אלו כלמי הישרת. Vgl. Cap. XIII, Abschn. 15 (Ben Mezzai). — Die „Engel“ sieht Aliba auch Ps. 104, 12 unter den „Geflügelten des Himmels“ gemeint, ebenso unter den „Mächtigen“ in Ps. 78, 25, s. oben S. 245. — Ein vielleicht von Aliba stammender und hieher gehöriger Satz ist oben S. 280, Anm. 1 Ende, citirt.

²⁾ S. oben S. 275, A. 2.

³⁾ Vgl. Aliba's Gleichnisse oben S. 288, 331.

⁴⁾ Aboth 3, 16. In Aboth di R. H. o. 39 steht nur der Anfang der Sentenz. S. folg. S., Anm. 8. In der 2. Version des Ab. di R. H. o. 44 (S. 123) ist die Sentenz, stark modificirt, Eliezer, dem Sohne Jose Galili's zugeschrieben. Sie lautet dort: $\text{הכל צמיו הנלוי והלוי במקעה ובצדקה מרובה}$; $\text{על כל החיים והדין דין אמת והחנות פתוחה והשלוחן ערוך והמקום פתוחה והדין כמתנת}$ $\text{הרחמי ספקי והנבואי חי והקץ}$.

„Neh“, ausgebreitet über alle Lebenden“; „Alles ist zur Mahlzeit vorbereitet“. Mit dem letztern Satz schließt die Sentenz, unter dem schon bei *S o c h a n a n b. Z a k k a i* vorkommenden Bilde von der Mahlzeit ¹⁾ auf die kommende Welt hinweisend, in welcher den Frommen ihr Lohn, den Frevlern ihre Strafe wird. Die alte Frage der Propheten, der Psalmisten und Weisen nach den Gründen des Wohlseins der Frevler und des Leidens der Frommen beantwortet er, in einer an *Ps. 36, 7* sich anschließenden Controverse mit *Ismael* ²⁾, auf folgende Weise: Sowol mit den Frommen als mit den Frevlern geht Gott genau in's Gericht; Jenen vergilt er auch die wenigen schlechten Handlungen, die sie begehren, schon in dieser Welt, um ihnen Lohn zu gewähren in der kommenden Welt; den Frevlern läßt er Glück und Wohlstand zu Theil werden ob der wenigen guten Handlungen, die sie begehren, um das Strafgericht in der kommenden Welt walten zu lassen ³⁾. — Das Bekenntniß der göttlichen Gerechtig-

¹⁾ S. oben S. 36. Nicht ernst zu nehmen ist die Conjectur *Der ner's*, der in dem Satze *הכל מתקן למערה* für *למערה* lesen möchte: *למערה* „zur Beugnißablegung“ (*Maggid*, XI. Jahrg., p. 165).

²⁾ S. oben S. 246, Anm. 3. (*In Tanch. B. ru* ist von dem Ganzen nur ein kurzer Ausspruch *Aliba's* geblieben, der lautet: *נזק שמתר עושה לנו* (לעולם הבא בשביל שאנו קבלנו משפטך בעולם הזה). Zu dem Folgenden s. auch oben S. 320 f. *Aliba's* Ansichten über die göttlichen Heimsuchungen (*יסורים*).

³⁾ Vgl. *Rosenthal*, Hier apokryph. Bücher, S. 98. *In Aboth* di *R. N. a.* 39 folgen in unmittelbarem Anschlusse an die nur theilweise gegebene Sentenz aus *Aboth* 3, 16 (s. vor. S., Anm. 4) eine Reihe von Aussprüchen, die die Fragen der Buße, Sühne und der Vergeltung behandeln und die als von *Aliba* herrührend gelten sollen; denn nach ihnen steht eine kurze, mit *אמר ר' היה* eingeleitete Sentenz. Nach dieser folgen aus *Aboth* bekannte Sätze *Aliba's*, wenn auch unter *Meir's* Namen, s. oben S. 279, A. 2. Jene Aussprüche selbst lauten: 1. Die Buße der Frevler hält — das Strafgericht über sie — auf, wenn auch ihr Urtheilspruch besiegelt ist. 2. Das Glück der Frevler endet mit Unheil, und die Herrschaft begräbt ihre Inhaber. 3. Buße hält die Sühne in Schweben, der Versöhnungstag sühnt dann vollständig; Buße sühnt im Verein mit dem Todestage (für *אין* *אין* *היתר* lies *היתר* *אין* *אין* *אין*), und der Todestag ist der Buße gleichgeachtet. 4. Den Frevlern wird voll bezahlt, den Frommen wird die Vergeltung als

344 keit im Gegensatz zu ihren Leugnern drückt er mit Anschluß an Ps. 10, 13 in folgender kurzen Antithese aus. Der Frevler spricht: es giebt kein Gericht und keinen Richter. Aber es giebt ein Gericht und auch einen Richter ¹⁾! In Hiob 23, 13 findet er die Lehre, daß aus Gottes Gerichte jede Willkür ausgeschlossen sei ²⁾.

Die Vorstellungen von dem Walten der göttlichen Gerechtigkeit sucht Aliba auch im Einzelnen festzustellen, so in dem oben erwähnten Gruppenfage über die Dauer des Strafgerichtes, als welche er für verschiedene Fälle auf Grund von Bibelstellen den Kreislauf eines Jahres von zwölf Monaten angiebt ³⁾; ferner in den Urtheilen über gewisse in der heiligen Schrift vorkommende Frevler der Vorzeit hinsichtlich ihres Antheils an der

Darleh'n verwahrt; so wer die Thora mit Widerwillen übt und sonst nichts Gutes thut, dem wird voll bezahlt, wer aber die Thora willig übt und nichts Böses thut, dem wird sein Hauptlohn für die Zukunft verwahrt. Als 5. Ausspruch folgt mit besonderer Einleitung: Alle kommen und gehen nach, o möchte doch das Gehen — aus der Welt — dem Kommen — in die Welt — gleichen (an Schuldblosigkeit)! (Zum Theile stimmen damit überein die in der 2. Version des Ab. di R. N. nach dem oben S. 335, Anm. 4. angeführten Aussprüche stehenden und mit *וְהָיָה כְּשֶׁלֶם* eingeleiteten Sätze). Die Aussprüche 1, 2 und 5 stehen anonym neben einander im bab. Talmud, Joma 86 b unten, mit einigen Varianten im Ausdruck; N. 5 aber ist auf das Antreten und Verlassen der Herrschaft (*רְשׁוּת*) bezogen und demgemäß modificirt, dann fände der Satz eine Analogie an dem oben S. 269, N. 3 berichtigten Bedenken Aliba's. — No. 4 ist ein anderer Ausdruck für den zu Ps. 86, 7 gegebenen Gedanken Aliba's. No. 3 endlich ist bis auf Einzelheiten identisch mit dem Aussprüche *Jeh u da's* (vgl. oben S. 276, N. 1) in Tos. Joma 5 (4), 10.

¹⁾ Gen. r. o. 26 *וְלִית דִּין וְלִית דִּינָא מְבַל אִית דִּין וְאִית דִּינָא*. . . Ueber diesen Spruch (vgl. II, 61, 1) s. auch Lev. r. o. 28 Anf. (Ag. d. pal. Am. III, 662, 2).

²⁾ S. oben S. 319, N. 1.

³⁾ S. oben S. 329. Eine eigenartige Theorie über das Gleichgewicht zwischen Hölle und Paradies, Strafe der Frevler und Lohn der Frommen, knüpft Aliba an Koh. 7, 14, nach Hag. 15 a, doch s. oben S. 308, N. 3.

künftigen Welt¹⁾. Von der Letztern sind nach Aliba auch aus- 345
geschlossen: wer in „äußeren“, nicht zu den heiligen Schriften ge-
hörigen Büchern religiösen Inhaltes liest²⁾; wer in der Absicht
eine Wunde zu heilen, über dieselbe leise die Worte von Erob.
15, 26 spricht³⁾; wer das Hohelied bei Gastmälern singt, als
ob es ein weltliches Lied wäre⁴⁾. Bei diesen Verurtheilungen soll
die Verdammung der gerügten Sünde in der schärfsten Einklei-
dung ausgesprochen werden. Auch einer Warnung an den enge-
ren Kreis der des Studiums Beflissenen soll Aliba diese Einklei-
dung gegeben haben, indem er lehrte, daß wer nicht „dienend“ 346

¹⁾ Die Ansichten Aliba's hierüber waren in anderem Zusammen-
hange schon oben S. 316 und S. 136 behandelt.

²⁾ הקורא בספרים החיצונים, M. Sanh. 11 (10), 1. Unter diesen Büchern
sind nach einer Baraita des bab. Talmuds (Sanh. 100 b) die Bücher der
Juden christen oder legerischen Sekten — ספרי כנינים — überhaupt
zu verstehen (צורקים für כנינים ist eine Censuränderung, s. Dikl. Sofrim).
Ueber die bekannte Stelle des jerusalemischen Talmuds (Synh. 28 a), in
welcher als Beispiele für ספרים חיצונים einige mit Namen genannt werden,
s. besonders Joel, Blide in die Religionsgeschichte, I. Band S. 68—76
und Perles in Revue des Etudes juives, III, 109. Keinesfalls scheint diese
Exemplification von Aliba selbst herzurühren. Wie Aliba die christliche
Bibelauslegung, auch wenn sie nicht dogmatisch war, verpönte, sieht man
aus dem oben, S. 108 Erzählten.

³⁾ M. ibid., Tos. Sanh. 12, 10, wo es Abba Saul im Namen
Aliba's mittheilt (vgl. II, 366, 1). Fraglich ist, ob der erläuternde Zusatz,
den im jerusalemischen Talmud Ab (Sanh. 28 b oben), im babylonischen
Jochanan (Sanh. 101 a) giebt, und den die Tosefta — ebenso Abot di
R. N. c. 36, wo aber Jochanan b. Nuri als Autor genannt ist — in
Aliba's Satz selbst aufgenommen hat (קורי), schon von dem Letztern ge-
meint war; dann hätte er das so geübte Besprechen der Wunde nicht so
sehr als abergläubischen Gebrauch, wie wegen der verächtlichen Behandlung
des Gotteswortes verpönt. Dann ist auch der Zusammenhang verständlich,
in den die Tosefta den Ausdruck bringt, nämlich nach der Verdammung
Jener, die das Hohelied zu profanen Zwecken mißbrauchen. Vgl. noch Levy,
Über ein. Fragmente aus der Mishna des Abba Saul, S. 33.

⁴⁾ S. oben S. 310.

einem Gelehrten als Schüler sich anschließt, keinen Antheil an der kommenden Welt habe ¹⁾).

8. Pseudepigraphisches.

In den Pirke R. Eliezer findet sich, wie den meisten hervorragenden Tannaiten, auch Aliba eine Reihe von agabischen Sätzen zugeschrieben, ohne daß deutlich wäre, daß der Autor dieses Werkes die betreffenden Sätze anders als willkürlich mit dem gefeierten Namen verbunden hätte. Jedoch erst vom 24. Capitel an bedient er sich des Namens Aliba's bei acht Sätzen des verschiedensten Inhaltes ²⁾. — Im Midrasch Mischle werden Aussprüche zu Prov. 22, 22 ³⁾; 23, 24 ⁴⁾; 28, 27 ⁵⁾ dem A. zugeschrieben.

¹⁾ Nach Ab. di R. R. c. 36 Ende. Vielleicht ist dieser Ausspruch Aliba's in demselben Sinne zu verstehen, wie die oben S. 97, A. 5 erwähnte Mahnung seines Lehrers Eliezer.

²⁾ 1. Nimrod, der Skavensohn, wird zum König gemacht, mit Anwendung von Prov. 30, 22. Cap. 24. — 2. Abraham sieht die vier Weltreiche, nach Gen. 15, 9 (wobei als viertes Ismael, d. i. das arabische, muhammedanische Reich!). Cap. 28. — 3. Der mit den Vätern wandernde Brunnen. S. 35. — 4. Begegnen von Mädchen beim Eintritt in eine Stadt bedeutet Glück, nach Gen. 24. Cap. 36 Anf. — 5. Die Stämme Juda und Benjamin am rothen Meere, nach Ps. 68, 28 (in Mechilta zu Exod. 14, 22 von Meir). Cap. 42. — 6. Von der Buße. Cap. 43. — 7. und 8. Tyrantische Behandlung der Israeliten in Aegypten, Cap. 48. —

³⁾ Die Worte *כי דל הוא עני* paraphrasirt er so: *דיו דלותו של עני*, dazu das Sprichwort: *שכיה לעייקא שבקיה לעייקתיה*, das nach Gen. r. c. 14 (7), Schocher tob zu Ps. 2, 9 (II, 189, 2) zu verstehen ist, wo eine auf dem Sprichworte beruhende Aufferung einem ungläubigen Sepphorensen in dem Mund gelegt wird. — In demselben Verse wendet nach Midr. Mischle Aliba noch den Spruch an: *אין כרחסין ברין*.

⁴⁾ „Dein Vater“ ist Gott. „deine Mutter“ ist die Weisheit (nach Prov. 2. 8).

⁵⁾ *כל מי שנותן צדקה לעני אין כסבור ואם לאו ומעלים עיניו רב מארות* Dann folgt — mit *הוא היה אוכר* eingeleitet — die oben S. 297, Anm. 4 gebrachte Deutung zu Koh. 11. 6. — S. noch oben S. 262. A. 1 (zu 1, 4); S. 155, A. 5 (zu 6, 5); S. 288, A. 2 (zu 11, 4).

Der mystische Midrasch mußte Akiba, dem großen Märtyrer und dem gefeierten und allein unverfehrt gebliebenen Besucher des „Paradieses“ der alten Geheimlehre¹⁾, eine große Rolle unter den dem Alterthume entlehnten Autoritäten seiner theosophischen Dichtungen und Speculationen zuweisen. In den Hecaloth, als deren Verfasser Ismael gelten soll, nennt dieser Akiba als Denjenigen, welcher die vorgetragenen Geheimnisse am Gottesthrone erluschte²⁾. Im großen Hecaloth beruft sich³⁴⁷ Ismael auf Akiba für Lehren, welche dieser im Namen des Eliezer b. Hyrkanos tradirt habe³⁾. Ebendasselbst finden wir Akiba mit den anderen Heroen der Mystik zu Füßen des Nechunja b. Hakkana sitzen⁴⁾. Der naturphilosophische Midrasch Temura nennt abwechselnd Akiba und Ismael als Autoren⁵⁾. — Als eigenstes Gebiet Akiba's im Reiche der Mystik wurde die Darlegung der in den Buchstaben des hebräischen Alphabets, den Elementen der heiligen Schrift, verborgenen Geheimnisse betrachtet, da er in der halachischen Auslegung der h. Schrift eben von der Grundanschauung ausgegangen war, daß in jedem Buchstaben Anknüpfungen und Andeutungen für die Einzelheiten des Religionsgesetzes zu finden sind. Diese Grundanschauung führte schon früh zu einer eigenthümlichen Hypostasirung der Buchstaben als der Grundelemente der heiligen Schrift, der Thora; und namentlich an der Würde, welche der Letztern, als dem vor der Schöpfung existirenden Ausflusse der göttlichen Weisheit, im Rathe des Schöpfers zugetheilt wurde, nahmen die Buchstaben selbst ihren Antheil. Die verschiedensten, an die Namen und die Formen der Buchstaben sich lehnennden Deutungen und Dichtungen, zum Theil früheren Quellen entnommen, wurden in der gaonäischen Zeit zu einem Midrasch

¹⁾ S. oben S. 333.

²⁾ S. oben S. 282, N. 4.

³⁾ S. oben S. 121.

⁴⁾ S. oben S. 56, N. 4.

⁵⁾ S. oben S. 268.

348 gesammelt, dem der Verfasser die Worte „Es sagte R. Atiba“ vorsetzte und der Midrasch Alpha-Betha des R. Atiba oder Agaba des R. Ak. oder Buchstaben des R. Ak. genannt wurde ¹⁾). Eine andere, ebenfalls den Namen Atiba's an der Spitze tragende Version dieses Midrasch berücksichtigt auch die verschiedenen Buchstabencombinationen ²⁾).

Besonders die lautliche Bedeutung der hebräischen Buchstaben liegt dem System des Buches Jezira zu Grunde, das sich selbst auf Abraham zurückführt, aber später Atiba zugeschrieben wurde ³⁾). Theurgischen Inhaltes ist das Sefer Hajaschar, für welches ein alter Schriftsteller gleichfalls Atiba als Verfasser nennt ⁴⁾). In einem kleinen, aramäisch geschriebenen angelogischen Traktate aus der gaonäischen Zeit wird nach Mechunja b. Hakkana und dessen Gefährten und vor Jonathan b. Uzziel und dessen Gefährten Atiba mit seinen Gefährten als Inhaber theurgischer Geheimnisse und Kräfte genannt, und am Schlusse dieses Traktates wird „R. Atiba der Alte“ als derjenige genannt, dessen leibliches und geistiges Auge

¹⁾ S. Bunz, Gott. Vorträge, S. 168 f. Jellinek, Beth Hammidrasch, Bd. III. p. XIV. f. Im selben Bande, S. 12—49 ist dieser Midrasch abgedruckt. S. ferner Beth Hammidrasch, B. V, p. XIV f. und 31—33; S. Sachs am Schluß seiner Einleitung zum פארן'ו (Paris 1866), p. 40 f. über den im Anhange daselbst, S. 42—47, edirten, Atiba zugeschriebenen Midrasch über die Kränlein der Buchstaben.

²⁾ Beth Hammidrasch III, 50—64.

³⁾ Nach Jellinek, Beiträge zur Geschichte des Rabbala, S. 4, war Jsaak de Lattes (im Vorwort zur Cremonaer Ausgabe des Zohar) der Erste, der Atiba als denjenigen nennt, der das Buch Jezira niederschrieb. — Über das Buch s. aus neuerer Zeit die Forschungen Epstein's im 28 und 29. Bande der Revue des Études Juives; meine Schrift: Die Anfänge der hebr. Grammatik, S. 20—23; Steinschneider, Die hebr. Überf. des Mittelalters, S. 394.

⁴⁾ S. Bunz a. a. O. S. 169, Benjaſob, Thesaurus libr. Hebr. p. 234, N. 492.

die geschilderten himmlischen Hallen und deren Geheimnisse geschaut hat ¹⁾).

XIII.

Die Zeitgenossen und älteren Schüler Akiba's.

1. Tarphon.

Eine der charaktervollsten und hervorstechendsten Erscheinungen in der an den verschiedenartigsten Persönlichkeiten so reichen Zeit, welche dem Falle Jerusalems folgte und dem Falle Bethars voranging, war der aus priesterlicher Familie stammende Tarphon. ²⁾ Seine frühesten Jugenderinnerungen gehen noch in das Heiligthum zurück. Er gedenkt eines Bruders seiner Mutter, der in der Tempelhalle die Trompete blies ³⁾ und erinnert sich, selbst am Veröhnungstage in Reih' und Glied mit den Priestern gestanden und gehört zu haben, wie der Hohepriester, wenn er den heiligen Gottesnamen aussprach, dies so that, daß seine Stimme mit dem Gesange der Priester zusammenfloß ⁴⁾. Seine Priesterrechte und Pflichten nahm er, soweit es angien, auch nach der Zerstörung des Tempels sehr ernst. Er berief sich in Bezug auf das Nehmen der Hebe auf eine von Jochanan b. Zak-

¹⁾ S. B. Sammidrasch, VI. 110, 111. — Ueber andere Akiba zugeschriebene Schriften s. noch Bunn, G. B., S. 405, Anm. a.

²⁾ Hieronymus zu Jesajas 8, 11, nennt ihn zwischen Eliezer und Jose Gelili (et post eum Eliezer et per ordinem Telphon et rursum Joseph Galilaeus). S. Geiger, Jüdische Zeitschrift V, 273 (wo unrichtig Telphon statt T.) und Krauß, Magyar Zsidó Szemle VII, 581; desselben Lehnwörter II, 278. Vielleicht ist תרפון die hebraisirte Aussprache von Τρῑφων; es kommt für den Namen auch die Schreibung תרפון vor. Über T.'s Identität mit dem Tryphon des Justinus Martyr s. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, 3. Aufl. II. 378.

³⁾ Jer. Joma 38 d, Sifre zu Num. § 75.

⁴⁾ Jer. Joma 40 d unt. Nach der vollständigeren Tradition in Soheleth rabba zu 3, 11 befand sich Tarphon auch bei dieser Gelegenheit mit seinem Oheim im Heiligthum.

lai ihm geworbene Belehrung¹⁾. Als er einmal vom Lehrvortrage ausgeblieben war und ihn der Patriarch Gamliel nach der Ursache befragte, sagte er, er habe Priesterdienst gethan; dann erklärt er dem ob des Ausdruckes verwunderten Gamliel denselben, mit Berufung auf Num. 18, 7, damit, daß auch das Einheben der Priestergaben „Dienst“ genannt werde²⁾. Auf originelle Weise benützte er seine Priesterprivilegien zu einem großartigen Wohlthätigkeitsakte während einer Hungerstoth. Er traute sich 300 Frauen an, damit diese das Recht erhielten, von dem 350 dem Priester gehörenden geweihten Getreide zu essen³⁾. Daß nicht Eigennuß den — übrigens reichen — Aharoniden zu einem so eifrigen Beansprucher seines Rechtes machte, zeigt auch der Umstand, daß er das Geld, mit dem man bei ihm die erstgeborenen Söhne auslöste, dem Vater zurückschenkte⁴⁾. Rauh und heftig in seiner Ausdrucksweise⁵⁾, war er in seinem Thun von un-

¹⁾ Tos. Chagiga o. 3 Ende. Diese Erzählung ist durch die Angabe merkwürdig, daß Tarpbon durch sein zu eifriges Nehmen der Priesterhebe in's Gerede kam: Ein „Greis“ sagt ihm: כפני מה הבריות כרנגות אחריו והלא: כל דרכי אמת וישן חן . . .

²⁾ Sifrá zu Num., § 116; Pesachim 72 b. Gamliel sagt ihm להלם כל רבריך תימה וכי יש עבודה עשוי in Sifrá zâta (Zalkut I, 754) aufmerksam, mit der Midrajsch Haggadol zu Num. 18, 7 übereinstimme. Eine beliebte Schwurformel L.'s war העבודה, f. Sifrá zu Lev. 19, 16, Bar. Zebachim 13 a.

³⁾ Tos. Kethub. 5, 1, tradirt von Menachem b. Nappach, im Namen des Eleazar Pappappar; ohne Tradenten j. Jebam. 6 b. Vielleicht darf man den immerhin ungeheuerlichen Act einer 300fachen Heirat dadurch beseitigen, daß man annimmt, unter נשים ש' (was nachher = שלש genommen wurde) wären ursprünglich nur שתי oder שיש נ' verstanden gewesen.

⁴⁾ Tos. Bechor. 6, 14; b. Bechor. 51 b.

⁵⁾ Berühmt war seine Schwurformel אקפה את בני אקפה „ich müge meiner Kinder verlustig gehen“ (Sifrá zu Lev. 1, 5; Sifrá zu Num. § 75; Sabbath 116 a, ferner an den in den ersten drei Anmerkungen dieses Abschn. citirten Stellen). Der Patriarch Jehuda I spielte auf dieselbe an, als er sich nach der Nachkommenschaft L.'s erkundigte, Baba mezia 83 a. — Er wählet sei noch der Ausdruck, Midda 13 b: תקצן ירו על טבורו, ebenda: .

gewöhnlichem Bartsinne. Seiner Mutter legte er einmal, als sie barfuß über den Hof gehen mußte, die Hände unter und ließ sie auf diesen schreiten ¹⁾. Als er einmal einen Brautzug an seinem Lehrhause vorüberziehen sah, unterbrach er den Vortrag und ließ die Braut durch seine Mutter und Frau baden, salben und schmücken und sie so ihrem Gatten zuführen ²⁾. Das Gebot, Frau und Kinder am Feste zu erfreuen, erfüllte er so, daß er allerlei Leckerbissen an sie vertheilte ³⁾. Als seine Frau starb, gelobte er ³⁵¹ sich noch am Begräbnistage dereu Schwester an, mit den Worten: Laß dich heimführen und erziehe die Kinder deiner Schwester ⁴⁾! Seine Scheu, aus dem Ruhme seiner Gelehrsamkeit irgend einen Nutzen zu ziehen, gieng so weit, daß er einmal nur in äußerster Not seinen Namen nannte, um sich vor Schlägen zu retten, dann aber es sein Leben lang bereute und ausrief: Wehe mir, daß ich mich der Krone der Lehre bedient habe ⁵⁾.

מרטב תבקע כריטו ומל ירד לבאר זחת. Zu seinem Schwure bildet er selbst einmal (Sabb. 15 a) das Wortspiel: אקמח את בני שור הלכה כקמת.

¹⁾ Jer. Pea 15 c; vollständiger j. Kidduschin 61 b, woraus paraphrasirt und geändert bei Tossaphoth zu Kidd. 81 b. s. v. שרפון ר'. Im B a b l i, Kidd. 81 c, ist die Anekdote verallgemeinert, als ob T. immer, wenn seine Mutter das Lager aufsuchte oder es verließ, sich bückte, um ihr die Hände unterzulegen. Auch darin ist der Bericht des Jeruschalmi — der auch hebräisch, also in alter tannaitischer Fassung geblieben ist — ursprünglicher, daß in ihm sich nicht T. selbst im Lehrhause seiner Pietät rühmt, sondern daß seine Mutter dieselbe vor den ihren kranken Collegen besuchenden Weisen erwähnt.

²⁾ Aboth di R. Nathan c. 41 gegen Ende.

³⁾ Jer. Pesach. 37 b unten. Ähnliches, doch nur in Bezug auf den Pesachabend wird bab. Pesach. 109 b von Akiba erzählt. (Var. auch hier שרפון).

⁴⁾ Jer. Jebam. 6 b. In b. Moeb Raton 28 b wird dasselbe von Joseph, dem Priester erzählt.

⁵⁾ Berichtet von T.'s Zeitgenossen Chanina b. Gamliel, der auch Kidd. 81 b einen Zug aus T.'s Leben erzählt, j. Schebiith 35 b und b. Nedar. 62 b. Auch hier hat die Version des Jeruschalmi ursprünglichere Färbung.

Unter den Tannaiten, die am Tage der Absetzung Gamliel's im Vordergrunde standen, befand sich auch Tarp hon, und in einer erhaltenen Debatte jenes Tages nennen ihn Josua b. Chananja und Eleazar b. Azarja Bruder¹⁾. In besonders nahe Beziehung trat er jedoch zu Akiba, dessen Bedeutung er in enthusiastischer Weise anerkannte²⁾. Bezeichnend für ihr Verhältniß ist die Anekdote, wonach T. dem Akiba eine große Summe Geldes gab, damit er dafür ein Grundstück kaufe, dessen Ertrag sie, gemeinschaftlich dem Studium obliegend, zu ihrem Lebensunterhalte benützen würden. Akiba aber vertheilte das Geld an Lehrer und des Studiums Bessliffene, und als ihn T. nach dem Grundstücke fragte, zeigte er ihm die Beschenktten; die Urkunde über das gegebene Geld aber sei bei David zu
 352 finden, nämlich in den Psalmworten „seine Wohlthätigkeit bleibt für die Ewigkeit“ (Psalm 112, 9)³⁾. — Mit den genannten drei Tannaiten, Josua, Eleazar b. Azarja und Akiba, besuchte er den kranken Eliezer b. Hyrkanos und sprach ihn mit den Worten an: „Meister, werther bist du Israel als der Sonnenball, denn dieser spendet nur Licht in dieser Welt; du aber spendest Licht in dieser und in der kommenden Welt“⁴⁾! — An der Spitze derselben Lehrer, zu denen noch Jose der Galiläer hinzukam, begab sich Tarp hon auch zu Ismael b. Elischä, um diesen über den Tod seiner Söhne zu trösten. Sein eigener Trostspruch lautete, ausgehend von Lev. 10, 6: Wenn

¹⁾ M. Sadajim 4, 3.

²⁾ S. oben S. 266. — Wie Akiba einmal einen Schüler, der sich freut, Tarp hon mit einem Einwande in die Enge getrieben zu haben, nachdrücklich zurechtweist, liest man Sifris zu Num. 23, 26 (§ 143), b. Menach. 68 b.

³⁾ Lev. r. c. 34 Ende; Pesikta rabb. c. 25 (126 h); Mass. Kalla. — Nach Sabb. 25 b nannte Tarp hon nur den reich, der 100 Weingärten und 100 Felder besitzt, und dazu 100 Sklaven, die in denselben arbeiten.

⁴⁾ Mech. zu Exod. 20, 28 (73 a), Sifris zu Deut. § 82. Anders ist die Uebersetzung in Sanh. 101 a. S. oben S. 162, A. 3.

schon Nadab und Abihu, die nur ein Gebot erfüllt hatten (Lev. 9, 9), so beweint wurden, wie verdienen es erst die Söhne Ismaels, beweint zu werden! ¹⁾ Es ist nicht ohne Bedeutung, daß bei dieser Gelegenheit Tarphon seine Gefährten darauf hinweist, daß Ismael besonders in der Agada bewandert sei ²⁾. Seine eigene starke Seite war die Agada nicht, sowie er überhaupt, nach der schon erwähnten Charakteristik seines Wissens und seines Lehrens ³⁾, die agadische Auslegung der heiligen Schrift keineswegs als gesonderten Zweig der traditionellen Wissenschaft zu pflegen geneigt war. — Die bemerkenswertheften Beispiele der Agada Tarphons haben sich in einer Ueberlieferung erhalten, die über eine Unterredung desselben mit seinen Schülern Kunde giebt ⁴⁾. In dieser wirft der Lehrer die Fragen auf, zunächst eine h a l a-

¹⁾ Moed Katon 28 b.

²⁾ S. oben S. 236, A. 1.

³⁾ S. oben S. 216, A. 1.

⁴⁾ Tosefta Berach. 4, 16 f. Darauf folgt ein Bericht darüber, wie die zweite von Tarphon beantwortete agadische Frage — wodurch Juda des Königthums würdig wurde — von vier Hörern Tarphons — Eleazar b. Mathia, Chananja b. Chakhinai, Simon b. Azzai und Simon aus Teman — weiter discutirt und zu einem andern Resultate geführt wird. In der Mechilta zu Exod. 14, 22 (31 b) ist diese zweite Discussion mit dem ersten Bericht über die Unterredung T.'s mit seinen Schülern verbunden, so daß aus dem Ganzen ein Gespräch wird. Dasselbe trägt in der Mech. schon darin das Gepräge der künstlichen Construction, daß die h a l a c h i s c h e Frage, von welcher nach Tosf. die Unterredung ausgeht, auf sehr ungeschickte Weise inmitten der agadischen angebracht ist. — Was nun die zweite Discussion betrifft, so erscheint in ihr Akiba als derjenige, welcher den Genannten präsidirt und die gegebene Antwort widerlegt, zum Schluß aber selbst eine giebt. Mehr Wahrscheinlichkeit hat aber eine inhaltlich wenig abweichende Ueberlieferung dieser Discussion im Midrasch Hallel (Beth Hammidrash V, 95), wo Akiba's Stelle Ben Azzai einnimmt, und statt des Letztern unter den Vierern Simon b. Zoma genannt wird. In Schocher tom zu Ps. 76 wird die Discussion der Frage nach Juda's Königthum sehr frei nach der Mechilta gegeben, als zwischen Tarphon und seinen Schülern stattgefunden.

chische, zu der gerade Veranlassung war ¹⁾, dann ohne Vermittelung zwei agadische ²⁾. Die Jünger antworten nicht auf die Fragen, sondern bitten um Belehrung, die ihnen dann auch zu Theil wird. Die erste der agadischen Fragen lautet, mit Bezug auf Gen. 37, 25: Pflegen nicht sonst die Araber übelriechende Waaren, Felle und Theer zu führen? Antwort: Gott fügte es so, das jener Fromme (Joseph) nur zwischen angenehme, 354 wohlriechende Dinge gesetzt werde ³⁾! Die zweite Frage: Wodurch verdiente Juda das Königthum ⁴⁾? Antwort: Weil er seine Schuld gegen Tamar eingestand (Gen. 38, 26) ⁵⁾.

¹⁾ Er sitzt am Sabbath Nachmittag im Schatten des Taubenhäufes (Mech. hat dazu שׁוֹרְבַּי), und man bringt ihm kaltes Wasser, um seinen Durst zu löschen; da fragte er seine Schüler, welchen Segensspruch zu sagen habe, wer zur Löschung seines Durstes Wasser trinkt. In Mech. fehlt die Veranlassung der Frage, und dieselbe ist, wie aus der vorhergehenden Anm. ersichtlich, zwischen die anderen Fragen geschoben und, gleich den anderen, den Schülern in den Mund gelegt. — *Derenburg* 398, Anm. 3 sucht eine gezwungene Veranlassung für die halachische Frage, weil ihm die ursprünglichere Version in der Tosefta entgangen ist.

²⁾ T. leitet beide mit dem Worte הֲמֵי ein „Soll ich fragen?“, worauf die Schüler antworten לְמַדְנֵי רַבֵּינוּ „Belehre uns, unser Meister!“ S. auch Sifre zu Num. 18, 18 (§ 118). Tarp hon stellt eine kurze halachische These auf. Da sagen ihm seine Schüler: רַבֵּינוּ לְמַדְנֵי, worauf er die These begründet; ganz so Mechilta zu Deut. 15, 20 (ed. Hoffmann, S. 11, wo auch an Jose Gelili die Aufforderung gerichtet wird). Vgl. Die älteste Terminologie, S. 96.

³⁾ Etwas weitläufiger in Mech., danach *Abba bar Kahana* in Gen. r. c. 84. — Was in Tosefta darauf folgt: „Wenn Gott schon zur Zeit der Heimführung sich so der Frommen erbarmt, wie erst zur Zeit der Gnade“, — mit weiteren Belegen dafür aus Lev. 10, 5 und I Kön. 18, 18, — gehört nicht mehr Tarp hon an.

⁴⁾ Daß gerade die beiden Fragen besprochen werden, kommt wol daher, daß die Capp. 37 und 38 der Genesis an jenem Sabbath die Perifone bildeten. *O p p e n h e i m* הוֹרָקָר I. 97 f. sieht den historischen Hintergrund der Frage in der Wiedereinfegung Gamliels II.

⁵⁾ לֵי אָמַר in der Tosefta (vor בְּתַרְדֵּי) ist zu streichen, da T. selbst die Antwort giebt, wie bei der ersten Frage. — Es ist indessen auch eine andere Auffassung der Tosefta, als die S. 346, Anm. 4 vorgetragene, möglich, bei welcher לֵי אָמַר nicht gestrichen werden muß und die Re-

Zwei andere Besprechungen agadischer Fragen unter Tarphon's Vorfige sind überliefert, bei denen Eleazar aus Modium zugegen war. Die eine galt dem Abschnitte vom Manna, und Tarphon rief bei dieser Gelegenheit dem genannten Agabisten in seiner heftigen Weise zu, wie lange er Zusammengestoppeltes vorbringen wolle¹⁾. Er selbst gab einen Beitrag zur Erklärung jenes Abschnittes, indem er in dem Worte כָּבֹד, Exod. 16, 14, die Andeutung findet, daß das Manna nicht auf den bloßen Erdboden fiel, sondern auf behältnißartige Unterlagen²⁾. Die andere Besprechung findet im Obergemache Tarphons Statt und betrifft die Frage, welcher Art jene „zu jeder Zeit“ geübte Wohlthätigkeit sei, von der in Ps. 106, 3 die Rede ist³⁾.

lation der Mechiltha nicht so sehr von der der Tos. verschieden ist. Freilich muß dann die secundäre Relation des Midrasch Hallel als irrthümlich betrachtet werden. Danach ist die in der Tos. mit כָּעֵשׂ בְּמַרְבֵּקָה וְקִינִי beginnende Erzählung bloß eine Unterbrechung des Gespräches zwischen T. und seinen Schülern, um anzugeben, daß diese, als sie den Inhalt des Gespräches wiederholten, zu derjenigen Auffassung, wonach das reuemütige Geständniß Juda's ihn des Königthums würdig machte, aus Eigenem Hiob 16, 18 f., worin derselbe Gedanke ausgedrückt sei, hinzufügten. Dann folgt die Weiterführung des Gespräches: . . אמר להם. Die Einwände rühren demgemäß — wie in Mech. — von Tarphon her, und von ihm auch die endgültige Antwort, daß Juda's, des Stammes, Mut, als es galt durch's Meer zu ziehen — nach Ps. 69, 2, 8 und 114, 1, 2, — ihn der Herrschaft würdig erwies. In Sota 37 a wird dasselbe in einem längeren Agadasage Jehuda b. Chai's ausgeführt.

¹⁾ S. oben S. 188, Anm. 8. Mit denselben Worten — עד אמתאי עד וכביא עלינו — führt Tarphon auch Akiba in einer halachischen Discussion an, s. Sifra zu Lev. 1, 5 (6 b); Sifra zu Num. 10, 8 (§ 75).

²⁾ Mech. g. St. (49 a): ריש אומר מינו יורד אלא על האופנים. Ueber ריש אומר s. besonders Roshut, Aruch I, 228; Jalkut hat dafür die Variante אופנים (= אֵפֶס, אֵפֶס), woraus mit Wegfall des anlautenden p leicht אופסא werden konnte (vgl. אופסא aus καταλυσις). Tarphon deutet כבוד nach Deckel. Vgl. dieselbe Deutung vom Amora Jose b. Chana in b. Joma 75 b: מל סלמעה ומל סלמטה ודומה כמו שכתוב בקומא.

³⁾ . . . טרומן ומטרון ר' עשה רבבה zu 2, 5, o. 6 Anf., s. oben S. 188, A. 4. In Schwacher tob g. St. fragen die Schüler den T., dieser antwortet, jene erheben Einwände und wünschen endlich, des Modium's Meinung zu hören.

Gleichfalls unter Tarp hon's Vorſiße fand jene bedeutſamere Beſprechung darüber Statt, was wichtiger ſei, die Uebung guter Thaten oder das Studium der Lehre. Er ſelbſt ſagte: Das Thun iſt wichtiger. ¹⁾ Dieſe Anſicht hängt mit Tarp hon's ſonſtigen Kernſprüchen zuſammen, welche auf praktiſche Bethätigung des religiöſen Berufes dringen und das Verhältniß zwifchen Gott und Menſchen unter dem Bilde des Arbeitgebers darſtellen. „Der Tag iſt kurz und der Arbeit iſt viel, die Arbeiter ſind träge, der Lohn iſt reich und der Hausherr drängt“. ²⁾ „Nicht dir liegt es ob, die Arbeit zu vollenden, aber du biſt auch nicht ein Freier, ſo daß du dich ihr entziehen könntest; haſt du viel Thora gelernt, wird dir auch viel Lohn gegeben. Zuverlässig iſt dein Arbeitsherr, daß er dir den Lohn deines Thuns geben wird, wiſſe jedoch, daß die Belohnung der Frommen in der Zukunft ſein wird“. ³⁾

356 Aus Exod. 25, 8 — „ſie ſollen mir ein Heiligthum errichten, dann werde ich in ihrer Mitte wohnen“ — folgerte T., daß Gott ſeine Herrlichkeit erſt dann in Iſrael wohnen ließ, als ſie eine Arbeit vollbracht hatten; und in Gen. 49, 33 fand er angedeutet, daß der Menſch nur in einem Zeitpunkte der Beſchäftigungsloſigkeit vom Tode ereilt wird. ⁴⁾

Gerne brachte Tarp hon bibliſche Sätze und Ausdrücke an, um ſeine Rede emphatiſcher zu machen. Wenn ihm Jemand einen wohlbegründeten Ausſpruch mittheilte, ſo drückte er ſeinen Beifall mit den Worten כמור ומרה aus („Knauf und Blume!“), welche die Zierraten des goldenen Leuchters bezeichnen (Exod. 25, 33); während er etwas Unhaltbares mit den Worten der Schrift abwies: Nicht wird mein Sohn mit euch hinuntergehen!

¹⁾ Targum Jeruſ., Bidd. 40 b. S. oben S. 296, A. 8.

²⁾ Aboth 2, 19, Dezenbourg, 879, A. 1, erinnert an das bekannte „Vita brevis, ars longa“ von Hippokrates.

³⁾ Aboth ib. Der letzte Theil dieſes Spruches berührt ſich mit dem Schluſſe von El. b. Arach's Wahlſprüche, ſ. oben S. 72.

⁴⁾ Beides in Ab. di R. R. a. 11 (vgl. II, 159, 8).

(Gen. 42, 38) ¹⁾. Daß er Hiob 28, 11 auf Akiba anwendete, war schon oben erwähnt. ²⁾ Geistreich ist seine Anwendung von Daniel 8, 4 ff. bei Gelegenheit einer besonders lebhaften halachischen Discussion zu Lybba, in welcher die Ansicht Tarphons von Jose dem Galiläer, die Akiba's von Simon b. Manos mit Argumenten unterstützt wurde. Jose's Argument wurde von Akiba beseitigt, und dieser glaubte eine Weile gesiegt zu haben; da trat Jose mit einem neuen Argument auf und widerlegte Akiba, dem Keiner der anwesenden 32 Gelehrten beistehen konnte. Da wandte Tarphon auf den Kampf der Gelehrten den in Daniel a. a. D. beschriebenen Kampf der Thiere an: Der Widder, der Alles besiegt und groß thut, ist Akiba, der Ziegenbock mit dem sichtbaren Horne ist Jose der Galiläer und seine Widerlegung: der rennt den Widder an und zerbricht seine beiden Hörner, das sind die Argumente des Akiba und seines Helfers Simon b. Manos, und keiner der 32 Gelehrten rettet den Widder aus seiner Hand. ³⁾ — Die Söhne seiner Schwester, welche er unterrichtete, nannte er scherzhaft „Söhne der Retura“ (Gen. 25, 4), weil er ihre Theilnahmslosigkeit beim Unterrichte einmal nur dadurch aufrüttelte, daß er ihnen Gen. 25, 1 vorsagte, aber statt Retura den Namen Johani (Johanna) setzte, was sie schnell einfallend berichtigten ⁴⁾.

¹⁾ Gen. r. c. 91 g. E. Tradenten: Chanina und Marinus im Namen des Abba Rehorai (s. II, 379, 8).

²⁾ S. 266. — Vgl. noch eben S. 348, Anm. 5 ואל ירד לבאר שחת; Sifra zu Lev. 1, 5 und sonst: שלא הוית יסין ושטאל.

³⁾ Tos. Mikwaoth Ende; unvollständig in Sifra zu Num. 19, 9, § 124.

⁴⁾ Zebachim 62 b oben. Daß er zu dem scherzhaften Namentausche gerade den Namen ירמי wählt, kömmt vielleicht daher, daß seine Schwester eben diesen Namen trug; er will seinen Neffen andeuten, daß „die Söhne der Johanna“ „Söhne Retura's“ seien, wol Nachkommen Abraham's, aber nicht echte. Der Ausdruck בני קטורה in diesem Sinne wurde, wie im Talmud a. a. D. berichtet wird, von dem Amora Joseph angewendet, als einige seiner Hörer bei ihm Unkenntniß einer Bibelstelle voraussetzten und eine mit derselben im Widerspruch stehende Aeußerung von ihm vor schnell berichtigten.

Unter den strengen Ausprüchen der Tannaiten dieser Zeit gegen die vom Judenthum sich lösenden Judenthristen ist Tarp̄hon's Ausspruch der heftigste. Er schwört, daß er ihre Bücher, wenn sie ihm zu Händen kämen, ohne Rücksicht auf die darin vorkommenden Gottesnamen verbrennen würde. Wer von einem Mörder oder einer Schlange verfolgt wird, flüchte sich eher in einen Tempel der Götzendienner, als in ihre Häuser; denn die Götzendienner leugnen zwar die Gotteslehre, haben sie aber nie erkannt, Jene aber kennen und leugnen sie, und von ihnen gilt das strafende Wort in Jes. 57, 8 ¹⁾.

358 Noch ein Beispiel agadischer und eines halachischer Schriftauslegung Tarp̄hon's ist zu erwähnen, nämlich die Bemerkung zu Num. 5, 15, der Akiba entgegentritt ²⁾, und die nur den Consonantenbestand berücksichtigende Deutung von ת'ב, Lev. 23, 40 = קמ"ח ³⁾.

Im Pirke R. Eliezer sind drei Sätze mit dem Namen T.'s versehen ⁴⁾; auch eine im Midrasch Schocher tōb zu Ps. 7, 1 in seinem Namen gegebene Deutung ist wahrscheinlich pseudepigraphisch ⁵⁾. Dasselbe gilt von einem Aussprüche zu

¹⁾ Sabb. 116 a. Samuel Edels z. St. bemerkt richtig, daß T. in der Belegstelle besonders die Worte כי כמתי גלית „von meiner Seite hinweg bist du“ betont. S. übrigens noch oben S. 258, A. 4. — Wie Derenbourg 379 hervorhebt, findet sich in dem Sage Tarp̄hons über die Unfähigkeit seiner Zeitgenossen, Berweise anzunehmen — s. oben S. 219, A. 4 — eine Analogie zu dem bekannten Sage vom Splitter und Balken (Ev. Matth. 7, 4). Doch ist der Schluß des Tarp̄hon'schen Satzes in Arachin 16 b: אמ אכר לו טול קסם כבין עיניך אכר לו טול קרה כבין עיניך schwerlich ein ursprünglicher Bestandtheil desselben, da er sich in Sifra und Sifra nicht findet, und wol erst aus dem Baba bathra 15 b zu lesenden Sage des Amora Johanan hinzugefügt wurde.

²⁾ S. oben S. 807.

³⁾ Sifra z. St. (102 d), Sukka 82 a.

⁴⁾ Zu Zona 2, 1, Cap. 10 (daraus in Midrasch Zona, Beth Hammidrasch I. 97); zu Gen. 20, Cap. 26; Gott trägt die Thora den Nachkommen Eav's und Jemaels an, Cap. 41.

⁵⁾ Der betreffende Satz ist nämlich die Erweiterung eines im bab. Talmud, Moed Katon 16 b anonym tradirten Satzes.

Gen. 32, 25 im Midrasch A b kir ¹⁾. Im Midrasch Mischle wird T. einmal genannt ²⁾.

2. Jose, der Galiläer.

Das Auftreten eines aus Galiläa stammenden Jüngers in dem Lehrhause von T a b n e war eine so vereinzelte Erscheinung, daß man Jose, der eines Tages aus der Reihe der Schüler disputirend den Meistern T arphon und A l i b a siegreiche Argumente entgegensezte ³⁾ und von da an selbst den Meistern zugezählt wurde, nicht mit dem Namen seines Vaters, sondern mit dem seiner Heimath bezeichnete ⁴⁾. Der Makel, der in den Augen der Judäer den durch ihre Sprache und ihre Sitten unliebsam sich auszeichnenden Bewohnern der nördlichen Provinz

¹⁾ Zalkut zur St. § 182 (ed. Buber p. 7).

²⁾ Zu 9, 2. Nach der Äußerung Ismaels (oben S. 262, A. 1) folgt die T.'s: מציינו גדול מה כהן גדול משמש את ישראל ביום הכפורים. Die Äußerung entspricht der priesterlichen Herkunft T.'s (s. oben S. 342); auch scheint die ganze Erzählung aus einer echten Quelle herzustammen.

³⁾ Das erste Auftreten Jose's ist in Sifrs zu Num. § 118 und in der Bar. Zebachim 57 a mit großer Genauigkeit geschildert. Sowol T. als A l i b a sprechen ihn mit בני „mein Sohn“ an. S. unten S. 354, Anm. 1: S. auch Mechiltza zu Deuteron. an der oben S. 347, A. 2. citirten Stelle. היה [שמ] ר' יוסי הגלילי שבא תולה לשמש גבאים.

⁴⁾ Bei Hieronymus (s. oben S. 342, A. 2): Joseph Galiläus. In Sifrs zuta zu Num. 19. (Zalkut I, 761) wird ein Vortrag erwähnt, den Jose Gal. in Tiberias, also in seiner Heimat hielt. היה ר' יוסי הגלילי עם אחר היה ר' יוסי הגלילי. Es folgt dann ein ausführlicher Bericht über eine Disputation zwischen Jose und dem neben ihm sitzenden Simon b. Chanina. Dieser sonst nicht genannte Tannait (was Sanh. 101a betrifft s. oben S. 187, Anm. 3) ist vielleicht kein Anderer als הגון בן הגון d. h. Simon, Sohn Chanina's des Vorstehers der Priesterschaft. — In der Mishna Taba'im 4, 8 ist unter den übrigen mit den P h a r i s ä e r n disputirenden S a b d u k ä e r n auch ein גדולי צדוקי גלילי (in Lowe's Mishna edition: צדוקי גלילי) besonders genannt. — Nach Ländern sind aus ähnlichen Gründen unter den Tannaiten benannt: Chanana der Aegypter (המצרי), ein Schüler A l i b a 's; Nachum der Meder (המדאי), ein Richter aus den letzten Zeiten des Tempels; Simon der T e m a n i t e (התימני).

anhaltete, konnte jedoch auch durch die hervorragende Stellung, die er im Kreise der Gelehrten von Jabne und Lybda einnahm, nicht ganz von Jose genommen werden. Beruria (Valeria) die geistreiche Tochter des Chanina b. Teradion und Gattin Meir's erlaubte sich, ihn, als er sie auf der Straße ansprach und ersuchte, ihm den Weg nach Lybda anzugeben, mit den ironischen Worten zurechtzuweisen: Märtyrcher Galiläer, haben nicht die Weisen gelehrt (Aboth 1, 2), daß man nicht zu viel mit einer Frau sprechen solle? Du hättest mit weniger Worten fragen können¹⁾. — Indessen nahm Jose eine seiner Bedeutung würdige Stellung unter den übrigen bedeutenden Schulhäuptern ein. Tarphon schätzte ihn sehr, als einen dem Akiba allein gewachsenen Gegner²⁾. Mit Eleazar b. Azarja lag er gemeinsamem Bibelstudium ob³⁾. Besonders aber entwickelte sich ein näheres Verhältnis zwischen ihm und Akiba⁴⁾; ein bedeutender Theil seiner Sätze, besonders der halachischen, sind in Diskussionen mit

¹⁾ Erubin 58 b. גילי שוטה ruft man in einer ebendafelbit zu lesenden Anekdote auch einem galiläischen Krämer zu. — Uebrigens ist die Zurechtweisung der Beruria, die ihre Spitze nicht so sehr gegen Jose, als gegen den die Frauen herabsetzenden Ausdruck der Weisen richtet, derselben Tendenz, wie ihr Spott über einen andern ähnlichen Spruch der Weisen vom leichtem Sinn der Frauen (נשים דעתן קלה עליהן), i. Raschi zu Ab. zara 18 b, s. v. בעטת רברוריה. Die ihrer geistigen Ueberlegenheit und ihrer sittlichen Stärke sich bewußte Frau glaubte die ihr Geschlecht beleidigenden Ausprüche der Weisen sich auflehnen zu müssen. Nach der von Raschi a. a. D. erzählten Sage mußte sie das sehr empfindlich büßen.

²⁾ S. oben S. 350.

³⁾ Gen. r. c. 17: חר וכן הוון יחבין ופשמין תומ ור' אלעזר בן עזריה. S. oben S. 218, U. 1.

⁴⁾ Während ihn Akiba — gleich Tarphon — bei seinem Auftreten als Jüngerer und Schüler nur mit בני anspricht (i. S. 352, Anm. 8, Fra n. f. l. 125, Num. 8 hält das mit Unrecht für einen lapsus), spricht später Jose mit Akiba wie mit dem gleichgestellten Collegen, sagt ihm einmal in Bezug auf eine halachische Schriftbeutung: חיים אתה כורה כל עקיבא אמרילי אתה כורה כל חיים: dieselben Worte, deren sich bei ähnlichem Anlasse El. b. Azarja gegen Akiba bedient (Menach. 89 a). Andererseits sagt Akiba, als Jose um Erlaubniß bittet, ein ihm nachträglich

Alfiba ausgesprochen. Unter den Gelehrten, die Šamael besuchten, befand sich auch Jose ¹⁾, ebenso unter denen, die zu Lydda die bekannten Beschlüsse faßten. So fehlt er denn auch nicht in der Charakteristik von den bedeutenden Tannaiten jener Zeit ²⁾ und es wird von ihm gesagt: „Jose der Galiläer sammelt gut (das Wissen) ohne Hochmut; er besaß die gute Eigenschaft der Weisen vom Berge Sinai her und bestärkte in ihr die übrigen Weisen Israels“ ³⁾. Seine Sanftmut und Milde wurde verewigt in der Erzählung von seiner sprichwörtlich bösen Frau, die er auch, nachdem er sich von ihr hatte scheiden müssen, nebst ihrem Manne, einem blinden Stadtwächter, reichlich unterstützte ⁴⁾. Dem Ruhme seiner Frömmigkeit gab ein berühmter Agadist des dritten Jahrhunderts bezeichnenden Ausdruck, wenn er sagte: „Wenn in Folge von Israels Sünden Regemangel eintritt und sie einen Alten, wie es Jose der Galiläer 361 war, kommen lassen, der für sie betet, dann kommt bald Regen“ ⁵⁾.

Von den Schrifterklärungen Jose's des Galiläers sind diejenigen, in denen seine Erklärung zugleich mit der entgegenstehenden Erklärung Alfiba's überliefert ist, schon bespro-

eingefallenes Argument beizubringen: לא לכל אדם אלא לך שמתה יוסי הגלילי (Jos. Mikwaoth Ende). Ebenso gebraucht er Jose gegenüber die achtungsvolle Einleitungsformel אני מוכין [ואמרן] לפניך (M. Aboda zara 3, 5, f. Weiß II, 119, Anm. 2; Die älteste Terminologie S. 8).

¹⁾ Moed Katon 28 b. Irrthümlich nennt Fuchs in, Art. ר' יוסי הגלילי, unter denen, die Eliezer b. Hyrfanos auf seinem Krankenlager besuchten, statt Josua b. Chan.: Jose den Galiläer.

²⁾ S. oben S. 215, Anm. 2.

³⁾ Aboth di R. R. c. 18. In Gittin 67a ist von Jose nichts gesagt.

⁴⁾ Gen. r. c. 17, Lev. r. c. 34; gekürzt in jer. Ketuboth 34 b. unt.

⁵⁾ Samuel b. Nachman in j. Berach. 9 b. Interessant ist, daß noch im zehnten Jahrhundert der Karäer Saħil b. Mazliach rügt, daß man Jose mit den Worten anrief: „O Rabbi Jose Galiläer, heile mich!“ (א רבי הגלילי רפאני). S. Pinsker Vikkute Kadm., S. 32 (Zusätze). Vgl. auch Šadassi, Eškol Šalkofer, Alphab. 104, Buchst. רבאים אל קבר רייז. (הגלילי ואל קבר כל חכם), worauf mich Š. Š. Frañl aufmerksam machte.

chen worden ¹⁾). Unter diesen Controversen ist von besonderem Interesse die zu Dan. 7, 9, weil bezeugt ist, daß Akiba seine eigene Erklärung zu Gunsten der des Jose fallen ließ ²⁾). So wie Jose in dieser Erklärung den Gedanken aussprach, daß wenn Gott richtet, Recht und Erbarmen zugleich und einander ergänzend zu Gerichte sitzen, so erklärt er die dunkeln Worte in Gen. 6, 3: „nicht soll richten ferner mein Geist“ mit einer demselben Gedanken entstammenden Paraphrase: Nicht werde ich ferner, wenn ich sie richte, die Eigenschaft des Erbarmens neben der des Rechtes zu Rathe ziehen ³⁾). Von einzelnen Schrifterklärungen lesen wir noch folgende unter J.'s Namen.

362 In Gen. 28, 12 enthält שלם einen Hinweis auf סמל, das vom König Manasse im Heiligthum angebrachte Götzenbild (II. Chron. 33, 7), das Jakob im Traume gezeigt wurde ⁴⁾). — In Exod. 12, 10 findet er eine auf das Leben sich beziehende Be-
 lehrung: daß die auf Reisen sich Begebenden wol gerüstet sein müssen ⁵⁾). — Das. B. 21 ist משכו so zu deuten: Zieheth von dem Götzendienst weg und schließet euch dem Gebote — des Befach — an ⁶⁾). — Zu Exod. 12, 36. Die Aegyptier vertrauten den

¹⁾ S. oben S. 304 f. die Controversen zu Gen. 22, 1, Exod. 24, 19, Deut. 20, 8, ib. 38, 28, I Sam. 10, 2, Ps. 68, 17; ferner zu Lev. 16, 1 S. 304, Anm. 2; zu Deut. 12, 2 S. 303, Anm. 3; zu Deut. 13, 2 S. 295, Anm. 1; zu II. Sam. 7, 28 S. 116, Anm. 4. S. auch oben S. 245, Anm. 2.

²⁾ S. oben S. 216. Akiba's ursprüngliche Erklärung (s. oben S. 317, Anm. 2) hatte Jose mit den Worten abgewiesen: עקיבא עד מתי אתה עושה: שכנינה היל חגיגה 14 a (vgl. oben S. 358, Anm. 4).

³⁾ עור איני דן סדרה כנגד סדרה דרחמים Gen. v. c. 26. Diese Version der Erklärung Jose's scheint ursprünglicher zu sein als die längere, in Aboth di R. N. a. 32 gegebene: אמר הקב"ה איני כסוהו (Var. דן) יצר הרע (Var. יצר הרע) על יצר הטוב אימתי עד שלא נחתם גור דינב אבל ג' גיד שנידים שוים כעבירה.

⁴⁾ Tanhuma B. Uצא 7.

⁵⁾ Mech. 3. St. (7 b): בא הכתוב ללמדנו דרך ארץ על יוצאי דרכים שיהיו: מורדון. Bgl. oben S. 288, Anm. 4.

⁶⁾ Mech. 3. St. (11 a): משכו מעבודה זרה הדרכו במצוה. Das entspricht der Erklärung von II. Sam. 7, 28 (s. S. 116, Anm. 4) durch Jose den Galiläer, wonach Israel in Aegypten dem Götzendienst fröhnte.

Israeiliten, indem sie sagten: Während der Finsterniß haben sie nichts Unrebtliches begangen, sollten wir sie jetzt verdächtigen? ¹⁾ — Lev. 2, 7. Unter כַּסִּיתָ is ein Gefäß mit Deckel, unter כַּחֲסֵהוּ ein solches ohne Deckel zu verstehen ²⁾. — Deut. 21, 21. Wegen übermäßigen Fleisch- und Weingenußes befiehlt die Thora den ungerathenen Sohn zu steinigen? Ja wol, denn die Thora bringt bis an's Ende seiner Unmäßigkeit; diese führt ihn schließlich dazu, die Güter seines Vaters zu verzehren, dann sucht er den gewohnten Aufwand und findet ihn nicht, so geht er auf die Landstraßen und überfällt als Räuber die Menschen. Darum sagt die Thora: Eher soll er unschuldig sterben, als daß er nachher schuldbeladen sterben müsse ³⁾. — II. Sam. 14, 26. Die Worte „am Ende von Tagen, der Tage, nach denen er sich schor“ beweisen, daß Absalom ein Nazir auf bestimmte Zeit war und 363 sich in dreißig Tagen einmal das Haar abschor ⁴⁾.

Aus der halachischen Exegese ist als Jose eigenthümlich seine Auffassung der Partikel ׀ zu erwähnen; dieselbe zeige an, daß die mit dieser Partikel eingeleitete Gesetzesbestimmung nur theilweise gelte ⁵⁾. So beweist er aus Exod. 31, 13 („jedoch — ׀ — meine Sabbatthe sollet ihr beobachten“), daß

¹⁾ Mech. 3. St. (14 b). Zu Exod. 19, 8 f. II, 419, 1.

²⁾ Sifrá 3. St. (11 a); M. Menach. 5, 8. Im bab. Talmud zu dieser Mischna (Menach. 68 a) wird nach vergeblichem Versuche, diese Unterscheidung etymologisch zu begründen, erklärt, Jose habe dieselbe als Ueberlieferung gelehrt.

³⁾ Sifrá 3. St. § 220, Bar. Sanh. 72 a. In Sifrá ist nach ׀ יוֹשֵׁי ausgefallen. Den Ausdruck לִסְוֵי דְעֵרָה תִּרְרָה wendet Jose der Gal. auch in seiner oben S. 295, Anm. 1 erwähnten Erklärung zu Deut. 18, 2 an. — In M. Sanh. 8, 5 bloß der Schluß, anonym: כִּן שֶׁרָרָר רִירָר. על שם סופו אמרה תורה ימות גבאי ואל ימות הייב. Die Fortsetzung dieses Ausspruches s. unten.

⁴⁾ Mech. zu Exod. 15, 1 (86 a); Tos. Sota 3, 16 fehlt הגלילי, die Ausgaben und auch die Wiener Handschrift haben für ׀ יוֹשֵׁי ׀ גִּירָרָרָר während der folgende Satz statt Mehorai Jose als Autor erhält. S. II, 174, 5; 380, 4.

⁵⁾ ׀ חלק ׀ oder חלק ׀. S. Weiß II, 120.

es Fälle giebt, wo das Sabbathgefez aufgehoben ist, nämlich wo es sich um Rettung eines Menschenlebens handelt ¹⁾

Zu seiner homiletischen Schriftauslegung liebte Jofe, wie Akiba, Erweiterung des biblischen Berichtes durch phantastische Dichtung. Seine Dichtung über die Berge Labor und Karmel in der Auslegung von Pf. 68, 17 war schon oben erwähnt ²⁾. Auf der gleichen phantastischen Vorstellung von sich bewegenden Bergen beruht Folgendes: Als die Israeliten ihren Zug durch's Meer begannen, da war der Berg Morija entwurzelt aus seiner Stelle, und auf ihm war der für Isaak's Opferung gebaute Altar und der geschichtete Holzstoß zu sehen, Isaak selbst gebunden auf dem Altare und Abraham die Hand ausstreckend und das Messer ergreifend, um seinen Sohn zu opfern ³⁾. —

364 In der Berechnung der Plagen, welche die Aegyptier heimsuchten, ist er maßvoller als El. b. Hyrtanos und Akiba; doch auf derselben Grundlage wie sie nimmt er an, daß auf die 10 Plagen in Aegypten selbst deren fünfzig am Meere folgten ⁴⁾. Als die Israeliten aus dem Meere gerettet an's Ufer stiegen, da drängte es sie, einen Lobgesang anzustimmen. Sogar das Kind erhob den Hals aus dem Schoße der Mutter und der Säugling ließ die Mutterbrust los, als sie die göttliche Herrlichkeit sahen, und sie sagten: Dieser ist mein Gott, ich will ihn rühmen! Denn so ist

¹⁾ Mech. 3. St. (103 b): אך חלק יש שבתות שאתה דוחה ויש שבתות שאתה שוכת. Tos. Sabb. 15(16), 16 hat bloß ויש ר', jedoch den Satz vollständiger, indem auch die Einschränkung des Sabbathgefezes durch Beschneidung und Tempeldienst in dem מך angedeutet wird. In der Baraita Joma 85 b ist יהורה בר יוסי ר' der Autor des gekürzten Satzes. In Mech. zu 18, 8 (58 b) sagt Jofe Gal.: גדולה כילה שדוחה את השבת החמורה שהייבים עליה ברת. Die Mishna, Nedar. 8, 11, hat bloß ויש ר', doch hat die M. des jerus. Talmuds ויסי הגלילי.

²⁾ S. oben S. 306, Anm. 1.

³⁾ Mech. zu Exod. 14, 15. Das soll besagen, daß durch Abraham's Verdienst das Meer sich vor Israel spaltete.

⁴⁾ Mech. zu 14, 30 (33 b). Vgl. auch die übrigen nicht ganz klare Bemerkung Jofe's über die Ausdehnung des Wachtelsalles in der Wüste, nach Num. 11, 31, Mech. zu 16, 13 (48 b).

es gesagt (Ps. 8, 3): Aus dem Munde der Kinder und der Säuglinge hast du den Ruhm begründet¹⁾!

Auf eigenthümliche Weise erklärte Jose die Angabe in I Kön. 8, 11, daß die Priester wegen der Wolke nicht Dienst thun konnten, indem er das „nicht konnten“ im striktesten Sinne nimmt und den Satz aufstellt, daß die im Gefolge von Gottes Herrlichkeit ziehenden feindlichen Engel von Gott zu gewissen Zeiten Freiheit zu verderben erhalten und Gottes Schutz für diese Zeitpunkte³⁶⁵ sich gleichsam zurückzieht²⁾. Mit demselben dämonologischen Sage erklärt er den besondern Schutz, welcher Moses während des Vorüberziehens von Gottes Herrlichkeit zu Theil wird, Exod.

¹⁾ Sota 30 b יוסי הגלילי ר' יוסי רבנן דרש ר' תנן רבנן דרש ר' יוסי הגלילי יוסי; wenig anders j. Sota 20 c oben. In Mech. zu 15, 1 (daraus Tanchuma בשלח zu 15, 1 und Schocher tōb zu Ps. 8, 3) ist die Deutung Jose's des Gal's zu dem erwähnten Pfalmsage eine andere — und auch in anderer Form vorgetragen, — indem er dort יוללים als Kinder im Mutterleibe auffaßt (nach Job 3, 16). Die Bar. in den beiden Talmuden scheint hier die ursprünglichere Version erhalten zu haben, während in der Mechiltha angenommen werden muß, daß irrtümlich Jose zugeschrieben wurde, was Jehuda I, רבי, angehört, während unter des Letzteren Namen tradirt wurde, was auch mit der Baraittha übereinstimmt, daß nämlich יוליל größere Kinder bedeutet, nach Jerem. 9, 20 und Echa 4, 4. — Eine auffallende Analogie zu diesem Sage Jose's des Galiläers bietet das Buch der Weisheit Salomo's, Ende des 10. Capitels, worauf Kroner in Nahmer's Jüd. Literaturblatt, 1882, p. 20, aufmerksam macht.

²⁾ Sifra Einleitung Ende (3 b): . . שנתנה רשות למלאכים לחבל. Für למלאכים hat Abr. b. David im Comm. zu dieser Stelle und ebenso Jalkut zu I Kön. 8 (§ 189) למחבלים, ebenso in Num. r. c. 14 gegen Ende. — מחבל als Epitheton der verderblichen Engel entspricht dem biblischen המלאך המשוחית, II Sam. 24, 16 oder המשוחית Exod. 12, 28. — Synonym mit מחבלים ist חבלה mit denen Levi b. Sifi die verwüstenden Neuperser vergleicht, Kidd. 72 a unt. Vgl. auch Midr. Maase Tchora (Beth Hamm. II, 97) in einer apokryphen Version der Rathschläge des sterbenden Jehuda I an seinen Sohn: בייח רבבות של מלאכי חבלה. Darauf folgt ein angeblicher Ausspruch Aliba's: שכל אחד ואחד של רשות לחבל, also ungefähr dasselbe, was in Sifra Jose Gal. In einer andern Version (Schönblum מסעות עקיבא מסרו p. 14 a) fehlt die Angabe אמרו וקייבא מסרו. — Eleazar, der Sohn des Jose Gal. spricht von מלאכי שון, Tos. Ab. zara 1. 17.

33, 22; und in demselben Sinne sei Ps. 95, 11 zu verstehen: Erst wenn mein Zorn sich wenden wird, können sie eingehen zu meiner Ruhe¹⁾. — Aus Exod. 16, 10, verglichen mit Num. 14, 10, schloß er, daß Gottes Herrlichkeit in der Wolke erschien, so oft die Israeliten Moses und Aharon bedrohten, um sie zu schützen²⁾.

In der Discussion darüber, was höher zu schätzen sei, Studium oder Uebung der religiösen Pflichten, führte Jose den Beweis, daß ersteres wichtiger sei, folgendermaßen³⁾: Daß Studium der Lehre gieng der Verpflichtung, Erstlinge vom Teige zu geben, um 40 Jahre, der Verpflichtung, Zehnten zu geben um 54 Jahre, der des Erlassjahres um 61 Jahre, der des Jubeljahres um 103 Jahre voran⁴⁾. Und wie groß der Lohn des Studiums sei, ist aus Deut. 11, 19 und 21, sowie aus Ps. 105, 44 und 45 ersichtlich. Nach einer andern Uebersetzung⁵⁾ fand er Beides, Studium und Uebung, als gleichmäßig zu erfüllende Pflichten des „im Schirme der Weltreiche“ verborgenen Israels empfohlen in Hohelied 2, 14⁶⁾. — Unter dem *Alten*, dessen

¹⁾ Sifra ib. Hierher gehört auch die oben S. 355 angeführte Erklärung von Gen. 6, 3: Gott läßt zur Beirrafung der sündigen, vorsündfluthlichen Menschen die Eigenschaft des Rechtes allein, ohne das Gegenwicht der Eigenschaft des Erbarmens walten.

²⁾ Mechilta z. St. (48 a).

³⁾ Sifra zu Deut. § 41; Kidd. 40 b, wo הגילי ausgefallen ist. S. oben S. 356, A. 3, 4, S. 357, A. 1.

⁴⁾ Das Studium beginnt mit der Offenbarung der Lehre im ersten Jahre des 40 Jahre dauernden Wüstenaufenthaltes. Die Pflicht der הלה beginnt sofort beim Einzug in's Land, also 40 Jahre nach der Offenbarung, 14 Jahre später, nach der Eroberung des Landes (s. oben S. 240, Anm. 2) die Pflicht des Zehnten; sieben Jahre nachher ist das erste Erlassjahr, und 49 Jahre nach der Eroberung ist das erste Jubeljahr. — Eine andere chronologische Berechnung von Jose s. unten S. 361, Anm. 1.

⁵⁾ Schir r. zu 2, 14, nach der Deutung *Alfa's*.

⁶⁾ יונתי בחנוי המלע שחבויון בחרת המלכות הראיני את כראיך זה מעשה התלמוד המטוב השמיעיני את קולך זה התלמוד (כתונה), da das Gesehene die That, das Gehörte das Studium ist. — In

Achtung in Lev. 19, 32 geboten ist, hat man den zu verstehen, der Weisheit erworben hat, auch wenn er jung an Jahren ist).

Ueber Israel und sein Verhältniß zu den Völkern sind einige beachtenswerthe Sätze Jose's überliefert. — An das Futurum „Gott wird König sein“ im Gesange am Schilfmeere (Exod. 15, 18) knüpfte er folgende Betrachtung: „Wenn die Israeliten am Meere gejagt hätten: „Gott ist König für immer und ewig“ dann hätte keine Nation über sie die Herrschaft erlangt; jedoch sie sagten: „Gott wird König sein“ — über alle Erde — in der Zukunft, wir aber sind dein Volk und deine Heerde, die Schafe deiner Weide, der Samen Abrahams, deines Freundes, die Söhne Isaaks, deines Einzigen, die Gemeinde Jakobs, deines erstgeborenen Sohnes, der Weinstock, den du aus Aegypten versetzt, die Pflanzung, die deine Rechte gepflanzt hat²⁾. Ein damals viel gedeutetes Wort desselben Gesanges (מַמְלֶכֶת 15, 2) faßt er, ebenso wie Akiba, als Aufforderung, Gottes Ruhm vor den Völkern der Welt zu künden, auf³⁾. — Es ist eine Schande für Israel, daß während die Völker der Welt das, was sie von ihren Vätern übernommen haben, nicht verlassen, die Israeliten verlassen, was ihnen ihre Väter überliefert, und hingehen und fremden Göttern dienen⁴⁾. — Auch die guten Handlungen der Heiden erhalten ihren Lohn. Die Ehrerbietung der Kanaaniten gegen Abraham (Gen. 23, 5) wurde mit 47 Jahren belohnt, die sie

Ab. di R. N. c. 11 stehen zwei Sätze von Jose Gal., mit denen er Tarphon's Satz über den Müßiggang (oben S. 349) illustriert.

¹⁾ Sifrá z. St. (91 a); Bar. Kidduschin 32 b, mit Erläuterung. In Sifrá wird zu dem Satze חכמה היא שנהא וקן אלא זין וקן אלא זין auf den Ausdruck וקן אלא זין in Prov. 8, 22, ebenfalls von der Weisheit, hingewiesen. — Solche Wortdeutungen nach der Notarikonmethode (קן = קנה) finden sich bei Jose Gal. noch in zwei Controversen mit Akiba (oben S. 305, וצדק und תרדוד).

²⁾ Mech. z. St. (44 a).

³⁾ Mech. z. St. (37 a), i. oben S. 281, Anm. 4. Die ursprüngliche Lesung des Satzes von Jose, der sich von dem Akiba's nicht wesentlich unterscheidet, ist zweifelhaft. S. Friedmann z. St.

⁴⁾ Sifré zu Deut. 18, 7 (anknüpfend an die Worte אשר לא ידעת אתה ואתך, die einen Vorwurf involviren), § 87.

vor den Aegyptern, mit denen sie sonst auf gleicher Stufe der Verwerflichkeit waren (nach Lev. 18, 3), voraus hatten ¹⁾).

Zur paränetischen Schriftauslegung gehören folgende Sätze Jose's des Galiläers. Zu Num. 5, 3: Komm und sieh, welche Kraft die Sünde hat! Bevor die Israeliten ihre Hand nach der Sünde ausstreckten, gab es unter ihnen keine der in diesem Verse genannten Verunreinigungen, nachdem sie gesündigt (beim goldenen Kalbe), traten diese Verunreinigungen ein ²⁾. —

368 In Bezug auf das Verhältniß zwischen dem guten und dem bösen Triebe im Menschen giebt es dreierlei Classen von Menschen: Die Frommen stehen nur unter der Herrschaft des guten Triebes, die Frevler nur unter der des bösen, die zur Mittelclassen gehörenden werden abwechselnd von dem einen oder dem andern Triebe beherrscht (gerichtet) ³⁾. Den großen ethischen

¹⁾ Sifra zu Lev. 18, 3 (85 c). Die 47 Jahre sind die vierzig zwischen dem Untergange der Aegypter im Schilfmeere und der begonnenen Eroberung Kanaans verstrichenen, nebst den sieben in Num. 18, 22 erwähnten. S. oben S. 359, Anm. 4.

²⁾ Sifra zur St., § 1 Ende, daraus Num. v. c. 7. In Deut. 20, 8 findet Jose Gal. die Furcht wegen begangener Sünden. S. S. 305, A. 2.

³⁾ Dieser Satz ist in zwei Versionen erhalten: 1. Aboth di R. N. c. 32, nach dem oben S. 355, Anm. 3 citirten und nicht ganz klaren Aussprüche. Die erste Classe wird aus Ps. 109, 22 deducirt (צדיקים נוטל כהם יצר), צדיקים יצר טוב וביצר רע, indem in den Psalmworten der Sinn gefunden wird: mein Herz — nämlich die eine Hälfte, die böse, während לבב beide Seiten des Herzens, beide Triebe, bedeutet, nach einer alten agadischen Anschauung, s. Sifra zu Deut. 6, 5, § 32 und Mischna Berach. 9, 5, Toi. Ber. 7, 7: רע וביצר רע — hat er (Gott) getödtet — s. Raschi zu Berach. 61 b oben — in meinem Innern, d. h. meinen bösen Trieb von mir genommen. Die Classe der vollständigen Frevler ist in Ps. 36, 2 gemeint: „nar die Sünde spricht zum Frevler, Gottesfurcht ist nicht vor seinen Augen“. Die Mittelclassen endlich meint Ps. 109, 31, wo „die Richter der Seele“ (משפטי נפש) die beiden Triebe sind, die abwechselnd die Oberhand haben. — 2. Baraita in Berach. 61 b oben, in welcher der Ausdruck dem letzten Theile des Satzes angepaßt ist, die Belegstellen aber dieselben sind: רשעים . . . שופטם . . . צדיקים יצר טוב שופטם . . . בינונים זה זה שופטם . . . יצר רע שופטם. In Falkut zu Ps. 109 (§ 868) ist die Version des Ab. di R. N. gegeben, doch irrthümlich als

Gegensatz zwischen Frommen und Frevlern behandelt auch ein Gruppenfaß, welcher die Begründung von Jose's Ansicht über die Hinrichtung des widerspenstigen Sohnes bildet ¹⁾: Der Tod der Frevler ist eine Wohlthat für sie selbst, wie für die Welt, der Tod der Frommen ist von Nachtheil für sie, wie für die Welt (jene hören mit dem Tode auf zu freveln, diese Gutes zu thun). Im selben Gegensatze stehen Rausch und Schlaf der Frevler, die eine Unterbrechung im Sündigen, und Rausch und Schlaf der Frommen, die eine Unterbrechung im Gutes thun bedeuten. Hingegen ist Ruhe der Frevler zum Unheile für sie selbst und für die Welt, während den Frommen gegönnte Ruhe ihnen selbst wie der Welt zum Vortheile wird ²⁾.

In zwei ähnlich construirten Sentenzen preist Jose die Reue und den Frieden ³⁾. Groß ist die Reue, denn sie führt zur Erlösung, nach Jes. 59, 20 ⁴⁾. Groß ist der Friede, denn

Autor מרמא ר' אלעזר בן פרטא genannt, indem aus Versehen das unserem Sage voranstehende הוא היה אומר mit dem vor dem vorhergehenden Sage Jose's stehenden Sage des Eleazar b. Parta in Zusammenhang gebracht wurde. In Talmud zu Ps. 36 (§ 727) ist die Version des bab. Talmuds aufgenommen, als Autor aber מרת בן פרטא ר' אלעזר בן פרטא genannt, was nur so zu verstehen ist, daß aus מרת בן פרטא (= ר' אלעזר בן פרטא) durch ein neues Versehen wurde מרת בן פרטא.

¹⁾ An den oben S. 356, Anm. 3 angegebenen Stellen.

²⁾ Diese drei Antithesen hat Sifrê; die Mishna hat noch zwei über die entgegengesetzten Wirkungen des Zusammenhaltens (כנוס) und des Getrenntseins der Frommen einer-, der Frevler andererseits. Die Baraita hat ebenfalls die beiden weiteren Antithesen, doch fehlt in unseren Ausgaben die über כנוס; über andere Varianten in der Reihenfolge s. Rabbinowicz Dild. Sošrim zu Sanhedrin 72 b, 73 a. Bemerkenswerth ist noch, daß für הנאמא der Mishna und Bar. in Sifrê stets נאמא zu lesen. Rabbinowicz bezeichnet auch für M. und Bar. Varianten: נאמא, מרוב, נאמא als dem רע besser entsprechend ist wahrscheinlich das Ursprüngliche, woraus leicht הנאמא werden konnte.

³⁾ Ein dritter ebenfalls mit גרולה beginnender Satz ist der über das Studium . . . גרולה תלמוד, s. oben S. 359.

⁴⁾ Talmud zu Jes. 59 (§ 358) : תשובה . . . השובה גרולה. Die Quelle hiefür ist Zoma 86 a, wo die Ausgaben nach den bei Rabbinowicz, St. angegebenen Zeugnissen zu berichtigen sind.

selbst der Krieg muß mit der Aufforderung zum Frieden eröffnet werden, nach Deut. 20, 10 ¹⁾).

370 Ein Beispiel allegorischer Exegese einer gesetzlichen Stelle des Pentateuchs hat die Ueberlieferung der Agadisten erhalten. Jose der Galiläer habe zu Gen. 3, 16 („er soll über dich herrschen“) bemerkt, darunter sei keine allseitige, unbeschränkte Herrschaft zu verstehen, denn diese ist dem Manne in Deut. 24, 6 verboten ²⁾. Dieser Ausspruch ist um so bezeichnender, als Jose eine besonders schlechte und ihn peinigende Frau hatte ³⁾.

Mit Gleichnissen erläuterte Jose zwei Berichte der heiligen Schrift: die Sinnesänderung Pharao's in Exod. 14, 5 und das Zerbrechen der Bundestafeln durch Moses, Exod. 32,

Jose's des Galiläers Satz ist nämlich mit dem ihm folgenden ähnlichen Satze von R. Jonathan (oder Nathan) zu einem verschmolzen (s. Ag. d. pal. Am. I, 62, 3). Die Ansicht ist übrigens die oben S. 138 von E. L. b. H y r f a n o s ausgesprochene.

¹⁾ In Sifra zu Num. § 42 steht unter den vielen Sätzen über den Frieden auch dieser Satz (als Belegstellen sind dort noch angeführt Deut. 2. 26 und Ri. 11, 13), aber ohne Autornamen. Doch muß er ursprünglich genannt gewesen sein, da sowol in Lev. r. c. 9, als im Anfang von Derech erez zata, dem „Epistel vom Frieden“, Jose der Gal. als Autor überliefert ist.

²⁾ Gen. r. c. 20 וַאֲמַר רִי הַגִּילִי יִכּוֹל כַּמְשָׁלָה כָּכָל צַד תִּיל לֹא יִחְבּוֹל רַחֵם רַחֵם וְרַחֵם. Jose faßte den Ausdruck in Deut. 24, 6 allegorisch — euphemistisch — nach Hiob 31, 10 auf und sieht in dem Verse ein Verbot unbeschränkter Gewalt des Mannes über die Frau; dazu berechtigte ihn das unmittelbar vorhergehende Verbot: „er soll erfreuen seine Frau, die er genommen“ (s. Mathnoth Rehunna). Merkwürdigerweise erklärten die Karäer, wie J b n E s r a zur St. berichtet, den Vers ebenso: אִמְרוּ הַמְכַחְשִׁים כִּי נִרְבַּקָה וְאֵת הַמְרַשָּׁה עִם; und sie hätten als Beweis den Ausdruck in Hiob 31, 10 gebracht. — Obwohl Sifra die Deutung nicht bringt (auch Mech. z. St., Neue Collectaneen, S. 30 nicht) wahrscheinlich wegen der unerlaubten Allegorisation eines Gesetzes, kann die Ueberlieferung in Gen. r., daß der Autor derselben Jose Gal. ist, dennoch eine richtige sein, besonders da wir von ihm wissen, daß er die Methode, benachbarte Verse durch einander zu erklären, besonders pflegte (s. Weiß II, 120).

³⁾ S. oben S. 354.

19. Pharao glich Jemandem, der ein Grundstück zu einem Acker Ausfaat erbt und es um eine Kleinigkeit verkaufte; als nun der Käufer in dem Grundstücke Quellen öffnete und Gärten anlegte, da war der Verkäufer in Verzweiflung darüber, daß er sein Erbe um ein Geringes hingegeben. Dies sei auch angedeutet in dem Hohenliede, 4, 13: „Deine Entlassenen sind ein Garten voll Granatbäume und köstlicher Früchte“¹⁾. In dem andern Gleichnisse ist Moses in der Lage eines Abgesandten, der den Auftrag hat, dem Könige eine schöne und fromme Jungfrau anzutruauen. Als er den Auftrag vollzogen, erfährt er, daß die Braut untreu gewesen, und er zerreißt den Ehevertrag, um sie vom Tode, der auf ihre Untreue folgen würde, wenn der Ehevertrag schon rechtskräftig und in ihren Händen wäre, zu retten. So zerbrach auch Moses die Tafeln, anstatt sie dem untreuen Israel zu übergeben, damit die auf die Untreue, den Götzendienst gesetzte Strafe der Ausrottung nicht vollzogen werde²⁾. — Kein förmliches Gleichniß, aber gleichnißartig ist die Betrachtung Jose's, mit der er Ps. 139, 14 beleuchtet³⁾: Komm und sieh⁴⁾, daß nicht wie die Art der Menschen Gottes Art ist; der Mensch giebt Sämereien in ein Beet, und jeder Same geht in seiner Pflanzengattung auf, Gott aber bildet die Frucht im Mutterleibe und aus dem verschiedenen Samen (des Vaters und der Mutter) wird nur eine Gattung (ein Geschlecht).

Ein Ausspruch Jose's des Galiläers, in dem der Mensch als Mikrokosmos dargestellt ist, beginnt mit den Worten: Alles,

¹⁾ Mech. zu Exod. 14, 5 (26 b f.) In Pesikta 84 a. fehlt הגלילי. Ueber die Varianten in der Namenüberlieferung der Autoren dieses und ähnlicher Gleichnisse in Schir. r. 3. St. f. Hüber zur Pesikta a. a. O. Zum Gleichnisse vgl. II, 142, 4; Ag. d. pal. Anm. I, 79, 5; ib. II, 386, 4. — Jose deutet שלחך mit Beziehung auf שלחנו Exod. 14, 5. — Eine andere Deutung zum Hohenliede (2, 14) s. oben S. 359.

²⁾ Aboth di R. N. c. 2. Anonym Exod. r. c. 48 (s. Ag. d. pal. Anm. III, 490, 2). Der Schluß des Gleichnisses וְגַמְשֵׁרְנָה מֵאֲדוּמֵי לְעוֹלָם ist lüdenhaft und oben im Texte ergänzt.

³⁾ Midda 31 a, דרש ר' יוסי הגלילי.

⁴⁾ Ebenso beginnt der Satz über die Sünde, oben S. 361.

was Gott in der Welt erschaffen hat, erschuf er auch am Menschen¹⁾. Dann folgt ein Gleichniß, vom Künstler, der auf eine Holztafel viele Gestalten malen will, aber zu seinem Schmerze nicht Platz genug für alle hat; Gott hingegen gestaltet Alles, was er in der Welt gestaltet hat, auch am Menschen. Hierauf folgen nahezu 30 Einzelheiten, in denen die Glieder und Theile des menschlichen Körpers mit Theilen und Erscheinungen der Welt, auch der Menschenwelt in Parallele gesetzt werden²⁾.

Zum Schluß sei noch der Trostspruch erwähnt, den Jose an Ismael richtete³⁾. Er gieng von I Kön. 14, 13 aus und sagte: Wenn Abija, der Sohn Jarobeams, der nur eine gute Handlung begieng, so sehr beklagt wurde, um wieviel eher verdienen die Söhne Ismaels, daß man um sie klage!

Im Midrasch Mischle werden mehrere — wol apokryphe — Deutungen Jose's des Galiläers gebracht⁴⁾. — In einigen Fällen ist der Name Jose's einem Agadafuge vorangestellt, welcher seinem Sohne Eliezer zugeschrieben werden muß, dem besonders als Urheber der 32 Normen berühmten Agadisten⁵⁾.

¹⁾ Ab. di R. N. c. 31 (s. Die Ag. d. pal. Am. I, 418, 8): כל מה שברא הקב"ה בארץ ברא כדמותו. Am Schluße des Ganzen heißt es: ומה שברא הקב"ה בעולם ברא כדמותו. Und auch in der Reihe der Parallelen wird immer die Welt (בעולם) und nicht die Erde genannt. Es wird also wol auch im einleitenden Sage בעולם statt בארץ zu setzen sein.

²⁾ S. dazu Revue des Études Juives XXXVII, 301 f; Magyar-Zsidó Szemle XV, 332 f.

³⁾ Roeb Katon 28 b.

⁴⁾ Zu 4, 27; 18, 28; ein großes Gleichniß zu 16, 11 (s. Ag. d. pal. Am. III, 237, 2; im Gal. Gedoloth mit יוסי הגלילי אומר ר' יוסי הגלילי eingeleitet, s. Hüber z. St.); 19, 21; 20, 9. Apokryphen sind wol auch die Aussprüche Jose's des G.'s im angeblichen Mechtitha = Fragment; s. Friedmann's Ausgabe der Mech. p. 119 b, 120 b; vgl. ib. Einleitung, LI, No. 17.

⁵⁾ Die Deutung von Prov. 6, 16—19 auf die untreue Gattin, in Tanchuma בשם Anfang und Num. r. c. 9 g. Anf. dem יוסי הגלילי ר' zugeschrieben, hat in Jalkut zu Prov. § 938 (Quelle: Tanchuma) ר' אליעזר בן יוסי הגלילי zum Autor. Dasselbe gilt von dem Sage über die drei Empörungen der Menschen gegen Gott: Tanchuma בת ג. Ende: בשם ר' יהודה, Jalkut

3. Joſchanan b. Nuri.

Joſchanan gehörte zu dem engern Kreiſe Gamliel's II. ¹⁾, deſſen Verfügungen er noch nach ſeinem Tode gegen Joſua b. Chananja in Schutz nahm ²⁾. Im Lehrhauſe Gamliel's nahm er unter den jüngeren Mitgliedern eine hervorragende Stellung ein und hatte mehreremals Veranlaſſung, beim Patriarchen über Akiba zu klagen und deſſen Beſtrafung — wegen unbefugten Diſputirens ³⁾ — zu bewirken. Er pflegte ſpäter zu ſa- 373
gen: Ich ruſe Himmel und Erde zum Zeugen an, daß mehr als fünf Mal Akiba durch mich von Gamliel in Zorn getabelt

ſut zu Joſua 9 (S. 19) כשם רמא בן ריהיג . . Lev. r. c. 34 der Ausſpruch über den Lohn von Jethro's Gaſtfreundschaft: אמר ר' יוחנן אמר ריהיג; daſſelbe muß geſetzt werden: אמר ר' יוחנן אמר ר' אליעזר בנו של ריהיג; da dieſer den Ausſpruch als Dank für die Gaſtfreundschaft der Uſchenſer vortrug, Schir r. zu 2, 5. In der Toſeſta Sabb. 17 (18), 2 iſt in den Ausgaben, und auch in der Wiener Handſchrift vor dem Sage über die geleitenden Engel ר' יוסי הגלילי als Autor genannt, während die Erfurter Handſchrift, übereinstimmend mit der Parallelſtelle Toſ. Ab. zara 1, 17, ſeinen Sohn nennt. Wie leicht im Abſchreiben vor dem Namen des Vaters der des Sohnes ausfallen konnte, zeigt F. Weber's System der altſynag. pal. Theologie (1880), wo es S. 96 heißt: „Jose der Galiläer, der Begründer der 82 Middoth, Chullin 89 a“. Aber auch andere neuere Autoren haben als Urheber der 82 Regeln ſtatt Eliezer ſeinen Vater Jose genannt. S. J. B. Levy's Wörterbuch II, 414 b: „von den 82 Normen des Galiläers R. Jose“; Jellinek, Ben Chananja IV, 388 („Baraita R. J. Ha-Gelili“); Fürſt, Bibliotheca Judaica II, 108, hat einen beſonderen Artikel: Jose Ha-Gelili als Verfaſſer der לִב סְדוּת; Königsberger, Die Quellen der Miſchna I, 28, Die 82 Regeln des ר' יוסי הגלילי. — Auch Korzi im לִב סְדוּת דר' יוסי הגלילי: zu I Sam. 17, 86 hat:

¹⁾ Sifre zu Deut. § 16, f. Weiß II, 119, Anm. 1; R. Haſch. 2, 8.

²⁾ Erubin 41 a. — In Erubin 11 b heißt es anachroniſtiſch: שאך ר' יוחנן בן נורי ללמוד תורה ירושע. Aber es iſt, wie aus den Parallelſtellen des Jeruſchalmi (citirt II, 308, 4) erſichtlich, Joſua b. Karḥa gemeint. S. auch Diſk. Soſrim V, 31.

³⁾ Die Klagen Joſchanan b. Nuri's über Akiba ſind zwar nicht näher bezeichnet, aber ſie ſind nach dem Berichte in Sifre a. a. O. zu verſtehen, wo Joſchanan b. Nuri's und Eleazar Chiſma's Erhebung zu Aufſehern im Lehrhauſe im Zuſammenhange mit der Strenge berichtet wird, mit der Gam-

wurde, indem ich über ihn klagte und Gamliel ihm einen Verweis ertheilte ¹⁾. Aber ich wußte es, setzt er hinzu, daß er mich deshalb noch mehr liebte, denn es ist gesagt (Prov. 9, 8): Strafe den Weisen, und er wird dich lieben. In der *Halacha* ist er häufiger Controversist *Aliba's*, so auch in der Begründung der Bedeutung von קר, Lev. 13, 30, aus dem Sprachgebrauche ²⁾. Eine schöne Sentenz über den Fähsorn, welche eine Quelle *Aliba* zuschreibt, wird anderwärts in *J. b. Nuri's* Namen angeführt ³⁾. Die Sentenz, welche in die Sammlung der Sprüche der Väter unter dem Namen *El. Chisma's* aufgenommen wurde, findet sich anderwärts auch als Sentenz seines Collegen *Jochanan b. Nuri*, nebst einer andern ähnlichen Sentenz desselben, über die Wichtigkeit der Rechtsprechung ⁴⁾. In der schon oft erwähnten *Charakteristik* der *Tannaiten* wird er ein *Kasten* 374 voll *Halachoth* genannt ⁵⁾. In der *Agada* wird eine Deutung zu *Jes. 66, 23* von ihm erwähnt, welche er einer Deutung *Al-*

liel streitsüchtigen, gern disputirenden Hörern begegnete. Dieselben zu bezeichnen, wird wol die Aufgabe der beiden Aufseher gewesen sein; und in der Eigenschaft des letztern führte *Joch. b. N.* Klage über *Aliba*.

¹⁾ *Sifra* zu *Deut. 1, 1 § 1*, wo nach *Talkut* zu *Deut. 1, § 789* zu lesen ist: כעדיני עלי שמים ומרץ שיותר כחמשה מעטים נחקתר על ידי עקיבא: מעדיני עלי שמים ומרץ שיותר כחמשה מעטים נחקתר על ידי עקיבא. In *Sifra* zu *Lev. 19, 17* (89 b) wird für *נחקתר* gesetzt: לקה, als ob *Aliba* gezeigelt worden wäre.

²⁾ *S.* oben *S.* 310.

³⁾ *S.* oben *S.* 277, *U. 2.* Was den bei dieser Gelegenheit genannten *אגרא בר חילמא* בר *ר' חילמא* betrifft, vgl. *Derech erez c. 1, הלפי אומר משום אמא חגרא*, (Bemerkung *Bücher's*).

⁴⁾ *Aboth di M. N. c. 27. S.* unten *S.* 369, *Ann. 1.* Die zweite Sentenz lautet: סדרו של שלחן גדול ועשייתו ביד וקומיתו מביאין טובה לעולם. In *Ab. di M. N. 86 g.* Ende ist als Ausdruck *J. b. N.'s* gebracht, was in der *Mischna* (*Sanh. 11, 1*) *Abba Saul* zum Autor hat. Dann folgt (mit *אומר* *היה הוא* eingeleitet) ein sonst als *Aliba's* Ausdruck bekannter Satz (*S.* oben, *S.* 338, *Ann. 3*).

⁵⁾ קופה של הלכות. *S.* oben *S.* 215, *Ann. 3.* In *Aboth di M. N. c. 40* heißt es: תרומה ר' יוחנן בן נורי בחלום יצפה ליראת חטא.

ba's entgegenetzte¹⁾. Ferner ein Lob des Weibes²⁾. Vor der Schöpfung des Weibes heißt es: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei (Gen. 2, 18); nachdem das Weib erschaffen war „sah Gott, daß alles, was er geschaffen, sehr gut sei“.

4. Eleazar Chisma.

Mit Jochanan b. Nuri war Eleazar Chisma³⁾ Aufseher im Lehrhause Gamliel's⁴⁾. Er war besonders Schüler von Josua b. Chananja⁵⁾; mit Akiba hatte er halachische

¹⁾ M. Edujoth 2, 10, Seber Dlam c. 3, f. oben S. 329, A. 2. כרי שבת בשבתו bedeutet nach J. b. Nuri „vom Pesach bis zum Wochenfeste (vgl. Lev. 23, 15)“. — Eine Ueberlieferung über den „Mirjam's Brunnen“ im Liberiassee im Namen J. b. N.'s hat Lev. r. c. 22. Einen Agadafuß schreibt ihm Pirke R. Eliezer zu, c. 44.

²⁾ Schocher tob zu Ps. 59, wo nach Taltut (II, 957) J. b. N. als Autor zu ergänzen ist. — Ebenfalls nach Taltut (II, 813) ist im Sch. tob zu Ps. 76 Anf. der Name J. b. N.'s zu ergänzen. Jedoch wird der Ausspruch anderwärts von Abahu im Namen des Amora Jose b. Chanina tradirt (s. Ag. d. pal. Am. I, 429, 2).

³⁾ Ueber den Ursprung des Namens חסמא, חיסמא, den eine irrthümliche Variante — חסמא, so auch 2. Version der Ab. di R. N. c. 35 (p. 84) — als Vaternamen giebt, lesen wir in Lev. r. c. 23 eine Schultradition (s. Ag. d. pal. Am. III, 675, 4).

⁴⁾ Sifre zu Deut. § 16. Nach dem Berichte in Horajoth 10 a b hätte Josua b. Chananja bei Gelegenheit einer in Gemeinschaft mit Gamliel II. unternommenen Seereise ihn auf zwei Jünger seines Lehrhauses aufmerksam gemacht, גורגרא, יוחנן בן גורגרא, die zu berechnen wissen, wieviel Tropfen das Meer hat und dennoch kein Brot zu essen und kein Kleid anzuziehen haben. Hierauf hätte ihnen G. ein Amt gegeben. Der zweite Theil dieses Berichtes ist im Wesentlichen identisch mit dem in Sifre, wenn auch in Einzelheiten verschieden. Da nun Jochanan b. Gudgeda auch sonst nicht in den Zusammenhang dieses Berichtes paßt — s. Frankel 99, Weiß, II, 119, — muß man annehmen, daß im Talmud schon früh aus (גורי) ג' יוחנן בן גורגרא wurde: יוחנן בן ג' (גורי).

⁵⁾ S. oben S. 218, Anm. 6.

Controversen ¹⁾, Wie sein Lehrer Josua beschäftigte er sich viel mit Naturwissenschaft, aber gleichsam um den Schein von sich zu entfernen, als halte er die profanen Wissenschaften für wichtiger als das Studium des Religionsgesetzes, sagte er in seiner bekannten Sentenz: Während die Lehre von den „Vogelne-
375 stern“ und der „Menstruierenden“ wesentliche Theile der Thora sind, sind Astronomie und Geometrie nur ein Nachtsich der Gelehrsamkeit ²⁾. Aus E. Chisma's Agada tradirte man einen Satz, den er im Namen seines Lehrers Josua aussprach ³⁾. Ferner eine Deutung des Wortes „heute“ in Exod. 16, 25. Damit solle gesagt sein: In dieser Welt (heute) werdet ihr das Manna am Sabbath nicht finden, wol aber dereinst in der kommenden Welt ⁴⁾. Aus Jes. 43, 22 („nicht mich riefst du an, Israel“) schloß er das Nügenswerthe einer Zeichensprache während des Schemalefens ⁵⁾. Endlich sei noch seine Deduktion aus Deut. 23, 25

¹⁾ S. Weiß II, 122. Aus Lev. x. c. 28 folgt nicht, wie Frankel, 184, und nach ihm Brüll, 149, annehmen, daß er als Akiba's Schüler betrachtet wurde, da dort nur erzählt wird, daß El. von Akiba das Vorbesten, was nicht jedes Gelehrten Sache war, lernte. Akiba erbietet sich, es ihn zu lehren, mit den Worten צבי כרי דיליף, was beweist, daß auch die Uebersieferung sein Schülerverhältniß annahm.

²⁾ Aboth 3 Ende. גוסי תורה ist die richtige Lesung, vgl. M. Chagiga 1 Ende (s. Taylor, Sayings of the J. Fathers p. 12). In Ab. di R. N. c. 27 steht nur die erste Hälfte des Satzes; dann folgt ein ähnlicher von Jochanan b. Nuri: תורה הנהרה והקינין הן הן גוסי תורה (vielleicht הלכות תורת). In der zweiten Version der Ab. di R. N. c. 35 (S. 84) ist die zweite Hälfte der Sentenz Eleazar Chisma, die erste Hälfte (so: תורה הלכות גוסי תורה הן הן גוסי תורה) J. b. Nuri zugeschrieben. Vgl. noch den Ausspruch Simon b. Sami'el (Tos. Sabbath 2, 10, b. Sabbath 82 a b): תורה הנהרה הקרש תרומות ומעשרות הן הן גוסי תורה. Vgl. Die älteste Terminologie S. 11 f. — Ein großer Theil der von Joch. b. Nuri erhaltenen Halachafäge beschäftigt sich in der That mit den Reinheitsgesetzen, wie Frankel 124 bemerkt.

³⁾ Mechiltza zu Exod. 17, 8 (53 a), s. oben S. 161, Anm. 3.

⁴⁾ Mech. z. St. (50 b).

⁵⁾ Joma 19 b ומראה ומקדן בשמותיה ומראה . . . כמעט עליו הב' א' ולא אותי . . .

erwähnt, wonach der Arbeiter aus dem Weingarten seines Arbeitgebers nur soviel essen dürfe, als sein Tagelohn beträgt¹⁾.

5. Samuel der Kleine.

Samuel der Kleine wurde, als er starb, mit den Worten betrauert: Wehe ob des Demütigen, Frommen, des Schülers Hillels des Alten²⁾! Die Rede, die beide Vorsitzenden des großen Rathes in Jabne, Gamliel und El. b. Azarja, an seinem Grabe hielten, war schon erwähnt³⁾, ebenso die Weissagung, die er auf dem Todtenbette über die kommenden schweren Zeiten aus-³⁷⁶ sprach⁴⁾. Weniger als über seinen Tod wird über sein Leben berichtet. Bei Gamliel II stand er in hohem Ansehen⁵⁾ und in dessen Auftrage verfaßte er das Gebetstück, welches gegen Minim (Judenchristen) und Angeher sich richtete und dem täglichen Hauptgebete einverleibt wurde⁶⁾. Ueber den Grund seines Beinamens hatte man später nur Vermutungen⁷⁾. — Sein *Wahlspruch* zeugt von seinem frommen, menschenfreundlichen Wesen; er bestand bloß in den Worten des Buches der Sprüche (24, 17): Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht, und wenn er strauchelt, jubele nicht dein Herz⁸⁾. — Während gar keine Gala-

¹⁾ Sifré zu Deut. § 266; j. Maasseroth 50a; b. Baba mezia 92a.

²⁾ Tos. Sota 13, 4, j. Sota 24 b, b. Sota 48 b.

³⁾ S. oben S. 95.

⁴⁾ S. oben S. 234, Anm. 1. Die Prophezeiung lautete: שמעון וישמעאל לחרבא וחכרוהי לקבלא ושאר עמא לביוא ועקן סניאן יהון אחרי דנא. So Tos. Sota 13, 5; in jer: Sota 24 b fehlt דנא, אחרי, in Semachoth c. 8 steht dafür אחריהם. In den genannten drei Quellen wird ausdrücklich bemerkt: (ולא ידעו מה אמר) (im Jeruschalmi mit dem Zusatz: אמרן ב. סאח. 11 a, ebenso Schir r. zu 8, 6, lautet der letzte Passus: ועקן סניאן עתידן למיתו על עלמא).

⁵⁾ S. oben S. 83, Anm. 4.

⁶⁾ Berach. 28 b. S. Grätz IV, 105.

⁷⁾ Jer. Sota 24 b למי שיהיה סקמין עצמו וימא למי ששמו נקרא שמו קמן למי שהיה סקמין עצמו וימא למי ששמו נקרא שמו קמן משמואל הרמתי.

⁸⁾ Aboth 4, 19. Nach einer geistreichen Conjectur (s. Rahmer's Jüdisches Litteraturblatt, 1842, S. 195) ist אמרן הקמן שמואל falsche Auflösung

thafage in seinem Namen überliefert wurden, bewahrte die agadische Tradition manchen auf uns gekommenen Satz von ihm. Zunächst zwei Gleichnisse, mit denen er die Gemeinde zur Bescheidenheit mahnte, als sie es ihrem Verdienste zuschrieb, daß Gott Regen schickte. Dieser war nämlich einmal gekommen am Morgen eines Tages, für den Samuel ein Fasten verordnet hatte, noch bevor die Sonne aufging und das Fasten begann. Da sagte er: Es ist nicht der Ruhm der Gemeinde, sondern es ist wie wenn ein Diener von seinem Herrn sein Bestimmtes verlangt und der Herr sagt: Gebet es ihm, daß ich seine Stimme nicht höre. Ein anderes Mal kam der Regen, nachdem die Sonne untergegangen und der Fasttag bis zu Ende gehalten war. Da gebrauchte er das Gleichniß vom Diener, dem sein Herr das Erbetene nicht sofort gewährt, sondern sagt: Laßt ihn warten, damit er verzage und sich peinige¹⁾! — Eigenthümlich ist die symbolisirende Parallele zwischen dem Augapfel des Menschen und der Welt zur Verherrlichung Jerusalems und des Heiligthums: Diese Welt gleicht dem Augapfel; das Weiße in ihm ist der Ocean, der die Welt umgiebt, das Schwarze ist die umgebene Welt (Erde), die Vertiefung im Schwarzen (die Pupille) ist Jerusalem, die darin sichtbare Figur ist das Heiligthum²⁾. Bei zwei in verschiedenen Quellen sich findenden Aussprüchen erscheinen dieselben als Antworten auf Fragen, die an Samuel gerichtet wurden. Einmal fragte man ihn nach dem Sinne

der Abbreviatur **שתיא**. Diese bed. aber **שררי הכתר, אומר**, und der so eingeleitete Bibelvers soll dem letzten Satze der vorhergehenden Sentenz (II, 15, 6) **ומל תשהיר לראותו בעצה קלקלתו** als Beweis dienen.

¹⁾ **Taanith 25 b** unt. **S.** das ähnliche Gleichniß von **Alfiba**, oben **S. 322 f.**

²⁾ **Derech erez zfta o. 9** Ende, tradirt von **יוחנן בן יוחנן**. — **אבא מימי בן יוחנן** = Erde, s. oben **S. 180, A. 2**. Der Tradent kömmt vor: **Sifrā zu Lev. 1, 16 (9 a)**, vgl. **Zebachim 65 a, M. Midboth 2, 6 (הין בן חין)**, **אבא יוסי בן חין**, **אבא יוסי בן חין** für **אבא יוסי בן יוחנן**. **S.** ferner **Besachim 57 a, שו** wahrscheinlich zu lesen ist: **אבא יוסף בן חין בשום אבא שמואל בן במנית**, da **Abba Saul b. Batnith** der frühere war. In **Eof. Men. 13, 21** steht für . . **בשום אבא** in der That

von Koh. 7, 15 ¹⁾. Er antwortete: Es ist vor dem Weltenschöpfer bekannt und offenbar, daß der Fromme einmal zum Wanken kömmt, daher sagt Gott: So lange er in seiner Frömmigkeit ist, will ich ihn von dannen nehmen, daher „giebt es Fromme, die wegen ihrer Frömmigkeit umkommen“ ²⁾. Ebenso fragte man ihn nach dem Sinne der Psalmworte (94, 15) „und nach ihm ³⁷⁸ alle Geradherzigen“ ³⁾. Er fand darin den Gedanken, daß die Belohnung der Frommen nach ihnen (in der Zukunft) liege, die der Frevler aber vor ihnen, in der Gegenwart, letzteres nach Deut. 7, 10 ⁴⁾. Endlich wird der an den Schluß des fünften Abschnittes des Tractates Aboth gestellte Ausspruch über die Lebensalter Samuel dem Kleinen zugeschrieben ⁵⁾. — In Pirke R. Eliezer steht sein Name vor einem Sage ⁶⁾.

ואמא; das מיש ירושלים der Tosefta ist wahrscheinlich bloß irrthümliche Ergänzung nach Aboth 1, 5: יוסי בן יוחנן מיש ירושלים. Auch in der Baraitta, Jebamoth 53 b tradirt מיש ירושלים eine Halacha Meir's. Eine Vermuthung Blau's über das Epitheton מיש ירושלים s. R. des Etudes Juives XXXI, 150. (Ebendasselbst erklärt Blau unrichtig das Wort בירושלים nach מיש ירושלים, in dem er nicht sieht, daß dieses Wort aus dem Tractate Kidduschin der Schule Levi's citirt ist). — Über unseren Tradenten s. auch oben S. 46, Anm. 2; II, 548, 2; R. d. É. J. XXXVII, 299.

¹⁾ Koh. r. g. St. מיהו דכתיב יש צדיק מוכר בצדקו.

²⁾ Vielleicht gehört auch die ähnliche Erklärung des zweiten Sages ויש רשע במרוך ברערו, nebst dem Gleichnisse, zur Antwort Samuels. Vgl. in dem Ausspruche des Amora Libo (Gen. r. c. 25 Anf.) über den Tod Chanoch's: ער שהוא בצדקו מסלקנו. Nach Weinstein, Zur Genesis der Agada II, 15, hat auch Samuel der Kleine in seinem Ausspruche Chanoch im Auge.

³⁾ שמואל תוב ג. St. ומחריו כל ישרי לב. Zalfut ג. St.

⁴⁾ S. Ähnliches von Aliba, oben S. 386.

⁵⁾ S. Taylor, Sayings of the J. Fathers, p. 23, ferner Alch'eri, Halachoth Ketannoth (nach dem Tractate Menachoth der Talmudausgaben) 120 b, Beth Josef zu Tur Orach Chajim, § 88 Ende. Vgl. Reifmann, במספר חובות האב לבנו (Petersburg 1881) p. 19 f.

⁶⁾ Cap. 27, über Gen. 14, 15.

6. Chanina b. Antigonos.

Von Chanina b. Antigonos ¹⁾ traktirte man zwei eigenthümliche Erklärungen zu den in Lev. 21 20 genannten Leibesfehlern. Unter נָנַן versteht er Jemand, der „zwei Rücken und zwei Rückgrate“ hat; ²⁾ unter מְרוּחַ אֶשֶׁךְ, mit sehr kühner, in Versekung der Buchstaben bestehender Etymologie, Einen, dessen Hautfarbe 379 besonders dunkel ist ³⁾. Der letztern Erklärung stehen zwei andere von Ismael und Akiba gegenüber. Das Verbot jeder Art von Fetischismus findet er in dem Ausdruck מַלְאָכָה, Lev. 18, 21. Die Thora hat absichtlich dieses Wort zur Bezeichnung der Götzen gewählt, um damit zu sagen: „Alles, was du zum Herrn über dich machst, selbst einen Span oder einen Scherben“ ⁴⁾.— Die einzige agadische Schriftdeutung, die unter Ch.'s Namen auf uns gekommen ist, verherrlicht das Gebot der Schaafäden: Wer dies erfüllt, auf den bezieht sich die Verheißung in Zach. 8, 23; und wer dieses Gebot nicht hält, von dem gilt, was in Hiob 38, 13 gesagt ist ⁵⁾.

¹⁾ S. über ihn außer Frankel 129 und Weiß II, 121, noch Weiger, Jüd. Zeitschrift II, 112.

²⁾ Sifrâ g. St. (95 c), M. Bechoroth 7, 2: שיש לו שני גבים ושתי שדרמות. Nach Rab's Erläuterung im bab. Talmud, Bech. 43 b, ist das nicht wörtlich zu nehmen, da ein solcher Mensch nicht am Leben bleibt, sondern es ist eine Bezeichnung für gekrümmten Rücken.

³⁾ Sifrâ ebendaf., M. Bech. 7, 5 שמראוי חשוכים; כל מרוח אשך; כל שמראוי חשך verest. S. Lev y, Talm. Wört. I, 363 a.

⁴⁾ Mech. zu Exod. 20, 8 (67 b), Sifrâ zu Deut. § 43: (צא ספר) בא וראה לשון שהמסה תורה לכולך כל שתמליכנו עליך אמילו (אמילו צרור) (S. קיסם אחד או חסם). Die Bar. in San. 64 a giebt die Version des Sifrâ. In jer. Sanh. 25 o oben lautet der Ausspruch: ראה לשון צרור; שלימדך תורה מולך כל שתמליכנו עליך אמילו קיסם אמילו צרור. ר' בא ר' חייא בשם ר' יוחנן.

⁵⁾ Sifrâ zu Num. 15, 38 (§ 115). In beiden citirten Bibelstellen bildet das Wort כִּנָּה die Grundlage des Hinweises auf die Schaafäden. In Sabb. 32 b benützt Simon b. Lakisch ebenfalls den Vers in Zach. zur Verherrlichung der Schaafäden.

7. Jehuda b. Bathyra.

Die genaue Unterscheidung der aus der Familie Bathyra (בתירא) stammenden Tannaiten ist eine der schwierigsten Aufgabe der Tannaitengeschichte ¹⁾. Hier genügt es zu constatiren, daß zur Zeit Akiba's ein Jehuda b. Bathyra eine hervorragende Stelle unter den Gesetzeslehrern einnahm und in Nisibis einem Lehrhause vorstand, das besonders zur Zeit der hadrianischen Verfolgungen ein wichtiges Forum wurde. Als Akiba im Gefängnisse war, wurde ein gut bezahlter Bote sowol an ihn, als an Jehuda b. Bathyra nach Nisibis geschickt, um Entscheidung in einer eherechtlichen Frage zu hoiien ²⁾. Zu jener Zeit begaben sich auch zwei Schüler Akiba's, Sochanan der Sandalenverfertiger und Eleazar b. Schammua nach Nisibis, um dort von Jehuda b. Bathyra Thora zu lernen ³⁾. Jehuda b. Bathyra selbst hatte seine Lehrzeit in Palästina verbracht. Wir finden ihn bei Eliezer b. Hyrkanos, der ihm zweimal, als er eine von ihm selbst unbeantwortet gelassene Frage in Uebereinstimmung mit der überlieferten Norm beantwortete, die billigen Worte zurief: Du bist ein großer Weiser, da du die Worte der Weisen bestätigt hast ⁴⁾. Palästina verließ er in Gemeinschaft mit Mattia b. Charasch, der nach Rom ging, mit Chananja, dem Bruderjohnne Josua b. Chananja's, der nach Babylonien ging und mit Jonathan, dem Schüler Ismaels ⁵⁾, während er selbst nach Nisibis ging, wo schon zur Zeit

380

¹⁾ S. Frankel 94 ff., Brüll 29 ff.; Revue des Études Juives XLI, 37.

²⁾ Jebamoth 108 b.

³⁾ Sifré zu Deut. § 80. Der Schluß der Erzählung ergibt, daß sie von Sidoron zurückgekehrt wären; doch muß man annehmen, daß sie ihren Vorsatz nachher dennoch ausgeführt haben, ganz wie das bei der ähnlichen, unmittelbar vorhergehenden Erzählung der Fall ist. S. Anm. 5.

⁴⁾ M. Regaim 9, 3 und 11, 7: אכר לו חכם גדול אתה שקיימת רברי חכמים.

⁵⁾ Sifré zu Deut. § 80 מעשה בר' יהודה בן בתירה ור' כתיב בן חרש § 80 ור' חנניה בן אחי ר' יהושע ור' יונתן שהיו יוצאים חוצה לארץ

des Tempels ein Jehuda b. Bathyra, vielleicht sein Großvater oder Oheim gelebt und gelehrt hatte ¹⁾. In einer andern Ueberslieferung wird er nebst den ersten zwei Gelehrten zu Denjenigen gezählt, deren Lehrhäuser man auffuchen soll, wenn sie auch im
 381 Auslande sich befinden ²⁾. Als Chananja Babylonien hinsichtlich der Bestimmung des Festkalenders von Palästina unabhängig machen wollte, war es Jehuda b. Bathyra, der die Autorität des heiligen Landes für unantastbar erklärte ³⁾. Als einmal Jose b. Chalafta nach Misibis kam, war Jehuda b. B. schon todt, und Jose erkundigte sich bei einem alten Manne, der ihn gekannt hatte, nach einer Modalität der Chaliza=Ceremonie ⁴⁾.

Die agadischen Controversen zwischen Akiba und Jehuda b. Bathyra sind schon erwähnt worden ⁵⁾. In zweien tritt dieser für das gute Andenken zweier biblischer Personen ein, Aharons und Zelophchads; in einer dritten rettet er die mit Korach Untergegangenen für die kommende Welt. Wie von Akiba, Jose Gal., El. b. Azarja wird auch von Jeh. b. B. eine agadische Rechtfertigung des Zerbrechens der Bundestafeln durch Mojes überliefert ⁶⁾. Aus den übrigen tradirten Agadasprüchen

Erzählung, daß sie umgekehrt wären, kann deshalb nicht auf Thatsächlichkeit beruhen, weil Jehuda, Matthia und Chananja in der That im Auslande Lehrhäusern vorstanden. — Der College Jonathan's, Josija, berichtet von einem Gespräche mit Jehuda b. Bathyra, Sifré zu Deuteron. § 288.

¹⁾ S. Pesachim 8 b.

²⁾ הלך אחר חכמים לשיבה. . . . אחר ר' סתאי בן חרש לרובי . . . אחר ר' יהודה בן בתירה לנציבין אחר ר' הנניה בן אחי ר' יהושע לנולה Sanh. 32 b mit den richtigen Lesarten, die in Dift. Sofrim zu finden sind.

³⁾ S. Graep IV², 208.

⁴⁾ S. die Baraita in b. Jebam. 102 a, jer. Jebam. 12 o oben. Nach Toi. Jebamoth 12, 11 kömmt Jose nicht nach Misibis, sondern er trifft וקן אחר סנציבי. Statt Jose haben die Ausgaben und auch die Wiener Handschrift Simon (b. Jochai).

⁵⁾ S. oben S. 315.

⁶⁾ Ab. di R. N. c. 2. Es sei auf Gottes Befehl geschehen, was er in Num. 12, 8 angedeutet findet: מה אל פה אפרתי לו שבר הלמות. In demselben Sage findet er auch — Ab. di R. N. ib. — die Rechtfertigung Mo-

J. b. B.'s seien zunächst zwei allgemein exegetische Bemerkungen hervorgehoben. Die erste ist massoretischer Art¹⁾: Dreizehnmal wird in der Thora gesagt, daß Gott Moses und Aharon zugleich ansprach; dagegen wird an dreizehn Stellen ausdrücklich Aharon ausgenommen, indem Gottes Ansprache nur an Moses ergeht²⁾. Das soll anzeigen, daß auch in den ersteren Fällen Gott nur zu Moses sprach, damit dieser es dem Aharon mittheile. Die zweite Bemerkung stellt die Regel auf, daß das Verbum **דבר** einen Befehl bezeichnet, mit dem die Mahnung, rüstig und eifrig

jes' wegen einer anderen, ihm zum Vorwurfe gemachten Handlung, daß er nämlich von seiner Frau sich fern hielt, um seinem hohen Berufe ungestört zu leben (dies ist eine Annahme, welche man in Num. 12, 1 angedeutet fand): **מה אל מה אכרחי לו לפרוש בן האשה** . . . In Sifrâ zu Num. 12, 8, § 108, ist der letztere Satz anonym aufgenommen: **מה לפרוש בן האשה** . . . Der erstere Satz findet sich anonym citirt im bab. Talmud, Sabb. 87 a: **ומית דאכרי מה אל מה מדבר בו שבר את הלחות**.

¹⁾ Sifrâ zu Lev. 1, 1 (3 d), kürzer Sifrâ zu Num. 7, 89, § 58; Num. v. c. 14 g. E. schöpft aus Sifrâ.

²⁾ Die letzteren 13 Stellen werden genannt, nämlich: Num. 7, 89 dreimal (**לדבר אתו, בדבר אליו, וידבר אליו**); Exod. 25, 22 zweimal (**ובדעתיך, ודברתי אתך**); Exod. 30, 6; ib. 29, 42 (so richtig in Num. r., während in Sifrâ Exod. 30, 6, **אוער לך**, fehlt und dafür 29, 42 mit zwei Beispielen gezählt: ist, während doch **אוער לכם** nicht hieher gerechnet werden kann); Lev. 7, 38 (**ביום צותו** ist nur der Schluß des eigentlich zu citirenden Berichttheiles **כיני את כשה בהר סיני**); Exod. 34, 34 (**את אשר יצוה** **ו**, **אשר צוה ד' את כשה בהר סיני** ebenfalls das zu Anfang des Berichtes stehende **אתו לדבר** gemeint ist, Sifrâ hat dafür **אל כשה ד' את אשר צוה ד'**); Exod. 25, 22 [zum dritten Male **אתך** hieher gestellt, damit die Beispiele mit dem Verbum **צוה** zusammen seien]; Exod. 6, 28; Num. 3, 1; Lev. 1, 1. Die letzten drei Beispiele stehen deshalb am Ende, weil an sie der Ausspruch **Jose's des Galiläers** sich anknüpft, der aus ihnen ableitet, daß Aharon sowol von den in Aegypten ergangenen, als von den am Berge Sinai und von den im Stiftszelte ergangenen Ansprachen Gottes ausgeschloffen war, und dieselben — wie Jeh. b. Bath. sagt — nur an Moses unmittelbar gerichtet waren. — Die dreizehn als an Moses und Aharon zugleich gerichtet bezeichneten Ansprachen sind: Exod. 6, 13; 7, 8; 9, 8; 12, 1.; 12, 43; Lev. 11, 1; 13, 1; 14, 33; 15, 1; Num. 14, 26; 16, 20; 19, 1; 20, 12.

den Befehl zu vollziehen, verbunden ist, wie das ausdrücklich in Deut. 3, 28 angegeben sei ¹⁾).

383 Zu Exod. 12, 29 („in der Hälfte der Nacht“) sagt Jehuda b. B.: Der die Stunden und Zeittheilchen der Nacht genau kennt, der theilte sie ²⁾). Unter den vielen Aussprüchen über Exod. 14, 15, welche erläuterten, durch welches Verdienst das Meer vor den Israeliten sich spaltete und worauf zu vertrauen sie in den Worten des genannten Verses gemahnt werden, ist auch einer von Jeh. b. Bathyra ³⁾. — Zu Exod. 6, 9 warf er die Frage auf: Gibt es denn Jemanden, der eine frohe Nachricht hört und sich nicht freut, gibt es einen Sklaven, dem sein Herr die Freiheit schenkt und der sich darob nicht freut; warum heißt es da, daß sie auf Moses nicht hörten? Die Antwort darauf giebt er nach Ezechiel 20, 7: es kam ihnen schwer an, sich vom Götzendienste zu trennen ⁴⁾. — Die Worte in Lev. 19, 29, „damit die Erde nicht entarte“ nahm er wörtlich, indem er darin die Warnung ausgedrückt fand, daß Sittenlosigkeit der Bewohner auch Entartung des Bodens und seiner Früchte nach

¹⁾ Sifra zu Num. 5, 2 (§ 1), zwischen ähnlichen Regeln von Ismael und Simon b. Joſai (eine exegetische Controverse zwischen Ismael und Jeh. b. B. f. z. B. Mech. zu 20, 12, 70 a): אין הציווי בכל מקום אלא: ויראו עני' וצו את יהושע וחוקרי ואמצודו. In Ridduschin 29 a wird diese Stelle aus Sifra mit der Formel: ר' ישמעאל citirt, doch so, daß die Regeln Ismaels und Jeh. b. Bathyra's zu einer verflochten sind.

²⁾ Mech. z. St. (18 a): הירוע שעותיו ועתותיו הוא חלקו. Daß ist bloß eine Erläuterung dessen, was anonym vorhergeht: יוצרו חלקו (S. II 108, 1).

³⁾ Mech. z. St. (29 a): אמרו לו הקב"ה כבר עשיתי הבטחה שהבטחתי: אמרם מביכם שני' וישם את הים לתרכב וישי' (im Comm. zu seiner Mechilta-Ausgabe S. 35 a), daß J. b. B. in Exod. 19, 21 eine Anspielung auf dasselbe Wort in der Opferungsgeschichte Isaks (Gen. 22, 6 und 10) fand. Man muß nur diese Annahme dahin ergänzen, daß im selben Abschnitte eine Versicherung Gottes an Abraham ergeht (Gen. 22, 17), welche nicht erfüllt werden könnte, wenn Abrahams Nachkommen im Meere untergehen.

⁴⁾ Mech. zu 12, 6 (5 a).

sich ziehe ¹⁾. — Deut. 27, 7. Aus diesem Verse folgt, daß so lange der Tempel bestand, die Freude des Festes im Fleischgenusse bestand; jetzt besteht sie im Genuße des Weines (nach Ps. 104, 15) ²⁾. — Zu Hiob 31, 2 f. Hiob forschte, die Frage sich selbst zu rechtlegend ³⁾: „Was ist der von Gott zugewiesene Antheil“ hinsichtlich der Ehe? Hätte es sich gebührt, daß Adam, dem ersten Menschen zehn Frauen zu Theil würden, so hätte er sie ihm gegeben. Aber er gab ihm nur eine Frau; so sei denn auch mir genug an meiner Frau, als dem mir zukommenden Antheil ⁴⁾.

Die Heiligkeit der Thora verglich er, auf Grund von Jerem. 23, 29, mit der Alles reinigenden Gluth des Feuers. 384
So wie an diesem keine Unreinheit haften kann, so ist auch die Lehre über jede Unreinheit der mit ihr sich Beschäftigenden erhaben ⁵⁾. — Daß der Mensch nie ohne Arbeit sein dürfe, fand er in den Worten „verrichte alle deine Arbeit“ (Ezob. 20, 9) ausgesprochen. Darum solle, „wer keine Arbeit zu verrichten hat, hingehen und sich mit der Wiederherstellung eines etwa ihm

¹⁾ Tos. Kidbushin 1, 4: **דרי הוא אומר ולא תונה הארץ כמנים הן**. Diese Deutung steht nach zwei anderen Deutungen zu diesem Verse von Eliezer b. Jakob und El. b. Hyrtanos. Dann wird bemerkt, daß die Weisheit der Deutung des Joh. b. B. den Vorzug gegeben haben (הכריעו חכמים לסייע דברי ריי בן בחירא), weil auch in Jeremia 3, 2 f. als Folge der Sittenlosigkeit Unfruchtbarkeit des Bodens angegeben wird. In Eifra 3. St. (90 d) ist denn auch in der That die Deutung von J. b. Bathyra zu Lev. 19, 29 als die anerkannte und recipirte anonym an die Spitze gestellt (**מננים הם המירות**). Als Urheber des Argumentes aus Jeremias 3, 2 f. aber ist Jehuda (b. Jfai) genannt.

²⁾ Ber. Pesachim: 109 a; Mechiltha zu Deut. 16, 14 (ed. Hoffmann, S. 18).

³⁾ **רורש היה איוב בינו ובין עצמו**.

⁴⁾ Aboth di R. N., 2. Version c. 2 (S. 9).

⁵⁾ Jer. Berach. 6 c; b. Berach. 22 a Er sagte dies, als Einer seiner Jünger, der rituell unrein war, stammelnd und leise aus der Thora zu lesen begann. Da sagte er ihm: **פתח פוך ויאירו דבריך**.

gehörenden wüsten Gehölzes oder mit der Cultivirung eines ihm gehörenden wüsten Feldes beschäftigen“¹⁾).

Die Bezeichnung des Landes als „von Milch und Honig fließend“ illustrierte man mit einer im Namen J. b. B.'s überlieferten Schilderung, welche die messianischen Zeiten mit einer wunderbaren Einzelheit verherrlichen soll²⁾).

Zum Schlusse seien noch die Sentenzen erwähnt, die Jehuda b. B. aus Misibis als Mahnung (nach Palästina oder nach Babylonien) geschickt hat, die jedoch auf sehr abweichende Weise überliefert werden³⁾).

¹⁾ Aboth di R. N. o. 11: . . . כה יעשה . . . מי שאין לו כלאמה לעשות כה יעשה. In der 2. Version o. 21 (p. 45) dasselbe kürzer mit רבי אומר eingeleitet.

²⁾ Mechilta zu Deut. 26, 9 (Neue Collectaneen S. 33): אמרו משום לעתיד רבש יוצא בן המאנה וענבים. Der Ausspruch lautet: בן המאנה וענבים. Hoffmann corrigirt mit Recht das letzte Wort zu כנדישון und erkl. dies mit קנדישון. Statt פולין muß gelesen werden סלמלין; denn die Bestandtheile des Würzweins (vinum conditum) sind nach Pesikta 102 b, 105 a: יין ורפש ומלמלין (i. Die Ag. d. pal. Am. III, 27, 4 und 409, 8). Zum ersten Theile des Ausspruches vgl. Bethuboth 111 b unten: וקנטיף רובשא כתמיני.

³⁾ Zeira in Sanh. 96a kennt drei Mahnungen: 1. Den Alten, der durch körperliche Schwäche sein Wissen vergessen, dennoch zu ehren; 2. Beim Schlachten besonders auf die Halsadern zu achten; 3. Die dem Studium sich widmenden Kinder der Unwissenden zu achten, da von ihnen die Lehre sich verbreitet. Im Talmud selbst (Berach. 8 b) werden 2 und 3 als Mahnungen von Josua b. Levi an seine Söhne angeführt. — Die Compilation, genannt פירקא דרבנו הקדוש (eb. Schönb!um, S. 20 b) hat unter den Fünfergruppen als 32: ר' יהודה כנציבין. Es sind außer den genannten dreien (doch 2 mit dem Zusatz שבעוף und in 3 statt הארץ כבני עניים; nach Medarim 81a) die Lehren des El. b. Synanos für seine Schüler, s. oben S. 97, Anm. 5. — In der verwandten Compilation Maase Thora (Beth Hammidrash II, 95) bilden die Lehren J. b. B.'s die ersten der Vierergruppen: ר' יהודה בן ארבעים דברים צוה ר' יהודה בן כתיבה את תלמידיו, doch sind es, mit Modificationen, dieselben Sätze, wie im פירקא דר' הקדוש.

Eine sehr gekünstelte Deutung zu Ps. 73, 24 ist in einem jüngeren Agadawerke Jehuda b. Bathyra zugeschrieben ¹⁾.

Unter den pseudepigraphischen Autoren der mystischen Litteratur figurirte er als Verfasser des Buches der Zuvorsicht ²⁾.

8. Matthia b. Charasch ³⁾.

Unter den Lehrhäusern, welche in der Zeit unmittelbar vor dem Hadrianischen Kriege am meisten Ansehen genossen, wird das des Matthia b. Charasch in Rom genannt ⁴⁾. Zugleich mit Jehuda b. Bathyra hatte er Palästina verlassen, um sich in's Ausland zu begeben ⁵⁾. Mit ihnen war auch Jonathan, ein Schüler Ismaels; diesen, so wie den andern Schüler Ismaels, Josia finden wir auch sonst in Verkehr mit Matthia b. Charasch ⁶⁾. Vielleicht war der Letztere auch noch, gleich Jehuda b.

¹⁾ Pesikta rabb. c. 23 Ende (124 a ed. Friedmann).

²⁾ פרוזאן ד' ע. Ben Jakob, p. 69, No. 234; Steinschneider, Hebr. Bibliographie, XVI, 66 f.

³⁾ Vielleicht ist Cheresch zu sprechen, nach I Chron. 9, 15; s. Hoffmann, Die erste Mischna, S. 32, Anm. 2. Die Beweise Hoffmanns daselbst für die Annahme eines zweiten Matthia b. Cheresch entfallen durch das in Anmerkung 6 Ausgeführte.

⁴⁾ Sanh. 32 h, s. oben S. 375, Anm. 2.

⁵⁾ S. S. 374, Anm. 5.

⁶⁾ Aboth di R. N. c. 1 Anfang wird erzählt, daß Matthia b. Ch. gemeinschaftlich mit Josia studirte, und als dieser das Studium unterbrach, um weltlicher Beschäftigung nachzugehen, ihn darob zurechtwies. Es wird auch dazu bemerkt, daß die Beiden, solange sie beim Studium zusammen waren, sich gegenseitig stichelten, wenn sie aber sich trennten, sich so betrugten, als ob sie Freunde von Jugend auf wären. Ebendasselbst wird berichtet, daß M. b. Ch. mit ר'אז'ר über Exod. 24, 16 disputirte (s. auch Zoma 4 b oben). Der erwähnte unmittelbar darauf folgende Bericht über den Verkehr zwischen M. b. Ch. und Josia zeigt deutlich, daß für ר'אז'ר zu lesen ist: ר'אז'ר, daß ist R. Jonathan, Ismael's Schüler. Andere Beispiele dieser Verkürzung des Namens ר'אז'ר (vgl. oben S. 371, Anm. 2 ר'אז'ר) s. unten im Capitel über Josia und Jonathan (II, 351 ff.) — M. b. Ch. spricht an den angegebenen Stellen zwar sowohl Josia als Jo-

386 Bathyra, Schüler des Eliezer b. Hyrkanos; denn er citirte einen Ausspruch desselben mit den Worten: R. Eliezer lehrt uns ¹⁾. Er that dies gegenüber Simon b. Jochai, der eine geraume Zeit nach der Beendigung des hadrianischen Krieges nach Rom kam und dem Matthia b. Charasch verschiedene Fragen zu beantworten hatte ²⁾. Ein jüngerer Begleiter des Simon b. Jochai auf dieser Reise nach Rom war Eleazar, der Sohn seines Kollegen Jose b. Chalafta ³⁾. Dieser Eleazar b. Jose lehrte nachher drei Sätze, welche er von Matthia b. Charasch gehört hatte und in denen dieser die Verletzung des Religionsgesetzes zum Zwecke dringender Heilung gestattete ⁴⁾. Derselbe Elea-

nathan als רבי an, doch ist das kein Beweis seines Schülerverhältnisses zu ihnen; die Worte in der Ansprache M.'s an Josia: . . . ומה על פי שמתה ואני הלסירך רבי ומני הלסירך sind offener Zusatz, um den Widerspruch zwischen dem buchstäblich genommenen רבי und dem Inhalt des Erzählten zu rechtfertigen. Das Erzählte beweist vielmehr ein collegiales Verhältniß zwischen M. und Josia, sowie andererseits auch ein collegiales Verhältniß zwischen M. und Jonathan festsetzt. Hiemit entfallen denn auch die Bedenken, welche Frankel, S. 181 gegen die Richtigkeit des in Ab. di R. R. Berichteten erhebt.

¹⁾ Joma 58 b (s. oben S. 116): במחר שר' אליעזר כלמדרו. Auf dieser Stelle scheint die Angabe in Juchasin s. v. חרש (ed. Zilipowski 78 a) zu beruhen: ור' אליעזר הגדול היה רבו; doch ist die darauffolgende Anführung במעילה כדאיתא, die auch Seder Haddoroth s. v. כיה כתיב ר' behält, ein Lapsus. Damit ist die Beanstandung jener Angabe durch B. Goldberg (Hamaggid, XI, 287 a) beseitigt.

²⁾ Es sind zwei dieser Fragen überliefert, die eine halachisch-exegetisch, Meila 17 a, die andere agadisch-exegetisch, Joma 58 b; letztere überliefert Ulla, der Schüler des Amora Jochanan (s. II, 125, 2).

³⁾ Meila 17 b. S. über diesen sagenhaft ausgeschmückten Bericht Graef IV³, 208. Ob aber die Reise Simon b. Jochai's nach Rom erst in die Regierungszeit des Verus und M. Aurelius anzusetzen ist, ist nicht ausgemacht, Matthia b. Charasch müßte dann ein sehr hohes Alter erreicht haben.

⁴⁾ Die betreffende Baraita ist in zwei Versionen erhalten: Joma 84 a unten und ib. 84 b oben (trabirt von Abba b. Samuel); nach der ersten Version gestattet M. b. Ch. im ersten Satze die Heilung der Angina durch Aderlaß am Sabbath, nach der anderen gestattet er, einer Schwan-

zar war es wahrscheinlich auch, den Matthia b. Charasch nach 387 dem Ausspruche Jesmaels¹⁾ über die vier Arten der Sühne befragte, wenn auch in der Uebersetzung hierüber große Verwirrung herrscht²⁾.

Die von Matthia b. Charasch uns geliebeneen Agadajä- 388 ge beziehen sich auf Verse im zweiten Buche der Thora. Zu Exod. 24, 16 erklärte er gegenüber einer andern Erklärung Jo-

gern, die es nach einer Speise gelüftet, dieselbe am Veröhnungstage zu reichen, bis sie sich wieder wohl fühlt (das Letztere wird als Noim anonyim in der Mischna Joma 8, 5 gebracht). Die beiden anderen Sätze sind in beiden Versionen gleich und werden auch in der Mischna (Joma 8, 6) als Ansicht M. b. Ch.'s gebracht. In beiden Versionen trägt die drei Sätze im Namen des M. b. Ch. vor Eleazar b. Jose (s. Diklute Sofrim), doch ist in der ersten Version aus יוסי בר' אלעזר ר', nach der von Raschi citirten Lesart, geworden עזריה בן אלעזר ר', während die gewöhnliche Lesart der Talmudausgaben statt El. b. Jose seinen Bruder Jesmael b. Jose nennt. Ist dies das Ursprüngliche, dann tradirt Jesmael, was er von seinem Bruder Eleazar im Namen M. b. Ch.'s gehört hat; daher יוסמאל בר' יוסי חרש אמר ר' ישמעאל בר' יוסי חרש, während in der anderen Version: רבי ר' אלעזר ברי' שמעון ר' חרש רבנ"ה.

¹⁾ S. oben S. 250, Anm. 8.

²⁾ Im jerusalemischen Talmud, Joma 45 b, Sanh. 27 c, Schebuoth 38 b wird der Bericht mit den Worten eingeleitet: שאל ר' כתיבא בן חרש את: M. b. Ch. Talmud, Joma 86 a (vgl. Midr. Mischna-ler zu 10, 1) steht ברובי an der Stelle von כתיבא. Auch im jerus. Talmud wird unter dem letzteren Worte M.'s Lehrhaus in Rom gemeint sein (s. oben S. 375, A. 2: אתר חכמים לישבה). Da aber zur Zeit des Aufenthaltes El. b. Azarja's in Rom das Lehrhaus des M. b. Ch. dort noch nicht bestanden haben konnte, muß man annehmen, daß hier, wie in der oben S. 381, Anm. 4 erwähnten Lesart Raschi's, aus יוסי בר' אלעזר ר' gemorden עזריה בן אלעזר ר'. Die Frage M.'s an Eleazar b. Jose ist dann ganz so berichtet, wie die an seinen Reisegefährten Simon b. Jochai (Joma 58 c: שאל שאל רבביה את ר' שמעון בן יוחאי: Meila 17 a: רבביה את ריש בן יוחאי ברובי ב. i. אלעזר בר' יוסי דבריה הוריתי בעיר רובי לאיסור וכשבאתי: Tos. Ribba 7, 1, Ribba 4, 7) lesen wir: מצל חכמים שבררו אמרו לי ימה הורית. Daraus geht hervor, daß El. b. Jose in näheren Beziehungen zu den Gelehrten des Südens, daß ist den Schülern Jesmaels stand, daher M. b. Charasch gerade ihn um Auskunft über

nathans¹⁾, daß Moses deshalb sechs Tage harren mußte, bis er der göttlichen Offenbarung theilhaftig wurde, damit er die Worte der Lehre mit Angst und Furcht, mit Beben und Zittern empfangen, wie es gesagt ist (Psal. 2, 11): „dient dem Ewigen mit Furcht und freuet euch mit Zittern“! — Zu Exod. 12, 6 fragte M.: Warum mußte dem Schlachten des Beschöpfers das Beschaffen des dazu bestimmten Thieres um vier Tage vorausgehen? Er antwortete, ausgehend von Ezech. 16, 6: Es war die Zeit gekommen, daß Gott seinen dem Abraham geleisteten Schwur erfülle, dessen Nachkommen zu erlösen, aber sie hatten keine Gebote, durch deren Erfüllung sie der Erlösung würdig seien; darum gab er ihnen zu dem Gebote der Beschneidung das vom Beschöpfer, mit dem sie sich schon früher beschäftigen sollten, um der Erlösung nicht ohne thätiges Verdienst theilhaft zu werden²⁾.

Erwähnenswerth ist die Ansicht M. b. Ch.'s, daß die besondere Schreibung der fünf Endbuchstaben des hebräischen

einen Satz Ismaels befragte. — In zwei anderen Quellen, Mechilta zu 50, 7 (68 b f.) und Ab. di R. N. c. 29 (auch im Midrasch Haggadol zu Lev. 16, 30, wie mir Bücher mittheilt: dort heißt es: *תניא וכשחך ר' אלעזר קטר ללחייקא* (כתיב בן חרש מכל ר' אלעזר קטר ללחייקא) ist ein anderer Eleazar, der Haffappara Genannte, welcher am Ende des zweiten Jahrhunderts lebte (oder dessen Sohn Ismael, nach Ab. di R. N.), der von M. b. Charasch nach dem Sage Ismaels befragte. Das scheint eine wiederum durch die Namensgleichheit bewirkte Verwechslung zu sein, wie die von El. b. Jose und El. b. Azarja, zu der vielleicht die Thatsache Anlaß bot, daß El. Haffapar den Satz Ismaels tradirte. Auf jeden Fall verdient die Ueberslieferung in beiden Talmuden den Vorzug. — Nur als Beispiel einer feine Schranken kennenden Conjecturalkritik seien die Ausführungen B. Goldberg's (Hamaggid, XI, 287, 245) über die hier behandelten Berichte angeführt.

¹⁾ Ab. di R. N. c. 1; Joma 4 b, f. oben S. 380, Anm. 6.

²⁾ Mech. z. St. (5 a). M. b. Ch. erklärt ברשך „das zweifache Blut“ (דם פסח ודם מילה) und citirt dazu auch Zech. 9, 11 (כרם בריוחך). (Vgl. II, 96, 4).

Alphabetes uralt ist, auf „Sagung Moses' vom Sinai her“ be-
ruht¹⁾.

Matthia's Wahlpruch, der unter die Sprüche der
Väter aufgenommen wurde, lautet: Komme Jedem mit freund- 389
lichem Gruße entgegen; sei lieber der Schweif bei den Löwen,
als das Haupt bei den Füchsen²⁾.

In einer späten Legende erscheint Matthia b. Charasch als
Held einer vom Satan gegen ihn angestifteten, aber siegreich über-
standenen Versuchung³⁾.

¹⁾ Jer. Megilla 71 d **למשה חלכה** **מנצפך** **הלכה** **למשה** **בן** **חרש** **אמרו** **מנצפך** **הלכה** **למשה** **בן** **חרש**. In Gen. r. c. 1 sagt ein späterer Lehrer des Südens, **Josua b. Levi**: **מנצפך** **צוים** **אמרום** **חלכה** **למשה** **בסיני**. Doch ist der erste Bestandtheil des Satzes, daß die 5 Buchstaben von den Sehern, Propheten, eingesetzt wurden, im Jeruschalmi, daselbst, im Namen des Samuel b. **Siḥaf** (**מה** **שהתקינו** **לך** **הצוים**), im Babil, Megilla 2 b, Sabb. 104 a, von **Chija b. Abba** gelehrt. S. die Erörterungen **Blau's**, Zur Einleitung in die h. Schrift, S. 100 ff. Seine Vermuthung, in dem Mnemonikon **מנצפך** stede **מ**, die Bezeichnung der Endbuchstaben, ist höchst unwahrscheinlich, besonders da so das Suffix der 2. Person ganz unverständlich ist. Vielmehr muß man annehmen, daß entweder schon **M. b. Ch.** die Endbuchstaben so gruppiert und mit der Buchstabengruppe den Sinn **מִן** **הַ** **בְּ** **שֵׁ** **פִּי** verbunden hat; oder aber daß in seinem Ausspruche die Buchstaben noch nicht so gruppiert waren und erst die Amordar das Mnemonikon bildeten, um es auf die angegebene Weise zu lesen.

²⁾ Aboth 4, 15. Der jerusalemische Talmud, Sanh. 22 b, citirt im Namen **Rab's** als Gegensatz das Sprüchwort (**בתלמא אמר**): **חרי ראש לטרולים** **ורא נב לטריות**. **Weiß**, II, 122 nennt es ohne Grund ein „römisches“ Sprüchwort. Er mag dabei an den Ausspruch **Cæsars** gedacht haben, den **Frankel**, 130, heranzieht: Besser in diesem Dorf der Erste, als in Rom der Zweite. — S. auch **Dukes**, Zur rabbinischen Spruchkunde, S. 10.

³⁾ Midrasch **Abkir** bei **Jalkut zu Gen. 49**, § 161 (ed. **Huber** p. 11); Midrasch der 10 Gebote, bei **Jellinek Beth Sammidrasch I**, 79 f.; Zusatz zu **Tanchuma** **תקא** (ed. **Huber III**, 131). Vgl. die Bemerkung in **H. Hamm. V**, 207.

9. Chananja, der Neffe Josua's.

Chananja, der Brudersohn Josua b. Chananja's ¹⁾, wie er immer bezeichnet wird, wanderte noch vor dem hadrianischen Kriege nach Babylonien aus ²⁾, woselbst er ein Lehrhaus gründete, das zu den angesehensten gerechnet wurde ³⁾. Als die 390 Nachwehen der Verfolgungszeit überwunden und im nördlichen Palästina unter der Leitung von Akiba's Schülern wieder geordnete Verhältnisse eingetreten waren, sahen sich die Letzteren genötigt, an Chananja Sendboten abzuschieken, um ihn zum Absteigen von der selbständigen Bestimmung des Festkalenders zu bewegen ⁴⁾. Chananja, der schon zu Gamliel's II Zeiten als

¹⁾ Er hieß nach seinem Großvater Chananja, darum ist die Lesart חנניא unrichtig.

²⁾ S. oben S. 374, Anm. 5. In Kohel. x. zu 1, 8, vgl. ib. zu 7, 26 (s. Ag. d. pal. Am. III, 711, 8) wird erzählt, die Juden christen von Kephar-Nachum (Kapernaum) hätten Chananja durch Zauberkünste zur Uebertretung des Sabbatgesetzes verleitet; darauf habe ihn sein Oheim nach Babylonien geschickt, woselbst er in Frieden starb. Es ist dies wol eine tendentöse Erzählung, entstanden zu jener Zeit, als Chananja darauf beharrte, Babylonien von Palästina unabhängig zu machen, um darzutun, daß er nicht etwa als bedeutender Gesetzeslehrer, sondern als unreifer und Rezerien nicht unzugänglicher junger Mann Palästina verließ und daß sogar sein eigener Oheim ihn nicht für würdig hielt, im heiligen Lande zu bleiben. Uebrigens ist aus dem Sukka 20 b Erzählten ersichtlich, daß Ch., bevor er sich endgiltig in Babylonien niederließ, schon dort gewesen und zu Josua b. Chananja zurückgekehrt war.

³⁾ S. oben S. 375, Anm. 2. Daß sich das Lehrhaus in Nahaar Pafod (oder Nahar Pafor, s. Neubauer, Géogr. du Talmud p. 868 ff.) befand, ist aus dem parodirenden Verse: כִּי כִבְלָ תַצַּח תּוֹרָה וְדַבֵּר ד' כִּנְהַר (j. Nedarim 40 a, j. Sanh. 19 a) ersichtlich.

⁴⁾ Der Bericht hierüber findet sich im jerusalemischen Talmud (an beiden in der vorigen Anm. angeführten Stellen) und im babylonischen, Berachoth 68 a b. Der letztere Bericht, der als von Abahu dem bab. Amora Saфра (s. Agada der babyl. Amoräer S. 116, Anm.) mitgetheilt tradirt wird, ist hebräisch und ganz im Style der Baraita's verfaßt; die palästinenfische Version nennt keine Autorität als Tradenten und ist aramäisch im Style der Anekdoten amoräischer Agada gehalten. Aber nicht bloß deshalb, sondern auch wegen der größeren Ursprünglichkeit des Inhalts ver-

Gesetzeslehrer angesehen war¹⁾, sah auf die nach dem Tode der 391

dient die Version des babylonischen Talmud den Vorzug vor der des palästinensischen (gegen Geiger, Urschrift 154, Gräp IV, 478), wenn auch einzelne ursprünglichere Züge in der letztern erhalten sein mögen, so die Parodirung der beiden Bibelverse Lev. 23, 4 (אלה כוערי חנייה בן אחי ריי) und Jes. 2, 3 (i. vor. Num.), von denen der babylonische Talmud nichts als die Erwähnung des letztern Verses selbst hat. Schon die Einleitung des Berichtes ist im palästinensischen Talmud anachronistisch, indem das Erzählte in die Zeit Jehuda's I, des Patriarchen versetzt wird (die Emendation von Gräp IV, 479 in נבלימא ל ר' שכען בן נבלימא ist zu gewaltsam; auch die Emendation H a l e v y's, דורות הראשונים II, 199: שלה שחרו ליה statt רבי ליה ist nicht berechtigt) und als dessen Sendboten dann folgerichtig seine Zeitgenossen Nathanael und Fijchak angegeben werden. Im bab. Talmud werden die Sender gar nicht genannt (שגרו אחריי), und die Namen der Sendboten (ר' יוסי בן כיסר ובן בנו של זכריה בן קבורא) machen nicht den Eindruck, als ob sie „singirt“ wären. Von Jos. b. Kipper wissen wir vielmehr, daß er besonders im Namen eines seiner Sender, des Eleazar b. Schammaa, tradirte; und Zacharia b. Rabutal, dessen Onkel der andere Sendbote war, fungirte, wie wir aus der Mischna (Toma 1, 6) wissen, als Vorleser bei einem der Hohepriester des zweiten Tempels (s. hierüber Derenbourg, Revue des Études Juives. VI, 65 f.). Auch die Einleitung der Botschaft an Ch. in drei successive vorzulegenden Briefen ist zu gekünstelt und unwahrscheinlich, als daß nicht die in freier Dialogform gegebene Einleitung der Argumente, wie sie der bab. Talmud hat, vorzuziehen wäre. Das Argument der Sendboten daß „die Bäcklein, die Ch. in Palästina zurückgelassen, nun Bäcklein mit starken Hörnern geworden sind“ ist viel passender eine Antwort an den auf die Palästinenser mit Geringschätzung herabsehenden Chananja, als der Inhalt eines der Sendschreiben. — H a l e v y, a. a. O. S. 190 ff. bringt die beiden Versionen unseres Berichtes, ohne die hier hervorgehobenen Verschiedenheiten näher zu würdigen, in Bezug auf die Namen der Sendboten so in Einklang mit einander, daß Fijchak und Nathan, die im Jeruschalmi Genannten, schon vorher in Babylonien waren und an sie die Briefe für Chananja durch die im bab. Talmud Genannten übergeben werden. Eine solche Harmonisirung ist kritisch bedenklich; aber von der Aufstellung H a l e v y's läßt sich jedenfalls der eine Punkt annehmen, daß die Botschaft der Palästinenser, nach dem Jeruschalmi, zunächst an die bereits in Babylonien befindlichen beiden Gelehrten Fijchak und Nathan gerichtet wurden. Damit ist die Praeposition גבי in dem ersten Satze שלה ליה רבי תלם איגרון גבי רבי יצחק ורבי נתן besser verständlich.

¹⁾ S. Nidda 24 b.

bedeutendsten Männer der vorhadrianischen Zeit zurückgebliebenen und nun in den Vordergrund tretenden Lehrer Palästinas, die jüngeren Schüler Akiba's, mit Geringschätzung herab, und auch das Argument, das die Sendboten zuletzt vorbrachten, daß sein Bestreben gleichsam die Errichtung eines schismatischen Heiligthums neben dem allein berechtigten zu Jerusalem wäre ¹⁾, konnte ihn nicht zur Nachgiebigkeit bewegen. Der Einfluß seines im nördlichen Mesopotamien zu Nisibis lehrenden ehemaligen Kollegen S e h u d a b. B a t h y r a war es, der die Autorität Palästina's im Euphratlande rettete ²⁾

392 So wie Matthia b. Charasch, finden wir auch Chananja, seinen Gefährten bei der Auswanderung, in exegetischer Controverse mit S o n a t h a n, dem Schüler Ismaels ³⁾. Dieser hatte behauptet, daß in Num. 18, 3 eine Andeutung für den Tempelgang gegeben sei, der durch die Leviten als der ihnen gebührende Dienst am Altare zu vollziehen sei. Hierauf sagte Cha-

¹⁾ Im bab. Talmud sagen die Sendboten zuletzt zu ihm, er wäre im Falle der Widerspächlichkeit von den palästinensischen Lehrern in den Mann gethan; dem Volke Babyloniens aber entbieten die Letzteren Folgendes: אַם שׁוֹמְעִין כּוֹסֵב וְאִם לֹא יַעֲלוּ לְדֶר אַחִיָּה יִכְנֶה כּוֹכַב חַנְנִיָּה יִנְגַן בְּכִנּוּר וּיְכַסּוּר אִם שׁוֹמְעִין כּוֹסֵב וְאִם לֹא יַעֲלוּ לְדֶר אַחִיָּה יִכְנֶה כּוֹכַב חַנְנִיָּה יִנְגַן לְהַם חֶלֶק בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אִם שׁוֹמְעִין כּוֹסֵב וְאִם לֹא יַעֲלוּ לְדֶר אַחִיָּה יִכְנֶה כּוֹכַב חַנְנִיָּה יִנְגַן לְהַם חֶלֶק בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל. A c h i j a muß, wie Raschi erklärt, eine leitende Persönlichkeit in Babylonien, vielleicht der damalige Exilarch, gewesen sein; der Name ist, in der Form חַיִּיָּא, wie eine Lesart auch hier hat, ein in Babylonien sehr beliebter. Chananja wird als Leviten von Abstammung die ironische Bestimmung, bei dem neuen Altar die Tempelmusik zu versehen. Im jerusal. Talmud ist an die Stelle der Botschaft an das Volk ein Brief, der dritte, an Ch. selbst getreten: צַד לָךְ לְמַדְבַּר הָאֵמֶר וְהָיָה שִׁיחַ: נְחֻמִּין וְרַק. Es ist sehr problematisch, ob hier mit G e i g e r, Urschrift 153 f., eine Anspielung auf den Oniastempel zu suchen ist, da wol eher נְחֻמִּין nur eine andere Version für den Namen אַחִיָּה im bab. T. ist, wie auch G r ä ß IV. 2, 202 annimmt.

²⁾ Dieser Schluß des Berichtes fehlt im babylonischen Talmud, wo nur erzählt wird, daß das Volk auf die Reden der Sendboten in lautes Weinen ausgebrochen sei und gesagt habe: Gott verhöte dies, vielmehr haben wir Theil an dem Gotte Israels.

³⁾ Sifris zu Num. § 116. Daß für נתן 'ר zu lesen ist ינתן 'ר, beweist die Parallelstelle Arachin 11 b. Vgl. oben S. 380, Anm. 6.

nanja, der Bruderjohn Josua's, diese Andeutung sei unnötig, da eine solche schon früher in Exod. 19, 19 gegeben sei ¹⁾. Eine andere Controverse, über Num. 7, 13, doch ohne Nennung des Gegners, der aber ebenfalls als Mitglied der Schule Ismaels zu denken ist, ist in derselben Quelle erhalten; auch in ihr verweist Chananja auf eine andere Stelle, die zur Deduction des zu Beweisenden geeigneter sei. Dabei macht er zwischen כפר und כסף den Unterschied, daß das erstere Gefäß aus dünner Platte, das andere aus dicker Platte gearbeitet zu denken sei ²⁾.

In dem ersten der zehn Gebote findet Chananja den Gedanken angedeutet, dem wir schon bei Akiba begegnet sind ³⁾, daß Gott, indem er Israel aus Aegypten befreite, sich gleichsam auch selbst mit ihnen befreite ⁴⁾.

Ueber die Tafeln, auf denen die zehn Gebote geschrieben waren, sprach er die Anschauung aus, daß zwischen den einzelnen Worten auch die einzelnen Satzungen und Abschnitte der Thora geschrieben standen; und er fand das in eigenthümlicher Weise angedeutet in einem Ausdrücke des Hohenliedes, 5, 14 ⁵⁾.

¹⁾ S. oben S. 314, Anm. 6.

²⁾ Sifra zu Num. § 49. In beiden Controversen beginnt Ch.:
... אין צריך שהרי כבר נאמר . . .

³⁾ S. oben S. 281.

⁴⁾ Jer. Sukka 54 c oben. הוצאתיך כתיב . . . הוצאתיך . . . אנכי, d. ה. הוצאתיך = הוצאתיך. In Pesikta rabba c. 21 Ende mit dem Zusätze: כביכול אני ואתם יצאנו ממצרים.

⁵⁾ Jer. Schetalim 46 d unt. und Sota 22 d; Schir r. zu 5, 14. Im Jer. heißt es: ורדוקיה ואותותיה של תורה, in Schir r. wohl besser ורדוקיה ותורתיה של ת' ודק' של ת'. Ch. erklärt בחרשׁ in Hos. 5, 14, als hiesse es בחרשׁ, mit כיסא רבא (in Schir r. fehlen diese Worte). Die Erläuterung dieser Deutung wird in einer anderen Tradition gegeben, wonach Simon b. Kalif oder (nach Schir r.) Joschanan, wenn er zu diesem Verse des Hohenliedes kam, ausrief: Schön lehrt mich hierüber Chananja, der Bruderjohn Josua's; so wie das Meer zwischen den großen Wellen kleine Wellen zeigt, so waren zwischen den einzelnen der zehn Worte die speciellen Gebote der Thora geschrieben. — Die Anschauung Chananja's entspricht der Philo's, der in den zehn Geboten alle übrigen Satzungen der Thora, als die spe-

393

Originell ist seine Deutung von Gen. 20, 13, durch welche er die Ansicht, daß **אלהים** hier nicht als heiliger Gottesname zu betrachten sei, widerlegt. Es sei vielmehr zu erklären: Es war, als mich Andere in die Irre führen wollten, Gott mit mir ¹⁾. Endlich sei eine Bemerkung zu I Rbn. 11, 1 erwähnt, wonach mit den Worten „der König Salomo liebte viele fremde Weiber“ nicht seine Leichtfertigkeit gerügt werden soll, sondern seine Vermählung mit fremden Frauen gegen das Gesetz in Deut. 7, 3 ²⁾. Zum Hoheliede, 8, 6, wird ein vielleicht echter Ausspruch Ch.'s, theosophischen Inhaltes, überliefert, dessen Sinn aber nicht recht erkennbar ist ³⁾.

10. Jose, der Sohn der Damascenerin.

Jose, der nach seiner Mutter, wol einer Proselytin aus Damaskus, benannt ist ⁴⁾, war Schüler des Eliezer b. Hyr-

ciellen Gebote in den allgemeinen enthalten findet. S. auch Die Ag. d. pal. Am. III, 356, 5.

¹⁾ Sofrim 4, 6 יהושע של ר' חנינא אחיו של ר' יהושע. Im Jeruschalmi, Megilla 71 d unten wird die Erklärung Ch.'s anonym gebracht; in Gen. r. c. 52 wird sie dreifach paraphrasirt durch ר' חנין (רי חנן) (Jalkut Hen). Vgl. auch den von Ch. an a n j a tradirten Satz über ארני, Gen. 18, 8, in Schebuoth 35 b.

²⁾ Jer. Synh. 20 c. ר' יוחי אמר אהב סמס לונת] חנניה בן אחי ר'. Vgl. Die Ag. d. pal. Am. I, 149, 7. — Über die Anwendung von Deuter. 32, 8 durch Ch. (Mech. zu Exod. 18, 2) f. II. 161, 3.

³⁾ Midrasch zûta, ed. Hüber S. 40, ed. Schechter, 3. 1336. Der Ausspruch lautet: יש נהרות של אש שהם עוברין לפני השכינה כנהרות של מים ומעורבים באש וכשניתנה רשות לנברואל לשרוף את כל חיל פנחריב ניתנה רשות לליתן לחבל את כל הנהרות. Eine von Schechter (J. Qu. R. VIII, 309) citirte Variante hat את כל הארץ statt את כל חיל פנח. Ebenso führt unseren Ausspruch auch Jalkut Machiri zu Jes. 10, 17 an (ed. Spira, S. 79). — Vielleicht ist der in derselben Quelle zu Hos. 8, 5 (ed. Hüber S. 39, ed. Schechter 3. 1314) als Autor eines Ausspruches genannte חנניה ר' ebenfalls unser Ch.

⁴⁾ S. hierüber Der en bou rg 223. — Im Midr. Haggadol zu Lev. 26, 26 ist der Name — wie mir B ü c h l e r mittheilt — so geschrieben: אבא יוסי בירכי דורמסקית.

kanos ¹⁾. Es sind nur agadische Sätze von ihm überliefert ²⁾, und er scheint wie Eleazar aus Modjim besonders als 394 Agadist hervorragend gewesen zu sein. Besonders ist eine Gruppe von drei Controversen erhalten, in denen er, wol im hohen Alter schon, mit Jehuda, dem Sohne Hlai's, über drei Verse der heiligen Schrift disputirt ³⁾. Er spricht mit dem Tone der Autorität und weist die Deutungen Jehuda's mit den Worten zurück: Gelehrtensohn, wozu verkrümmst du uns die Schriftworte ⁴⁾. Seine eigenen Erklärungen leitet er emphatisch mit einem Schwure ein ⁵⁾. Die Controversen betrafen: 1. Deut. 1, 1. Jehuda hatte einige der in diesem Verse gegebenen Ortsbestimmungen nicht als solche erklärt, sondern in ihnen eine Andeutung der zehn Versuchungen gefunden, mit denen unsere Väter Gott in der Wüste versucht haben (zwei am Meere, zwei ob Wassermangels, zwei ob des Manna, zwei ob der Wachsteln, eine beim Goldkalbe, eine in der Wüste Paran gelegentlich der Rundschafter) ⁶⁾ und über welche Moses das Volk zur Rede stellte. Jose aber erklärt, er habe gefunden, daß die Ortsnamen in der heiligen Schrift in der Regel nach einem Stattgefundenen Ereigniß gegeben sind, wie z. B. die Brunnennamen in Gen. 26, 20, 33; so seien auch in Deut. 1, 1 wirkliche Dertlichkeiten gemeint, die so nach den an ihnen

¹⁾ S. oben S. 98.

²⁾ Kidduschin 39 a tradirt er im Namen Jose's, des Galiläers einen in letzter Reihe von El. b. Hyrtanos stammenden Halachasatz. Vgl. Tos. Orla Ende.

³⁾ Sifris zu Deut. § 1 Ende; Mech. zu Deut. 1, 1 (ed. Hoffmann S. 5). — Ein von Jehuda im Namen Gamliel's II. tradirtes Agadasatz findet sich anderwärts unserem Jose zugeschrieben (s. oben S. 94, Anm. 2).

⁴⁾ אמ הכתובים את כעורנו עלינו (statt לכה hat Mech. zweimal על מה, einmal ער כחי; vgl. II, 242, 6). Die Ansprache כרבי (auch בירבי) gebührte besonders solchen Gelehrten, die auch Söhne von Gelehrten waren; und Jose gebrauchte ihn Jehuda gegenüber mit Rücksicht auf dessen Vater, der ebenfalls ein näherer Schüler des Eliezer b. Hyrtanos gewesen war. In der Mech. lautet die Ansprache בירבי יורה.

⁵⁾ כעור אני עלי את השמים ואת (Mech. כעירני עלי שמים וארץ ש. הארץ). In Pesikta 143 a dafür: העבודה.

⁶⁾ Der Ausspruch ז'ס über die zehn Versuchungen in der Wüste findet sich auch in Aboth di R. Nathan c 34.

395 Stattgefundenen Ereignissen benannt worden¹⁾. — 2. Zacharia 9, 1. Jehuda: חרר ist der Messias, der scharf (חר) gegen die Völker der Welt, aber zart (ך) gegen Israel sein wird. Jose: Ich schwöre, daß ich selbst aus Damaskus bin und daß dort ein Ort, Namens Chadrach ist²⁾. — Jehuda: Wie verstehst du dann die Worte des Textes „seine Ruhestätte (nach Jehuda die des Messias) ist Damaskus“? Jose: Damit ist gemeint, daß seine (Gottes) Ruhestätte, das ist Jerusalem — nach Ps. 132, 14 — dereinst bis Damaskus reichen wird. — Jehuda: Wie verstehst du dann die Weissagung Jeremia's (30, 18), daß die Stadt Jerusalem auf ihrer Trümmerstätte wieder aufgebaut werden wird? Jose: Das bedeutet, daß ihre alte Stätte ihr auch dann verbleiben soll. — Jehuda: Wie ist denn Ezechiel 41, 7 zu ver-

¹⁾ Im Sifre (p. 64 b unt.) ist zwischen ויסי ויהי הרי הוא אומר und ויסי ויהי הרי הוא אומר ein ganzer Passus ausgefallen: der Ausspruch Jose b. Channina's, der ebenfalls mit ויסי ויהי הרי הוא אומר beginnt und die Einführung des Ausspruches Jehuda's: ר' יהודה אומר; wie jetzt aus Mech. zu Deut. 1, 1 ersichtlich ist. Der Ausspruch Jehuda's, den Jose der Sohn der Damascenerin abweist, findet sich als besondere Baraita in Arachin 15 a. Er enthält keine Deutung der einzelnen Ausdrücke; jedoch finden sich diese Deutungen im Vorhergehenden, zum Theil mit Jehuda's Namen. So wird Jehuda als Autor genannt zum Ausdruck כול סוף (Sifre: ר' י, Mechiltha יהודה, ר' י), wo die Bemerkung הים והמרו בתוך הים in unserem Ausspruche erklärt. Die Deutung zu ובין תפל ולכן (im Sifre anonym) wird in der Mech. mit den Worten eingeleitet על כל המסעות חיונו על כל המסעות חיונו על כל המסעות חיונו. Hier ist sowohl ויסי ויהי als ויסי ויהי als falsche Auflösung der Abbréviation ר' י und diese = ר' יהודה; denn unbedingt ist der Urheber der mit ויסי ויהי eingeleiteten Erklärung identisch mit dem Urheber der diese vorbereiteten Angabe חיונו. R a l a i, zu Deut. 1, 1. citirt das Ganze mit geringer Abweichung und hatte nur einen Autor vor sich; aber er las die Abbréviation ר' י ירהנן als ר' ירהנן b. Eftezzer (Pesach tob. g. St.) nennt S i m o n b. J o s a i als Autor; aber er scheint eine andere Quelle gehabt zu haben, da seine Version nur zum Theile mit der in Mech. übereinstimmt. Zu der Deutung von ר' ירהנן auf das goldene Kalb stehen in Sifre zwei Gleichnisse; als Autor des einen ist רבי (Varianten: ר' ירהנן, ר' ירהנן) genannt, als Autor des anderen Simon b. Jochai; Mech. hat nur das zweite Gleichniß, aber mit ר' ירהנן als Autor.

²⁾ S. hierüber N e u b a u e r, Géogr. du Talmud, p. 297. In Mech. fehlt der nun folgende Dialog.

stehen? Jose: Jerusalem wird nach allen Seiten immer breiter und höher sich ausdehnen, wie ein Feigenbaum, der unten eng, oben immer weiter wird, und die Thore Jerusalems werden bis Damaskus reichen, wie auch in Hoh. 7, 5 angedeutet ist. Die Zerstreuten Israels aber werden kommen und in der so erweiterten Stadt sich niederlassen, worauf Jes. 2, 2 f. zu beziehen ist¹⁾. — 3. Gen. 41, 43. Hier erklärt Jehuda das Wort מִבְּרַךְ ebenfalls durch Auflösung in zwei Worte: „Vater“ an Weisheit und „zart“ an Jahren; nach Jose hingegen bedeutet das Wort soviel wie *Alabarch*, denjenigen, „unter dessen Hand Alle ein- und ausziehen“, dem Alle untergeben sind²⁾.

Folgende Agadasätze von Jose aus Damaskus sind noch 396 in den verschiedenen Traditionsammlungen erhalten. Zu Gen. 7, 11. Die vorsündfluthlichen Menschen überhoben sich durch ihr Auge, nach Gen. 6, 2; darum bestrafte sie Gott durch „Wasserquellen“, die dem Auge gleichen³⁾. — Zu Exod. 2, 25. Es war

¹⁾ In Pesikta 148 a, vgl. Schir r. zu 7, 4, wird dieser Dialog zwischen Jehuda und Jose dem S. d. D. ebenfalls mitgetheilt, jedoch ist an die Spitze desselben eine andere Controverse über דָּרָר gestellt, zwischen J e h u d a und seinem gewöhnlichen Opponenten R e c h e m i a , der — gleich Jose — in דָּרָר einen Ortsnamen sieht. — Uebrigens wird eine gleiche Anschauung über die ungeheure Größe des kommenden Jerusalem auch von El. aus M o d i i m tradirt, S. oben S. 194 f.

²⁾ מִבְּרַךְ אִין מִבְּרַךְ אִלֵּא לְבָרְכִים שְׁהִיוּ הַכֹּל יוֹצֵאִים וְנִכְנָסִים תַּחַת יָדוֹ. Aus לְבָרְכִים wurde im Sifra's *לְבָרְכִים*, woraus bei Raschi im Comm. zur Genesis 41, 43 *לְשׁוֹן בְּרִיּוֹת* werde. In Mech. wurde das Fremdwort zu dem geläufigern מִבְּרַךְ (*καρχος*), das dem Sinne nach dasselbe besagt. Es ist kein Zweifel darüber möglich, daß Jose das schwierige Textwort mit dem gleichklingenden ἀλαφάρης erklärte, umso eher, als dieses eine von Juden in Aegypten bekleidete Würde war und so zur Erklärung des die Würde Joseph's in Aegypten bezeichnenden Wortes sich sehr gut eignete. Sonst kommt das Wort in der Traditionsliteratur nicht vor. S. H o f f m a n n zur Stelle, R a u f, *Lehnwörter II*, 304. *Jewish Encyclopedia I*, 315 f. — Jehuda's Erklärung steht anonym in Gen. r. c. 90.

³⁾ Tos. Sôta 3, 9; Sanhedrin 108 a. wo mit alten Handschriften nach יוֹסֵפִי ר' יוֹסֵפִי zu ergänzen ist: בְּן דְּרוֹסְפִיקָא; Gen. r. c. 32. — Der Hinweis auf Gen. 6, 2 „sie sahen . . .“ findet sich bloß in Tos.; in Gen. r. ist gar

offenbar und bekannt vor Gott („Gott wußte es“), daß sie dereinst ihn erzürnen, daß sie ihn lästern würden; aber dennoch erlöste er sie, kraft der von ihnen zu erwartenden Buße¹⁾. — Zu Exod. 15, 2. מנורא bedeutet: „ich will ihm ein Heiligthum errichten“, da נור das Heiligthum bezeichnet, wie Ps. 79, 7 und Jes. 33, 20²⁾. — Zu Lev. 26, 26 („ihr würdet essen und nicht satt werden“). Als Beispiel hiefür diene Jemand, der einiges Geld hat und es in den Händen wiegt, bedenkend ob er dafür
 397 Brot kaufen solle, daß er esse, aber ohne satt zu werden, oder lieber Datteln, von denen er sich satt essen könne. Endlich entschließt er sich zu Datteln, erreicht aber seinen Zweck, satt zu werden, dennoch nicht³⁾. — Job 41, 7 und 22. Aus diesen Versen folgert Jose, das der Leviathan ein reiner (zum Essen gestatteter) Fisch sei: „die mächtigen Schilde“ sind seine Schuppen, die „scharfen Platten“ seine Flossen, mit denen er fliegt⁴⁾. — Esther 9, 10. Aus der Angabe: „nach der Deute streckten sie nicht ihre Hände aus“ folgert Jose, daß das Buch Esther vom heiligen Geist inspirirt sei, da die Kenntniß der dieser Angabe zu

kein Vers eitirt, und der im Talmud citirte Schluß von Gen. 6, 2 ist, wie die Varianten bei Rabbinowicz zeigen, späterer Zusatz. — Gegenüber dieser übereinstimmenden Uebersetzung dreier Quellen hat eine vierte, Sifra zu Deut. § 48 und Mech. zu Exod. 15, 1 (85 b) eine andere Version der Deutung Jose's zu Gen. 7, 11: וְהַחַיִּים וְהַחַיִּוֹת וְהַחַיִּוֹת כְּרִי לְעֵשׂוֹת. חַיִּים וְחַיִּוֹת אֵם חֲקִיבָה פֶתַח לֶחֶם מְעִינֹת עֲלִיוֹנִים וְחַיִּוֹת כְּרִי לְאֲבָדָם.

¹⁾ Mechilta zu Exod. 19, 2 (61 b): (s. oben S. 398, A. 8) ר' אליעזר ב. יוסי בן דורססקיה מליעזר אומר משה אמר יוסי בן דורססקיה ist wol Eleazar b. Jose, der auch in Tos. Orla 1, 8 im Namen unseres Tannaiten tradirt, und nicht Eltezer b. Jose Gelisi, wie ich in der ersten Ausgabe annahm, noch Eleazar b. Schammua, wie Weiß (II, 165) annimmt (s. II, 414). In Exod. r. o. 1 Ende ist diese Erklärung, weiter ausgeführt, als Ansicht der „Gelehrten“ gegeben.

²⁾ Mech. zur St. (87 a), zwischen den Deutungen von Jose Gal. und Arib. Unnötig ist die gekünstelte Erklärung von Friedmann dafselbst. Jose erklärt מנורא als Denominativum von נור.

³⁾ Sifra z. St., 112 a.

⁴⁾ Chullin 67 b unten; Tos. Chullin 8, 27.

Grunde liegenden Thatsachen der bloß menschlichen Erfahrung entzogen ist ¹⁾).

11. Chanina b. Teradjon.

Unter den bedeutenden Lehrhäusern wird auch das von Chanina b. Teradjon in Sichnin genannt ²⁾). Sein Wahlspruch ³⁾) macht fortwährende Beschäftigung mit den Worten der Lehre zur Pflicht. Durch Unterlassung dieser Pflicht wird das Zusammensitzen von Zweien zu einem „Sitze der Spötter“, von dem der Psalm (1, 1) spricht ⁴⁾); hingegen gilt von Zweien, die zusammen sind und über Worte der Lehre sich unterreden, das Wort Maleachis, 3, 16, und zwischen ihnen weilt die Herrlichkeit Gottes ⁵⁾). Die Einseitigkeit seines nur dem Studium gewidmeten Lebens fühlte er selbst schmerzlich, als er, weil er trotz des Verbotes öffentlich gelehrt hatte, mit Eleazar b. Barta zusammen in's Gefängniß geworfen wurde und seinem Leidensgefährten zurief: Heil dir, der du dich sowohl mit der Thora, als mit Uebung guter Thaten beschäftigt hast, während ich mich bloß mit der Thora beschäftigte ⁶⁾). Und als er kurz vor seiner

¹⁾ Megilla 7 a.

²⁾ Sanh. 82 b אמר ריה בן תרדיון לכני בן תרדיון כמיני 27 a אמר ריה בן תרדיון כמיני. Die Lesung אמר ריה für ח. b. T.'s Namen scheint gesicherter als die andere: חנניה, welche Schürer, Theolog. Literaturz. 1882, Col. 316, vorzieht. Die Stadt Sichni (— in, — im) ist in der agadischen Tradition besonders bekannt als Vaterstadt des stets im Namen des Agadisten Levi tradirenden Josua (יהושע רסנן). Sie lag in Galiläa, s. Neubauer p. 204. Vermuthungen über den Ursprung des Namen תרדיון s. bei Krauß, Lehnwörter I, 206, II, 592. — Ch. b. T. tradirt Palachasätze des Eliezer b. Hyrkanos, Joma 78 b.

³⁾ Aboth 3, 2.

⁴⁾ Sie gerathen auf leichtfertige Gesprächsstoffe, die sie zu „Spöttern“ macht.

⁵⁾ Der Schluß des Sages: . . . אין לי מלא שנים, statt dessen in alten Quellen auch ein anderer Schluß (über das einsame Studium) zu lesen ist, scheint nicht ursprünglicher Bestandtheil von Ch.'s Sage zu sein.

⁶⁾ Aboda zara 17 b.

Verhaftung den kranken Jose b. Risma besuchte und dieser ihm sein Märtyrertode voraussagte, wenn er dem Gebote der Römer sich nicht füge, fragte er ihn, welche Aussichten er für die kommende Welt habe; er hatte wol Bedenken, weil er nicht genügend die Pflichten der praktischen Frömmigkeit erfüllt hatte. Jose b. Risma beruhigte ihn, als er ihm auf Befragen einen nicht gewöhnlichen Akt der Wohlthätigkeit nannte, dessen er sich rühmen könne¹⁾. Sein Märtyrertod ist vielfach auf ergreifende Weise erzählt worden²⁾. Als man ihn auf den Scheiterhaufen legte, wickelte man seinen Körper in eine Thorarolle, die auf seinem Schoße gelegen, als man ihn verhaftete. Als seine Tochter ihm schmerzerfüllt zurief: Vater, muß ich so dich sehen! — da erwiderte er: Wer die an der Thora begangene Schmach vergelten wird, der wird auch mich rächen! Als seine Schüler bemerkten, daß er unter den Qualen langsamen Feuertodes verklärten Auges aufblickte, fragten sie ihn: Meister, was siehst du? Er antwortete: Das Pergament wird verbrannt, aber die Buchstaben fliegen auf³⁾! Als sie ihn aufforderten, durch Deffnen des Mundes seinen Tod zu beschleunigen, sagte er: Besser, es nimmt die Seele, wer sie gegeben, als daß ich selbst mir ein Leid antue! — Mit Chanina wurde auch seine Frau zum Tode verurtheilt, während seine Tochter in ein Hetärenhaus gebracht

¹⁾ Ib. 18 a.

²⁾ Ab. zara 18 a; Schocher tob zu Ps. 9, 18. Semachoth c. 8; M. Kalla g. E.; Midr. מלה מוכרה, Beth Hamm. II, 68; Erz. von den Jehn Märtyrern, ib. VI, 28 f.; Sifré zu Deut. § 307. — Eine eigenthümliche Form hat die Erzählung in den mystischen Hechaloth, B. S. III, 88. In Sch. tob a. a. D. (s. Ag. d. pal. Num. II, 35) nennt ihn Eleazar b. Pedath an der Spitze der Märtyrer: על כנור ר' חנינא בן תרדיון וכל הנחרנין על קרוש שמי. S. auch ib. III, 388, 1.

³⁾ גוילין נשרפין ואותיות מורחת. Es ist dieselbe Anschauung von der vom Stoffe unabhängigen, unzerstörbaren Existenz des Gotteswortes, und ebenso ausgedrückt, wie in dem alten (תנא) Sage von den zerbrochenen Bündelstafeln, Pesachim 87 b unten: לוחות נשברו ואותיות מורחת. — In Semachoth sind beide Antworten Ch.'s zusammengefaßt und erweitert, und sie werden durch das Befragen der Tochter (von den Schülern ist dort gar nicht die Rede) veranlaßt.

wurde ¹⁾). Als ihnen ihr Urtheil verkündet wurde, erkannte sowohl Chanina als seine Frau und seine Tochter in Versen der h. Schrift Gottes Schickung als gerecht an. Ch. und seine Frau recitirten die beiden Hälften von Deut. 32, 4, die Tochter Jerem. 32, 19 ²⁾). Lange Zeit nachher sagte Jehuda I, der Patriarch: Wie groß sind doch Jene! In ihrer ärgsten Not haben sie drei Bibelstellen angewendet, wie es sonst keine, zur Anerkennung der gerechten Schickungen Gottes geeigneteren giebt ³⁾). Ein gleiches tragisches Schicksal, wie es Chanina b. T. und die Seinigen ereilte, hatte schon früher seinen Sohn ereilt. Derselbe hatte sich Räubern angeschlossen, dann deren Angeber gemacht, 400 weshalb sie ihn tödteten und seinen Mund, der sie verrathen, mit Erde und Kieselsteinen anfüllten. Nach einigen Tagen fand man den Leichnam und wollte, dem Vater zu Ehren, dem Sohne eine rühmende Todtenklage halten. Aber Chanina duldete es nicht. Vielmehr stimmte er über ihn die Worte des Spruchbuches vom ungerathenen, den Mahnungen der Lehrer nicht folgenden Jünglinge (Prov. 5, 11 ff.) an. Und ihm schlossen sich die Mutter des Unglücklichen an mit den Worten von Prov. 17, 25, und dessen Schwester mit den Worten Prov. 20, 17, welche fast buchstäblich das traurige Ende des Bruders bezeichneten ⁴⁾). Eine andere Tochter Chanina's, auch eine Schriftgelehrte, hatte ein freund-

¹⁾ Nach Sifré zu Deut. § 807 wurde sie zu Zwangsarbeit verurtheilt: רעליך לעשות מלאכה. Die Anekdote in Aboda zara 18 a b, wie sie von ihrem Schwager Meir aus ihrer schmällichen Lage befreit wird, beweist die Richtigkeit der ersten Version. Der Ausdruck in Sifré ist entweder עוֹפֵה מִיֵּשֶׁתּוֹ zu fassen (sowie nach einer Sabb. 49 b und Gen. r. c. 87 zu lesenden Ansicht מלאכה לעשות in Gen. 89, 11 ein Euphemismus ist), oder es ist eine absichtliche Aenderung mit Rücksicht auf den guten Namen Ch. b. Teradjon's.

²⁾ So im Talmud und Sifré. In Semach. ruft Ch. die Worte von Ps. 145, 18, seine Frau (oder Tochter) die von Jerem. 32, 19.

³⁾ Sifré: גדולים מעשי אלו שהם בעת צרתם הצמיחו ג' פסוקים של צדק. Anders הרין מה שאין כן בכל הכתובים כוונו מלשתן את לבן וצדקו עליהם את הרין im Talmud.

⁴⁾ Echa r. zu 8, 16; Semachoth c. 12 Ende.

liches Los, sie wurde die Gattin des berühmten Meir. Doch auch über ihr waltete die Tragik ihres Hauses; sie soll wegen ihrer freien Ansichten über die Stellung des Weibes sehr hart gebüßt haben ¹⁾.

Man gab später als Schuld Chanina's und seiner Frau an, er habe den Gottesnamen so ausgesprochen, wie er geschrieben wird, sie aber ihn nicht daran verhindert ²⁾. Das scheint darauf hinzudeuten, daß sich Chanina auch mit der Geheimlehre beschäftigte ³⁾.

In Pirke R. Eliezer wird ein Satz über die Wohltätigkeit dem Ch. b. T. zugeschrieben ⁴⁾.

12. Jose b. Kisma.

Jose b. Kisma ⁵⁾ war, — wie Pappus b. Jehuda, der Freund Akiba's — geneigt, die von Gott gewollte Macht der Römer, welche „sein Heiligthum verbrannt, seine Frommen getödtet, seine Besten vernichtet haben und dennoch weiter bestehen“ anzuerkennen und er redete Chanina b. Teradion zu, dem Verbote, öffentlich Lehrvorträge zu halten, sich zu beugen. Als ihm Ch. auf seine Mahnung bloß mit dem Hinweis auf die zu erwartende himmlische Barmherzigkeit antwortete, sagte ihm J. b. J.: Ich sage dir Dinge, die begründet sind, und du antwortest: Vom Himmel her wird man sich erbarmen! Es würde mich

¹⁾ S. oben S. 858, Anm. 1. — In Tosefta Kelim I, 4, 17, wird erzählt, der Sohn und die Tochter von Chanina b. Teradion hätten eine halachische Anfrage verschieden beantwortet und Jehuda b. Baba hätte, als man es ihm erzählte, gesagt: *מה אמרה בתו ככני*.

²⁾ Aboda zara 18 b oben.

³⁾ Maschi zu Ab. zara 17 b unten erklärt, wof nach einer überlieferten Anschauung, Ch. habe den 42-buchstabigen Gottesnamen zu praktischen Zwecken verwendet.

⁴⁾ Pirke R. E. c. 33.

⁵⁾ Nach Strad, Aboth, 2. Aufl. zu 6. 9 b wäre *מקרא* zu sprechen (= *Kosma*). Aber es wäre mißlich *קיסמא*, wie fast überall geschrieben ist, als ständige Corruptel aus *קיסמא* zu betrachten.

sehr wundern, wenn sie nicht dich und mit dir die Thorarolle verbrennen. Als Jose b. R. starb, beteiligten sich „alle Großen Rom's“ — d. i. die römischen Würdenträger in Palästina — an seinem Leichenbegängnisse¹⁾. Ein merkwürdiges Gebot an seine Schüler in seiner Todesstunde zeigt, daß er von den Parthern erwartete, daß sie nicht bloß in Babylonien, sondern auch in Palästina sich festsetzen werden: „Leget tief meinen Sarg! Denn es kommt eine Zeit, wo an jedem Palmenbaum in Babylonien ein persisches Roß angebunden sein wird, aus jedem Sarge im Lande Israel die medischen Rösse ihr Futter essen werden!“²⁾ Als ihn einmal seine Schüler fragten, wann der Sohn Davids, der Messias, kommen werde,³⁾ da sagte er, auf das Thor hinweisend, bei welchem sie sich befanden: Wenn dieses Thor dreimal eingestürzt und dreimal aufgebaut werden wird und es dann zum vierten Male einstürzt, dann wird, noch ehe es zum vierten

402

¹⁾ Ab. zara 18 a. S. Graetz IV², 174. — Jose b. Risma war wie Chanina b. Teradion, und wie Chalaftha, der Vater Jose's, eine galiläische Autorität in den letzten Jahrzehnten vor dem hadrianischen Kriege. Als seine Schüler die unten zu erwähnende Frage an ihn richteten, befand er sich — nach der einen Quelle, Tanchuma — mit ihnen in Liberiaß (שהרי מטילין בטבריא). Auch Jebamoth 96 b finden wir ihn (worauf mich Bückler aufmerksam macht) in einer Synagoge von Liberiaß. Als Wahrzeichen seiner Messiasprophezeiung giebt er den Schülern an: אם כך יהפכו כי סערת אש כר סערת אש, Sanh. 98 a unten (Tanch. הרי סערת אש כר סערת אש). Die Höhle von Pameas, d. i. die Quelle des Jordan (s. Bechor. 56 a) war in der Nähe von Caesarea Philippi; in der Mech. zu Deut. 3, 27 (Hoffmann, Neue Collectaneen, S. 2) heißt sie: מנילה של קטרין שהתחטטו בה. Dies würde darauf hinweisen, daß das Gespräch in Caesarea Philippi stattfand.

²⁾ Sanh. 98 a b.

³⁾ Sanhedrin 98 a unt.; Tanch. B. וישלח 8. In einer etwas abweichenden Version bietet dieses Tanchuma-Stück Taltut Machiri zu Obadja (Revue des Études Juives XXV, 63 f.). Es beginnt dort so: כעשה ברי' יוסי בן קטמא ור' אלעאי ותלמידיו שהיו מטילין בטבריא. In Tanch. B. haben mehrere Handschriften ור' אלעאי in der Frage, die den Bericht einleitet (מה סיבן נהן ריבוק לר' אלעאי ותלמידיו).

Male wiederaufgebaut werden kann, der Sohn Davids kommen¹⁾. Er wollte damit wol andeuten, daß ehe die Stunde der Erlösung schlagen wird, das Thor von Liberias (oder Caesarea)²⁾ zu wiederholten Malen von den Feinden Roms zerstückt werden soll, daß aber Rom's Macht sich immer auf's Neue aufrichtet, bis eine letzte feindliche Invasion im heiligen Lande auch das Ende der Weltmacht bedeuten und dem Erlöser die Wege bahnen werde³⁾.

Jose b. Kisma ist alt geworden, und er beschrieb die Leiden des Alters in einem an das Räthsel der Sphinx erinnernden Räthsel spruche: Zwei ist besser als Drei, wehe ob der Einen, die geht und nicht wieder kömmt⁴⁾. — Schön ist sein Ausspruch über die dauernden Errungenschaften des irdischen Lebens. Wenn der Mensch stirbt, begleiten ihn weder Silber, noch Gold, noch Edelsteine und Perlen, sondern die Thora und die

¹⁾ לכשיטול השער הזה ויבנה ויפול ויבנה ויפול ויבנה ויפול ואין ספקין ²⁾ לבנותו עד שבן דוד בא. So Sanh. 98 a unt., nach der richtigen Lesung, s. Dild. Sofrim. In Tanch. B.: הרי השער הזה ויבנה ויפול ויבנה ויפול ואין ספקין לבנותו עד שבן דוד בא הרי השער של מבריא נופל ונבנה והשני נופל ונבנה. Nach der im Talfut Machiri gebotenen Version des Tanchuma: והשלישי נופל ואין ספק להבנות עד שבא בן דוד.

³⁾ S. S. 398, Anm. 1. Raschi erklärt: das Thor der Stadt Rom S. Hüber z: Tanch. a. a. D.

⁴⁾ Auch in der oben, S. 398, Anm. 1. erwähnten Paraitha (Jeb am 96 b) findet sich eine Prophezeiung Jose b. Kisma's. Sowol hier, als in Aboda para 18 a beginnt die Vorhersagung J. b. K. mit dem Worte תמיה אמי אמ לא. Bgl. die Vorhersagung Aliba's: ספרו zu Num. § 148 Ende: תמיה אמי עליך אם תאריך ימים בעולם;

⁵⁾ תרתי שבא כחלת ויי לה לחרא דאולא ולא אתיא Sabb. 152 a (nach der Lesung Raschi's). Die Eine ist, wie dort Chisda erklärt, die Jugend, Zwei und Drei sind die Füße ohne den Stab und mit ihm. In Derech erez zata c. 10 fehlt קיסמא nach בן קיסמא הוא היה אוכר. Es folgen dort nach dem Spruche, mit ebenfalls von Jose b. K. herrührend bezeichnet, zwei Aussprüche, von denen der eine — über gewisse zu Ehrenämtern unfähig machende Gewerbe — in der Bar. Kidduschin 82 a mit Aenderungen anonym steht, während der andere — über Dorfbewohner und Wüstenreisende — in Erubin 55 b Ra b zum Urheber hat. Nach dieser Parallelstelle muß man auch in Derech erez zuta für ירשבי כפרים lesen: ירשבי צרפיס.

guten Handlungen allein; denn es ist gesagt: Wenn du wandelst 403
 — in dieser Welt, — leitet sie dich; wenn du dich niederlegst
 — in's Grab, — bewahrt sie dich, und wenn du erwachst, —
 in der kommenden Welt — spricht sie mit dir (Prov. 6, 22).
 Und so ist es im Buche der Psalmen durch David, den König
 von Israel geschrieben (Ps. 119, 72): Besser ist mir die Lehre
 deines Mundes als Tausende an Silber und Gold¹⁾! — Durch
 Jochanan, den Erhalter vieler alter Traditionen, hat sich auch
 ein Agadafag Jose b. Kisma's erhalten²⁾. Er sagte, mit Hin-
 blick auf die Motivirung des Ausschlusses von Moab und Am-
 mon aus Israel (Deut. 23, 5): Groß — von großer Wichtig-
 keit — ist das Essen, daß es Veranlassung wurde, zwei Volks-
 familien von Israel fern zu halten!

13. Eleazar b. Parta.

Eleazar b. Parta wurde zugleich mit Chanina b. Terad-
 jon unter der Anklage, Lehrvorträge gehalten und auch andere
 Vergehen begangen zu haben, zur Verantwortung gezogen³⁾. Er
 wußte sich aber durch kluge Antworten der Bestrafung zu ent-
 ziehen. Seine Rettung erschien so wunderbar, daß man dieselbe

¹⁾ Mit diesem Ausspruche begründet Jose b. Kisma — nach Aboth
 6, 9 — seine Ablehnung, als er der Einladung, sich an einem Orte, an
 dem das Thorastudium nicht gepflegt wurde, niederzulassen, trotz der glän-
 zendsten Versprechungen nicht folgen wollte.

²⁾ Sanhedrin 103 b unten. Scheelthoth hat zwar statt בן יוסי בן
 קיסמא: קצרתא בן יוסי בן קצרתא; doch ist diese — aus der Abbraviatur פ"ב leicht er-
 klärliche — Lesart sonst nicht bestätigt. Allerdings erscheint Jochanan auch sonst
 als Tradent Jose b. Kizarthas (s. Die Ag. d. pal. Am. III, 596). In
 Schocher tob zu Ps. 110 wird קיסמא בן יוסי בן קיסמא (so in ed.
 Hüber) als Urheber der Deutung der „318“ Mann (Gen. 14, 14) mit dem
 Zahlenwerthe von Eliezer (אליעזר) genannt. Vielleicht ist בן קיסמא
 emendiren. Vgl. II. 511, 7. Jalkut Machiri zu Prov. 23, 23 (ed. Grünhut)
 hat ויסרא statt קיסמא, unter dem Einflusse des vorhergehenden Ausspruches.

³⁾ S. oben S. 394.

mit wunderbaren Einzelheiten ausschmückte und sogar den Propheten Elija als Retter in der Noth erscheinen ließ ¹⁾. El. b. Parta scheint in näheren Beziehungen zu Eleazar dem Modiiiten gestanden zu haben, in dessen Namen er einen Satz über die Ursprünglichkeit der hebräischen Quadratschrift vortrug ²⁾. Wie von El. aus Modium haben wir auch von El. b. Parta einen Satz über die Wichtigkeit der Sabbathfeier. Auf den Wortlaut von Exod. 31, 16 den Nachdruck legend, sagt er: Wer den Sabbath beobachtet, hat gleichsam den Sabbath geschaffen ³⁾. Auch für das Bestreben, die biblischen Wunder möglichst zu steigern, das bei El. aus Modium hervortritt ⁴⁾, finden wir ein Beispiel bei El. b. Parta. Die Ansicht, welche Samael gegen Akiba in Bezug auf Ps. 78, 25 ausgesprochen hatte ⁵⁾, daß das Manna gänzlich vom Körper absorbiert wurde und die Israeliten in der Wüste keine Absonderungen hatten, erweiterte El. b. Parta dahin, daß selbst andere Speisen, als das Manna, welche die Israeliten von den Händlern, die zu ihnen kamen, kauften, durch die Kraft des Manna verflüchtigt wurden. Als Israel aber sündigte, wurde diese Wunderkraft von ihrer Nahrung genommen und es wurde das Gebot in Deut. 23, 13 gegeben; Gott sprach: Ich dachte, daß sie wie die Engel sein würden, nun sollen sie

¹⁾ Aboda zara 17 b. Die Erzählung hat in Sprache und Inhalt die Färbung der babylonischen Schulsagen erhalten.

²⁾ Tos. Sanh. 4, 8, b. Sanh. 22 a, j. Megilla 71 c oben: ר' שמעון ו' אלעזר אמר משום ר' אלעזר בן פרטא שאמר משום ר' אבא סדורא א. v. פרטא בן פרתא ו' א' בן אבא סדורא א. v. פרטא בן פרתא א. jedoch oben S. 188, Anm. 2. — Zu Tos. Sukka 4, 15 tradirt E. b. P. einen das Heiligthum betreffenden Ausspruch El. b. Jakob's, des Aeltern, gegen eine abweichende Tradition von Chanina b. Antigonus.

³⁾ Mech. j. St. (104 a b): כל המשמר את השבת כאלו עשה השבת עני': לעשות את השבת.

⁴⁾ S. oben S. 201 f.

⁵⁾ S. oben S. 245 f.

drei Parafangen weit — das ist die Länge des israelitischen Lagers — sich bemühen müssen ¹⁾).

In zwei Schriftdeutungen sehen wir El. b. Parta in Controverse mit Jose, dem Galiläer. Gen. 6, 3 paraphrasirt er 405 folgenderweise. Nicht will ich, so sagte Gott, sie eher richten, als bis ich die ihren Verdiensten gebührende Belohnung, ihr irdisches Glück, verdoppele, wie es gesagt ist (Hiob 21, 13): „Sie verbringen im Glück ihre Tage, plöblich aber sinken sie zur Gruft ²⁾“. — Zu Exod. 19, 9 erklärt er, die dort angebeutete Botschaft von Gott an das Volk hätte gelauret: Wenn ihr freudig die auf die Uebertretung der göttlichen Gebote gesetzten Strafen übernehmet, dann empfanget ihr Gottes Lohn; thuet ihr es nicht freudig, erwarten euch Heimsuchungen ³⁾).

Aus einer Fastenrede stammt wol der Satz El. b. Parta's über die Regengüsse: Seit der Zerstörung des Tempels sind dieselben, so lesen wir in seinem Namen ⁴⁾, ein Maßstab für die Werthschätzung der Menschen ⁵⁾. Der Regen kömmt in man-

¹⁾ Joma 75 b.

²⁾ Ab. di R. N. c. 32.

³⁾ Mechilta z. St. (63 b). In Sabbath 87 a wird eine Erklärung Jeshudas's I, des Patriarchen, zu Exod. 19, 9 tradirt, welche der El. b. Parta's ähnlich ist (II, 476, 6). In Mechilta a. a. O. folgt als dritte Erklärung nach denen von Jose Gal. und von El. b. Parta eine von Jeshuda I. Der gleichnamige Enkel El. b. Parta's — s. Kethuboth 100 a, zu berichtigen nach jer. Kethub. 34 a, s. Weiß II, 223 Anm. 4 — verkehrte mit dem Patriarchen. S. Tos. Pesachim 10, 9. Vgl. noch Halevy. דורות הראשונים, II, 217, und Epstein, R. d. E. J. XLIV, 52.

⁴⁾ Taanith 19 b.

⁵⁾ Die gewöhnliche Lesart צמקין נעשו גשמים זמקין כיום שחרב בית הכקדש נעשו גשמים צמקין giebt keinen passenden Sinn. Raschi's Erklärung dazu: שוררין (Hos. 9, 14) זמקים כל ישרים זמקים (ובצמקיות) בקישי trifft doch für den rechtzeitigem und den reichlichen Regen nicht zu. Darum ist die Lesart und Erklärung des Aruch vorzuziehen (s. v. סמקין): (סמקין פרוש סברין: כיום שחרב בית הכקדש נעשו גשמים סמקין פרוש סברין: וכבחינין אם הריר וכאי ואם חיב aus dem Griechischen hergeleitet werden, und es ist am rätlichsten auf ἀξία, ἀξίωμα, Werthschätzung, Preis zurückzugehen, wenn auch die Endung סין — damit nicht erklärt ist. סקי aber ist leicht aus קטי (= אף) zu be-

406 dem Jahre zur Zeit und in manchem nicht zur Zeit, in dem einen Jahre reichlich und in dem andern spärlich. Für jeden dieser vier Fälle wendet El. b. Barta das auch sonst angewendete Beispiel vom Diener an, dem sein Herr je nach der Gnade oder Ungnade, die er ihm zuwendet, seine gebührende Nahrung rechtzeitig oder spät, auf einmal oder in kleinen Gaben zukommen läßt.

Eine Verdammung der bösen Zunge knüpfte er an die Erzählung von den das heilige Land verleumdbenden Rundschaftern (Num. 14, 37): Was verleumdeten sie? Leblose Bäume und Felsen. Und sie wurden dennoch bestraft, und zwar mit nicht geringer und für die Zukunft nachwirkender Strafe; umwieviel eher wird Jemand bestraft, der seinen Nebenmenschen verleumdet ¹⁾!

In späteren Quellen erhalten ²⁾, aber die Merkmale innerer Wahrscheinlichkeit zeigend ist die Erzählung, in welcher El. b. Barta den jüdischen Großen von S e p p h o r i s, die von der römischen Regierung sich bedroht glaubten und El. b. Barta fragten, ob sie fliehen sollten, nicht geradezu rath, zu fliehen, aus Furcht, sich durch einen direkten Rath Unannehmlichkeiten zu bereiten, sondern ihnen mit biblischen Andeutungen antwortet: Mich fraget ihr? Gehet und fraget Jakob, Moses und David. Von allen Dreien wird nämlich eine Flucht berichtet: Hosea 12, 13, Ezech. 2, 15, II Sam. 19, 18.

14. Jehuda b. Baba.

Als Akiba in Caesarea hingerichtet worden war, kam die Nachricht davon zu Jehuda b. Baba und Chanina b. Teradjon.

greifen (vgl. Isender aus Alexander). Aus יבבבב ist die gewöhnliche Lesart leicht herzuleiten. Neben p ist v zu z geworden, und die so entstandene Wortgestalt יבבבב wurde durch eine Umstellung des v zu einem scheinbaren Derivate der hebr. Wurzel בבב. — Andere Versuche, das Wort zu erklären s. bei R r a u f, Lehnwörter II, 410.

¹⁾ Tos. Arachin 2, 11, kürzer: b. Arachin 15 a.

²⁾ Tanchuma יבבבב Anfang, Num. r. c. 23 Anfang. Benügt in Pirke R. Eliezer c. 29 Ende.

Sie trauerten um ihn und hielten ihm einen öffentlichen Nach- 407
ruf, in dem sie Akiba's Tod als Vorzeichen neuer Leiden erken-
nen ließen: Akiba sei ein Mann der Vorbedeutung, wie das vom
Propheten Jeschekel gesagt ist (24, 24) ¹⁾. Bald sollte auch sie
selbst das Verhängniß ereilen. Chanina wurde gefangen und ver-
brannt, Jehuda b. Baba floh, wurde aber zwischen Uscha und
Schehaream von den römischen Kriegern eingeholt und mit zahl-
losen Lanzenstichen durchbohrt. Vor seinem Tode aber rettete er
noch, wie Rab rühmend berichtet ²⁾, die Continuität der gesetz-
mäßigen jüdischen Rechtspflege und religiösen Autorität, indem
er die Schüler Akiba's, denen dieser die Ordination noch nicht
ertheilt hatte und auf denen damals die Zukunft der jüdischen
Lehre ruhte, gegen das Verbot der Römer durch feierliche Hand-
auflegung ordinierte ³⁾. In der Halach'a findet man Jehuda b.
Baba besonders mit Akiba in Controverse ⁴⁾. So hatten sie auch
verschiedene Ansicht über die Art des Sündenbekenntnisses. Jeh.
b. Baba lehrte nach Exod. 32, 31, daß man die einzelnen Sün-
den benennen müsse, während nach Akiba bloß ein allgemein ge-
haltenes Bekenntniß der Sündigkeit erforderlich ist, denn „Heil
dem, dessen Sünde verdeckt ist“ (Ps. 32, 1) ⁵⁾. Sünde und Buße
betreffen auch die zwei von Jehuda b. Baba erhaltenen Agada-
sätze. In dem einen, dessen Form an Aussprüche von Eleazar

¹⁾ Semach. c. 8. Nach derselben Quelle hätte Jehuda b. Baba auch
die Trauerklage um Ismael und Simon (s. oben S. 284, Anm. 3) gemein-
schaftlich mit Akiba angestimmt. Doch weiß die Mech. nichts davon und der
Name J. b. Baba's scheint nur aus dem Berichte über die Todtenklage um
Akiba in den vorhergehenden Bericht gekommen zu sein.

²⁾ Aboda zara 8 b, Sanh. 13 b f.

³⁾ In dem Midrasch von den Zehn Märtyrern (s. Beth Hammidrasch
II, 69; VI, 28 und 35) ist ohne Rücksicht auf diese authentische Tradition
die Hinrichtung J. b. Baba's nach bestandener Verhöre, wie bei den übr-
igen Märtyrern erzählt.

⁴⁾ S. M. Erubin 2, 4, 5.

⁵⁾ Joma 86 b.

408 b. Azarja erinnert ¹⁾, nennt er drei Fälle, in denen Gott zu Israel, nachdem es sich schwer versündigt hatte, spricht: Thuet Buße und ich nehme euch wieder in Gnade auf ²⁾. In dem andern Sage stellt er die von Gott gewährte Möglichkeit der Sühne der Unerbittlichkeit der irdischen Strafgewalt entgegen ³⁾: Wenn einer einmal als Verbrecher in den Akten der Regierung verzeichnet ist, kann ihn noch soviel Geld daraus nicht entfernen; du aber o Gott, sagst: Thuet Buße und ich nehme sie an! Denn es ist gesagt (Jes. 44, 22): Ich lösche aus wie Wolken deine Sünde und wie Gewölk deine Vergehen ⁴⁾!

Unter den Satzungen der Völker, welche in Lev. 18, 2 verboten sind, versteht er die heidnischen Sitten, welche auf die Verschönerung der äußern Erscheinung des Menschen gerichtet sind, wie namentlich künstliche Haarpflege. Solltest du aber sagen: — das ist der Sinn von Lev. 18, 3 — sie haben Satzungen, während wir keine haben, höre denn: Meine Satzungen sollet ihr bewahren, in ihnen zu wandeln! Und wenn der böse Trieb noch immer grübelt und sagt: ihre Satzungen sind schöner als die unsrigen, so ward dagegen verkündet (Deut. 4, 6): Bewahret und übet sie, denn das ist euere Weisheit und Einsicht vor den Augen der Völker ⁵⁾!

¹⁾ S. oben S. 280.

²⁾ Sifra zu Num. § 136: בשלש מקומות באו ישראל לידי עבירה חמורה: ואמר להם הקים עשו תשובה ואני מקבל. Die Bibelstellen für die Sünde und die dazu gehörende Aufforderung zur Buße sind: 1. Exod. 17, 7 und 15, 26; 2. Deut. 9, 22 und 10, 12; 3. Deut. 8, 28 und 29.

³⁾ Sifra ib. § 134, mit Bezug auf Deut. 8, 24.

⁴⁾ משל באדם שנתן בקומדמים של כלכות אפילו נותן סמון הרבה אי אפשר ליעקר . . . מוחית . . . אבל אתה אומר עשו תשובה ואני מקבל שנ' מוחית . . . Jehuda b. Baba auf מוחית, welches er in dem Sinne des Ausschließens eines Geschriebenen, hier der verzeichneten Sünden auffaßt; danach ist dann die Vergleichung zu verstehen.

⁵⁾ Sifra zu Lev. 18, 2 (86 a), nach der Lesart des R. Ab r. b. David im Commentar daselbst. Die Rigorosität Jeh. b. Baba's in Luxusdingen beweist auch der Umstand, daß er, gegen alle übrigen Gelehrten, zur Zeit des hadrianischen Krieges den Gebrauch einer gewissen Art von Parfüm verbot. Tosefta Sota 15, 9, Sabbath 62 b.

In dem, was Gen. 29, 2 erzählt ist, wurden Jakob die Weltreiche gezeigt, die einst seine Nachkommen unterdrücken werden. Der „Brunnen auf dem Felde“ ist die Gemeinde Israels; die an demselben „lagernden drei Herden“ sind die Reiche Babylon, Medien und Griechenland. Daß „sich alle Herden versammeln“, das deutet auf das frevelhafte Reich (Rom) hin, das in jeder Sprache — aus allen Völkern — seine Heere recrutirt¹⁾.

Sehuda b. Baba war in der Schulüberlieferung sprichwörtlich als „der Fromme“ berühmt²⁾. Es wird auch ausdrücklich berichtet, daß nur die Wirren der Zeit verhinderten, über ihn dieselben Klageworte anzustimmen, mit denen man Hillel und Samuel den Kleinen nach ihrem Tode ehrte: Wehe ob des Demütigen, wehe ob des Frommen!³⁾.

15. Simon b. Azzai.

Simon b. Azzai und Simon b. Zoma galten später als die „Jünger“ oder „Weisenjünger“ *תלמידי חכמים*, als Vertreter derjenigen Klasse der Tannaiten, welche niemals ordiniert wurden, niemals auch ein selbständiges Lehramt übten, aber an den halachischen Discussionen gleichberechtigten Antheil nahmen und vermöge ihres anerkannten Wissens und ihrer Bedeutung wenn auch nicht den Titel, doch das Ansehen eines „Weisen“, Gelehrten (*חכם*, *קן*) hatten⁴⁾. In besonders nahen Beziehun-

¹⁾ Midrasch zuta zum Hoh. 6, 2 (ed. Hüber S. 37, ed. Schechter J. 1229). In Gen. 1. c. 70 steht diese Deutung als vierte der sechs Deutungen Chama b. Chanina's zu unserem Verse (Ag. d. pal. Am. I, 466, 6).

²⁾ Baba Kamma 108 b (f. II, 196, 5).

³⁾ Tos. Sota 13, 4; jer. Sota 24 b; In der oben S. 404, Anm. 8 citirten Berichten über sein Martyrium sind einzelne Züge seiner Frömmigkeit, wol nicht ganz erdichtet, mitgetheilt.

⁴⁾ S. Tos. Kidduschin 3, 9: אמרין תלמידי חכמים אין מוכרין כסמקין בן עזאי וכסמקין בן חזמיאל אלא שבני עירי נהגין בו כבוד. Anders in der Bar. Kidduschin 49 b oben, wo auch für תלמידי חכמים תלמידי הלכה. Vgl. dazu Sanh. 17 b, j. Maaser scheni 58 d oben, wo die Norm aufgestellt wird, daß unter לפני חכמים — wie Maaser scheni 2, 9, Edujoth 1, 10 — in erster

gen, wenn auch nicht als eigentlicher Schüler, stand B. Azzai zu Akiba. Wir finden, daß er ihm Aussprüche von ihrem gemeinsamen Lehrer S. b. Chananja mittheilt¹⁾. Auf Grund einer solchen Mittheilung tritt auch Akiba von seiner zuerst ausgesprochenen Meinung zurück²⁾. Aus dem Tone, in welchem Ben Azzai in seinen Diskussionen mit Akiba zu dem Letztern spricht, schlossen die Amoräer, daß er im Schülerverhältnisse zu Akiba stand, dieses aber zugleich ein collegiales war³⁾. Er verkehrte auch mit den anderen hervorragenden Tannaiten der Zeit⁴⁾. Der Bericht Jonathan's, eines Schülers Ismaels über eine Unterredung desselben mit Ben Azzai, sehr treu erhalten, schließt mit dem Ausrufe des Letztern: Wehe dem Ben Azzai, daß er nicht dem Ismael als Schüler sich anschloß⁵⁾.

Aus dem Leben b. Azzai's ist als hervorstechendes Moment seine Ehelosigkeit überliefert. Als ihn El. b. Azarja wegen dieses Widerspruches zwischen seinem Lehren, denn er hatte

Reihe S. b. Azzai und S. b. Zōma zu verstehen seien. (Vgl. b. Ribbushin 24 b: המכריעים לפני חכמים). — In Berachoth 57 b (Ab. di R. N. c. 40) heißen die Weiden nebst Elischä b. Abuja: שלשה תלמידי חכמים. S. Monatschrift, 48 Jhrg. (1899) S. 357.

¹⁾ Joma 2, 8: אמר בן עזאי לפני ר' עקיבא כשום ר' יהושע.

²⁾ Taanith 4, 4 דברי ריע אמר לו בן עזאי כך היה ר' יהושע שונה . . . חזר ר' עקיבא להיות שונה כביע . . . Ganz so Tos. Schebiith 2, 4. Unter den Hörern Josua's, des Letztern von ihm selbst unerklärt gelassene Belehrung erläuternd, sehen wir Ben Azzai in M. Para 1, 1.

³⁾ In Bezug auf Baba Bathra 9, 10 Simlai, b. Baba bathra 158 b, und Samuel b. Jizchaj. B. B. 17 b oben (ebenso j. Schefalim 47 b und j. R. S. 56 d); in Bezug auf Tos. Berachoth 7, 9 (vgl. M. Behor. 9, 5) j. Schefalim 47 b und j. R. S. 56 d.

⁴⁾ S. Frankel 135. Als Hörer Tarphous sehen wir ihn oben S. 346, Anm. 4.

⁵⁾ Chullin 70 b f. Ein ähnlicher Ausruf Ben Azzai's wird auch in Bezug auf Akiba überliefert, Nedarim 75 b. Dies beweist, daß Ben Azzai selbst sich nicht als eigentlichen Schüler Akiba's betrachtete. Vgl. Zuckerman d in Graef's Monatschrift, 1873, S. 374.

die Ehe verherrlicht ¹⁾, und seinem Leben zur Rede stellte, sagte er: Was soll ich thun, meine Seele hängt liebend an der Thora! mögen Andere zur Erhaltung des Menschengeschlechtes beitragen ²⁾, Mit diesem außerordentlichen Eifer für das Studium der Lehre hängt zusammen, daß man nach seinem Tode sagte, er sei der letzte Fleißige gewesen ³⁾. — Sein Tod wurde mit seinem Eindringen in's „Paradies“, das ist seinen theosophischen Speculationen in Zusammenhang gebracht: er sei gestorben, nachdem er in die Geheimnisse des „Gartens“ einen Blick gethan, und es war ihm der Tod der Frommen, von dem Ps. 116, 15 gesagt ist, daß Gott ihn werth halte, beschieden ⁴⁾. Gerade diesem Psalmverse entnahm Ben Azzai selbst die Belehrung, daß Gott die Frommen den ihnen bereiteten Lohn kurz vor ihrem Tode sehen läßt ⁵⁾. Als der vor Allen „Fromme“ erscheint

411

¹⁾ Er sagte, Genesis 9, 7 ähnlich deutend wie Afliba und El. b. Azarja: Ehelosigkeit ist gewissermaßen eine Verringerung des göttlichen Ebenbildes. S. Tos. Jebamoth 8 Ende, die beiden Baraittha's Jebam. 68 b, Gen. r. c. 34 Ende.

²⁾ An den angeführten Stellen: **מה מעשה העקה נפשי בתורה ויתקיים על ירי אחרים** (nach der Tosefta). Wie mit dieser Uebersieferung zu vereinbaren sei, was wir Ketjub. 68 a lesen, daß die Tochter Afliba's ebenso aufopferungsvoll sich gegen Ben Azzai bewiesen, wie ihre Mutter gegen Afliba, versuchen Tosafot h. das. zu erklären. Der Amora Joseph anan spricht Sota 4 b oben von der Ehelosigkeit Ben Azzai's, als von einer notorischen Thatsache.

³⁾ M. Sota 9, 15 **קומי בטלוי השקרנים**; ebenso Tosefta Sota 15, 4, Bar. b. Sota 49 b und j. Sota 24 c. (vgl. Ag. d. pal. Anm. III, 15, 5; 97, 2). — Im Midrasch Hallel (Jellinet, Beth Hamm. V, 97) heißt es von dem eifrigen Studium B. A.'s und Afliba's, mit Anwendung von Ps. 114, 8, daß Beide — in Bezug auf ihr Fassungsvermögen — hart wie Felsen gewesen seien, aber weil sie sich mit dem Studium bemühten, öffnete ihnen Gott einen Zugang zur Thora, so daß Ben Azzai selbst solche Dinge in der Halacha erklärte, die von den Schulen Schammai's und Hillel's nicht verstanden worden waren.

⁴⁾ **ס. בן קומי הצניח וכת ועליו הכתוב א' יקר בעיני ד' המורה לחסריו** die oben S. 382, Anm. 4 citirten Stellen.

⁵⁾ Gen. r. c. 62; Tanh. B. פקרוי 7.

zur Geltung gelangt, da wäre ¹⁾. — Eine nachdrückliche Warnung, sich vor der Uebertretung eines geringfügigen Verbotes zu hüten, fand Ben Azzai in den Worten: „Nur sei stark, daß du kein Blut essest“ (Deut. 12, 23). Die Mahnung, stark zu sein, bei einem so geringen Verbote angebracht, sei um so eher auf die übrigen Verbote anzuwenden ²⁾. Wie verhängnißvoll eine einzige Sünde sein könne, fand er in dem Wilsde Koheleth 10, 1 angedeutet, welchem Verse er denselben Gedanken unterlegte, den Akiba ³⁾ mit Jes. 5, 14 begründete: Wie eine einzige todte Fliege würziges Del übelriechend machen kann, so kann eine einzige Sünde viele verdienstliche Handlungen vernichten ⁴⁾. 413

¹⁾ Aboth 4, 3. In Aboth di M. N. c. 28 lesen wir die erste Hälfte des Satzes, mit der biblischen Begründung: *שנאמר בו לרבר יהבל לו* (Prov. 18, 18). Als Autor desselben erscheint *Nechorai*; denn unser Satz hat die einleitenden Worte: *הוא היה אומר*, während der in Aboth 4, 14 stehende Wahlspruch von *ר' נהוראי* ihm vorangeht. Es muß hier nach dem Satze *Nechorai's* ein anderer Ausspruch von Ben Azzai gefolgt sein, worauf sich *הוא היה אומר* bezieht, oder die Reihe Ben Azzai'scher Sätze am Ende des 25. Capitels stand ursprünglich hier. Es ist auch möglich, daß sich das *הוא היה אומר* auf den am Anfang des Capitels stehenden *בן אבא* bezieht, und diesem, was auch sonst vorkommt, der Satz Ben Azzai's zugeschrieben wird.

²⁾ *Sifra* 3. St. (§ 76). Im Wortlaute dieses Ausspruches von Ben Azzai zeigt sich eine große Verschiedenheit zwischen dem Citate desselben bei *Raschi* 3. St. und dem *Sifrestegte*. In diesem letzteren spricht Ben Azzai von den 365 Verbotten der Thora, so daß diese Zählung oder vielmehr die Anwendung der Zahl der Tage eines Sonnenjahres auf die Verbote älter wäre, als man gewöhnlich annimmt (vgl. II, 436). Doch hat *Raschi* in seinem Citat diesen Passus nicht, und auch im *Sifrestegte* haben ihn nur einige Handschriften. Der gewöhnliche Text, auch im *Jalut* 3. St. *והרי שלש* *בתורה* kann allerdings nur durch die von *Friedmann* nach jenen Handschriften vorgenommene Berichtigung und Ergänzung verständlich werden. Daß das Blutverbot eine *מצוה קלה* genannt wird, ist nach dem Citate bei *Raschi* — vgl. *M. Rakkoth* 3, 15 — so zu verstehen, daß man sich vor der Uebertretung desselben leicht hüten kann, da kein Mensch nach Blutgenuß Begehren hat: *דם שהוא קל להשכר סכנו שאין אדם כחמוה לו*.

³⁾ S. oben S. 326, Anm. 1.

⁴⁾ *Jer. Kibbuschin* 61 d; *Koh. r. zur St.* (טו statt עומי *בן עמר* *בן ע' אמר*).

Als Schutz vor der Sünde empfiehlt Ben Azzai jene Art der Selbstbetrachtung, welche fast mit denselben Worten ein älter Zeitgenosse, Akabja b. Mahalalel, in seinem Wahlsprüche¹⁾ dem Menschen an's Herz legt. Wer vier Dinge vor
 414 Augen hält und im Herzen hegt, wird niemals sündigen: Woher er kömmt (von einem Orte der Finsterniß, der Unreinheit, dem Mutterleibe), wohin er geht (zu einem Orte der Finsterniß, dem Grabe, Andere zu verunreinigen, als Todter), wer sein Richter ist (der Herr aller Geschöpfe) und was er einst sein wird (Raub der Würmer, Hiob 25, 6)²⁾. — Auch eine andere Sentenz von Akabja b. Mahalalel scheint Ben Azzai in einer Sentenzengruppe benützt zu haben, welche einen tiefen Einblick in seine Welt- und Lebensanschauung gewährt: Bei deinem Namen wird man dich rufen, an den dir gebührenden Ort wird man dich setzen und von dem, was dein ist, wird man dir geben; kein Mensch rührt an das, was seinem Nächsten bestimmt ist, und auch keine Regierung greift um Haaresbreite in den Kreis einer andern (in

¹⁾ Aboth 3, 1. Ein hervorragender Agadist der Amordäerzeit, Lev: fand die Mahnung Akabja's angedeutet in den Worten: וכוזר אה בוראך, Koh. 12, 1, indem das Wort בוראך sowohl auf den Ursprung des Menschen (בארך) als sein Grab (בורך), als endlich seinen Richter, den Schöpfer (בורא) hindeute, jer. Söta 18 a, Lev. r. c. 18 Anf., Koh. r. 3. St. Nur im Jeruschalmi ist die Urheberschaft dieses Satzes richtig angegeben: ר' אבא ברית דר' מסי ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי שלשתן דרש עקביה בססוק אחד. Damit will Levi seine Deutung von בוראך nicht dem Akabja vindictiren, sondern für den Gedanken des Lesers eine biblische Begründung bringen. Auch in Koh. r. heißt es richtig: ר' יהושע בן לוי דסכנין בן לוי דרש עקביה (nur muß man dort דסכנין בן לוי דרש עקביה in ר' לוי דרש עקביה, während in Lev. r. aus עקביה geworden ist ר' עקביה, als ob die Deutung von בוראך Akiba angehörte (wie sie z. B. T a h l o r zu Aboth 3, 1 in dessen Namen anführt). Eine größere Ausführung zu Koh. 12, 1 von demselben Agadisten Levi liest man in den Prooemien zu Echa rabba, N. 28.

²⁾ Derech erez rabba c. 3. Der Satz beginnt das Capitel, und dieses bildete ursprünglich den Anfang von Derech erez rabba, welche Sammlung von Sprüchen daher auch עומי סוק בן עומי genannt wurde. S. Zunz, Gott. Vorträge, S. 111. Der Satz B. A.'s ist eine Erweiterung des Akabja'schen und macht aus des Letzteren zweitem Punkte seinen zweiten und vierten.

die einer anderen Regierung bestimmte Zeitdauer)¹⁾. Gleich dieser Ausspruch der Form nach den Worten Akabja's an seinen Sohn: Deine Handlungen werden dich näher bringen (der Gunst der Menschen), deine Handlungen werden dich entfernen²⁾ — so ist sein Grundgedanke in dem Anfangspruche einer der Sentenzen Akiba's gegeben: Alles ist vorhergesehen³⁾. Einen andern Spruch aus derselben Sentenz Akiba's: „die Freiheit (der Wahl) ist gegeben“ nimmt Ben Azzai wörtlich in eine Sentenz auf, in welcher er Freiheit und Bestimmung so in Einklang bringt, daß er der Willensfreiheit die Initiative zum Guten oder Bösen vindicirt, während die Folgen der Initiative dem Gesetze der Notwendigkeit folgen: Hat Jemand aus freien Stücken (Gottes Gebote) hören wollen, so wird bestimmt, daß er auch gegen seinen Willen höre; hat Jemand aus freien Stücken (Gottes Gebote) vergessen wollen, so wird er auch gegen seinen Willen vergessen, die Freiheit ist gegeben; „gegen Spötter verfährt auch Gott ihnen zum Spott und den Demütigen verleiht er Gunst“ (Prov. 3, 34)⁴⁾.

¹⁾ So b. Joma 38 a b. wo die Sätze lauten: 1. בשכך יקראך 2. ואין מלכות 5. אין אדם גונע במוכן לחברו 4. ומשלך יתנו לך 8. ובמקום יושבוך ואין מלכות 5. אין אדם גונע במוכן לחברו. In Tos. Joma 2, 7 (ebenso in der 2. Version der Ab. di R. N. c. 32, S. 68, wo aber Ismael der Sohn Chanina [L. Johanan] b. Beroka's als Autor genannt ist) ist die Reihenfolge: 3, 1, 2, 4; 5 fehlt, und nach 2 folgt: ואין שכחה לפני המקום. In j. Joma c. 3 Ende (41 b) ist וזמא בן עזא בן עזא als Autor genannt, sonst ist der Ausspruch wie in Tos. gereicht, aber mit einzelnen Aenderungen, in 1 und 2 statt des Futurums das Participium (קורין אותך, קורין אותך), in 2 statt במקום: בשבתך, in 4 statt לחברו: לך. In einer vierten Quelle, Schir r. zu 3, 5, ist der Ausspruch wie in Tos., aber auch 5 steht zum Schlusse, wie in der Bar. des babyl. Talmuds. Was diesen letztern Satz betrifft, wird er oft für sich angewendet, von Johanan in Berachoth 48 b und Taanith 5 b, von Aab in Sabbath 30 a, in einer Sage über Ašai, Moed Katon 28 a.

²⁾ Mišna Edujoth 5, 7: מעשך יקרבוך ומעשך ירחקך.

³⁾ הכל צפוי, s. oben S. 275.

⁴⁾ Mešiltā zu Exod. 15, 26 (46 b): רצה אדם לשכוח בשוכחו משמיעין: לו שלא בשוכחו לשכח משכחין אותו שלא בשוכחו הרשות נתונה אם ללצים הוא

unter den Hörern scheint er zu geißeln in seinem Ausspruche: Leichtes ist es über die ganze Welt zu regieren, als zu sitzen und Vortrag zu halten vor Menschen, die in feine Linnenkleider gehüllt sind ¹⁾).

Vor Mißbrauch der Rede warnt der kurze Spruch: Hüte dich in deinen Worten vor allem Nützigen ²⁾. Für das Ueben der öffentlichen Wohlthätigkeit giebt Ben Azzai folgende Regel: Bestimme selbst deinen Beitrag, damit dir der Lohn dafür bleibe, und laß nicht Andere deinen Beitrag festsetzen, denn dann ist ihrer der Lohn ³⁾. — Praktischer Lebensweisheit ist die, 417 auch an Sirach anklingende Sentenz entnommen: Dreier Leben ist kein Leben, wer auf die Tafel Anderer rechnet, wer im Stocke wohnt und wen seine Frau beherrscht. Einige nennen auch den, dessen Körper von Leiden heimgesucht ist ⁴⁾.

sie in Ab. di R. N. erläutert ist. — Die Erklärung der zweiten Vershälfte *נחלך על כל העולם כלו בלישב* fehlt in Ab. di R. N.

¹⁾ *Aboth di R. N. c. 25 Ende*: *נחלך על כל העולם כלו בלישב*. Der Satz ist citirt in *Schofer tob* zu Ps. 18, 44 (*Jalkut zu II. Sam. 22, § 168*), und *אמא* dort *David* in den Mund gelegt; die zweite Hälfte lautet daselbst: *על שני עם*. In der 2. Version der Ab. di R. N. ist der Spruch dem vor S., A. 1 citirten angefügt und lautet: *על שני עם*. Es ist nicht klar, was der Spruch in dieser Form bedeutet. In *Soḥ. r. zu 1, 7* bedient sich *Jehuda I.* des Ausdruckes *עשוי סרינים* (f. II, 410, 3), um Mitglieder des Lehrhauses zu bezeichnen. (Vgl. *Revue des Ét. J. XLII, 360*).

²⁾ Ab. di R. N. c. 1: *מכבולה* = *מכבולה*. *הוי זהיר בדברך ככבולה*.

³⁾ Ab. di R. N. c. 25 *יפסיקין אתרים* ואל להמסקין ויהא שכר להמסקין.

⁴⁾ Ab. di R. N. c. 25 (süßischen Sätzen von Ben Azzai, also *הוא* *אמר* zu ergänzen). Als anonyme Baraita in *Beza 32 b*, doch fehlt *הדר* und statt dessen, was als *אמורים* in Ab. di R. N. angefügt ist: *שיטורין בושלין בנומו*. Für das Letztere verweist *Dukes*, *Rabbinische Blumenlese* S. 82, auf *Sirach 30, 17* (*Geniza-Text*: *איש כחיים רעים*) *איש כחיים רעים*, für *המסמל לשלחן חברו* (und *וליריד לשאול כמאב עוסר* *1278*, auf *Sirach 40, 29*). (Der *Geniza-Text* lautet hier: *איש כחיים רעים*.) — Zur Vorsicht im Interesse der Leiblichen Sicher-

Eine besondere Classe der Sentenzen Ben Azzai's giebt Regeln, die man semiotisch nennen kann, indem sie gewisse aus dem Wesen des Charakters und der Persönlichkeit genommene Zeichen für die Beurtheilung der Würdigkeit oder des zu erwartenden Schicksales der einzelnen dabei in Betracht kommenden Menschen angeben. Zwei dieser Regeln schließt die Ueberlieferung an ähnliche Sätze Akiba's ¹⁾ an: Wessen Körper durch seine Gelehrsamkeit leidet, für den ist es ein gutes Zeichen ²⁾, aber ein schlimmes Zeichen, wenn die Gelehrsamkeit durch den Körper leidet. Wessen Erkenntnißvermögen durch seine Gelehrsamkeit verwirrt wird, für den ist das ein gutes Zeichen, aber ein schlimmes Zeichen ist es, wenn die Gelehrsamkeit durch die Erkenntniß verwirrt wird ³⁾. — Eine andere Gruppe von Regeln

heit mahnt Ben Azzai in der Sentenz (Berachoth 62 b oben): על כל שכב על כל מוכב שב חזק מן הקרע. שכב חזק מן הקרע על כל מוכב שב חזק מן הקרע.

¹⁾ S. oben S. 276.

²⁾ Hier spielt Ben Azzai vielleicht auf sich selbst an, der als der „Fleißige“ berühmt war und der wol in Folge der Anstrengungen des Studiums kränkelte und starb, wenn man der Nachricht, daß er in Folge seiner Vertiefung in die Mystik (s. oben S. 408, Anm. 4) starb, Glauben schenken und ihr diesen plausibeln Sinn unterlegen darf, anstatt ihn zu den Märtyrern der hadrianischen Zeit zu rechnen.

³⁾ Tosefta Berachoth 3, 4. Es ist eine gute Bemerkung von Weiss, II, 126, daß das Anspielungen auf Ben Zôma und Elischa ben Abuja sind. Jener wurde in Folge seiner mystischen Speculationen in seinem Erkenntnißvermögen gestört: הציץ ונסנע; Nachi zu Chagiga 14 b erklärt ונסנע mit דעתו דעתו, demselben Ausdrucke, den Ben Azzai an der angeführten Toseftastelle gebraucht: כל שנטרסה דעתו ספני חכמתו. Ben Abuja's Erkenntnißvermögen blieb wol unverfehrt, aber durch dessen zu weit gehenden Gebrauch wurde seine Gelehrsamkeit, sein religiöses Wissen verwirrt, er wurde ein Irrgläubiger. In Aboth di R. N. c. 25 Anfang ist die zweite Regel anders ausgedrückt und auch nicht ganz in demselben Sinne gemeint: כל שדעתו נוחה ספני חכמתו סימן פה הוא לו רשעין דעתו נוחה ס' ה' סימן רע הוא לו כל שדעתו נוחה ספני יצרו סימן יפה לו רשעין ר' נוחה ס' ה' סימן רע לו יצרו. Die erste Regel steht daselbst, dafür steht eine andere: כל שדעתו נוחה ספני יצרו סימן יפה לו רשעין ר' נוחה ס' ה' סימן רע לו יצרו. Die erste Lesart ist wol die richtige. — In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 33 (S. 72) lautet der Spruch Ben Azzai's:

die Todesstunde betreffen. Ein gutes Zeichen ist es, wenn der Sterbende die Zufriedenheit der Weisen besitzt; wenn sein Antlitz nach oben gerichtet ist, wenn er den anwesenden Menschen sich zuwendet; wenn sein Angesicht heiter, er selbst bei klarem Bewußtsein ist; wenn der Tod ihn redend ereilt, wenn seine letzten Worte die Thora oder die religiösen Pflichten zum Gegenstande hatten. Ein gutes Zeichen sind ferner Frohsinn und Lachen in der Todesstunde; ferner wenn der Tod am Rüsttage des Sabbath oder des Veröhnungstages eintrifft. Den genannten guten Zeichen entsprechen die entgegengesetzten bösen ¹⁾. Ein anderer die Todesstunde betreffender Satz von Ben Azzai ist oben erwähnt worden ²⁾.

An Akiba's Satz über das große Grundgebot der Thora ³⁾ schloß Ben Azzai den Satz, daß ein noch größeres Princip als das der Nächstenliebe in der Lehre der heiligen Schrift
420 gegeben sei (Gen. 5. 1), wonach der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen wurde ⁴⁾. Das Gebot, Gott mit „ganzer Seele“ zu

zu lesen, die Chija citirte, als er den Patriarchen Jehuda I in seiner Krankheit besuchte, und deren Inhalt mit einem Theile der in Ab. di R. N. dem Ben Azzai zugeschriebenen Aussprüche identisch ist.

¹⁾ In der angeführten Baraita stehen zuerst die bösen, dann die guten Zeichen.

²⁾ S. oben S. 408. — Räthselhaft klingt der in der 2. Version der Ab. di R. N. c. 83 (S. 72) stehende Spruch Ben Azzai's: **אם כך וכך הרי כך וכך**.

³⁾ S. oben S. 278.

⁴⁾ Sifra zu Lev. 19, 18 (89 b): **זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה**, ebenso jer. Nedarim 41 c. In Gen. r. c. 24 Ende, wo Ben Azzai's Satz dem Akiba's vorangeht (s. unten, S. 422, Anm. 1): **... זה כלל גדול בתורה**. Mit den Worten **זה ספר תולדות אדם** ist nicht der gemeinte Grundsatz selbst gegeben, sondern nur der Anfang desselben, und das Princip liegt nach Ben Azzai in den Worten: **בדכות מלהים עשה אורו**. Daher darf man den Unterschied der Principien Akiba's und Ben Azzai's nicht, wie z. B. Weiß II, 126 es thut, in dem Gegensatz von **רעך** und **אדם** suchen, sondern der Sinn des Ben Azzai'schen Principes geht dahin, daß die stete Rücksicht auf die Gottes ebenbildlichkeit des Menschen eine weitere und festere Grundlage der gesellschaftlichen Sittenlehre ist, als das Gebot, den

lieben (Deut. 6, 5) erklärte Ben Azzai ähnlich, nur energischer im Ausdruck, wie Akiba¹⁾: „Liebe ihn bis zum letzten Hauche der Seele“²⁾.

Auch von den übrigen noch erhaltenen Agadasätzen Ben Azzai's erscheinen die bedeutendsten als durch Sätze Akiba's hervorgerufen. Es sind drei Aussprüche, die mit der Vorbemerkung eingeleitet werden: Ich will mit dem Folgenden nicht der Deutung meines Lehrers entgegenreten, sondern nur zu seinen Worten hinzufügen³⁾. 1. Zu der Bemerkung Akiba's, daß die Stimme Gottes, wenn sie an Moses erging, nur in dem Zwischenraume von den beiden Cherubim hörbar wurde — nach Exod. 25, 22 — fügte Ben Azzai hinzu: Sieh', wie Israel von Gott geliebt wird; diese Liebe bewirkte, daß die Gottesherrlichkeit, von der gesagt ist

Nächsten wie sich selbst zu lieben. So exemplificirte das Princip schon Tanchuma, der berühmte Agadist, in Gen. r. 3. St.: Sage nicht, nachdem ich Schimpf und Erniedrigung erduldet, soll auch mein Nächster sie erdulden, sondern wisse, wen du dann schmähen würdest: den in Gottes Bilde Geschaffenen. Vgl. auch R. A. b. David im Comm. zu Sifra a. a. O.; Tosafot h (רעת וקנים) zu Gen. 5, 1. Dppenheim in המספר V, 20 f.; G ü d e m a n n, Oesterreichische Wochenschrift, Jhg. 1890, S. 669; L a z a r u s, Die Ethik des Judenthums, S. 148, 408.

¹⁾ S. oben S. 321, Anm. 2.

²⁾ Sifra 3. St. § 32 אהבהו עד מצוי נפש, eigentlich bis zum „Auspressen“ der Seele. Dieser Ausdruck, nebst anderen ähnlichen Verbindungen von מצוי, wird von einem späteren Agadisten, Gen. r. c. 92, zur Deutung von מצוא in Ps. 32, 6 angewendet: לעת מצוי היום, מצוי הרין, לעת מצוי הנפש, לעת מצוי החשבון (vgl. Tanch. B. סקן 15). In der Tosefta, Berach. 7(6), 7, lautet der Satz Ben Azzai's: בכל נמשך תן נמשך על מצותי. Das ist offenbar eine Corruptel aus ער מצויה. Damit entfällt die Auffassung dieses Satzes bei Weiß II, 125. Ben Azzai erklärt mit dem Ausdruck מצוי daß כל vor נמשך, gleichsam „mit der ganzen Seele, bis zur Reige“. In Jalkut zu Deut. 6, § 337, ist aus מצוי הנפש עד durch leicht begreiflichen Schreibfehler geworden נש מצוי הנפש עד, was schon durch die männliche Form, נש, statt שתצא, als nicht ursprünglich erkennbar ist. Vgl. über נמשך נמשך Dppenheim in Steinschneider's Hebr. Bibliogr., VIII, 6.

³⁾ איני כמשיב על דברי רבי אלא כמסופך על דבריו. In Sifra zu Num. § 108: עקיבא ר' עקיבא. Auch für Mech. hat Jalkut ר' דברי ר' עקיבא.

(Jeremia 23, 24), daß sie Himmel und Erde erfüllt, sich aus einem so engen Raume offenbarte ¹⁾! 2. Zu der eigenthümlischen Auffassung Akiba's von מ , Exod. 33, 20, ²⁾ setzte Ben Azzai hinzu: Selbst die Engel, welche ewig leben, sehen Gottes Herrlichkeit nicht ³⁾. 3. Wenn Akiba aus Exod. 12, 1 schloß, daß Gott mit Moses nur um Israels willen redete ⁴⁾, erweiterte dies Ben Azzai dahin, daß auch die übrigen Propheten nur um Israels willen der göttlichen Offenbarungen gewürdigt wurden. Er bewies dies an dem Beispiele Ezechiels (Ez. 3, 15 f.) und Jeremia's (Jer. 42, 7), besonders aber des Baruch ben Nerija. Als dieser — Jer. 45, 3 — klagte, daß Gott — wie früheren Prophetenschülern, Josua und Elischa, der heilige Geist der Prophetie von ihren Meistern her zu Theil wurde, — nicht auch ihn der Prophetie würdige, erwiederte ihm Gott: Baruch, wo kein Weinberg ist, da bedarf es auch keines Zaunes, und ohne Heerde giebt es keinen Hirten ⁵⁾.

422 Die göttliche „Bescheidenheit“, von der in Ps. 18, 36 die Rede ist, macht er mit einer Bemerkung zum ersten Verse der Genesis verständlich: Ein irdischer Gebieter nennt zuerst seinen Namen, dann seinen Titel, N. N. augustalis, N. N. πρωτατος ; Gott aber erwähnt zuerst sein Werk, die Schöpfung, dann seinen Namen ⁶⁾. — P o l e m i s c h e Spitze gegen den G n o s t i c i s m u s

¹⁾ Sifra zu Lev. 1, 1 (4 a).

²⁾ S. oben S. 335.

³⁾ Sifra ib., 4 b, wo R. Abraham b. Davids Commentar die richtige Lesart $\text{מ} \text{ע} \text{ו} \text{י} \text{ש} \text{מ} \text{ע} \text{ו} \text{ן} \text{ר}$ (statt $\text{ר} \text{ש} \text{מ} \text{ע} \text{ו} \text{ן} \text{ר}$) hat. In Sifra zu Num. 12, 8 (§ 108) ist als Autor genannt: $\text{ר} \text{ש} \text{מ} \text{ע} \text{ו} \text{ן} \text{ה} \text{ר} \text{י} \text{ש} \text{נ} \text{י}$, und er hat gerade die Ansicht, welche in Sifra Akiba zukömmt, und umgekehrt.

⁴⁾ S. oben S. 308.

⁵⁾ Mech, zu Exod. 12, 1 (2 a b). Nach Ben Azzai ist $\text{ב} \text{נ} \text{ו} \text{ח}$, Jer 45, 3, und $\text{ב} \text{ר} \text{ו} \text{ל} \text{ו} \text{ת}$, ib. v. 5 im Sinne von Prophetie zu verstehen, jenes nach Num. 11, 16 ($\text{ו} \text{ת} \text{נ} \text{ח}$) und II Kön. 2, 15 ($\text{נ} \text{ח}$), dieses nach II Kön. 8, 4 ($\text{ו} \text{ר} \text{ו} \text{ל} \text{ו} \text{ת}$), Jer. 38, 3 ($\text{ב} \text{ר} \text{ו} \text{ל} \text{ו} \text{ת}$).

⁶⁾ Gen. 1, 1, nach einem ähnlichen Sage von Akylas, tradirt von Judan. S. auch Tanch. B. $\text{ב} \text{ר} \text{א} \text{ש} \text{י} \text{ת}$ 4; Tanchuma $\text{כ} \text{י} \text{ר} \text{ש} \text{מ}$; Schocher tob 3. St.

hat der Anfang von Ben Azzai's Aeußerung über die Opfer. Er bemerkt, daß bei den Opfergeboteu nicht einer der Gottes Macht bezeichnenden Namen: **אל אלהים שדי צבאות** sondern der Gottes ewige Güte bezeichnende Name, das Tetragrammaton, gebraucht sei, um den Irrgläubigen, Minim, keinen Anlaß zu geben, ihre Lehren biblisch zu begründen¹⁾. Damit kann nur die Lehre der Gnostiker gemeint sein, wonach der die Opfer und ähnliche Gebote enthaltende Theil des Gesetzes nur von einem besonderem Gotte herrühren konnte, vom Demiurgoß, der nur gerecht, nicht gut sei²⁾. Unwürdige Vorstellungen von Gott will Ben Azzai in den darauf folgenden Sätzen über die Opfer abweisen. Er weist darauf hin, daß bei dem größten, wie bei dem geringsten Opfer gesagt ist: „zum wohlgefälligen Dufte“; er verweist auf Sätze im 50. Psalm (V. 12 und 13) und stellt auf Grund von Lev. 22, 29 den Satz auf: „Ich heiße euch nicht 423 deshalb opfern, daß ihr jaget: Ich will Gottes Willen thun, damit er meinen Willen thue! Nicht um mir zu Willen zu sein, opfert ihr, sondern euch selbst zur Befriedigung“³⁾.

Ein Beispiel symbolisirender Auslegung ist Ben Azzai's Deutung des ersten Wortes der Klagelieder. Man habe ihn einmal erjucht, irgend eine Deutung zu der Rolle der Klagelieder vorzutragen. Da sagte er, in dem Zahlenwerthe der einzelnen Buchstaben des Wortes **אנכי** sei angedeutet, daß die Israeliten nicht eher in's Exil giengen, als bis sie verleugnet hatten

¹⁾ Sifré zu Num. 28, 8 (§ 143): כּאמרו בהם לֹא אֱלֹהִים וְלֹא מַלְאֲכֵי וְלֹא שְׂרֵי וְצַבֹּאוֹת אֲלֵא יֵרֵד וְהָיָה שֶׁם מִיּוֹדֵר שְׁלֹא נִאֶמְרָה בָּהֶם לֹא אֱלֹהִים וְלֹא מַלְאֲכֵי וְלֹא שְׂרֵי וְצַבֹּאוֹת אֲלֵא יֵרֵד וְהָיָה שֶׁם מִיּוֹדֵר שְׁלֹא כֹל סֻקִּים שֶׁנֶּאֱמַר קִרְבָּן אִמְרוֹ: In Sifré zu Lev. 1, 2 ist als Autor des Satzes: **אמרו** בייורדיה **א. יוסף** (b. Chalafta) genannt, **Aliba's** Schüler, der besonders stark in der Polemik war und Ben Azzai's Satz zu dem seinigen macht. S. auch II, 127, 5.

²⁾ S. Diejel, Gesch. des Alten Testaments, S. 67.

³⁾ Sifré a. a. D., Mech. a. a. D. Die Version des Talmuds a. a. D. ist vollständiger und genauer als die des Sifré. Der Schlußsatz lautet: **לא אמרתם אליכם וכתבו כרי שתאמרו מעשה רצונו ויעשה רצונו לא לרצונו אתם וזבחים ולא לרצונכם אתם וזבחים שנאמר לרצונכם תזבחו**.

den Einen Gott, die zehn Gebote, das nach zwanzig Generationen gegebene Gesetz der Beschneidung und die fünf Bücher der Thora ¹⁾.

Zu erwähnen ist noch Ben Azzai's Auffassung von Num. 5, 31, wonach unter der Frau, die ihre Schuld zu tragen hat, die als unschuldig erwiesene Gattin gemeint sei: Nachdem sie durch ihr Betragen zu dieser Proceedur Anlaß gegeben hat, soll sie auch nicht ohne Strafe ausgehen ²⁾. Ferner eine halachische Schrifterklärung: seine Deutung des Wortes וְהָיָה in Lev. 23, 40 ³⁾.

In der spätern Agada erscheint Ben Azzai nebst **424** Ben Zōma als Schriftausleger אמור' ד'תורה ⁴⁾. Man dichtete auch, daß ihn einmal Feuer umlohte, als er saß und die Schrift auslegte ⁵⁾. Man habe ihn da gefragt, ob er etwa in die Geheimnisse des Gotteswagens sich vertiefe. Er aber antwortete, er reihe die Worte der Thora an die der Propheten und die der Propheten an die der Hagiographen, und da freuen sich die Worte der Thora, wie am Tage ihrer Offenbarung am Sinai; die Thora ist aber im Feuer offenbart worden (Deut. 4, 11) ⁶⁾. Wie sehr die Agadisten Ben Azzai schätzten, sieht man auch daraus,

¹⁾ *Echa rabba* zu 1, 1 Anfang, wie es scheint, tradirt vom Agadisten *Levi*. — Weiß II, 125 sieht in diesem Satze Polemik gegen das Christenthum. S. auch Zellinek, *Literaturbl. des Orients* X, 474.

²⁾ *Sifre* z. St. (§ 21); in j. *Sota* 18 c wird ein ähnlicher Ausspruch im Namen von Simon b. Eleazar tradirt.

³⁾ *Sifra* z. St. (102 d): באילונו כשנה לחברתה. Daß auch in *Sukka* 35 a diese Deutung und nicht die Ableitung von *šōp* im ursprünglichen Texte dem Ben Azzai zugeschrieben wurde, ist aus *Dikduke Sofrim* z. St. ersichtlich.

⁴⁾ *Levi* tradirt, *Gen. rabba* c. 5: יש מן הדרשנים שהן דורשין כגון: בן עזאי וכן וזמא אמר ר' ברכיה בשם: בן עזאי. In *Schocher tob* zu Ps. 93, 5 dafür: בן עזאי (Varianten dazu s. in Dubers Ausgabe, S. 414).

⁵⁾ Vgl. *Die Ag. d. pal. Am.* II, 92, 6.

⁶⁾ *Leviticus* r. c. 16, dort ebenfalls tradirt von *Levi*, denn die Erzählung steht dort nur als Einleitung zu einem Agadasatze, der beginnt: ... אמר לוי מצינו בתורה בנביאים ובכתובים. In *Schir* r. zu 1, 10 ist es *Aliba* selbst, der, herbeigeht, Ben Azzai nach dem Grunde des Feuersehines fragt. S. übrigens oben S. 124, Num. 4.

daß sie seine Auslegung, wenn ihr eine von Akiba gegenüberstand, vor die letztere stellen ¹⁾).

In Birke R. Eliezer werden ihm zwei Sätze zugeschrieben ²⁾).

16. Simon ben Zôma.

425

Obwol von Simon b. Zôma gesagt ward, daß mit ihm die „Schriftausleger“ aufhörten ³⁾, hat sich doch eine geringere Anzahl agadischer Schriftauslegungen von ihm erhalten, als von seinem Gefährten Ben Azzai. Aber wir haben noch sichere Kunde darüber, daß noch in späterer Zeit die agadische Tradition Beispiele jener Exegete Ben Zôma's kannte, welche auf die Schöpfungsgeschichte Bezug haben, jener theosophisch-exegetischen Speculationen, durch die auch sein Erkenntnißvermögen

¹⁾ S. Koh. r. zu 10, 1: דרש ריע . . . דרש אמר . . . עקיבא בי עמרי ור' עזרי ור' עקיבא בי עמרי . . . דרש בן עזרי . . . דרש ר' . . . דרש ר' עקיבא. — Gen. r. c. 81 gegen Anfang: ריע . . . אמר . . . בן עזרי וריע . . . בן עזרי וריע. — Vgl. hingegen die Parallelstelle in Ab. di R. N. c. 11 (s. oben S. 413, Anm. 3). — In Gen. r. c. 24 (s. oben S. 417, Anm. 4) ist der Satz Akiba's ebenfalls nachgestellt, während die anderen Quellen ihn sinngemäß an erster Stelle haben. Hieher gehört auch die pseudepigraphische Controverie im Tractate von den Grabesleiden (מסי חבוש הקבר, Beth Hamm. 1, 151), c. 3 Ende, wo Ben Azzai einen Satz ausspricht und Akiba ihn bestreitet. — S. auch oben S. 413, Anm. 1. Über den Pesikta 105 a stehenden Ausdruck Ben Azzai's s. Ag. d. pal. Anm. III, 430, 5. — Nach einer nur im Talmud stehenden Angabe hat das Gleichniß zu Ps. 51, 2 (שׁוֹחֵר תּוֹב ז. St.) Ben Azzai zum Verfasser.

²⁾ Cap. 42, über die Strafe der Aegypter durch Wasser, weil sie durch Wasser gesündigt; Cap. 43, über die Macht der Buße, bewiesen an dem Beispiele des (100 Jahre nach Ben Azzai lebenden) Simon b. Lakisch!

³⁾ במלו הדרשנים, an den oben S. 408, Anm. 3 citirten Stellen. In der Bar. jer. Sota 24 c ebenso, während die Mischna ebendasselbst 23 b: במלו התלמידים (s. oben S. 406, Anm. 4); jedoch hat Lowe's Mischnatext: במלו הדרשנים.

getrübt ward ¹⁾. Zu den Worten „Gott machte die Ausdehnung“ (Gen. 1, 7) wird berichtet: Dies ist eine der Bibelstellen, wegen welcher Ben Zôma „die Welt in Aufruhr veretzt“ hat; er fragte nämlich, warum es heiße: „Gott machte“ ²⁾, nachdem doch die Himmel — wie es auch in Ps. 33, 6 gesagt ist — durch das bloße Wort Gottes entstanden ³⁾. Die Antwort auf die Frage 426 ist nicht erhalten, sie wird als dem Gebiete der Geheimlehre gehö- rig, nicht so bekannt geworden sein wie die Frage. Aber eine andere Bemerkung Ben Zôma's zu einem im biblischen Schöp- fungsbericht vorkommenden Ausdrucke wird in folgender Erzäh- lung berichtet ⁴⁾: Einst gieng Josua b. Chananja des We- ges, da kam ihm Ben Zôma entgegen und wäre ohne Gruß an ihm vorüber gegangen ⁵⁾. Doch Josua fragte ihn: Woher und

¹⁾ בן זכאי הניח ונסע ע. die Quellen oben S. 382, Anm. 4, ferner S. 415, Anm. 3.

²⁾ S. Weinstein, Zur Genesis der Agada II, 199.

³⁾ Gen. r. c. 4: וזה אחד מן הכקמות שהרעיש בן זכאי את הקולם. Nach- maniani im Comm. zu Gen. 1, 7 erklärt richtig, daß Ben Zôma gerade an dieses ויעש seine Frage knüpft, während die Frage ja auch für B. 16 und B. 25 berechtigt wäre, weil bei den angeführten Schöpfungswerken schon vor ויעש gesagt ist ויהי בן (B. 15), das Werden also unmittelbar nach Gottes Berderuf gesetzt wird, vor ויעש in B. 7 hingegen dieses ויהי בן fehlt und erst an den Schluß von B. 7 gesetzt ist. Die alexandrinische Uebersetzung hat wirklich am Schluß von B. 6: καὶ ἐγένετο οὐρανός. — Der citirte Psalmvers gehört noch zur Frage und ist nicht, wie der Commentar ירי משה annimmt, als Antwort zu betrachten. Das Wörtchen ויהי vor dem Psalmverse, welches ebensfalls diese Annahme bekräftigen würde, fehlt im Talmud und auch bei R. Chama'i. Der Letztere bemerkt: לא רצה לגלות סודו וזה ענין הרעש.

⁴⁾ Tos. Chagiga 2, 5; j. Chag. 77 a b; b. Chag. 15 a; Gen. r. c. 2 g. E. In den ersten zwei Quellen ist, wie aus den folgenden Anm. ersicht- lich, der Bericht ursprünglicher.

⁵⁾ So Tos.; in Jer. grüßt Josua den ihm entgegenkommenden Ben Zôma, erhält aber keine Antwort. In Gen. r. ist die Sache so dargestellt, als ob Ben Zôma in Gedanken vertieft geseßen (וישב ורוחה, j. II, 160, 4; handschriftliche Lesung in Theodor's Ausgabe des Gen. r.: עומד ורוחה) wäre und dem vorübergehenden Josua nur nach wiederholtem Gruße den-

wohin, Ben Zôma ¹⁾? — Ich specularite über den Schöpfungsbericht und fand, daß zwischen den oberen und unteren Wassern nicht einmal eine Spanne weite Entfernung war. Denn der Ausdruck מרחם (Gen. 1, 2) erinnert an das vom Adler, der über seinen Jungen schwebt, angewendete Wort (ירחף Deut. 32, 11): so wie der Adler über seinem Neste flattert, daß er es zu berühren scheint, es aber doch nicht berührt, ein so geringer Zwischenraum ist auch zwischen der Fläche des Wassers und dem darüber schwebenden Gotteshauche ²⁾. Darauf sagte Josua zu seinen Schülern ³⁾: 427 Ben Zôma ist schon draußen ⁴⁾. Was dieser Ausdruck besagen soll, ist wol aus der andern Ueberlieferung über Ben Zôma's Schicksal zu erklären, er sei in Folge der mystischen Speculationen an seinem Verstande geschädigt worden ⁵⁾. Oder Josua wollte damit sagen, daß Ben Zôma sich schon außerhalb der Schranken

selben erwiderte. Im Babli endlich ist die ganze Scene anachronistisch (vgl. S. 428, Anm. 1) auf den Tempelberg zu Jerusalem verlegt (על גב הבית הרה"ק, סו, Josua sich aufhält und von dem ihn erblickenden Ben Zôma nicht durch Aufstehen begrüßt wird.

¹⁾ סמין ולאין בן זומא. So Tos. und Jer.; in Gen. r. fragt Joïua: מאין הרגלים, was dort, da Ben Zôma sitzt, bildlich zu nehmen ist. Ben Z. antwortet zuerst כעין הייתי (doch ist handschriftlich nur die Lesung לא מאין ר' bezeugt, was wol bedeutet: von nirgends und eine ausweichende Antwort sein soll). Darauf beschwört ihn Josua um deutliche Antwort: כעיר אני עלי שמים וארץ שאיני זו סכאן עד שתודיעני מאין הרגלים. Im Babli ist die Frage wie in Tos. und Jer., aber es scheint, daß sie dort ebenfalls bildlich verstanden ist.

²⁾ So Tos., etwas geändert in Jer. In Gen. r. und in Babli ist die Analogie von Deut. 32, 11 bei Seite gelassen und der Ausdruck מרחם unmittelbar mit dem Flattern des Vogels erklärt; Gen. r.: כקוף הזה שמהא על בניה ואינה כרסוף בכנפיו וכנסיו ננועות ואינו ננועות כזונה שמרחמת על בניה ואינה כרסוף בשלש מצבעות. Statt des מרחם in Tos. und Jer. hat Gen. r. כרסוף בשלש מצבעות. Babli משלש מצבעות.

³⁾ Die Schüler sind während der Unterredung anwesend; in Gen. r. heißt es deutlicher: נהפך ר' יהושע ואמר להלמידי.

⁴⁾ Tos. כבר בן זומא מבחוץ, Jer. הרי בן זומא מבחוץ, Babli כחיוץ בן זומא מבחוץ (doch bezeichnet אבחוץ auch die bessere Lesart כבר). Gen. r. hat dafür: הלך לו בן זומא.

⁵⁾ S. S. 423, Anm. 1.

erlaubter Forschung befinde ¹⁾. — In der Beurtheilung von Ben Zôma's Versuchen, die Geheimnisse der Welterschöpfung und des Gottesthrones zu ergründen, sagte man im Kreise von Akiba's Schülern, daß auf ihn anzuwenden sei der Spruch Salomo's (Prov. 25, 16): Hast du Honig gefunden, so iß nur, bis du genug hast, damit du ihn nicht satt bekommst und ausspeiest ²⁾! Doch ward sein Nachruhm durch sein unglückliches Ende nicht geschädigt, und man sagte, daß wer ihn im Traume sähe, auf Gelehrsamkeit rechnen könne ³⁾. Den Ruhm eines besonders großen „Schriftauslegers“, der schon in der tannaitischen Zeit sein Andenken umgab ⁴⁾, theilte er bei den späteren Agadisten mit seinem Gefährten Ben Azzai ⁵⁾, und eine die Schöpfungsgeschichte betreffende Deutung wird ihnen beiden gemeinjam zugeschrieben: die Worte in Ps. 29, 3 „die Stimme des Ewigen über den Gewässern“ seien so zu verstehen, daß Gottes Stimme der Wegweiser (metator) der Gewässer gewesen sei, als sie „an einem Orte sich versammelten“ (Gen. 1, 9) ⁶⁾.

Von den Schriftauslegungen Ben Zôma's war die berühmteste die von Eleazar b. Azarja durch das Lob ausgezeichnet

¹⁾ In den Quellen selbst, mit Ausnahme des Babil, wird angegeben, daß Ben Zôma bald nach der Aeußerung Josua's aus der Welt geschieden sei: *לוא וזו ימים קלים עד*, Jer. *לוא היו ימים כועסים עד שנחלק בן זומא*, Gen. *לוא שהו ימים כועסים וכן זומא בעולם*, Gen. *שנפטר ביו*.

²⁾ *לוא וזו ימים קלים עד*, Jer. *לוא היו ימים כועסים עד שנחלק בן זומא*, Gen. *לוא שהו ימים כועסים וכן זומא בעולם*, Gen. *שנפטר ביו*. — *רשב מצאת אכול דרך זה בן עזאי מן השב' הקמורתו זה בן זומא*. — Auch in *סוה. 4, 11* wurde *רשב* als biblische Bezeichnung der Geheimlehre gedeut. S. die vom Amora Joseph citirte Baraita in *Chagiga 13 a*

³⁾ *Ber. 57 b, Ab di R. N. a. 40: זומא יצפה להכמה* בן

⁴⁾ S. oben S. 422, Anm. 3.

⁵⁾ S. oben S. 421, Anm. 4.

⁶⁾ *נעשה קולו של הקדוש ברוך הוא מיטטרון (מיטטרון) על המים ההיר קול* *נעשה קולו של הקב"ה מיטטרון*: ד. Vorher steht noch der analoge Satz: *למשה בשעה שאמר לו עלה אל הר העברים* oben S. 148, Anm. 5 citirten Aussprüche *Josua b. Chananja's* hervorgegangen zu sein. In *Schocher tob* zu *Ps. 98, 5* steht er thatsächlich nicht.

nete, daß er nahe an die siebenzig Jahre alt geworden, aber erst durch Ben Zôma's Auslegung die biblische Grundlage für die Sazung gewonnen habe, daß man auch im Nachtgebete den die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten enthaltenden Abschnitt von den Schaufäden (Numeri 15, 37—41), recitare ¹⁾). Ben Zôma deutete nämlich das Wörtchen „alle“ in dem Satze (Deut. 16, 3): „damit du gedenkest des Tages, da du auszogest aus Aegypten, alle Tage deines Lebens“ so, daß damit die Nächte als Zeit der pflichtgemäßen Erinnerung an den Auszug miteinbegriffen werden sollen. Die übrigen Gelehrten bestritten diese Deutung, indem sie annahmen, daß das Wörtchen „alle“ die Tage der Messiaszeit einbegreifen solle, indem auch nach der großen Erlösung das Andenken an die aegyptische nicht aufhören werde ²⁾). Als Ben Zôma auf Jerem. 16, 14 verwies, wo ausdrücklich gesagt sei, daß man in den Tagen des Messias den Auszug aus Aegypten nicht mehr erwähnen werde, wurde ihm erwiedert, er werde nur nicht in erster Reihe erwähnt werden, aber ganz erlöschchen werde das Andenken an ihn auch dann nicht ³⁾). Eine an-

¹⁾ S. über El. b. Azarja's Ausspruch oben S. 214, Num. 7.

²⁾ Sifre z. St., § 130; Mech. zu Exod. 13, 2 (19.); Mischna Berach. 1, 5; Tos. Berach. 1, 10.

³⁾ Tos. a. a. D. Bar. Berach. 12 b. Hierauf werden noch andere Beispiele gebracht, die darthun, daß Beseitigung nicht vollständige Tilgung aus dem Gedächtnisse bedeute. In Jer. Berach. 4 a oben fängt die Controverse mit der selbständigen These von Ben Zôma an: *קריין הן ישראל שלא להכיר*. In Mech. a. a. D. wird zwar der Einwand Ben Zôma's gegen die Deutung der Gelehrten von Deut. 16, 3 wie in Tos. und Bar. gebracht, aber die Antwort der Gelehrten fehlt; doch in dem unmittelbar vorhergehenden Abjaze der Mechilta wird dem Berichte von den Deutungen El. b. Azarja's eine Reihe von Deutungen, als von dem Lehrern herrührend, angehängt, die zum großen Theile unter den Beweisen der Gelehrten für ihre Ansicht gegen Ben Zôma in den übrigen Quellen zu finden sind. Die Ueberslieferung in der Mechilta ist hier demnach eine getrübe. Doch ist es möglich, daß das Gleichniß, welches dort El. b. Azarja zu Jer. 16, 14 im Sinne der Ansicht Ben Zôma's giebt, wirklich von ihm her stammt; El. ben Azarja hätte sich dann, sowie die Deutung Ben Zôma's zu Deut. 16, 3, auch die zu Jer. 16, 14 angeeignet.

bere, schon ganz in's halachische Gebiet gehörende Auslegung Ben Zôma's ist die zu Exod. 21, 28. Um zu beweisen, daß der Eigenthümer des gesteinigten stößigen Ochsen gar keinen Nutzen von demselben ziehen dürfe, erklärte er das Wort נקי nach der Redensart: N. N. ist aus seinem Besitze rein herausgetommen, er hat gar keinen Genuß von ihm ¹⁾. — Eine halachische Exegese Ben Zôma's wurde in die Mishna aufgenommen ²⁾. In derselben benützt er die Analogie des Ausdrucks אחר יום in Gen. 1, 5 und Lev. 22, 28, um daraus zu folgen, daß auch an der letzteren Stelle der Tag zur vorhergehenden Nacht gehört.

Ein Compendium praktischer Sittenlehre ist der viertheilige Wahlspruch Ben Zôma's ³⁾: 1. Wer ist weise (gelehrt)? Wer von allen Menschen lernt, nach Ps. 119, 99. 2. Wer ist mächtig? Wer seinen Trieb bezwingt, nach Prov. 16, 32 ⁴⁾. 3. Wer ist reich? Wer sich seines Loses freut, nach Ps. 128, 2. 4. Wer ist geehrt? Wer die Menschen ehrt, nach I Sam. 2, 30 ⁵⁾. — In einer Reihe anderer Sentenzen, die von Ben Zôma erhalten sind ⁶⁾, zeigt sich religiöse Innigkeit und tiefin-

¹⁾ באדם שאומר לחברו יצא עלוני נקי סנכסיו ואיו לו בהם הנאם של כלום. Pesachim 22 b, Kiddušchin 56 b, Baba Kamma 41 a. Die Mechiltha, welche zu נקי in Exod. 21, 28 mehrere Deutungen, darunter eine von Ben Azzai bringt, kennt die von Ben Zôma nicht; ebensowenig kennt sie der jerus. Talmud, Baba Kamma 4 b unten, und die Tosefta.

²⁾ Chullin 5, 5; נקי וזכא.

³⁾ Aboth 4, 1.

⁴⁾ S. Lagarus, Die Ethik des Judenthums I. 268.

⁵⁾ In Aboth di R. N. c. 23 Anfang ist die Reihenfolge: 1, 4, 3, 2. Aber in 4 lautet die Frage nicht איורו נכבד, sondern einer asketischen Lebensauffassung angemessener: איורו עלוב שבכלובים „Wer ist der Demütigste unter den Demütigen“. Und als Antwort darauf: זה שהוא עלוב כמשה רבנו, nach Num. 12, 3. — In 3 hat Ab. di R. N. nicht die Bemerkung zu Ps. 128, 2: אשירך בעולם הוה וטוב לך לעולם הבא. Hingegen ist 2 mit einer Erklärung von Prov. 16, 32 erweitert. — In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 33 (S. 72) ist die Reihenfolge: 1, 4, 2, 3; sonst schließt sich der Text dem der Mishna an.

⁶⁾ Tos. Berachoth 7(6), 2, jer. Ber. 13 c; b. Berach. 58 a. Tos. und Jer. haben im Ausdrucke das Meiste gemeinsam.

nige Betrachtung. Wenn er große Volksmassen sah ¹⁾, sagte er: Gepriesen sei, der alle diese geschaffen hat, um mir zu dienen ²⁾! Dies erläuterte er folgendermaßen ³⁾: Wie sehr mußte der erste Mensch sich abmühen, bis er ein Stückchen Brot essen konnte ⁴⁾; 431

¹⁾ So Jer.: כשהיה רואה אוכלוסין; Babil nach Handschrift München בשראה אוכלוסא. Nach der gewöhnlichen Lesart in Babil אוכלוסא ראה (eine Handschrift sogar אוכלו' וכזא השכים, s. Dift. Sofrim) und nach Tos. ראה אוכלוסין sagte Ben Zôma seinen Spruch in einem bestimmten Falle. Auch der Ort, wo er die Volksmassen gesehen, wird angegeben, in Jer. בירושלם, in Tos. בבר הבית, und ebenso im Babil nach der besseren Lesart, aus der die gewöhnliche, aber hier nicht passende Lesart: על גב מעלה בבר הבית entstanden ist. S. auch oben S. 423, Anm. 5. Wenn die Ortsbestimmung „in Jerusalem“ nicht späterer Zusatz, sondern ursprünglich überliefert ist, dann muß man annehmen, daß Ben Zôma um die Zeit, als den Juden sich die Aussicht bot, Jerusalem und den Tempel wiederherzustellen (s. Graetz IV, 125, Derenburg 416, Foel, Bilde, I, 14 ff.), sich mit den wol zahlreich nach der heiligen Stadt gekommenen ebenfalls in dieser befand. S. auch Monatschrift, 1881, S. 487. — Indessen paßt Ben Zôma's Ausspruch besser für friedliche Zeiten, ferner bedarf er des Hintergrundes von Jerusalem oder dem Tempelberge gar nicht; darum ist die Bestimmung בירושלם oder הבית wol späterer anachronistischer Zusatz.

²⁾ Im Babil, Handschr. München: ברוך שברא כל אלו לשמשני ברוך. Nach der gewöhnlichen Lesart, verbunden mit der andern recipirten Benediction: ברוך הכם הרים שברא כל אלו לשמשני.

³⁾ In Jer. und Tos. unmittelbar an die Benediction anknüpfend, in Babil durch אומר הוא היה אומר als besonderer Satz bezeichnet.

⁴⁾ Hier zählt Ben Zôma die verschiedenen Thätigkeiten vom Pflügen des Aders bis zum Baden des Brotes auf: Pflügen, Säen [Jer. schiebt hier Jäten und Behacken ein: ניכש ועירר], Mähen, Garbenbinden, Dreschen, Worfeln, Reinigen, Mahlen, Sieben, Kneten [Jer., Formen וקטף], Baden. Dieselbe Reihe von Thätigkeiten, nebst den drei nur im Jer. stehenden, findet man auch in einem Ausspruche des Agadisten Samuel b. Nachman, jer. Sche'alim 48 c unten (Anf. des 5. Cap.). Daß נכש und עירר besonders in der palästinenfischen Landwirtschaft angewendete Proceduren der Getreidepflege waren, sieht man aus dem Ausspruche des Agadisten Levi, Gen. r. c. 39, wonach Abraham bei seinem Betreten der Grenzen Palästina's besonders davon angenehm berührt war, daß er die Bewohner fand: עסקין בעירור בשעת הניכוש בעירור בשעת הניכוש. — Die Mishna, Sabbath 7, 2, nennt unter den am Sabbath verbotenen 39 Hauptarbeiten als 1—11

ich aber stehe des Morgens auf und finde Alles bereit. Wie sehr mußte der erste Mensch sich abmühen, bis er ein Kleid zum Anziehen hatte ¹⁾; ich aber finde am Morgen alles bereit. Wie vielerlei Handwerker sind Früh und Abend thätig, damit ich an jedem Morgen meine Bedürfnisse vorfinde ²⁾! — Von einem andern Gesichtspunkte betrachtet er die Befriedigung der irdischen Bedürfnisse des Menschen — des Gastes in Gottes Haushalt — in seinen Sprüchen vom guten und vom bösen Gaste. Der gute Gast sagt: Gepriesen sei der Hausherr, wie hat er sich meiner halben bemüht, wie hat er Fleisch und Wein und Backwerk vor mich hingesezt. Der böse Gast hingegen sagt: Was habe ich denn genossen? Ein Stück Brot, ein Schnitt Fleisch, einen Becher voll; hat der Hausherr sich denn um meiner willen Mühe gemacht und nicht vielmehr um seiner eigenen Familie willen? Auf den guten Gast könne man Hiob 36, 24 anwenden, auf den bösen: Hiob 37, 24 ³⁾.

Ähnlichen Grundgedanken, wie der Spruch beim Anblicke der Volksmassen, hat die Deutung der Schlußworte von Koh. 12, 13; „denn dieses ist der ganze Mensch“ ⁴⁾. Er findet den

die von Ben Zôma genannten Thätigkeiten, ohne die drei im palästinensischen Talmud hinzugekommenen.

¹⁾ Hier werden wieder die verschiedenen Thätigkeiten genannt, die zur Verfertigung des Kleides gehören, und zwar in Toſ. 12–16, 19 und 23 der am Sabbath verbotenen Arbeiten, in Jer. dieselben, nur zwischen 19 und 23 (Weben und Nähen) noch כבס, walken. Ueber die Beisearten in Babil. s. Ditt. Sofrim.

²⁾ Jer. כבסה בעלי אומניות משכימים ומעריבים ואני עומר בשחרית, כבסה אומניות שוקדות משכימות ואני עומר שחרית... Toſ. ... וכבס כל אלו לפני כל אומות (כבסה אומניות) (1. שוקדות וכמות למתח ביתי ואני משכימים וכבס כל אלו לפני כל אלו לפני).

³⁾ Die Anwendung der zweiten Hiobstelle fehlt in Toſ. und Jer. und auch in Handschriften des Babil. — Der Mensch als Gast Gottes schon bei Z a d o f, s. oben S. 45.

⁴⁾ Berachoth 6 b, Sabb. 30 b; die Uebersetzung schwankt zwischen Ben Azzaï und Ben Zôma als Autor dieses Satzes, En Jakob zur ersten Stelle hat bloß שמעון בן יוסף. Einen Zusammenhang mit Ben Zôma's Spruch beim Anblicke der Volksmassen findet in der Deutung R. S a m u e l E d e l s.

Sinn darin: Die ganze Menschheit ist nur geschaffen worden, um ihr dieses (das vorhergehende Gebot: Gott zu fürchten und seine Gebote zu bewahren) zu gebieten ¹⁾.

Ein auf Deut. 23, 25 zielender und die in diesem Schriftverse gegebene Erlaubniß asketisch einschränkender Kettenpruch Ben Zōma's lautet ²⁾: Blicke nicht hin auf den Weinberg deines Nächsten; wenn du hingeblickt hast, tritt nicht ein; wenn du eingetreten bist, betrachte nicht (die Früchte); wenn du betrachtet hast, berühre nicht; wenn du berührt hast, iß nicht; hast du aber gegessen, dann reiße dich hinaus aus dem Leben dieser Welt und aus dem Leben der kommenden Welt ³⁾.

In einem spätern Midraš, aber vielleicht nach guter Ueberlieferung, wird folgende *Paränie* Ben Zōma's mitgetheilt ⁴⁾: Hast du dich — reuevoll — geschämt in dieser Welt, wirst du in der kommenden Welt dich nicht vor Gott zu schämen brauchen ⁵⁾.

17. Eliša ben Abuja.

In dem Berichte von den vier in den „Garten“ der Geheimlehre eingebrungenen Zeitgenossen wird von Eliša b. Abuja (*Acher*) gesagt, daß er die Pflanzungen des Gartens verwüftet (umgehauen) habe. Auf ihn könne man *Koheleth* 5, 5 beziehen: 433

¹⁾ כל האדם = כל העולם. כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה דעת. Der Fromme ist die Krone und der Zweck der Menschheit.

²⁾ *Aboth di R. N.*, 2. Version c. 33. S. 72. Das Ganze ist gewissermaßen eine Ausführung zum zweiten Sage des Wahlspruches Ben Zōma's (הכובש את יצרו).

³⁾ In *Tanna dibs Eliša* c. 7 ist dieser Spruch (mit *אליעזר הגדול* ר. d. i. Eliezer b. Hyrkanos als Autor) auf Israel, den Weinberg Gottes (*Jes.* 5, 7) angewendet. S. oben S. 121, Anm. 5.

⁴⁾ *Exod. rabba* c. 80.

⁵⁾ וכן היה בן זומא אומר דורש נתביישת בעולם הזה מין אתה מתבייש סן הבא. *הקביה לעולם הבא*. Was folgt, gehört wol nicht mehr zum Ausspruch Ben Zōma's. Auch hat dieser seinen Ausspruch nicht speciell auf Juda gethan, wie er dort im Midraš angewendet wird, sondern es ist ein allgemeiner Satz mit beliebiger Fassung in der zweiten Person.

„Gieb nicht deinen Mund dazu, das er sündig mache deinen Leib . . . , warum soll Gott zürnen über deine Stimme und zerstören das Werk deiner Hände“ ¹⁾! Auch einen andern Vers aus Koheleth, 7, 26, hat man später auf ihn bezogen: der Sünder, der durch die Neberei gefangen wird, sei Eliša, im Gegensatz zu Eliezer und Josua, die ihr entgingen ²⁾. Der zum Apostaten gewordene Gesetzeslehrer ³⁾ lebte für die Tradition der Schulen nur in den verschiedenen, halb historischen, halb sagenhaften Berichten über seinen Abfall, seine Unterredungen mit dem ihm treugebliebenen Meir und sein Grab ⁴⁾. Von seinen Beziehungen zu den anderen Tannaiten seiner Zeit haben wir keine Kunde; daß er agabische Auslegungen Akiba's ihrem gemeinsamen Schüler Meir nach Jenes Tode mittheilte, war schon oben erwähnt ⁵⁾. Der einzige Ausspruch Eliša's, den man der Aufnahme in die Mišna gewürdigt hat und der wol noch aus jener Zeit stammte, bevor er zum Acher geworden war, ist 434 pädagogisch-psychologischer Art ⁶⁾. Er vergleicht das Lernen in

¹⁾ Tos. Chagiga 2, 8. In den Baraita's des jerusalemischen und bab. Talmuds wird der Vers nicht citirt, sondern erst in den Erläuterungen zu dem Passus über Acher, b. Chag. 15 a, j. Chagiga 77 b oben. Im Jer. wird der Vers im Zusammenhange mit der Erzählung angeführt, wie Acher die Jugend der Lehrhäuser zu den Handwerken antrieb. Jedensfalls wollte man mit dem Verse sagen, daß Acher erst durch Rede und dann durch That gesündigt habe.

²⁾ Koheleth rabba 3. St. Man verstand das gefährliche Weib in diesem Verse als Sinnbild der בינות.

³⁾ Ueber den einzigen Fall, in dem eine halachische Entscheidung von ihm citirt wird, s. oben S. 50, Anm. 2. Vgl. Weiß II, 140, Anm. 1.

⁴⁾ S. b. Chag. 15 a b, j. Chag. 77 b c, Ruth r. zu 13, 3, Koh. r. zu 7, 8. Vgl. Graeg, Gnosticismus und Judenthum, 62—71; Chaluš V, 66—72; Smolenskin im Paschachar III, 644—651. Die Schrift תורת אבות von M. D. Hoffmann, Wien 1880, enthält viel scharfsinnige, aber zumeist unkritische und unhaltbare Conjecturen. S. noch S. Bad, Eliša ben Abuja-Acher (Frankfurt a. M. 1891).

⁵⁾ S. oben S. 298, A. 1 und S. 308, A. 3.

⁶⁾ S. Aboth 4, 20.

früher Jugend mit dem Schreiben auf verwiſchtes Papier ¹⁾. Es iſt leicht möglich, daß Eliſcha, den ſchon ſein Vater als Kind dem Studium weihte ²⁾, mit dieſem Satze auf Akiba, den in ſpäten Jahren in's Lehrhaus Gefommenen anſpielen wollte ³⁾. Doch iſt zu beachten, daß der angeführte Ausſpruch zu einer ganzen Reihe von Sätzen gehört, in denen Abuja auf ähnliche Weiſe das Thema des rechten Lernens und des rechten Thuns beſpricht ⁴⁾, und die vielleicht nur deſhalb der Vergewiſſenheit entriſſen wurden, weil die herrlichen Lehren, die ſie enthalten, den ſpättern Abfall ihres Urhebers um ſo greller und verdammenſwerther erſcheinen laſſen. Wenn überhaupt eine Tendenz in ihnen zu ſuchen iſt, ſo richtet ſich dieſelbe gegen Eliſcha b. Abuja ſelbſt, der ſo schön lehren konnte, aber ſeine Lehren ſo ſchlecht verwirklichte. — Jener Ausſpruch über das Lernen in der Jugend und im Alter lautet in dieſer Quelle auch anders: Wer in der Jugend lernt, der nimmt das Gelernte gleichjam in ſein Blut auf ⁵⁾, und er kann es deutlich wieder vortragen; das Gegentheil gilt von dem im Alter Lernenden. Auch das Sprichwort ſage: Wenn du ſie in deiner Jugend nicht begehrt haſt, wie willſt du ſie im Alter erreichen ⁶⁾. Vom Vergewiſſen ſagt er ⁷⁾: Es kann Eines, was er

¹⁾ In Ab. di R. N. c. 23 ſteht dieſer Spruch inmitten einer Reihe ähnlicher Sprüche über das Lernen im Alter und in der Jugend; aber als Autor iſt dort Eliezer b. Jakob genannt. Eliſcha b. Abuja hat in der 2. Verſion der Ab. di R. N. einen andern Spruch über das Lernen in der Jugend (c. 85, S. 77), mit einem Gleichniſſe, daß er nach der erſten Verſion (ſ. nächſte Seite) zu anderem Zwecke anwendet; הלמד תורה בנערותו למה הוא דומה לסיד שהוא טוח על גבי מבנים אמילו כל הנשמים יורדים אין מויקין אותו והלמד תורה בנקותו להיד לסיד שהוא טוח על גבי לבנים כיון שטיפה של מים יורד עליו פושר והולך לו.

²⁾ S. oben S. 124 f.

³⁾ S. Lev 11, Talm. Wört. I, 85 b, Wei ß II, 141.

⁴⁾ Aboth di R. Nathan c. 24.

⁵⁾ רברי תורה נבלעין ברכוין. Vgl. das lateiniſche: in succum et sanguinem

⁶⁾ וכן כתיב אמר אם בנערותך לא חפצתם אך תשיגם בנקותך. Hierauf folgt die oben S. 298 erwähnte Vergleichung der Lehre mit Gold- und Glasgeſäßen nach Hiob 28, 17, die kürzer und anonym auch im Siſre zu Deut. 11, 22, § 48 zu leſen iſt.

⁷⁾ Vgl. II, 91, 3.

in zwanzig Jahren gelernt hat, in zwei Jahren vergessen: wenn er nämlich das Gelernte nicht wiederholt, hält er nach sechs Monaten das Unreine für rein und das Reine für unrein, nach zwölf Monaten verwechselt er die Gelehrten, die Urheber der Lehrsätze, mit einander, nach achtzehn Monaten vergißt er den Hauptinhalt der erlernten Tractate, nach vierundzwanzig den Hauptinhalt der erlernten Abschnitte, endlich sitzt er wortlos da ¹⁾; und von ihm gilt, was Salomo (Prov. 24, 30) von dem trägen Manne sagt ²⁾.

Ueber die Harmonie von Wissen und Thun hatte er folgende Gleichnisse ³⁾. Wer gute Thaten übt und viel gelernt hat, der gleicht Einem, der den untern Theil des Gebäudes aus Steinen, den obern aus Ziegeln baut; ein solches Gebäude hält Stand, wenn auch viel Wasser auf es eindringt. Aber Studium ohne gute Handlungen gleicht einem Baue, der unten aus Ziegeln, oben aus Steinen besteht und von geringem Wasserandrang umgeworfen wird. Ebenso verglich er das mit guten Thaten verbundene Studium dem Kalkwurf auf einer Steinmauer, welchen kein Regen wegwaschen kann, während bloßes Studium wie Kalkwurf auf einer Ziegelmauer ist, den der geringste Regen wegspült ⁴⁾. Ein weiteres Gleichniß für denselben Gegensatz entnimmt er einer Gattung von Trinkgefäßen, die, niedergestellt, nur dann stehen bleiben, wenn ein auf ihrem Grunde angebrachtes Steinchen (ψηφος) sie im Gleichgewichte erhält, während das Fehlen des Steinchens bewirkt, daß sie umfallen und ihr Inhalt verschüttet wird. Endlich verglich er den Mann des mit guten Handlungen verbundenen Studiums einem Reiter, dessen Kopf auch einen Bügel (χαλιώς) hat; bloßes Wissen hingegen ist

¹⁾ וְיָשָׁב וְיָשָׁב als Gegensatz von וְיָשָׁב וְיָשָׁב s. oben S. 26, Anm. 8.

²⁾ S. die Deutung dieser Bibelstelle durch Simon b. Jochai, Sifre zu Deut. 11, 22, § 48.

³⁾ Mit ihnen beginnt die Reihe in Aboth di R. N. c. 24.

⁴⁾ So nach dem richtigen Texte bei Schwäbter. S. auch S. 482, A. 1.

wie ein Roß ohne Zügel, das seinen Reiter plötzlich abwirft ¹⁾. — Es ist zu beachten, wie diese Gleichnisse dem Anschauungskreise 436 eines Weltmannes entnommen sind, der seine Lust am Bauen hat, der weiß, wie ein Becher beschaffen ist und der sein Roß zu zügeln versteht ²⁾. Noch ein Gleichniß, mit welchem die Reihe von Sprüchen Eliſcha's geschlossen wird ³⁾, gehört in's Gebiet weltlicher Vergnügungen. Ein König erjagt einen Vogel und giebt ihn einem seiner Diener mit den Worten: Behüte diesen Vogel, denn sonst verirkst du dein Leben; so ist auch die Mahnung an Israel in Deut. 4, 9 zu verstehen: mit der Thora behüten sie ihr eigenes Leben ⁴⁾. Vor diesem Spruche liest man noch die Sentenz im Namen Eliſcha's, daß wer seinen Nächsten zu der Ausübung einer guten That veranlaßt, ein solches Verdienst hat, als ob er sie selbst geübt hätte ⁵⁾.

18. Chananja b. Chathinai.

Neben Ben Azzai und Ben Zōma wird auch Chananja b. Chathinai zu denen gerechnet, welche die Miſchna als nicht im Rathe der ordinirten Gelehrten, aber vor ihnen votirend anführt ⁶⁾. Mit Ben Azzai und Anderen finden wir ihn auch im Lehrhause Tarphons ⁷⁾. Aber er gehörte besonders zum näheren Schülerkreise Akiba's, und er war es, den Akiba der Unterweisung in der

¹⁾ In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 34 (38 b) ist dieses Gleichniß Simon b. Eleazar zugeschrieben.

²⁾ Am Sabbath hoch zu Roß mit dem zu Fuße nebenher gehenden Weir sich unterredend zeigt auch die Uebersetzung Eliſcha ben Abuja.

³⁾ In der zweiten Version der Ab. di R. N. steht dieses Gleichniß unmittelbar nach dem oben S. 432, Anm. 1. erwähnten Spruche.

⁴⁾ In Sifre a. a. O. ist dieses Gleichniß im Namen von Simon b. Joſhai mitgetheilt, im bab. Talmud, Menachoth 99 b, als *רבי דבי ר' חייא*.

⁵⁾ In Sanh. 99 b hat dieselbe Sentenz Abahu, jedoch mit biblischer Begründung aus Exod. 17, 5. (Ag. d. pal. Am. II, 104).

⁶⁾ Sanh. 17 b, s. oben S. 406, N. 4.

⁷⁾ S. oben S. 346, N. 4.

437 Geheimlehre würdigte ¹⁾. Wenn ihn auch eine Ueberlieferung zu den späteren Schülern Akiba's rechnet ²⁾, so gehörte er doch zu einer frühern Generation, als die von Jehuda b. Baba Ordinirten, welche nach den hadrianischen Verfolgungen neue Lehrhäuser gründeten. Einer der Letzteren, Eleazar b. Jakob, tradirt im Namen Chananja's ³⁾. Mit dem Vater eines Anderen, Chalaftha, dem Vater Jose's, mißt er — wie ein Dritter derselben, Jehuda b.ilai, berichtet ⁴⁾ — die Steine im Jordan, welche man für die in Josua 4, 5 erwähnten Steine hielt ⁵⁾.

Seine erhaltene Sentenz ⁶⁾ gehört zu jenen, die möglichst stetige Beschäftigung mit dem Studium einschärfen. Wer des Nachts erwacht oder einjam des Weges wandelt und seinen Sinn auf müßige Dinge richtet, der verwirft sein Leben ⁷⁾. Eine zu

¹⁾ S. oben S. 40.

²⁾ Gen. r. c. 61, in der zweiten Version der Erzählung von den überlebenden Schülern Akiba's. In der Erz. Lev. r. c. 21 weist Chananja gemeinschaftlich mit Simon b. Jochai in Ben's Berak, dem Lehrhause Akiba's, vgl. Kethuboth 62 b (i. II, 71). Auf jene Erzählung ist angepielt in Gen. r. c. 17. In dem Berichte Midra 52 b hingegen findet Simon b. Jochai, im Begriffe, sich zu Akiba zu begeben, Ch. b. Chaschini in Sidon, und dieser läßt Akiba an eine in Jabne vorgekommene Entscheidung erinnern. In Aboth 3, 4 ist Ch.'s Sentenz unmittelbar nach der Simon b. Jochai's mitgetheilt.

³⁾ M. Kilajim 5, 8, Tos. Toharoth 11, 8; Tos. Megaim 1, 2: 'ר יעקב בן יעקב אומר כשום ר' חנניה בן כינאי שא' כשום ר' יעקב.

⁴⁾ Tos. Sôta 3, 6, j. Sôta 21 d. b. Sôta 34 a.

⁵⁾ S. meine Notiz: Zur Mosaiskarte von Madaba, Jewish Qu. Review XIII, 322.

⁶⁾ Aboth 3, 4.

⁷⁾ Zu לבנה לבו וכנסה ist בטלה im selben Sinne gebraucht, wie in einem Spruche Ben Azzai's ähnlichen Inhaltes, oben S. 414, Anm. 2. — In der 2. Version der Ab. di R. N. findet sich Ch. b. Ch.'s Sentenz in zwei Gestalten. Die eine (o. 84, S. 75) schließt sich der Mischna an; nur hat sie statt כנסה כנסה וכן היה לה המורה וכן היה לה המורה וכן היה לה המורה mit dem Hinweise auf Prov. 6, 22. Die zweite Gestalt (o. 85, S. 79: ר' חנניה בן חכילאי) klingt wie eine Antithese der ersten und lautet: לבו כבטלה (והמסנה) לבו כבטלה

Lev. 5, 21 überlieferte Erklärung von ihm wird mit anderen Worten auch im Namen Akiba's tradirt ¹⁾. Ebenfalls im Sinne von Akiba's Anschauung über das Verhältniß Israels zu Gott ²⁾ ist Chananja's Deutung von Prov. 17, 7, wonach der „Bruder in der Not“ Gott sei, der zu Israel in seiner Not wie ein Bruder sich geselle, so wie die Israeliten selbst in Ps. 122, 8 von Gott Brüder genannt werden ³⁾.

19. Chanina (Chananja) b. Gamliel.

438

Von den Söhnen Gamliel's II. gehört Chanina noch in die Zeit Akibas. Seine jüngeren Brüder, Jehuda b. Gamliel sowol, als der Patriarch der nachhadrianischen Zeit, Simon b. Gamliel, tradiren Halachasätze in seinem Namen ⁴⁾. Jose b.

... לרברי תודה סימן יפה לו שנאמר בתורתך... Die dann folgende Deutung des Proverbienverses (6, 22) ist identisch mit der oben, S. 400, im Namen Jose b. Risma's gebracht.

¹⁾ S. oben S. 307, A. 6.

²⁾ S. oben S. 281.

³⁾ Mechilt'a zu Exod. 14, 15 (29 b), nach der Lesart des Jalkut; aus der corrupten Lesart ר' הניח בן הניח hat man auch ר' חנינא בן חנינא gemacht, s. oben S. 276, Anm. 2.

⁴⁾ Tos. Aboda Zara 4(5), 12, Bar. Ab. z. 89 b, nach den Ansichten von Jehuda b.ilai und Meir: בן גמליאל אומר כסות ריה בן גמליאל; Berachoth 22a ebenso gegen eine Ansicht von Meir. S. ferner Aboda zara 34 b. — In Tos. Nidda 7, 5 sagt Simon b. Gamliel: ר' חנינא בן גמליאל סבר ריה בן גמליאל סבר ריה ודבריהם. — In Tos. Nidda 4, 5, wo Chan. b. Gamliel sich für die Ansicht Meir's gegen die der anderen Gelehrten ausspricht — vgl. b. Nidda 28a —, woraus Frankel S. 180, Anm. 7, auf die Existenz eines zweiten, spätern gleichnamigen Tannaiten schließt, war es wahrscheinlich ebenfalls, wie in den angeführten Fällen, Jehuda b. Gamliel oder Simon b. G., welche die Ansicht ihres älteren Bruders anführten. Dasselbe gilt von der in der Mishna, Kidduschin 3, 4, citirten Ansicht Ch.'s gegen Meir. — Büchler, Die Priester und der Cultus, S. 14, bestreitet die Annahme, das Chanina b. Gamliel der Sohn Gamliel's II gewesen sei; ferner nimmt er außer dem ältern, der Tempelzeit sehr nahe stehenden Ch. b. G., einen jüngern Träger des Namens an, der mit Simon b. Jochai und Meir verkehrte.

Chalaftha erklärte, als Simon b. Jochai einmal einen Lehrling Akibas erläuterte, daß schon Chan. b. Gamliel so erklärt habe ¹⁾. Simon b. Jochai selbst erzählt von einem Gespräche, das er einmal in Sidon mit Chanina hatte ²⁾. In besonders nahen persönlichen Beziehungen scheint Ch. b. G. zu Tarphon gestanden zu haben, aus dessen Leben er intimere Züge erzählte ³⁾. Es findet sich auch eine halachische Controverse zwischen ihm und Akiba ⁴⁾ und eine exegetische zwischen ihm und Jose dem Galiläer. Gegen diesen erklärte er nämlich zu Lev. 2, 7, daß unter חרס ein tiefes, unter חכרס ein flaches Gefäß zu verstehen sei ⁵⁾. Auch andere seiner erhaltenen Schriftauslegungen betreffen Realien. So erklärte er, auf welche Weise Bezalel die Bundeslade gemacht habe; dieselbe hätte eigentlich aus drei Läden bestanden, zwei aus Gold und einer hölzernen zwischen beiden, nach Exod. 25, 11 ⁶⁾. Ueber die Anordnung der Namen der israelitischen Stämme, nach welcher sie auf den beiden Steinen, die der Hohepriester an den Schultern trug, gestochen waren (Exod. 28, 2), hatte er eine von der Erklärung der anderen

¹⁾ Tos. Megaim 2, 11. Vgl. Jebam 48 b.

²⁾ Tos. Para 3, 9. Vgl. Mischna Makloth 2, 15, wo nach einem Aussprüche Ch.'s eine Bemerkung von Simon b. Jochai zu lesen ist.

³⁾ S. oben S. 344, Anm. 5.

⁴⁾ Nidda 8 a unten.

⁵⁾ Sifra z. St. (11 a), M. Menachoth 5, 8. Er etymologisirte: חרס חרסין עטוקה ומעטין רוחין. Wie im Talmud, Menach. 68 a, erläutert wird, folgerte Ch. seine Unterscheidung aus den verschiedenen Praepositionen במרחק, Lev. 7, 9, und במרחק, ib. 2, 5. Chanina combinirte in seiner Erklärung die Ansichten der Schulen Schammai's und Hillel's über חרסין, welche im Talmud, ebendaf., berichtet sind.

⁶⁾ Jer. Schefalim 49 d und Söta 22 d, wo nur חנינא ר' steht, während in dem Texte des jerus. Tractates Schefalim, wie er dem bab. Talmud beigegeben ist (10 b oben), dafür ר' ר' בן גלילאי steht. In Schir rabba zu 1, 11 Ende ebenfalls חנינא ר', in Tanhuma ויקרא sogar ר' חנינא דפזרין. Doch scheint der Text des bab. Talmuds das Richtige zu bieten und Simon b. Lakisch kann recht gut zu der überlieferten Ansicht eines älteren Tannaiten seine eigene abweichende ausgesprochen haben. Im bab. Talmud, Joma 72 b, hat die Ansicht Chanina's Jehuda, der Schüler Rab's.

Gelehrten abweichende Ansicht ¹⁾. Die Frage, wie die zehn Gebote auf den Bundestafeln geschrieben waren, beantwortete er dahin, daß fünf Gebote auf der einen, fünf auf der andern standen ²⁾. Es ist zweifelhaft, ob die agadische Auslegung des inneren Zusammenhanges zwischen den einzelnen, einander gegenüber zu stehen kommenden Geboten, zwischen dem ersten und sechsten, dem 2. und 7. u. s. w., ebenfalls von Chanina b. Gamliel herrührt ³⁾. 440

Zu Exod. 18, 25 bemerkte er, daß die Einsetzung der Obersten über die verschiedenen Abtheilungen nicht schon im ersten Jahre geschah, sondern erst im zweiten Jahre, als Moses (nach Num. 2, 2) das Volk nach seinen Fahnen eintheilte ⁴⁾.

Feinjünnig ist die Bemerkung zu Deut. 25, 3, daß der Sünder nach überstandener Geißelstrafe wieder „dein Bruder“ und nicht mehr der „Frevler“ genannt wird ⁵⁾. Im Anschlusse daran wird die These Ch. b. G.'s überliefert: Wenn das Übertreten eines einzigen Verbotes das Leben raubt, umwievieles eher erhält das Üben auch nur eines göttlichen Gebotes am

¹⁾ Sôta 36 a b אמר באבני חלוקין בתוכש הפקורים חלוקין באבני אמר. Der Abschnitt in Numeri, auf welchen Ch. anspielt, ist wol nicht, wie Raschi erklärt, das 1., sondern das 26. Capitel, in welchem auch die von Chanina in der Erläuterung seiner These gebrachten Stammnamen ראובני u. s. w. vorkommen. S. Beth-Salmud IV, 295.

²⁾ Jer. Schefalim 49 d (im Texte des bab. Talmuds irrthümlich statt Chanina b. Gamliel: ר' יהושע ר' אחי בן חנניה, von dem nachher ein Satz über denselben Gegenstand mitgetheilt ist, s. oben S. 388, Anm. 5), j. Sôta 22 d, Schir rabba zu 5, 11; Mechiltza zu 20, 27 (70 b).

³⁾ Sie findet sich nämlich nur in der Mechiltza und kann auch nachträgliche Ausführung der Ansicht Ch.'s sein.

⁴⁾ Mechiltza z. St. (61 a): לא נאכרו כל השעורים הללו אלא בשנה שנייה. Das nach להעביר stehende Fremdwort ist schwer festzustellen. Jedenfalls hängt es mit τάρξ zusammen. S. Weiß und Friedmann z. St. und Levy, II, 158 b. Rrauß (Lehnwörter II, 338) vermuthet: μεγιστάν. Im Midrasch Haggadol ist das Wort, wie mit Büchler mittheilt, so geschrieben אכסלמינות. Das könnte irgendwie mit vexillum zusammenhängen.

⁵⁾ Sifre z. St. (§ 286), M. Maksoth 3, 15.

Leben ¹⁾). Auf Milde der Anschauung weist auch seine Deutung zu Exod. 34, 8 hin, wonach die rasche Ehrfurchtsbezeugung Moses' der ihm verkündeten Langmüthigkeit Gottes galt ²⁾): diese sei die am meisten zur Anbetung drängende Eigenschaft Gottes. In Bezug auf die göttliche Vergeltung der guten und bösen Thaten stellte er den Satz auf, daß niemals ein Verdienst das Aequivalent einer Schuld bilde oder umgekehrt, so daß die Belohnung des Verdienstes die Strafe für die Schuld aufhölbe; nur bei Reuben und David sei dies der Fall ³⁾). Für das Ansehen Reubens trat er einmal ein, als er in Rabul, einem galiläischen Orte, den Schriftvers von der Schuld Reubens (Gen. 35, 22) beim Gottesdienste vorlas und dem Methurgeman sagte, denselben in der Uebersetzung auszulassen ⁴⁾).

Erwähnt sei noch Chanina b. Gamliels Bemerkung zu I Rön. 3, 13 ⁵⁾, sein Ausspruch über den schnellen Tod, nach Ezech. 24, 16 ⁶⁾, sowie er über die Leiden der Proselyten ⁷⁾). Als eine

¹⁾ M. Makkoth 3 b (i. II, 128, 2).

²⁾ Sanh. 111 a (i. Ag. der bab. Amörder, S. 67, Anm. 40 Ende). Vgl. die Ausführung des Gedankens in der Baraita ebedafelbst: כשעלה . . . משה לברום. S. auch II, 287, 7.

³⁾ Sifré zu Deut. 33, 6 (§ 347): לעולם אין כחלימים לא זכות בחובה לא זכות חוץ משל ראובן וכשלרור וכו'. Was Reuben betrifft, so ist es die unmittelbar vorhergehende Deutung von Moses' Segensworten, welche Chanina meint: יחי ראובן במעשה יוסף ואל ימות במעשה בלהה. In Bezug auf David ist die im Sifré gegebene Erläuterung eine unklare. S. Friedmann's Bemerkung das.

⁴⁾ Toj. Megilla 4(3), 35: ומאר . . . לכתורבנן אל תתרגם אלא אחרון. Nach Megilla 25 b las nicht Chanina selbst vor, sondern der הכנסת. Es ist zu bemerken daß אחרון in dem angeführten Sage nicht die biblisch-hebräische Bedeutung hat, sondern s. v. ist als אחר, der „andere“, d. i. der folgende Vers (i. Raschi zu Megilla a. a. D.). Diese Bedeutung bekam das Wort unter dem Einflusse des aramäischen אחרון.

⁵⁾ Sifré zu Deut. 17, 20 (§ 162).

⁶⁾ Moed Katon 28 a.

⁷⁾ Zebam. 68 b unt. Die Proselyten würden deshalb heimgesucht, weil sie als Heiden nicht die sieben noachidischen Gebote gehalten haben. — Ein Ausspruch von Chan. b. Gamliel über diese Gebote findet sich Toj. Ab. zara 8(9), 6.

nachher verpönte Gewohnheit von ihm wird erzählt, daß er im Trauerhause sowol Halachisches, als Agadisches vorgetragen habe ¹⁾. Abahu nennt ihn als das warnende Beispiel eines bedeutenden Mannes, der seinen Hausleuten allzu große Furcht einflößte und auf sehr unliebe Weise die Folge dessen erfuhr ²⁾.

20. Chananja b. Jehuda.

Im Namen dieses selten genannten Tannaiten ³⁾ tradirte Jehuda b.ilai, daß derselbe „sein Leben lang“ in Bezug auf Lev. 10, 16—20 gelehrt habe: Schwer ist der Sähhorn, daß er sogar bei Moses einen Irrthum bewirkte. Nach seinem Tode, setzt Jehuda hinzu, stellte ich dem Sage Chananja's den Satz entgegen, daß vielmehr Moses' Irrthum es war, welcher seinen Zorn hervorrief ⁴⁾.

21. Eleazar b. Jehuda aus Barthötha ⁵⁾

442

In seinem Namen tradirt Simon b. Gamliel II ⁶⁾. Er selbst stritt mit Akiba über Halachasätze von Josua b. Chananja ⁷⁾. Einmal bringt Simon b. Jochai bei Akiba's Lehrvortrag eine Ansicht Eleazar b. Jehuda's über eine Controverse

¹⁾ Moed Katon 23 a: אמרו עליו על ריח בן נמליאל שהיה אומר שמועה ואננה בבית האבל.

²⁾ Gittin 7 a. Abahu tradirt Halachisches in Qb. b. G.'s Namen, f. Nedarim 53 a, 62 a, j. Aboda zara 39 b (Bemerkung Büchler's).

³⁾ In Discussion mit Akiba, Sifra zu Lev. 6, 7 (30 c), j. Pesach. 81 d. S. auch II, 555, 2.

⁴⁾ Sifra zu Lev. 10, 20 (47 d): אמר רבי יהודה הנגיה בן יהודה היה לדרוש כל ימיו קשה הקפדה שגרמה לו למשה למעות אחר מיתתו וריני כמשיב על דבריו ומי גרם לו שהקפיד אלא שטעה.

⁵⁾ Ueber diesen Ort — auch ברתומא — f. Scharz, Das heilige Land, S. 161. Nach Schürer, Theolog. Literaturzeitung, 1882, Col. 316 f. ist ברתומא (בירתומא) zu lesen, also „der Brunnen am Maulbeerbaume“.

⁶⁾ M. Drla 1, 4.

⁷⁾ M. Zebul Jôm 3, 4, 5; Tos. Bechoroth 7, 6. S. auch die Bar. Pesachim 13 a, wo er einen Halachasatz Josua's tradirt und vertheidigt.

der Schulen Hillel's und Schammai's vor ¹⁾. — Sein Wahlspruch wurde unter die Sprüche der Väter aufgenommen; er lautet: Lieb Ihm (Gott) von dem, was sein ist; denn du selbst nebst dem, was dein ist, gehörs't Ihm! Und so heißt es bei David (I Chron. 29, 14): Von Dir ist Alles und was von Deiner Hand kam, geben wir Dir ²⁾. Diesem Wahlspruche entsprach auch seine unbegrenzte Wohlthätigkeit. Dieselbe ging so weit, daß die Almosenheber sich vor ihm versteckten, wenn sie ihn sahen, weil er ihnen Alles, was er bei sich hatte, zu geben pflegte ³⁾.

443 Von El. ben Jehuda hat sich eine merkwürdige Ausföhrung erhalten, in welcher, auf Grund von Bibelstellen, die den verschiedenen Sünden entsprechenden Strafen und göttlichen Heimsuchungen angegeben werden ⁴⁾: 1. Wenn die Hebe vom Teige — Challa — nicht gegeben wird, ist kein Segen im Vorrath, Fluch in den Marktpreisen, man säet und andere genießen, nach Lev.

¹⁾ Tos. Zabim 1, 6. In der entsprechenden Mischnastelle, Zabim 1, 1 ist ohne die begleitenden Umstände E. b. J.'s Satz mitgetheilt, aber ohne die Angabe ברותא איש. Dieselbe fehlt auch M. Oholoth 3, 5 = Tos. Ahiloth 4, 10.

²⁾ Aboth 8, 7. In Midrasch zûta zu Job. 1, 15 (ed. Hüber S. 20, ed. Schwæchter, 3. 648) stehen folgende zwei Aussprüche mit Beziehung auf I. Chron. 29, 14: וכן היה ר' אליעזר אומר כבודו לסלך כשלו שאתה שלו וכן היה ר' אליעזר ר' מאיר אומר תן לו כשלו שאתה ושלך שלו und corruptirte Bezeichnung unseres Eleazar. Zum Ausdruck s. oben S. 300, Anm. 8.

³⁾ Taanith 24 a. Dort ist nämlich — s. Dikb. Sofrim — für אלעזר ר' אלי איש כפר ברותא oder אלעזר איש ברותא zu lesen איש בירתא [א] und auch in Fuchasins. v. (57 a ed. Filipowski) ist der Held jener Erzählung in Taanith ohne weiteres mit unserem E. b. Jehuda identificirt.

⁴⁾ Sabbath 32 b f. . . . ר' אלעזר בן יהודה אומר. Man hat keinen Grund anzunehmen, daß ein anderer Tannait dieses Namens, als der aus Barthôtha gemeint sei. Mit diesem Ausspruche ist zu vergleichen der anonyme Satz in Aboth 5, 8, von den sieben Heimsuchungen, die auf sieben Sünden erfolgen. In Aboth di R. N. c. 88 folgt nach einem Theile des modificirten Aboth-Satzes, im Namen Josija's, des Schülers Ismaels, mit Kürzungen und Abweichungen, die im Talmud E. b. Jehuda zugeschriebene Ausföhrung. Nach 1. 2 folgt in Ab. di R. N.: רבב במ לעולם בעון לקט; dann folgt 4, 7; die übrigen Nummern fehlen, Di-

26, 16 — כחלה = כחלה — und der gegentheiligen Verheißung des Segens in Ezechiel 44, 30 ¹⁾. — 2. Zurückhalten der Priestergaben und Zehnten bewirkt, daß kein Thau und Regen fällt, es entsteht Theuerung, der Gewinnst ist verloren, die Menschen gehen ihrem Lebensunterhalte nach, aber erreichen Nichts, nach Hiob 24, 19 — mit eigenthümlicher Deutung, wie sie in der Schule Ismaels gegeben wurde — und der Segensverheißung in Maleachi 3, 10 ²⁾. — 3. Die Sünde des Raubes bewirkt, daß Heuschrecken kommen, Hungersnoth eintritt und die Eltern das Fleisch ihrer Kinder essen, nach Amos 4, 1 und 9, Joel 1, 4 und Jesaja 9, 19 (ל. בשר ירעו). — 4. Beugung des Rechtes, Krümmung und Fälschung desselben, sowie Vernachlässigung des Studiums der Lehre führen das Schwert, die Plünderung, Pest und Mißwachs herbei, die Menschen essen, ohne satt zu werden und essen ihr Brot nach dem Gewichte, nach Lev. 26, 25, 26 und 43 ³⁾. — 5. Falscher und lügenhafter Schwur, Entweihung des göttlichen Namens, Entweihung des Sabbath's bewirken, daß die wilden Thiere sich mehren, die Hausthiere

bestellen sind bloß zu 4 und 7 gegeben. In der zweiten Version der Ab. di R. N. c. 41 (S. 113) ist der Text der Ausführung dem in der ersten Version verwandt, aber vollständiger (Zosija ist nicht genannt). Die Reihenfolge ist diese: 1, 2, 5, 4, 7. Dann folgt der in M. Aboth 5, 9 am Schlusse unseres Ausspruches stehende Satz: . . . בארבעה פרקים הרב; nach diesem der Ausspruch auß' neue, und zwar in einem, auß' der im Talmud sich findenden Gestalt desselben gemachten Auszuge, jedoch in anderer Reihenfolge: 2, 1, 5, 4, 8, 7 (6 und 8 fehlen). Den Schluß macht eine neue Nummer: בעון לשון הרע צרעת נשלחה בבני אדם.

¹⁾ In Aboth als No. 8: שלא ליטול חלה רעב של כלייה בא. Dies beruht vielleicht auch auf Lev. 26, 16, nämlich dem Ausdruck עינים נכבדות. In Ab. di R. N. I: בעון חלה אין ברכה נכנסת בסירות ובני אדם יגיעין ואין כסתפקין; der letzte Passus aus der folgenden Nummer im Talmud.

²⁾ Aboth als 1 und 2: בצורת רעב של בצורת nach Zurückhaltung des Zehnten durch einen Theil der Gemeinde, בצורת רעב של מהומה ושל בצורת nach dem Beschlusse Aller, nicht zu zehnten. In Aboth di R. N. I: בעון תרומות ומעשרות בעון תרומות ומעשרות (= הבריות) נכנסות לכלכות בעצרו נשמים להוריר טל וסטר והעם (הבריות) נכנסות לכלכות.

³⁾ Aboth als 5: הרב בא לעולם על עוני הרין ועל עוונת הרין ועל המורים: בתורה שלא כהלכה

aussterben, die Menschen weniger werden, die Wege verödet sind, nach Lev. 26, 22, 23, ib. 19, 22, ib. 22, 32 und Job. 31, 14 ¹⁾. — 6. Die Sünde des Blutvergießens macht, daß das Heiligthum zerstört wird und Gottes Gegenwart sich aus Israel entfernt, nach Num. 35, 33 f. ²⁾. — 7. Durch die Sünden der Unzucht, des Götzendienstes und des Nichthaltens der Erlaß- und Jubeljahre wird das Exil verhängt und andere Bewohner kommen ins Land, nach Lev. 18, 27 f., ib. 26, 30 ff., ib. 26, 34 f. ³⁾. — 8. Verunreinigung des Mundes durch unflätliche Reden bewirkt große Drangsale und stets sich erneuernde schwere Edicte, die Jünglinge Israels sterben, die Waisen und Wittwen schreien und werden nicht erhört, nach Jesaja 9, 16.

Eine originelle Schriftauslegung von El. b. Jehuda hat sich zu Habbakuk 3, 14 erhalten, wo er במטוי im Sinne von 445 שבטים Stämme, Jakobs Söhne, auffaßt und daraus entnimmt, daß um der Verdienste Dieser willen Gott das Schilfmeer für Israel spaltete ⁴⁾. — Zu Num. 14, 22 sagt E. b. J.: Gott

¹⁾ Die Deduction geschieht so, daß in Lev. 26, 23 für באלה zu lesen ist באלה, im vorhergehenden Verse die Strafe für אלה, Meineid angegeben ist, diesem aber die anderen angegebenen Sünden nach den citirten Bibelstellen und ihnen gemeinsamen Ausdruck לל gleichgestellt werden. — Aboth als 6: חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא ועל חילול השם.

²⁾ In Aboth ist שמיכות רמים mit der folgenden Nummer verbunden.

³⁾ Aboth als 7: גלות בא לעולם על עיו ועל גלוי עריות ועל שיר ועל השכמת הארץ; ebenso Ab. di R. N., doch fehlt in der Erläuterung daselbst die Beweisführung für שמיכות רמים, während für גלוי עריות ein anderer Beleg, und zwar im Namen von Jesaia b. Jose gegeben wird (Deut. 24, 15).

⁴⁾ Mech. zu 14, 15 (29 b). Als zweite Belegstelle ist dazu noch Ps. 136, 18 (לגור ים סוף לגורים) citirt; doch wird nicht gesagt, in welchem Sinne Bieselicht soll לגורים soviel bedeuten als לשבטים, indem גור ein Holzstück, also auch Stab bedeutet. Doch ist rathsamer, den Satz nach der anonymen Deutung beider Bibelstellen in Aboth di R. N. c. 38 zu erklären, woselbst freilich במטוי auf Moses' Stab bezogen wird: נטל משה כמתו וחבה על הים ונעשה: הים נקבים נקבים שנאמר נקבת במטוי ראש מריוו . . . אמרו לא נעבוד עד שנעשה הים נקבים נקבים לגור ים סוף לגורים... Wgl. לעושה, Ein Wort über die Mechiltha des R. Simon, S. 38.

spricht: Hätte Israel Buße vor mir gethan, so hätte ich ihnen auch die zehn Versuchungen vergeben ¹⁾).

22. Levitas aus Jabne.

Dieser wahrscheinlich in die vorhadrianische Zeit zu setzende Tannaite wurde in der Mischna durch seinen an Ben Azzai und Abja b. Mahalalel ²⁾ erinnernden Satz verewigt: Gar sehr sei demütigen Sinnes ³⁾! Im selben, zur Demut mahnenden Geiste ist ein seinen Namen tragender Spruch gehalten, in welchem zwischen Mensch und Thier eine Parallele gezogen wird, die nicht zu Gunsten des Menschen ausfällt ⁴⁾. — In Pirke R. Eliezer sind ihm drei Sätze zugeschrieben ⁵⁾.

23. Simon aus Leman.

Simon, den Lemaniten finden wir mit Ben Azzai im Lehrhause Tarphons ⁶⁾. Er disputirt mit Aiba über eine

¹⁾ Aboth di R. N. 2. Version, c. 88 (S. 98). Es scheint, daß damit die Worte *ולא שמעו בקולי*, die nach dem Hinweise auf die zehn Versuchungen (s. oben S. 390) — *וינטו אתי זה עשר פעמים* — stehen, gemeint sind. Vgl. die Deutung der Worte *שמעו בקולי* אהם, Ps. 95, 7, durch Jonathan Egoz. r. c. 26 g. Ende (Ag. d. pal. Am. I, 388; f. ib. II, 429; III, 638).

²⁾ S. oben S. 411.

³⁾ Aboth 4, 4 (*אנוש תקות אנוש* nach Hiob 14, 19, in Ab. di R. N., 2. Version c. 34, S. 74 steht auch die Fortsetzung: *ובן אדם תלעה*).

⁴⁾ Aboth di R. N. 2. Version, an der in der vor. Anm. citirten Stelle: *בר' דברים הבחנה כסונה כן האדם*. Die ersten zwei Punkte sind physiologischer Natur (*בחנה אין בה ריה ויעה*; *כפי הבחנה אינם פרוחים*); der dritte betrifft die sittliche Beschaffenheit des Menschen (*בחנה אין בה יצר הרע*), der vierte seine Lebensdauer (*שנות בחנה לא נוקצין*).

⁵⁾ Cap. 28, über die Trennung der Geschlechter in Noach's Arche; Cap. 52, über das graue Haupt, die Krone der Greise; Cap. 54 Ende, über Num. 12, 14.

⁶⁾ S. oben S. 346, Anm. 4.

aus Erob. 21, 18 gezogene halachische Folgerung ¹⁾. Zu Fehuda b. Baba stand er in collegialem Verhältnisse ²⁾. Nur ein Agabasaß hat sich von ihm erhalten, über die von fast allen Autoritäten jener Zeit beantwortete Frage, durch welches Verdienst das Meer für Israël gespaltet wurde. Er fand die Antwort in Jerem. 33, 25 angedeutet: das Bundeszeichen, welches „Tag und Nacht“ fortwährt, ist kein anderes, als das der Beschneidung, und um dieser willen gab Gott dem Meere das Gesetz, sich zu spalten ³⁾.

24. Simon aus Schifmona.

Die Heimath dieses Simon ist noch durch eine dornartige Beerenfrucht bekannt, welche dort besonders gedieh ⁴⁾, und lag in der Nähe des Karmel ⁵⁾. Er selbst war Schüler Akiba's, und ein ihn überlebender Mitschüler, Chidka, erhielt sein Andenken durch die Mittheilung dreier Schriftauslegungen ⁶⁾, die alle auf dem Grundsätze beruhen, daß Gute zu Mittlern des Guten, Böse zu Mittlern des Bösen bestimmt werden ⁷⁾. Er erklärte nämlich mit Hilfe dieses Grundsatzes, daß es erst der Veranlassung des Sabbathverlegers bedurfte, um das Gesetz über die Strafe

¹⁾ Tos. Sanh. 12, 3, Baba Bamma 90 b. — Vgl. Tos. Jebam. 6, 9, b. Jebam. 49 b.

²⁾ S. Tos. Beza 2, 6, b. Beza 21 a.

³⁾ Mech. zu 14, 15 (29 b). Ueber einen nach einer Lesart שמעון התיבני zugeschriebenen Satz von Simon b. Azzai s. oben S. 419, Anm. 8.

⁴⁾ M. Demai 1, 1 שקמונה רימי s. L 6 w, Aramäische Pflanzennamen, S. 229.

⁵⁾ S. Neubauer, La géogr. du Talm. p. 197.

⁶⁾ אמר ר' חידקא שמעון השקמוני היה לי חבר מתלמידי ר' עקיבא ואמר. Sifre an den unten anzugebenden Stellen; Baba bathra 119 a, wo der Satz über Num. 8, 9 fehlt.

⁷⁾ מגלגלין וכות על ידי וכמי וחובה על ידי חייב. Dieser Grundsatz wird anonym im Sifre zu Deut. 22, 8 (§ 229) angewendet, als ר' תנא דבי ר' עקיבא citirt in Sabbath 32 a. In Semachoth o. 8 ist die Erörterung dieses Grundsatzes der Rede Akiba's über seinen Sohn angehängt (s. oben S.

der Sabbathentweihung zu geben ¹⁾, und daß andererseits das 447 Gesetz über die Ersatz-Besachfeier durch die frommen Fragesteller in Num. 9, 7 ²⁾, das über die Erbordnung durch die Töchter Zelophchad's veranlaßt wird ³⁾.

25. Chidka.

Der Tradent von Simon's aus Schitmona Auslegungen kommt einige Male auch als Urheber eigener Aussprüche vor. Er sagte die Worte in Micha 7, 5 „vor der, die in deinem Schooße ruht“ allegorisch auf und verstand darunter die Seele des Menschen, welche zum Zeugen gegen ihn wird ⁴⁾. Auf originelle Weise deutet er die Worte des Hoheliedes (1, 3) wohl-duftend sind deine Öle“. Sie enthalten den Gedanken, daß den Frommen ein angenehmer Duft innewohnt, durch den sie sich von den Frevlern unterscheiden. An ihrem Dufte erkannte Moses die Gebeine Josephs. Wundere dich nicht darob — so lautet die vielleicht noch von Chidka herrührende Fortsetzung — denn auch in dieser Welt unterscheidet man — durch den Geruch — Menschengebeine von Thiergebeinen. Auch Jaak roch den Duft der Gewänder Esau's, in denen Jakob zu ihm kam (Gen. 27, 27). Denn Esau unterschied sich von Jakob durch den Geruch, der ihm innewohnte und den auch seine Kleider verbreiteten ⁵⁾. —

299, Anm. 5), mit Benützung der Sätze von Simon aus Schitmona, doch ohne ihn zu nennen. Jedoch bildet dieser Anhang nicht einen Bestandtheil der Rede Akiba's, darum schreibt Weiß II, 124 (wo für הוּא הוּא הוּא zu lesen הוּא הוּא הוּא) mit Unrecht den Grundsatz Akiba selbst zu.

¹⁾ Sifré zu Num. 15, 38 (§ 114). Anonym in Sanh. 8 a, vgl. Sanh. 78 b.

²⁾ Sifré zu Num. 9, 8 (§ 68). Nebst dem folgenden anonym auch in Semachoth c. 8.

³⁾ Sifré zu Num. 27, 5 (§ 133). Anonym in Sanh. 8 a.

⁴⁾ Taanith 7 a.

⁵⁾ Midraich zûta z. Et. (ed. Zuber S. 11, ed. Schechter S. 285). Diese an die Jägersche Seelentheorie und an den mittelalterlichen Aberglauben vom foeter Judaicus erinnernde Agada ist in anderer Form (mit Meir als Autor) auch im pseudepigraphischen $\text{מִשְׁנֵי תַּרְגּוּמֵי יְהוֹשֻׁעַ}$ (Beth Stamm. VI, 112)

Er warnte vor zu großer Selbstgewißheit und vor Verachtung geringer Umstände in dem Spruche: Liebe das „Vielleicht“ und haße das „Was liegt daran“¹⁾! Auch eine halachische Auslegung hat sich von ihm erhalten. Er lehrte, daß am Sabbath vier Pflichtmahlzeiten zu nehmen sind und leitete das, ebenso wie die anderen Gelehrten, die nur drei Mahlzeiten annehmen, aus Exod. 16, 15 ab²⁾.

26. Simon b. Tarphon.

Unter dem Namen dieses Tannaiten hat sich eine Gruppe nur durch die Gemeinsamkeit ihres Urhebers zu einander gehöriger Schriftdeutungen erhalten³⁾. 1. Zu Exod. 22, 10. „Gottes Schwur sei zwischen Beiden“. Dies besagt, daß Beide für den Schwur verantwortlich sind⁴⁾. 2. Zu Exod. 20, 15. Daß לא הנאף, gelesen לא תנאף, enthält zugleich ein Verbot der Gelegenheitsmacherei für Ehebruch⁵⁾. 8. Zu Deut. 1, 27. ואת רננו ist als Notarikon zu erklären: Ihr hattet ausgekundschaftet und verunglimpft-

finden. S. weitere Nachweise bei Schechter, J. Qu. R. VII, 735 f.; meine Bemerkung in R. d. É. J. XXXVII, 299 f.

¹⁾ Derech erez zûta c. 8: הווי אוהב את השכח ושנא את הכח בכך. S. dazu die Bemerkung von R. Coronel in Hammaggid IX, 246. Zur Form des Spruches s. II, 502, 4.

²⁾ Sabbath 117 b, mit der Erläuterung von Jochanan. Zu Mech. 3. St. (50 a) ist es וריקא ר', der bemerkt שלש סעודות בשבת. Doch ist die richtige Lesung חירקא ר', j. Weiß, Einleitung zur Mech. p. XXXI; Löw bei Krauß, Lehnwörter, II, 224, wo auch weitere Nachweise über unsern Tannaiten gegeben werden. Zur Namensform הונרקס (j. Sabbath 15 d oben) und der von Löw aus Lesach tob zu Exod. 16, 25, erwähnten Schreibung הונרקא bemerke ich noch, daß Schechter a. a. O. aus dem handschr. יחויי ומווראים auch für die Stelle in Midrasch zûta die Schreibung הונרקא ר' anführt.

³⁾ Baraita, Schebuoth 47 b. Ich folge Frankel, der (S. 137) מרפון בן שבעון in diese Zeit setzt.

⁴⁾ In Mech. 3. St. (93 a) hat diese Deutung ר' נתן.

⁵⁾ . . . מזהרה לעוקב אחר נואף. Vgl. Aruch s. v. עקב I. S. ferner den

tet Gottes Wohnstätte unter euch ¹⁾. 4. Zu Deut. 1, 7. Der Euphrat heißt der große Strom, als der Grenzstrom Palästina's, nach dem Sprichworte: Nähere dich dem Gealbten, und du wirfst selbst von Salbe duften ²⁾.

27. Jochanan b. Beroka.

Jochanan b. Beroka war nebst Eleazar Chišma Schüler Josua b. Chananja's ³⁾. Er verkehrte mit Jochanan b. Nuri ⁴⁾; Simon b. Gamliel II. tradirte von ihm Halachasäze ⁵⁾, die er wol von Jochanan's Sohne Ismael überkommen hatte ⁶⁾. Sein Wahlspruch lautete: Wer den göttlichen Namen im Ge- 449
heimen entweicht, der wird öffentlich dafür heimgesucht; auch giebt es für die Sünde der Entweihung des Namens keinen Unterschied zwischen vorsätzlichem oder unvorsätzlichem Begehen derselben ⁷⁾. Häufig citirte man seine Anwendung von Gen. 1, 28 ⁸⁾,

Saß von Jehuda I in Mech. zu Exod. 20, 17 (70 b) und Friedmann's Anmerkung daselbst.

¹⁾ תרתם וגיתם באהלו של מקום.

²⁾ שרוב תוקמו: קרב לנבי דהינא ואירדן. Im Sifre z. St. (§ 6) anonym: כנגד ארץ ישראל בשל הירוש אומר עבר סלך סלך הרבך לשחזור וישתחו לך. Im Talmud wird das Sprichwort „Der Diener des Königs ist selbst ein König“ unmittelbar nach dem Sage S. d. Tarphon's im Namen der Schule Ismaels citirt. Vgl. auch Gen. r. o. 16.

³⁾ S. oben S. 218, Anm. 6.

⁴⁾ Tos. Terumoth 7, 14. Bericht seines Sohnes Ismael.

⁵⁾ Tos. Pesach. 1, 12 רבן שמעון בן גמליאל ור' יוחנן בן ברוקה אומר כן; ebenso Tos. Arachin 4, 4; vgl. Tos. Zebachim 7, 9 ר' שמעון ור' יוחנן ב"ב אומרין. S. auch II, 324, 1.

⁶⁾ In Ušša spricht Ismael, der Sohn Jochanan b. Beroka's vor Simon b. Gamliel das Neujahrsgebet nach der Ansicht Jochanan b. Nuri's (f. M. R. S. 4, 5). So ist richtig in der Bar. j. Kosch Paschana 59 a oben berichtet, und danach — f. Frankel 131, Anm. 1 — zu berichtigen in b. R. S. 32 a und Tos. R. S. 4(2), 5. — S. Frankel 186.

⁷⁾ Aboth 4, 4.

⁸⁾ Mišchna Zebam. 6, 6; Gen. r. o. 8 g. C.; Pesikta 147 a.

wo er in den Worten „Seid fruchtbar und mehret euch“ ein Gebot erkannte, das Mann und Frau gleichmäßig angeht: Beiden ist das Gebot der Fortpflanzung religiöse Pflicht. — Zu Num. 5, 18 bemerkt er: Man darf die Töchter Israels nicht über das in der Thora vorgeschriebene Maaß hinaus verunstalten ¹⁾).

¹⁾ Sifré 3. St. (§ 11): אין מנוולים בנות ישראל יותר ממה שכתוב בתורה.

Anhang.

I.

Der Ursprung des Wortes Haggada (Agada) ¹⁾.

Es giebt wenig Wörter, deren Etymologie so deutlich und deren ursprüngliche Bedeutung dennoch so in Dunkel gehüllt wäre, wie das Wort **הגדה**, das in aramaisirter Form auch **הגדה** gesprochen und geschrieben wird. So unzweifelhaft dieser in weitester Bedeutung Alles, was in der Traditionsliteratur nicht halachisch ist, bezeichnende Terminus ein aus dem Verbum **הגיד** (Wurzel **גד**) in üblicher Weise gebildetes Nomen actionis ist, so unzulänglich ist die Art, wie man auf Grund dieser Etymologie die inhaltliche Bedeutung des Wortes festgestellt hat. An den verschiedenen Versuchen, den Begriff der Haggada (oder Agada) aus der unbezweifelten Bedeutung des Zeitwortes **הגיד** herzuleiten, läßt sich ein eigenthümliches Schwanken, eine unverkennbare Verlegenheit wahrnehmen, die nicht bloß durch den Umstand erklärbar sind, daß der Begriff der Haggada selbst thatsächlich durch die bald engere, bald weitere Anwendung des Wortes ein schwankender und schwer festzustellender ist. Wenn

¹⁾ Diese Abhandlung ist (1891) englisch erschienen im IV. Bande der *Jewish Quarterly Review* (S. 406—429). Ein Theil ihres Inhaltes ist auch den betreffenden Artikeln meiner Schrift: *Die älteste Terminologie der jüd. Schriftauslegung* (1899) einverleibt. Hier ist sie mehrfach ergänzt und berichtigt.

wir die von den hervorragendsten Autoritäten gegebenen etymologisch begründeten Definitionen der Haggada überblicken, ist vor Allem zu bemerken, daß die Meisten auf die Bedeutung „erzählen“ zurückgehen, welche dem Verbum גָּרַר im biblischen Hebraismus, freilich nur in sehr beschränktem Maße, zukömmt, daß dabei aber auch die allgemeinere Bedeutung des „Sagens“, ja auch die specielle Bedeutung des mündlichen „Vortragens“ zur Geltung gebracht wird. Eine gedrängte Übersicht dieser Definitionen, welche bei weitem keine Vollständigkeit beansprucht, soll die trotz der scheinbaren Sicherheit in diesem Punkte obwaltende Unsicherheit ad oculos darthun.

Aus der älteren Litteratur sei nur J. Bugtorfs Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum (Basel 1639) erwähnt, der (unter Artikel גָּרַר , Col. 1295) גְּרָרָה in folgender Weise erklärt: „Narratio, enarratio, historia jucunda et subtilis, discursus historicus aut theologicus de aliquo loco Scripturae jucundus, animum lectoris attrahens. Et ita est ab Hebraico גָּרַר narravit, nunciavit, eine „kurzweilige Rede“. Von dieser wortreichen Definition sticht sehr bezeichnend ab der Latinität des ersten, der wissenschaftlichen Behandlung der Agada gewidmeten Werkes; Zunz in den „Gottesdienstlichen Vorträgen“ (S. 42) läßt den Midrasch in „Halacha (Regel) und in Hagada (Gesagtes)“ zerfallen, und in dem Capitel über die letztere (S. 58) findet sich als einzige Anspielung auf die etymologische Herkunft des Wortes die Antithese: „Die Halacha mußte von dem, der sie verkündigt, gehört worden sein; für die Hagada genügt es, um Hagada zu sein, daß sie eben nur gesagt wird“¹⁾. Diese Definition wird von Steinschneider in seiner Darstellung der Jüdischen Litteratur (in Eich und Gruber's Encyclopädie, 1850, in englischer Bearbeitung: Jewish Literature, 1857) ohne weiteres beibehalten. Eine herabsetzende Wendung erhält diese Definition bei einem Anonymus in der hebr. Zeitschrift Zion (von Treizenach und Zost), II. Band,

¹⁾ S. auch Gott. Vorträge, S. 333 f.

S. 109; er sagt, übrigens auf Zunz verweisend: וּשְׁמוֹ אֲנָרָה מֵרָחֵק
 עַל כּוֹכָה וּבְרִייה שְׂהִיא אֲנָרָה דְּבָרִים לְכַד יִצְנָאִים מְקָרֵב אִישׁ מְמוֹשְׁנֵי אֲדָם
 בְּרִיעוֹנֵי הַמְּלִיצִים וְלֹא הֵלֵךְ לָהֶם בְּבִנְיָה. S. S. Sirschfeld in den
 einleitenden Paragraphen seines Werkes: Der Geist der ersten
 Schriftauslegungen oder Die hagadische Exegese (1847) kennzeich-
 net die „Hagadah“ als „die theoretische Ansicht, das Gesagte
 und Geglaubte“, als „eine Wahrheit, die bis jetzt nur vorgetra-
 gen wurde, sich aber noch nicht im Leben bewährt hat oder gar
 keine wirkliche praktische Anwendung sucht“. Derselbe hatte vor-
 her in dem Werke über die halachische Exegese (1840) folgende
 Bestimmung der הגדה gegeben (S. 13, Anm. 1): „dicta, sermo-
 nes, von נגד sprechen, erzählen, meinen — Meinung“. S. L.
 Rapoport geht in seinem Artikel über אגדה (Erech Millin,
 1852, p. 6) auf die Etymologie des Wortes nicht ein, aber er
 setzt an die Spitze des Artikels vier deutsche Ausdrücke als Ae-
 quivalent desselben, aus denen seine Ansicht hierüber erkennbar
 wird: „Sagen, Erzählungen, Legenden, öffentliche Vorträge“.
 J. Frankel kritisiert diese vierfache Wiedergabe (Monatsschrift,
 für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, II. Jhg. 1853,
 p. 388), vermißt namentlich „einen wesentlichen Bestandtheil der
 Definition: die religiöse und moralische Erklärung der heil.
 Schrift und deren Anwendung auf das Leben“. Dann fährt er
 fort: „Die Hagada hat erst im Laufe der Zeit sich nach ihrem
 Umfange entwickelt: in ihrem Entstehen entsprach sie unstreitig
 dem etymologischen Begriffe „Sage“ und im indefiniten Sinne
 das „Sagen“, und gab sich bloß als einfachen Ausdruck eines
 in Religion und Sittlichkeit gegründeten Gedankens u. s. w.“
 Grätz scheint das Wort im Sinne von „Vortrag“ zu nehmen.
 Er definiert die Agada als „eine eigenthümliche, gewandte, be-
 ziehungsreiche Vortragsweise, voll feiner Anspielungen und
 räthselhafter Andeutungen“ (Geschichte der Juden, III. Band, 1.
 Aufl. S. 231; 3. Aufl. S. 251). J. Levy, der אגדה, als zur
 Wurzel אגד gehörig (eine Meinung, deren schon Buxtorf Er-
 wähnung thut), von הגדה unterscheidet, beginnt seinen Artikel über
 das erstere Wort (Neuhebr. Wörterbuch I. 19 a) so: „Agada,

eigentlich Erzählung, Sage, Fabel u. dgl.“; im Art. über **הגדה** (I, 450 a): „Erzählung, Sage, biblische Exegese“. Ebenso **Rohut** in seinem Art. (III, 178 a): „Erzählung, Sage, bibl. Auslegung“. **Hamburger** (Real-Encyclopaedie, II. Abth. S. 19) giebt folgende Definition: „Die Bedeutung desselben nach seinem Stamme **גד**, sagen, erzählen, ausjagen, erklären, angeben, mittheilen, belehren, vortragen, ist: Erzählung, Sage, Dichtung, Mittheilung, Erklärung, Belehrung, Vortrag, eine Collectivbezeichnung der verschiedenen Wissenszweige in dem talmudischen Schriftthum, die sich nicht mit der Regelung der religiösen Praxis, Halacha, beschäftigen“. Nach **Güdemann** (Zubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz S. 116) ist **הגדה** „die Sage (das Nichtschriftliche) im Gegensatz zu **כתב**, Schrift“. Und um auch noch einen christlichen Forscher anzuführen: **Schürer** giebt Haggada mit „Legende“ wieder (Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit J. Chr. I. 86) und **אגדה** sind „Legenden“ (ib. II, 278)¹⁾.

Wenn man diese Reihe von Begriffsbestimmungen, die sehr leicht vermehrt werden könnte, überblickt, ist es unmöglich, die Unsicherheit der angewendeten Methode und den Widerspruch zwischen der angeblichen Grundbedeutung des Wortes **הגדה** und dem wirklichen Inhalte dessen, was es bezeichnet, nicht wahrzunehmen. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, als ob — wie das **Frankel** a. a. O. ausdrückt, — der Begriff Haggada thatsächlich „mehr fühl- als erklärbar“ wäre. Unbefangene Betrachtung wird von keiner der angeführten Definitionen befriedigt sein. Am meisten relative Berechtigung scheint die von **Zunz** angenommene Erklärung zu haben, da sie dem gewöhnlichen Sinne des Zeitwortes **גד**, aussagen, mündlich Jemandem etwas mittheilen, am nächsten steht. Diese Erklärung kann sich auch auf

¹⁾ In der 3. Auflage seines Werkes hat **Schürer** meine Erklärung anerkannt. S. auch noch Die älteste Terminologie, S. 33, Anm. 1. — Ich verweise auch auf **Freudenthal**, Die **Flavius Josephus** beigelegte Schrift u. s. w. S. 7, Anm. 2: τὰ λεγόμενα (Philo II, 81, 14) ursprünglich Gesagtes, **הגדה** bei den Palästinensern“.

keine geringere Autorität, als die Moses Nachmani's stützen, der in seinem Berichte über die im J. 1263 gehaltene Disputation (ס' רמב"ם ורמב"ן, ed. Steinschneider, p. 10) הגדה mit rasionamiento wiedergiebt und dazu bemerkt: רצה לומר שאין אלא רברים שאדם מניד לחברו. Aber es liegt auf der Hand, wie ungenügend ein Wort, das Mittheilung, Sagen oder Gesagtes bedeutet, selbst wenn noch so viel in diesen farblosen Begriff hineingelegt würde, zur Benennung der Agada sein muß; der Begriff ist so weit, daß nichts, was der Agada charakteristisch wäre, in ihm erkennbar ist. Die Ableitung des Wortes הגדה von der Bedeutung „verkündigen“ die sich z. B. auch bei Q. Löw (Praktische Einleitung in die heilige Schrift, 1855, S. 62) findet, wonach also öffentlicher Vortrag, Predigt, darunter zu verstehen wäre, hätte den Umstand für sich, daß die prophetische Predigt, besonders die mahnende und strafende Rede durch das Verbum הגיד bezeichnet wurde (s. z. B. Micha 3, 8, Jes. 58, 1, Ezech. 23, 36). Aber dieser Gebrauch des Zeitwortes ist selbst in der Bibel nur ein beschränkter und im späteren Hebraismus überhaupt nicht nachzuweisen, abgesehen davon, daß für Vortrag, Predigt das Verbum דרש üblich war und daß nicht nur Agada, sondern auch Halacha den Gegenstand des öffentlichen Vortrages bildete. Am wenigsten entspricht der Bedeutung des Zeitwortes הגיד und dem Inhalte der Agada diejenige Erklärung des Wortes הגדה welche es als Erzählung, sei es nun in dem von Buxtorf gemeinten Sinne von „kurzweiliger Rede“ oder in dem seit Rapoport auf gekommenen Sinne von Sage, Legende, Dichtung auffaßt. Denn הגיד bedeutet wol auch erzählen, aber doch nur in dem Sinne der auf eine bestimmte Begebenheit oder irgend eine dem Hörer bisher unbekannt gebliebenen Thatsache sich beziehenden Anzeige oder Mittheilung (aram. הגיד); Erzählen im allgemeineren Sinne, die zusammenhängende Erzählung einer Reihe von wirklichen oder erdichteten Geschehnissen wird mit ספר bezeichnet, dem im Aramäischen אשחתי entspricht. Aber auch gesetzt den Fall, daß הגיד auch erzählen im allgemeinen Sinne bedeuten kann, wie es ja in der That mit ספר ab-

wechselt (vgl. Gen. 37, 5 und 9, Psalm 22, 32 und 71, 15, und im Parallelismus Ps. 19, 2; 40, 6) und ein Bedeutungsübergang leicht verständlich ist, so ist damit noch nicht die Berechtigung vorhanden, anzunehmen, daß man gerade aus diesem Zeitworte die Benennung dessen, was nach den angeführten Meinungen הגרה bedeuten soll, gebildet hätte; ist doch in dem nachbiblischen Hebraismus, dem das Wort angehört, weder das Zeitwort, noch sein Derivat in der Bedeutung von erzählen, Erzählung nachweisbar. Aber was am schwersten in's Gewicht fällt, es ist geradezu unmöglich, bei der Annahme dieser Grundbedeutung des Wortes aus ihm diejenige Bedeutung herzuleiten, die vor Allem in der Bestimmung des Begriffes der Agada zu berücksichtigen ist, nämlich: Auslegung und Anwendung der heiligen Schrift; es giebt nichts, was die supponirte Grundbedeutung der Erzählung, Sage u. dgl. mit dem vorzüglichsten Inhalte der Agada, der Schrifterklärung verknüpfen könnte. Und dann, warum wäre die Benennung der Agada, die doch von jeher in Schrifterklärung bestand und in der das erzählende Element, die Weiterbildung des biblischen Erzählungsstoffes, ebenfalls auf exegetischer Grundlage beruhte, gerade diesem nebensächlichen Elemente, mit vollständiger Außerachtlassung des eigentlichen Inhaltes der Agada, entlehnt worden? In Wirklichkeit ist es eine Umkehrung des Sachverhaltes, wenn man — wie dies besonders pointirt Güdemann gethan hat — die Agada als aus Volksfagen hervorgegangen annimmt, zu denen dann — nach Güdemann erst durch Akiba — der Midrasch, die Schriftauslegung hinzutrat, um den selbständigen Inhalt der die biblischen Erzählungen und deren Helden umspinnenden volkstümlichen Sage mit dem Texte der Bibel exegetisch zu verknüpfen. Es würde zu weit führen, wenn ich diese Behauptung und die allerdings geistreich durchgeführte Argumentation Güdemann's hier im Einzelnen zu widerlegen unternähme. Der Grundirrtum, auf dem seine Ausführung beruht, wird ja ohnehin ersichtlich werden, sobald ich im Folgenden — hoffentlich mit überzeugender Kraft — nachgewiesen haben werde, daß הגרה wirklich nicht

Sage, Mythos, Legende bedeutet. Nur den einzigen von Güdemann citirten „documentarischen Beweis“ für seine Annahme, daß Haggaba als Sage den Gegensatz zur Schrift bildet, kann ich nicht unerwähnt lassen. Er beruft sich auf die im Sifre (zu Num. 5, 19, § 12), im j. Talmud (zu Sota I, 4, 16 d) und im babylonischen Talmud (Sota 7 b) vorkommende Anweisung für die durch den Priester an das der Untreue verdächtige Ehe-weib zu richtende Ermahnung. Diese Anweisung lautet im Sifre: **אומר למנה דברי הגדה מעשים שאירעו בכתובים הראשונים כגון אשר חכמים ינידו ולא כחדו מאבותם**. Im babylonischen Talmud ebenso, nur statt **מעשים** **דברים של הגדה ומעשים**; außerdem wird dem Hiobverse (15, 18) noch seine agadische Anwendung auf die reuemüthigen Geständnisse Reubens und Jehuda's, der Söhne Jakobs beigegeben. Im jer. Talmud heißt es mit Beziehung auf die betreffenden Worte der Mišna: **כגון מעשה ראובן בבלדה ומעשה יהודה בתמר אשר חכמים ינידו**. Der Hiobvers findet sich in allen drei Quellen und wird auch anderwärts (Sifre zu Deut. 33, 6, § 348 Anf.)¹⁾ auf die reuigen Geständnisse der beiden Jakobsöhne angewendet. Auch im Sifre zu Num. § 12 muß ursprünglich diese Deutung des Hiobverses vorhanden gewesen sein, keineswegs aber darf man, wie Güdemann will, die Worte . . . **כגון אשר חכמים ינידו** im bab. Talmud als späteren Zusatz betrachten, da sie eigentlich den Kern des ganzen Ausspruches bilden und in allen drei Quellen vorhanden sind. Man kann nun **דברי הגדה** (oder **ד' של הגדה**) von **נידו** aussagen, bekennen ableiten und mit dem **נידו** des Hiobverses in Verbindung bringen, wie das bisher allgemein (nach Raschi) angenommen wurde, oder man kann darunter Worte der Haggaba (Agaba) verstehen, wie das z. B. **W ü n s c h e t h u t** (Der babylonische Talmud II, 239); jedenfalls gehört der folgende Passus **מעשים**

¹⁾ Auch im Targum zu Hiob 15, 18 wird im **תרגום אהרן**, der aber als der ursprüngliche Targumtext zu betrachten ist (s. R. d. É. J. XXI, 122) **מעשים** mit **כגון אשר חכמים ינידו** übersetzt, was zweifellos auf die Jakobsöhne (die agadisch **שבטים** heißen) hinzieht.

...שאריו) als Erläuterung dazu und giebt an, woher die דברי הגדה zu entnehmen sein: aus den „Erzählungen der ersten Schriften“ ¹⁾, welche Beispiele für reuemütiges Geständniß enthalten. Dann wird als Beispiel (כנון) der Hiobvers mit seiner agadischen Anwendung gebracht. Im jer. Talmud hat nur das Beispiel ohne die einleitenden Worte eine Stelle gefunden. Wie gezwungen erscheint neben dieser Auffassung unserer Baraita die Güdemanns, welche, wie gezeigt, in unkritischer Weise einen ganzen Passus zu einem späteren Zusätze macht und dabei an dem ו vor כעשים als wesentlich festhält ²⁾, nur um den Gegensatz zwischen den כתובים, als der schriftlichen (biblischen) Quelle der vom Priester zu haltenden Mahnrede und der הגדה, als der mündlichen Quelle, d. i. der „Sage, Volksjage“ behaupten zu können. Warum aber sind nach dieser Auffassung nicht auch für diesen Theil der Mahnrede an das zum Geständniß zu bewegende Volk Beispiele angeführt? Solche Beispiele hätten für uns jedenfalls ein ganz besonderes Interesse gehabt; ihr Fehlen genügt für sich allein, auch ohne die übrigen Argumente, Güdemann's Ansicht als unhaltbar erscheinen zu lassen.

Eine plausible Erklärung für das Wort Haggada glaube ich eine Zeit lang in einer speciellen, bisher nicht erwähnten Bedeutung desselben finden zu dürfen. הגדה bezeichnet bekanntlich auch die, einen wesentlichen Bestandtheil des Pesachabend-Mituales bildende und aus der agadischen Erläuterung mehrerer Bibelverse bestehende Verherrlichung des Auszuges aus Aegypten. Die Ursache dieser Bezeichnung ist nicht weit zu suchen: eines der Gebote, mit denen die Erzählung des Auszuges für die heranwachsenden Generationen zur Pflicht gemacht wird, beginnt

¹⁾ כתובים הראשונים nach der Analogie von נביאים ראשונים könnte auch als Bezeichnung des Buches Hiob aufgefaßt werden, welches in der traditionellen Reihenfolge der כתובים (Hagiographen) die erste Stelle einnimmt; vgl. Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift, S. 27.

²⁾ In R. Tobija b. Eliezer's Lesach tob zu Num. §. 19 ist die Sifre-Stelle übernommen, und zwar ebenfalls ohne das erwähnte ו, je doch statt שאריו כעשים: כעשה שאריו.

mit den Worten: והגדה לבקר (Exod. 13, 8). Die zum Besachrituale gehörige Erfüllung dieses Gebotes wurde also הגדה genannt ¹⁾. Und dieser, einen speciellen Theil des nichthalachischen Midrasch oder der agadischen Schriftauslegung benennenden Ausdruck hätte man dann auf die ganze Gattung, auf allen, nicht in's Gebiet der Halacha gehörigem Midrasch übertragen, was nichts Unnatürliches hätte und aus der Geschichte der Terminologien mit ähnlichen Übertragungen vom Speziellen auf's Allgemeine belegt werden könnte. Aber diese für eine Weile mir plausibel genug erscheinende Hypothese gab ich bald wieder auf, da ich erkannte, daß das Alter des Ausdruckes הגדה für die Besachabend-Liturgie nicht genügend bezeugt ist, um zur Erklärung des jedenfalls alten, in die Zeit vor der Zerstörung des Tempels hinaufreichenden allgemeineren Ausdruckes zu dienen. In der Mischna kommt der Ausdruck nicht vor; wo von dem die Rede ist, was nachher als Besach-Haggada bezeichnet wurde (Besachim 10, 5) wird nur das Verbum דרש angewendet (דרוש מארש מוכר מבי עד שינוער כל הפרשה כלה); einen Gesamtnamen für die Besachabend-Liturgie hat weder die Mischna noch die Tosefta, noch auch der jerusalemische Talmud. Nur im babylonischen Talmud, und zwar in Aussprüchen babylonischer Amoräer findet sich das Wort הגדה und sein aramäisches Aequivalent מגרתא in dem nachher allgemeinen gewordenen Sinne der Besach-Haggada ²⁾. Doch wurde nicht die ganze Liturgie mit dem

¹⁾ Vielleicht war aber auch הגדתי in Deut. 26, 8 von Einfluß auf diese Bezeichnung, da die Auslegung der Verse Deut. 26, 5 – 8 einen Haupttheil der Besach-Haggada bilden, nach Mischna Besachim 10, 4 den Kern derselben. Exod. 13, 8 wird in M. Besach. 10, 5 auch von Gamliel angeführt, aber nur um den Ausdruck ל' zu deuten. S. übrigens Maimonides' ס' הגדות (ed. Bloch, p. 132), Gebot 157, und die dort angeführte Stelle aus der Mehiltha des R. Simon.

²⁾ Besachim 115 ב לפני מי שאומר הגדה ב, in der Controverse zwischen אמרי רב אחא בר יעקב טומא פארר א, ib. 116 א רב הונא וחד רב שימי בר אמי מלוור הגדה; ib. ib. wird von den beiden blinden Amoräern Babyloniens Joseph und Schescheth erzählt, daß sie selbst die מגרתא am Besachabend recitirten.

Worte bezeichnet; denn man benannte den in Lobpreisungen (Hallelpsalmen) bestehenden Theil derselben besonders: הלילא ¹⁾. Da auch nirgends gesagt wird, daß der Grund der Benennung הגדה für die Pesachabend-Liturgie in dem Gebote הגדה liegt, so ist es wahrscheinlich, daß diese Benennung auf die allgemeinere Bedeutung des Wortes zurückzuführen ist; die Agada (und es ist wirkliche Agada in der unbestrittensten Anwendung des Wortes), welche am Pesachabende zur Verherrlichung der Befreiung aus Aegypten recitirt wurde, nannte man eben bei ihrem wirklichen Namen und sprach von der Haggada des Festabends ²⁾.

Nach dieser Abschweifung wollen wir nun zum Gegenstande unserer Untersuchung zurückkehren. Was bedeutet ursprünglich, woher stammt der Ausdruck Haggada (Agada)? Was bei den bisherigen Erklärungen besonders auffallen muß, was ihren eigenthümlich schwankenden, unsichern Charakter erzeugt hat, ist die Thatsache, daß keine derselben eine sprachgeschichtliche Grundlage hat. In derjenigen Entwicklungsstufe des Hebräischen, in welcher das Wort הגדה entstanden ist, findet sich das Verbum הגיד, zu welchem es gehört, in keiner der für das Hauptwort supponirten Bedeutung. Für „sagen, mittheilen“ wendet man im Neuhebräischen das Verbum אמר, auch גם an, für „erzählen“

¹⁾ Pesachim 115 b (in einem amoräischen Lehrsatze): בין דבעי לסיכר: מגדתא והלילא.

²⁾ Vielleicht nannte man diesen Theil der Liturgie des Pesach-Abends deshalb ausdrücklich הגדה, weil die Gelehrten auch über die Halacha des Festes sich unterredeten. So sagt Eliezer b. Hyrkanos (Mechilta zu Exod. 13, 14, ed. Friedmann 28 a): כנין אתה אוכר שאם יהיה חבורה של חכמים או של .. הלמידים שצריכים לעסוק בהלכות ספח עד חצונה. Dazu gehört dann die Erzählung der Tosephta (Pesachim 10, 18) von Gamliel II. und den Gelehrten: הלילה, שיהיו ... עסוקין בהלכות ספח כל אותו הלילה. In dem Seitenstücke zu dieser Erzählung, wie es in unserer Pesach-Haggada (אליעזר) (מעשה בר' אליעזר) zu lesen ist, sitzen die Gelehrten (Gamliel II steht in der Liste) ebenfalls in eifriger Unterredung die ganze Nacht hindurch, aber den Gegenstand der Unterredung bildet nicht Halacha, sondern Agada: היו מספרים ביציאת מצרים. (man beachte: מספרים, nicht כנינים, was die obige Bemerkung über den Unterschied der beiden Verba bestätigt).

מו oder קב, für „vortragen“ שרר; das Verbum דגד aber kommt meines Wissens in keiner dieser Bedeutungen vor ¹⁾. Trotzdem ist dieses Zeitwort dem Neuhebräischen jener Zeit, in welche die Entstehung des uns beschäftigenden Ausdruckes zu setzen ist, nicht fremd. Wir finden es in einer ganz speciellen Bedeutung, als Schulterminus der palästinensischen Schriftklärer und gerade diese Bedeutung, welche bisher merkwürdigerweise von den vielen Erklärern des Wortes Haggada ganz außer Acht gelassen wurde, ist in vorzüglicher Weise zu seiner Erklärung geeignet ²⁾. Wir finden es dort, wo wir vor allem die etwaige Wortfamilie, welcher unser Ausdruck angehört, zu suchen das Recht und die Pflicht haben, in den uns glücklicherweise erhaltenen Denkmälern der ältesten Schriftauslegung Palästina's, in den Werken des tannaitischen Midrasch. Diese Werke, deren Schlußredaction in den Beginn der amoräischen Zeit fällt (1. Hälfte des 3. Jahrhunderts) enthalten anerkanntermaßen zahlreiche Bestandtheile, die in die früheste Tannaitenzeit hinaufreichen; besonders gilt dies von jenen Midraschcompilationen, welche aus der Schule Ismaels hervorgegangen sind. Im Midrasch der Schule Ismaels tritt uns das Zeitwort nicht etwa vereinzelt, sondern zu einem fortwährend und in bestimmtem Sinne gebrauchten Terminus ausgeprägt entgegen. Es ist der Terminus קב, mit welchem sehr häufig der Sinn, der sich exegetisch aus dem Texte der Bibel ergibt, eingeleitet, die Erklärung oder Folgerung an den Text geknüpft wird. So heißt es gleich im Eingange der Me-

¹⁾ Levy hat das Zeitwort gar nicht, ebensowenig Kohut. Beide bringen bloß das aramäische Zeitwort קב.

²⁾ Der Einzige, der das Wort קב mit dem im Folgenden zu erörternden Terminus der tannaitischen Exegese in Zusammenhang gebracht hat, ist Simon Ungar, gegenwärtig Rabbiner in Elzél, in seiner (ungarischen) Dissertation über die Exegese des Bereschith rabba (Budapest 1890). Er führt zwar den Gedanken nicht scharf genug aus, hat aber das Verdienst, bei der Erklärung unseres Wortes auf die richtige Fährte gelangt zu sein.

šiltha¹⁾ (zu 12, 1, 1 a): אל משה האל אהרן שומע אני כל הקודם: במקרא הוא קדם במעשה כשהוא אומר הוא אהרן ומשה מניד ששניהם בסקרן זה כזה, שיקולן זה כזה, d. h. damit, daß an einer anderen Stelle (Exod. 6, 26) Aharon vor Moses genannt wird, zeigt die Schrift an, lehrt sie, daß Beide an Range gleich stehen. Darauf folgen noch drei ganz so formulierte Beispiele dafür, daß die Schrift durch die Umstellung der gewöhnlichen Reihenfolge die Gleichheit des Ranges anzeigt. Wir bemerken hier ganz deutlich, wie mit מניד die von dem biblischen Texte beabsichtigte Belehrung eingeführt wird, eine Belehrung, die nicht unmittelbar aus dem Texte ersichtlich, aber aus dem was der Text sagt (אומר) zu entnehmen ist. Als Subject zu מניד ist die Schrift, der biblische Text zu denken, wie das in mehreren Beispielen ausdrücklich gesagt ist: Zu 12, 41 (16 a): מניד הכתוב שמכתין שהניע הזמן לא עכבן המקום (d. h. mit dem Worte מקץ zeigt die Schrift an, daß sobald der vorher bestimmte Endtermin der aegyptischen Knechtschaft da war, Gott die Israeliten keinen Moment länger zurückgehalten hat). Zu 13, 22 (25 b₁): מניד הכתוב שעדיין עמד הענין קיים והוא עמד²⁾ Gewöhnlich aber bleibt der כתוב weg und die aus dem Schriftworte sich ergebende These wird einfach mit מניד eingeleitet. Zum Beispiel: 12, 31 (13 b unt.) ויקרא למשה ולאהרן מניד; שיהיה פתחה מחוד ושואל בכל ארץ מצרים היכן משה שרדי היכן א' שרדי מניד שלא היה בהם כח לקבל יותר מעשרת הדברות; זאת היא לעולם מניד שחוקן; 31, 17 (104 b) שנאמר אם יוספים אנהנו...

¹⁾ Die Šiltha wird in Folgendem mit Angabe des Exodus-Verses und der Seitengahl der Friedmann'schen Ausgabe citirt werden. Die Beispiele in den folgenden Anmerkungen sind aus den von A. Marx in der Orientalistischen Literatur-Zeitung, 3 Jhg. (1900), S. 262 gegebenen Ergänzungen vervollständigt.

²⁾ Fernere Beispiele, in denen agabische Exegese in der Šiltha mit .. מניד הכתוב eingeleitet wird: zu 14, 4 (26 a 83); 14, 5 (26 b 22); 14, 8 (27 b₁₁); 14, 19 (30 a unt.); 14, 20 (30 b₁₁); 15, 1 (34 a 19); 15, 21 (44 a unt.); 15, 27 (46 b₁); 20, 16 (70 b 18, 18, 24, 28); 20, 21 (72 a 23).

שבת במלה משראל¹⁾). Aus diesen, wie aus den anderen Beispielen kann man sich leicht überzeugen, daß vermittelt des Ausdrucks מנר an den Bibeltext solche Schriftauslegungen geknüpft werden, die man in eminenter Weise als Haggada (Agada) bezeichnet: Erweiterung, Entwicklung des biblischen Inhaltes, aber auf irgend einer Eigenthümlichkeit des biblischen Textes basirend. Der Bibeltext selbst (הכתוב) zeigt diesen durch den Schriftklärer aus ihm geschöpften neuen Gedanken an, der Bibeltext selbst lehrt ihn, und dieses Anzeigen, dieses Lehren ist eben הורה. Damit wäre auf die einfachste und, einmal erkannt, nicht wieder aufzugebende Weise der Ursprung des Wortes aus dem Gedankenkreise derer, die es erzeugt haben, nachgewiesen. Die alten Schriftklärer der palästinensischen Schulen, wahrscheinlich schon lange vor der Zerstörung Jerusalems, haben exegetisch erforscht (דרש), was der heilige Text außer dem sich aus dem Wortlaut von selbst Ergebenden besagt, anzeigt, lehrt; und das Ergebnis ihrer Forschung, ihrer Schriftauslegung nannten sie einfach הורה, das Anzeigen, Belehren, wobei als Subject des Verbums die Schrift selbst zu denken ist²⁾.

Aus derselben Quelle können wir nun des weiteren beweisen, daß ursprünglich diese Anwendung des Terminus מנר

¹⁾ Andere Beispiele aus der Mechilta, in denen Agadisches mit מנר eingeleitet wird: 12, 17 (10 a 20); 12, 2 (2 b, 30); 12, 33 (14 a 18); 12, 34 (ib 24); 12, 39 (15 a 15); 12, 41 (16 a 5); 12, 42 (16 b₁₁); 13, 3 (19 b 23); 13, 4 (20 a 10); 14, 9 (27 b 20); 14, 10 (28 a 8) 15, 1 (36 a unt.); 15, 3 (37 b 13); 15, 7 (39 a 20); 15, 12 (42 a 19); 16, 1 (46 b 14); 17, 12 (54 b 5); 17, 14 (55 a 8); 18, 1 (57 b 14); 19, 1 (61 a 9); 19, 2 (62 a 23); 19, 3 (62 a unt.); 19, 7 (63 a 17); 19, 18 (65 a 18); 20, 11 (69 b 19); 20, 18 (71 b 7, 23); 20, 20 (72 a 16, 18); 21, 18 (82 b 23); 31, 17 (104 b 5, 9). — מנר ש 12, 22 (11 b 26)

²⁾ Diese Personalisirung der ה. Schrift gehört zum Sprachgebrauch des alten Midrasch, was durch eine Menge von stehenden oder vereinzelt Redewendungen zu belegen ist. S. Die älteste Terminologie, S. 90 ff, und die Nachträge dazu bei Marx, a. a. O., Col. 297. Es ist zu beachten, daß in allen diesen Redensarten הורה sowohl den betreffenden Schriftverf., die einzelne Bibelstelle, als die heilige Schrift im Ganzen bezeichnen kann; es

nicht auf die sogenannte agadische Schriftauslegung beschränkt war; denn wir finden auch Auslegungen gesetzlicher Bibelstellen zum Zwecke der Feststellung der Halacha mit der Formel **כניד** ... **הכתוב** ¹⁾. In der That bestand ursprünglich in formaler Hinsicht kein Unterschied zwischen halachischer und agadischer Schriftauslegung, und es wäre eine falsche Vorstellung, wenn man halachischen und agadischen Midrasch als zwei von einander von Anfang an gesonderte Gebiete betrachten wollte. Man braucht nur die erhaltenen Denkmäler des alten Midrasch zu betrachten, um sich hievon zu überzeugen. Hier reiht sich nach der Folge der Verse des betreffenden Bibelabschnittes Auslegung an Auslegung, und nur der inhaltliche Charakter der ausgelegten Bibelstelle bedingt den halachischen oder agadischen Charakter der Auslegung. Darum darf es nicht Wunder nehmen, daß derselbe Terminus — **כניד** — beiderlei Auslegungen einleitet. Aber schon der Umstand, daß in der Mechiltha dieser Terminus in viel zahlreicheren Fällen bei Agadischem als bei Halachischem vorkommt, erlaubt den Schluß, daß man ihn vorzugsweise in der nichthalachischen Schriftauslegung angewendet hat, woraus sich dann durch Differenzirung im Sprachgebrauche der Schule das Wort **הגדה** zur Bezeichnung der Auslegung nichthalachischen Inhaltes festsetzte.

verhält sich mit diesem Worte, wie mit **קרא**, welches dieselben zwei Bedeutungen hat.

¹⁾ S. Mechiltha zu 12, 8 (6 b 12): **כניד הכתוב שמצות הפסח עלי כזה**; **כניד הכתוב שהוא עובר שש ויוצא בשביעית**; zu 22, 13 (93 b 14); **כניד הכתוב שהוא עובר שש ויוצא בשביעית**; S. ferner Mech. zu 12, 6 (5 b, 11); 12, 7 (6 a 11); 12, 10 (7 a 13); 12, 22 (11 b 12); 12, 44 (17 a 11); 12, 47 (18 a 10); 12, 48 (18 a 16); 13, 10 (21 b 24); 13, 16 (59 b 2); 21, 3 (75 b 22, 76 a 4); 21, 4 (76 a 16); 21, 7 (78 a 24); 21, 5 (76 b 9); 21, 11 (79 a 23); 21, 12 (79 b 2, 80 a 2); 21, 14 (80 b 6); 21, 18 (82 b 16, 18, 19); 21, 19 (83 a 28); 21, 20 (83 b 8, 9); 21, 21 (84 a 9); 21, 22 (84 a 23, 29, 32, 84 b 11); 21, 29 (86 b 24); 21, 34 (88 a 17); 22, 15 (94 a 19).

Neben dem Verbum הנד wurde von den alten Schriftauslegern noch ein anderes Verbum angewendet, welches ebenfalls die Auslegung an den Text zu knüpfen bestimmt war und in noch deutlicherer Weise den Bibeltext als den Belehrenden bezeichnete. Es ist das Verbum למך. „Die Schrift kommt, um [dich, uns] zu lehren“ ist eine in der Mechiltha oft genug zur Einführung halachischer ¹⁾, aber auch agadischer ²⁾ Auslegungen angewendete Formel. Aus dieser längern Formel entstand die kürzere: „um dich zu lehren“ ³⁾, und dazu tritt die dem מניד genau entsprechende Formel שלמד ⁴⁾. Merkwürdigerweise kommt dieser letztere Ausdruck, der — wie wir bald sehen werden — zu einem der meistgebrauchten Termini des halachischen Midrasch wurde, in der Mechiltha nur bei agadischen Sätzen vor, während, wie gezeigt, מניד auch bei halachischen Sätzen erscheint ⁵⁾. Sینگegen wird das aus למך gebildete Hauptwort תלמוד ⁶⁾, das zu einem der am häufigsten vorkommenden Termini des Mi-

¹⁾ במ הכתוב ללמדך (ללמד) f zu 12, 4 (4 a 12); 12, 11 (7 a unt.); 21, 14 (80 b 7); 21, 22 (84 b 9) 22 15 (94 a 1); 22, 28 (96 b 13); 23, 18 (102 a 12).

²⁾ ע. zu 12, 29 (13 b 6); 16, 13 (49 a 5).

³⁾ למדך, zu 12, 22 (11 b unt.); 12, 27 (13 a 11); 13, 19 (24 b 3); 13, 21 (25 a 14); 14, 27 (32 b 30). Lauter agadische Sätze.

⁴⁾ ע. zu 12, 1 (1 a 3); 12, 21 (11 a 18); 12, 36 (14 b 9); 13, 18 (24 a 18); 14, 21 (31 a 16); 15, 22 (44 b 13); 15, 26 (46 a 17, 19); 15, 27 (46 b 12); 16, 10 (48 a 12); 16, 18 (49 a 2. 8); 17, 8 (53 a 11); 18, 12 (59 a 12, 22); 18, 13 (59 a, 27); 18, 27 (60 b 26); 19, 9 (63 b 5); 19, 11 (64 a 6, 8); 19, 16 (64 b 16 23); 19, 17 (64 b unt. 65 a 1); 19, 19 (65 b 14); 19, 20 (65 b 18 23); 19, 21 (65 b unt.); 20 1 (66 a 19); 20, 18 (71 b 7, 9).

⁵⁾ Daß dieser Unterschied im Gebrauche von שלמד und מניד kein zufälliger ist, sieht man aus folgender Beobachtung. Mehrere Male finden wir bei agadischen Auslegungen die in Frage und Antwort bestehende Formel: שלמד .. במה תלמוד לומר. f. zu 16, 10 (48 a); 18, 12 (59 a); 18, 14 (ib.) Einmal findet sich diese Formel bei einem halachischen Satze und es wird מלמד durch מניד ersetzt, zu 21, 4 (76 a, 16): חמשה וילדיה מה תלמוד לומר מניד שילדיה כמה.

⁶⁾ ע'לם ון תלמודים.

drasch, namentlich des halachischen Midrasch wurde, in der Mechilta sowohl bei halachischer, als bei agabischer Auslegung angewendet; so z. B. in der nach dem tiefer liegenden Sinne eines Textes fragenden Formel **מה תלמוד לומר**, wörtlich: „was ist es für eine Belehrung“, welche die Schrift bezweckt, „indem sie sagt“¹⁾. Ferner in der viel häufigern Formel: **שומע אני (שומעני) ... תלמוד לומר**, d. h. „verstehe ich“ etwa den Text in einem Sinne, der sich aus dem Wortlaute ergäbe? Nein, denn es kommt „eine Belehrung“ der Schrift, die dem entgegentritt, „indem gesagt ist“²⁾. Dies ist wol die früheste Bedeutung des Wortes Talmud, welche für uns deshalb von Wichtigkeit ist, weil sich in dieser Bedeutung **תלמוד** zu **מלמד** verhält, wie **הנדה** zu **מנדה**: in beiden Ausdrücken ist als Subject die Schrift (**הכתוב**) zu denken³⁾.

Absichtlich habe ich mich in der bisherigen Ausführung über den Gebrauch des Verbums **מנדה** und des ihm sinnverwandten **למד** in der Terminologie der ältesten Bibelegeje Palästina's auf das eine Hauptwerk des tannaitischen Midrasch, auf die Mechilta zu Exodus beschränkt. Jetzt sollen aber auch die übrigen tannaitischen Midraschwerke auf diesen Punkt untersucht werden. Das Ergebnis der Untersuchung wird für die Geschichte unseres Terminus, aber auch für die Composition der betreffenden Werke nicht uninteressant sein. Der Mechilta zu Exodus steht bekanntlich am nächsten der Sifra zu Numeri, und thatsächlich walten in ihm hinsichtlich der Anwendung von **מנדה** und von **לימד** und seiner Familie dieselben Verhältnisse,

¹⁾ S. die vor. S., Anm. 4. gebrachten Beispiele; Die älteste Terminologie, S. 200.

²⁾ Als halachisches Beispiel s. zu 21, 19 (83 a): **שומע אני יתן ערבים וישיל בשוק תלמוד לומר אם יקום והתהלך בחוץ מנדה שחובשין אותו עד שמרמא** (תלמוד ist Aequivalent von תלמוד). Agabisches Beispiel: zu 12, 12 (7 b): **שומע אני על ידי מלאך או על ידי שליח תלמוד לומר ויש הבה כל בבור לא על ידי מלאך ולא עיי שליח**. Vgl. Die älteste Terminologie, S. 189.

³⁾ Über die specielle Bedeutung des Wortes Talmud, als egegetische und dialektische Erläuterung der Mischna und als Name des dieselbe enthaltenden Litteraturwerkes s. Die älteste Terminologie, S. 201 f.

wie in der Mechiltha ¹⁾). מניד הכתוב und מניד wird zumeist bei agabischen Auslegungen, aber auch oft genug bei halachischen angewendet, nur daß die vollständige Formel (mit הכתוב) die häufiger angewendete ist ²⁾). Von למד findet sich bei halachischen Auslegungen sehr oft die Formel ולימד הכתוב (statt ולימד hie und da das in der Mechiltha gewöhnliche ללמד), ferner die häufige Formel לומר תלמוד אני... ³⁾ שומע ומני und תלמוד לומר in sonstigen, zahllosen Anwendungen. Das Particinium מלמד ist auch hier nur bei Agada angewendet ⁴⁾).

¹⁾ Im Folgenden wird Sifre mit Angabe des Numerusverfes (im zweitem Theile: Deuteronomiumverfes) und der Seitenzahl der Friedmann'schen Ausgabe citirt.

²⁾ Agadisch. מניד הכתוב: zu 5, 21 (5 b 24); 5, 23 (6 a 12); 7, 1 (13 b 18); 7, 10 (14 b 4); 7, 89 (15 b 17); 8, 4 (16 b 9); 10, 2 (18 b 27); 11, 35 (22 b, 1, 3, 39); 11, 36 (23 a 4, 10); 12, 1 (27 a 11); 12, 10 (28 a 33); 15, 23 (3? a 5); 15, 88 (34 b 18); 18, 20 (40 a 14); 27, 1 (49 a 22); 27, 2 (49 b 4); 27, 12 (51 a); 27, 16 (52 a 17); 30, 5 (56 b 21); 31, 5 (59 a unt.); 31, 8 (59 b 16); 31, 11 (59 b 25). — מניד: 5, 26 (13 a 27); 7, 1 (13 b unt.); 9, 7 (17 b 16, 17); 15, 39 (35 a 3, 12, 14); 26, 54 (49 a 10); 26, 55 (49 a 15); 27, 13 (51 b 11); 30, 22 (55 b 29); 31, 2 (59 a 23); 31, 6 (59 b 6); 31, 14 (59 b 30); 35, 34 (62 b 22). — פאלאחיש. מניד הכתוב: 5, 17 (4 b unt.); 5, 18 (5 a 22); 5, 26 (6 b 10); 15, 5 (29 b 25); 15, 6 (29 b unt.); 15, 8 (30 a 13, 18); 15, 11 (30 a 26, 31, 35); 18, 11 (37 b 16); 18, 12 (37 b 22); 30, 5 (56 b 21); 30, 12, 13 (57 b unt.); 35, 15 (61 a 17). — מניד: 5, 10 (3 a unt.); 5, 15 (4 a u. 4 b 1); 5, 17 (4 b unt.); 6, 3 (8 a 1, 5, 8); 6, 4 (8 a 32); 7, 15, 17 (14 b unt.); 15, 3 (29 a 31); 15 b (29 b 22); 15, 8 (30 a 14); 15, 34 (33 b unt.); 19, 4 (43 a 2); 19, 9 (44 a 19, 20, 21); 26, 26 (49 a 15); 28, 4 (53 b 15); 28, 10 (54 a, 24, 25); 28, 18 (54 b 16); 35, 30 (62 b 1); 35, 34 (62 b 22). S. auch die Redensart מניד רבני של רבני, Die älteste Term. S. 66.

³⁾ Zu 5, 10 (3 b); statt שומע ומני das in dem Akiba'schen Midrasch an dessen Stelle getretene יכול; ebenso zu 11, 21 (26 a 15).

⁴⁾ Zu 5, 4 (1 b 40); 5, 19 (5 a 33); 9, 4 (17 a 30); 11, 1 (23 a 13); 11, 4 (23 b 29); 11, 6 (24 a 32); 11, 8 (24 b 4, 6, 10, 12); 11, 9 (24 b 29, 33); 11, 10 (29 a 10, 15); 11, 16 (25 b 24); 11, 30, 31 (26 b 7, 9, 13); 11, 32 (26 b 17, 19); 11, 33 (26 b 25); 12, 1 (26 b 35); 12, 2 (27 a 31); 12, 4 (27 b 7); 12, 10 (28 a 26); 12, 15 (28 b unt.); 15, 33 (33 b 25); 25, 12 (48 b 7); 27, 1 (49 b 3). — Aus 15, 36 wird hala-

Sowie die Mechilta und Sifra zu Numeri für die Schule Ismaels, so ist der Sifra (Torath Kohanim), der tannaitische Midrasch zu Leviticus, charakteristisch für die Schule Akiba's. Zu den Eigenthümlichkeiten der Terminologie dieses Midraschwerkes¹⁾ kann nun der Umstand gerechnet werden, daß der Ausdruck **מגיד** überhaupt nicht angewendet wird. Und wie um diese Eigenthümlichkeit noch deutlicher hervortreten zu lassen, findet sich in den beiden, aus dem Midrasch der Schule Ismaels stammenden Zusätzen, am Ende der Perikopen **אמר** **מת** und **קדש**, je ein Mal die Formel **מגיד**, und zwar einmal halachisch und einmal agadisch²⁾. Der Terminus **מלמד** ist es, der im Sifra **מגיד** vollständig verdrängt hat, und zwar findet er sich stets ohne das Subject **הכתוב**³⁾, meist bei halachischen, aber oft genug auch bei agadischen Auslegungen⁴⁾.

Was den tannaitischen Midrasch zum Deuteronomium betrifft, so ist die mit dem Midrasch zu Numeri unter dem Namen Sifra zu einem Werke verbundene Compilation in ihrem Haupttheile aus der Schule Akiba's hervorgegangen, enthält

ähnlich gefolgt (34 a 3): **כלבד שכל חייבי כיתות נהרגין חוק לבית דין**; doch stand hier ursprünglich **מגיד**, denn kurz vorher heißt es zu 15, 84 (33 b unt.): **מגיד שכל חייבי כיתות נהבשים**. Dasselbe gilt **בט** 26, 54 (49 a 4): **מלמד שלא**; denn bald darauf heißt es zu 26, 56 (49 a 15): **מגיד**; **שלא נחלק ארץ ישראל**. Auch zu 18, 18 (39 a 32) steht **מלמד** bei halachischer Deduktion.

¹⁾ Vgl. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim S. 31.

²⁾ Sifra (ed. Weiß) 93 a 6 zu 20, 18: **הערה מגיד הכתיב שעשה בה**... **מגיד הכתיב שמעשהו של מצריים מקולקין**; **אמ המערה בנוב**. **מלמד ששלום שקול כנגד הכל**. Was betrifft, so hat **לפאח טוב ג**. **מלמד** (f. Marg., Col. 26, 2).

³⁾ J. Lewy in seiner Abh.: Ein Wort über die Mechilta des R. Simon (S. 38) bemerkt, daß in der (Akiba'schen) Mechilta des R. Simon b. Jochai der Ausdruck **למגיד** **בא הכתיב** nicht vorkommt.

⁴⁾ Eine Ausnahme bildet die Redensart **מגיד מה נרמ**, welche nur im Akiba'schen Midrasch vorkommt: Sifra zu 17, 11 (88 c 13); 17, 14 (84 d 27); 14, 27 (96 b 22); 25, 33 (109 b ob.); Sifra zu Deut. 12, 23 (90 b 14). Vgl. Die älteste Terminologie, S. 17.

jedoch in ihren agabischen Theilen, aber auch in ihren halachischen Auslegungen Vieles, was aus der Schule Ismaels stammt ¹⁾. Der gemischte Charakter dieses Midrasch zeigt sich denn auch in der Anwendung der beiden Termini מלמד und מנר. Weder ist מנר ganz ausgeschlossen, wie im Sifra, noch wird מלמד bloß bei agabischen Auslegungen angewendet, wie in der Mechilta des R. Ismael. Am häufigsten findet sich ש מלמד für agabische Auslegungen, aber im mittleren Theile (§ 105—301) überwiegt die Anwendung dieses Ausdrucks für Halachisches; dieser mittlere Theil ist es eben, welcher das Gepräge der Schule Akiba's an sich trägt, ש מנר הכתוב und ש מנר findet sich für agabische Auslegungen in mehreren Paragraphen des ersten und des dritten, vorzugsweise agabischen und aus Ismaels Schule stammenden Theiles ²⁾. Die Beispiele für die halachische Anwendung von מנר finden sich zumeist im mittleren Theil zerstreut ³⁾; derselbe enthält auch Beispiele für die agabische Anwendung von מנר ⁴⁾.

Dem um die Aufklärung des Verhältnisses zwischen den Midraschsammlungen der Schulen Ismaels und Akiba's besonders verdienten D. Hoffmann verdanken wir die Kenntniß zahlreicher Stücke aus einer Mechilta zum Deuteronomium, die

¹⁾ E. Hoffmann, a. a. O., S. 66 f.

²⁾ מנר הכתוב: גז 1, 28 (69 b 25); 1, 24 (69 b 27); 1, 25 (69 b u.); 11, 12 (78 b 18, 33); 11, 13 (79 a 28, 33); 11, 18 (82 b 23); 11, 22 (83 b 14); 11, 25 (86 a 10); 12, 2 (87 a unt.); 33, 2 (142 a 31). — מנר: 1, 1 (64 a 23); 1, 24 (69 a 33); 11, 11 (78 a 6); 12, 23 (90 b 11); 33, 14 (146 b 7). — Halachisches im ersten Theile. מנר הכתוב: 12, 15 (89 a unt.); מנר: 12, 20 (90 a 28, 90 b 3). Zu § 353 (גז 33, 13 ff.) findet sich inmitten einer Reihe von Auslegungen, die mit מלמד eingeleitet sind, eine mit מנר (146 b 7).

³⁾ מנר הכתוב: 15, 11 (98 b 27); 15, 19 (100 a 1); 17, 12 (105 a 13 = 106 b 8 גז 18, 5). מנר: 15, 17 (99 b 12); 19, 16 (109 b 3); 20, 19 (111 b 6); 21, 5 (112 a 26).

⁴⁾ Zu 15, 4 (89 a 6); 21, 15 (113 a 24).

bedeutende **למד** verdrängte ¹⁾, war das Derivat des ersteren Verbums, **הגרה**, längst zum Gemeingut geworden und hatte durch Differenzirung die bestimmte Bedeutung gewonnen, welche wir mit dem Worte in den ältesten Beispielen, in denen die Traditionslitteratur es aufweist, verbunden finden. Diese Bedeutung ist keine andere, als die oben aus dem Verbum **הגיר** als exegetischem Terminus abgeleitete, aber mit Beschränkung derselben auf die nichthalachische Schriftauslegung. Am durchsichtigsten ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes dort zu erkennen, wo es im Plural angewendet ist. Dieser Plural bedeutet die Gesamtheit der an die einzelnen Bibelverse sich knüpfenden nichthalachischen Schriftauslegungen; denn ursprünglich bezeichnet naturgemäß **הגרה** jede einzelne der letzteren Auslegungen. **Yosua b. Chanaja** spricht von den „herrlichen Haggadoth, die von Seidermann gerne gehört werden“ ²⁾. Von **Ismael b. Elischä** sagt **Tarphon**, er sei bewandert in den Haggadoth ³⁾. Aber neben dem Plural **הגרות** (**אגרות**) erlangte schon frühzeitig auch der Singular **הגרה** (**אגרה**) die Bedeutung der Gesamtheit nichthalachischer Schriftauslegungen, so daß es nicht mehr die konkrete einzelne Auslegung einer bestimmten Bibelstelle, sondern Auslegung überhaupt, gleichsam in abstracto bezeichnet. Wo uns das Wort in dieser abstrakten Bedeutung des Singulars entgegentritt, liegt der angegebene Sinn klar zu Tage und für Bedeutungen wie „Sagen, Gesagtes, Erzählung, Legende, Vortrag“ bleibt absolut kein Raum. Wenn die Alexandriner dem greifen

¹⁾ Es sei hier noch hervorgehoben, daß in **Mischna**, **Tosefta**, **Seder Olam** nur **כלמד** nie **בגיר**, vorkommt (S. Die älteste Terminologie, S. 31). Die besonders aus dem **Sifrê zuta**, als **Aliba'schem** **Midraich** geschöpften Bedenten, die **Marq.** (a. a. D.) gegen meine These äußert, können dieselbe nicht erschüttern. Auf die Redaction des **Sifrê zuta** hat auch die Terminologie des **Ismael'schen** **Midraich** Einfluß geübt.

²⁾ **Mechiltha** zu **15, 26** (46 a): **אגרות המשוכחות הנשמעות באזני כל** — **הגרות שמושכות לב אדם** בין **אדם** **14** (135 b 28) — **אדם** **99 b** — **הגרה של דומי**; **Num.** **15, 30** (33 a 9): **הגרה של דומי**.

³⁾ **Moed Katon** **28 b**: **בקי באגרות** — **Yosua b. Levi** sagt in **Sch. tob** zu **Ps.** **27, 5**: **אגרות ימי אלו הגרות**.

Josua b. Chananja שלשה דברי הנדה und שלשה דברי חכמה zur Beantwortung vorlegen ¹⁾, so werden wir über die Bedeutung der beiden Abstracte חכמה und הנדה nicht in Zweifel gelassen, da uns die Überlieferung die Fragen selbst mittheilt. חכמה bedeutet hier halachische Gesezeskunde, also das, wofür gewöhnlich הלכה gesagt wird, הנדה aber bedeutet nichthalachische Schriftauslegung: denn die drei Fragen beziehen sich auf Bibelstellen nicht-gefezlichen Inhaltes, die einander widersprechen und die mit einander in Einklang zu bringen von Josua b. Chananja's agadischer Auslegekunst verlangt wird. Levi b. Sifi, ein Schüler Jehuda's I. wurde durch diesen einer Gemeinde als Richter und Lehrer empfohlen. Um seine Fähigkeit zum Amte zu erproben, richteten die Leute an den ihnen von so guter Seite Empfohlenen zunächst einige halachische Fragen. Als er die Antwort schuldig bleibt, sagten sie: Fragen wir ihn Haggada! Und sie fragten ihn, wie der in Daniel 10, 21 zwischen רשום und אמת wahrzunehmende Widerspruch zu lösen sei ²⁾. Und noch ein drittes charakteristisches Beispiel aus dem dritten Jahrhundert. Jonathan b. Eleazar hatte die These aufgestellt, daß drei Personen in der heiligen Schrift von Gott vermittelt des Ausdruckes שאל ein Wunsch freigestellt wird: König Salomo (I. Könige 3, 5): König Achaz (Jes. 7, 11) und der König Messias (Ps. 2, 8). Dazu bemerkt der Schüler Jonathans, Samuel b. Nachman (Beide waren Agadisten ersten Ranges), er wisse noch zwei solcher Personen, bei denen das zwar nicht ausdrücklich in der h. Schrift gesagt ist, für die es aber הנדה מן, das heißt exegetisch zu beweisen ist: Abraham, nach Gen. 15, 2, wo die Frage לִי חתן מה תהא die vorausgegangene Aufforderung שאל vor-

¹⁾ Nidda 66 b. S. oben S. 179.

²⁾ Jer. Zebamoth c. 12 Ende (13 a), Genesis rabba c 81 Anf. Statt דאנרן דאנרן שאל ליה (wie es im Jeruschalmi richtig heißen muß; aus שאילן, Plural zu שאילא ist irrthümlich ליה geworden) heißt es in Gen. r. בר אנדה הוא נשאלה קרא. So wie in dieser Anekdote, bildet הנדה den Gegenfaß zu מולתן (traditionelle Halachakunde) auch in der in dieselbe Zeit gehörenden Anekdote von Rab und Chija, Gen. r. c. 56.

aussetzt, und Jakob, nach Gen. 28, 22, wo dasselbe aus וכל אשר לך gefolgert werden kann ¹⁾). Dieses letztere Beispiel veranschaulicht besonders deutlich, welcher Begriff mit הגדה verbunden wurde; das Wort bezeichnet auch hier das, was oben aus seinem Verbum (מגיד, הגיד) gefolgert wurde: die exegetische Erweiterung des Inhaltes einer Bibelstelle, die Erschließung eines neuen Inhaltes auf Grund der Deutung des biblischen Textes. Es würde zu weit führen, wenn ich dem Worte auch in den ionischen Beispielen, welche die Traditionslitteratur für seine Anwendung bietet, nachgehen wollte. Der in den bisherigen Auseinandersetzungen eruirte Thatbestand bildet meines Erachtens eine unererschütterliche Grundlage für die Auffassung vom Ursprunge und der Grundbedeutung des Wortes Haggada. Auf diese Grundbedeutung lassen sich, ohne gewaltthame und künstliche Übergänge, durch natürliche Entwicklung die verschiedenen Nuancen seiner Anwendung zurückführen.

Nur noch auf die eine Thatsache sei hingewiesen, daß der Ausdruck הגדה, ohne Rücksicht auf seine wahre Etymologie, schon frühzeitig mit dem aramäischen Verbum בגג, das dem hebräischen משך entspricht, in Verbindung gebracht wurde. Man sagte, daß die הגדה so heiße, weil sie das Herz des Menschen „anziehe“. Diese freie, zum Zwecke der Verherrlichung der Agada dienende ²⁾ Etymologie wird von Eleazar aus Modim (dem Agadisten אֵלֶעָזָר מִמּוֹדִים aus dem Anfang des 2. Jhds.) benützt, um das bei der Beschreibung des Manna verwendete, an הגדה anflingende נד (Exod. 16, 31) zu deuten ³⁾, und von Jehuda I.,

¹⁾ Gen. r. c. 44, עֲשׂוֹתָהּ תּוֹב גַּם בְּפ. 2, 8. — Vgl. auch noch Josua b. Chananja's Frage an die vom Vortrage Eleazar b. Azarja's kommenden Schüler: בַּסָּה הִיְתָה הַגְּדָה חַיִּים, so b. Chagiga 3 a; j. Chag. Anf. dafür: בַּה הִיְתָה מִשְׁתּוֹ.

²⁾ S. auch oben S. 471, Anm. 2.

³⁾ Mechilta zu Exod. 16, 31 (51 a): כּוֹרֵעַ נִד דּוֹכֵחַ לַהֲגַרָה שֶׁהוּא כּוֹשֵׁךְ לְבוֹ (51 a): S. oben S. 189, Anm. 1.

um in **גגד**, Exod. 19, 9, einen besondern Inhalt hineinzulegen ¹⁾. Diese Etymologie des Wortes Haggada beweist natürlich nicht, daß schon in so früher Zeit der Zusammenhang des Wortes mit dem Zeitworte **גגד** dem Bewußtsein entschwunden war; hingegen beweist die Möglichkeit einer solchen spielenden Etymologie, daß deren Gegenstand, der Ausdruck Haggada, damals längst ein selbständiges, von seiner Wortfamilie losgelöstes Dasein führte. Der Ursprung des Wortes und seine wirkliche Bedeutung war, wie aus den angeführten Beispielen seiner Anwendung ersichtlich, noch lange später wohl bekannt; trotzdem scheute man sich nicht, es mit einer aramäischen Wurzel zu etymologisiren, welche geeignet war, die unwiderstehliche Wirkung der Agada auf die Gemüther des Volkes auf die prägnanteste Weise zum Ausdruck zu bringen. Wahrscheinlich entstammte diese verherrlichende Etymologie demselben Kreise alter Agadisten, welche den religiösen Gehalt der agadischen Schriftauslegung, ihre Wirkung auf das religiös-jittliche Erkennen und Handeln in dem merkwürdigen Worte verherrlichten: Willst du Den erkennen, auf dessen Wort die Welt entstand, so lerne Haggada; denn dadurch erkennst du den Heiligen, gelobt sei er, und schließt dich seinen Wegen an ²⁾!

Zum Schluß sei noch eine die beiden Schreibungen unferes Wortes betreffende Frage erörtert. Bekanntlich ist es der babylonische Talmud, der zumeist **גגד** schreibt, während die palästinenischen Quellen **גגד** schreiben. Sowol **Lev y** als **Rohut** nehmen an, daß diese letztere Schreibung mit **ג** nicht etwa eine phonetisch-orthographische Modification der mit **ה** geschriebenen ursprünglichen Wortform, sondern ein sowol grammatisch als wurzelhaft von dem andern verschiedenes Wort ist. Beide

¹⁾ Sabbath 87 a: **ויגד משה דברים שמושכים לבו של אדם כגגד**. S. auch Chagiga 14a: **וכל משען סים אלו בעלי גגד שמושכין לבו של אדם כמים בגגד**. Vgl. Die älteste Terminologie, S. 36, Anm. 4.

²⁾ Sifre zu Deut. 11, 22 (§ 49): **דורשי רשמות אומרים רצונך שכתוב כי שאמר והיה העולם לכבוד הגדה שכתוב כך אתה סכיר את הקביה וכדבק בדרכיו** (s. oben S. 32, Anm. 1). Ähnlichen Sinn hat die oben S. 471. A. 3 citirte Deutung Josua 6. Levi's.

punktiren אגדה, und Levy supponirt dafür eine auf die einfache Wurzel גר (wovon auch hebr. נגר) zurückgeführte secundäre Wurzel אגר, während Kohut, ohne eine grammatische Begründung, aram. גר als Wurzel angiebt. In Wirklichkeit aber ist die Wortform אגדה nichts anderes, als eine in Palästina üblich gewesene Schwächung der Form הגעלה in אגעלה. Doch darf man deshalb das Wort in dieser Form nicht als aramäisches, aus dem Aphel abgeleitetes, Hauptwort betrachten, da es ein Aphel אגר = גיר im Aramäischen nicht giebt. Es ist nur eine aramaisirte Nebenform des ursprünglichen hebräischen Wortes, wofür schon der biblische Hebraismus in אגרה, einem Terminus des Opferrituals, ein Beispiel bietet ¹⁾. Das Wort ist also jedenfalls אגרה zu punktiren und die correcte Transcription wäre Aggaba. Aber die Schreibung Agada ist in den meisten Werken, welche sich mit dem, was das Wort bezeichnet, beschäftigt, so allgemein geworden, daß es nicht richtig wäre, dem einmal in dieser Schreibart festgesetzten Namen einer bestimmten Disciplin die fremdartige Schreibart mit doppeltem g aufzuzwingen. Hat doch גוג sogar nur mit einem g umschrieben. In den Gottesdienstlichen Vorträgen und in den späteren Werken schreibt er consequent Agaba.

II.

Die Agada als einer der drei Zweige der alten jüdischen Traditionswissenschaft ²⁾.

Ein palästinensischer Lehrer des 4. Jahrhunderts, Sozua b. Nechemja ³⁾, knüpft an das Wort שלשים, Prov. 22, 20, den

¹⁾ Ähnliche אגעלה. — Formen rein hebräischer Wörter sind: אבמה Mech. zu 18, 21 (60 a, 3. 1); אדלקה, אונאה, אברלה j. Schebiith c. 7 Anf.

²⁾ Aus der im Jahre 1899 in der Revue des Études Juives (Bd. XXXVIII, S. 211—219) erschienenen Abhandlung: Les trois branches de la vieille tradition Juive erweitert.

³⁾ S. über ihn: Die Agada der palästinensischen Amoraer, III. Band, S. 303—309.

Buchstaben des hebräischen Alphabets. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß im Midrasch Tanchuma, wo auch der Autor des Ausspruches genannt wird, die ursprüngliche Gestalt desselben erhalten ist; denn in der That ist der Satz über die Buchstaben des Alphabets die zunächst liegende Deutung der Textworte כְּתָבֵי שֵׁשׁ טָלָם, indem das Wort כְּתָבֵי einen Hinweis auf die Schrift enthält, in welcher die Thora geschrieben ist. Das Fehlen der Angabe über die drei Abtheilungen der „Mischna“ in der anonymen Version läßt sich daraus erklären, daß dem Urheber dieser letzteren diese drei Theile der schriftlichen Lehre parallele Trichotomie der mündlichen Lehre nicht mehr geläufig war und er sie daher einfach wegließ. In Wirklichkeit ist diese Trichotomie der Tradition nicht etwa ein Einfall des Agadisten, sondern geht auf die früheste Tannaitenzeit zurück, wie aus einer ganzen Reihe von Aussprüchen bewiesen werden kann. Diese Aussprüche, die als durchaus authentisch betrachtet werden dürfen, finden hier im Wortlaute vorgeführt, damit die aus ihnen sich ergebende Thatsache in voller Klarheit an's Licht trete ¹⁾.

1. In einer merkwürdigen alten Baraita, welche die Profanisierung des Hohenliedes und anderer Bibelverse durch deren Recitirung bei Gastmählern zum Gegenstande hat (Sanhedrin 101 a) ²⁾, richtet Gott an die über jene Profanisierung Klage führende Thora die Frage: Meine Tochter, womit sollen sich meine Kinder denn beschäftigen, wenn sie essen und trinken? Die Thora antwortet: אַם בְּעָלֵי מִקְרָא הֵם יִעֲסֻ בְּתוֹרָה וּבְנֵי אִמִּים וּבְנֵי תוֹבִים וְאִם בְּעָלֵי מִשְׁנָה הֵם יִעֲסֻ בְּמִשְׁנָה בְּהַלְכוֹת וּבְהַגְדוֹת. Hier muß nach dem Worte מִשְׁנָה ergänzt werden: בְּמִדְרָשׁ wie in der That die Lesart einer Handschrift lautet ³⁾. Dann erfordert es der Parallelismus, daß auch im ersten Theile des Satzes vor תוֹרָה ergänzt werde בְּמִקְרָא. Es stehen also in der Baraita מִקְרָא und מִשְׁנָה und je drei

¹⁾ Vgl. Note 2 im IV. Bande der Geschichte der Juden von Grätz, 3. Aufl. S. 388—390; L. Dobschütz, Die einfache Bibelersege der Tannaiten Breslau 1839), S. 48 f.

²⁾ S. oben S. 186.

³⁾ S. Rabbinowicz IX, 305.

Abtheilungen derselben einander gegenüber (ganz wie im Satze Josua b. Nechemja's).

2. Jehuda b.ilai, ein Schüler Akiba's, rechnet zu den Anforderungen, die an den beim Fastengottesdienste Vorbeten- den zu stellen sind, auch die, daß er bewandert sein müsse in der mündlichen und schriftlichen Lehre. Das wird so ausgedrückt (Taanith 16 b): **ורגיל לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במדרש** (בהלכות ובאגדות). Man sieht, daß hier die beiden Gebiete des Studiums der Lehre durch die Verba **קרא** und **שנה** bezeichnet sind, aus denen die Namen der beiden Gebiete **מקרא** und **משנה** gebildet wurden.

3. Zu den Dingen, die dem Trauernden verboten sind, gehört auch die Beschäftigung mit dem Studium (Bar. Moeb Raton 21 a): **ואסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במשנה** (Genfurtext: **ובשנים**) **ובתלמוד ובתלמוד** (Genfurtext: **ובשנים**) **ובתלמוד** (Genfurtext: **ובשנים**). Aus den bei Rabbinowicz z. St. verzeichneten Varianten geht hervor, daß im zweiten Theile des Satzes in einigen Quellen **ובתלמוד**, in anderen **במדרש** fehlt. In der That ist **תלמוד** ein Equivalent zu **מדרש**. Die Münchener Talmudhandschrift hat: **בתלמוד** **בהלכות** **ובתלמוד**, also dieselben drei Theile der „Mischna“, wie Josua b. Nechemja. Natürlich hat **משנה** auch hier seine umfassende Bedeutung; ferner ist der erste Theil des Satzes so zu ergänzen: **לקרות** [**במקרא**].

In einer Baraita (Taanith 30 a) heißt es, daß Alles, was an religiösen Vorschriften für den Trauernden gilt, auch auf die Trauer des 9. Ab. seine Anwendung findet. Darunter: **אסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות בשנים ובמדרש** **ובהלכות** **ולשנות במדרש** **ובהלכות**: **ולשנות במדרש** **ובהלכות**: **ולשנות במדרש** **ובהלכות**. Hier hieß es offenbar ursprünglich: **ולשנות במדרש** **ובהלכות**: **ולשנות במדרש** **ובהלכות**. An die Stelle von **מדרש** trat **תלמוד**, eine von Rabbinowicz verzeichnete Handschrift (Difk. Sofrim III, 184) hat wirklich **ובתלמוד** **ובהלכות**; und so citiren den Satz auch alte Autoritäten. Im Texte der Ausgaben trat **תלמוד** (woraus die Genfur **שנים** machte) neben **מדרש**; die Münchener Handschrift hat umgekehrt: **ובתלמוד** **ובהלכות**.

4. Den mit ritueller Unreinheit Behafteten ist das Studium gestattet (Bar. Berachoth 22 a, Moeb Raton 15 a): מותרין לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במשנה ובמדרש ובהלכות ובהגדות. So die Münchener Handschrift in Moeb Raton; man streiche das ו in במדרש und man erhält die richtige Lesung. In Berach. hat die Münchener Hschr. nach ובמדרש noch: ובתלמוד. Das letztere allein steht in den Ausgaben des Talmud, nur hat die Censur in Berachoth dafür gesetzt: ובנמרא, in M. Raton: ובשים. In der Tosefta, Berachoth 2, 12 (ed. Zuckerman, S. 4, 3. 15) lautet der Satz so: לקרות בתורה ולשנות במשנה ובהגדות ובנביאים ובכתובים. Nach בתורה erg. ובכתובים. In j. Berach. 6 c, 3. 39 so: קורין בתורה ושונין מדרש הלכות הגדות.

5. Ein Mišchnaſatz, Nedarim IV, 3, besagt, daß wer durch ein Gelübde sich gebunden hat, einem Nebenmenschen keinen Vortheil zu gewähren, denselben nicht die heilige Schrift, wol aber die Disciplinen der Tradition lehren dürfe: ומלמדו מדרש הלכות ומלמדו סקרא.

5. Im Sifre zu Deuteron. 11, 22 (§ 48, ed. Friedmann, p. 84 b) lautet eine Paraphrase zu den Textworten „dieses ganze Gebot“: שלא האמר למדתי הלכות די לי תלמוד לומר כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הואת כל המצוה למד מדרש הלכות והגדות וכן הוא אומר למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יהיה האדם זה מדרש (Deut. 8, 3). Hier ist die Gesamtheit des Traditionsstudiums in seinen drei Zweigen als gleichwerthig gekennzeichnet. Der Ausdruck ist anonymer und wol alt.

6a. Im Sifre zu Deut. 32, 2 (§ 306, ed. Friedmann p. 132 a, 3. 13) heißt es von dem einheitlichen Geiste, der trotz der Verschiedenheit ihrer Theile, die ganze Lehre durchdringt, sowie einem und demselben Regen die verschiedensten Früchte ihren Geschmack verdanken: דברי תורה כולם אחת ויש בהם סקרא ומשנה הלכות והגדות. Hier muß offenbar nach ומשנה ergänzt werden: מדרש.

7. In der oben (S. 12, Anm. 4) erwähnten Classification der Schüler durch Gamliel I (Aboth di R. Nathan c. 40) heißt es viermal in der Aufzählung der Lehrgegenstände: שלמד סקרא

מדרש הלכות ואגדות; ומשנה מדרש הלכות ואגדות ausgefallen. Jedoch hat eine von Ezechter (S. 127) erwähnte Handschrift das zweite Mal ומדרש nach ומשנה; eine andere Handschrift hat auch das erste Mal מדרש nach משנה, während sie das zweite Mal תלמוד statt מדרש hat.

8. Aus unbestimmter, aber jedenfalls tannaitischer Zeit stammt die von Samuel tradirte Angabe: זכרון בן דן שלימדו (אבי אביו מקרא ומשנה (י) תלמוד הלכות ואגדות (Sidduschin 30 a). Hier ist תלמוד (Ausgaben נמרא) j. v. wie Midraſch.

9) In der Aufzählung der Gegenstände, welche das Wissen Jochanan b. Zakkai's umfaßte, stehen an der Spitze: מקרא ומשנה תלמוד הלכות הגרות. So Sukka 28 a, Baba Bathra 134 a (die Ausgaben setzen נמרא für תלמוד), Aboth di R. N. c. 14 Anf. (ebenfalls נמרא). In Mas. Sofrim c. 16, Hal. 8 steht מדרש statt תלמוד, und מקרא ist durch תרגום ergänzt. Auf dieser Version beruht die der zweiten Version des Aboth di R. Nathan, c. 28 (ed. Ezechter p. 58), wo aber מדרש fehlt. Hier sowie in Mas. Sofrim ist das Wort משנה ausgefallen.

10. In dem Trostspruche, den Eleazar b. Arach an Jochanan b. Zakkai richtete, als dessen Sohn starb, rühmt er diesen mit folgenden Worten (Aboth di R. Nathan c. 14 Ende): היה לך בן קרא תורה מקרא נביאים וכתובים משנה הלכות הגרות. Statt meiner früheren Emendation zu diesen Worten ¹⁾ schlage ich jetzt folgende vor: היה לך בן קרא מקרא תורה נביאים וכתובים [ושנה] ²⁾ משנה [מדרש] הלכות הגרות. Dadurch wird der Satz den oben, unter Nr. 1—4 gebrachten Sätzen analog. Es wäre auch unerklärlich, warum gerade מדרש nicht genannt wäre.

¹⁾ S. Jewish Quarterly Review IV, 425; oben S. 24, Anm. 2.

²⁾ Erst nachträglich fand ich, daß eine diese Emendation bestätigende Lesart in dem Fragmente des Ab. di R. N. sich findet, welches Ezechter im Anhang (S. 158) veröffentlicht hat. Dort lautet der Passus so: היה לך בן קרא מקרא תורה נביאים וכתובים ושנה משנה ומדרש הלכות והגרות כדרש.

11. Von den Abgesandten der römischen Regierung, welche unter dem Vorwande, sich zum Judenthume zu bekehren, bei Gamliel II. die ganze jüdische Lehre studirten, wird erzählt (Sifre zu Deut. 33, 3, § 344, p. 143 b): וקראו את המקרא ושנו את המשנה מדרש הלכות הגדות. In der Parallelstelle, j. Baba Kamma 4 b, 3. 31 steht תלמוד st. מדרש. In b. Baba Kamma 38 a fehlt die Aufzählung der Lehrgegenstände, und die Verba וקראו ושנו sind mißverständlich durch ושלשו ergänzt.

12. Das Wissen R. Tarphons wird mit folgenden Worten gekennzeichnet, Aboth di R. Nathan c. 18 Anf.: בשעה שתלמיד חכם נכנס אצלו ואמר לו שנה לי מביא לו מקרא ומשנה מדרש הלכות הגדות. In der Version des Midrasch Haggadol (j. Schechter's Bemerkung zu Ab. di R. N., p. 69) fehlt מדרש.

13. Ib. wird über R. Eleazar b. Azarja berichtet: בזמן שתלמידי חכמים נכנסו אצלו שאלו במקרא אומר לו במשנה אומר לו במדרש אומר לו בהלכות אומר לו באגדות אומר לו. In der Version des Midrasch Haggadol (ib.) fehlt der Absatz אומר לו במשנה אומר לו mit Recht, da משנה nur die Gesamtbezeichnung für die dann genannten drei Zweige der Tradition ist. Statt הלכות und אגדות hat Midr. Haggadol הלכה und הגדה, dem späteren Sprachgebrauche gemäß, in welchem die beiden Disciplinen mit dem Singular benannt werden.

14. R. Jona, ein bedeutender palästinensischer Amoraer des 4. Jahrhunderts (Zeitgenosse des oben genannten Josua b. Meshemja) kennzeichnet die Verdienste Akiba's um das Studium der Lehre mit den an Jes. 53, 12 anknüpfenden Worten: זה ר' עקיבא שהתקין משנה ומדרש הלכות הגדות והגדות. jer. Schefalim c. 5 Anfang, nach dem Texte in den Ausgaben des bab. Talmuds (8 b). Im Texte des jerus. Talmuds (48 c. 3. 64): שהתקין מדרש הלכות הגדות. In der vollständigern Version muß statt ומדרש gelesen werden מדרש (vgl. Nr. 4). Dazu wird als abweichende Ansicht (ויש אומרים) mitgetheilt, nicht Akiba, sondern schon die „Männer der großen Versammlung“ hätten diese Zweige der Traditions-

wissenschaft geordnet, d. h. redigirt ¹⁾: וז אנשי כנסת הגדולה תיקנו (im jer. Talmud: [התיקנו] ואלו אנשי כנסת הגדולה ²⁾).

15. In der Tosefta, Sota 7, 20, sind die einzelnen Ausdrücke von Prov. 24, 27 auf die verschiedenen Disciplinen des Studiums gedeutet, und zwar werden vier Versionen dieser Deutung gebracht. Eine derselben enthält die drei Zweige der Traditionswissenschaft: מדרש, אגרות, הלכות; eine andere setzt תלמוד an die Stelle von מדרש. Eine Version nennt מקרא ומשנה, und außerdem מדרש; es ist die auch in der Bar. Sota 44a sich findende Version der Deutung, doch ist dort תלמוד an die Stelle von מדרש gesetzt. Eine Version endlich nennt משנה und zwei Fächer derselben: מדרש und הלכות.

16. In der Erläuterung zum Mišchnasage von der Aufnahmefähigkeit der Hörer (Aboth 5, 15), in Ab. di R. N. c. 40. werden die Disciplinen viermal in folgender Weise aufgezählt: מדרש הלכות ואגרות ומשנה מקרא. Die zweite Version der Ab. di R. N. c. 45 (S. 127 ed. Schechter) läßt מקרא ומשנה aus und nennt nur die drei Disciplinen der Mišchna: מדרש הלכות ואגרות.

17. In der Erläuterung des Ausspruches von Josua b. Berachja (Aboth 1, 6) heißt es in Ab. di R. N. c. 8 Anf.: עשה לך רב כיצד תלמוד שיעשה לו את רבו קבע וילמד ממנו מקרא ומשנה מדרש הלכות ואגרות. Die zweite Version c. 18 (p. 39) hat hier ebenfalls nur מדרש הלכות ואגרות und ebenso in der dort folgenden weiteren Ausführung.

18. Dem Ausspruche Eleazar b. Schammua's über die Arten der Weisenzünger, Ab. di R. N. c. 28 ³⁾, liegt die Dreitheilung der Traditionswissenschaft zu Grunde, in der Reihenfolge Midrasch, Halachoth, Haggadoth (daß als vierte Disciplin erwähnte תוספתות ist nicht ursprünglich).

¹⁾ תיקנו ist soviel wie סדר. Vgl. Tosefta Zabim I, 5 (ed. Zuckerman p. 676): כשהיה ר' עקיבא סדר הלכות לתלמידים. — Ebenso ist סתקינין in Tosefta Sabbath 1, 12 = בסדרין פרשיות, b. Sabbath 13 a.

²⁾ S. Die älteste Terminologie, S. 103 f.

³⁾ S. Ag. d. Tan. II, 279.

Aus den hier vorgeführten Beweisstellen ist bis zur Evidenz klar geworden, daß die von Josua b. Mechemja in seinem Agadafage erwähnte Dreitheilung der Traditionswissenschaft als geschichtliche Thatfache betrachtet werden muß. Unter מִשְׁנָה , das ist ebenfalls an den citirten Stellen ersichtlich geworden, verstand man in frühester Zeit die Gesamtheit des Traditionsstudiums; das Wort ist ein Correlativum zu מִקְרָא , der Bezeichnung der Bibel und ihres Studiums. Gegenstand des Traditionsstudiums war: 1. „Midrasch“, die Auslegung des Bibeltextes, und zwar vor allem der gesetzlichen Theile des Pentateuchs. 2. „Halachoth“, die normirten und in fester Form überlieferten Satzungen, ohne Rücksicht auf ihre Herleitung aus der heiligen Schrift. 3. „Haggadoth“, die nichthalachischen Schriftauslegungen und die daran sich knüpfenden Ausprüche ethischen und sonstigen Inhaltes. Statt הִלְכוֹת und הִגְדוֹת sagte man mit der Zeit הִלְכָה und הִגְדָה (אגדה) um die beiden Gebiete zu bezeichnen. Übrigens ist auch für מִקְרָא die ursprüngliche Pluralform מִקְרָאִים nachweisbar ¹⁾. Jedoch zeigen die vorgeführten Stellen, daß es üblich war, neben den Pluralformen הִלְכוֹת und הִגְדוֹת bei der Nennung der drei Zweige der Traditionswissenschaft den ersten Zweig derselben mit dem Singular מִקְרָא zu bezeichnen.

An die Stelle von מִקְרָא setzte man zuweilen תְּלָמוּד . Mit diesem Worte bezeichnete man, und zwar schon in tannaitischer Zeit, die exegetische Begründung und die dialektische Erörterung der Halachoth; und so haben in der That תְּלָמוּד und מִקְרָא zum Theile denselben Inhalt. Der Unterschied zwischen ihnen liegt darin, daß der „Midrasch“ vom Bibeltexte ausgeht und an denselben seine Auslegungen und Erörterungen knüpft, während der „Talmud“ von den Halachafagen ausgeht und dieselben exegetisch begründet und erörtert. Der „Talmud“ hat daher als hauptfächlichen Inhalt die halachische Schriftauslegung, also denselben wie der Midrasch, der, nachdem die „Haggadoth“ (Haggada, Agada) als

¹⁾ In der Erzählung über Akiba's erste Studien heißt es im Ab. di R. N., 2. Version c. 12 (p. 24): $\text{למד מקרא והרגום וכדרשות הלכות ואגרות}$.

besondere Disciplin betrachtet wurden, nichts anderes war, als halachische Schriftauslegung.

Was den zweiten Zweig der Traditionswissenschaft betrifft, die Halachoth, so bekam er seine endgiltige Textirung in dem Werke Jehuda's I, des Patriarchen, das in Palästina auch in der amoräischen Zeit מלכה genannt wurde¹⁾. Aber als eigentlicher Name des Werkes wurde das Wort משנה verwendet²⁾, so daß sich der Umfang der ursprünglichen Bedeutung desselben verengte und fortan Mishna κατ' ἔξοχην nur einen Zweig der „Mishna“ im weiteren Sinne benannte. Der „Talmud“ oder „Midrasch“, ursprünglich den „Halachoth“ coordinirt, wurde zu derjenigen Disciplin, welche die Mishna Jehuda's I als Textbuch behandelte und das hauptsächlichste Studium der Schulen Babyloniens und Palästina's im 3.—5. Jahrhunderte war. Aus ihr gieng als Litteraturwerk der Talmud hervor, in seiner doppelten Gestalt, wie er sie in Babylonien und Palästina gewonnen hatte.

Es sei noch darauf hinzuweisen, daß die Kirchenväter, speciell Hieronymus, unter δευτερώσεως, der griechischen, etymologisch genauen Wiedergabe von משנה (aram. מנהימא), das ganze Gebiet der jüdischen Tradition verstehen. S. die betreffenden Stellen bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, I. Theil, 2. Auflage, S. 88, 96. Daß z. B. Hieronymus dabei auch an Agabajäge denkt, zeigt seine Äußerung, zu Ezechiel 36 (Ballarji V, 422). „Neque enim juxta Judaicas fabulas, quas illi δευτερώσεως appellant, gemmatam et auream de caelo expectamus Jerusalem“³⁾. S. auch noch Epist. 18 ad Damasum c. 20. (Ballarji I, 62): Sed ne videamur aliquid praeterisse earum, quas Ju-

¹⁾ S. jer. Horaioth Ende; Lev. r. c. 3 Anf.; Schir r. zu 6, 8 (ס סכחות של הלכות).

²⁾ Auch die anderen Halachoth-Sammlungen, wie sie noch in der Tosefta und in den Baraita's der beiden Talmude vorhanden sind, wurden „Mishna“ genannt.

³⁾ Vgl. als Beispiel einer agabischen „Mishna“ Pesikta 107 b: אר אבדיכום איש חיפה שניתו במשנתו שירד הקביה בסיני בכ"ב אלף כחות של מלאכי השרת. S. Die Ag. d. paläst. Am. III, 537. — Vgl. noch Friedmann's Einl. zum מדר אליהו רבה, S. 47.

daei vocant *θευτερωσεις*, et in quibus universam scientiam ponunt.

Die drei Zweige der alten Traditionswissenschaft, wie sie seit den Tagen der Zerstörung Jerusalems bezeugt sind, gewiß aber in frühere Zeit hinaufreichen, sind demnach mit vollem Rechte und auf geschichtlicher Grundlage durch den Agabisten des 4. Jahrhunderts den drei Abtheilungen der heiligen Schrift gegenüber gestellt wurden. In Wirklichkeit hat aber zu jener Zeit diese Dreitheilung und die Coordinirung von Midrasch, Halachoth und Haggaboth nicht mehr bestanden. Die Mischna Jehuda's I war in den Vordergrund gerückt, und neben ihr bestanden die als Toſeſta bezeichneten Baraithasammlungen. Darum ist die Aufzählung der Fächer des Traditionstudiums nicht bei der alten Trichotomie geblieben, jowie auch in mancher der oben angeführten Stellen durch den spätern Sprachgebrauch Corruptelen des ursprünglichen Wortlautes eingebracht sind. Als Beispiele der jüngern Form, welche die Liste der Zweige des Traditionstudiums gewann, seien folgende Aussprüche aus dem palästinensischen Midrasch angeführt. Im Midrasch Chazitha (Schir rabba) zu Hoh. 1, 14 lesen wir als Paraphrase zum Worte *אשכל* zwei Mal: *מדו אשכל איש שהכל בו מקרא משנה תלמוד תוספתות ואגדות*. Hier ist *משנה* an die Stelle des alten *הלכות* gekommen; *תלמוד* vertritt hier *מדרש*, aber in der neuen Bedeutung, in der er auf die Mischna Bezug hat. Hinzugekommen sind die Toſeſta's. In Exodus rabba c. 23 (10) findet sich folgende Deutung zu Hoh. 1, 5: *מה אהלים של ישמעאלים בעורים מבחוץ ונאים מכפנים כך הם תלמידי מה חכמים אף על פי שהם נראים בעורים בעולם הזה הם מלאים מכפנים*. In Schir rabba 3. St. lautet der Schluß dieses Ausspruches so: *אבל כפנים יש בהם תורה מקרא משנה*: *מדרשות הלכות תלמוד תוספתות ואגדות*. Es ist klar, daß die Version des Exodus rabba die ursprüngliche ist; die Aufzählung deckt sich genau mit den oben angeführten. Die längere Version in Schir rabba setzt an die Spitze *תורה*, womit die umfassendste Bezeichnung des genannten Wissens gegeben ist. Dann folgt die Specificirung und zwar, wie in Exod. 1., zunächst die beiden Haupt-

gebiete **מקרא** ¹⁾ und **משנה**. Dann folgen die Fächer der **מישנה**, und zwar so, daß zu den ursprünglichen drei (**הלכות** **מדרשות** **ואגדות**) noch Talmud und **Tosetta's** hinzugekommen sind. — In **Genesis rabba** c. 16 (4) lautet die Deutung der zweiten Hälfte von **Gen. 2, 12** so: **שם הברלח ואבן שהם מקרא ומשנה ותלמוד ותוספתא ואגדה ותוספתא ואגדה**. Das ist — bis auf die Singularform **תוספתא**, **אגדה** — dieselbe Liste, wie in der eben angeführten Stelle des **Schir rabba** zu 1, 14. — In einem oft wiederholten Ausspruche **Josua b. Levi's** zu **Deut. 9, 10** wird gesagt, daß **Moses** am **Sinai** den ganzen Umfang der Lehre offenbart empfing. In **j. Chagiga** 76 d, **3. 33** lautet die Liste sehr genau: **מקרא ומשנה**; **תלמוד הלכות והגדה**; in **j. Bea** 17 a, **3. 59** fehlt **הלכות**, ebenso **j. Megilla** 74 d, **3. 25**. In **Lev. r. c. 22** Anf.: **מקרא ומשנה**; **הלכות תלמוד תוספתאות אגדות**; in **Koheleth r.** zu 1, 5, ebenso, jedoch fehlt **תלמוד**. In **Roh. r.** zu **5, 8** ebenfalls wie in **Lev. r. c. 22**, jedoch **הלכה** st. **הלכות**. Eine anonyme Agada, die inhaltlich dem eben citirten Ausspruche **Josua b. Levi's** nahe steht, findet sich in **Exod. r. c. 47 (7)**. Gott spricht zu **Moses**: **אני נתתי לך הלכות**; **מדרשות**, also die dreigetheilte traditionelle Lehre. Und ebendasselbst: **כך אמר לו הקב"ה כתוב לך תורה נביאים וכתובים שיהיו עמו**; **בכתב אבל הלכות ומדרש ואגדות ותלמוד יהיו על פה** — wenn von **תלמוד** abgesehen wird — die drei Abtheilungen der h. Schrift neben den drei Fächern der Traditionswissenschaft, ganz wie in dem Ausspruche **Josua b. Nechemjas**. An der Spitze der drei Fächer steht in diesen beiden Sätzen aus **Exodus rabba** **הלכות**, weil man zur Zeit, als die Aussprüche diese Form erhielten, unter „**Halachoth**“ die **Mischna** **Jehuda's I.**, den wichtigsten Theil der Traditionswissenschaft, verstand. — Aus dem eben citirten Ausspruche **Josua b. Levi's**, aber auch aus anderen Aussprüchen palästinenischer Amoraer ist ersichtlich, daß vom dritten Jahrhunderte an die neben dem **Bibelstudium** den Gegenstand

¹⁾ Daß **מקרא** hier nicht **Ergänzung** zu **תורה** ist und nicht die **pentateuchischen** Theile der **Bibel** bedeutet — wie **Blau**, **Zur Einleitung**, **S. 26**, glaubt — beweist schon der Umstand, daß **מקרא** mit **תורה** nicht durch **ו** verbunden ist. **S. Die älteste Terminologie**, **S. 118**.

des Lehrens und Lernens bildende Traditionswissenschaft in die drei Zweige zerfiel: Mischna, Talmud, Agada. Diese bilden mit der an erster Stelle genannten Mikra die vier Fächer des Studiums, die ein Agadist vom Anfange des vierten Jahrhunderts (Chanina b. Papa) nach der Physiognomie des Lehrenden so charakterisirt: **פנים זעופים למקרא פנים בינונים למשנה פנים מסבירים לתלמוד פנים שחוקים לאגדה** (Pesikta 110 a und Parall., f. Ag. d. pal. Am. II, 519). Es geschieht das mit Anknüpfung an die Worte **פנים בפנים**, Deut. 5, 4. In denselben Worten findet ein anderer Agadist die Andeutung, daß Gott am Sinai Israel Alles lehrte: **מקרא ומשנה תלמוד ואגדה**. Es ist das derselbe Gedanke, den Josua b. Levi in dem eben angeführten Satze an Deut. 9, 10 geknüpft hatte. Der große Agadist Sischak sondert diese vier Fächer in die Gruppen Mischna und Talmud einerseits, Mikra und Agada andererseits; nur aus den letzteren will die große Menge Vorträge hören. Die erste Gruppe, Mischna und Talmud, findet sich in einem interessanten Ausspruche des eben genannten Sischak zu **תלמוד, מדרה, הלכות** erweitert, von denen **הלכות** mit **משנה** identisch ist und **מדרה** (eig. die Normen der Schriftauslegung) die halachische Bibelersege bezeichnet (Lev. r. c. 3 Anf., f. Ag. d. pal. Am. II, 221). Der Weisenjünger muß allerdings alle vier Fächer des Wissens inne haben. Wie Tanchuma b. Abba es mit Deutung von Hoh. 5, 14 ausdrückte, muß er, wie im Gewürzkasten alle Arten wohlriechender Stoffe sind, voll sein von allen Arten des Wissens: Mikra, Mischna, Halacha und Agada (Schir rabba 3. St.). Hier ist „Halacha“ im Sinne von Talmud angewendet. Für das fachliche Schulwissen tritt die schwierigere, weniger volkstümliche jener beiden Gruppen Sischaks, Mischna und Talmud, in den Vordergrund, die Agada tritt zurück. In einer Anekdote über Jehuda I, den Patriarchen (Baba Bathra 8 a) werden als die drei Classen der das eine oder andere Fach des Schulwissens Innehabenden genannt: **בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי הלכה** (j. Dikd. Sofrim 3. St.; die **בעלי הגדה** der Ausgaben sind späterer Zusatz)¹⁾. Tanchum

¹⁾ In Chagiga 14 a tritt in der Deutung von Jes. 9, 1 noch **בעלי הגדה** zu den genannten drei Classen.

b. Chanilai (3. Jahrhundert) lehrt: Man theile seine Zeit in drei Theile: ein Drittel sei der heiligen Schrift, ein Drittel der Mishna, ein Drittel dem Talmud gewidmet (Aboda zara 19 b). In Kidduschin 30 a tradirt das Safrä im Namen Josua b. Chanania's, des alten Tannaiten; doch ist wahrscheinlich ר' יושע הנדיה aus ר' יוסי בר חנינא = ר' יוסי בר חנינא geworden). Nach Jochanan geht der Talmud (der Mishna, nach Samuel b. Nachman die Mishna dem Talmud im Range vor (j. Horajoth 48 e). Judan (4. Jahrh.) sieht in Koh. 11, 9 die Freude an den drei Fächern des Wissens: Bibel, Mishna und Talmud angedeutet (Koh. r. 3. St.). Der „Talmud“ findet sich auch, als Vertreter der halachischen Disciplinen, der Agada gegenübergestellt. Nach Samuel, dem Sohn Jose b. Abuns (Ende des 4. Jahrh.) ist der „Reiche“ in Prov. 28, 11 der בעל תלמוד, der „Arme“ der בעל אנדרה. Aber schon einer der letzten Tannaiten, Benaja (s. Ag. d. Tann. II, 540), stellt Talmud der Haggada gegenüber (Pesikta 176 a, Lev. r. c. 21). Im Sprachgebrauche der babylonischen Schulen nannte man den halachischen Theil der öffentlichen Vorträge שמתחא, im Gegensatz zur אנדרה. In einer tannaitischen Quelle lauteten die beiden Ausdrücke אנדרה שמעיה (Moeb faton 23 a). In den Vorträgen Meirs war תלמי שמתחא ת' אנדרה (Sanhedrin 38 b) Sizschak Nappacha wird von Ammi aufgefordert: לימא טר שמעתחא, von Ammi: לימא טר אנדרה. In der bekannten Anekdote über Chija b. Abba und Abahu heißt es von dem Einen: בשרש בשמתחא, von dem Andern: בשרש באנדרה. In dieser Gegenüberstellung von Halacha und Agada hat das Wort diejenige Bedeutung, in welcher es litteraturgeschichtlich am bekanntesten geworden ist, indem man sich gewöhnte, Alles, was im babylonischen Talmud nicht Halacha ist, als Agada zu bezeichnen.

Zum Schlusse weise ich noch auf das dem 10. Jahrhundert angehörige Midraschwerk, Tanna dibe Elia (Seder Elia rabba) hin, in welchem die Fächer der Traditionswissenschaft neben der heiligen Schrift und deren Theilen mehrfach genannt werden, und zwar auf dieselbe Weise, wie in den alten tannaitischen Quellen. Cap. XIII (ed. Friedmann S. 68): קרא אדם תורה ונביאים

Berichtigungen und Nachträge.

§. 5, Z. 15. Nach dem Worte „stehend“ erg.: „erscheine nicht sitzend“. —
Zu §. 24, Anm. 3. Vgl. den Anhang, S. 480. — §. 28, Anm., Z. 8. St.
ראת ל. ראה. — §. 29, Z. 4 von unt. Statt ה ל. „ח.“ — §. 34, Z. 2.
St. „§. 35, Anm. 2.“ l. „§. 32, Anm. 1.“ — §. 50, Anm. 2, Z. 17. St.
„ihnen“ l. „ihm“. — §. 63, Anm. Z. 1. St. „Sadoh“ l. Sadoh. — §. 76,
Anm. 4, Z. 8. Nach „beruht der“ erg.: Ausdruck. — Zu §. 77, Anm. 2.
Vgl. den Anhang, S. 481. — §. 79, Anm. 5. St. „Zoll“ l.: Joel. —
§. 91, Anm. 4. vorl. Z. St. „seinem“ l. jenem. — §. 120, Anm. 1, Z. 1.
St. „anderen“ l. einem. — §. 138, Anm. 1. St. „Lévi“ l. Lévi. — §.
166, Anm. 3. St. „85“ l. 80. — §. 167. Anm. 1. St. „18“ l. 8. — §.
175, Anm. 4, Z. 2. Erg. טנים. — §. 176, Z. 28. St. „irdischen“ l. irde-
nen. — Zu §. 195, Anm. 4. Vgl. R a h m e r. Hieronymus, Commentar zu
den zwölf kleinen Propheten, zu Micha 4, 5 (S. 84). — §. 243, Anm. 1,
Z. 5. St. „בתורה“ l. התורה. — §. 245, Z. 15. St. „75“ l. 78. — Zu §
295. Nachzutragen ist das Gespräch Akiba's mit einem Heiden über Amos
5, 21, Tanchuma im Talfut zu Jes. 1, 14 (§. 255 Ende), Num. r. c. 21
Ende, daraus im Talfut Machiri zu Jesaja, S. 10. Vgl. R a h m e r a. a. D.
S. 21.

Register.

A. Lannaiten.

- Abba Chanan (Chanin) 107, 115, 118, 119, 125, 143.
Abba Gorion 90, 91.
Abba Jose b. Chanin 46, 371, 372.
Abba Saul 69, 91, 338, 367.
Abba Saul b. Batnith 46, 50, 371.
Abtalion 1, 3.
Abuja 124 f.
Acha 252, 282.
Abajja b. Mahalalel 316, 333, 411, 412, 444.
Atiba 2, 4, 7, 15, 32, 33, 37, 40, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 69, 79, 80, 87, 88, 90, 93, 98, 106, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 120, 128, 134, 136, 137, 138, 140, 143, 148, 155, 161, 162, 173, 178, 186, 193, 213, 215, 216, 217, 219, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 240, 243—246, 248, 252, 254, 255, 257, 262, 263—342, 344, 345, 348, 350, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 366, 367, 368, 369, 371, 373, 374, 375, 385, 387, 388, 393, 397, 401, 403, 404, 407, 408, 411, 412, 413, 415, 417, 418, 419, 422, 431, 432, 434, 435, 436, 437, 440, 444, 445, 446.
Atlas 86, 106, 111, 166, 178, 185, 419.
Bar Kappara 66, 112, 163, 184, 273, 306.
Ben Bag Bag 8 f.
Ben (Bar) He He 8 f.
Ben Jasjan f. Jose b. Jasjan.
Ben Paturi 60—62, 278.
Benê Bathyra 3.
Chalaftha 398, 435.
Chanana der Megppter 352.
Chananja b. Chafjinai 40, 276, 307, 346, 434—436.
Chananja b. Chizkija b. Garon 18, 19.
Chananja b. Jehuda 280, 440.
Chananja der Brudersohn Josua's 117, 314, 374, 375, 385—389, 438.
Chanina b. Antigonos 373, 401.
Chanina b. Dosa 209, 222, 276, 288, 436.
Chanina b. Gamliel 86, 145, 344, 436—440.
Chanina b. Teradjon 67, 353, 394—397, 400, 403.
Chanina der Vorsteher der Priesterschaft 23, 51—53, 54.
Chidta 445, 446—447.
Chija 192, 417.

- Chiffa b. Agra 277.
 Chiffa b. Karuja 98, 184.
 Dofa 140.
 Dofa b. Harfinaš 12, 157, 212,
 218, 267.
 Dofithai b. Jannai 151.
 Dofitheos 12.
 Eleazar aus Modiim 34, 35, 66,
 90, 110, 126, 127, 140, 142,
 145, 147, 157, 164, 187—211,
 217, 218, 348, 390, 392, 401
 Eleazar b. Urađ 24, 34, 35, 40,
 69—72, 75, 103, 124, 140, 231,
 349.
 Eleazar b. Azarja 79, 95, 99, 132,
 140, 143, 162, 188, 212—232,
 233, 238, 252, 262, 267, 279,
 302, 308, 315, 317, 322, 326,
 345, 353, 370, 375, 382, 383,
 404, 408, 425, 426.
 Eleazar b. Chananja b. Chiztija b.
 Garon 19.
 Eleazar b. Dama 233, 255, 257.
 Eleazar (Eliezer) b. Jakob 62, 65,
 215, 435.
 Eleazar b. Jeħuda aus Barthoħa
 440—444.
 Eleazar b. Jose 225, 381, 382, 393.
 Eleazar b. Matthia 346.
 Eleazar b. Parta I 194, 362, 394,
 400—403.
 Eleazar b. Parta II. 402.
 Eleazar b. Šammua 97, 258,
 326, 374, 386, 393.
 Eleazar b. Zadok I 43, 46—50, 51,
 62, 63, 75, 95.
 Eleazar b. Zadok II 49, 50, 62, 159.
 Eleazar Chisma 164, 213, 222,
 366, 367, 368—370, 448.
 Eleazar Šappapar 306, 343, 383.
 Eliezer b. Šyrkanos 12, 25, 34, 35,
 36, 45, 66, 67, 70, 75, 84, 89,
 90, 93, 94, 96—155, 156, 158,
 162, 163, 169, 182, 193, 195,
 206, 208, 209, 210, 213, 232,
 238, 242, 248, 253, 257, 264,
 266, 281, 283, 295, 299, 300,
 301, 312, 313, 322, 332, 334,
 339, 340, 345, 354, 357, 363,
 374, 378, 379, 381, 389, 394,
 430.
 Eliezer b. Jakob 5, 62—67, 90,
 115, 127, 278, 321, 378, 401,
 432.
 Eliezer b. Šiħaf 46
 Eliezer der Sohn Jose's des Galiläers
 140, 194, 225, 230, 242,
 335, 358, 365, 366, 393.
 Elišca b. Abuja 50, 123, 124, 264,
 290, 298, 308, 407, 415, 430
 — 434.
 Gamliel I 12, 21, 85, 86, 89.
 Gamliel II 20, 31, 34, 35, 45, 55,
 68, 71, 73—95, 103, 107, 126,
 127, 132, 134, 138, 139, 161,
 165, 166, 175, 182, 183, 188,
 192, 203, 212, 213, 222, 229,
 276, 282, 283, 284, 288, 294,
 330, 343, 345, 366, 367, 368,
 370, 385, 390, 436.
 Šifiel 1—11, 12, 15, 20, 22, 24,
 28, 45, 51, 55, 56, 64, 73, 76,
 84, 85, 233, 278, 278, 301, 370,
 406.
 Šai 97, 99, 398.
 Šemael b. Eleazar b. Azarja 213.
 Šemael b. Elišca 2, 15, 46, 55,
 56, 57, 58, 98, 118, 121, 125,
 159, 166, 212, 213, 215, 229,
 230, 232—263, 280, 292, 293,
 297, 301, 303, 304, 305, 314,
 316, 324, 334, 340, 345, 352,
 353, 354, 365, 373, 377, 380,
 382, 383, 387, 401, 404.

- Jesaiaß Schule 247.
 Jesaiaß b. Jochanan b. Beroka
 238, 412, 448.
 Jesaiaß b. Joze 257, 262, 382, 433.
 Jiffi b. Jehuda 62, 215.
 Jehuda I (der Patriarch) 11, 36,
 50, 81, 97, 140, 158, 189, 215,
 270, 272, 284, 292, 343, 358,
 386, 396, 402, 409, 414, 417,
 448.
 Jehuda auß Refar Jfoß 93.
 Jehuda b. Baba 397, 403—406,
 435, 445.
 Jehuda b. Bathyra 98, 137, 315,
 316, 374—380, 387.
 Jehuda b. Dama 258.
 Jehuda b. Dorotheos 2.
 Jehuda b. Gamliel 436
 Jehuda b. Hai 17, 31, 92, 94, 97,
 122, 148, 215, 230, 238, 259,
 261, 276, 284, 285, 311, 316,
 327, 328, 337, 348, 378, 390,
 391, 392, 435, 436, 440.
 Jehuda b. Pappos 282.
 Jizchaf 45, 386.
 Jochanan b. Beroka 213, 448—
 449.
 Jochanan b. Gudgeda 222, 368.
 Jochanan b. Kuri 215, 216, 277,
 310, 311, 328, 329, 338, 366
 — 368, 369, 448 .
 Jochanan b. Zattai 10, 12, 15, 22
 — 42, 52, 61, 67, 68, 69, 70,
 71, 73, 74, 75, 76, 86, 88, 90,
 96, 97, 98, 100, 119, 120, 121,
 124, 147, 150, 157, 160, 168,
 169, 172, 181, 188, 203, 204,
 215, 231, 248, 276, 331, 336,
 342, 416.
 Jochanan der Sandalar 374.
 Jonathan 363, 374, 380, 381, 382,
 783, 407.
- Jonathan b. Uzziel 12, 20 f 124,
 341.
 Jose b. Chalafta 12, 17, 82, 95,
 104, 133, 165, 200, 215, 233,
 237, 238, 259, 298, 329, 375,
 420, 436.
 Jose b. Jaßjan 308.
 Jose b. Jehuda 39, 63, 97, 178.
 Jose b. Rezartha 400.
 Jose b. Rißma 395, 397—400, 436.
 Jose b. Sippur 386.
 Jose der Galiläer 109, 116, 138,
 140, 141, 215, 218, 229, 231,
 233, 245, 247, 259, 295, 303,
 304—306, 317, 326, 345, 347,
 350, 352—365, 366, 375, 378,
 390, 393, 402, 437.
 Jose der Sohn der Damascenerin
 94, 98, 389—394.
 Jose Hattoßen 40, 67—69, 75, 82.
 Jossia 375, 380, 381, 441.
 Jossia und Jonathan 2, 125, 201,
 238, 243.
 Josua b. Atiba 269
 Josua b. Chananja 25, 31, 33, 34,
 35, 39, 40, 45, 54, 61, 66, 69,
 71, 74, 79, 80, 82, 88, 90, 92,
 93, 96, 99, 100, 104, 106, 107,
 110, 117, 123—187, 189, 193,
 195, 197—210, 212, 213, 214,
 215, 222, 233, 248, 255, 264,
 274, 282, 299, 301, 318, 322,
 332, 345, 354, 366, 368, 369,
 385, 407, 423, 424, 425, 448.
 Josua b. Hyrtanos 61.
 Josua b. Jonathan 265.
 Josua b. Kaposai 86
 Josua b. Karcha 39, 64, 143, 164.
 Juda b. Sarifai 11.
 Levi b. Siffi 358.
 Levitas auß Jabne 444.

- Matthia b. Charasch 116, 250, 374,
 380—384.
 Matthia b. Margaloth 11.
 Meir 31, 36, 46, 50, 70, 72, 75,
 104, 121, 122, 124, 192, 215,
 238, 254, 259, 262, 275, 277,
 279, 281, 285, 287, 290, 298,
 308, 319, 323, 336, 339, 353,
 396, 397, 431, 434, 436, 446.
 Menachem b. Rappach 343.
 Nachum aus Gimzo 57—59, 275,
 301, 323.
 Nachum der Weber 352.
 Nathan 94, 151, 204, 244, 257,
 281, 306, 363, 386.
 Nchemja 59, 72, 130, 135, 148,
 311, 328, 392.
 Nchemja b. Saffana 34, 35, 54—56,
 57, 59, 97, 233, 262, 340, 341.
 Nehorai 72, 185, 295, 356, 410.
 Papias 317, 318, 320.
 Pappos (-us) b. Jehuda 281, 313,
 317, 318, 319, 320, 397.
 Pinchas b. Jair 268.
 Samuel der Kleine 46, 83, 84, 95,
 120, 203, 212, 234, 370—372,
 406.
 Schammai 9, 11, 12, 15, 19, 55,
 76, 103.
 Schemaja 1, 8
 Schulen Hillels und Schammais 6,
 11—22, 44, 63, 85, 96, 137, 161,
 164, 225, 408, 437, 441.
 Simai 50
 Simon aus Schifmona 445—446.
 Simon aus Tewan 346, 352, 419,
 444—445.
 Simon b. Atiba 298.
 Simon b. Antipatros 181.
 Simon b. Azzai 6, 62, 70, 125,
 160, 221, 234, 314, 335, 346,
 406—422, 425, 427, 434, 435,
 444, 445.
 Simon b. Chanina 352.
 Simon b. Cleazar 3, 18, 53, 161,
 187, 194, 221, 267, 277, 413,
 421, 434.
 Simon b. Gamliel I 12, 74, 86,
 234.
 Simon b. Gamliel II 31, 74, 85,
 128, 159, 215, 231, 369, 386,
 436, 440, 448.
 Simon b. Hillel 12.
 Simon b. Jehuda aus Kefer Jfo3
 93, 137.
 Simon b. Jochai 12, 14, 15, 17,
 43, 116, 137, 163, 196, 215, 238,
 239, 243, 246, 246, 249, 270,
 271, 280, 281, 283, 306, 330,
 334, 377, 381, 382, 389, 391
 433, 434, 435, 436, 437, 440.
 Simon b. Kano3 234, 350.
 Simon b. Kethanel 40, 75, 88, 107.
 Simon b. Tarphon 447—448.
 Simon b. Zoma 123, 214, 215,
 346, 406, 407, 410, 415, 421,
 422—430, 434.
 Simon der Sittsame 100.
 Simon Sappaffuli 84.
 Simon Sifhna 41.
 Tarphon 2, 73, 162, 188, 212, 213,
 215, 216, 219, 229, 233, 234,
 236, 258, 259, 266, 296, 307,
 322, 342—352, 353, 360, 407,
 434, 437, 444.
 Zacharia 259.
 Zacharia b. Rabutal 386.
 Zadol I 4, 12, 43—46, 47, 48, 74,
 75, 429.
 Zadol II 50
 Zadol III 50
 Zerifan 447.

B. Amoräer.

- Abahu 10, 119, 158, 282, 368,
 385, 434, 440.
 Abaji 158.
 Abba b. Chija 378.
 Abba b. Rašana 347.
 Abba b. Pappai 411.
 Abba Chalifa 183, 184.
 Abba Nehorai 350.
 Abin b. Jehuda 34.
 Acha 33, 282.
 Abda b. Ahaba 159.
 Abio 365, 372.
 Alexander 106.
 Ammi 69, 163, 200.
 Aschi 412.
 Asfi 69, 277.
 Berechja 33, 123, 129, 192, 277,
 331.
 Bezalel 295.
 Chama b. Chanina 171, 224, 406.
 Chanin 389.
 Chanina 3, 158, 171, 273, 350.
 Chanina b. Papa 265.
 Chanina aus Sepphoris 437.
 Chija b. Abba 183, 184, 373, 384.
 Chisda 182, 189, 295, 399.
 Chizkija b. Chija 123.
 Dofithai 151.
 Eleazar (b. Pedath) 33, 38, 115,
 119, 158, 221, 228, 310, 331,
 362.
 Hofchajah 22, 34, 292.
 Huna (Babyl.) 63, 158, 189, 274.
 Huna (Paläst.) 185, 194, 230.
 Jakob b. Idi 12, 33.
 Jehuda (b. Schezfel) 166, 284, 437.
 Jehuda b. Pazzi 173, 332, 334.
 Jehuda b. Pedaja 160.
 Jehuda b. Simon 92, 127, 131,
 227, 290, 319, 332.
 Jehuda b. Schalom 127.
 Firmeja b. Eleazar 219.
 Fiszchaf 149.
 Johanan 5, 12, 16, 30, 37, 55,
 57, 105, 112, 116, 158, 160,
 163, 171, 192, 221, 232, 233,
 234, 265, 270, 271, 284, 323,
 333, 351, 366, 373, 381, 400,
 408, 412, 444.
 Jona 265.
 Jonathan 232.
 Jose b. Chanina 33, 170, 249, 348,
 368.
 Joseph 141, 209, 249, 283, 324,
 350, 425.
 Josua aus Sichnin 394, 411.
 Josua b. Levi 27, 44, 83, 84, 104,
 150, 153, 166, 184, 185, 224,
 271, 314, 379, 384.
 Josua b. Nechemia 32.
 Judan 33, 194, 331, 419.
 Rašana 271, 274.
 Ketina 295.
 Levi 39, 227, 262, 309, 394, 411,
 421, 428.
 Marinus 350.
 Marion 41.
 Nachman b. Fiszchaf 161.
 Rab 2, 9, 18, 19, 38, 50, 66, 82,
 105, 166, 260, 263, 264, 271,
 274, 293, 329, 373, 384, 399,
 404, 412.
 Raba 66, 161, 192, 271.
 Rabba 328.
 Rabba b. b. Chana 284, 321.
 Rabba b. Mari 41, 271.
 Rabba b. Samuel 381.
 Safta 385.
 Samuel 9, 18, 112, 254, 283.
 Samuel b. Ammi 17.
 Samuel b. Fiszchaf 384, 407.
 Samuel b. Nachman 17, 27, 53,

151, 189, 192, 290, 298, 332.	264, 373, 388, 422, 437.
354, 428.	Tachlifa b. Abina 295.
Šešelšetš 158, 225, 227, 228.	Tančum b. Chija 93.
Šehezbi 225.	Tančuma 6, 192, 418.
Simlai 407.	Ulla 24, 381.
Simon b. Lafiš 10, 17, 38, 92,	Zeira 10, 379.
105, 198, 227, 228, 230, 231.	

Ein Sachregister steht am Schluß des zweiten Bandes.



2. 437.

8.

1.

9.

226.

~~NOV~~ OCT 20 1941

APR 18 1945

OCT 4 1946

NOV 10 1967

FEB 18 1951

OCT 10 1951

MAY 14 1971

JAN 3 1956

June 1

JUN 17 '57

~~SEP 10 1971~~

~~JUL 20 1958~~

~~MAY 31 1984~~

~~OCT 17 1958~~ C

~~FEB 10 1959~~

~~FEB 4 1959~~

~~FEB 4 1960~~ C

FEB 22 1965

SEP 23 1966



