Jahr. Band, resp. Jahrg.
M. 8,75.

MAGAZIN

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und **Dr. D. Hoffmann.**

Siebzehnter Jahrgang.

1890.

Berlin.

Verlag der „Jüdischen Presse“.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gr. Hamburgerstr. 18-19.

Inhalt.

	Seite
Zur Geschichte der Exegese über den Vers Gen. 49, 10 לא יסור שבט וגו׳ von Dr. B. Zimmels, 1—27, 1:5—165, 177—197,	261—279
Leben und Wirken des Tannaïten Chija von Dr. S. Baer. . . . . 28—49,	119—135
Die Nagid-Würde von Dr. A. Berliner	50—58
Geschichte der deutschen Juden von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts von Dr. M. Stern	59—73
Priester und Leviten, eine Beurteilung der Schrift „Der Kampf zwischen Priestern und Leviten“ des Dr. H. Vogelstein, von Dr. D. Hoffmann . . . 74—87	136—151
Die Fränkel in Worms von Prof. Dr. D. Kautmann .	87—92
Abermals Antoninus, von Fürst	92—93
Bemerkung zur „Berichtigung einer verdorbenen Midrásch-stelle“, von Dr. Bloch-Posen	93—95
Litterarische Notizen, von Dr. Berliner	95—96
Der achtundsechzigste Psalm nach Abfassungszeit und geschichtlichem Inhalt von Benzion Behrend . .	97—118
Die Quelle der Fabel von Elia Levita's Taufe, von Prof. Dr. D. Kaufmann	166—169
„Ein Räthsel in der Litteratur weniger“, von Prof. Dr. W. Bacher	169—171
Mose und Bonajuto Alatino, von Prof. Dr. D. Kaufmaun	172—173
Hebräische Messkataloge. — Gerson Wiener. — Plan einer Talmudausgabe in Dessau, von demselben . .	173—175
Die Wormser Fränkel in Breslau, von demselben . .	175—176
Recensionen: חצון מאת מאיר איש שלום und S'rubabel von demselben (M. Friedmann), von Dr. D. Hoffmann	176—178
Eine Magistratur in Jerusalem, von Dr. Sidon . . .	198—218
Fragmente eines pseudoaristotelischen Werkes über die Seele, in hebr. Sprache, von Dr. A. Loewenthal (Bemerkungen zum hebr. Teil S. 1—12)	219—225
Hebräische Handschriften, von Dr. M. Steinschneider	225—232
Einige Bemerkungen zu Aben Esra, dem Historiker, von Dr. D. Feuchtwang	232—235

Berichtigung [illegible] der Redaktion [illegible]
Recension: Prof. Dr. [illegible] zweiter Band von Prof. Dr. [illegible] [illegible]
Zur Textkritik von Midrasch [illegible] von Dr. [illegible] [illegible]
Seltene Bücher [illegible]
Kritische Bemerkungen zum Wortlaut des Zunz'schen [illegible] von Dr. S. H. Marx[illegible] [illegible]
Das Memorbuch der Kaufmann'schen Zunz'schen Sammlung in Wien in Mischitz von Prof. Dr. D. Kaufmann [illegible]
Zur Geschichte der Wiener Emanzen von 1670 von Prof. Dr. D. Kaufmann [illegible]
Ueber zwei handschriftliche Haggada's von L. Rosenthal [illegible]
Recensionen: Maybaum: Jüdische Homiletik. Ludwig A. Rosenthal: Ueber den Zusammenhang der Mischna, besprochen von Dr. D. Hoffmann . . . 316—324
פ׳ דברי שמואל von Rabbiner Lazar Grünhut . . . . 325—325
Zur hebräischen Abtheilung von Dr. A. Berliner . . 325—327
Notiz . . . . . 327—327

Hebräischer Teil:

עד

לקוטים מספר הנפש חכיותם לארסטו מאת אברהם לאשווישאל . . . [illegible]
מכתב מהרב ר׳ אברהם סגרי נגד נחמיה חיון מאת אברהם ביקרוויץ . . . [illegible]
פליטת סופרים, מאת שוח״ח . . . . . [illegible]
השתק מפנקס הקהל רומא, מאת דיר ברלינער . . . . . [illegible]
כתב מר׳ יחיאל בר׳ יואב ישרין ראיר שבתי בר שמואל [illegible] . . . [illegible]
מוסס כתב אחר ששלח טרנא ורבנא מ״ר יוחנן בן [illegible] . . . [illegible]
הרב ר׳ מתתיה זלמ״ה לנבנרי יקל שאשואה [illegible] . . . [illegible]
זכרון יומם מאת יעקב וואגנער . . . . . [illegible]

Zur Geschichte der Exegese

über den Vers: Gen. 49,10 לא יסור שבט וגו׳.

Von Rabb. Dr. A. Zimmels.

I. Theil.

Einleitung.

Die mehr als 2000jährige Geschichte der Exegese zu Gen. 49,10 umfasst vor Allem zwei Reihen von Auslegungen, die im ersten und obersten Prinzip der Erklärung biblischer Stellen auseinandergehen. Die eine Reihe durchläuft den ganzen Zeitraum, die andere dagegen reicht erst 100 Jahre zurück. Von den Septuaginta bis auf unsere Tage finden wir stetig Vertreter der einen Richtung, die in unserem Verse, wie in dem ganzen Abschnitte (Gen. 49,2—29), dem „Segen Jakob's", mit der Tradition Segen und Weissagung des sterbenden Patriarchen in ihrer Echtheit sicher erhalten, erblicken. Wenn wir diesen Standpunkt in der Wissenschaft als den dogmatischen bezeichnen können, so steht demselben der kritische gegenüber, der eine Vorhersagung der Zukunft in jeder Weise ausschliessen will, daher nur ein vaticinium ex eventu annimmt und so die Abfassung eines solchen einer späteren Zeit zuschreiben muss.[1])

---

[1]) Nach P. v. Bohlen: Die Genesis hist.-krit. erläutert (Königsb. 1835) p. 440 ist Hasse im Mag. f. bibl.-or. Lit. Königsb. 1788 der erste, der in einer besonderen Untersuchung über den Segen Jakob's den jüngeren Ursprung desselben behauptet.

Da die erstere Gruppe von Auslegungen den ungleich grösseren Teil bildet und das meiste historische Interesse bietet, wird sie vornehmlich Gegenstand dieser Darstellung sein. — Wenn man dieselbe im Ganzen mit einem Blicke zu überschauen sucht, so zeigt sie, wie kaum eine andere, die sich über einen biblischen Vers gebildet hat, vorwiegend ein spezifisch charakteristisches Gepräge, nämlich das der theologischen Polemik und Apologetik.[1]) Es hängt wohl mit den unüberwindbaren Schwierigkeiten, die dieser Vers einer schlichten, auf geschichtlicher Grundlage ruhenden Auslegungsmethode bietet, zusammen, dass derselbe schon in der ältesten exegetischen Literatur auf einen in der Zukunft zu erwartenden Messias gedeutet wurde. An diese jüdische Tradition anknüpfend, nahm die Kirche bereits in frühester nachevangelischer Zeit die in derselben liegende Vorherverkündigung unter die aus dem A. T. entlehnten Beweise für die Wahrheit der Messianität ihres Stifters auf.[2]) Wenn man nicht aus manchen Stellen der midraschischen Auslegung schon jüdischerseits einen versteckten Protest gegen die christliche Auffassung herauslesen will, dann muss man annehmen, dass ungefähr im 1. Jahrtausend n. g. Z. in der Kirche sich die Anschauung von dem christlich-mess. Charakter dieser Stelle fortpflanzte und festsetzte, um erst

---

[1]) Die Wichtigkeit, welche man dem zu den meist besprochenen Stellen der h. Schr. gehörenden Verse, als einer unzweifelhaften Hinweisung auf die Ankunft eines Messias beimass, drückt Pfeiffer, Dubia vexata S. S. (1679) p. 202 mit bezeichnenden Worten aus: „Anecdimus nunc ad palmarium ferme locum non Geneseos modo, sed totius ferme V. T.“ (S. G. Baur, Gesch. d. alttestam. Weissag I, Giessen 1861 p. 239 A. 41).

[2]) Der Benedictiner Rupertus v. Deutz (1135), De victoria verbi Dei l. III c. 9 zählt Gen. 49, 10 als die 3. Verheissung des Mess. neben 3, 15 u. 22, 18 auf (Ben. Pererius, Comment. et disput., Mainz 1612 p. 1016), während Justinus Martyr als die beiden ersten Verheissungen Gen. 26, 4, u. 24, 18 anführt (S. L. Reinke, Die Weissag. Jakobs etc. Münster 1849 p. 160).

in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends bei den Juden auf heftigen Widerstand zu stossen und unter ihnen eine grosse Zahl von anderen, selbständigen Erklärungsversuchen zur Widerlegung der vorgefassten polemischen Meinung hervorzurufen. Doch nicht allein die Verschiebung des mess. Standpunkts in jüdischem Sinne, dass die Ankunft des Messias, den der Vers voraussagen soll, noch zu erwarten sei, wurde als Argument zur Bekämpfung der christlichen Ansicht in's Feld geführt, sondern noch mehr während der Blüthezeit der jüdischen Exegese im Mittelalter eine rein rationelle Auslegung, die mit Zuhilfenahme der Grammatik und theilweise auch der Sprachvergleichung, die Weissagung auf ein bestimmtes, in geschichtlicher Zeit bereits stattgehabtes Ereigniss sich beziehen liess.[1]) Der theologisch-dogmatische Kampf um unseren Vers währte hüben und drüben, trotz des Einflusses, den die humanistisch-reformatorische Bewegung sonst auf die Bestrebungen zur Auffindung der „hebräischen Wahrheit", des einfachen Wortsinns der Bibel, ausübte, noch lange über das Mittelalter in die neue Zeit hinein fort und wurde erst gegen das Ende des 17. Jahrhunderts christlicherseits von einer der wissenschaftlichen Forschung mehr entsprechenden Anschauung abgelöst. Dieselbe trat objectiver, freier von überkommenem Autoritätsglauben dem Bibelworte gegenüber, oder sie trat, wie Joh. Clericus (st. 1736) in seinem Commentar zur Genesis (Amst. 1710 p. 344 ff.) sagt: „man müsse bemüht sein, selbst auf die Gefahr hin, dass man den Christen ein Argument für ihr Dogma der

---

[1]) Dass eine rationelle Auslegung im Allgemeinen u. in unserem Falle ganz besonders als Mittel zur apologetischan Abwehr dienen konnte, bemerken schon Jos. Albo, Ikk. IV, 42: ושאין בתורה ולא בדברי הנביאים נבואה תורה בהכרח על ביאת המשיח כי כולם יתפרשו לפי מקומם וכן יפרשו כל הנבואות על זה הדרך על העבר . . u. Rich. Simon Hist. crit. comm. praecip. V. et N. T., d. v. L. Chr. Rühlen (Gosl. 1713) p. 4: „Die Juden fielen auf den blossen buchstäblichen Verstand zu der Zeit, da sie die Christen mit den Waffen angreifen wollten".

Messianität raube, der Wahrheit gemäss auszulegen, als ob gar keine Juden auf der Welt vorhanden wären; man bestrebe sich schon, andere Beweise ausfindig zu machen, denn in Gen. 49,10 würde man einen vergeblich suchen". — Im jüdischen Lager konnte diese Richtung, die sich vom Hinblick auf die theologische Nutzanwendung lossagte und so gewissermassen die kritische Epoche vorbereiten half, erst nach der Anregung, die für die nüchterne Bibelerklärung von der Mendelsohn'schen Schule ausging, Platz greifen.

Nach dem Gesagten würden sich auch die Eintheilungsgründe für das Folgende ergeben. Es wären theils in chronologischer Aufeinanderfolge, theils in synchronistischer Gegenüberstellung zu behandeln:

A. Die dogmatische Auslegung, die die Authentie des Ursprungs wahrt; und zwar:

I. Die alte Uebersetzungs- und Paraphrasenliteratur.

II. Die midraschische Exegese, in der zu unterscheiden ist:
1. halachische und
2. haggadische bis um's Jahr 1100.

III. Die theologisch-polemische Deutung bis um's Jahr 1500:
1. bei den christl. Auslegern in der kath. Kirche in durchgängig messianischem Sinne;
2. die Widerlegung bei den Juden:
a) messianologisch, worunter auch die mystische Deutung zu begreifen ist,
b) philologisch-rationell mit Einschluss der kar. Interpretationsversuche.[1])

---

[1]) Der im Folgenden gegebene erste Teil der Darstellung soll zunächst die eben bezeichneten drei Abschnitte bis zum Ausgang des Mittelalters ungefähr enthalten.

IV. Fortsetzung vom Zeitalter der Reformation ab:
1. christliche:
a) katholische,
b) protestantische;
2. jüdische Auslegung, theils mess., theils rationell, aber unselbstständig auf Grund älterer Erklärungen.

V. Dis wissenschaftlich-historische Exegese:
1. bei den Christen und
2. bei den Juden.

B. Die kritische Periode.

Das nach dieser Skizze zu entwerfende Bild kann nicht allein den Entwickelungsgang der Bibelexegese im Grossen illustriren, sondern enthält auch mit ein Stück Cultur- und Sitte ngeschichte, indem es mit seinen einzelnen Momenten das fortwährende Streben der gebildeten Menschheit nach wissenschaftlicher und klarerer Erkenntniss darstellt.

A.

In dogmatischem Sinne sind zu nehmen:

I. Die alten Uebersetzungen.

Für dieso, sowie für die folgende Klasse (unter II.), d. h. auch im Allgemeinen für die gesammte ältere Auslegung in messianischem Sinne, wollen wir eine leitende Bemerkung vorausschicken. Was nämlich die Lesung des Bibeltextes in unserem Verse anbelangt, so ist sie masoretisch ganz gesichert bis auf das eine Wort שילה, von dem aber das Wohl und Wehe des ganzen, schwergeprüften Verses abhängt. Allem Anschein nach muss man voraussetzen, dass — vielleicht einzelne, wenige Ausnahmen[1])

1) Wenn Bohlen l. c. p. 463 ohne Weiteres apodiktisch behauptet dass bis auf's 10. Jahrh. herab von der Schreibung שילה nicht die mindeste Spur zu finden sei, so sei hier zunächst verwiesen auf 3 Auslegg. 1) Jalk. Gen. § 160, wo שילה=שִׁילֹה gesetzt; 2) Ber.

abgerechnet — den alten Uebersetzern und Erklärern die La. שלה defect. vorgelegen habe, und man somit an den Namen der Stadt, der in dieser Schreibung 22 Mal (nach W. Gesenius' Wb.[10] s, v. שילה, gegen שילו nur 2 Mal) vorkommt, sehr leicht denken konnte. Dagegen wurde fast durchgehends שִׁלֹה gelesen und in messianischem Sinne gedeutet. Ob aber nach einer uralten Tradition so gelesen wurde und, als es historisch nicht erklärt werden konnte, der immer offen stehende Ausweg der Beziehung auf den Messias nachher gewählt wurde, oder ob es sich nicht umgekehrt verhält, dass die messianologische Tradition das Primäre ist, dürfte unmöglich zu entscheiden sein.[1])

Es giebt von den griechischen Uebersetzern unseren Vers wieder:

1. der Alexandriner in folgender Weise: *Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ ἕως ἐὰν (ἂν) ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν.*

Dies die La. in unseren Texten. Der wichtige Passus: *ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ*, der später so oft besprochen wurde, ist in dieser Form vielfach bezeugt in der patristischen Literatur. Ihn haben Clemens Alex. (p. 220), Origenes, Cyprian, Eusebius, Athanasius, Basilius, Augustin und Cyrill. Alex. (p. 444).[2]) Die abweichende La.: *ἕως*

---

r. 98, 8: שילה auf Hillel oder seine Nachkommen vielleicht wie von שיל stammend gedeutet; 3) Targ. Ps. Jon.: זעיר בנוי ebenfalls wie von שיל. (S. G. Baur l. c. p. 234, wo derselbe auch das späte Zeugnis der Versio Graec. Venet., vor dem 14. Jh., *Σιλών* nicht gelten lassen will, u. p. 247). Inwieweit das Angeführte doch sehr fraglich ist oder einer späteren Zeit angehört s. w. Unerfindlich ist, was Joh. Jahn, Einl. in die h. Bücher des A. B. Wien 1802, I, p. 507—20 behauptet, dass זעיר בנוי aus שִׁלֹה zu erkünsteln wäre.

[1]) Cf. Joh. H. Kurtz: Gesch. d. A. B. (Berlin 1853) I, p. 325. nach dem ein durch שִׁלֹה im Verse entstandener Widerspruch vorangegangen sein mag.

[2]) S. Clericus l. c.; Pererius p. 1017; Hugo Grotius: Annotat. V. T. m. Anm. v. G. F. L. Vogel, Halle 1775, t. I p. 51 ff.;

ἀν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται[1]) wird von Justinus Martyr (in seinem Dial. c. Tryph.) gegen die Juden als die einzig richtige erklärt, trotzdem er selbst, Origenes[2]), Eusebius, Chrysostomus[3]) und Augustin[4]) beide Laa. gebrauchen. *ᾧ ἀπ.* ist belegt durch Irenäus (p. 202), Tertullian, Ambrosius, Epiphanius, Hieronymus, Theodoret und Leo M. (I 461); bei Epiph. ist auch zu lesen: *ᾧ τὰ ἀποκ.* und in den Clem. Hom. *οὗ ἐστιν.* Mag man nun mit Just. M. den Juden den Vorwurf machen, sie hätten, um die messianolog. Beweiskraft der Stelle in christl. Sinne abzuschwächen, *τὰ ἀπ.* an Stelle des richtigen *ᾧ ἀπ.* gesetzt, oder mit Julianus Apost. (bei Cyr. Al. c. Jul. c. 8; s. F. A. Stroth, „Beitr. zur Kritik der LXX" in Eichhorn's Repert. f. biblbl. u. morgenl. Lit. II, 96 A.) den Christen den Vorwurf zurückgeben, dass sie tendenziös die ursprüngliche La. *τὰ ἀπ.* gefälscht (wie auch G. Baur. l. c. p. 240 f.) oder mit Clericus *ᾧ ἀπ.*[5]) für eine erklärende Glosse halten, in jedem

---

P. J. Bruns in Eichh.'s Rep. IV. p. 1 ff.: J. E. Grabe's Anm. über I. M. 49; G. Baur, p. 240 A. 44 u. Reinke p. 160 ff

[1]) Unerhebliche Varianten bei Reinke p. 59 Anm. 6—9 und Rep. I, 113.

[2]) Orig. in S. S. comm. ed. P. D. Huetius (Cöln 1685): In Matth. p. 229: *οὐδὲ ἡγούμενος ἐξ Ἰσραὴλ ἕως ἂν ἔλθῃ ὃ ἀποκεῖται*; u. cf. Huet. observv. et notae p. 30: Orig. in Joh. 4, 25; c. Cels. c, I, wo *τὰ ἀπ.*; in Hom. XVII in Gen. beide Laa.

[3]) Gegen G. Baur s. Hom. LXVII, opp. (1687) t. I p. 202: donec veniant reposita ei. . . Tamdiu . . . quoad ille venerit. Et bene dixit, quoad ille veniat, was Reinke p. 162 auch übersehen. Nach Orig. Hexapla ed. Field (Oxf. 1875) I, 70 beweisen Aquila, in welchem Eus. *ᾧ ἀπ.* ergänzt u. Symmachos auch nichts für die La.

[4]) Pererius l. c. Reinke p 173.

[5]) Basnage: L' hist. des Juifs t. III l. IV c. XXI p. 298 f. übersetzt: „Jusqu'à ce que vienne (!) les choses lui sont soumises" u. findet so diese Stelle sinnlos u. ungrammatikalisch, da sich ein Fehler eingeschlichen habe, den die Kirchenväter alle nicht gemerkt. Um einen guten Sinn zu erlangen, emendirte B. u. zw. indem er nach *ἔλθῃ* eine Lücke ausfüllen will mit dem Worte „Silo", das LXX für den Namen des Messias gehalten hätten, zu dem sie das

Falle wird die Entscheidung über den Charakter der LXX-Uebersetzung nicht leicht, denn beide Laa. lassen eine mess. Deutung, natürlich nach jüd. traditioneller Anschauung ebenso gut wie eine rationell geschichtliche Auffassung zu; die eine beweist kaum mehr wie die andere. Beiden liegt im h. Texte die La. שִׁלֹה = שֶׁלּוֹ = אֲשֶׁר לוֹ zu Grunde; in dem einen Falle ist אשר Subject: „bis kommen wird, was ihm (sc. dem Stamme Judah) aufbewahrt oder bestimmt ist", in dem anderen aber würde es heissen: „bis kommen wird der, dem aufbewahrt oder bestimmt ist . . ." und diese Ellipse müsste ergänzt werden: sc. ἡ βασιλεία, τά πάντα (Grot. Cler.) τὸ βασίλειον (Grabe) oder βασίλειον κρῖμα (ganz nach Ez. 21, 32: אשר לו המשפט, wo LXX nur ᾧ καθήκει hat; Joh. Coccejus, Lex. et com. serm. hebr. et chald. V. T., Amst. 1669 s. v. שילה p. 898). Allerdings ist die Ausführung dieser Ellipse sehr gezwungen u., so meint Clericus schon. dass er ebenso gut sich dazu denken könne: finis s. cessatio eius sc. sceptri et regiae potestatis. Trotzdem dürfte man die letztere La. als die richtige wählen,[2]) wenn man sich entschliesst, sie als messianische Weissagung gelten zu lhssen, denn diese[3]) lässt sie deutlicher hervortreten. Ihr giebt daher auch Frankel: Ueber den Einfluss der palästin. Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik p. 48 ff. den Vorzug;[4]) aber nicht etwa gestützt auf das Zeug-

---

Folgende als Erklärung hinzugefügt. Mit einem Sprunge giebt dann B. wieder: „jusqu'à ce que vienne le Scilo ou le Christ, à qui les choses sont soumises (!).

[2]) Dieselbe fand Holmes in 26 von 51 Hss., die er verglich (Baur l. c. p. 240 A. 44).

[3]) Was auch dem Targ. Onk. דרילה היא, mag man nun eine ursprüngliche paläst. Tradition oder umgekehrt einen Einfluss der alexandr. Schrifterklärung auf diese — vielleicht mit mehr Recht — annehmen, mehr entspricht; s. noch weiter.

[4]) Ib. Anm. o „τὰ ἀποκείμενα drückt den Hinweis auf den Messias etwas dunkler aus". — Aehnlich wie ob. Basn. meint, Riveltus (bei Pfeiffer l. c. p. 204) in seinen Exercit. in Gen. § 178, dass LXX שילה für den Namen des Mess. angesehen hätten.

nis Just M.'s, „des beschränkten, unwissenden Kirchenvaters", sondern aus sachlichen Gründen. Frankel weist nach, dass während im palästinischen Heimatlande erst unter dem schweren Drucke der Römerherrschaft die tiefe Sehnsucht nach einem erlösenden Messias erwachte, in Alexandrien dagegen diese Idee früher sich ausbildete (cf. ib. p. 182 ff.) und zur Zeit, da die griechische Version der Genesis entstand, im Volksbewusstsein schon tiefe Wurzel geschlagen haben konnte. Historisch wäre somit ᾧ ἀπ. mess. aufgefasst ganz zulässig und in diesem Sinne würde es auch mit dem folgenden: αὐτ. προσδ. ἐθν. gut übereinstimmen. — Bei genauerer Prüfung jedoch müssen wir fragen: Wie konnte der Uebersetzer die Weissagung in der Form, wie er sie gab, rechtfertigen? Um die Mitte des 3. oder 2. Jahrhunderts v. g. Z. war schwer zu behaupten die Wahrheit des Satzes: „Es wird nicht schwinden, der Fürst (ἄρχων) aus Juda (oder „der aus Juda stammt") und der Führer aus seiner Nachkommenschaft[1]) (oder „der aus seiner Nachkommenschaft stammt") bis kommet der (Messias), dem (es) bestimmt ist", da zu jener Zeit weder weltliche Fürsten noch Führer aus Juda waren. Das TO., dem (Frankel ib.) die messian. Auffassung der LXX entsprechen würde, ging dem wohl aus dem Wege, indem es עביד שולטן und מסרא („Führer u. Gesetzeslehrer") für שבט und מחקק setzte, was mess. zu erklären ist. Wir halten es daher nicht für unmöglich, dass man ganz von einer agad. Färbung dieser Stelle absehen müsse, und dass man beide Laa. auf eine geschichtliche Persönlichkeit beziehen könne, etwa auf David („nicht wird weichen die Führerschaft aus Juda und die Vorherrschaft seiner Nachkommen bis kommen wird was ihm bestimmt ist sc. das Königtum")[2]) oder auch auf

---

[1]) Nicht wie G. L. Bauer: Hermen. sacra V. T. (Lpzg. 1797) t. I. p. 140, der מבין רגליו mit ἐκ τῶν ποδῶν = e medio discedere s. abire vergleicht.

[2]) Frankel ib. p. 51, der Schiloh beibehält, erklärt es als Periode zu Schiloh. — Es wäre nicht undenkbar, τὰ ἀποκ. einfach auf die

Jerobeam; in beiden Fällen würde zu der La. ᾧ ἀπ. doch das folgende, allerdings etwas messianisch klingende αὐτ. προςδ ἐθν. passen, wenn wir es = reverentia und timor nähmen. Jul. Apost. bei Cyr. Alex. deutete schon τὰ ἀπ. αὐτῷ καὶ αὐτ. προςδ. ἐθν. auf Nebukadnezar,[1]) durch den der Herrschaft Juda's ein Ende gemacht wurde.

Wir haben bei der für die gesammte kirchliche Auslegung so wichtigen Quelle länger verweilt, um durch genauere Untersuchung klar zu zeigen, dass eine absolute Entscheidung über die Wahl der La., sowie der Interpretation der LXX schwierig ist, und dass damit jeder Berufung auf dieselbe die sichere Grundlage entzogen ist.

Von untergeordneter Bedeutung sind die 3 anderen griechischen Uebersetzungen ungefähr aus der Mitte des 2. Jahrh. n. g. Z.[2])

2. Aquila übersetzt: Οὐκ ἀναστήσεται (Grabe liest αποστήσεται) σκῆπτρον ἀπὸ Ἰούδα καὶ ἀκριβαζόμενος ἀπὸ μεταξὺ ποδῶν αὐτοῦ ἕως ἂν ἔλθῃ .... (hier ergänzt, wie oben bemerkt, Eus. demonstr. ev. l.: ᾧ ἀποκ.) καὶ αὐτὸς (bei Grabe αὐτῷ) σύστημα[3]) λαῶν. Wie gewöhnlich hat sich auch hier Aqu. mehr an den Buchstaben gehalten; dass in dem ἀκριβ. eine antichristl. Wendung liegen kann, s. w. bei Onk.

3. Theodotion unterscheidet sich nach Hexapla und Euseb. ib. nicht von dem LXX; doch cf. Eichh. Rep. IV p. 20, dass auch er ᾧ ἀπ. gelesen.

4. Symmachus giebt den Anfang anders: Οὐ περιαι-

Eroberung des Landes Palästina zu deuten, nach welcher J. doch den Vorrang bewahren würde.

[1]) Reinke p. 170.

[2]) Cf. W. Vatke, Hist. Krit. Einl. i. d. A. T. ed. H. G. S. Preiss (1886) p. 136 ff.

[3]) Grabe p. 23 meint Aqu. hätte מקוה (da Gen. 1,10 מקוה = σύστημα) gelesen u. LXX מקוה u. תקוה. Frankel hält beide Conjecturen für unbegründet. Wenn aber יקהת auch = σύστημα = Versammlung sein kann, so müssen LXX bei προςδοκία doch viell. an מקוה gedacht haben (wie Cler, p. 347 meint, mit Verwechslung des ו u. ה).

ρεθήσεται[1]) *ἐξουσία ἀπὸ Ἰούδα* . . . Nach Rosenmüller, Schol. in Gen. (Lp. 1788) p. 326 u. Fr. Delitzsch, Neuer Comm. über d. Gen. (1887) p. 519 soll derselbe wie Aqu. *ᾧ ἀποκ.* lesen (Constit. apost. 6, 11).

Auch aus diesen jüngeren griech. Verss., wie sie uns vorliegen, kann man nicht bestimmt auf eine mess. Auffassung, die sie im Auge gehabt, schliessen; vielleicht eher auf das Gegentheil.

Dagegen verhält es sich schon 5) mit der chald. Uebers. dem Targ. Onkelos, ganz anders.[2]) Dasselbe lautet: לא יעדי עביד שולטן מרבית יהודה ספרא מבני בנוהי עד עלמא עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא וליה ישתמעון עממיא. Auf diese ausgesprochen mess. Auslegung als einer alten Autorität haben später Juden und Christen vielfach sich gestützt und ihre entgegengesetzten Ansichten gebaut. Ein streitiger Punkt lag in dem: עד עלמא עד דייתי. Wenn wir nicht mit Baur p. 239 f. A. 43: עד עלמא (was nach Berliner: Targ. Onk. p. 58, die Bibl. reg. nicht hat) als eine spätere Einschiebung, um das עד דייתי, mit dem die Christen polemisirt, abzuschwächen, halten wollen, dann fragt es sich, wie das Targ. den Satz im Hebräischen construirt hat.[3]) Ein alter Pent.-Cod. Firkowitsch (Berliner ib. und Pinsker Likk. kadm. p. קע״ט f. A.) soll רגליו עד mit Tiphcha n.

---

[1]) Die Passivform hier u. bei Aqu. lässt noch nicht voraussetzen, dass sie im Texte etwa יוסר gehabt, da sie viell. nur, wie öfters Einzelnes, dem Sinne nach übersetzen. So Vulgata: auferetur.

[2]) Interessant sind die späteren Versuche, auch im Targ. rationelle Exegese wiederzufinden z. B. bei Moseh Cohen de Tordesillas u. A.; s. w.

[3]) Aus dem Umstande, dass im Targ.-Texte משיחא, das ganz klar das christl.-mess. Dogma beweisen soll und von den Juden mit grosser Mühe umgedeutet wurde, stehen blieb, schliesst G. L. Bauer: Crit. sacra V. T. (Lp. 1795), dass der Text sich intact erhalten habe (!). — Is. Abarb. citiert im Comm. zu St. עד דאתי משי וליה יתכנשון עממא, viell. ex memoria, denn wie ישתמעון hat man später יקהת nach dem Arab. יקה vielfach erklärt. — Vers. Graec. Venet. hat *αὐτῷ ὑπακοὴ λαῶν* (Baur 238 A.).

Athnach gehabt haben.[1]) Wenn TO. so den Vers geteilt hat, dann wäre עד עלמא entsprechend dem עד[2]) u. das folgende עד דייתי könnte das כי יבא schwer wiedergeben. R. Sal. b. Ad.[3]) (Respp. Salon. 1808, IV f. 36b f. u. bei Perles, hebr. Beil. p. 45) citiert als Targ. bloss עד עלמא דייתי[4]) u. R. Sal., der Lehrer des Bachja b. Ascher, (im Pent.-Comm. des Letzt.) wahrsch. mit b. Ader. identisch,[5]) meint bestimmt das 2. עד streichen zu müssen. Dagegen versuchte schon Joh. St. Rittangel in seinem 2. hebr. Briefe an einen Amst. Juden (1642) bei Wagenseil (Tela ign. Sat.: Carm. R. Lipm. conf. p. 341) das Targ. anders zu erklären; עד דייתי sei wörtliche Uebers. von עד כי יבא und עד עלמא nicht die Wiedergabe von עד, sondern nur eine freie Ergänzung des Paraphrasten, der nichts im Bibeltexte entspricht, wie sich derartige paraphrasierende Zusätze oft im T. finden. Ebenso hält es N. Adler (in נתינה לגר z. St.) für willkürlich und selbständig hinzugefügt; und das dürfte wol auch das Richtige sein. — Es unterliegt

---

[1]) Bachja b. Asch. erwähnt im Namen seines Lehrers R. Sal. die Ansicht, dass עד = לעד, u. fährt dann fort: וע״כ בא המעם בעד להורות שאיננו נמשך אחר כי יבא ש׳. R. S. hat viell. auch עד mit einem stark trennenden Accent gehabt, denn Iethib hat wol trennende Kraft (Pinsker ib.), aber nur etwa wie Paschta (Luzz. in Jesch. h. T. III, p. 31 u. im Comm. zu St.). — Wie Men. b. Isr. im Concil. Quaest. LXV Ber. r. c. 99,8 שבט מיהודה זה כסא מלכות erklärt, als ob Ber. r. übersetzt hätte: Non auferetur cesptr. a. J. in aeternum, quando veniet . . . s. w.

[2]) Wie auch den Vers danach zu erklären suchen R. Sims. (Berl., Pl. S., 29 h.), Isaak aus Orleans (? cf. Daath sek. Liv 1783, 27d; Paaneach rasa Amst. 1698 24b), die beiden wahrsch. identischen R. Salomo's; diese Erklärung ferner nach Rittangel (Wagens. l c. p. 343) angeblich in באר משה (s. Benjak. Thes. p. 65 No. 169) u. כבוד חכמי׳ (?) u. vom Vater des mit letzterem correspondirenden Amsterd. Juden (?); w. s. mehr.

[3]) R. Nissim (דרשות p. 82 f.) hat עד דעלמא ייתי, viell. z. l. עד עלמא דייתי. Nach Juch. lebte ders, vor Ader. (st. 1264); Graetz Gesch. VII, 416 A. 3 identificiert ihn mit Gerundi (c. 1380).

[4]) Cod. Firk. soll ארי ייתי lesen.

[5]) Mehr darüber s. w.

keinem Zweifel, dass Onk. wie LXX שִׁלֹה gelesen; da nun zu seiner Zeit bereits die Messiasidee vollständig ausgebildet war und traditionell in diesem Verse deutlich wiedergefunden wurde, so setzte er dann das allgemein angenommene Subj. משיחא u. ein Obj. מלכותא dazu.

Gegen Ludw. Cappellus (Crit. sacra, Paris 1650, p. 326), der der gleichen Ansicht ist, sucht Joh. Buxtorf II. (Anticrit. II, 10 p. 714 f., Bas. 1653) die masoretische La. dem Targ. unterzuschieben, indem er annimmt, dass שילה, wie Synh. 98 u. Ber. r. 98,[8] der Name des Messias mit משיחא wiedergegeben sei; dann habe man ihn erst „durch cabbal. Notarikon als שֶׁלּוֹ = quia ejus sit regnum דדילי היא מלכותא ausgelegt oder als Abbrev. aufgelöst שיל = שיש לו המלכות".[1]) Ebenso wie diese halten wir auch die Behauptung N. Adler's, dass im Targ. 2 Deutungen: שילה als Name des Messias u. dann als שֶׁיֵּשׁ לוֹ[2]) zusammengeflossen sein, eine Erscheinung, die sonst bekanntlich vielfach im TO. auftritt, an unserer Stelle für unhaltbar.

Onkelos' Uebertragung wäre somit: „Nicht wird weichen der Machthaber (der) aus dem Hause Juda (stammt) und der Schriftgelehrte aus seiner Nachkommenschaft ewiglich, bis der Messias kommet, dessen ist die Herrschaft, und ihm werden die Völker[3]) gehorchen".[4]) — Wenn Just. Mart. (p. 166), wie es ihm 100fach nachgeredet wurde, meinte, dass die Weissagung in christl. Sinne in Erfüllung gegangen sei, denn bis auf Herodes hätten die Juden (nicht der Stamm Juda) eigene Könige und Fürsten gehabt und, nachdem diese aufgehört, wäre der Mess. bereits gekommen, so beugt Onk. — wahrscheinlich nach einer älteren Tradition[5]) — einer der-

[1]) Raschi, auf den Buxt. sich beruft, beweist nichts.

[2]) Wiewol Adl. auf Jalk. Gen. § 260 verweist, so muss er doch jedenfalls aus Ber. r. מי שהמלכות שלו im Auge gehabt haben.

[3]) „Die Völker der Erde", nicht die Stämme Israels, denn für עמים V, 33,3 u. 19 hat O. שבטיא.

[4]) Anderen Auffassungen des Targ. werden wir noch begegnen.

[5]) Nach der einen Version soll die Tradition des Onkelos von

artigen Interpretation vor und rechtfertigt die Opposition gegen dieselbe, indem er die noch zu seiner Zeit bis in Ewigkeit andauernde Nichterfüllung der ganzen Weissagung betont und an Stelle der weltlichen Herrscher die Schriftgelehrten[1]), die den Vorrang Juda's erhalteen, einführt.[2])

Die nämliche Tendenz — wenn wir hier von einer Tendenz zur Aufrechterhaltung des mess. Sinnes der Prophetie sprechen dürfen — verfolgen wohl auch die beiden jüngeren Targumim.

6. Ps.-Jonathan b. Usiel.

„Es hören nicht auf Könige und Machthaber aus dem Hause Juda[3]) und schriftkundige Gesetzeslehrer aus seiner Nachkommenschaft bis zur Zeit, da der Messiaskönig, sein jüngster Sohn[4]), kommen wird und um seinetwillen werden die Völker zerfliessen[5]) (vor Angst)".

Man könnte vermuthen, dass die Uebers. זעיר בנוי

R. Elies. u. R. Josua herrühren (Meg. 3a: More neb. II, 33), nach einer anderea sogar von Schemajah u. Abtaljon (Ikkar. IV, 42 u. cf. Jos. de Voisin, Observv. im Prooem. Pug. fid. Raym. Mart., 1687, p. 81).

[1]) Wie viell. schon Aquila mit *ἀκριβαζόμενος*?

[2]) So übersetzt allerdings auch Onk. IV, 21,18 = ספריא בחומרי, V, 33,21 מחקק = ספרא u. Jes. 33,22 מחקקנו = מלפנא. במחקק במשענר

[3]) Wie hier haben wir es auch bei Onk. u. LXX so genommen, dass „aufhören, schwinden etc." absolut steht u. „Machthaber aus Juda" zusammengehört (was bei Aqu. u. Symm., wo es מבית heisst, nicht anginge), sonst wäre hier, oben im Onk. u. weiter im Targ. jer. מבית zu lesen.

[4]) Hier tritt uns zum 1. Mal die Anschauung vom משיח ב״ד entgegen; s. w.

[5]) S. Levy, Chald. Wb. üb. d. Targg. s. v. מס u. ימס, denn er schwankt in der Ableitung u. meint, wenn es von ersterem käme, man viell. איתימסון lesen müsste. — Eine gleiche Uebers. haben zwar auch im TO. III, 26,39; Jes. 5,24; 34,4; Ez. 33,10; Sach. 14, 12, u. *ψ* 38,6 Worte von der Wurzel מקק u. מק, hier jedoch scheint קהה = stumpf, schwach werden, als Stamm angenommen zu sein (nicht wie Reinke p. 129 „Propter cum colligebant", denn dann müsste es יתכנשון heissen).

(was wieder das Primäre ist, wozu dann erklärend מלכא משי hinzutritt) die La. שילה plene voraussetzt, indem שיל die Wurzel wäre (wie später רדיק, Sal. Parch., JE. u. A. annahmen), aber man muss eher an eine Ableitung von dem in der talm. Sprache sehr gebräuchlichen שליה[1]) oder שליל[2]) denken und das Targ. kann auch שִׁלֹה oder שִׁלֹה[3]) gelesen haben. (S. o. S. 5 A. 1.)

7. Das jerusal. Targum.

„Nicht hören auf Könige aus dem Hause J., auch nicht kundige Gesetzeslehrer von seinen Nachkommen bis zur Zeit[4]), da der Messiaskönig kömmt, dessen ist die Herrschaft, und dem sich einst alle Reiche der Erde unterwerfen werden.“

Dies Targ. nähert sich wieder Onk. besonders, indem es שִׁלֹה liest. Die Uebereinstimmung betrifft auch die Auffassung des יקהת, für das auch alle 3 Targg. einen Plural haben, ohne dass es nöthig wäre, einen solchen in ihrer La. des Textes anzunehmen. מזרעי und מבני בנוי für מבין רגל beweist, dass dieses wie gleichbedeutend mit יוצאי חלציו angesehen wurde, wogegen neuere Erklärer mehrfach sich ausgesprochen haben.[5])

---

[1]) Wie TO. zu ובשליתה V, 28,57 ובוזיר בנהא.

[2]) Den Einwand dagegen, dass es שליו שליתו oder שלילו hätte lauten müssen, s, bei JE. Sef. jeth. (ed. Lippm. f. 18a) u. cf. Parchon's Machb. s. v. שיל. — Midr. Lek. tob p. קי״ח f. (Beth ham. V, 195 f.) heisst es auch: שלה בנו כמו ובשליתה; diese Ableitung, sowie der in dem Darauffolgenden angegebene Zahlenwert beweisen die La. שלה; cf. Reifmann im ב״ח IV, 217 u. s w.

[3]) Erst bei dem Karäer Ali b. Suleim. (Likk. Kadm. p. קע״ט f.) im 10. Jh., der ähnlich erklärt, tritt das י ganz bestimmt auf: וכבר י״מ שא׳ שמ׳ המלה: יוצא ירכו ושהנמרד שִׁיל . . שִׁתוֹ . . עֵירָה . . מל׳ שוּל תשולו Ruth 2, 16. Viell. leitete er vom Arab. שיל = fluxit: שילה = profluvium eius ab, wie L. de Dieu: Crit. 5 (1693) p. 22. Cf. שול תשולו . . אשר יצא ממנו: מ׳ המבחר.

[4]) . . . עד זמן ד. עד כי paraphrasiert nur עד, denn es ist gezwungen es für eine Uebertragung des עד = עידן genommen zu halten. Cf. Jsaak Karo in Told. Jizch. (Rd, Tr. 1558) f. 44b Erklärung VI.

[5]) Z. B. Clericus meint, man müsste dann היוצא vor מבין direkt hinzufügen.

Nicht unbeeinflusst von der targum. Tradition, wiewohl im Ganzen den LXX folgend, blieb die syrische Uebersetzung der

8. Peschitto.

לא נענד שבטא מן יהודא ומבדקנא מן בית רגלוהי עדמא דנאתא מן דדיליה הי ולה נסכון עממא.

„Nicht wird weichen das Scepter von J. und der Gesetzesausleger (Gesetzgeber?) von zwischen seinen Füssen, bis kommen wird der, dessen es ist und ihn erwarten die Völker.“ Wie bei Aqu. ist מבין רגליו buchstäblich übersetzt; nach den Targg. (O u. J.) finden wir das שִׁלֹה, nur in knapperer Form wiedergegeben,[1]) sowie das מבדקנא[2]) vielleicht im Sinne von ספרא = legis interpres (Cler.), sodass beides mit auf den jüd. Ursprung der syr. Uebersetzung hinweisen könnte. — Trotzdem man dem Wortlaute gemäss, wie bei LXX, hier nicht deutlich den mess. Charakter erkennen kann, so ist er doch schon aller Wahrscheinlichkeit nach vorhanden und zwar in antichristl. Sinne (wio bei Aqu. u. Targ.).

Rich. Simon bemerke einmal (Hist. crit. du S. T. Par. 1680, p. 414), die Differenzen zwischen LXX und Vulgata in c. 49 der Gen. wären nicht allein zurückzuführen auf den schwer zu errathenden Sinn der dunkeln Prophetie, sondern auch auf die abgerissene Kürze der Ausdrücke uud die Zweideutigkeit der meisten Worte. Dies Alles genügt aber noch nicht, um eine seltsame Abweichung des Hieronymus in unserem Verse zu erklären. Er selbst übersetzt zu Ez. 17,22 (Opp. V p. 363) und zu

---

[1]) Bei Aphraates (330—50) soll der ursprüngliche Text sich erhalten haben; דדיליה הי מלכותא, „dessen ist die Herrschaft; s. S. R. Driver in Journal of Philology XIV, p. 5.

[2]) Wie bei Aquila: *ακριβαζόμενος* „der das Gesetz genau prüft“(?); die Bedeutung dieses Wortes ist nicht feststehend; cf. Aqu. Prov. 8, 15: ורוזני יחוקקו צדק=*οἱ δυνάσται ἀκριβασον ται δίκαιον* und v. 27: בחוקו חוג=*ἀκριβάζειν γῦρον*; daher kann *ακριβάζειν* auch = „festsetzen, genau feststellen (Gesetze)“ sein.

21,32: donec veniret cui repositum est, und doch heisst es in der canonisirten

9. Vulgata:

Non auferetur sceptrum de J. et dux de femore eius donec veniat qui mittendus est et ipse erit expectatio gentium.

Offenbar liegt hier ein Lesefehler vor: שלח statt שלה[1]) (jedenfalls ohne Jod) u. zw. שָׁלֵחַ punktirt.[2]) Während Aug. Eugubinus: In Gen. (Perer. p. 1017) nur behauptete, zur Zeit des Hieronymus wäre das Wort mit ח statt ה geschrieben gewesen,[3]) ging Math. Flacius, Clavis scr. s. (Kopenh. 1695) I, c. 1170, s. v. Schiloh, schon weiter; indem er als Protestant sogar die La. שלח annimmt („Silvah"), meint er, die Juden hätten, als sie von den Christen in die Enge getrieben wurden und nichts erwidern konnten, „pro malitia et pervicacia sua" die Buchstaben vertauscht. G. Huntley (Baur 253 A. 77) nimmt ebenfalls שָׁלֵחַ an und sieht nur in dem Jod des masor. שילה eine „jüd. Fälschung"[4]) (!). Auch Grotius gefällt שלח besser,

[1]) Dass die Tradition, unter שילה den Messias zu verstehen, wie sie im TO. zuerst zum vollen Ausdruck kommt (s. o.), „vielleicht nach der Combination שילה = שילח = שָׁלוּחַ" entstanden sei, wie A. Kohut, Krit. Beleuchtung des pers. Pentateuch, Uebers. 217, vermuten will, dürfte wohl kaum anzunehmen sein.

[2]) Nicht wie Joh. de la Haye (Annot. zur Par. Bib. 1660) u. Aug. Calmet (Comm. litt. etc. P. 1724): „Schiloach" oder wie Bonfrère שָׁלוּחַ (Baur 252 A. 77).

[3]) „und mit Salach wird Misulam bezeichnet;" wahrscheinlich מְשֻׁלָּם Jes. 42, 19.

[4]) Ebenso P. Fagius in Transll. praecip. coll.; die Juden hätten שילוה in שילת corrumpiert (Reinke 120); Leo Castrius verdächtigt die Juden sogar. גוים in עמי' und והוא in ולו umgewandelt zu haben, „wie Vulg. beweise" (la Haye). — Diese Anschuldigung der Juden betreffend, seien hier Worte Dannhauer's (bei Baur p. 251) angeführt „Scilicet sol ordinem neglexit, quia horologium aberravit." — L. Capellus nahm an, dass Vulg. שָׁלֵחַ vor sich gehabt; aber treffend erwidert ihm Buxt. (Anticr. p. 769), der Vorwurf sei gegen die Juden ganz unberechtigt, da dieselben vor Hier. und nach ihm die

und er erklärt, „aut variante dialecto aut scriptura aberrante“ sei שילה daraus entstanden — vielleicht umgekehrt? Joh. Calvin (Mosis II V c. comm., 1563, p. 326 ff.) dagegen hält zwar nicht für sicher, aber für wahrscheinlich, „was manche behaupten: fraude corruptum esse locum“, indem ח statt ה gesetzt wurde [1]) — Da „(is) qui mittendus est“ so vortrefflich zu dem an vielen Stellen des N. T. bezeichneten ἀπεσταλμένος (Math. 10 40; Luc. 10,10; Joh. 3,17 und bes. Joh. 9,7: Siloa, d. h. „Gesandt“)[2]) passt (Grot.), so dürfte es nicht gewagt sein zu vermuthen, dass diesem zu Liebe der geringfügige Unterschied der Buchstaben übersehen wurde, um damit einen unwiderleglichen Beweis erbringen zu können, dass der „Gesandte“ im A. T. schon geweissagt ist. Daher hielten auch die lat. Kirchenschriftsteller alle an dieser La. fest, zum Theil im guten Glauben sie nachbetend, zum Theil gegen besseres Wissen in tend.-polemischer Absicht sie vertheidigend.

Wir lassen nun die lat. Uebers. des 10. samarit. Targ. aus der Br. Walton'schen Polygl. (Lond. 1657) folgen.

Non auferetur sceptrum[3]) de J. et dux de vexillis

Stelle auf den Messias deuteten; wozu hätten sie dann die Buchstaben vertauscht. Dasselbe war schon die Ansicht S. Amama's und Joh. Mercerius' (st. 1570); so Aug. Pfeiffer l. c.: Die Juden konnten ebensogut unter שלח ihren Messias verstehen. — Daher spricht es auch Baur rundweg aus, Hier. hätte entweder falsch gelesen, oder, da das Wort dunkel ist, so lesen wollen und den Sinn erraten.

[1]) Fr. Delitzsch nennt es „ein keckes Quidproquo“. — Reinke der die Falschheit der La., die sich sonst nicht findet und gegen welche schon LXX sprechen, zugiebt, schreibt die Verwechslung der Buchstaben „einem Irrtum des Gesichts des h. Hier. zu, der einmal über die Schwäche seiner Augen und die Kleinheit der hebräischen Buchstaben klagen soll“.

[2]) Cyr. Alex. z. St.: שִׁלֹּחַ = שִׁלֹּחַ = Strömung (missio?) und „in der Quelle Siloa sei der geistige Siloa wirkssm gewesen“ (Reinke 170).

[3]) Nach Björnst. in Cod. ar. Sam. Barb.: baculus vel ranuis; nach S. de Sacy (Allg. Bibl. X, 54) in 2 Codd. ar. Sam.: virga regni.

donec ejus veniat Pacificus et ad ipsum congregabantur populi.[1])

a) Der Samaritaner las רגליו, denn in der Uebers. wird es ausgedrückt durch סדריו = seine Fahnen, seine Reihen[2]). Ebenso in der arab-samar. Triglotte (aus der Barber. Bibl. bei J J. Björnstahl, Eichh. Bep. V, 89) „a vexillis ejus",[3]) dagegen in einem arab.-sam. Bibelcomm. zu Gen. 49[4]) (Chr. Fr. Schnurrer in Rep. XVI, 154 ff. u. G L. Bauer: Cr. s. 335 f.) „e medio pedum ejus.[5])

b) Für יקהת heisst es יתגדון = werden hingeführt werden,[6]) sodass Sam. יקהתו gelesen haben muss. Dass es nicht eine freie Uebersetzung ist, kann ein samar. Brief (an Job. Ludolf ed. P. J. Bruns Rep. XIII, 281) beweisen, der aus dem hebr. Text citirt: עד כי יבא שלה ולו (7יקהתו ע'. Wiewohl, wie Bruns 289 A. bemerkt, viele Codd. so haben, muss man sich doch entschliessen, im sam. Text eher יקהתו vorauszusetzen. Denn dies weicht nicht so sehr vom

---

[1]) Nach Reinke 68 ist der Text transscr.: לא יסטי שבט מיהודה ומנגד מבין סדריו עד חלא ייתי שלה ולידה יתגדון עמין s. auch A. Brüll: D. sam. Targ. etc. (fcft. 1879) p. 61.

[2]) Cf. Kirchheim: Introd. in libr. Talm. „de Sam." p. 44. — Castellus giebt trotzdem das sam. סדר mit pes wieder, er muss also im Texte doch רגל angenommen haben; dagegen s. J. Ludolf: Dux Iud. subl. 1674, c. VI § 23, der רגליו lässt. Ein Gleiches thut Clericus, der die Corruptel in den hebr. Text verlegt und, dem widerspricht P. Berger: Schilo princeps pacis (Witt. 1704) § 26. — Herder, Geist der hebr. Poesie (II,75) weist die sam. La. ab und, übers. doch ähnlich; „von seinen Zügen."

[3]) In einem arab. Comm. d. Bodl. (H. E. Paulus, Allg. Bibl. II, 640) liest man ebenfalls „a vexillo ejus".

[4]) dessen Autor ein Arzt Almothatabban (Satakah) sein soll,

[5]) Wie aber Baur es erklärt: „Der Commentar sage מבין רגליו, weil sie (aus Juda) sich in den Kriegen Josuas auszeichneten", wäre vielleicht דגליו berechtigter; cf. Kirchh. ib. p. 19 A. 1 u. p. 29: dass der Arabs-Sam. רגליו gelesen.

[6]) Nach dem Vorgange Aqu.'s.

[7]) Ebenso bei Björnst.

Orig. ab, beide קהת[1]) und קחת sind als Stämme unbekannt und dann kommt auch in einem sam. Briefe (v. J. 1684 ed. Schnurrer Rep. IX, 27) ולו יקהות vor. Clericus und Baur (238 A.) wollen in יקהלו emendiren.

c) Besonderes Interesse sollte die Auslegung von שילה bei den Samarit. bieten. Für sie wäre es nicht fernliegend gewesen, an die Stadt Schiloh zu denken, und doch findet sich bei ihnen nicht eine Spur davon.

Ursprünglich lasen sie שלה und behielten es in der Uebers. bei. Es wird allgemein angenommen (Reinke 97), dass sie darunter einen „Friedensbringer" verstanden haben; das wird bestätigt gefunden in einem Ms. Usser. (Björnst.), durch 2 Paris. Mss. einer ar.-sam. Version (Reinke 96) und durch das alte Zeugniss der ar. Uebers. des sam. Pent. v. Abu-Saîd (Mitte d. XI. Jh. cf. Driver p. 16 A. 2 nach ed. Kuenen 1851), die alle שלמה für שלה haben. Diese ältere Deutung scheint nicht messianissh gewesen zu sein, denn in dem bereits erwähnten sam. Briefe eines Sichemiten an Ludolf heisst es ausdrücklich: ועתה תשאל על המשיח אן הי (2קם, והי אשר אמר עליו בהתורה: עד כי יבא (3שלה ולו יקחתו (4עמים, זה הי סלימאן אשר בא בימים (5דבאו (elapsis), (6כי אם יקום ויהי קם עד היום, (nondum) והמשיח מה. Wenn sich nicht nach Bruns aus einem sam. Chronikon שמו התחב ergeben würde, dass unser Vers doch mess. genommen wurde,[7]) so könnte mit שלה in recht rationeller Weise

---

[1]) Cler. wäre geneigt, dies als einen alten hebr. Stamm auszugeben, wenn אליו ergänzt würde.

[2]) Bei Kh. p. 18: הוא.

[3]) Bei Kh. p. 18: יבוא.

[4]) Kh.: יקחת (?)ולא.

[5]) Kh.: רבא.

[6]) Kh.: היום הזה.

[7]) Viel fernliegender ist es, an einen zu Muhammeds Zeiten etwa auch von den Sam. verehrten Propheten und Mess. Soliman Persa-Hamsah zu denken (Bruns nach Cellarius' Doss. u. Michaelis' Or. Bibl. XVI, 89).

ganz gut König Salomo[1]) (cf. I. Chr. 22,8) gemeint sein, wie dem auch Bohlen 465 A. beistimmt. — שִׁלֹה kann die alte sam. Uebers. nicht gelesen haben, sonst hätte sie es übersetzt; aber später findet sich für שֶׁלֹה „(is) qui illo“ (sc. mittendus, reservatus; Oxf. Ms. einer sam. Vers., Reinke 96), „qui dignus illo“ (sc. imperio; Barb, Trigl. bei Björnst.) = „dem es von Rechtswegen gebührt“ (R.); ferner heisst es in dem von Schnurrer ed. Briefe (Rep. IX, 27): „er ist Derjenige (Prophet), welchem die Völker anhangen werden“ (ולו יקהתו עמ׳). Ueber die jüngere Schreibung mit Jod in dem arab.-sam. Comm. s. w. A. 3. — Diese letzteren Ausdrücke können augenscheinlich darauf hinweisen, dass die Sam. sich doch nicht gar so sehr von einer mess. Deutung unserer Stelle fern gehalten haben (wie Baur behauptet), da sie auch התה oder השהב (= השב) erwarteten, allerdings in ihrem Sinne, nämlich Moseh als „Wiederkehrender“ gedacht.[2])

Immerhin bleiben die Samaritaner unter den ersten Gegnern einer mess. Auslegung des Verses, wenn sie שלה auf Salomo bezogen. Ob dies in feindlichem Sinne geschehen ist, da Siloh-Salomoh derjenige sei, der „Moseh's Gesetz hasse“ (S. de Sacy, Corresp. des Sam. de Naplouse [1811] p. 28—30) oder „der das Gesetz verändert, das Recht beseitigt habe“ (von של),[3]) und da ferner auch

---

[1]) Was nach Baur 276 A. 125 bereits hinfällig geworden sein soll; vgl. auch Gesenius, De Pent. Sam. p. 60 u. s. Kohut, Kr. Bel. d. pers. Pent.-Uebers. p. 217 A. i.

[2]) Vgl. auch bei Kh. p. 18 f. aus dem sam. Buche Josua und der Ep. sam. ves. lat. etc.

[3]) Rep. XVI ib., G. L. Baur ib.: donec oriatur שילה, hic enim est ille qui unitabit legem cumque sectabuntur multi populi, quoniam amant licentiam etc. Es klingt ganz so, als ob von einem Messias die Rede wäre, sodass G. L. Bauer sich sogar veranlasst sah, es ein wenig christologisch zu verfärben. Zur Erklärung heisst es dort ferner: של und שיל bezeichne die Aufhebung des Gesetzes, das Jod sei zur Bildung des Namens, das He ein Augment „ob ablationem juris“ (?); cf. Kh. p. 19 A. 1.

sonst der Messias dem „verhassten“ Stamme Judah entsprossen bezeichnet wäre, wie Baur meint, bleibe dahingestellt; eine nähere Untersuchung würde hier zu weit führen.

Auch nicht entschieden mess. Gepräge zeigt die 11. arabische Uebers., die in der Uebertragung der Waltonschen (Lond.) Polyglotte also lautet:

Non praeteribit virga de J. et legislator de sub imperio ejus donec veniat is cujus ipse est et ad eum congregabantur populi.

a) Etwas klarer übersetzt J. Ludolf (am Schlusse des erwähnten Dux Jud. sublatus): neque scriba de sub imperio ejus h. e. Non auf. princeps de J. neque scriba, qui sub imperio ejus esse solet. Immerhin bleibt es schwierig, wie „de sub imperio ejus“ sich mit מבין רגליו decken soll. Im ס' המבחר (Goslow 1835) des kar. Arztes Ahron b. Josef (1290) finden wir eine gleiche Erklärung: שבט מיהודה: שבט הנוגש (virga) לא יסור מבנו; ומחוקק: זה הסופר (scriba); מבין רגליו: מתוך ממשלתו (de sub imp. ej.) כמו: העם אשר ברגליך (Ex. 11,8).[1])

Man wäre somit gezwungen zu erklären: רגליו = „das Gebiet, wo er seinen Fuss hinsetzt, wo er hintritt, das unter seiner Herrschaft steht“ u. מבין רגליו dann = „aus der Mitte des von ihm beherrschten Gebietes“ wird der Gesetzesschreiber nicht weichen.[2]) — Dass רגלים = imperium im Geiste der saadjan. Schrifterklärung ist, ergiebt sich aus Em. wed. II (ed. Krak. 1880) p. 68: (4 110,1)

[1]) Oder Jud. 9, 5, II. Reg. 8, 9.

[2]) Auch W. A. Teller, Notae crit. et exeg. in Gen. II Halle 1766, nimmt רגליו = pedes, imperium, vestigia, Herder „seine Tritte, Gänge, Züge“; cf. D. Deutsch, Chis. em. A. t. p. 258 ff. „Judah's Tritt, Spur, wo er angetroffen wird; u. Mecklenb. Kirchenbl. 1885 S. 5 „auf dem Gebiete, auf dem er sich ergeht“, was Del. (p. 517) als unmöglich zurückweist Diese Deutungen sind nicht zu verwechseln mit der z. B. von P. Fabius, Veiel (Wagenseil p. 274), Tuch Comm., 1871 p. 485) u. a. vertretenen Ableitung des לרגיו von רַגְלִי = pedites (רַגְלִי) Ex. 12, 37; Jer. 12, 5 u. ö.

[וגו'] ורצו ברגל הכרח, כאמרו עד אשית אויביך, wo הכרח nicht dem Original entspricht und dafür eher נצחנות = „Unterwerfung, Bewältigung (des Feindes)“ zu setzen ist.[1])

b) Der ar. Uebersetzer lässt nicht deutlich erkennen, wie er das שִׁלֹה (oder שִׁילֹה?), das er vor sich gehabt, ausgelegt und worauf er es bezogen wissen wollte. — Vorerst wollen wir kurz die Frage erwägen, ob derselbe mit dem Gaon Saadjah al-Fajumi (p. 942) identisch sei.[2]) Während die Walton'sche Uebers. den Sinn gäbe: „bis kommt, dessen er (der Gesetzgeber?) ist“, meint Baur 241, Saadj. habe wörtlich wie Pesch. „Derjenige, welchem es gebührt“; Reinke 91, er habe: „is, cuius ipse est“ u. p. 101 nach Constant. Par. u. Lond. Drr.: „Derjenige, dem es ist“; Rosenm. 327: „cui destinctum est“ und Bohlen 464 A. ergänzend: „dem (sc. das Reich) ist“. Wenn wir „cuius ipse est“[3]) nicht genau nehmen, dann könnten alle diese Uebetragungen übereinstimmen mit der, die Dunasch (Adon. halevi) b. Labrat (ס' תשובות ed. Schröt.) von Saadj. uns bietet: (No. 61 p. 19 f.) אשר הוא לו = „dessen (er?) es ist“ und (No. 155 p. 55) אשר לו = „dessen ist“ (entspr.: ᾧ ἀπ.), während bei Ew.-Dukes, Beitr. II p. 62

---

[1]) S, Krit. Bem. z. Wortlaut d. Em. wed. im Mag. XV (1888) p. 164 (S. Abdr. p. 17) v. Dr. S. H. Margulies, der uns freundlichst auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat.

[2]) Hottinger (1643) zweifelte an der Einerleiheit der arab. Uebers. in den Constant., Paris u. London Drr.; O. G. Tychsen (Rep. X, 95) sprach die der Polygl. Saad. ab. S. De Wette, Lb. d. hist.-krit. Einl. (1852) p. 93. Als starker Beweis für die Autorschrft Saadj.'s kann auch der oben erwähnte Sprachgebrauch רגלים = imper. in Em. wed. gelten.

[3]) Die von Driver p. 11 als saadj. angeführte Uebers. soll, wie wir uns nachträglich mittheilen liessen, folgenden Sinn geben: „Nicht wird weichen das Scepter v. J. u. der Befehl von seinem Herrscher, bis dass kommt der, welchem er (sc. der Befehl) zukommt u. um ihn werden sich Völker schaaren.“ Diese Uebertragung dürfte einleuchtend sein, wenn man an dem nichtmess. Charaktar der saadj. Auslegung festhalten will, u. ändert so an dem oben im Text Gesagten nichts Wesentliches.

es heisst: „Das Seinige[1]) (viell. = τὰ ἀκ. αὐτ.).[2]) Dem Sinne nach kann man wohl sie alle identificiren als = „dessen ist sc. die Herrschaft“ (s. w.) Wiewohl direkt keine zwingenden Gründe (s. auch S. 23 Anm. 3) vorliegen, muss man doch eher mit Dukes die Saadjan. Auslegung als mess. ansehen, wenn man scriba = סברא vorzieht, was TO. u. Jer. conform wäre und ausserdem erwägt, dass keineswegs auch die Erklärung ausgeschlossen ist, S. habe שִׁלֹה = שִׁלוֹ auf Juda zurückbezogen und etwa übersetzt: „bis kommen wird der Seinige“ d. h. der Messias, der zu Juda gehört, sein Nachkomme ist. — Was jedoch die La. betrifft, so ist nicht zu leugnen, dass ein sicheres Zeugnis für שילה[3]) schon bei Saadj. vorliegt, sodass der Beweis für die La. שלה, den Jahn[4]), Rosenm., Bohlen, Reinke, Baur u. a. von Saadj. erbringen, hinfällig wird. Der Karäer David b. Abr. ein jüngerer Zeitgenosse (st. c. 975) Saadja's verspricht in seinem Lex. אגרון (Einl. z. Buchst. ש; Pinsk Likk. Kadm. קמ״א; nach Driver p. 12 cf. Neub. Catal. Hebr. Mss. No. 1451) zu widerlegen die Ansicht derer, die meinen, dass חירק unter ש (st. אשר) könne wie סגול, פתח oder שוא gebraucht werden u. so שיל[5]) = אשר לו erklären wollen. DbA. wollte damit offenbar die saadj. Uebers. angreifen, viell. auch mit die der Targg. — Mit ähnlichen Worten: וכבר חשבו אנשים שהשין (רצוי שי׳ השמוש) יבא גם בחירק. . . ושמו ענינו (שילה sc. ענין אשר, רצוי עד כי יבא אשר לו המלכוי כמו עד (Ez. 21, 32) בא אשר לו המשפט leitet der Karäer Ali b. Suleiman (c.

---

[1]) Ib. st. „Jon. u. Jer. geben dem Sinne nach ebenso“ muss man setzen „Onk. u. Jer. . .“

[2]) Cf. die arab. Uebers. aus dem Ms. Bodl. bei H. E. G. Paulus (Allg. Bibl. II, 640): „is cuius est“ (qui est illi?)

[3]) Der Araber (Mitte d. 13. Jh.) bei Eripenius (Pent. Mos. arab. 1622) hat in der Uebers. שילה, sowie noch andere bei Paulus A. B. II, 640 ff.

[4]) der stricte behauptet, in der ersten Hälfte des 10. Jh. wusste man in Babylonien nichts von der La. שילה (Reinke 100).

[5]) Wäre die La. defect gewesen, so wäre man nicht genötigt gewesen, Schiloh zu lesen. S. w. im Texte.

Mitte des 11. Jh.) seine Polemik gegen Saadj.'s Uebers. ein (siehe Pinsk. ib. קעט f.) u. von den drei Gründen, die er anführt, ist der eine, dass zwischen ש u. ל ein י wäre, während ש = אשר unmittelbar vor einen Wurzelbuchstaben treten muss. Wenn die genannten 3 Einwände auch nicht wie Pinsker (ib. Anm. trotzdem er sie an dem von DbA. angegebenen Orte bei demselben nicht gefunden hat) behauptet, von DbA. herrühren mögen, so hat sie doch in ähnlicher Weise Dunasch einige Jahrzehnte später direkt gegen Saadj. aufgestellt, denn es heisst bei ihm: ושינה בו ג' שינויין תחלה השליך היו"ד u. dies kann nicht etwa heissen, dass Saadj. bloss שְׁלֹה[1]) gelesen, da DbA. wohl bezeugen kann, dass er es mit חירק punktiert.

c) Endlich stimmt auch der Schluss: „et ad cum congregabantur populi" mit der von Dun. erwähnten Version Saadj.'s = יתקהל ע' (ib. No. 156, p. 55) überein, wenn man da יתקהלו עמים liest.[2])

Da uns keine sonstigen Materialien über dieselben vorliegen, führen wir zum Schluss erst zwei Uebers. an, von denen die eine,

12) Die äthiopische sicher älter ist, aus dem 4. Jh. stammen u. zu ihrem Verfasser einen Christen haben soll.[3]) Ludolf (l. c. c. III § 4) giebt von derselben folgende Uebertragung in's Lateinische:

Non peribit Majestas de J. nec Ducum potestas e corpore ejus, donec invenerit, quod praeparatum est ei. Ille (est) spes gentium.

---

[1]) Dafür spräche allerdings auch bei Dun. וחשנית הדגיש הלמ"ד; was aber so aufzufassen ist: S. hat so übersetzt, als ob in dem ל' in דגש wäre, denn es heisst weiter והשלישית החליף ה"א בוא"ו, was ebenso zu erklären ist. Cf. auch die Rechtfertigung S.'s bei JE. (Sef. jeth. f. 18a): גם מצאנו נח נעלם תחת הדגש ומצאנו י' נעלם למשך ואין להם מספר.

[2]) Bei Paulus (A. B. II, 640) hat die arab Uebers.: atque ad eum duci se (l. ducisse) patientur populi". Jb. p. 645 ff. sind noch 4 arab. Uebers. gegeben, die uns aber nicht zugänglich sind.

[3]) De Wette l. c. p. 78 f.

Diese sehr freie Wiedergabe des hebr. Textes, die mit der Auffassung des שִׁלֹה = τὰ ἀποκ. αὐτῷ u. dem Ausdrucke spes = προσδοκία von den LXX nicht unabhängig sein dürfte u. davon absieht, in שילה eine Person zu erblicken, schliesst jedes bestimmte Urteil über ihre Tendenz aus. Es ist möglich, dass der Autor unbefangen nach früheren Uebers. den Wortlaut wiedergab, ohne sich Rechensshaft davon abzulegen, inwieweit die Weissagung historisch oder messianologisch begründet sei. Immerhin ist es aber auch denkbar, wenn die Uebers. im Dienste der Bekehrung angefertigt wurde, dass in ihr auch ein christologisches Moment zu finden ist, u. sie würde dann Folgendes besagen: „Nicht wird schwinden die (königliche) Majestät aus Juda, noch die Führergewalt aus seinem Geschlecht[1]), bis er gefunden (erlangt) hat, was ihm (vorbereitet) bestimmt ist, d. h. die Ankunft des christlichen Messias angeblich aus seinem Stamme. So ist Judah die Hoffnung der Völker!

Eine Uebersetz., deren Alter früher als zwischen dem 9. u. Anf. d. 16. Jh. (noch De Wette-Schrader: Lb. d. hist.-krit. Einl. 1869 § 80, p. 136 A. b) angenommen wurde, die aber nach den Forschungen Munk's (Notice sur Saadia Gaon) und Grätz' (Gesch. IX, 34 A.; s. auch Kohut Krit. Bel. d. pers. Pent.-Uebers. p. 7 ff.) mit grösster Wahrscheinlichkeit der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts angehört, ist

13) die persische des Jakob b. Josef Tavus (zuerst Const. 1546 unter den Auspicien des Moseh Hamon abgedr.) deren Uebertragung auch Walton im IV. Bd. der Lond. Polygl. giebt: Non recedet imperium a J. et scriba e

---

[1]) Viell. ist aber „e corpore ejus" wörtlich zu nehmen u. der Uebers. wähnte in מבין רגליו eine pars pro toto gesetzt oder er wollte den Euphemismus noch einmal euphemistisch umschreiben. Dass „e corpore ejus" = ממנו u. מבין רגליו allgemein verflüchtigt aufgefasst wäre, wie neuere Exegeten zu erklären suchten (Baur 238), ist nicht anzunehmen.

medio filiorum ejus[1]), donec veniat Christus ejus et ei congregabantur populi.

Da es absolut feststeht, dass diese Uebers. von einem Juden herrührt, hat Walt. einen Ausdruck der etwa = משיחא דדילי' ist, in wohl bewusst christolog. Sinne mit Christus ejus[2]) wiedergegeben, wir haben aber vor uns die gut jüd. Auslegung in traditionell-mess. Sinne, wie in den Targg., worauf auch scriba = ספרא hinweist. Aus dieser Uebers. den Schluss zu ziehen, dass der Autor st. שילה etwa משיחו gelesen, ist vollständig unbegründet, da er ebenfalls שָׁלֹה gelesen oder wenigstens so übertragen haben mag u. das Subj. משיח' dann ergänzte. Sollte das Erstere sich bestätigen, dann wäre durch die La. שָׁלֹה gerade das hohe Alter der Uebers. bezeugt.

Die Wiedergabe von שילה = שָׁלֹה mit „dessen Messias" oder zunächst nur „der Seinige" ist keineswegs etwa „wörtlich und sich an TO anlehnend," wie Kohut l. c. p. 218 meint, sondern dürfte vielmehr nach unserer Ansicht Saadjah folgen, bei dem wir allein eine derartige Auffassung im mess. Sinne finden zu können glaubten.

---

[1]) Euphemistisch wie in den Trgg.; cf. Kohut, l. c. p. 119.

[2]) Aug. Pfeiffer, Decas selecta exercitt. sacrarr. etc. (Dresd. u. Lp. 1713), Exerc. VI p. 1096, citirt aus der pers. Uebers. „Messias ejus" = „sein Gesalbter". — Jb. p. 1098 teilt Pf. auch aus Hottinger: Thes. Phil. p. 163, folgende Erklärung unseres Verses von dem Araber Achmed ibn Idris mit: Donec veniat Messias; quod ipsum ita evenit, nec enim deerant reges et imperium usque ad tempus Mess. benedicti. Tunc enim facti sunt opprobrium vile et populus captivus id quod negare nequeunt, hoc est argumentum evidens pro prophetia Jesu. Inwieweit dies authentisch ist, bleibe dahingestellt.

(Fortsetzung folgt.)

Leben und Wirken des Tannaïten Chija.

Von Rabbiner Dr. B. Beer in Graudenz.

Einleitung.*)

Mit der Zerstörung Jerusalems und der Einäscherung des Tempels durch Titus (70 n. ü. Z.) war das Band zerrissen, welches das jüdische Volk bisher zu einem Ganzen vereinigt hatte, war der religiöse Mittelpunkt geschwunden, zu welchem sich die Glieder dieses schon weithin zerstreuten Stammes hingezogen fühlten. Welches Schicksal sollte den zerstreuten Resten werden? Sollten sie ohne Halt und Stütze sich auflösen und der Name Israels gleich dem seiner Nachbarvölker von der Erde verschwinden? Die trostlose Lage liess kaum eine andere Hoffnung, und das unglückliche Volk, welches die in seinem Schriftthume überlieferte grosse Vergangenheit nicht vergessen konnte, suchte in seiner Verzweiflung durch Empörungen sich seine Selbstständigkeit wieder zu er-

*) Vorbemerk. der Redaction. Folgende vor circa 20 Jahren geschriebene Abhandlung ist uns vom Verfasser gütigst zur Verfügung gestellt worden. Mit richtigem Blicke ist darin die hohe Bedeutung R. Chija's für die Förderung der Gesetzeslehre erkannt und gewürdigt. Wenn nun auch die Arbeit in mancher Beziehung unvollständig und zu berichtigen ist, namentlich da der Jeruschalmi und die Midraschim, aus denen hervorgeht, dass R. Chija auch Redactor des Sifra ist, unberücksichtigt blieben, so glauben wir die Abhandlung dennoch zum Abdruck bringen zu dürfen, da sie eine gute Grundlage und reiches Material für eine weitere Bearbeitung des Gegenstandes darzubieten geeignet ist.

ringen. Doch vergebens wurden die Heldenthaten eines Johannes von Giscala und seiner Zeloten wieder erneuert, vergebens hatten Bar Kochba und seine begeisterten Schaaren sich dem Tode geweiht. Wohl konnten sie das unermessliche römische Reich erzittern machen und die Reihen seiner Söldlinge durch ihre verzweifelte Gegenwehr lichten.[1]) Für das jüdische Volk konnten sie nur neue, drückende Ketten schmieden und durch Heraufbeschwörung des Zornes des stolzen Siegers neue Scheiterhaufen für seine unglücklichen Märtyrer errichten. Der noch lebensfrische römische Adler hatte die schwache Taube[2]) zu fest mit seinen gewaltigen Klauen erfasst; zuckend und bluttriefend lag sie unter seinen Fittigen. Sollte der jüdische Stamm noch eine Zukunft haben, so konnte diese nicht in der politischen Selbstständigkeit begründet werden; sie zu erringen war unter den damaligen Verhältnissen eine Unmöglichkeit. Die Religion musste der Boden sein, in welchem Juda wieder neue Wurzeln schlagen konnte; ihre gemeinsame Ausbildung und Pflege musste fortan das Mittel sein, die unglücklichen Ueberreste an ihre Stammeseinheit und Zusammengehörigkeit zu erinnern. Die Geschichte des Judenthums in den auf die Zerstörung folgenden Jahrhunderten beschränkt sich darum hauptsächlich auf die Geschichte der religiösen Schulen, welche jetzt in Palästina und Babylonien zu blühen begannen, und auf die Wirksamkeit der Männer, welche dieselben leiteten. Durch ihre Thätigkeit wurde das schwer geprüfte Volk vor völliger Auflösung und Untergang geschützt; durch die Hoffnung auf einstige nationale Wiedergeburt, welche sie in ihm nährten und kräftigten, durch die feste Gestaltung, welche sie durch den Ausbau und die schriftliche Abfassung des Talmuds seiner bisher von vielen Parteien und Sekten zerrissenen Religion gaben, machten sie das jüdische Volk stark,

---

[1]) Die Cassius 69, 13.

[2]) Sinnbild Israels: s. Talmud Sabbath 130a.

fortan allen Stürmen und Gefahren der Zeit Trotz zu bieten und sich seinen Namen und seine Stammesreinheit zu erhalten. Unter den Männern nun, welche in jener Zeit für ihr Volk thätig waren, nimmt Rabbi Chija, von der Nachwelt „der Grosse“ (רי חייא רבה oder הגדול)[1]) genannt, eine hervorragende Stelle ein. Glänzend durch ausgezeichnete Geistesgaben, berühmt durch seltenes Wissen und begeisterte Frömmigkeit, endlich beseelt von einem glühenden Eifer für die Verbreitung der Gesetzeskenntnies, verdient er die volle Aufmerksamkeit des Geschichtsforschers, während ihm bisher selbst in grösseren und besseren jüdischen Geschichtswerken, wie die von Jost, Grätz u. A., kaum einige flüchtige Seitenblicke gewidmet werden. Wenn wir daher im Vorliegenden den Versuch machen, nach den dürftig zerstreuten und häufig sagenhaft ausgeschmückten Angaben der Quellen ein Bild von seinem Leben und Wirken zu entwerfen, so glauben wir nicht allein eine Pflicht gegen das Andenken eines grossen Mannes erfüllt, sondern auch zur Geschichte des Judenthums einen geringen Beitrag geliefert zu haben. Werfen wir jedoch vorher noch einen Blick auf die jüdischen Zustände der damaligen Zeit und besonders auf den Stand der Schulen in Palästina und Babylonien; wir werden sodann das ruhmvolle Leben, das segensreiche Wirken unseres Rabbi Chija noch besser zu würdigen vermögen.

---

1. Kapitel.

Die jüdischen Zustände in der damaligen Zeit.

Die palästinensische Schule in Jabne (Jamnia), welche sich unter dem Patriarchate des Rabbi Jochanan ben Sakkai und Rabban Gamaliel's des II. (zusammen von 70 bis ca.

---

[1]) Wahrscheinlich bedeutet hier „der Grosse“ so viel wie „der Aeltere“, wodurch er wohl von dem späteren R. Chija b. Abba, dem Schüler R. Jochanan's, unterschieden werden sollte. (Red.)

118 nach ü. Z.) zu einer hohen Blüthe entwickelt hatte, war, theilweise schon durch die Unruhen unter Trajan und durch den sogenannten Quietus-Krieg beim Regierungsantritte Hadrian's[1]) (118) in ihrer Wirksamkeit gestört, durch den blutigen Bar Kochba-Krieg (132—135) völlig aufgelöst. Die vornehmsten und angesehensten Lehrer waren dem Henkerbeile und den Scheiterhaufen des Blutrichters Rufus — in den jüdischen Quellen immer Tyrannus Rufus genannt — verfallen, und unstät irrten die Jünger umher, um Schutz vor den grausamen Verfolgern zu suchen. Wir würden uns zu weit von unserer Aufgabe entfernen, wollten wir eine Schilderung dieser Greuelscenen versuchen, durch welche die Römer die Uebertretung ihrer strengen Verbote, sich mit dem Studium des Gesetzes zu beschäftigen oder ein religiöses Gebot zu erfüllen, ahndeten. Diese traurige Zeit blieb noch lange unter dem Namen „Eth Haschemad" oder „Hagesera" (Zeit der Verfolgung und des Religionszwanges) im Andenken der Juden.[2])

Erst nach dem Tode des Kaisers Hadrian (138), als der menschliche Antonius Pius die Blutgesetze und Verbote der Religionsübung zurückgenommen hatte, wagten es die übrig gebliebenen Jünger, ihre Schlupfwinkel zu verlassen und den Grund zu einer neuen Schule zu legen. Nachdem das neugebildete Synedrium kurze Zeit zu Uscha in Galiläa getagt hatte, eröffnete es seine Sitzungen wieder in dem alten Patriarchatssitze Jabne, und der noch junge Simon, Sohn des früheren Patriarchen Gamaliel, erhielt die so lange unbesetzt gewesene Würde eines Nasi. Später wurde das Synedrium wieder nach Uscha verlegt; indess nur nach und nach konnte sich die Schule zu ihrer früheren Blüthe wieder entfalten: Land und Bewohner hatten noch zu sehr an den Nachwehen des Krieges und

---

[1]) Meor Enajim cap. 19. Graetz 2. Aufl. Bd. IV, S. 440.

[2]) Siehe besonders Midr. Rabba zu Threni II, 2.

der Schreckensherrschaft zu leiden. Rabban Simon verwaltete sein Patriarchat mit Kraft und Einsicht und verstand es, seine Autorität vor unbefugten Eingriffen zu wahren.[1]) Am meisten hob sich aber das Ansehen der Patriarchenwürde unter seinem ihm folgenden Sohne Rabbi Juda, welcher ungefähr 170 sein Amt antrat und die Hochschule nach Bet-Schearim und später nach Sepphoris, beide in Galiläa[2]) verlegte. Gesegnet mit ungeheuren Reichthümern,[3]) sowie ausgestattet mit einem reichen Wissen, vermochte er die Patriarchenwürde zu bisher nie gesehenem Glanze zu heben. Was bisher ein allgemeines Recht der Gelehrten war, die Ordination der Jünger, sollte jetzt der angesehene Fürst einzig und allein ausüben.[4]) R. Juda machte von dieser ausschliesslichen Gerechtsame den ansgedehntesten Gebrauch zur Aufrechterhaltung des Ansehens des Nasiats, indem er den Jüngern, welche sich eines Vergehens gegen die fürstliche Würde schuldig gemacht hatten, die Weihe versagte.[5]) Ueberhaupt ahndete er selbst das geringste Vergehen der Schüler auf das Strengste und schärfte noch auf dem Todtenbette seinem Sohne und Nachfolger Gamaliel d. III. ein, das Ansehen des Patriarchats zu wahren und den Schülern strenge Ehrfurcht einzuflössen[6]). Andererseits bewährte er aber seinen Edelmuth durch den rühmlichen Gebrauch, welchen er von seinem Reichthume machte. Während er selbst sehr mässig lebte, war seine Hand stets geöffnet, wenn es Nothleidende zu unterstützen und Dürftige zu sättigen galt. Hunderte von armen Jüngern speisten an seiner Tafel[7]). Zugleich war

---

[1]) Siehe Horajot Ende.

[2]) Siehe Robinson Palästina Bd. III, S. 489.

[3]) Er war so reich, dass man in hyperbolischer Weise sagte: R. Juda's Viehställe haben mehr Werth als die Schatzkammern des persischen Königs. Sabbath 113a.

[4]) Grätz l. c. S. 487 nach Jer. Sanh. I.

[5]) Jer. Moëd Katan III. ibid. Taanit IV, 2.

[6]) Ketubot 103b.

[7]) Baba Batra 8a.

er mit der grössten Sorgfalt darauf bedacht, die Lage des gesammten Volkes zu verbessern. Dies bethätigte er besonders durch Erleichterung der Gesetze über den Landbau und das Erlassjahr.[1]) Die sociale Lage des Volkes war unter seiner Amtszeit grösstentheils keine günstige; weder Marcus Aurelius, noch seine unwürdigen Nachfolger waren besondere Freunde der Juden. Die Steuern waren so drückend, dass die Einwohner von Tiberias in Galiläa einst wegen der Unerschwinglichkeit des Kelila (aurum coronarium) die Flucht ergriffen.[2]) Mit einem Gefühle der Sehnsucht sahen darum die Palästinenser auf ihre glücklicheren Brüder in Babylonien hin, und unser Rabbi Chija kennzeichnete diese traurige Lage mit den Worten: „Gott wusste, dass Israel die drückenden Gesetze der Römer nicht ertragen konnte, darum lies er sie nach Babylonien auswandern.“[3])

Dessenungeachtet hob sich die palästinensische Schule unter R. Juda so sehr, dass seine Amtszeit den Glanzpunkt der tanaïtischen Periode bildet. Von allen Gegenden des Landes, ja selbst von Babylonien und den entfernten Ländern, wohin sich der Fuss jüdischer Exulanten schon verirrt hatte, strömten die Schüler schaarenweise zu den Füssen des gelehrten „Rabbi“, wie man R. Juda κατ' ἐξοχὴν nannte, als ob es neben ihm keine Autorität gäbe. Die Blüthe der Schule, das Ansehen und die Macht des Patriarchen machten es ihm möglich, das seinen Namen tragende Werk, die Mischna, zum Abschlusse zu bringen. Vor ihm hatte jedes Schulhaupt den Traditionsstoff, welcher neben den sinaitisch überlieferten Anwendungstheorien und Interpretationsregeln des mosaischen Gesetzbuches auch die Anordnungen und „Umzäunungen“ der Synhedrien aller Zeiten umfasste, seinen Schülern in beliebiger Form und Ordnung vorgetragen und die getreue Fortpflanzung des-

[1]) Jer. Schebiit VI, 1; ib. Demai II, 1; Babl. Chulin 6b.

[2]) Baba Batra ibid.

[3]) Gittin 17a.

selben ihrem Gedächtnisse und Eifer überlassen. Hierdurch war aber die mündliche Lehre, welche durch die Thätigkeit der Schulen immer mehr anwuchs, der Gefahr ausgesetzt, im Drange der Zeiten in Vergessenheit zu gerathen, und die religiöse Praxis war schon damals wegen der Differenzen, welche über viele Gesetze zwischen den einzelnen Schulen obwalteten, klaffenden Spaltungen ausgesetzt. Diesen Schwankungen setzte R. Juda durch Abfassung der Mischna ein Ziel, indem er den weitschichtigen Stoff so viel als möglich zusammenfasste und die meisten und wichtigsten streitigen Punkte zu einer endgiltigen Entscheidung brachte. Hierdurch wurde die Tradition in einen festen, gediegenen Guss gebracht. Die Mischna wurde von allen Zeitgenossen R. Juda's als rechtskräftig anerkannt, ihr wendete sich jetzt die Thätigkeit der Schulen zu und ihre kurzen, gedrungenen Sätze bilden den Text, an welchen sich die scharfsinnigen und tiefeindringenden Disputationen der beiden Talmude anlehnen.[1]) — —

---

[1]) Näheres über R. Juda's Leben siehe bei Grätz l. c. cap. XII, ferner Chaluz II, wo aber R. Juda's Charakter in hämischer, der wissenschaftlichen Unparteilichkeit höchst unwürdiger Weise herabgesetzt und all' seinen Handlungen unedle, selbstsüchtige Motive untergelegt werden, was auch schon Grätz l. c. Note 22, 2. Auflage in gebührender Weise gekennzeichnet hat. Eine Untersuchung der Frage, welcher römische Kaiser der in den Talmuden so oft genannte Antoninus ist, welcher mit R. Juda befreundet war, würde uns von unserem Thema zu weit entfernen; von Marc Aurel bis Heliogabal ist kein Kaiser, an den die neueren Forscher nicht gedacht haben. Man vergleiche die Arbeiten von Jost, Rapoport, S. Cassel, Fürst etc. Grätz überträgt das Freundschaftsverhältniss zwischen einem Patriarchen und einem Kaiser auf Juda II. u. Alexander Severus, wozu aber auch nicht eine der zahlreichen talmudischen Nachrichten passt; die Sache bedarf noch der eingehendsten Studien. Was die Dauer der Wirksamkeit Rabbi's anlangt, so ist nicht nöthig, seinen Tod mit Grätz in das Jahr 210 anzusetzen; die Amtsthätigkeit seines Sohnes Gamliel III. kann nur eine kurze gewesen sein, denn 1) sind die Nachrichten über seine Wirksamkeit äusserst dürftig, 2) sehen wir alle seine Zeitgenossen noch lange nach ihm unter seinem Sohne und Nachfolger R. Juda II. am Leben und in reger Wirksamkeit.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Zustände der Juden in Babylonien, dem Vaterlande unseres R. Chija. Hier lebten die Juden ziemlich unabhängig von den parthischen Herrschern unter eigenen Oberhäuptern, Resche Galuta (Exilarchen) genannt, welche ihren Stammbaum auf die davidische Königsfamilie zurückführten. Den parthischen Herrschern hatten die Juden nur eine Kopfsteuer (Charag) und Grundsteuer (Taska) zu zahlen[1]); wurde diese Steuer verweigert, so durfte jeder, der sich zu ihrer Bezahlung anheischig machte, sich des Bodens bemächtigen.[2]) Sonst standen sie aber ganz unter der Herrschaft des Resch Galuta, welcher Richter ernannte,[3]) selbst die oberste Instanz bildete und sogar körperliche Züchtigung als Zwangsmittel gegen Unfügsame anwenden durfte.[4]) Seinen Sitz hatte er in jener Zeit in Nehardea und nahm unter den Grossen der parthischen Krone den dritten Rang nach dem Könige ein.[5]) Scherira[6]) behauptet, dass diese Regierungsform in Babel schon seit dem Exil des Königs Jojachin (597 vor ü. Z.) bestanden habe, und eine alte Chronik[7]) zählt sogar die Namen der Resche Galuta von Jechonja, Schealtiel und Serubabel an, dem Fürsten, unter welchem zur Zeit des Cyrus (536 v. ü. Z.) die Juden aus dem babylonischen Exil zurückkehrten, auf. Die historische Kritik erweist jedoch die Namen von Jechonja bis Hiskiah und noch einige weitere als eine Zusammenstellung aus den Namen der davidischen Nachkommen in I. Chron. 3, 16—24.[8]) Doch haben wir sichere Nachrichten, dass es zur Zeit Simon's des II., also um die Mitte des 2. Jahr-

---

[1]) Baba Batra 55a.
[2]) Ibd. u. B. Mezia 73b.
[3]) Sabbath 55a.
[4]) Sanhedrin 5a.
[5]) Schebuot 6b; Jer. ibid. I.
[6]) Sendschreiben edit. Goldberg Seite 33.
[7]) Seder Olam Sutta.
[8]) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 136.

hunderts nach ü. Z. einen Exilarchen gegeben hat, dessen Sohn, Namens Nathan, beim Patriarchen in Palästina als Gerichtsvorsteher und Stellvertreter (Ab bet din) fungirte.[1]) In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, die Zeit, welche uns hier am nächsten interessirt, hatte Mar oder Rab Hunna die Exilarchenwürde inne.[2])

Sicher hat es in Babylonien schon in jener Zeit, d. h. vor dem Jahre 219, den palästinensischen ähnliche Hochschulen gegeben, und es ist unhistorisch, wie dies von mancher Seite geschehen,[3]) anzunehmen, dass die Babylonier damals noch alles rabbinischen Wissens bar gewesen seien. Mögen auch die in ihrer Blüthe zu jener Zeit stehenden palästinensischen Schulen die babylonischen verdunkelt haben, so hat doch die rabbinische Wissenschaft von den frühesten Zeiten an in Babylonien ihre Pfleger gefunden.[4]) So räumten die Bne Batyra dem Babylonier Hillel dem I. (30 aute) wegen seiner grösseren Gelehrsamkeit freiwillig die Nasiwürde ein.[5]) Vor dem Bar-Kochba-Kriege hatte Nehemjah aus Bet Deli eine Schule in Nehardea[6]) und nach dieser Zeit leitete Chananjah, Brudersohn des Palästinensers R. Josua, ein Synedrium und eine Schule in der babylonischen Stadt Nehar Pekod.[7]) Ferner hat auch der Exilarch Rab Huna sich eifrig mit rabbinischen Studien befasst, was daraus hervorgeht, dass das später

---

[1]) Siehe Horajot Ende. — Es ist wohl nur ein Versehen von Grätz, wenn er l. c. Seite 277 sagt: „erst in dem letzten Tanaïtengeschlechte tritt ein Reschgaluta aus dem dunklen Hintergrunde mit Namen Mar Huna auf", da er ja selbst S. 201 R. Nathan als den Sohn des Exilsfürsten bezeichnet.

[2]) Jer. Kilajim IX, 4.

[3]) Jost, Geschichte des Volkes Israel Bd. IV, S. 270 fg. will die heilige Schrift als alleinige Quelle des Volksunterrichts in Babylonien hinstellen.

[4]) Siehe Scherira l. c.

[5]) Pesachim 66 a.

[6]) Jebamoth 122 a.

[7]) Jer. Sanhedrin I; vgl. Bab. Berachot 63 a u. Scherira l. c. S. 33.

so berühmt gewordene nehardeanische Schulhaupt Samuel ihm häufig rituelle Fragen vorlegte.[1]) Auch der Vater dieses Samuel war schon vor seiner Auswanderung nach Palästina eine geachtete Autorität, und während nach Jost's Annahme von Talmide Chachamim (Jüngergenossen) in Babylonien gar nicht die Rede hätte sein können, vergleicht Levi bar Sisi dieselben hyperbolisch mit den Engeln Gottes.[2]) Unsere Annahme erscheint darum vollständig gerechtfertigt und wird noch besonders dadurch über alle Zweifel erhoben, dass auch der grosse Lehrer R. Chija, zu welchem wir uns jetzt wenden, den Grund zu seinem Wissen in Babylonien legte.

---

2. Kapitel.

Chija's Abstammung und Familienleben.

R. Chija wurde ungefähr um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Babylonien,[3]) dem zweiten Mutterlande der Juden, geboren. Der Name Chija (חייא) ist eine Abkürzung des biblischen Namens אחיה [4]), und er wird im

---

[1]) Gittin 5a. Sebachim 46b, u. Parallst. worauf Chaluz Bd. I in einer Note zu תולדות שמואל ירחינאה zuerst aufmerksam machte. (Anmerk. der Red.: Dass diese Ansicht entschieden falsch ist, wird von Hoffmann, Mar Samuel S. 73 f. bewiesen). Grätz l. c. S. 287 stellt dies zwar ohne Weiteres in Abrede, wir wären jedoch begierig, zu erfahren, welchem Rab Huna sonst Samuel gesetzliche Fragen vorgelegt haben könnte. Dass man nicht an den gleichnamigen Schüler Rabs dabei denken darf, beweist, so einleuchtend es an sich ist, die Stelle Erachin 16b, wo dieser Huna als Schüler vor Samuel sitzt; auf Letzteres machen schon Tosafot zu Chulin 13a aufmerksam.

[2]) Kiduschin 72a.

[3]) Sanhed. 5a; Pesach. 4a und viele Parallelstellen.

[4]) Das Aleph am Ende ist aramäische Schreibart. Der volle Name Achija hat sich an der Stelle Gittin 17a in manchen Ausgaben erhalten. Vielleicht ist auch der R. Achia in Sebachim 48b mit unserem R. Chija identisch.

Talmud Jeruschalmi und den Midraschim gewöhnlich mit dem Epitheton „Rabba", zuweilen auch „Hagadol",[1]) d. i. der Grosse, erwähnt. Sein Geburtsort ist Kafri, welches eine bedeutende Gemeinde und später Sitz eines jüdischen Obergerichtes war.[2]) Ueber die Lage dieses für die Topographie des jüdischen Babyloniens wichtigen Ortes hat bisher grosse Verwirrung geherrscht;[3]) allein aus einer talmudischen Notiz (Baba Mezia 6b) geht deutlich hervor, dass es in der Nähe von Sura, also im südlichen Theile des jüdischen Babyloniens lag.[4]) Chija war ein Sohn aus zweiter Ehe des sonst unbekannten Abba bar Acha Karsila.[5]) Seine älteren Geschwister von väterlicher Seite waren Aibu, Vater des berühmten Abba Aricha (Rab), späteren Schulhauptes zu Sura, Chana, Schila und Martha, deren Söhne sämmtlich gelehrte Talmudisten waren. Dann hatte er noch eine Schwester von mütterlicher Seite, welche das Weib des obengenannten Aibu und die Mutter Abba Aricha's war.[6]) Diese Familie soll von Schefatia, dem fünften Sohne des Königs David[7]) abstammen.[8]) Von

---

[1]) Jer. Peah VI, 4 und häufig im Midrasch Rabba und Tanchuma.

[2]) Kiduschin 44b.

[3]) Jost, Geschichte des Volkes Israel, Bd. IV S. 272 und Grätz l. c. S. 314 (erste Auflage) verlegen es, ohne eine Quelle anzugeben, in's nehardeanische Gebiet. Aus Erubin 62b רב חסדא אורי בכפרי geht unzweideutig hervor, dass Kaphri mindestens drei Parasangen von Pumbadita entfernt war. Die Angaben Fürst's in der „Kultur- u. Literaturgesch. der Juden in Asien" S. 90 u. S. 134 stehen mit einander in offenbarem Widerspruch: in der 2. Auflage liess Grätz an der betreffenden Stelle die Bestimmung der Lage fort.

[4]) Vgl. Raschi zur Stelle und zu Kiduschin 44b.

[5]) Sanhedrin 5a, Pesachim 4a.

[6]) Ibid. u. Moëd Katan 20a. Unbegreiflicher Weise macht Lebrecht „Kritische Lese" S. 3 die Martha zur Frau Aibu's, ohne zu bedenken, dass in diesem Kreise an eine blutschänderische Geschwisterehe nicht zu denken ist.

[7]) 2. Samuel 3, 4.

[8]) Jer. Taanit IV, 2, Gen. Rabba cap. 98, wo eine in Jerusalem aufgefundene Genealog*ie*ntafel citirt wird. Dagegen wird Babl.

der Jugendgeschichte Chija's haben uns die Talmude keine Andeutung erhatten; doch können wir aus dem Umstande, dass er, der jüngste seiner Geschwister, allein zum Studium der rabbinischen Wissenschaften erzogen wurde, mit einiger Sicherheit schliessen, dass sich seine geistigen Anlagen frühzeitig entwickelt haben mochten. Nach einem, jedoch kaum historischen Berichte soll er von ausserordentlich hoher Statur gewesen sein.[1]) Ferner ist noch bemerkenswerth, dass er wegen einer eigenthümlichen Construktion seiner Sprachorgane den scharfen Guttural Ch (ח) nicht sprechen konnte, weshalb man ihm witzig den Vorwurf machte, er begehe eine Gotteslästerung, wenn er den Vers Jes. 8, 17 וחכיתי לה' „ich harre auf den Herrn" lese, weil er dann vermöge seines Fehlers וְהִכִּיתִי d. h. „ich schlage" lesen müsste.[2]) Auch wurde er deshalb zuweilen mit dem Spottnamen Ijah belegt.[3])

R. Chija verheirathete sich mit einer gewissen Judith, welche ihm das Zwillingspaar Juda und Hiskija und zwei Töchter Pasi und Tawi gebar.[4]) Judith hatte eine so schwere Geburt, dass sie unter dem Vorwande, ihr Vater habe sie in ihrer Jugend mit einem Andern verlobt, ihre Ehe mit R. Chija für gesetzwidrig und ungültig erklären wollte; als diess aber R. Chija als nichtig zurückwies, nahm sie ein die Sterilität beförderndes Mittel (Kos Ikrin), worüber sich Chija sehr grämte.[5]) Ueberhaupt war sein eheliches Verhältniss kein freundliches, da ihn sein Weib durch ihre Launen quälte. Er ertrug dies aber mit grosser Geduld und Milde und suchte

---

Ketubot 62b behauptet, dass Chija von Schimeï, dem Bruder Davids abstamme (I Chronik 2, 13).

[1]) Nidda 24b; Chijas Name fehlt an d. Parallelstelle Numeri, Rabba cap. 9.

[2]) Megilla 24b.

[3]) Moëd Katan 16b; Keritot 8a.

[4]) Jebamot 65b; Kiduschin 12b.

[5]) Jebamot ibid.

sie durch zärtliche Aufmerksamkeit zu versöhnen; fand er irgend etwas, so verwahrte er es für sie und brachte es ihr, und als seine Umgebung diese Milde nicht begriff, sagte er: „Genug, dass die Frauen unsre Kinder erziehen und uns vor der Sünde (Unsittlichkeit) bewahren.“[1]) Wie schmerzlich ihm übrigens dieses missliche Verhältniss war, zeigen uns die Worte des Segens, welchen er einst seinem Neffen, dem erwähnten Abba Aricha, zum Abschiede gab: „Gott rette dich vor dem, was schlimmer ist als der Tod.“ [2])

Es wird ausdrücklich berichtet, dass Chija schon in Babylonien mit grossen Kenntnissen in der Gesetzeslehre ausgestattet war.[3]) Allein der grosse Ruhm der palästinensischen Hochschule und ihres Oberhauptes, des Patriarchen R. Juda, ferner der Trieb, für die allgemeine Verbreitung der Gesetzeskenntniss thätig zu sein,[4]) wofür damals beim Volke in Babylonien noch die gehörige Empfänglichkeit fehlte, drängten ihn dazu, sein Vaterland zu verlassen, und schon im reifen Mannesalter stehend, zog er mit seiner Familie nach Palästina, wohin ihm später auch seine Neffen Abba Aricha und Rabba bar Chana folgten.[5]) Die Meinung der Tosaphisten,[6]) dass R. Chija erst im Greisenalter nach Palästina ausgewandert sei, scheint darum unhaltbar, weil seine Eltern bei seiner Uebersiedlung noch am Leben waren.[7]) Chija liess sich in Tiberias häuslich nieder[8]) und er

[1]) Ibid. 63a.

[2]) Anspielung auf Kohelet 7, 26.

[3]) Sukkah 20a.

[4]) Vgl. Jer. Kilajim IX, 4 u. Midr. Kohel. zu 9, 9.

[5]) Sukkah l. c.; Nidda 26b.

[6]) Zu Nidda l. c.

[7]) Gen. Rabba cap. 92. Den Tod seines Vàters erfuhr er nach dem dort Erzählten auf folgende schonende Weise: Er sah einen Babylonier und erkundigte sich bei ihm nach dem Wohle seines Vaters; dieser erwiderte: Deine Mutter erkundigte sich nach Dir“. Als ihn nun Chija verwundert über die Ursache dieser sonderbaren Antwort befragte, sagte er: „Man fragt nach Lebenden, nicht nach Todten“. (Vgl. auch Pesachim 4a. Red.)

[8]) Midr. Ruth zu I, 17; ibid. Threni zu III, 16.

scheint einiges Vermögen von Babylonien mit heraufgebracht zu haben, da er einen Bedienten hielt,[1]) Grundstücke erwarb, welche er dann verpachtete,[2]) zum Theil auch wohl selbst anbaute.[3]) Auch trieb er einen Handel mit Flachs[4]) und Seide[5]) und kaufte letztere persönlich in Tyrus ein. Trotz seiner Wohlhabenheit war seine Lebensweise eine sehr einfache und mässige. Als er einst R. Josua ben Levi besuchte und dieser ihm eine Menge Gerichte vorsetzen liess, fragte er verwundert, womit er bei dieser Lebensweise denn den Sabbath auszeichnen könne. Als Josua ihm den Besuch erwiderte, wagte er es gar nicht, dem an Leckerbissen gewöhnten Mann seine bescheidene Kost vorzusetzen, sondern beauftragte seinen Schüler, den Gast nach seiner Gewohnheit auf Kosten Chija's zu bewirthen.[6]) Vorstehendes mag zur Schilderung der Privatverhältnisse Chija's genügen, und wir gehen zur Betrachtung seiner Stellung über, welche er gegenüber R. Juda und den übrigen Mitgliedern des hohen Rathes und der Schule einnahm.

---

3. Kapitel.

Chija's Stellung an der palästinensischen Hochschule.

Obgleich Chija, wie schon erwähnt, mit umfangreichen Kenntnissen ausgerüstet in Palästina ankam, stand er Anfangs doch noch zu R. Juda in einem schülerhaften Verhältniss, und er soll die rabbinische Ordination (Semicha

---

[1]) Moëd Katan 20b.

[2]) Midr. Ruth zu III, 3.

[3]) Wir schliessen dies aus Chija's eignen Worten in Baba Mezia 85b u. Jer. Megilla IV, 1.

[4]) Jer. Baba Mezia V, 6 vgl. Babl. Chulin 85b.

[5]) Genes. Rabba cap. 77; Cantic. zu III, 6; vergleiche über seine Vermögensverhältnisse noch Baba Mezia 44b u. ibid. Jer. IV, 1.

[6]) Midr. Threni zu III, 16.

Minui) erst von ihm erhalten haben;[1]) auch von R. Ismael bar Jose, welcher nach dem Patriarchen die grösste rabbinische Autorität war, nahm er gerne Belebrung an.[2]) Er musste darum die ungewöhnliche Strenge des Patriarchen einigemal fühlen. Dieser hatte einst ein Verbot erlassen, auf freier Strasse Lehrvorträge zu halten. Chija hatte in seinem Eifer für die Lehre dieses Verbot unbeachtet gelassen und seine beiden Neffen Abba Aricha und Rabba bar Chana auf dem Markte unterrichtet. Als er darauf vor R. Juda erschien, redete er ihn im heftigen Zorne an: „Ija,[3]) wer ruft Dich draussen". Diese Andeutung genügte, Chija 30 Tage aus seiner Gegenwart zu verbannen, und erst nach Verlauf dieser Frist nahm R. Juda eine Rechtfertigung seiner Handlungsweise an.[4]) Selbst einen unschuldigen Scherz durfte sich Chija nicht gegen ihn erlauben: Der Patriarch hatte öfters geäussert, dass er Alles zu thun bereit sei, was man von ihm verlange. Würde der Exilarch Rab Hunna von Babylonien kommen, so werde er ihm seiner Abstammung wegen alle Ehre erweisen, ihm einen Platz über sich einräumen: doch so weit wie die Bene Bathyra, welche einst seinem Ahnherrn Hillel zu Ehren sich freiwillig ihres Amtes und ihrer Würde begeben hatten, würde er die Selbstverleugnung nicht treiben können. Als nun nach dem Tode jenes Exilarchen dessen irdische Hülle nach Palästina zur Bestattung übergeführt wurde, trat Chija bei R. Juda mit den Worten ein: „R. Hunna ist draussen". Der Patriarch entfärbte sich; und als Chija erläuternd hinzusetzte; „sein Sarg kommt an", wurde ihm aber sogleich wieder von R. Juda bedeutet, dass er dreisig Tage aus seiner Nähe verbannt sei.[5]) Allmählig jedoch

---

[1]) Synhedrin 5a.
[2]) Jebamot 105b.
[3]) Spottnamen, vgl. oben S. 12.
[4]) Moëd Katon 16.
[5]) Jer. Kilajim IX. 4; Gen. Rabba cap. 33.

lernte der Patriarch die Vorzüge und den Werth Chija's schätzen, und wir sehen ihn nun eine würdigere Stellung einnehmen. Die talmudische Agada, welche sich unseres Chija mit Vorliebe bemächtigt hat, lässt dies durch ein Wunder bewirkt werden: Der Prophet Elias, in der Agada der stete Vermittler zwischen Himmel und Erde, habe während des dreissigtägigen Bannes des R. Chija die Gestalt desselben angenommen und den Patriarchen von einem Zahnschmerz, an welchem er dreizehn Jahre gelitten hatte, befreit. Als dann Chija dessen Dankesbezeugungen bescheiden zurückwies, habe er den Zusammenhang begriffen, und Chija sei in hohem Grade in seiner Achtung gestiegen.[1]) Es wurde ihm nun sein Platz in der vordersten Reihe der Zuhörer angewiesen, und er erhielt zwei Jünger zu seiner beständigen Begleitung; auch war er, wenn er sich zur Anhörung der Lehrvorträge in Bet Schearim und Sepphoris aufhielt, der beständige Tischgenosse des Patriarchen,[2]) begleitete ihn auf Reisen[3]) und redete ihn nicht immer mit den bei Schülern schon früher üblichen Titel „Rabbi" sondern oft einfach mit dem collegialischen „Du" an.[4]) Als Chija einst dem Patriarchen eine Schwierigkeit glücklich lösste, wendete er auf ihn den Vers Jes. 46, 11 an: „Aus fernem Lande (kam) der Mann meines Rathes".[5]) Auch betraute er Chija einmal mit der wichtigen Funktion der Neumondsbestimmung,[6]) was eigentlich ein ausschliessliches Recht der Patriarchen war und über dessen Erhaltung sie mit sorgfältigem Eifer wachten.[7]) R. Juda verschmähte es sogar nicht dem R. Chija Gesetzesbestimmungen, welche — wenn auch nur theoretisch — seine

---

[1]) Ibid.
[2]) Erubin 73a; vgl. Berachot 43a, Synhedrin 38a.
[3]) Tanchumah, sec. Vajescheb, pag. 41a.
[4]) Ketubot 25b, Nidda 14b.
[5]) Menachot 88b.
[6]) Rosch Haschanah 25a.
[7]) Ibid. Mischna, II Ende.

eigene Person betrafen, zur Entscheidung vorzulegen[1]) und als er einst durch eine Krankheit einen Theil seiner halachischen Kenntnisse vergessen hatte, lernte er sie wieder von Rabbi Chija.[2]) Er beabsichtigte auch, Chija durch Familienbande mit sich und seinem Hause zu verbinden; allein die Tochter Chija's, welche für den Sohn des Patriarchen bestimmt war, starb während der Vorbereitungen zur Hochzeit.[3]) Welche Autorität Chija in den Augen des Patriarchen besass, mögen noch folgende Worte zeigen, welche der Letzterer in edler Selbstverleugnung einst zu einem Schüler sprach: „Sieh' ab von meinen Worten und halte die des R. Chija fest.[4])

Ein inniges Band der Freundschaft verknüpfte R. Chija mit Simon, dem Sohne des Patriarchen. Dieser begleitete ihn auf seinen Geschäftsreisen nach Tyrus,[5]) machte ihm Geschenke[6]) und hatte eine solche Achtung vor seinen Kenntnissen, dass er keinen Anstand nahm, dessen Aussprüche zur Norm seiner Handlungen zu machen.[7]) Die Innigkeit ihres Freundschaftsverhältnisses war so bekannt, dass der Talmud bei Erwähnung eines Vorfalles, bei welchen beide als selbstsüchtig erschienen, eine Verwechselung der

---

[1]) Horäjot 11b.

[2]) Nedarim 41a.

[3]) Ketubot 62b.

[4]) Aboda Sara 36b. Aus der Stelle Aboda Sara 75b ersehen wir deutlich, dass der Talmud Rabbi und R. Chija als vollständig gleichberechtigt betrachtet. Es kann daraus, dass dort die Worte beider unter אתמר angeführt werden, durchaus nicht geschlossen werden, dass man Chija als Amora betrachtete, denn dann müsste ja von Rabbi dasselbe gelten; jedenfalls erhellt eben daraus, dass man die Tanaimworte unter אתמר anführte, dass Mischnah und Baraita wirklich geschrieben waren, und nur weil die dort angeführte Halacha in keiner Sammlung aufgenommen worden, sondern nur mündlich fortgepflanzt worden war, citirte sie der Talmud unter אתמר.

[5]) Gen. Rabba cap. 77 Cant. ad. III, 6.

[6]) Beza 28a.

[7]) Jer. Sabbath IV, 1.

Personen annehmen zu müssen glaubt.[1]) Auch bei den übrigen Mitgliedern des Synedriums und der Hochschule stand R. Chija in hohen Ehren, und nur bei zweien scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein. Ismael ben Jose mochte wohl mit Recht denken, dass er ihn, wie schon erwähnt, an Kenntnissen übertraf. So oft der Patriarch den Chija lobend erwähnte, hob Ismael mit Nachdruck die Verdienste seines Vaters,[2]) welcher früher der Lehrer des Patriarchen gewesen war, und seine eignen hervor und verklagte Chija bei R. Juda, dass er sich bei seinem Erscheinen nicht pflichtmässig erhoben habe.[3]) Bei halachischen Controversen nannte er ihn geringschätzig „Babylonier". Einen weiteren Gegner hatte Chija noch an Simon bar Kappara. Dieser, ein gewandter Dichter und Satyriker, welcher mit seinem beissenden Spotte sogar den Patriarchen nicht verschonte, beging die Taktlosigkeit, im Beisein des Oschijah, eines Schülers und Freundes von Chija, letzteren geringschätzig als Babylonier zu bezeichnen und ihn spöttelnd Ija zu nennen, so dass Oschijah ihn in gerechter Entrüstung darüber auf die an ihn gerichtete Frage keiner Antwort würdigte.[4]) Auch der Umstand, dass bar Kappara und R. Chija bei einer halachischen Controverse schwuren, ihren Ausspruch so und nicht anders von R. Juda gehört zu haben, lässt auf eine gegenseitige Erbitterung schliessen.[5])

Es lässt sich aus den Quellen nicht mehr ermitteln, ob Chija ein öffentliches Amt bekleidet habe.[6]) A. Krochmal behauptet, er habe neben Ismael ben Jose ein Richteramt verwaltet;[7]) allein die Stelle (jer. Kil. IX, 4), auf

[1]) Beza l. c. Ueber ihre halachischen Controversen vgl. Erubin 9b; Jebamoth 105b; Chulin 139b.

[2]) Baba Mezia 85b.

[3]) Jer. Kilajim IX, 4.

[4]) Keritot 8a.

[5]) Jebamot 32b.

[6]) Vgl. Kirchheim im L. B. des „Orient" 1848, S. 638.

[7]) Zeitschrift Chaluz Bd. II S. 86.

welche er seine Hypothese stützt, hat keine Beweiskraft, da die dort erwähnte Ehrenbezeugung, dass ihm ein Platz in der vordersten Reihe angewiesen wurde, der persönlichen Würde Chija's zukam. Ebensowenig lässt sich aus dem von Krochmal nicht angeführten Berichte, dass Ismael und ihm ein Rechtsfall zur Entscheidung vorgelegt wurde,[1]) etwas schliessen, da jedes ordinirte Mitglied der Schule zur Ausübung der richterlichen Funktionen befugt war. Bevor wir jedoch unsere Untersuchung über die öffentliche Wirksamkeit Chijas weiter fortsetzen, müssen wir auch seine individuellen Eigenschaften, den Grad und Umfang seiner Bildung einer näheren Betrachtung unterziehen. Es wird dies nur dazu beitragen, uns Chija der ihm von seiner Mit- und Nachwelt gezollten Verehrung vollkommen würdig erscheinen zu lassen.

---

4. Kapitel.

Character Chija's.

Unter den vielen rühmlichen Eigenschaften, welche Chija zierten, ragt besonders seine innige, aufrichtige Menschenliebe hervor. Wie wir schon bei der Betrachtung seiner häuslichen Verhältnisse seine Nachsicht und Milde zu bewundern Gelegenheit hatten, so sehen wir ihn überall, wo es galt, seinen Nebenmenschen vor Erniedrigung und Beschämung zu bewahren, sein eigenes Ansehen zurücksetzen. In der Lehrversammlung hatte sich einst Jemand, dessen Person nicht ermittelt werden konnte, eines geringen Vergehens schuldig gemacht. Rabbi Juda, die Gewissenhaftigkeit seiner Genossen und Jünger kennend, forderte, dass der Schuldige die Versammlung verlasse. Um diesen keiner öffentlichen Erniedrigung auszusetzen, verliss Chija sofort den Saal, worauf dann auch Andre seinem Beispiele

---

[1]) Baba Batra 59b.

folgten.[1]) Die rigorose Strenge, mit welcher R. Juda die Schüler behandelte, suchte er auf jede mögliche Weise zu mildern: er erklärte ihnen seine oft lakonisch kurzen Aussprüche und Befehle,[2]) suchte seinen Zorn durch begütigende Worte zu beschwichtigen und gab den Schülern weise Verhaltungsmassregeln, um den Patriarchen nicht zu reizen. Chija's Söhne hatten den Patriarchen einst im Weinrausche beleidigt; als R. Juda finster blickend sagte: „ihr werfet mir Dornen in meine Augen", sagte Chija begütigend: „Rabbi, mögen ihre Worte nicht missfällig sein in deinen Augen, es ist der Wein, der aus ihnen spricht.[3]) — Einst ging er mit dem Patriarchen auf das Feld; da bemerkte dieser Jemanden, der nicht wie er und R. Chija auf der Seite des Weges ging, sondern um die Felder nicht zu beschädigen, mühsam in der Mitte der Strasse durch den Koth watete. Als R. Juda dies bemerkte, sagte er scharf: Wer ist das, der vor nnseren Augen mit seiner Frömmigkeit prahlt? Chija aber beschwichtigte ihn mit den Worten: Vielleicht ist es Jehuda ben Nakusa, mein Schüler, welcher alles in reiner Absicht thut. Der Patriarch erklärte dann, dass er ihn sonst in den Bann gethan haben würde.[4]) — Andrerseits ermahnte Chija die Schüler öfter: Wenn sich Rabbi mit einem Traktate (Masechta) beschäftigt, so befraget ihn nicht über einen anderen Traktat.[5])

Wie auf den kleinen Kreis der Schule, so erstreckte sich seine Liebe auf alle seine Brüder, ja auf alle Menschen. Wohlthun war seine süsseste Beschäftigung; er betrachtete die irdischen Güter für vergänglich, verglich das Glück mit einem beständig rollenden Rade, welches den jetzt Begünstigten und oben Befindlichen bald nach unten kehren kann; darum ermahnte er sein Weib oft: bringe dem

---

[1]) Synhedrin 11a.
[2]) Berachot 43a.
[3]) Synhedrin 38a.
[4]) Baba Kama 81b.
[5]) Sabbath 3b.

Armen Speise, damit man einst auch deinen Söhnen bringe, wenn sie deren bedürftig sein werden.[1])

Das Schicksal seines Volkes war der Gegenstand seines Denkens und seiner Sorgfalt, und bei jeder Gelegenheit legte er an den Tag, wie sehr ihn sein Wohl beschäftigte. Als er einst mit Simon bar Chalafta auf dem Felde den allmählig anbrechenden Morgen und das prachtvolle Schauspiel des Sonnenaufgangs beobachtet hatte, sagte er zu diesem: „So wird die Erlösung Israels sein; allmählig wird sich sein Loos mildern, bis ihm völlige Befreiung wird.[2])

Seine Liebe zu seinem Volke suchte er besonders auch durch die Sorge für ihre geistige Wohlfahrt, Verbreitung der Gesetzeskenntniss unter das Volk zu bethätigen; selbst seine Urtheile über die heidnischen Stämme, welche weit entfernt sind, von Hass und Intoleranz gegen Ungläubige zu zeugen, drücken nur den Schmerz aus über die Grausamkeit dieser Henker seiner Nation und sind wiederum ein Spiegel seiner Gesinnung gegen diese.[3]) Chija's Gottesfurcht, sein heiliger, innig-frommer Lebenswandel war bei seinen Zeitgenossen so berühmt, dass man seine Verdienste denen der Erzväter gleich achtete und seinem Gebete versöhnende Kraft beilegte. Hatte die Natur den nothwendigen Regen versagt, hatten wilde Thiere die Felder verwüstet, so wusste das Volk keinen würdigeren Vorbeter zu finden als ihn, um durch seine Fürbitte, die als göttliche Strafen betrachteten Uebel abzuwenden[4]). Dem Verdienste des R. Chija schrieb man es zu, wenn günstige Witterung und Fruchtbarkeit des Bodens die Arbeit des Landmannes segneten[5]). Ferner verdient auch die strenge Rechtsliebe Chija's hervorgehoben zu werden. Bei seinen

---

[1]) Sabbath 151b.

[2]) Jer. Berachot I, Midrasch Esther Ende.

[3]) Siehe Gittin 17a; ferner Tanchuma Vajescheb pag. 41a.

[4]) Baba Mezia 85b; Gen Rabba cap. 81.

[5]) Chulin 86a.

Geschäften legte er jeden zweifelhaften Fall dem Patriarchen zur Entscheidung vor, aus Furcht, das Interesse an der Sache möchte ihn zu einem ihm selbst günstigen Urtheile und zur Uebervortheilung Andrer verleiten[1]). Einen eclatanten Beweis seiner Gewissenhaftigkeit liefert uns noch folgender Zug: Eine Frau hatte ihm eine Münze gezeigt, welche er für gangbar erklärte. Als sie am nächsten Tage wiederkam und ihm sagte, dass sie dieselbe nicht anbringen könne, wechselte er sie um, weil er sie durch sein Wort zu deren Annahme veranlasst hatte, und sagte zu seinem Neffen Abba Aricha: „Trage in mein Geschäftsbuch ein, das war ein schlechtes Geschäft".[2]) Diese und ähnliche Tugenden konnten nicht verfehlen, Chija die Achtung und Verehrung aller seiner Zeitgenossen zu erwerben; der weitere Verlauf unserer Abhandlung wird zeigen, dass auch sein tiefes und umfangreiches Wissen, seine hohe wissenschaftliche Bildung Beträchtliches dazu beitragen musste.

(Fortsetzung folgt).

---

[1]) Jer, Baba Mezia V, 6.

[2]) Baba Kama 99b. — Der von Kirchheim S. B. des „Orients" Jhrg. 1848 Seite 673 citirte Ausspruch eines Rab Chija, er könne Processe allein schlichten (ohne Beisitzende), gehört nicht unserem R. Chija an, da diesem nie der Titel Rab beigelegt wird; dann sind auch die Worte erst nach einem ähnlichen Ausspruche des um zwei Generationen jüngeren Rab Nachman erwähnt und sind überhaupt dem bescheidenen Wesen unsres Rabbi Chija unangemessen.

Die Nagid-Würde.

Das biblische נגיד, in der aramäischen Einleitung zur Haftara am ersten Pessachtage dem Josua beigelegt,[1]) erscheint zum ersten Male und man könnte in gewisser Beziehung sagen, auch zum letzten Male, als ein glanzvoller Ehrentitel, als eine hervorragende Auszeichnung bei Samuel Halevi in Granada. Der hohe Rang, der ihm als Vezir bei Hofe und im Staate eingeräumt war und der seine politische Machtstellung erkennen lässt, unterstützte wesentlich die Oberhoheit, welche er über die Juden des Reiches und ihre Gemeinden erlangte und übte. Allerdings muss man hierbei auch noch die innere Begabung Samuel's in Ansatz bringen. Seine Gelehrsamkeit und seine Frömmigkeit, wie seine aufrichtige Hingebung an die väterliche Religion und für die Bekenner derselben sind innere Güter, die ihn, somit auch durch seinen geistigen Reichthum emporragend, für werth der allgemeinen Verehrung und Dankbarkeit zeigen, welche ihm seine Glaubensgenossen nah und fern innig bewahrten. Auch die Nachwelt erhielt ihm seinen Weltruf und nannte ihn „ha-Nagid" κατ' ἐξοχήν, in ähnlicher Weise, wie „ha-Gaon" ohne weitere Namensnennung, Saadia oder Hai bezeichnet. Anders gestaltete es sich mit seinem Sohne und Nachfolger Jehosef oder Josef, der auch die Nagidwürde ererbte, aber nicht mehr mit dem Glanze, der seinen Vater umgeben hatte. Ihm musste das einstige Ehrenamt bereits zu einer Quelle für die materielle Existenz werden. Denn,

---

[1]) אמיר דאיתאמר על ידי יהושע נגידא.

so berichtet ein Späterer, David b. Simra, in seinen Responsen (Theil II No. 622), dessen Worte wir ganz mittheilen wollen, weil sie ausserdem das eigentliche Wesen des Nagidamtes näher darlegen. David b. Simra schreibt: „Die Secretäre in Aegypten nehmen für die Ausfertigung der Ketuba einen Goldflorin und noch mehr an Bezahlung, für einen Get lassen sie sich 12 מאידי (Moezzi) zahlen. Dieser Gebrauch rührt aus der Zeit der Negidim her; es war eine der für die Nagid-Würde (נגידות) bestehenden Bestimmungen, dass die Gemeinde dem Nagid Revenuen bewilligte, aus denen er seine Existenz bestreiten konnte. Denn der Nagid sollte keine andere Beschäftigung haben, als in Rechtssachen die Entscheidung zu geben und die Gesammtheit vor Königen und Fürsten würdig zu vertreten. Er hatte das Recht, mit Erlaubniss des Königs zu strafen und zu züchtigen, gefangen zu halten, wie einst der Resch Galuta dieses Recht besass. So hatte er auch die Urkunden auszustellen und sie durch den Schreiber und die Zeugen beglaubigen zu lassen. Bereits Rabbi Jehosef Halevi hatte solche Einkünfte des Dajan in Granada bezogen.“

Weiter begegnen wir im arabischen Spanien einem Nagid nicht mehr. Erst im arabischen Aegypten treffen wir dann (um 1141) den homonymen Nagid Samuel Halevi, den Sohn des Arztes Chananja, an den Jehuda Halevi einen Brief richtete und fünf Gedichte widmete.[1])

Als dieser Nagid aus Spanien nach Aegypten kam, wurde er von den Alexandrinern mit folgenden Versen begrüsst:

עדי גאון והוד ושם וחליה ואור גדול בארץ ומאפליה
כרוב נמשח אשר נמשח בשם טוב והוקם עלי כסא יכניה
לנהל את שאר הצאן כרצון אביר יעקב שלחנו למחיה
נביר ושר לפניו שר וטפסר נגיד האל שמואל ן׳ חנניה.[2])

---

[1]) Luzzatto in בתולת בת יהודה S. 18 u. 110.

[2]) Von Sambari (s. S. 54 Note 1) mitgetheilt, der irrthümlich diesen Samuel Nagid mit dem älteren ganz identificiert.

Der Nächstfolgende, den wir als Nagid in Aegypten kennen lernen, ist Abraham, der Sohn des Mose b. Maimon. Dieser selbst hat den Titel Nagid nicht führen wollen;[1]) dafür wird aber der Sohn als Nagid vielfach gepriesen.[2])

Dessen Sohn David[3]), der mit Salomo b. Aderet in inniger Freundschaft verbunden war[4]) und dem nach der Anordnung des Nasi in Damaskus die feindseligen Schriften gegen Maimonides ausgeliefert werden sollten[5]), erlebte keine guten Tage als Nagid. Simson b. Meir sammelte für ihn in den Gemeinden Spaniens, auf Grund eines besonderen Empfehlungs-Schreibens des Aderet, eine grosse Summe Geldes.[6]) Nach seinem Tod hielt die Gemeinde zu Rom eine Trauerrede, die sie in der Form eines Sendschreibens an die hinterlassenen Söhne Abraham und Salomo richtete.[7])

Der Erstere folgte ihm in die Nagid-Würde[8]); er lebte 1313, wie aus einem Citat bei Parchi[9]) hervorgeht. Joseph Caspi[10]) erwähnt ihn aus dem Jahre 1311 mit den Worten: והנגיד ר׳ אברהם דור רביעי אל ראש נגיד החכמים.

Sein Sohn Josua, der Nagid, wird vom Verfasser des כסף משנה zweimal erwähnt.[11]) Wie aus Codex No. 628

---

[1]) Nomologia p. 277.

[2]) Siehe Conforte: קורא הדורות 13b ed. Cassel n Briefe im Kobez, (Biographie am Ende) Leipzig; auch ברכת אברהם, Lyck 1859.

[3]) In der Einleitung zum צפנת פענח, mitaufgenommen in מרגלית טובה (Super-Commentar zu Ibn Esra) ist zu verbessern: בן רבינו דוד הנגיד בן רבנו אברהם הנגיד בן רבנו משה.

[4]) מנחת קנאות S. 88, wo David gemeint ist.

[5]) Kerem Chemed III S. 170 u. hieraus im Kobez S. 21 der Abtheilung איגרות קנאות.

[6]) מנחת קנאות No. 67.

[7]) מעשה נסים (Paris 1867) S. XII.

[8]) Melo Chofnajim S. 79.

[9]) כפתור ופרח, gegen Ende des 5. Cap. S. 13 und Noten S. XL.

[10]) קבוצות הכסף Anf. u. S. 12.

[11]) In חל׳ ס״ת c. 7 u. חל׳ נערה c. 2.

in Oxford zu ersehen ist, lebte der Sohn desselben, David, in Aleppo, und zwar i. J. 1400.

Somit hat sich 4 Generationen hindurch die Nagid-Würde in der Familie von Moses Maimon. in Aegypten erhalten.

Wir hören dann nur wenig von Vertretern des נגידות in diesem Lande; Zemach b. Duran schreibt an einen ungenannten Nagid in Aegypten.[1]) David b. Simra sass im Collegium des Nagid Isac Solal (שלאל), von dem er eine Verordnung aus dem Jahre 5274 (26. Ellul) citirt, die dahin geht, dass die von Privaten der Synagoge übergebenen silbernen Geräthe (כלי קודש) der Gemeinde anheimfallen und dass dieser sich nur solcher Geräthe, die in dieser Weise Eigenthum der Gemeinde geworden seien, bedienen solle. Aus Ausführungen in שבחי ירושלים[2]) (Livorno) lässt sich entnehmen, dass dieser Nagid 1522 in Jerusalem war. Er wird lobend erwähnt als הנגיד כמהר"ר יצחק שולל המוכתר בכתר תורה בכתר כהונה בכתר מלכות ועושר ובכתר שם טוב מצדקות שהוא עושה לעניים.

Das Manuscript des כפתור ופרח von Parchi war bei ihm, wie dies auf dem Titelblatt (der 2. Ausgabe Berlin 1851) bemerkt wird.[3])

Daher auch von ihm Conforte in קורא הדורות S. 31b schreibt, dass er zur Zeit E. Misrachi's Nagid in Mizrajim und Jerusalem gewesen sei. Letzterer (Resp. No. 50) nennt ihn הנגיד כמה"ר יצחק הכהן שולל יגדל כבודו וירום הודו ותפארתו ויתמיד ממשלתו וישגא שלומו וכו'.

Auch Joseph Karo in Tur. I § 61 berichtet von ihm, dass הנגיד הגדול כמה"ר יצחק שולל הכהן ומורי הרב הגדול מהר"ר בירב ז"ל יעקב וכל גדולי הדור הנמצאים בעת ההיא, dass sie Alle dem eingeführten Brauche, die letzten 3 Wörter im Sch'ma durch den Vorbeter wiederholen zu lassen, gewehrt hätten.

---

[1]) S. Responsen des רשב"ש No. 283 Ende.

[2]) S. 19b, 21a n. 29b.

[3]) נדפס ראשונה שנת ש"ט מאשר נמצא בגנזי הגאון נגיד ומצוה במצרים מ' יצחק כהן שולל, s. auch weiter unten.

Joseph Sambari in seiner Chronik[1]) schildert Isac's Verdienste mit folgenden Worten:

הגיד ר׳ יצחק הכהן אשר נמצא אתו ספר כפתור ופרח[2]) והוא יצא למלחמת חובה ויסמוך את ידיו על עוסקי התורה והשגיח עליהם השגחה לטובה להחזיק בימינם קטן וגדול שם הוא בין ת״ח עני בין עשיר שהם סמורים מלחת מסים וארנוניות וכמא חלוצי צבא יצאו אחריו והיו בעוריו הלא המה שלומי אמוני ישראל המאירים לארץ ולדרים עליה רבני ארץ ישראל ומצרים ורבני קושטנדינה ונפטר באי״ זלה״ה.

Im Jahre 1527 muss er bereits todt gewesen sein; denn bei Levi b. Chabib (No. 95 der Responsen) berichtet aus jener Zeit Natan שלאל als Mitvormund des Abraham, Sohnes des in Rede stehenden Nagid, über die Forderungen, die an sein Mündel gestellt werden.

Gelegentlich seien hier mehrere Mitglieder aus der Familie Solal (שלאל) erwähnt: David ha Cohen Solal in Tenes (תנס)[2a]) bei Simon Duran.[3])

Abraham ha Cohen שולאל u. שלאל, den Duran seinen Schüler nennt, erst in Majorca, dann in Honein.[4]) Auch Salomo Duran richtet an ihn nach Honein seinen Bescheid.[5])

Träger dieses Familiennamens waren vorzüglich in Tlemsan ansässig. Aus dem Jahre 1415 wird uns Saadia Hacohen Solal genannt,[6]) der dort als Rabbiner aufgenommen wurde. Ihm folgte 1750 sein Sohn Natan, der sich durch seine Kritik des Textes des biblischen Targums, namentlich durch seine Zusätze und die Varianten des jerusalemischen Targums zum Pentateuch, unsterblich gemacht hat. Dieses grosse Werk ist 1457 in Tlemsan beendigt worden.[6])

---

[1]) Abgedruckt bei Neubauer סדר החכמים וקורות הימים (Oxford 1888) S. 157.

[2]) Vgl. oben S. 53 meinen Hinweis Note 3.

[2a]) תנס=Tenes bei Oran ist zu unterscheiden von תונים=Tunis.

[3]) תשבץ II 136, 175, 238, 276, 208.

[4]) תשבץ I 25; II 67, 142; III, 207.

[5]) רשב״ש No. 572.

[6]) Nach Revue orientale III, S. 479. — Sollte diese so wichtige Handschrift noch irgendwo vorhanden sein?

Ferner waren in Tlemsan als Gelehrte bekannt: Natan b. Chajim und dessen Sohn Chajim.[1])

Isac b. Amram Hacohen Solal erscheint beim רשב״ש in den Responsen No. 464; er trennt sich von seiner zweiten Frau und muss für seinen 6 Jahre alten Sohn Isac sorgen.

Auch aus jenen Ländern, aber aus späterer Zeit nennen wir als Träger dieses Familiennamens Meir, 1785, und Chaim, 1847, beide in Algier, und Samuel b. Ahron, 1847 in Oran.[2])

Kehren wir jetzt wieder zu den Inhabern der Nagidwürde zurück, von denen wir noch zu nennen haben:

Natan Hacohen, der Nagid, den David b. Simra lobt,[3]) weil er als Cohen aus den Familien der ehemaligen Karäer, die einst, in den Jahren des 267. Mond-Cyclus durch den Nagid Abraham, den Sohn des Rambam, in Aegypten zum traditionellen Judenthum zurückgetreten waren, sich nicht verheirathen wollte. Vielleicht ist derselbe mit dem dort an einer anderen Stelle[4]) erwähnten השר כה״ר נתן הכהן identisch.

Jonatan Hacohen, aus dessen Scripturen Elia b. Binjamin, Verfasser des Responsenwerkes זקן אהרן anführt:[5]) מכתיבת אדונינו הנגיד יהונתן הכהן יר״ה.

An den Sohn des Jonathan, mit Namen David in Oran, dann in Granada, richtet der jüngere Zemach Duran[6]) zwei Rechtsgutachten, zugleich mit einem Klagelied über den Tod eines Bruders, um den David trauerte. — Von anderen einzelnen Namen, die mit dem Nagid-Titel angeführt werden, nennen wir:

---

[1]) Responsen רשב״ש No. 529 u. יכין ובועז No. 65.

[2]) Im Verzeichnisse vor dem Abot-Commentar des R. Jona (Berlin u. Altona 1848).

[3]) Resp. des Bezallel Aschkenasi No. 3 No. 35.

[4]) No. 1 fol. 3a.

[5]) Resp. Bezallel Aschkenasi No. 35.

[6]) Responsen יכין ובועז S. 15c u. 26d.

Mose Nagid, ein Pajtan, der seinen Namen in den Anfängen [1]) eines Pismon für das Neïla-Gebet in einem arabischen Machsor-Ritual zeichnet.

Mose Chefez Nagid, mit dem Aaron Alrabi[2]) discutirte.

תאגיד Nagid bei Sambari (s. S. 54 Note 1) S. 157; Mitglieder dieser Familie lebten noch zur Zeit Sambari's in Aegypten.

David Nagid bei Wolf, Bibl. heb. III S. 201.

Schealtiel Nagid, 1519 in Constantinopel, angeführt bei Misrachi: Resp. 15.

Wie die Nagid-Würde nach Aegypten verpflanzt und wann sie dort aufgehoben worden ist, hierüber hat uns David b. Simra in seinen Responsen (Th. III No. 509) eine historische Mittheilung hinterlassen. Derselbe wurde nämlich angefragt, warum man in Aegypten zugelassen habe, dass der Nagid allein, ohne ein Collegium, Recht sprechen dürfe. In seiner Antwort führt er den Ursprung der Nagid-Würde auf die Zeit zurück, in welcher der arabische Fürst des Landes eine Prinzessin aus Bagdad zur Frau heimgeführt hatte, die in ihrem neuen Lande es vermisste, dass die Juden nicht, wie in ihrer Heimath, unter der Botmässigkeit eines Resch-Galutha aus Davidischem Hause standen. Hierauf liess der König einen Mann, der vom König David abstammte, aus Babylon holen und setzte ihn zum Nagid über alle Juden seines Landes ein. Dies ist der Ursprung dieses Amtes in Aegypten, das mit ausgedehnter Vollmacht für die Handhabung der Justiz ausgestattet wurde. Nachdem die Nachkommenschaft aus dem ehemaligen jüdischen Königshause aber aufgehört hatte, oder richtiger, nachdem kein würdiger Vertreter solcher Abstammung mehr zu ermitteln war, setzte man einen Gelehrten, der durch Bildung und Ruf

---

[1]) אחרית ותקוה ישלח אלהיכם ושלום ושלוה ילוו עליכם in Cod. de Rossi No. 1377.

[2]) S. Zion I S. 196.

hierzu für geeignet erachtet wurde, als Nagid ein. Mit der Uebernahme des Landes von Seiten der türkischen Regierung aber hörte die sonst landesherrlich bestätigte Nagid-Würde ganz auf; man setzte dafür einen Dajan ein, der, nach der alten Gewohnheit des Nagid, ebenfalls ganz allein das Richteramt ausübte.

Was David b. Simra hier mitgetheilt hat, ist uns jetzt durch den eingehenderen Bericht des Joseph Sambari[1]) näher bekannt. Nach demselben ist das Ereigniss mit der babylonischen Prinzessin in das Jahr 985 zu setzen. Er beschreibt hierbei die Feierlichkeiten zu Ehren des Nagid, erwähnt die Zeit, in der man angefangen hat, statt eines Nagid aus Davidischem Hause einen jüdischen Gelehrten aus Constantinopel zur Nagid-Würde zu berufen. Der Letzte, der aus einer solchen Wahl hervorgegangen war, hiess Jacob b. Chajim Talmid — mit ihm hörte die Nagid-Würde überhaupt auf. Der Grund war folgender: Der Nagid sollte seinen Einzug halten, und die ganze jüdische Bevölkerung ging ihm entgegen, um ihn feierlichst zu begrüssen. An ihrer Spitze stand der berühmte Bezallel Aschkenasi, den es sehr verdross, als der Nagid sich vornehm über alle Aufmerksamkeiten, die ihm erwiesen wurden, hinwegsetzte und von dem Volke sich abwandte. Bezallel Aschkenasi stellte ihn hierüber zur Rede, und zwar in so heftiger Weise, dass der Nagid ihn sofort beim Fürsten verklagte und verleumdete, dass er keinen Respect vor der Regierung habe. Als Bezallel hiervon hörte, begab er sich zum Fürsten und legte ihm das Samuel-Buch mit folgenden Worten vor: „Höre, Fürst, das Wort Gottes aus dieser Schrift; denn von dem Tage an, da wir aus unserem Lande weggeführt worden sind und Eure Oberhoheit auf uns genommen haben, haben wir festgestellt, dass sich Niemand aus unserer Mitte mit dem Namen „König“ benenne, denn Euch gehört die Herrschaft. Dieser Mann

[1]) Bei Neubauer: סדר החכמים, Abth. 5 S. 116.

aber masst sich die Benennung eines Königs an; denn man bezeichnet ihn als Nagid, welches so viel als König bedeutet. So übersetzt das aramäische Targum die Schriftstelle לנגיד על עמו על ישראל mit למלכאי על ישראל. Ich habe versucht, ihn mit besänftigenden Worten einzunehmen; er wies mich aber ab, und da ich einsah, dass er gegen die Landesherrschaft sich auflehnt, habe ich ihn in den Bann gelegt.“ Als dies der Fürst hörte, ward er über den Nagid sehr erzürnt und liess ihn aus seinem Lande fortziehen. Von damals ab wurde es zum Gesetz in Israel, keinen Gelehrten aus Constantinopel mehr mit der Würde des Nagid zu bekleiden, und ihn fortan nur גיליבי[1]) zu nennen.

Hieraus gewinnen wir eine nähere Erklärung für die von Asulai in seinem bibliogr. Wörterbuche s. v. בצלאל nur andeutungsweise gegebenen Notiz שהוא (ר בצלאל) בימל שם נגיד בארץ מצרים משום מעשה שהיה.

Auch werden wir jetzt die Klage Bezallel's in dem 22. Bescheide seiner Responsen richtiger zu würdigen im Stande sein: er wendet sich gegen die habsüchtigen Vertreter des Nagid-Amtes und preisst Gott dafür, dass sie endlich aus dem Lande entfernt seien.

So endete die Nagidwürde in dem Lande, in welchem sie am längsten sich behauptet hatte. Nur ein schwacher Nachklang ihrer einstigen Vornehmheit erhielt sich von da ab in dem Titelworte הנגיד als epitheton ornans für den Mäcen, bis auch dieser Ausdruck verallgemeinert und jedem reichen Manne[2]) — vom Bittsteller beigelegt wurde. In ähnlicher Weise hat auch der Titel Gaon in unseren Tagen den Missbrauch erfahren müssen, gegen den aus verschiedenen Gründen jeder Anhänger der geschichtlichen Wahrheit mit aller Kraft Protest erheben müsste.

Dr. A. Berliner.

---

[1]) Man vergleiche oben den Schluss bei David b. Simra in Betreff des nunmehr eintretenden Dajan.

[2]) Auch mit קצין ist im Laufe der Zeit eine solche Wandlung des Begriffes vor sich gegangen.

Geschichte der deutschen Juden.

Von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts.

Nach den Quellen ausführlich dargestellt von Moritz Stern.

Eine Geschichte der deutschen Juden, welche von der Zeit des römischen Reiches an bis in die Gegenwart hinein die eigenthümlichen Schicksale dieses Bruchtheiles unseres Volksverbandes in zusammenfassender Darstellung verfolgt und zugleich die literarischen und kultur-historischen Momente des jüdischen Lebens würdigt, besitzen wir noch nicht. Ob es mir geglückt ist, diese bedeutsame Lücke auszufüllen, mögen Kundige beurtheilen. Jedenfalls glaubte ich, auf Grund meiner in zahlreichen Bibliotheken und Archiven gemachten mehrjährigen Vorarbeiten den Versuch nicht scheuen zu sollen.

Für die Periodisirung des gesammten Zeitraums konnte nicht die Literatur oder innere Entwicklung, sondern nur die äussere politische und sociale Stellung massgebend sein. Wir erhalten demnach vier Abschnitte:

I. Von den ersten Ansiedelungen bis zum Ausgange des XII. Jahrhunderts. Die Juden sind vorzugsweise Kaufleute. Periode des religiösen Gegensatzes.

II. Vom Anfange des XIII. Jahrhunderts bis zur Vertreibung der Juden aus den deutschen Städten um die Wende des XV. Jahrhunderts. Die Juden sind vorzugsweise Geldverleiher. Periode des

socialen Hasses, Zeit der Kammerknechtschaft. Der Abschnitt zerfällt durch die Katastrophe des schwarzen Todes in zwei Hälften. Den Schlussstein bildet die Vertreibung aus Regensburg 1519, die Juden werden mit Ausnahme von Frankfurt, Worms und Prag auf das platte Land beschränkt.

III. Vom Anfange des XVI. Jahrhunderts bis zur Emancipation am Anfange des XIX. Jahrhunderts. Die Juden sind vorzugsweise Trödler und Geldverleiher. Periode der Verachtung, Zeit der Schutzjudenschaft. Einen Einschnitt macht das Jahr 1648 durch die Einwanderung des aus Polen geflüchteten Proletariats.

IV. Der Kampf um die Emancipation im XIX. Jahrhundert.

Im Folgenden gelangt zunächst der erste Zeitraum zur Veröffentlichung. Die Bearbeitung desselben ist unabhängig von den (Oktober 1887—1889) veröffentlichten „Regesten[1]) zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273“, ed. J. Aronius, entstanden. Die Durchforschung der gedruckten Quellen für den ersten, wie für den zweiten Abschnitt bis 1519 war bereits gegen Ende des Jahres 1886 im Wesentlichen von mir abgeschlossen. Im Zusammenhang hiermit erschien damals „Aus der Zeitschriften-Literatur zur Geschichte der Juden in Deutschland“ in der Ztschr. f. d. Gesch. d. Jud. in Dtschl. II (1887), 1—46, 109—149. Die Ferien der letzten drei Jahre verwandte ich auf archivalische Nachforschungen. Aber auch von diesen abgesehen, war eine Veröffentlichung des ersten Abschnittes verfrüht, so lange nicht die hebräischen Quellen zu den Verfolgungen des ersten und zweiten Kreuzzuges vorlagen. Nachdem ich

[1]) Ueber Zweck, Anlage und Durchführung der Regesten spreche ich in der demnächst erscheinenden Fortsetzung der im Magazin 1889, begonnenen Artikelserie: „Zur neueren jüdischen Geschichtsforschung“.

jedoch die Texte vor kurzem nach den von mir eingesehenen Handschriften und den von A. Neubauer in Oxford besorgten Abschriften zum Drucke befördert habe, glaubte ich, die Veröffentlichung meiner darstellenden Arbeit nicht mehr verzögern zu sollen.

Erstes Kapitel.

In Gallien und Germanien unter römischer Herrschaft.

Der Beginn der jüdischen Niederlassungen in Gallien und Germanien ist aus Mangel an sicheren, geschichtlichen Nachrichten in Dunkel gehüllt, das nur durch Vermuthungen erhellt wird. Doch können wir letztere durch eingehende Betrachtung der dazu gehörigen Verhältnisse zur grösseren Bestimmtheit erheben, sodass wir wenigstens im Stande sind, die Zeit der Einwanderung ungefähr anzugeben.

Die Diaspora des jüdischen Volkes hat keineswegs mit der Einnahme Jerusalems durch Titus ihren Anfang genommen; man kann vielmehr behaupten, dass sie bereits vorher, in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts in gewisser Beziehung geradezu ihren Abschluss gefunden hat, und dass die darauf erfolgte Zerstörung des Tempels nur geringen Einfluss auf diese Zerstreuung ausübte. Schon seit den Tagen des Königs Salomo[1]), ganz besonders aber seit der Zerstörung des ersten Tempels durch Nebukadnezar und der Fortführung in die babylonische Gefangenschaft gab es nicht mehr ausschliesslich palästinensische Juden. Wenn auch der jüdische Staat von Neuem erstand, so war doch ein Theil der Exilirten in Babylonien zurückgeblieben und verbreitete sich von dort aus über den Orient. Die Eroberungen Alexander's leiteten

---

[1]) Kiesselbach, Der Gang des Welthandels und die Entwicklung des europäischen Völkerlebens im Mittelalter (1860), 20 f.

sodann den Strom der Auswanderung nach dem Abendland, zunächst nach Aegypten. Allmälig wurde die Diaspora bedeutender als das Mutterland. Seit dem zweiten Jahrhundert bildeten die Bewohner Palästinas nur einen geringen Teil der Nation; die babylonischen, syrischen, kleinasiatischen und vor allem die ägyptischen Judengemeinden waren der engen Heimat an Zahl und Bedeutung weit überlegen.[1]) Auch in Griechenland und Italien wurden bald darauf Colonien begründet.

In Rom sind Juden nachweislich zum ersten Male im Jahre 163 v. Chr. erschienen: es waren die Gesandten des Makkabäers Juda an den römischen Senat. Auch sein Bruder Jonathan schickte 143 nach Rom, doch schloss erst 140 Simon, der Fürst, ein Schutz- und Trutzbündniss mit den Römern ab. Nicht lange darauf sind dann noch zwei Gesandtschaften unter Johann Hyrkan gefolgt.[2]) Jedenfalls war damit einmal ein gegenseitiger Verkehr angebahnt worden, und haben sich wahrscheinlich damals, noch vor Ausgang des zweiten Jahrhunderts alexandrinische oder kleinasiatische Juden dauernd in Rom niedergelassen. Schon im Jahre 139 zwang der praetor peregrinus Cn. Cornelius Hispalus „die Juden[3]), welche durch den Cultus des Jupiter Sabazius die römischen Sitten zu vergiften versucht hatten," ihre Heimat wieder aufzusuchen.[4]) Jupiter Sabazius ist wahrscheinlich kein anderer, als der Gott Zebaoth.[5]) Die Nachricht wird noch dadurch bestätigt,

---

[1]) Mommsen, Römische Geschichte V², 489.

[2]) Nach 128 und zwischen 113 und 110: Graetz, Gesch. der Juden III², 644.

[3]) Es waren wahrscheinlich diejenigen, die im Gefolge des von Simon gesandten Numenius nach Rom kamen und vom Makkabäerbuch 14, 24 mit *καὶ παρ' αὐτοῦ* bezeichnet werden.

[4]) Valerius Maximus, factorum et dictorum memorabilium lib. I, 3, 2 (ed. Kempf p. 126): Idem Judaeos, qui Sabazi Jovis cultu mores Romanos inficere conati erant, repetere domos suas exegit. Vgl. *Marquard*, Römische Staatsverwaltung III (1878), 80.

[5]) *Délaunay*, Philon d'Alexandrie: écrits historiques (1867), 99.

dass ein späterer Schriftsteller[1]) gleichfalls bemerkt, dass Hispalus die Juden, welche ihre Heiligthümer den Römern aufzudrängen versucht hatten, aus der Stadt verbannte. Doch war dieses Verbot des jüdischen Cultus nur von vorübergehender Wirkung; frischer Zuzug aus dem mit Rom der Getreidelieferungen halber in Verbindung stehenden Alexandrien muss bald erfolgt sein. Auch Kleinasien wird Ansiedler geliefert haben. Einen unerwarteten und reichlichen Zuwachs erhielt die Niederlassung durch Pompejus. Jerusalem fiel (63), erobert, in seine Hand, und die Kriegsgefangenen, soweit man sie nicht zum Tode verurtheilte, wurden nach Rom geschleppt. Jüdische Fürsten und Fürstinnen zierten Pompejus' Triumphzug (61). Da die jüdischen Sklaven von ihren römischen Herren durch keine Gewalt gezwungen werden konnten, ihre religiösen Gesetze zu übertreten, so wurden sie bald darauf freigelassen,[3])

Doch kann man auch an Sabbat denken; die Sabbatverehrung mag den Römern besonders charakteristisch erschienen sein.

[1]) Die Textstelle des Nepotianus: „arasque privatas e publicis locis abiecit" möchte ich nicht, wie dies *Délaunay* thut, auf die Juden beziehen. Zu welchem Zwecke sollten die Juden Altäre an öffentlichen Plätzen aufgestellt haben? Es durfte ja nur in Jerusalem geopfert werden! Ich erkläre mir die Stelle dahin, dass Hispalus ausser der Unterdrückung des chaldäischen und jüdischen Cultus auch noch allgemein verbot, dass überhaupt private Altäre an öffentlichen Orten aufgestellt werden. Das Plus bei Nepotianus gegenüber dem gedruckten Valerius Maximus lässt sich vielleicht dahin erklären, dass dem Nepotianus eine vollständigere Handschrift des Valerius vorgelegen hat.

[2]) Januarius Nepotianus (ca. 600 n. Ch.), Epitomator des zur Zeit des Augustus schreibenden Valerius Maximus, der Kempf'schen Ausgabe beigefügt.

[3]) Philonis legatio ad Gaium § 23: *αἰχμάλωτοι γὰρ ἀχθέντες εἰς Ἰταλίαν, ὑπὸ τῶν κτησαμένων ἠλευθερώθησαν, οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βασθέντες.* Es wäre ein Irrthum, anzunehmen, dass diese nach Rom gebrachten Kriegsgefangenen nach ihrer Freilassung die ersten jüdischen Ansiedler waren. Das Edikt von 139 zeigt allerdings nur, dass damals die Juden ausgewiesen wurden. Dass sie aber lange vor 61 wieder Aufnahme gefunden haben müssen,

zum Theil mögen sie auch von ihren römischen freien Glaubensgenossen losgekauft worden sein. Immerhin muss die römische Judengemeinde an Zahl damals schon beträchtlich gewesen sein. Auch durch eifrige politische Thätigkeit machte sie sich bemerkbar. Musste doch Cicero in seiner bekannten Vertheidigungsrede des Flaccus auf sie Rücksicht nehmen! „Du weisst," so ruft der Redner dem Angeklagten zu, „wie gross ihre Schaar, wie gross ihre Eintracht ist, wieviel sie in den Volksversammlungen vermögen! Darum will ich mit leiser Stimme reden, damit mich nur die Richter hören."[1]) „Man müsste grösste Strenge besitzen, um diesem barbarischen Aberglauben entgegenzutreten, und höchstes Ansehen, um der zuweilen in den Volksversammlungen rührigen Menge der Judäer im Interesse des Staates Verachtung zu bezeugen."[2]) So sehen wir um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts bereits reges jüdisches Leben in Rom, das durch Caesar's Gunst noch besonders gefördert wurde. In dieser Zeit und Entwicklung aber haben wir die ersten Spuren für die Geschichte der gallischen Juden zu suchen.

Nach Gründung der Colonie Aquae Sextiae (Aix) war das um Narbo (Narbonne) gelegene Gallien im Jahre 120 römische Provinz geworden. Von hier aus unternahm Caesar in neunjährigen Kämpfen die von weltgeschichtlicher Bedeutung gewordene Eroberung des übrigen Galliens (58 bis 51). Man wird nicht fehl gehen, wenn man annimmt, dass damals zum ersten Male Juden den eigentlich galli-

---

geht am schlagendsten aus Cicero's Rede für Flaccus hervor. Die im Jahre 61 oder 60 freigelassenen Sklaven können unmöglich schon 59 einen solchen Einfluss auf die Volksversammlungen ausgeübt haben, wie ihn uns Cicero schildert.

[1]) Ciceronis pro L. Flacco oratio c. 28, § 66: scis, quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus. Sic, submissa voce agam, tantum ut iudices audiant.

[2]) Ibid. § 67: Hunc autem barbarae superstitioni resistere severitatis, multitudinem Judaeorum flagrantem nonnunquam in contionibus prae republica contemnere gravitatis summae fuit.

schen Boden betreten haben. In der altgriechischen, neben der Narbonensischen Provinz gelegenen Hafenstadt Massilia (Marseille) mögen bereits früher hin und wieder alexandrinische jüdische Kaufleute mit ihren Schiffen zum Ein- und Austausch der Handelsproducte gelandet sein. Wir können dies mit einigem Grund aus der Bedeutung des weitverzweigten jüdisch-alexandrinischen Seehandels schliessen, der sich besonders auf die griechischen Hafen- und Handelsplätze erstreckte. Zu längerem Aufenthalte oder einer Niederlassung hat sich jedoch schwerlich den Alexandrinern Veranlassung geboten. Jetzt aber unter Cäsar, nachdem viele alexandrinische reiche Juden nach Rom übergesiedelt waren, lagen die Verhältnisse günstiger. Von Rom aus war Gallien näher zu erreichen. Dazu galt es, mehrere Legionen Jahre lang mit Getreide zu versehen, und an der Spitze des Feldzuges stand der den Juden freundlich gesinnte Cäsar. Man nimmt daher mit Recht an, dass die jüdischen Kaufleute Roms damals den Legionen Caesars nach Gallien als Lieferanten gefolgt sind,[1]) auch zur Handelsvermittlung mit den einheimischen gallischen und germanischen Stämmen mögen sie dem Feldherrn gute Dienste geleistet haben.[2]) Für die Getreidelieferungen aber muss ein bestimmter Ausgangspunkt vorhanden gewesen sein, und es liegt nahe, diesen in der reichen Handels- und Hafenstadt Massilia (Marseille) zu suchen. Hier haben wohl damals die jüdischen Kaufleute ihre Magazine mit der dazu gehörigen Verwaltung stationirt. Als aber die Unterwerfung Galliens vollendet war und ein Theil der römischen Legionen im Lande verblieb, am Rhein unter M. Vipsanius Agrippa, da hatten die römischen Kaufleute

---

[1]) *Stobbe*, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters (1866) S. 4 u. 8. *Weyden*, Gesch. d. Juden in Köln am Rhein (1867) S. 8. Stobbe geht jedoch zu weit, wenn er sagt, dass wohl schon seit den Zeiten der Republik Juden in grosser Anzahl in den verschiedenen Provinzen (Galliens) ansässig waren.

[2]) *Kiesselbach*, S. 25.

keine Veranlassung, die Magazine in dem seit 49 v. Chr. zur narbonensischen Provinz gehörigen Massilia wieder aufzuheben. Im Gegentheil kann man annehmen, dass in Folge der zur Unterwerfung Germaniens unternommenen Kriegszüge des Drusus, Tiberius und Germanicus (12 v. Chr. bis 16 n. Chr.) noch weitere Handelsstationen hinzugekommen sein werden: in dem volksreichen, an der Küste gelegenen Narbo (Narbonne), der Hauptstadt der Provinz, in dem für den Verkehr so wichtigen, an der Rhonemündung gelegenen Arelate (Arles), und zeitweilig am Rhein in dem von den Ubiern (38 v. Chr.) gegründeten und vom römischen Standlager beschützten oppidum Ubiorum, dem späteren Köln. Vorübergehend haben damals auch Vienna (Vienne) und Lugudunum (Lyon) Juden, und sogar entthronte Fürsten, zu sehen bekommen. Nach ersterem Orte [1]) wurde (6 n. Chr.) Archelaus, der Sohn des Herodes und König von Judäa und Samaria, nach letzterem [2]) ein anderer Sohn des Herodes, Herodes Antipas, Tetrarch von Galiläa und Peträa, verbannt (39 n. Chr.). Einige treue Diener werden sich den königlichen Brüdern jedenfalls angeschlossen haben, Antipas wurde sogar von seiner Gemahlin Herodias in's Exil begleitet. Immerhin zeigt schon diese Verbannung, dass zur Zeit des Kaisers Gajus Caligula, von welchem Antipas abgesetzt wurde, Juden in Gallien, wenigstens im Innern des Landes, noch nicht dauernd ansässig waren.

Der allmälige Uebergang von der dem Wechsel der Geschäftsverhältnisse unterworfenen Handelsstation zur Colonie und dauernden Niederlassung hat sich indess noch im Laufe des ersten nachchristlichen Jahrhunderts vollzogen. Den Beginn dieses Prozesses werden wir bereits in die erste römische Kaiserzeit zu setzen haben. Klein und

---

[1]) Josephus, Antiquitates iudaicae 17, 13: *καὶ ἐκεῖνον μὲν φυγάδα ἐλαύνει, δοὺς οἰκητήριον αὐτῷ Βίεννα ν πόλιν τῆς Γαλατίας.*

[2]) Josephus, Antiq. 18, 7: *αὐτόν τε φυγῇ ἀϊδίῳ ἐζημίωσεν, ἀποδείξας οἰκητήριον αὐτοῦ Λούγδουνον πόλιν τῆς Γαλλίας.*

unbedeutend müssen allerdings damals noch diese jüdischen Colonien Galliens gewesen sein, wahrscheinlich nur auf die Seestädte Marseille und Arles beschränkt und in diesen wohl auch erst in der Entwicklung begriffen. Denn Philo[1]) (gest. um 60 n. Chr.), der Agrippa den I.[2]) in einem Briefe an den Kaiser Gajus die jüdischen Ansiedlungen des Auslandes aufzählen lässt, thut ihrer keine Erwähnung. „Jerusalem", so schreibt Agrippa, „ist nicht die Mutterstadt eines einzigen Landes, Judäas, sondern noch sehr vieler anderer: Es hat Colonien in die Nachbarländer entsandt, nach Aegypten, Phoenizien, Syrien, Coelesyrien und in entferntere Länder, wie Pamphylien, Cicilien und die meisten Gegenden Asiens bis nach Bithynien und den abgelegensten Gegenden des schwarzen Meeres; ebenso nach Europa, nach Thessalien, Böotien, Macedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth und den Hauptgegenden der Peloponnes. Und nicht nur auf dem Festlande sind jüdische Colonien, sondern auch auf den hochberühmten Inseln Euböa, Cypern und Kreta. Ich schweige von den Ländern jenseits des Euphrats; denn mit Ausnahme eines kleinen Theiles von Babylonien und anderer Satrapien sind alle Gegenden, die einen fruchtbaren Boden haben, von Juden bewohnt; . . . jede[3]) Gegend der Erde, Europa, Asien und Afrika". Man wird Gallien in dieser durchaus nicht übertriebenen, durch die Apostelgeschichte vielmehr bestätigten Aufzählung[4]) vergebens suchen. Indess auch Spanien ist nicht

[1]) Legatio ad Gaium, c. 36.

[2]) *Mommsen* V², 499 Anm. nennt irrthümlich Agrippa II.

[3]) *καθ' ἕκαστον κλίμα τῆς οἰκουμένης*. Man darf aus diesen übertreibenden Worten keineswegs auf eine Verbreitung der Juden in allen Ländern schliessen; denn es sind nur die gleich darauf folgenden drei (damals bekannten) Erdtheile und selbst in diesen nur die vorher bezeichneten Gegenden gemeint. Auch Cicero's Angabe (Pro L. Flacco oratio § 67); „quum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus provinciis Hierosolyma exportari soleret", ist nicht genau zu nehmen. Dasselbe gilt von Strabo's Behauptung bei Josephus, bellum 1, 6; antiq. 14, 2.

[4]) Das Fehlen von Ländern, deren jüdische Colonien gar nicht

genannt! Und dennoch hat dieses sicher in der ersten Kaiserzeit,[1]) wahrscheinlich aber schon zur Zeit der Republik, jüdische Ansiedlungen gehabt. In keiner anderen Provinz war die römische Civilisation so früh und so stark durchgedrungen, wie auf der iberischen Halbinsel. Die reichen Produkte des Landes, die Nähe Italiens, der bequeme Seeverkehr haben sicherlich schon früh jüdische Kaufleute an die spanische Süd- und Ostküste geführt. Gades (Cadix) und Nova Carthago (Carthagena) mögen hier ihre ersten Handelsstationen gewesen sein. Hat doch Rom mit keinem Lande der Welt einen so umfassenden und stetigen Grosshandel getrieben, als mit Spanien.[2]) Dennoch ist auch Spanien in Agrippa's Liste mit Stillschweigen übergangen. Keineswegs hat etwa hieran Agrippa's Vergesslichkeit Schuld. Dieser hätte es sich wahrlich nicht nehmen lassen, mit erhöhtem Stolze zu betonen, dass selbst bis in den fernsten Westen, bis nach Spanien, an das Ende der Welt, Jerusalem seine Colonien ausgesandt habe! Es bleibt eben nur die Annahme übrig, dass Agrippa oder Philo von dem Vorhandensein der spanischen und gallischen Colonien keine Kenntniss hatten, was sich wiederum nur

---

angezweifelt werden können, wie Arabien, Armenien, Cyrene, Karthago, die griechischen Inseln Cos und Paros muss dahin erklärt werden, dass es keineswegs Agrippa's Absicht war, alle Ansiedlungen namentlich aufzuzählen. Er führt nur die hauptsächlichsten an, zeigt, wie weit sich die Colonisirung erstreckt, und fasst dann das Resultat in dem Satze zusammen, dass alle Gegenden dieses Ländercomplexes, soweit sie fruchtbaren Boden haben, von Juden bewohnt sind. Auf Italien verweist wohl Agrippa deswegen nicht, weil er ja selbst in Rom lebt und die jüdischen Colonien Italiens dem Kaiser selbstverständlich bekannt sind.

[1]) Der Apostel Paulus, der im J. 61 nach Rom kam, beabsichtigte, von dort eine Reise nach Spanien zu machen (Römerbrief 14, 24: *ὡς ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς*, und 28: *ἀπελεύσομαι δι' ὑμῶν εἰς τὴν Σπανίαν*). Mit Recht folgert hieraus *Graetz* V², Note 9, dass dort Juden ansässig gewesen sein müssen.

[2]) *Mommsen* V², 68.

dadurch erklären lässt,[1]) dass diese Colonien damals noch zu geringfügig oder erst im Entstehen begriffen waren.

Für Gallien fehlt es uns zwar an einer sicheren Nachricht über Ansiedlung in der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, dass auch die narbonensische Provinz nicht viel später als Spanien Niederlassungen empfangen hat. Warum sollten auch die Juden, die jeder fruchtbare Boden anlockte, gerade von Gallien fern geblieben sein? Dort waren, wie Josephus sich ausdrückt, die Quellen des Reichthums heimisch, und ihre Fülle strömte fast über die ganze Erde.[2]) Und da sollten die jüdischen Kaufleute, nachdem sie einmal durch Caesar den Segen des Landes kennen gelernt hatten, sich fast überall ansässig gemacht und nur Gallien verschmäht haben! Aber selbst vom mercantilen Gesichtspunkte abgesehen, bot sich den italienischen Juden wiederholt Anlass zur Auswanderung. Durch Kaiser Tiberius[3])

---

[1]) Vielleicht zählt Agrippa auch nur solche Länder auf, die von Jerusalem aus (ἃς ἐξέπεμψεν) colonisirt wurden. Für Gallien und Spanien war aber nicht Jerusalem die Mutterstadt, sondern Rom. Daher mag er auch die jüdische Ansiedlung in Cyrene nicht erwähnen, sie ist von Alexandrien aus begründet worden. Auf den griechischen Inseln waren Colonien Griechenlands oder Kleinasiens.

[2]) Josephus, bell. iud. II, 16, 4: *τὰς δὲ πηγὰς ὡς ἄν τις εἴποι τῆς εὐδαιμονίας ἐπιχωρίους ἔχοντες καὶ τοῖς ἀγαθοῖς σχεδὸν ὅλην ἐπικλύζοντες τὴν οἰκουμένην*. Siehe *Mommsen* V², 97 Anm. und die andern dort angeführten Belege für Galliens Reichthum.

[3]) Die Angabe des *Joh. Bapt. Villaprandus*, in Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac templi Hierosolymitani II (Romae 1605), 543: „Auctor est Xiphilinus, Tyberii Caesaris iussu Hebraeorum oratorem, natione Gallum, in Tyberim fluvium fuisse proiectum, quod orans Caesaris iram concitasset“, wonach auf Befehl des Tiberius ein gallischer Redner jüdischen Glaubens in den Tiber geworfen worden sein soll [*Basnage*, histoire des Juifs l. VI (Rotterdamm 1706), 1086 und neue Ausgabe l. VII (Haag 1716), 276], beruht auf Irrthum oder absichtlicher Erdichtung. Weder im Xiphilin, noch Dio Cassius findet sich etwas darüber. Aber auch, wenn die Nachricht wahr wäre, würde sie doch nur zeigen, dass ein Gallier (natione Gallus) zum Judenthum übergetreten war. Das aber kann

Christenverfolgungen unter Nero (64) und Domitian (90). Allerdings sind die Juden dann jedesmal zurückgekehrt, doch hatten die Vorfälle die Unsicherheit des Wohnsitzes erwiesen. Wenn aber die römischen Juden seit Tiberius — unter dem sich die Ausweisung auf ganz Italien erstreckte — nach nahen Orten ausschauten, an denen sie sich niederlassen konnten, so kam neben Griechenland[1]) Gallien zu allererst in Betracht. Hier war ein Land in nächster Nähe, das von Juden noch nicht bewohnt und verwerthet war. Dazu erfreute sich der gallische Boden der grössten Fruchtbarkeit, die im Verein mit dem aufblühenden Handel das Land, besonders an der Küste, als ein zweites Aegypten erscheinen liess. Durch Caesar und die beiden ersten Kaiser war die alte narbonensische Provinz völlig romanisirt worden. Die neu angelegten und aufstrebenden Städte hatten latinisches Recht empfangen, römische Cultur und Civilisation ihren siegreichen Einzug gehalten. Auch die drei neuen gallischen Provinzen waren seit Augustus geordnet. Das Land hatte unfraglich eine Zukunft.

Freilich darf man nicht annehmen, dass nun im Jahre 19, als die Ausweisung aus Italien stattfand,[2]) sich eine ansehnliche Expedition zur jüdischen Colonisirung Galliens aufmachte. Dazu war jedenfalls das neue, zu betretende Land doch der grossen Masse noch zu unbekannt. Die Ansiedlungen können vielmehr nur allmälig vor sich gegangen sein und werden sich vornehmlich aus den bereits

---

Literatur ist verzeichnet bei *Meyer-Wendt*, Handbuch f. d. Apostelgeschichte 6/7. Aufl. (1888), 394. Siehe auch *Graetz* in Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judenthums 1877, 295 ff.

[1]) In Folge der Vertreibung unter Claudius begaben sich Aquila und seine Frau Priscilla nach Korinth: Apostelgeschichte 18, 1—2.

[2]) Wir haben keine sicheren Nachrichten darüber, wie weit überhaupt der Ausweisungsbefehl des Tiberius befolgt wurde. Wenn auch aus Rom entfernt, muss mindestens ein grosser Theil ·h in Italien geblieben sein; man kann sich sonst die grosse Zahl ·römischen Juden unter Claudius nur schwer erklären.

Erst nach dem Tode des Prätorianerführers Sejan (31 n. Chr.) hatte die allgemeine Verbannung ein Ende und fanden die Juden wieder allmälig in Rom Aufnahme. Auch unter Claudius fand vorübergehend eine Ausweisung[1]) aus Rom statt (51). Bekannt sind die Juden- und

---

Provence kamen, ist zurückzuweisen. Entweder gingen sie im Kampfe mit den einheimischen Räubern zu Grunde, was nach Tacitus beabsichtigt war, oder sie kehrten, als die Verbannung aufgehoben wurde (31 n. Chr.), wieder nach Rom zurück. Die Ungenauigkeit Pittons hat auch noch zu Irrthümern Anlass gegeben. Er erwähnt zum Schlusse, dass die bekannte Chronik Schebec (!) Juda versichere, alle diese Juden (tous ces Juifs) seien vom Stamme Juda und Benjamin gewesen, also von den Edelsten der Nation. Andere haben ihm dies dann nachgeschrieben und irrthümlich Pitton folgend angenommen, dass Schebet Jehuda von der Einwanderung aus Sardinien berichte (Siehe *Bardinet* in Revue des études juives I (1880), 263 und *Aronius*, Regesten nr. 1). In Wirklichkeit spricht aber Salomo ibn Verga, der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. lebende Verfasser der Chronik Schebet Jehuda, gar nicht davon. Richtig ist nur, dass die Chronik erzählt, die 50000 von Vespasian oder Titus nach Spanien verbannten Juden seien aus den beiden edlen Stämmen gewesen. Siehe Liber Schevet Jehuda auctore R. Salomone aben Verga ed. *M. Wiener* (1856), hebr. p. 14, dtsch. p. 26. Allerdings wird noch hinzugefügt, dass der grösste Theil des Stammes Benjamin nebst den Priestern, wie auch einige vom Stamme Juda, also im Ganzen an 10000 Mann, Spanien verliessen und nach Frankreich zogen. Doch hat diese Tradition nichts mit Sardinien zu thun und kommt, im besten Falle, auch erst nach der Tempelzerstörung in Betracht.

[1]) Sueton, Claudius 25. Apostelgeschichte 18, 1—2. Orosius 7, 6 ed. Migne 31, 1075. Die Nachricht bei Dio Cassius 60, 6, wonach aus Furcht vor der grossen Anzahl der Juden die Verbannung unterblieb und nur ihre religiösen Vereinigungen verboten wurden, (ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι), widerspricht dem keineswegs. Bereits *Basnage* (Haag) l. 7, 232 hat die Annahme wahrscheinlich gemacht, dass Claudius allerdings zuerst nur die Vereinigungen verbot, dann aber, da dies nichts nützte (assidue tumultuantes), sich zur Verbannung entschloss. Doch spricht noch mehr für den umgekehrten Vorgang, dass Claudius zuerst die Juden auswies (Sueton), in Folge ihrer grossen Anzahl jedoch auf Schwierigkeiten stiess und daher schliesslich nur die störende Kultusübung verbot (Dio). — Die

Priester und Leviten.

Eine Beurtheilung der Schrift:*)

„Der Kampf zwischen Priestern und Leviten
seit den Tagen Ezechiel's."

Eine historisch-kritische Untersuchung,

von Dr. **H. Vogelstein.**

Die Leser mögen uns entschuldigen, wenn wir vorliegendes Buch nur vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus besprechen und weder die Confession, noch den Stand des Verfassers dabei berücksichtigen. Es könnte sonst scheinen, dass Alles, was wir hier gegen die Hypothesen des Verfassers vorbringen, blos religiöse Bedenken seien, dass aber die Wissenschaft gegen die Behauptungen dieses Buches nichts einzuwenden habe.

Im Allgemeinen geht diese Schrift von der Voraussetzung aus, dass die Graf-Wellhausen'sche Ansicht von der Priorität des Propheten Ezechiel vor der pentateuchischen Priestergesetzgebung eine unumstössliche Wahrheit sei, wie dies S. 31 ff. zu verstehen gegeben wird. Es ist im „Magazin" Jahrg. 1879 S. 1—19, 90—114, 209—237 und Jahrg. 1880 S. 137—156, 237—254 die Wellhausen'sche Ansicht ausführlich besprochen und, wie wir glauben, derart widerlegt worden, dass jeder Unbefangene die Unhaltbarkeit jener Hypothese über den nachexilischen Ursprung des pentateuchischen Priestercodex zugestehen muss. Wenn Vogelstein die dort (Jahrg. 1879 S. 210 bis 216 und Jahrg. 1880 S. 150—153) beigebrachten

---

*) Stettin, Verlag von Friedrich Nagel. (140 S. gr. 8.)

zahlreichen Beweise, dass Ezechiel den Priestercodex gekannt hat und dessen Gesetze überall voraussetzt, vornehm ignorirt[1]) und sich damit begnügt, einige Gegengründe von Kittel zu beseitigen, so ist dieses Verfahren nicht geeignet, die in der Vorrede gegebene Versicherung, „ohne Voreingenommenheit zu Werke gegangen und nur von dem Streben nach Wahrheit geleitet worden zu sein“, zu bekräftigen.

Auf solch' morscher Grundlage aufgerichtet, würde selbst ein fest gefügter Bau bald zusammenstürzen. Wie nun erst, wenn auf dieser Hypothese ein historisches Gebäude aufgeführt wird, dessen Material erdichtete Thatsachen und dessen Stützen willkürlich gedeutete und zurechtgelegte Bibelstellen sein sollen. Der Verf. spricht (im Vorwort) die Hoffnung aus, es werden wenigstens manche der von ihm aufgestellten Behauptungen Zustimmung finden. Wir müssen zu unserem Bedauern bemerken, dass wir für keine der in diesem Buche vorgetragenen Behauptungen, insoweit sie neu sind, irgendwelchen Halt zu finden vermochten.

Wäre der aus 10 Kapiteln (140 Seiten) bestehenden Schrift ein Inhaltsverzeichniss beigegeben, so würde ein Blick auf das letztere hinreichen, um zu erkennen, aus welchen Quellen diese „Geschichte“ geschöpft ist. Der Verf. macht (wie im Vorwort bemerkt) den Versuch, „eine Geschichte der Priester und Leviten von Ezechiel bis zum Untergange des jüdischen Staates zu schreiben“. Die „Geschichte“ umfasst also eine Zeit von ungefähr $6^1/_2$ Jahrhunderten. Davon behandeln 135 Seiten die Zeit bis nach Abfassung des Buches der Chronik, welche die neueren Bibelforscher an das Ende der Perserherrschaft (ungefähr 335 v. Chr.) setzen; den letzten vier Jahr-

[1]) Wir gestehen, dass die im „Magazin“ (l. c.) gegebene Erklärung zu Ez. 44, 6 ff. nicht befriedigt (vgl. w. u. S. 84 Note 1); allein die dortigen Beweise, dass Ez. den PC. vor sich gehabt, sind so schwerwiegend, dass ein ernster Forscher sie nicht unbeachtet lassen darf.

hunderten werden nur 4½ Seiten gewidmet. Für die beiden ersten Jahrhunderte des zweiten jüdischen Staatslebens, die Zeit der persischen Herrschaft, wo die Geschichtsquellen nur spärlich fliessen und Alles in Dunkel gehüllt ist, war es dem Verf. ein Leichtes, Phantasiegebilde zu schaffen und Spukgestalten vorzuführen; sobald es aber zu dämmern beginnt und gar in der Zeit, wo wir in das helle Licht der Geschichte treten, verschwinden alle jene Gespenstererscheinungen vom Schauplatze. Keine einzige Quelle, weder das Buch Sirach, noch die Makkabäerbücher, weder Philo, noch Josephus, weiss etwas von einem wüthenden Kampfe zwischen Priestern und Leviten. Wir sehen da die Hellenisten mit den Frommen, Sadducäer mit Pharisäern, die Makkabäer mit den Herodianern, die Patrioten mit den Römern blutige Kriege führen, von Kämpfen zwischen Priestern und Leviten aber kaum eine Spur. Erst kurz vor dem Untergang Jerusalems unter Agrippa dem Zweiten konnte aus einer Nachricht bei Josephus (Ant. 20, 9,6) auf eine damals bestandene Eifersucht zwischen der höheren und niederen Priesterschaft geschlossen werden, und unser Verf. würde vor der Gefahr gestanden haben, in seiner „Geschichte“ einen gewaltigen Sprung über vier Jahrhunderte hinweg, von Darius Kodomanus bis Agrippa II., machen zu müssen, wenn er nicht mit wenigen leeren Phrasen und dem verzweifelten Einfall, dass noch nach Simon dem Gerechten 4 Verse in den Pentateuch eingeschoben wurden, sich eine dürftige Nothbrücke von wenigen Seiten hergestellt hätte.

Betrachten wir nun die einzelnen Kampfscenen, die Verf. vorführt, und untersuchen wir, ob auch nur einer einzigen geschichtliche Realität zugesprochen werden kann.

Im ersten Abschnitt (S. 1—15) wird erzählt: Nachdem Ezechiel alle Priester ausser den Zadokiten (den Nachkommen Zadok's) zu Leviten degradirt hatte, erhob die Priesterschaft von Anatot (die Nachkommen Ebjatar's) „energisch Protest“ dagegen, und „ein heftiger Conflict

drohte auszubrechen", so dass die Zadokiten sich genöthigt sahen, den Ebjathariten die Gleichberechtigung einzuräumen, um desto sicherer „allen Begehrlichkeiten der übrigen Priester" Widerstand leisten zu können. Für die Zadokiten und Ebjathariten „wurde der gemeinsame Name „Söhne Ahron's" gewählt"; die zadokitische Linie galt als die ältere, von Eleasar abstammende, die ebjatharische als die jüngere, die in Ithamar ihren Stammvater erblickte. „Mögen nun auch in der Priesterherrschaft selbst Eifersüchteleien und Reibungen zwischen den beiden Klassen stattgefunden haben,[1]) so traten die Priester doch nach aussen hin als eine festgeschlossene Partei auf", und die Höhenpriester (das sollen die nachexilischen Leviten sein), unvermögend, diese „Phalanx" der Zadokiten und Ebjathariten zu durchbrechen, gaben den Kampf vorläufig auf und beschränkten sich darauf, „durch passiven Widerstand" (d. h. ein Strike) Vergeltung zu üben. Sie zogen gar nicht in ihre Heimat zurück und überliessen es den Priestern, sich allein im Tempeldienste zurechtzufinden.

Ueber die bereits von Watke, Kuenen, Graf, Wellhausen u. A. aufgestellte Hypothese, dass die Leviten des Pentateuchs keine Anderen als die von Ezechiel degradirten ehemaligen Höhenpriester seien, sowie ferner, dass das Priesterthum der jerusalemischen Priesterschaft nicht von Ahron und Eleasar, sondern erst von Zadok datire, ist bereits zur Genüge in „Magazin" 1879 S. 209—237 gesprochen. Unsern Verf. scheint der Umstand, dass auch Ithamar als Sohn Ahron's bezeichnet wird, bewogen zu haben, nach der bekannten Methode der Geschichtsmacherei einen „energischen Protest" der Priesterschaft von Anathot „gegen die ihr von Ezechiel zudictirte Degradirung" und ein nothgedrungenes Zugeständniss der Gleichberechtigung

---

[1]) Warum nur hypothetisch „mögen stattgefunden haben"?! Warum sind diese Reibungen weniger apodictisch sicher, als der „energische Protest" der Ebjathariten gegen Ezechiel?!

der Ebjathariten mit den Zadokiten zu erfinden.[1]) Warum aber wird nicht auch aus den verstorbenen Söhnen Ahron's, Nadab und Abihu, Geschichte gemacht?! Diese müssten doch auch etwas zu bedeuten haben, wenn Alles nur die spätere Geschichte reflectirte! Was wird der Verf. ferner mit den 13 Priesterstädten in Josua 21,13—19 anfangen, von denen doch Anathot nur einen kleinen Bruchtheil bildet?! Ja, noch mehr, die Priester sind so grossmüthig, den degradirten Höhenpriestern 35 Städte (also fast dreimal so viel, als sie selbst beanspruchten) zu offeriren (Josua 21,20—41), während Ezechiel den Priestern und Leviten ein gleich grosses Gebiet zuweist (Ezechiel 45, 3—5; 48,10; 13). Merkwürdig auch, dass wir zufällig ein genaues Verzeichniss der aus dem Exile zurückgekehrten Priester-Abtheilungen besitzen, worin wohl Söhne Jedaja's, Söhne Immer's, Söhne Paschchur's und Söhne Charim's vorkommen, aber von der dem Verf. beliebten Eintheilung in Zadokiten und Ebjathariten, sowie von den Anathoth-Priestern keine Spur zu finden ist (Esra 2,36—39, Neh. 7,39—42). Wohl waren auch 128 Männer von Anathoth heraufgezogen, das waren aber nur gewöhnliche Israeliten, keine Priester (Es. 2,23, Neh. 7,27).

Allein der „passive Widerstand" der Leviten soll klar und deutlich historisch bezeugt sein, durch die Thatsache nämlich, dass unter den hinaufgezogenen Exulanten wohl 4289 Priester, aber nur 341 oder 360 Leviten sich befanden. „Diese Thatsache", meint Verf., „spricht so deutlich, dass jedes Missverständniss ausgeschlossen ist, für den tiefgehenden Zwiespalt zwischen Priestern und Leviten." Es müsste aber dann auch zwischen den übrigen Israeliten und den Priestern ein „tiefgehender Zwiespalt" bestanden haben, denn wenn von ganz Israel nur ungefähr 37 000

---

[1]) Auch die VV. 1. Sam. 2, 27—36 sollen in jener Zeit von einem Zadokiten eingeschoben sein. Dabei ist übersehen, dass in Sam. 1. 3,12 u. 1. Kön. 1, 27 auf jene VV. Bezug genommen wird.

hinaufzogen, so ist dies im Verhältniss zu den Priestern nur eine äusserst geringe Anzahl. Die Thatsache muss also anders erklärt werden. Entweder fehlte dem übrigen Volke die Begeisterung für die Heimat, was auch aus den Worten der Propheten herauszulesen ist (Jesaja 48,18 ff. 65,11 ff., Secharja 2,10 f.), oder aber es wagten nur die Reichen und Wohlhabenden die Reise in das verwüstete Heimatland (Esra 2,65 ff., Chaggai 1,4); zu diesen gehörten vorzüglich die Priester, während die Leviten arm waren, wie aus vielen Stellen der Thora ersichtlich ist (Deut. 12,19; 14,29; 16,11 u. a.). Was hätten auch die armen Leviten unter der geringen Anzahl der Israeliten ohne alle Subsistenzmittel anfangen sollen? Der Zehnte reichte wohl kaum hin, sie zu ernähren, und dazu waren doch Missernten zu erwarten (Chaggai 1,6, 2,16 f.).

Es stellte sich aber, wie S. 14 behauptet wird, in Jerusalem ein Mangel an Leviten heraus, so dass man gegen die anfängliche Absicht zu Aufsehern beim Bau des Tempels nebst den Leviten noch Judäer verwenden musste. Dies ginge aus Esra 3,8 f. hervor, wo, wie es dem Verf. scheinen will, das Waw vor בני יהודה „von dem levitenfreundlichen Ueberarbeiter absichtlich gestrichen wurde, weil es ihn störte, zu einem den Leviten gebührenden Dienste Söhne Judas verwendet zu sehen". — Hier hat der Verf. in seinem Eifer, überall tendenziöse Aenderungen zu suchen, vergessen, die Quellen mit Bedacht zu lesen. Er würde sonst gefunden haben, dass der erwähnte יהודה, der sonst auch הודיה oder הודויה genannt wird, ein echter Levite war, vgl. Neh. 12,8; 10,11; 9,5; 7,43; Esra 2,40; 10,23 u. a.

In den traurigen Zeiten nach der Vollendung des Tempels bis Esra und Nehemia wurden die vorgeschriebenen Gaben an die Priester und Leviten nur selten oder gar nicht abgeliefert (Maleachi 3,8). Die reichen Priester, die noch wenigstens die Altaropfer erhielten, die ihnen nicht entzogen werden konnten, hatten bei diesem Zustande weniger zu leiden, als die armen Leviten. Daraus erklärt

sich zur Genüge die Thatsache, dass mit Esra Anfangs gar keine Leviten hinaufzogen. Darin einen Kampf der Leviten gegen die Priester erblicken zu wollen, ist wohl noch keinem Exegeten oder Geschichtsforscher in den Sinn gekommen. Diese Entdeckung war dem Verf. vorliegender Schrift vorbehalten. Aus den VV. Esra 8, 16 ff. wird künstlich ein Conflict zwischen Priestern und Leviten herausgedeutet. Jedem Unbefangenen erzählen diese VV. einfach, dass Esra 10 vornehme Männer an Iddo, das Oberhaupt (wohl der Leviten und Nethinim), sandte, auf dass sie (die Deputirten) durch dessen Vermittelung Diener für den Tempel herbeibringen, und dass die Gesandschaft auch wirklich ihren Zweck erreichte, indem sie 38 Leviten und 220 Nethinim mitbrachte. Das להביא לנו im V. 17 hat die Deputirten zum Subjecte, wie das folgende ויביאו לנו im V. 18. Es lag nicht im Entferntesten in Esra's Absicht, Iddo selbst, der das Oberhaupt wahrscheinlich einer zahlreichen Leviten-Kolonie war, zu bewegen, seine Untergebenen im Stich zu lassen und nach Palästina zu ziehen. Unser Verf. aber (S. 17) bezieht להביא לנו auf Iddo, deutelt dann weiter, da nicht לשלח לנו, sondern להביא לנו steht, so hat Esra Iddo selbst erwartet, und daraus wird dann folgende Kampfgeschichte zurechtgelegt: „Ungeachtet aller Bitten, Vorstellungen und Versprechungen, welche die Abgesandten den Leviten . . . machten, ist der Erfolg ihrer Sendung ein äusserst dürftiger. Iddo und seine Verwandschaft weigern sich, mitzukommen, und die Deputation ist schliesslich froh, doch noch . . . 38 Personen zusammengebracht zu haben.“ Diese Darstellung macht zuerst aus den דברים des Textes „Bitten, Vorstellungen und Versprechungen“, dichtet dann die Weigerung Iddo's und seiner Verwandschaft hinzu, darauf wird der Erfolg der Deputation als „schliesslich“ gemacht bezeichnet, als wenn dazu besondere Bemühungen nöthig gewesen wären, und um diesen Erfolg „äusserst dürftig“ erscheinen zu lassen, werden die 220 Nethinim einfach — todtgeschwiegen!!

Wenn beim ersten Zuge unter Serubabel unter 3700 Israeliten nur 360 Leviten und 392 Nethinim und בני עבדי שלמה also zusammen nur 752 Mann, für den Dienst des Tempels mitkommen, so sind für eine Kolonie von ungefähr 1600 Mann 38 Leviten und 220 Nethinim, also 258 משרתים לבית א׳ eine solche respectable Anzahl, dass der Erfolg der Gesandtschaft Esra's geradezu ein glänzender zu nennen ist, wie ja auch Esra mit den Worten כיד א׳ הטובה עלינו Gott für diese Gnade preist; und es beweist diese Thatsache, dass die Leviten trotz der trübsten Aussichten für ihre Existenz dennoch sich zur Rückkehr in die Heimath entschlossen, sobald sie hörten, dass man ihrer dort zum Tempeldienste bedarf.

Auch die Vorenthaltung der Hebe und des Zehnten von Seiten des Volkes, wodurch doch die Priester selbst einen bedeutenden Schaden erlitten, versteht der Verf. zu Gunsten seiner Kampf-Hypothese auszubeuten. Die Priester hätten die Volksstimmung zu Ungunsten der Leviten beeinflusst! Allerdings mögen die Priester durch unwürdiges Verhalten (Mal. 1,6; 2, 3) die Irreligiosität des Volkes mit veranlasst haben; allein diese Thatsache als „Kampf der Priester gegen die Leviten“ darzustellen, ist ungefähr dasselbe, wie wenn Jemand im Abfall der Niederlande einen Kampf des Königs von Spanien gegen seine eigenen dortigen Statthalter und Feldherrn erblicken wollte. Wenn weiter auch Mal. 2, 1—10 als eine Quelle für diese Kampf-Geschichte in Anspruch genommen und die Worte מרוע נבגוד איש באחיו auf die Treulosigkeit der Priester gegen die Leviten bezogen wird, so sind wir einer solchen Exegese gegenüber allerdings machtlos, müssen aber hinzufügen, dass dann Maleachi nur deshalb kein Sterbenswörtchen von jener Treulosigkeit der Priester erwähnte, weil er als Prophet voraus wusste, dass einst nach mehr als 2000 Jahren ein Rabbiner dieses Geheimniss enthüllen werde.

Im III. und IV. Abschnitt (S. 26—44) wird das

Verhältniss der Sänger und Thorwärter zu den Leviten erörtert. Wir wollen dem Verf. keine Vorwürfe darüber machen, dass er, um einen passenden Uebergang zu gewinnen, die Leviten in den Zeiten nach Esra und Nehemia von den Priestern so hart bedrängen lässt, dass sie die Sänger und Thorwärter als Bundesgenossen heranziehen mussten. Eine Quelle wird zwar für diese Behauptung nicht nachgewiesen; indessen wenn die Abhandlung über die Sänger und Thorwärter richtige Resultate zu Tage gefördert hätte, würden wir uns die Dichtung, die den Uebergang zur Wahrheit bilden soll, gefallen lassen. Thatsächlich aber ist das Hauptresultat selbst nur ein Phantasiegebilde. Hiernach sind nämlich die Sänger und Thorwärter gar keine Leviten; „denn Sänger und Thorwärter hat es schon im salomonischen Tempel gegeben, Leviten im Sinne von Numeri und in der nachexilischen Bedeutung des Wortes aber sind . . erst von Ezechiel geschaffen worden“. Die letztere Behauptung ist, wie oben bemerkt, besonders durch Wellhausen zur Geltung gebracht und im „Magazin“ bereits zur Genüge besprochen worden. Hier möchten wir nur noch auf einen Punkt aufmerksam machen, der, soweit uns bekannt, noch nicht beachtet worden ist. Nach Wellhausen sind die nachexilischen Leviten blos die degradierten ehemaligen Land- oder Bamotpriester; vor dem Exile habe es keine Leviten gegeben, vielmehr seien die Geschäfte, welche Ezechiel den Leviten zuweist, im Tempel zu Jerusalem von heidnischen Hierodulen besorgt worden. Darunter waren doch jedenfalls die Nethinim. Nun finden wir aber in der oben erwähnten Stelle Esra 8, 17—20 die Leviten mit den Nethinim zusammenwohnend. Wir legen kein Gewicht darauf, dass dort gesagt wird: הנתינים שנתן דוד והשרים לעבודת הלוים; die Stelle ist, wie ersichtlich und allgemein angenommen, von Esra geschrieben und würde vielleicht in der vorexilischen Sprache לעבודת הכהנים הלוים lauten. Allein die Thatsache, dass die nachexilischen Leviten mit den Nethinim im

Exile zusammenwohnten, steht durch diesen von Esra selbst verfassten Bericht unbestreitbar fest, und wie aus dem Berichte hervorgeht, waren letztere den ersteren untergeben. Nun fragen wir, wie kamen die ehemaligen Landpriester mit den jerusalemischen Hierodulen im Exil zusammen? Beweist das Zusammenwohnen der לוים und נתינים in כסביא nicht, dass deren Väter zusammen in's Exil gewandert, und dass die לוים ebenso die Unterpriester der Hauptstadt, wie die נתינים dort Tempelsklaven waren?

Doch dies nur nebenbei. Wir wollten ja von den Sängern und Thorwärtern sprechen. Lange Zeit hindurch, so meint Verf, behaupteten die Leviten, d. h. die liturgischen Gehülfen der Priester, ihren Vorrang vor den Sängern und Thorwärtern, je mehr sie aber von den Priestern zu leiden hatten, desto mehr näherten sie sich den niederen Tempelbeamten. Anfangs schlossen sie mit den Sängern ein Bündniss, durch welches diese die Ebenbürtigkeit mit ihnen erhielten, bald aber mussten auch die Thorwärter zu Leviten gemacht werden. „Vergebens sträubten sich die liturgischen Leviten gegen die Aufnahme der Thorwärter. Ehe sie sich's versahen, hatten diese die Schranke durchbrochen, die gegen sie gerichtet war, und wurden allgemein als dritte Tribus der Leviten anerkannt.“ So weit der Verf., dessen Erzählung sich wie auf Autopsie beruhend ausnimmt.

Dieses Kartenhaus umzuwerfen, genügt die kurze Notiz: Vgl. Ezech. 44, 11 und Esra 3, 10! Erstere Stelle zeigt, dass die Leviten פקדות אל שערי הבית (Aufseher über die Tempelthore) waren, während in der zweiten Stelle klar und deutlich die musicirenden בני אסף schon im B. Esra als Leviten bezeichnet werden.[1]) Die Stelle in Ezech. scheint Verf. ganz übersehen zu haben, denn er erwähnt sie gar nicht! Mit der Stelle Esra 3, 10 aber wird ein

---

[1]) Nach dem Verf. soll nämlich erst in Neh. 11 und in der Chron. die Zugehörigkeit der Sänger zu den Leviten bezeugt sein.

Manoeuvre sonder Gleichen ausgeführt. Sie wird versteckt in einer Note unter dem Texte (S. 41) mit folgendem Gewaltstreich bei Seite geschoben:

„Die Esra 3, 10 als Leviten genannten „Söhne Asafs“ sind ein späterer Zusatz, ursprünglich lautete die Stelle הלוים במצלתים. Siehe Neh. 12, 27, woselbst das Spielen der musikalischen Instrumente ebenfalls den Leviten, nicht den Sängern übertragen ist, die erst im folgenden Verse genannt werden.“

Also bei der feierlichen Grundsteinlegung des Tempels und bei der Einweihung der Mauern Jerusalems haben nicht die „berufsmässigen Sänger“, welche „mit grosser Kunstfertigkeit“ die Gesänge Zions vortragen und mit der Harfe begleiten konnten (Ps. 137), die musikalischen Instrumente gespielt, sondern die liturgischen Leviten, deren Beruf gewöhnlich das Opferschlachten und dgl. war, mussten eine Musik mit מצלתים und נבלים וכינורות zum Besten geben; die בני אסף werden ohne Weiteres aus dem Texte hinausgeworfen, und das Alles der wunderlichen Hypothese zu Liebe, dass die Sänger und Thorwärter keine Leviten waren. (Vgl. noch Herzfeld, Geschichte I S. 388 f. u. Lagarde Orientalia II 16).

In der That steht die Zugehörigkeit der Sänger und Thorwärter zum Levitenstande ausser allem Zweifel. Mit Recht ist im Magazin 1879 S. 235 auf diese Thatsache als Beweis für die frühere Existenz der Leviten hingewiesen worden. Dieselbe Familie שלום, welche in Esra 2, 42 an der Spitze der Thorwärter steht, gehört auch nach Jeremia 35, 4 zu den שומרי הסף, die zwar in 2. Kön. 12, 10 כהנים, dagegen in 2. Kön. 22, 4 nur שומרי הסף und 2. Chron. 34, 9 לוים genannt werden. Die angeführte Stelle in Ez. 44, 11 beweist, dass die כהנים in 2. Kön. 12,10 nur Unterpriester,[1]) also Leviten sind.

---

[1]) Zur Zeit als der Bamot-Cultus in Israel allgemein üblich war, wurden alle Cultus-Diener כהנים genannt. Der Bamot-Cultus kommt in der Geschichte (Ez.'s Strafrede 20, 28 bestimmt die Zeit nicht genau) erst zur Zeit Samuels nach der Zerstörung Schilo's,

Die Gewissheit, dass die Sänger und Thorwärter, wie von allen Forschern bisher einstimmig behauptet wurde, wenigstens vom Beginn des zweiten Tempels an, Leviten waren, überhebt uns der Mühe, die „Beweise", welche der Verf. für die spätere Levitisirung dieser Tempel-Functionäre beibringt, ausführlich zu wiederlegen. Offen gestanden, wir konnten aus der Darstellung in vorliegender Schrift nicht klug werden, worin diese Levitisirung, welche als „innige und unauflösliche Verschmelzung" mit den Leviten bezeichnet wird, eigentlich bestand. Der Verf. gesteht zu und muss dies Angesichts der Angaben der Geschichtsquellen zugestehen, dass die Funktionen der verschiedenen Levitenabteilungen stets getrennt blieben. Wenn diese nun etwa ein Schutz- und Trutzbündniss gegen die Priester mit einander abschlossen, wozu bedurfte es da einer Levitisirung, was doch nichts Anderes heisst, als eine Fälschung der Genealogien-Verzeichnisse, um die Ahnen

---

des auserwählten Heiligtums (Jer. 7, 12), allgemein vor. Bei den Bamot wurden auch Nicht-Leviten zu Priestern gemacht (1. Kön. 12,31); doch scheint man auch dort Leviten bevorzugt zu haben (Richter 17, 14). Wenn demnach alle Cultus-Diener, höhere und niedere, כהנים genannt wurden, so gebrauchte man wohl oft den Namen לוים oder כהנים הלוים zur Bezeichnung der legitimen Tempeldiener aus dem Stamme לוי zur Unterscheidnng von den anderen nichtlevitischen Priestern. Es liegt aber schon in der Natur der Sache, dass z. B, die Sänger und שומרי הסף nicht zugleich Opferpriester waren, sowie dass die Opferpriester einen höhern Rang einnahmen. Nur von ihnen durften die שרי קדש (Jes. 43, 28; 1. Chron. 24, 5 uud vielleicht auch ובשר קדש in Jer. 11, 15) gewählt werden. — Nach der Reformation unter Josia wurde die Einrichtung getroffen, dass die Bamot-Priester zur Strafe zwar nicht opfern durften, aber dennoch ihren Anteil an den Opferdeputaten erhielten (2. Kön. 23, 9, vgl. Menachot 109 a). Diese Massregel scheint aber nur eine temporäre gewesen zu sein; die Kinder der Bamot-Priester wurden wohl wieder vollständige Priester. Wenn also Ezechiel die Bamot-Priester in dem Zukunftstempel nur zu Funktionen der Unterpriester zulassen will, so ist zur Zeit des zweiten Tempels dieses sein Gesetz (wie viele andere seiner Vorschriften) nicht zur Ausführung gekommen, da sich in den nachexilischen Schriften keine Spur davon findet.

der Sänger Asaf u. s. w. von Levi abstammen zu lassen! Die beiden Stämme Benjamin und Juda waren auch Jahrhunderte lang mit einander innig verbunden, musste deshalb der Stamm Benjamin judaisirt werden? Es wird grosses Gewicht darauf gelegt, dass in den meisten Stellen in Esra und Nehemia Leviten, Sänger und Thorwärter getrennt als drei Klassen, in Neh. 11 Leviten und Sänger vereinigt und Thorwärter besonders und in Neh. 12,1—26 und der Chronik alle drei Levitenklassen vereinigt aufgezählt sind. Diese Erscheinung lässt sich am einfachsten mit Herzfeld (Gesch. I S. 400 f.) erklären: Die Benennung Leviten passte (vgl. Num. 12,2) zunächst nur für Priestergehilfen,[1]) weil jedoch Gesang und Musik allmälig integrirende Teile des Opferritus wurden, so wurden auch die Musiker zuweilen Leviten genannt; am Ende aber dehnte man die Benennung auch auf die Wächter aus, weil die Bewachung des Heiligthums eigentlich den Priestern zukäme und die Wächter deshalb als Priestergehilfen erschienen. Wir fügen nur hinzu, dass an den Stellen, wo alle 3 Klassen לוים genannt werden, das Wort nomen patronymicum, dasselbe wie בני לוי ist; an anderer

---

[1]) Ueber den Stamm des Namens לוי teilt uns Herr Prof. J. Barth folgendes mit: Der Stamm des Namens לָוָה : לִוָּה bedeutet im Hebräischen: Jemandem nahe sein, ihn begleiten; dasselbe bedeutet das aramäische לְוָה; נִלְוֶה עַל ist sich an Jemanden anschliessen. Demnach entspricht im Arabischen nicht das äusserlich gleiche لوى, das = drehen ist, sondern وَلِيَ Jemandem nahe sein, auch verwandt, befreundet sein, einer Sache nahe stehen, d. h. sie verwalten, leiten, woher وَلِيٌّ Verwalter, Leiter noch jetzt im Orient = „Präfect einer Provinz“ ist; der Verwaltungsbezirk ist وِلَايَةٌ Die letztere Bedeutung hat im Assyrischen *limītu*, das = *livītu* ist, wo also der Stamm die gleiche Umstellung der Radicale wie im Hebr. hat.

Stelle dagegen ist לוים appellativisch gebraucht als eine Bezeichnung entweder der Priestergehilfen im engeren Sinne oder aller Gehilfen des Opfercultus (vgl. Raschi zu Cholin 24b), also auch der Sänger.

(Schluss folgt.)

Dr. D. Hoffmann.

Die Fränkel in Worms.

Von Prof. Dr. **David Kaufmann** in Budapest.

In das Ghetto von Wien vor 1670 leitet, wie ich in meiner „Letzten Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich“ vielfach nachgewiesen habe, der Ursprung gar vieler und hervorragender Familien in den bedeutendsten Gemeinden Deutschlands zurück. Aber dieser Nachweis ist nicht erschöpft, sondern ebenso sehr noch der Vermehrung als der Vertiefung fähig und bedürftig. Dieser österreichische Einschlag im Gewebe des geschichtlichen Lebens der deutschen Judenheit erforderte einmal ein Buch für sich selber. Aber es gilt, die Zugehörigkeit zu den Familien der Exulanten erst zu erkennen, hinter den dürren Namen den lebensvollen Zusammenhang zu schauen und die auseinandergefallenen Glieder an ihre gebührende Stelle im einstigen Organismus einzuordnen. So kann ich heute die Familiengeschichte der nach allen Richtungen hin thätigen und denkwürdigen Wiener Fränkel um einige verdiente Persönlichkeiten bereichern, deren Beziehung zu dem trefflichen Geschlechte noch nicht erkannt war.

Von David Isak Seckel Fränkel's Söhnen habe ich nur Bärman, den Rabbiner von Fürth, ausführlicher behandeln können (S. 194 f.). Das Memorbuch von Worms giebt uns auch über Juda Löb und Ahron Fränkel Auskunft. Der Schwiegersohn des Benjamin Mirels, der Mäcen der Berliner Ausgabe des En Jakob von 1709,

hat sich also, nachdem er in Berlin gewohnt und nach seinem Aufenthalte in dieser Stadt den Namen Juda Löb Berlin erhalten hatte, später, wohl 1722 nach dem Tode seiner Gattin Pessel[1]), nach Worms gewendet, wo er sein der Pflege des Gesetzesstudiums und frommer Werke geweihtes Leben Dienstag, am 31. Mai 1735 beschloss (p. 38). Durch seinen Sohn, den Namensträger seines Vaters, Isak Seckel, verschwägerte er sich mit der in Breslau blühenden Wiener Familie der Münzlieferanten Lazarus[2]). Elias Lazarus Zacharias ward der Schwiegervater Isak Fränkel's, der unter dem Namen Isak Ahron Lewi als Theilhaber dem Geschäfte beitrat und sich in Breslau niederliess[3]). Sara Cheile, Isak's Frau, ward denn auch, als sie Dienstag, den 13. Mai 1755 verstarb, im Erbbegräbniss der Familie Lazarus, von Breslau aus, in Krotoschin beigesetzt. Ihr Gatte Isak Seckel Fränkel, der nach ihrem Tode sich wieder in seine Heimath begab, dürfte sie nur um einige Jahre überlebt haben[4]).

Ahron Fränkel, der bisher nur durch Cedirung seines Antheiles beim Wiener Friedhofe an seinen Onkel, den

---

[1]) Auf ihrem Grabsteine heisst Fränkel ר׳ יהודה ליב סג״ל כפירדא. Wie ich L. Landshuth's handschriftlichem Grabregister des alten Berliner Friedhofs entnehme, das mir Dank der Freundschaft des Besitzers, des Sanitätsraths Dr. S. Neumann, vorliegt, starb Pessel Sonnabend א׳ ר״ח מרבת תמ״ח.

[2]) S. Brann in Grätz Jubelschrift p. 238f.

[3]) Nach Mittheilungen meines Freundes Rabb. Dr. M. Brann in Pless.

[4]) Ich vermuthe im Abdrucke des Wormser Memorbuches p. 46 einen Fehler. יצחק יעקיל ist wohl sicherlich in יצחק ועקיל zu ändern; er ist, obzwar die Angabe לוי bei seinem Namen fehlt, als Sohn des gelehrten und frommen Juda Löb Berlin, d. i. Fränkel, derselbe ועקל לוי, der p. 40 als Gatte der Sara Cheile erscheint. Da er seine Gattin überlebte, so ist das Datum seines Todes, zumal es auch durch den Kalender widerlegt wird — 1754 war der 19. Ijar Montag, nicht Sonnabend — und unter den Verstorbenen des Jahres 1758 auftritt, wohl aus תקי״ד in תקי״ח zu ändern, was der Kalender bestätigt. Seckel Lewi starb also Sonnabend, den 27. Mai 1758.

Rabbiner von Ungarisch-Brod, Israel Fränkel, bekannt war[1]), darf als einer der verdientesten Männer in der Gemeinde Worms bezeichnet werden. Er muss noch bei Lebzeiten seines Vaters sich in Worms niedergelassen und die furchtbare Zeit von 1689, die Zerstörung der Stadt durch die Franzosen und die Drangsale des Exils, mit seinen neuen Heimatsbrüdern durchlebt haben. Sein Schwiegervater, der berühmte Prediger R. Ahron Teomim[2]), seit 1670 Rabbiner von Worms, dürfte es gewesen sein, der seine Uebersiedelung dahin bewirkte. Die Familien Teomim und Fränkel, vielfach bereits verschwägert und verwandtschaftlich verbunden, wurden durch die Ehe Ahron Fränkel's mit der kenntnissreichen und frommen Zippora Hendele Teomim noch enger verknüpft. Der Rabbiner von Worms war im Ghetto von Wien aufgewachsen[3]) und von Kindesbeinen an ein Zeuge des Ansehens und Einflusses, den Koppel Fränkel, der Grossvater seines Schwiegersohnes, als der reichste Mann der Gemeinde besass. Ahron Fränkel dürfte noch unter den Augen seines Schwiegervaters in seiner neuen Heimat Worms zu Ehren und Würden emporgestiegen sein, so dass er daselbst auch dann verblieb, als R. Ahron Teomim dem Rufe nach Krakau folgte, den der unglückliche Mann mit dem Leben bezahlen sollte. Derselben gelehrten Erziehung wie seine Brüder theilhaftig, lenkte er durch die Vereinigung von Wissen und Reichthum die Aufmerksamkeit so früh auf sich, dass er sowohl vor der Zerstörung wie seit der Wiederherstellung der Gemeinde bis an sein Ende durch volle 44 Jahre dem Vorstand angehörte. Das schönste

---

[1]) Kaufmann, die letzte Vertreibung 195 n. 5.

[2]) Kaufmann, Samson Wertheimer 60 n. 1.

[3]) Die Approbation zu Bochner's אור חדש unterzeichnet R. Ahron: מוהן . . בלא״א הרב החסיד מוהר״ר משה תאומים und ebenso die zu Samuel Heida's זקוקין דנורא. 1688 bezeugt er in der Approbation zu עבודת בורא, den Verfasser Simon Akiba Beer von Kindheit an, also aus Wien gekannt zu haben, s. Kaufmann, die letzte Vertreibung 203 n. 2.

Andenken in Worms wie auf den Blättern der Litteratur hat er sich durch die Ausgabe der Wormser Bussgebete gestiftet, die er 1737 in Sulzbach[1]) erscheinen liess. In der begründeten Furcht, dass durch die Zerstreuung der Gemeindeangehörigen nach der Katastrophe von 1689 auch die Ueberlieferungen des uraltgeheiligten Ritus zerrüttet und vollends vergessen werden könnten, hatte er es mit nie erkaltendem Eifer Jahre auf Jahre sich angelegen sein lassen, die ortsbräuchlichen Bussgebete in den erhaltenen Trümmern der Wormser handschriftlichen Ritualien zu sammeln und so ein treues Bild der von altersher üblichen Bussagende zusammenzustellen. Als er 1737 die Freude hatte, den stattlichen Folioband aus der Presse von Sulzbach hervorgehen zu sehen, beschenkte er Männer und Frauen in der Gemeinde mit dieser Sammlung, aus der fortan die Gebete auch für ihn selber emporzusteigen schienen. Er war offenbar noch in Wien geboren, denn beim Tode seiner zweiten Frau Hizel, der Tochter Salomo Kohen's, die am Versöhnungstage, Sonnabend[2]), den 5. Oktober 1738 ihre Seele aushauchte (p. 39), wird Ahron Lewi, wie er in der Gemeinde genannt wurde, bereits ein hochbetagter Greis genannt. Freitag, am 12. Dezember 1742 starb dieser Wohlthäter der Gemeinde

---

[1]) Die an sich bereits unmögliche Angabe Lewysohn's המגיד 2 No. 42, Ahron Levi habe 1674 in Frankfurt a. M. die Selichoth von Worms herausgegeben, hat auch Ben Jacob, Thesaurus p. 421 No. 383 wiederholt. Wie mir der erfahrene Kenner der Wormser Alterthümer, Herr Moses Mannheimer, mittheilt, ist in Worms von der Frankfurter Edition des dortigen Bussrituals niemals etwas bekannt geworden. (Mir scheint, dass hier eine Verwechselung mit der Ausgabe מערבית יוצרות וזולתות וסליחות עם הפסוקים ומנהגים דק״ק ווירמישא vorliegt, welche in Frankfurt a. M. 5474, woraus irrthümlich 1674 geworden ist, bei J. Kelner gedruckt wurde und in meinem Besitze ist. Berliner.)

[2]) Im Druck des Memorbuches von Worms p. 39 ist für ביום ה׳ zu lesen: ביום א׳. Zippora Hendele, R. Ahron Teomims Tochter, Fränkels erste Frau, starb nach dem Wormser Memorbuch, das ihr ungewöhnliches Lob spendet, Sonntag, den 8. März 1722 (p. 34.)

selber, nachdem er, seiner Väter würdig, den Ruhm der Familie in einem langen und verdienstvollen Leben vermehrt hatte (p. 40).

An der Schwelle des Alters hatte er den Schmerz erfahren, einen trefflichen, wohlthätigen und angesehenen Sohn, Zacharias Fränkel, Ende 1721 durch den Tod in jungen Jahren in's Grab sinken zu sehen (p. 33).

Er hatte aber auch die Freude, unter seinen Augen den Sohn, dem er den Namen seines Grossvaters, des reichsten Mannes der Wiener jüdischen Gemeinde vor 1670, Jakob Koppel, geliehen hatte, in Worms erblühen zu sehen. Dem Vater gleich, widmete dieser Sohn sich den öffentlichen Angelegenheiten der Heimat, die er in schweren Lagen wiederholt vor den Behörden vertreten haben dürfte, so dass ihn der Ehrenname eines Schtadlan schmückte. In Frömmigkeit, Gesetzesstudium und Wohlthun der Erbe und Fortsetzer seiner Ahnen, ward er vor der Zeit, Mittwoch, den 21. Mai 1755 den Seinen durch den Tod entrissen, nachdem er durch fromme Stiftungen sein Andenken in der Gemeinde befestigt hatte (p. 45).

Auch ein zweiter Sohn Ahron Fränkel's, Wolf Fränkel, war, wenn auch weniger bedeutend und begütert als sein Bruder Jakob Koppel, ein angesehenes Mitglied der Gemeinde. Er starb bejahrt und betrauert Dienstag, den 28. December 1762 zu Worms (p. 48). Seine, Freitag, den 6. April 1770 verstorbene, an Josel Berlin verheirathete Tochter Zortel (p. 49) scheint den Wechsel menschlichen Schicksals in ihren Vermögensverhältnissen erfahren zu haben. Eine zweite Tochter Wolf Fränkel's Pessel, starb Freitag, den 30. Januar 1778 in Worms (p. 50).

Durch seine Tochter Cheile, die Ahron Fränkel an David, den Sohn Wolf Brilin's verheirathete, wurde die Familie Fränkel mit den angesehensten Familien von Worms in verwandtschaftliche Beziehung gebracht. Wolf Brilin war ein Sohn des Rabbiners von Hammelburg und später

Mannheim, R. Isak Brilin, also ein Neffe R. Jaïr Bacharach's sowie der Schwager Samson Wertheimer's in Wien[1]) und Wolf Oppenheim's in Worms[2]). Wolf war wie sein Bruder Mose Brilin in Bamberg zu hohem Ansehen gelangt, so dass sein Sohn in seiner neuen Heimath Worms auch den Namen David Bamberg führte. Talmudisch gelehrt, von angesehener Abstammung, reich begütert, stieg David in der Gemeinde Worms zur Würde des Vorsteheramtes empor, die er bis zu seinem von schmerzvollen Leiden ihn Montag, den 9. August 1784 erlösenden Tode (p. 52) bekleidete. Er hat seine Dienstag, den 11. Mai 1784 gleich ihm in vorgerücktem Alter dahingeschiedene Frau kaum 3 Monate überlebt (ib). Ihre an Leser Nass in Worms verheirathete, die frommen Werke der Eltern fortsetzende Tochter Sara Esther starb Donnerstag, den 24. Juni 1790 (p. 53).

Miscellen.

Abermals Antoninus.

Aber diesmal ein Anderer. Denn ausser dem im Talmud erwähnten Kaiser Antonin, in welchem wir Caracalla erkannten*), wird in Jer. Sanh. I f. 19 ein Statthalter Antoninus genannt, welcher ein Controvers mit R. Jochanan b. Sakkai hatte. In den Parallelstellen heisst es הוגנמים (Bam. r. § 4 f. 189a): oder gar קונטריקוס (Bechor. f. 5a); in Jer. Sanh. 19d אנטיגנוס. Welches ist nun der

[1]) Kaufmann 75.

[2]) קבץ על יד p. 38.

*) Ich füge als Ergänzung hierzu noch bei, dass unter diesem Kaiser Antonin b. Severus, od. Severus b. Antonin nicht Alexander Severus gemeint sein kann, da dieser nach Lampridius den angetragenen Namen Antoninus nachdrücklich ablehnte: sein nomen gentilicium war auch nicht Severus, sondern Aurelius; den Namen Severus geben ihm die Soldaten wegen seiner Strenge in der Disciplin. Lampr. Alex. Sever. 12.

richtige Mann? Da von einem römischen Statthalter die Rede ist, so passt offenbar auch nur ein römischer Name, und demnach wäre Antoninus die richtige Lesung. Dass aber von einem römischen Statthalter die Rede ist, sagt der Beisatz הגמון. Das griech. Wort ἡγεμών, Uebersetzung von praeses bedeutet wie dieses im Allgemeinen einen Provinzstatthalter, sowohl einen proconsul, als einen propraetor. Zur Zeit des R. Jochanan ben Sakkai war aber Proconsul von Asien Arrius Antoninus, der mütterliche Grossvater des Kaisers Antoninus Pius. Jener Arrius Antoninus verwaltete seine Provinz in so ausgezeichnet rühmlicher Weise, dass Capitolinus im Leben des Kaisers Antonin berichtet, dieser Antoninus, als Proconsul von Asien, sei der Einzige gewesen, welcher seinen Grossvater, den genannten Arrius Antoninus in der Verwaltung übertroffen habe. Proconsulatum Asiae sic segit, ut solus avum vinceret.

Plinius in einem Briefe an jenen Arrius Antoninus rühmt ihn, dass in der Verwaltung der Provinz Asien kaum Einer vorher oder nachher (die Rücksicht auf Deine Bescheidenheit, sagt er, verbietet mir, zu sagen, dass Niemand) ihn erreicht habe.

Damit stimmt es, dass dieser Arrius Antonius mit den besiegten Juden freundliche Beziehungen unterhielt und namentlich mit dem friedlich gesinnten R. Jochanan b. Sakkai verkehrte.

Fürst.

Bemerkung zur „Berichtigung einer verdorbenen Midraschstelle".

Im zweiten Quartalheft 1889 des Magazins (S. 117) wird die schwierige, unerklärliche Stelle in der 3. Pethichah der Piska ויהי ביום כלות משה (Pesikta ed. Buber S. 4a): מהו מתלקחת א״ר יודא ב״ר סימון מיתה מתקריא לעשות שליחותיה von Herrn Dr. Fürst geändert in: מהו ואש מתלקחת בתוך הברד אריבר״ם ואשתא משתלהבא בגו ברדא. Richtig ist allerdings, wenn dort gesagt wird, dass „ein Eingehen auf den Gedankengang zur Herstellung des ursprünglichen Textes leiten" kann; ebenso richtig ist, dass der Sinn der räthselhaften Worte kein anderer sein kann, als der angegebene, da ihn Tanchuma und Schemoth rabb. zu Exod. 9, 24 erhärten: לאחר שהכהו הברד לוקחתו האש ושורפו. Dass aber grade die Worte ואשתא משתלהבא בגו ברדא die ursprünglichen sind uud statt der vorhandenen emendirt werden müssen, ist keineswegs erwiesen worden. Wie kamen die Abschreiber dazu, weil sie glaubten, dass „nur das Wort מתלקחת erklärt werden solle", ואשתא in מיתה und משתלהבא in מתקלהא zu ändern, Worte, die in ihrem

Schriftcharakter erheblich von einander abweichen! Die Abschreiber hätten ja dann aus dem Verständlichen das Unverständliche gemacht, während meist die Textkritik das Umgekehrte voraussetzt. All das hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

Im Grunde handelt es sich nur um die beiden Worte: מיתה מתקריא im Buber'schen Pesiktatext. Hier muss zunächst מתקריא in מתקהא geändert werden, was eigentlich gar keine Aenderung ist, da in den Handschriften gewöhnlich für רי und ה dasselbe Schriftzeichen gebraucht wird, und überdies der im בית תלמוד edirte Text (Wien, Jahrg. V, 1886 S. 52) wirklich מתקהא liest. Hiernach bieten sämmtliche Texte — mit Ausnahme von Tanchuma und Schemoth rabba, welche den Gedanken rein hebräisch wiedergeben — entweder die Lesart מתקלהא, oder מתקהלא, oder מתקהא. Die Buchstaben מתקהא fehlen also in keinem Text. Man hat daher wohl das Recht, sie als gesicherten Bestand anzunehmen. Dann aber muss das Wort מתקהא überhaupt als ursprünglich festgehalten werden, da unsere Texte von Midr. Schir hasch. und Bamidbar rabb., die noch ein ל, und dazu von einander abweichend, einschieben, vor den verhältnissmässig guten Pesiktatexten, wie auch vor Jalkut und Aruch, die ausserdem mit ihrer Lesart מתקהא in der Majorität sind, zurücktreten müssen.

Ob מיתה (beziehungsweise מיתא) vor מתקהא beizubehalten und מיתה מתקהא zu lesen ist, erscheint vielleicht fraglich. Codex Carmoly Buber (S. 4a Anm. 60) und Jalkut zu Exodus 9, 24 (§ 186) lesen das Wort allerdings nicht, doch die Majorität der Texte ist dafür. Mithin hat der uns vorliegende Text die grössere Wahrscheinlichkeit für sich.

Es ist demnach an allen Stellen zu lesen: מהו מתלקחת אריבר״ס מיתה מתקהא לעשות שליחותיה. Wie lässt sich aber מיתה מתקהא erklären? Ziehen wir Tanchuma und Schemoth rabb. zu Exod. 9, 24 zu Rathe, und erblicken wir in ihren Worten: לאחר שהכהו הברד לוקחתו האש ושורפו die hebräische Paraphrase der beiden fraglichen Ausdrücke, so ergiebt sich folgendes Verhältniss: מיתה ist gleich לאחר שהכהו הברד und מתקהא ist gleich לוקחתו האש ושורפו. In מיתה muss der Begriff des „hernach", in מתקהא der des „Verbrennen" liegen, wozu übrigens auch das Eingehen auf den Gedankengang drängt. Das kann nicht anders möglich sein, als wenn wir beide Ausdrücke für griechisch erklären. מיתה = *μεθό* od. *μεθ'ἃ* „hernach"; מתקהא = *μεταχαίειν* „hinterdrein brennen". In den Wörterbüchern ist *μεταχαίειν* freilich nicht aufzutreiben, aber gegen diese Wortbildung lässt sich nichts einwenden, da *μετά* in der Zusammensetzung nicht bloss die Bedeutung einer Umwandlung hat, sondern auch die des „hinterdrein". Der Midrasch bedient sich ja stets des volksthümlichen Griechisch und mag dieses Wort sich selbst gebildet haben.

Der Gedankengang wäre dann folgender: R. Juda und R. Nehemiah erklären, dass Hagel und Feuer, mit einander vereinigt, zusammengewirkt haben, um das Getreide der Aegypter niederzuschlagen — lassen sich aber über die Weise, in der dies geschehen ist, nicht näher aus; möglich, dass der Stoss des Hagels dadurch verstärkt worden*). R. Juda bar Simon fügt hinzu, dass das Feuer, nachdem es mit dem Hagel das Getreide niedergeschlagen, die Getreidereste hinterdrein verbrannt habe, nicht aber von dem Hagel ausgelöscht wurde. Er findet dies in dem doch ungewöhnlichen Worte מתלקחת angedeutet, indem das präformative מת an *μετά*, und קחת an *καίω* anklingt. Weil die Abschreiber das Wort מתקחא nicht verstanden haben, wurde in manchen Texten von ihnen an verschiedenen Stellen noch ein ל eingeschoben, um es dem zu erklärenden Worte מתלקחת eben ähnlicher zu machen. Nach dieser Erklärung bleibt freilich auffallend, warum hier die sonst in solchem Falle gegebene Erklärung לשון יונית היא unterlassen wird; ein Einwand übrigens, der nicht allzu schwer wiegt.

---

*) Dass die Rabbinen bei einer Vereinigung von Stoss und Hitze das Verhältniss beider Wirkungen zum Gegenstand ihres Nachdenkens gemacht, beweist Chulin 8a: ליבן סכין ושחט בה וכ׳.

Bloch-Posen.

Literarische Notizen.

Zum Zwecke der Edition eines lateinischen Manuscriptes, welches grosse Fragmente eines bisher unbekannten psychologischen Werkes des Salomo ibn Gabirol enthält, ist Dr. A. Loewenthal in Berlin von der Zunzstiftung subventionirt worden. Das betreffende Ms. ist dasselbe, von welchem Salomon Munk, Melanges p. 170ff., spricht und welches auch Dr. J. Guttmann, dem Verfasser der neuesten Monographie über Salomo ibn Gabirol, in einer Abschrift vorgelegen hat. (Vgl. Guttmann, die Philosophie d. Sal. ibn Gabirol p. 12ff).

In London hat sich eine Anzahl von Freunden der jüdischen Wissenschaft vereinigt, um die erforderlichen Kosten für die Drucklegung des handschriftlichen Midrasch ha-Gadol aufzubringen. Herr Salomon Schechter hat die Bearbeitung dieses wichtigen, aus Jemen stammenden Jalkuts zum Pentateuch übernommen. Durch

die kritische Herausgabe des Aboth de Rab Nathan (London 1887) hat Herr Schechter seine Befähigung zur Herausgabe dieses Werkes vollkommen erwiesen.

Wie mich Dr. Ziemlich in Nürnberg aufmerksam macht, ergeben die drei Absätze des 6. Klageliedes, welches ich im 3. Sammelbande des Mekize-Nirdamim-Vereins mitgetheilt habe (S. 17—21) in den Anfängen den Namen משה und die 3 ersten Wörter im vierten Absatze die Bezeichnung כהן (כל הארץ נשאי).

Abraham ibn Esra führt in seinem Commentar zu Jesaja 1,30 das alphabetische Sündenbekenntniss (ודוי) mit den Worten שנאמר בידוי קשינו עורף an. Es scheint, dass ibn Esra als den Verfasser Saadia Gaon annimmt; vgl Rappoport in der Biographie Saadia's No. 30. Ibn Esra hätte sonst hundert Beispiele aus der heiligen Schrift anführen können, aber er zieht diese Stelle vor, weil es gutes Hebräisch von Saadia ist. Dieses Citat ist auch Beweis, dass ibn Esra und seine Zeitgenossen קָשִׁינוּ, im Kal und nicht קִשִּׁינוּ, wie bei uns gelesen haben. Das Piel קִשִּׁינוּ würde einen vollen Accusativ regieren und nicht für die adverbiale Wendung beweisen. Auch würde der Verf. Hiphil, wie in der Schrift הקשה, und nicht Piel gewählt haben. Er hat aber Kal gewählt, nach der Form קָשֶׁה עוֹרֶף. —

In einer Handschrift der Vaticana, welche viele סגולות, sympathetische Mittel, beschreibt, wird auch für den Prediger, um bei den Zuhörern Gefallen zu finden, empfohlen: Er nehme in Gedanken den Gottesnamen, der sich aus den Anfängen in den Worten des Schriftverses בדבר ה׳ שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם ergiebt und wiederhole diesen Spruch vor dem Beginne der Predigt — es sei dies ein ganz probates Mittel!

Zu גליבי oben S. 58 ist auf Steinschneider: Catalog Bodleiana p. 1158 zu verweisen, wo גיליבי und צילדי als Stammnamen erscheinen. Was das Wort selbst betrifft, so theilt mir Dr. Steinschneider auf meine Anfrage mit, dass Tschelebi bei den Türken eigentlich: Herr, vornehmer Herr, insbesondere der Griechen oder Europäer, heisst. Diese Bedeutung des Wortes ergiebt sich aus Zenker's Dict. turco-arabe-persan (Leipzig 1866) I, 363.

Der achtundsechzigste Psalm

nach Abfassungszeit und geschichtlichem Inhalt

erklärt von

Benzion Behrend.

Erste Abtheilung. Abfassungszeit.

Kaum ein zweiter Psalm unter den historischen Psalmen bietet bekanntlich in Hinsicht der Bestimmung der Zeit, in welcher er verfasst wurde, soviel Schwierigkeiten, wie der Psalm 68, obgleich derselbe gar viele, fast offenliegende Merkmale in sich birgt, aus denen die treibende Kraft zur Abfassung und die Zeit selbst, in welcher sicher und bestimmt dieselbe erfolgt ist, sich erkennen lassen. Wenn dessenungeachtet die Forschung auf biblischem Gebiete bei diesem Objekte lauter Misserfolge zu verzeichnen hat — leicht merklich an den Verschiedenheiten der Ansichten über Abfassungszeit und Inhalt, und erkennbar an dem Verwerfen bisheriger und Begründen neuer aus dem Psalm selbst hervorgeholter Gesichtspunkte — so dürfte der Grund darin zu suchen und zu finden sein, dass der Ideengang des Dichters weniger als Mittheilung thatsächlicher Ereignisse genommen, beurtheilt und behandelt wird, als vielmehr das Reale in dem Psalm idealisirt, die historische Mittheilung als Redefigur nach wie vor dargestellt wird. Ferner sind zumeist die schönen Bilder des Psalms — obgleich nicht zu verkennen ist, dass sie geschichtliche Ereignisse andeuten und zum Untergrunde haben — zum grossen Theil von ihrer Räthselhaftigkeit noch nicht befreit und klar gestellt, sie werden daher fort und fort beliebig gedeutet, idealisirt, oder in herkömmlicher Weise erklärt

mitunter auch aus Nothbehelf durch beliebige und unnöthige Aenderungen des Textes, die nachweislich proponirt sind, weil der wirkliche Inhalt des einen oder anderen Verses nicht erkannt worden ist.

Kein Wunder, dass das Resultat, nach gründlicher Prüfung und Beurtheilung der verschiedenen Zeitbestimmungen und nach Aufwerfung der Frage wann dieses geistesgewaltige in seiner Art formvollendete Lied gedichtet worden, ein ganz unbefriedigendes, fast einer Resignation ähnlich ist, dahin lautend: „Die Beantwortung dieser Frage wird auch demjenigen, der den Sinn der einzelnen Verse und den Gedankengang mit einiger Klarheit und Sicherheit erfasst zu haben glaubt, noch immer mehr oder weniger schwer fallen, und man wird sich bescheiden müssen, diejenige Annahme darzulegen, die am meisten Wahrscheinlichkeit hat".[1])

Hiernach ist unverkennbar anheimgegeben, lediglich wiederum zu prüfen und je nach eigenem Ermessen sich für die eine oder andere der bereits von der Forschung thunlichst begründeten Abfassungszeit und zwar für diejenige Zeit zu entscheiden, welche die meiste Wahrscheinlichkeit hat. Bis zur abschliessenden Gewissheit also hat es in dieser Hinsicht die Forschung bisher noch nicht zu bringen vermocht, und wie es scheint aus dem Grunde, weil eben der Sinn der einzelnen dunklen Verse nach ihrem wirklichen Inhalte noch nicht dargelegt worden ist.

Um diese Verse klarzustellen und zum Verständniss zu bringen und um zu einem sichern Resultate namentlich in Hinsicht der Fixirung der Abfassungszeit des Psalms zu gelangen, dürfte es vor allem erspriesslich sein, diese Verse aus dem engen Rahmen der hergebrachten und gleichsam stereotypen Auffassung, Beurtheilung und Erklärung zu befreien und in einem anderen als in dem bisherigen Lichte

---

[1]) Der 68. Psalm mit besonderer Rücksicht auf seine alten Uebersetzer und neueren Ausleger, erklärt von Dr. Julius Grill 190. Tübingen, 1883 Lauppsche Buchhandlung.

zu betrachten, so dass das Ergebniss der Klarstellung die Handhabe zu bieten geeignet sein dürfte, nicht blos die Abfassungszeit zu bestimmen, sondern auch den wahren geschichtlichen Inhalt des Psalmes zu zeigen.

Die letzte Schwierigkeit des Psalmes wird in Vers 34 gefunden. Und um dessen Inhalt einigermassen verständlich zu machen, wurde, die von sämmtlichen Auslegern recipirte Deutung voraussetzend, von Hupfeld die von einigen anderen gebilligte Konjektur proponirt, das den V. 33 abschliessende סלה in סלו zu ändern, dem V. 34 vorzusetzen und wie V. 5 סלו לרכב zu lesen.

Abgesehen davon, dass diese Aenderung und Anfügung darum kaum denkbar ist, „weil dem, der im Himmel einherfährt, nicht Weg gebahnt werden kann“ (Hitzig), so drängt sich ausserdem die Frage von selbst auf, ob hierdurch für das Verständniss und die Klarstellung des Verses etwas gewonnen wird. Vergleicht man den Inhalt beider Verse miteinander, so gelangt man zu der Wahrnehmung, dass das Ergebniss des Vergleiches ganz verschieden ist. Während in V. 5 deswegen anempfohlen wird, nicht etwa, wie zwar allgemein erklärt wird, Gott in der Wüste Weg zu bahnen, sondern Gott in gesteigertem Grade zu lobpreisen, einmal weil in „Jah“ sein Name und hauptsächlich, weil er noch, nach V. 6, Vater der Waisen und Richter der Wittwen ist, wird bei Anfügung von סלו zu Vers 34 aufgefordert, Gott deswegen in gesteigertem Grade zu preisen, weil er nach dem zweiten Verstheil „Mit seiner Stimme eine Stimme der Macht giebt“. Man wird wohl zugestehen müssen, dass im Vergleich zu Vers 5 die Annahme ziemlich prekär und nicht minder bedenklich ist, לרכב in Vers 34, selbst wenn dem Verse ein סלו angefügt wird, auf Gott zu beziehen und ihn deswegen zu preisen, weil er mit seiner Stimme eine Machtstimme giebt. Auf wen soll diese Machtstimme, sei es zum Guten oder zum Bösen, von Einfluss sein? Ist etwa darunter die in V. 35 anempfohlene Lobpreisung, ausgedrückt durch עז, zu ver-

stehen? In diesem Falle wäre die Gnadenverleihung in diesem Verse lediglich durch קול עז, wie an primärer Stelle, kennbar. Oder soll damit etwa eine Drohung bekundet werden gegen diejenigen, die Gott nicht in gesteigertem Grade mit mächtiger Stimme preisen, oder laut allgemeiner Erklärung des Wortes סלו gar die, welche nicht den Weg bahnen für den, der im Urwelthimmel waltet? In diesem Falle drängt sich die Frage von selbst auf, wem die Bedrohung gelten soll. Etwa den Völkern der Erde, die in Vers 33 aufgefordert sind, Gott zu preisen? Das scheint nicht der Absicht des Dichters zu entsprechen, denn den Völkern wird blos anempfohlen, „Elohin“ anzuerkennen und anzubeten, aber nicht den, der lediglich im Urwelthimmel waltet. Andrerseits bietet der Vers 35 den klaren Beweis, dass es dem Dichter nicht allein um die Anbetung Gottes zu thun ist, sondern speciell um die Anbetung des „Elohin“, der über Israel nnd dessen Allmacht in den Wolkenhöhen waltet, und zugleich auch auf Erden vom Heiligthum aus regiert und seine Allmacht walten lässt (V. 36). Es scheint sonach der Vers 35 einen Protest gegen den Inhalt des V. 34 zu enthalten. Dieser Vers erheischt deshalb eine andere Deutung, als die bisherige.

Von diesem Gesichtspunkte aus dürfte man zu der Behauptung berechtigt sein, dass, solange unter רכב בשמי שמי קדם Gottes Waltung verstanden wird, der Vers 34 schwerlich in Einklang mit den neben befindlichen Versen derart zu bringen ist, dass er als integrirender Theil des Ganzen erkannt würde. Zugestanden kann zwar werden, dass רכב in Verbindung mit Himmel oder Wolken in der Bibel die Waltung Gottes bildlich darstellt und dass der erste Theil des V. 34, nicht blos an Deut. 33, 36 u. 37 erinnert, sondern sogar eine Entlehnung aus diesen Stellen sein kann. Trotzdem aber liegt die zwingende Nothwendigkeit nicht vor, unter לרכב בשמי שמי קדם Gottes Walten und Thronen im Himmel verstehen zu müssen. Denn an den Stellen wo רכב sonst vorkommt, ist leicht zu erkennen,

dass dieses Verbum ein wesentliches Attribut Gottes involvirt, was an unserer Stelle weniger der Fall, selbst wenn סלו dem Vers vorangestellt wird. Kaum ist es nöthig, darauf hinzuweisen, dass der Name Gottes weder im ersten noch im zweiten Theil des V. 34 vorzufinden ist, und dass kein Grund vorliegt, besonders im ersten Theil die Waltung Gottes zu erkennen. Und dass der zweite Verstheil: „Siehe, er giebt mit seiner Stimme eine Machtstimme“, sich auf Gott beziehe, ist nicht blos fraglich, sondern gänzlich in Abrede zu stellen.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass ein wesentlicher Unterschied vorzuwalten scheint zwischen רכב שמים Deut. 33, 36, wo die Waltung Gottes in dem unbegrenzten Himmel, also „dessen Ueberallsein“ bekundet ist, oder Jes. 19,1, wo die Allgegenwart Gottes hervorgehoben ist und לרכב בשמי, wo durch ב loc. eine Begrenzung, ein innerhalbliches Verhältniss in, an, am, ein Schweben am Himmel angedeutet ist. Etwa auf בערבות im V. 5 zu verweisen, um die eben gezeigte Differenz als irrelevant zu entkräften, ist aus dem einfachen Grunde unthunlich, weil dort unverkennbar von Gott, Elohin und Jah die Rede ist, was hier nicht der Fall. Ausserdem wird man durch die Begrenzung, die in dem Worte angedeutet ist, darauf geführt, unter בערבות nicht Waltung in Steppen, sondern in „Seligkeiten“ — von ערב angenehm, lieblich (Jer. 6,20 u. a. O.) zu verstehen. Man wird also das Unterscheidungsmerkmal als solches in dem Sinne aufzufassen haben, dass unter לרכב בשמי קדם ein am Himmel schwebender Körper und im begrenzten Sinne die Sonne zu verstehen sei, die als syrischer Baal zu jener Zeit ein Gegenstand der abgöttischen Anbetung gewesen war und die seit der Zeit der Schöpfung durch einen „Werdespruch“ an dem Urwelthimmel, dem שמי קדם, sich befindet.

Unterstützt wird diese Erklärung des ersten Theiles durch den zweiten Verstheil, auf den wir nun eingehender zu sprechen kommen. Dieser zweite Theil lautet in wört-

licher wie inhaltlicher Uebersetzung: Siehe, er giebt mit seiner Stimme, eine Stimme der Macht; oder in freierer Uebersetzung: Sieh', erhebet er seine Stimme, ist seine Stimme gewaltig. Auf wen diese Machtstimme bezogen werden und einwirken soll, ob sie, wie Psalm 29,3 ff. von Gott ausgehend angenommen wird, ist nicht angegeben. Dahingegen nimmt man aus dem Inhalt des V. 35 wahr, dass vom Dichter Entgegengesetztes von dem Voranstehenden gewünscht wird, nämlich: „Gebt Macht — im Gebet — dem Elohim, der über Israel". Da hier unter עז einzig und allein Lobpreisung Gottes aus überzeugtem, tiefem Herzen zu verstehen ist, so kann unter קול עז in V. 34 nur Anbetung in gesteigertem Grade verstanden werden, nämlich Gebet mit starker, mächtiger Stimme, allerdings geweiht dem, der am Urwelthimmel schwebt לרכב. Auch ist davon Akt zu nehmen, dass der Dichter einen wesentlichen Unterschied macht zwischen עז Lobpreisung, die Gott gewidmet, wie Ps. 29,1 כבוד ועז, in V. 35 durch תנו עז לאלהים, und קול עז Stimme der Macht in V. 34, so dass er eben durch die Beifügung von קול auf eine abgöttische Anbetung hinweisen will. Denn die Anbetung des goldenen Kalbes wird Exod. 32,18 durch קול ענות גבורה und namentlich die Anbetung des Baal ebenfalls durch קול kennbar gemacht, wobei noch ein besonderes Merkmal von Bedeutsamkeit, das dem עז in unserm Vers entspricht, wahrzunehmen ist. Wir sehen nämlich den Propheten Elijahu auf dem Berge Carmel als Gottesstreiter einer grossen Zahl Baalspropheten gegenüber, ihnen nach 1 Kön. 18,27, zwar spottweise, zurufend, dass sie mit starker Stimme ihre Gottheit um Erhörung angehen sollen. Und in Wirklichkeit, so wird dort ferner V. 28 mitgeteilt, schrieen sie mit starker, angestrengter Stimme zu ihrem Gotte, aber vergebens. Und diese Art Anbetung ist in dem Bericht an beiden angeführten Stellen durch קול גדול kenntlich gemacht. Es ist dies eine Kennzeichnung, die bei genauer Erwägung ganz der poetischen Bezeichnung von

קול עז in V. 34 entspricht. Was aber kann der Dichter nach dieser Parallelstellung unter seiner speciellen Bezeichnung von קול עז anderes verstanden haben, oder verstanden wissen wollen, als die Anbetung des Baal? Nur gemäss dieser Auffassung und Erklärung wird von V. 34 das Dunkel, in welchem die Erklärung ihn bisher gelassen hat, beseitigt, ihm bedeutsame Klarheit gegeben und sein Inhalt einzig und allein als Ansprache an diejenigen des eigenen Volkes erkannt, welche in ihrer Verblendung dem Baalkultus huldigten. Nachdem nämlich der Dichter die Königreiche der Erde in V. 33 aufgefordert, „Elohim", den alleinigen Gott, anzubeten und somit seinen an das Ausland gerichteten Wunsch abgeschlossen, wendet er sich in V. 34 an die Baalanbeter im eigenen Volke, ihnen vorhaltend mit den Worten; „Zu dem, der da schwebt am Urwelthimmel, siehe, erhebt man seine Stimme zur gewaltigen Gebetsstimme", was vergebens, obendrein verwerflich und verabscheuungswürdig ist. — Das hinzuzudenken, überlässt der Dichter, gemäss seiner bisherigen andeutenden Kürze, dem urtheilenden Leser, wie dem, der dieser eitlen Verehrung und Anbetung nachhing. Mit seinen folgenden Versen 35 u. 36 versucht er, diese Baalverehrer auf den Weg zu Gott zu führen, indem er ihnen zuruft: „Gebet Preis dem „Elohim", der über Israel und dessen Macht in den Wolkenhöhen, der die Welt regiert, und alle Wesen, so auf Erden wie am Himmel beherrscht. Nur ihm allein gebührt Verehrung und Anbetung, und er ist's, der den Abfall und die Abgötterei bestraft, denn: „Furchtbar „Elohim" bist du von Deinen Heiligthümern aus; Gott Israels! Er allein ist's, der Macht und Stärke giebt seinem gesammten Volke. Gepriesen sei „Elohim".

In Voraussetzung, dass die gegebene Erklärung des dunkeln V. 34 als zutreffend erachtet wird, kann die Beantwortung der Frage nach der Abfassungszeit des Psalms mit Sicherheit entschieden werden. Die aus Babylon Zurückkehrenden zogen in die Heimath ihrer Väter ein mit der

festen Ueberzeugung von der Waltung des einig einzigen Gottes, und in dieser geläuterten Ueberzeugung verblieben gleich ihnen ihre Nachkommen. Eine Hinneigung und Abirrung zu den abgöttischen Kulten der umwohnenden Völker fand bekanntlich nicht mehr statt. Und so gab es für einen Psalmendichter keine Veranlassung mehr, vor Abgötterei, besonders vor Verehrung und Anbetung des Baal zu warnen. Nur in der vorexilischen Zeit hüben und drüben, selbst noch zur Zeit des frommen Königs Joschia, wurde Abgötterei getrieben. Und da der fromme Dichter im V. 34 vor Anbetung des Baal, oder der Sonne, die der Werderuf Gottes zur Beleuchtung der Erde an den Himmel gegeben, warnt, so kann er seinen Psalm nur in der vorexilischen Zeit gedichtet haben.

Im Uebrigen ist man auf den einen Beweis, wie sich weiter zeigen wird, durchaus nicht beschränkt, denn durch V. 31 wird uns sogar eine genaue Zeitbestimmung geboten; dieser Vers birgt ein hochwichtiges Ereigniss in seinen dunkeln Worten, welches im Buche der Könige ausführlich berichtet ist. Um jedoch den Nachweis für den inhaltlichen Zusammenhang mit dem Berichte im Königsbuche zu führen, ist von den bisherigen mannigfachen Erklärungen des Verses abzusehen, da sie sammt und sonders ein befriedigendes Verständniss desselben nicht zu geben vermochten.

Zunächst ist von der Annahme, dass unter נער חית קנה Aegypten zu verstehen sei, aus dem Grunde abzusehen, weil קנה Rohr, das überall an den Ufern von Flüssen, Seen, Teichen und Sümpfen anzutreffen ist, nicht specielle Bezeichnung dieses Landes und Reiches sein kann. Selbst die Stelle Jes. 19,6, auf welche verwiesen wird, beweist blos, dass ausser Schilf und Tang, סוף genannt, auch in den Festungsgräben „Rohr“ vorfindlich war. Und קנה רצוץ Jes. 36,6, worauf ebenfalls verwiesen wird, ist im Allgemeinen eine Bezeichnung der Schwäche und könnte, wie dieser Stelle auf Aegypten, erforderlichen Falles auf andere machtlose Reich angewendet werden. Nur

סוף und hauptsächlich יאר, das ursprünglich ein ägyptisches Wort ist, sind, wie das Krokodil (לויתן, תנין), die jedoch in dem Vers nicht erwähnt sind, symbolische Bezeichnungen für Aegypten.

Ebenso kann unter „Thier des Rohrs“ das kriegslustige persische Reich, dessen Symbol Euphrat und Tigris sind, an denen sich gern Löwen aufhalten (Ewald), nicht verstanden werden, da in der vorexilischen Zeit, als noch Fürsten Sebulon's und Naphtali's im Lande existirten (V. 28), dieses Reich als solches noch unbekannt war.

Nur das eine dürfte ausser allem Zweifel sein, dass mit קנה ein Fluss gemeint und unter חיה ein Regent zu verstehen sei, dem in Folge seiner überaus brutalen und verabscheuungswürdigen Handlung, die er an einem Flusse vollführt, das Epitheton „Thier“ beigelegt ist, und dass auch die ihm nahe stehenden Oberen und reich begüterten Besitzer verwerfliche Personen gewesen sein müssen, die zu bedrohen, ebenso wie den Herrn, anempfohlen war, daher ihre Bezeichnung: Verwerfliche Rotte עדת אבירים[1]). Und von keinem der regierenden Könige, weder Juda's, noch Israel's, ist eine derartig grausenerregende Handlung verübt worden, wie die 2 Kön. 15,16 von Menachem, König von Israel, berichtete, der bei der Eroberung von Tiphsach in thierischer Weise selbst die Frucht im Mutterleibe nicht verschont hat, was der Erzähler geflissentlich durch את כל הרותיה בקע anmerkt.

Dieser geschichtlich feststehende Vorgang erfordert, um dessen Zusammenhang mit dem Inhalt des V. 31 evident nachzuweisen, zunächst eine längere Besprechung behufs Feststellung, welche Stadt unter Tiphsach zu verstehen sei.

Berichtet ist: Menachem ben Gadi aus Tirza zog hinauf, kam nach Schomron, tödtete dort den Schallum ben Jabesch und regierte an dessen Stelle. Die Frage,

---

[1]) Gleich Num. 27, 3 עדת-קרח und 22, 17 עדת מרעים.

woher, aus welcher Stadt oder Gegend Menachem mit seinem bewaffneten Anhang gekommen, um seinen Anschlag auszuführen, hat die Geschichtsschreibung verschieden und von einander abweichend beantwortet. Ewald (Geschichte III S. 305) stellt den geschichtlichen Hergang wie folgt dar: „Dieser (Menachem) zog von seiner Vaterstadt (Tirza) aus mit einem grossen Heere gegen Samarien, musste aber unterwegs das Gebiet der von jener nicht weit ab liegenden Stadt Tifsach auf's Grausamste verwüsten, weil sie ihm ihre Thore verschloss, eroberte jedoch endlich diese Stadt und behandelte sie wie der roheste Feind. Dann Samarien einnehmend und Schallum tödtend, behauptete er sich in der Herrschaft.“ Diese Darstellung des geschichtlichen Vorganges scheint jedoch nicht der Quelle entsprechend zu sein. Denn einmal hat laut dem Bericht in 2. Kön. 15 die Tödtung Schallum's von Seiten Menachem's vor der Eroberung Tiphsach's stattgefunden. Der Erzähler bekundet dieses Verhältniss V. 16 durch das bedeutsame Zeitadverbium אז, „dann“, nachdem nämlich die That vollbracht war und Menachem sich die Regierung angeeignet, eroberte er Tiphsach. Zweitens kann von einem Tiphsach in Palästina darum keine Rede sein, da nirgends mitgetheilt ist, dass es je eine Stadt dieses Namens im Gebiete des Zehnstämmereiches gegeben habe. Und drittens ist es nicht denkbar, dass Menachem, der es auf die Einnahme der Hauptstadt und auf die Unschädlichmachung des Usurpators Schallum abgesehen hatte, sich während seines Zuges dahin mit der vorherigen Eroberung der renitenten Stadt Namens Tiphsach längere Zeit beschäftigt haben wird. Menachem konnte, da er, nach Ewald, sich in Thirza befand, von da aus nur durch schnelles Handeln und durch Ueberrumpelung der Hauptstadt seinen Anschlag ausführen und wird es sicherlich vermieden haben, sich vorerst unterwegs mit einer Stadt, die den Einlass ihm verweigerte, längere Zeit zu befassen, um sie zu erobern, schon darum nicht, weil er befürchten musste, dass Schallum davon

Kunde erhalten und Vorkehrungen zu seinem und der Hauptstadt Schutz treffen und ihm den Einlass verweigern werde.

Anders lautet die geschichtliche Darstellung des Ereignisses bei Grätz[1]). Nach dieser war Menachem ein Bewohner Tirza's, der gegen Samaria zog „und die Hauptstadt liess ihn und seine Mitverschworenen ohne Widerstand ein". Jedoch „mochten sich ihm andere Städte nicht sofort ergeben. Ganz besonders setzte sich die Stadt Tipsach (Tapuach), östlich[2]) von Thirza zur Wehr und verschloss die Thore". — In einer Anmerkung wird hierzu noch erläutert: „Tipsach ist Tapsakus am Euphrat, diese Stadt kann hier nicht gemeint sein. Eine Stadt dieses Namens im Zehnstämmereiche gab es aber nicht. Man muss wohl dafür mit Thenius und Anderen תפוח lesen".

Richtig ist allerdings, dass unter מתרצה im V. 14 der Wohnort Menachem's zu verstehen sei. Nur müsste man im Originalbericht eine Lücke, das Fehlen der Mittheilung, von wo aus Menachem seinen Zug nach Samaria unternommen, voraussetzen, zumal das verbum ויעל das Kommen aus einer ebenen Gegend, einer Niederung in ein gebirgiges Land anzeigt. Thirza kann keinesfalls der Ausgangspunkt Menachem's gewesen sein, weil diese Stadt nach Angabe von Reisenden[3]) selbst auf einem beträchtlich hohen Berg östlich von Samaria belegen war. Hiernach dürfte der geschichtliche Vorgang wie folgt darzustellen sein: Jerobeam II., der, wie später gezeigt werden wird, erst in seinem hohen Alter Hamath und Damaskus erobert hatte (2. Kön. 14,28), musste darauf bedacht sein, auch in den Besitz von

---

[1]) Geschichte der Israeliten II. erste Hälfte S. 100.

[2]) Die Lage Tapuach's kann nicht östlich von Thirza, sondern nordwestlich, ziemlich weit ab von dieser Stadt, an dem Fluss Kana unweit des Mittelmeeres belegen (Jos. 16, 8. 17, 8, 9,) gewesen sein.

[3]) Winer Real Wörtb. Art. Thirza. Nach Robinson Neueste Bibl. Forschungen S. 396ff. das heutige Talluzah.

Tapsakus zu gelangen, um durch den Euphrat eine natürliche Grenze seines nun sehr ausgedehnten Reiches zu haben. Mit einer Heeresmacht wurde der Feldherr Menachem entsendet mit dem Auftrage, in möglichst schonender Weise in den Besitz dieser Grenzfeste zu gelangen. Da eine freiwillige Uebergabe verweigert wurde, so wurde zur Belagerung geschritten, die jedoch von geringem Einfluss auf die Einwohner der Veste gewesen zu sein scheint, da die Bewohner ausserhalb derselben von Nah und Fern, sie von der Wasserseite mit Lebensmitteln und sonstigen Bedürfnissen versahen. Jerobeam starb inzwischen und sein Sohn Zacharia nahm den Thron seines Vaters ein.

Menachem diente diesem letzten Jehuiden ebenso treu, wie er dessen Vater gedient, und blieb mit seinem Heere vor Tipsach, ohne besonders merkbare Fortschritte in seiner Aufgabe zu machen. Wie viel Zeit, ja Jahre erforderlich waren zu jener Zeit, um eine befestigte Stadt zu erobern, ist 2. Kön. 17,5 zu ersehen, wo es heisst, dass die Assyrer drei Jahre die befestigte Hauptstadt Samaria belagerten, bevor sie dieselbe, wahrscheinlich durch Aushungerung, einzunehmen vermochten. Und Thapsakus litt, wie erwähnt, am Proviant keinen Mangel. Da traf die Kunde von Zacharias' Ermordung durch Schallum und dessen Aneignung des erledigten Thrones ein. In seiner Entrüstung brach Menachem die Belagerung sofort ab, zog mit seinem Heere hinauf ins gebirgige Vaterland (יעל) und nach Samaria, tödtete den Thronräuber Schallum, und da kein Nachkomme Jerobeam's mehr am Leben[1]) und ihm das Heer ergeben war, so eignete er sich den erledigten Thron an. Dann, und vielleicht erst nach einigen Jahren, zog er wieder hinab gegen Tipsach und erzwang die Einnahme dieser Feste mit Sturm. Menachem mochte Kunde davon erhalten haben, dass Phul von Hamath und Damaskus mit einem grossen Heere herbei gerufen worden sei und

---

[1]) Grätz Geschichte II erste Hälfte S. 99 zweite Anmerkung.

dass dessen Kriegszug ihm allein gelte, daher die Erstürmung und Vernichtung jedes menschlichen Wesens in und um Tipsach, wobei selbst die Frucht im Mutterschosse nicht verschont wurde. Und diese thierische Handlungsweise geschah, damit dem heranrückenden Feinde keine Hilfe beim Uebersetzen über den Euphrat, was zu verhindern Menachem entschlossen war, geleistet werden könne. — Der Psalmist scheint absichtlich sich des Ausdrucks קָנֶה bedient zu haben, um die Lage Tipsach-Tapsakus an dem Ufer des Flusses Euphrat und näher und bestimmter noch: an dieses Flusses Röhricht anzudeuten und dadurch näher zu bezeichnen.

Auch die Verlegung des grausenerregenden Ereignisses nach Tapuach würde den Zusammenhang der Psalmstelle mit dem Bericht im Buche der Könige ebenfalls nicht in Frage stellen, denselben vielmehr bestätigen und bekräftigen. Denn nach Jos. 16,8 war die Lage der Stadt Tapuach an der Nordseite des Flusses Kana, und da kein begründeter Unterschied zwischen קָנָה, dem Namen des Baches, und קָנֶה = Rohr, geltend zu machen ist, so dürfte die Annahme berechtigt sein, dass der Psalmist die Stadt, in welcher das Blutbad stattgefunden, um sie vermöge ihrer Lage kenntlich zu machen, durch Kana treffend bezeichnet hat.

Bei Aufwerfung der Frage jedoch, welche von den beiden genannten Städten Menachem heimgesucht und erstürmt hat, wobei deren Bewohner bis auf die Frucht im Mutterschosse vertilgt worden sind, wird man sich wohl für Tipsach-Tapsakus zu entscheiden haben. Einmal weil Tipsach im Berichte sich bereits vorfindet und seit David bekannt ist, und weil eine zwingende Nothwendigkeit nicht vorliegt, daraus erst Tapuach zu präpariren. Zweitens ist kaum denkbar, dass, nachdem Menachem die Hauptstadt und den Thron sich gewaltsam angeeignet hatte, die unbedeutende Stadt Tapuach gegen den Usurpator sich aufgelehnt und ihm Gehorsam und Einlass beharrlich ver-

weigert haben wird. Wie gross und intensiv zu jener Zeit die Furcht war und wie lähmend selbst auf die Bewohner der Hauptstadt das Machtwort eines Thronräubers wirkte, sehen wir aus dem Bericht 2. Kön. 10,1—7, wo sich sämmtliche behördliche Personen dem grausigen Befehle Jehu's fügten und denselben ohne Versuch eines Widerspruchs vollzogen haben. Umsoweniger ist anzunehmen, dass die Provinzialstadt Tapuach sich herausgenommen haben wird, gegen den Machthaber beharrlich renitent zu sein. Und drittens ist die Vertilgung der Bewohner im Vorlande gleich denen der Stadt Tapuach, was der Bericht durch ואת נכוליה anmerkt, nicht denkbar, da diese sich einer Widersetzlichkeit schuldig zu machen schwerlich gewagt haben, denn auch die Furcht vor Bestrafung und Züchtigung erzeugt friedliches Verhalten und Unterwürfigkeit. Und obgleich geschichtlich als Wütherich gebrandmarkt, wird Menachem dennoch nicht Insassen seines Reiches aus purer Mordlust hingeschlachtet haben. Dahingegen war es für ihn eine Nothwendigkeit, die im Weichbilde von Tapsakus befindlichen Bewohner deswegen unschädlich zu machen, um ungehindert und mit Nachdruck das heranrückende assyrische Heer am Uebersetzen über den Euphrat verhindern zu können, das sonst, wie zu vermuthen war, von der in der Euphratgegend wohnenden aramäisch gesinnten Bevölkerung bereitwillig hierbei unterstützt worden wäre. Menachem's grausiges Verfahren in und um Tipsach geschah jedenfalls der eigenen Wohlfahrt und Sicherheit wegen, aber seine Hinmordung ohne Rücksichtnahme und ohne Schonung, das war's, was dem Dichter Veranlassung gab, ihn als reissendes Thier des Euphrathröhrichts zu brandmarken.

Trotz dieser Menschenvertilgung und thierischen Hinmordung vermochte Menachem den Feind von seinem Lande nicht fern zu halten. Der assyrische König Phul überschwemmte mit einem grossen Heere plötzlich die israelitischen Gebiete. „Von Hamath und Damaskus aus bewegte sich

das assyrische Heer, das aus viel Reiterei und Kriegswagen bestand, wohl zuerst an der Ostjordanseite, überfiel die gileaditischen Städte, machte die Bewohner zu Gefangenen, die nicht die Flucht ergriffen hatten, und plünderte deren Habe. Dann setzten die Assyrer über den Jordan und verfuhren auf dieselbe Weise in den Landstrichen Zebulon und Naphtali« (Jes. 8, 21)[1]. Menachem, einsehend, dass er mit seiner Kriegsmacht diesem grossen Heere gegenüber nichts auszurichten vermöge, beeilte sich zu unterhandeln, den Frieden zu erbitten, seine Bestätigung als Regent und den Schutz Phuls für die ungeheure Summe von tausend Kikhar Silber (etwa 1,000,000 Mk.) zu erkaufen. Ueber die Art und Weise der Aufbringung dieser ungeheuren Summe wird 2. Kön. 15, 20 wie folgt berichtet: „Menachem, den königlichen Schatz wohl verschonend, belastete mit der Aufbringung das Volk Israel על ישראל; jeder Besitzende hatte funfzig Schekel zu zahlen על כל גבורי חיל"[2], und da diese in Folge ihres Reichthums an Land und Heerden die Mächtigen waren, so erpressten sie übermässige Beisteuer von den Minderbegüterten, und derart wurde das gesammte Volk, das Menachem diesen Mächtigen überliefert hatte, in erdrückende Contribution gesetzt. „Zieht hin auf die Berge Schomrons, dort gewahrt ihr viel Verwirrung und Bedrückungen; nicht verstehen mehr das Rechte zu thun, die Schätze häufen in ihren Palästen von Raub und Plünderung« (Amos 3, 9. 10).

Das Bild, welches der Prophet von den Grossen und Mächtigen im nordischen Reiche den Minderbegüterten gegenüber entwirft, kam sicherlich zur Ausprägung, als

---

[1]) Grätz Geschichte IIa. S. 211.

[2]) Die reichen Grund- und Herdenbesitzer werden hier wohl deswegen als גבורי חיל bezeichnet, weil sie in Kriegszeiten die Anführer ihrer Knechte und Hirten waren. In Friedenszeiten waren sie in ihrer Gegend durch ihr Dienstpersonal die Mächtigen, die ihre Macht zum Oefteren zu Ungerechtigkeit, Willkür und Bedrückung missbraucht haben.

jedem dieser Mächtigen zur Zeit der Nothlage eine Beisteuer von 50 Talenten auferlegt worden war.

Die geschichtlichen Ereignisse also, wie sie 2. Kön. 14,16—20 mitgetheilt sind, schildert der Psalmist in V. 31 in knapper Ausdrucksweise und in künstlich bildlicher Darstellung, wovon fast jedes klargestellte Wort eine einzelne Begebenheit jener Ereignisse zum Inhalt hat.

In Folge der thierischen Handlungsweise des Königs Menachem bei der Erstürmung Tipsach's, brandmarkt er ihn durch das Epitheton חית קנה. Die Mächtigen des Reiches, die גבורי החיל, von denen jeder 50 Talente Silber für Phul beizusteuern hatte, diese Beiträge aber, sich selbst verschonend, von den Unbemittelten gewaltsam beitreiben liess, bezeichnet der Dichter treffend durch עדת אבירים. Und um keinen Zweifel darüber vorwalten zu lassen, welcher Nation der König und die „Rotte der Mächtigen" zugehörig waren und in welchem Lande sie mit grenzenloser Willkür gewaltet haben, kennzeichnet der Dichter sie in zutreffender, bezeichnender und höchst gelungener Weise durch עגלי עמים. Dieses ebenso wie „das Thier des Röhricht", vielgedeutete Räthsel, das die Ausleger zu eigenartigen Erklärungen geführt hat und zwar, dass unter „Kälber junge, wilde Thiere in zuchtloser Fülle zu verstehen seien" (Reuss), oder „dass in den אבירים und עגלים der Gegensatz trotziger Selbstzuversicht und wohlhäbiger Sicherheit zu erkennen sei" (Delitzsch), oder dass, wie Andere diesen gordischen Knoten lösen wollen, מנעלי עמים, „welche Völker verächtlich behandeln", statt בעגלי zu lesen sei — dieses Schmerzenskind der Erklärung wird erkannt werden, wenn unter עמים nicht „Völker" verstanden, sondern, wie an vielen poetischen Stellen der Schrift so auch hier diesem Worte die Bedeutung von „Stämme" gegeben wird.[1]) Dann ist unter עגלי עמים

---

[1]) Targ. übersetzt bereits עמים zu 5. Mos. 32,8 u. 33, 3, 19 durch שבטיא Stämme. Auch unter עמים 1. Mose 49, 10 wird

einzig und allein das nordische Reich zu verstehen und kennbar gemacht, in welchem seit Jerobeam I. die von diesem in Bethel und Dan aufgestellten goldenen Kälber auch noch unter Menachem und später als Gottheiten angebetet wurden (2. Kön. 15,18) — das Reich Israel also, in welchem der Regent und sein Anhang verwerfliche Handlungen verübt haben, die der Dichter nach Massgabe ihrer Verwerflichkeit treffend gekennzeichnet hat. עגלי עמים ist sonach eine prägnante Bezeichnung des „in dem Kälberdienst verharrenden Zehnstämmenreiches".

Die Richtigkeit der Erklärung des ersten Verstheils voraussetzend, wird man nun den folgenden, nicht minder dunkeln und schwierigen Theil des Verses, der selbstverständlich inhaltlich eine Ergänzung des ersten Theiles enthalten muss, sich klar machen und zum Verständniss bringen können. In Wirklichkeit haben zunächst die drei Worte מתרפס ברצי כסף die Schilderung des Gebahrens Menachem's und dessen mächtigen Anhangs der unbemittelten und ärmeren Volksklasse gegenüber zum Inhalt.

Das schwierige und viel gedeutete Wort מתרפס lässt sich freilich blos durch „sich mit Füssen treten" wiedergeben, was jedoch nicht denkbar, ausserdem weder mit dem Folgendem noch mit dem Voranstehenden in Einklang zu bringen ist. Und dennoch konnte der Dichter, um seiner bildlichen Darstellung einen realen Untergrund zu geben und die Situation treffend zu kennzeichnen, dies nur durch das Wort מתרפס zum Ausdruck bringen. Denn ebenso wie man zu sagen pflegt: „sein Glück mit Füssen treten", kann diese figürliche Redeweise auf Ehre, Ansehen, Würde und Macht angewendet und als persönliche Herabwürdigung bezeichnet werden. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist מתרפס eine überaus gelungene Be-

„Stämme" zu verstehen sein. Auch Raschi erklärt zu V. 31 בזר עמים durch מזרו בין השבטים. Im Uebrigen ist in jedem neueren hebräischen Lexicon dem Wort עמים in den vorangeführten Stellen auch die Bedeutung von Stämmen gegeben.

zeichnung für Selbstherabwürdigung der Reichen und Mächtigen im nordischen Reiche. Sie haben ihre Macht den Wehrlosen gegenüber missbraucht, ihr Ansehen und ihre persönliche Würde besudelt, gleichsam sich selbst mit Füssen getreten „durch gewaltsame Gelderpressungen von den Unbemittelten im Reiche“ רצי כסף[1]). So wird man nun die Ueberzeugung gewinnen können, dass nach dieser Klarstellung des ersten Verstheils die Schilderung des Dichters sich in voller Uebereinstimmung mit dem Bericht im Königsbuche befindet. Und ausser dieser Uebereinstimmung wird man in בזר עמים eine Ergänzung des Berichts zu erkennen vermögen, im Hinblick auf die Schilderung in Jes. 8,23, wo mitgetheilt ist, dass die beiden Stämme Sebulon und Naphtali von den Häschern Phul's ihrer Habe beraubt und gefangen fortgeführt worden sind. Denn dieses traurige Ereigniss scheint der Dichter kund geben zu wollen durch בזר, aus welchem der schwache Laut ע des Wohllauts wegen elidirt zu sein scheint, daher בזער עמים darunter zu verstehen ist[2]): „von verringerten Stämmen“ gewaltsame Gelderpressung.

Man könnte allerdings versucht sein, ohne dem geschichtlichen Inhalt des Verses eine andere Auffassung und Erklärung geben zu müssen, die Erklärung von בזר = סזר, die von älteren Erklärern schon proponirt wurde, für

---

[1]) רצי — Abstraktum רצים. — Kimchi z. St. erklärt: שדשו רצץ trop. bedrücken, gewaltthätig behandeln. 5. Mos. 28, 33 und besonders Am. 41 הרצצות אביונים.

Anm. der Red. Auch die gewöhnliche Erklärung von מתרפס וגו „sich niederwerfend mit Silberbarren“ passt recht gut auf Menachem b. Gadi.

[2]) Jes. 41 בל = בעל, סופה = סעופה, רות = רעות, בזר = בזער.— Eine auffällige Stammbildung ist auch V. 17 in תרצדון wahrzunehmen, dessen Würzel רצד nach Ansicht der Ausleger arabisch sein soll: scheel, neidisch anblicken, nachstellen, — eine Bedeutung, die dem Gesammtinhalt des Verses nicht entspricht. Das Richtige wird wohl sein, dass in diesem Verb. eine Buchstabenänderung vorgenommen worden ist, des Wohllautes wegen.

richtig und entsprechend erachten und diesen Verstheil als Ergänzungsmittheilung oder als Folge der im ersten Verstheile geschilderten Ereignisse zu halten. Denn in Folge der Invasion Phul's total verarmt und zur ausgepressten Schale einer saftreichen Frucht geworden, mochten im nordischen Reiche, um sich einigermassen zu entschädigen, sich aufzuhelfen und wieder zu Besitz zu bringen, Raubzüge in das benachbarte Juda geplant worden und die Kunde hiervon nach Jerusalem gelangt sein, und davon, dass nur aus Furcht vor dem mächtigen Hort und Mehrer seines Reiches, dem König Usia, der über ein schlagfertiges Heer gebot (2. Chr. 26,13), der Raubzug unterblieben sei. Man könnte sogar für das Vorwalten der Absicht als indirekten Beweis anführen, dass bereits zur Zeit, als Amazia, der Vater Usia's, mit seinem Heere in Idumäa weilte, von der nordischen Hauptstadt Samaria aus, ohne Rücksicht auf den Bruderstamm, ein Raubmordzug in's judäische Gebiet thatsächlich stattgefunden habe (2. Chr. 25,13), und dass seit jener Zeit sich die beiden Reiche, sei es auch blos in Gesinnung, wie geschichtlich nachweisbar, feindlich waren, sodass, wie es ungefähr vor fünfzig Jahren aus Rache geschehen, jetzt die totale Verarmung des Landes die Absicht reifen lassen konnte, in das benachbarte Reich Juda einen Raubzug aus Nothwendigkeit, um sich aufzuhelfen, zu unternehmen. In Anbetracht nun, dass קרב blos in Verbindung mit מלחמה Krieg, Heer gegen Heer bedeutet (5. Mos. 20,2.3, Job. 38,33 כיום קרב ומלחמה), sonst den Sinn involvirt von feindlich nahen, und dass קרב selbst in sonstigen poetischen Stellen, wie Ps. 27,2 und hauptsächlich Ps. 55,19 in מקרב לי ein Ueberfallen und Bewältigen des Einzelnen von Vielen zu erklären ist; und in Anbetracht ferner, dass חפץ nicht Vollführung, nicht Aktion, sondern blos Absicht, Wunsch oder Verlangen bedeutet — so könnte der Sinn und Inhalt des Verstheiles mit der Lesart סור allerdings in Uebersetzung lauten: „Zerstreue die Stämme, die Ueberfälle planen“ קרבות יחפצו. — Und dennoch wird aus verschiedenen

Gründen von der eben gegebenen Erklärung des Schlusses mit der Aenderung בזר in סזר abzusehen sein. Einmal weil diese Erklärung lediglich auf Vermuthung basirt, die, da ohne sonstige geschichtliche Andeutung, in Zweifel zu ziehen ist, wogegen die projektirte Deutung בזר = בזער gerechtfertigt ist und begründet wird durch Jes. 8,23, und zweitens weil der V. 31 in sich einen indirekten Hinweis auf Jerusalem enthält, indem in dessen Schluss lediglich die Absicht kund gegeben zu sein scheint, auf einen friedlich freundschaftlichen Anschluss an Gott, dessen Tempel in Jerusalem und an den Regenten darin. Denn ebenso wie V. 30 mitgetheilt ist, dass Könige nach Jerusalem Geschenke bringen (2. Chr. 26,8), und V. 32, dass Edle Egyptens ebenfalls dahin kommen werden, in gleicher Absicht wie Aethyopien, das die Hände behende zu „Elohim" anbetend ausstrecken wird[1]), kann der Schluss des zwischen diesen beiden Versen befindlichen Verses nur Aehnliches zum Inhalte haben und entsprechend eben seiner Stellung zwischen V. 30 und 32 ein Kommen nach Jerusalem in friedlicher, Gott anerkennender Absicht enthalten. Hiernach kann der Schluss des Verses 31 קרבות יחפצו nicht wie allgemein durch die Aenderung בזר in סזר gedeutet und erklärt wird: „Die Kriege wollen", auch nicht: „Die Ueberfälle planen" zum Inhalte haben, sondern einzig und allein nur eine Aufforderung enthalten, den Regenten und die mächtige Rotte im nordischen Reiche zu bedrohen, dass sie in zweifacher Absicht Annäherung anstreben, einmal, dass sie nach Jerusalem kommen, um Gott allein anzuerkennen und anzubeten, gleich den Edlen Egyptens und den Aethyopiern (V. 32) und zweitens zur Anknüpfung freundnachbarlicher Beziehungen mit dem Könige Usia; daher plur. קרבות[2]).

---

[1]) תריץ ידיו hat hier lediglich die Bedeutung von : die Hände eilig zur Anbetung erheben. Aehnlich Hab. 2,2. למען ירוץ קורא בו damit man geläufig lesen kann.

[2]) קרבה Annäherung, st. const. קרבת. Ps. 73.28. Jes, 58,2.

Anm. der Red.: Könnte nicht erklärt werden: Gegen den ge-

Vorausgesetzt, dass die aus dem Schlusse des Verses hergeleitete und gegebene Erklärung, dass derselbe eine zweifache Bedrohung enthalte, für zutreffend befunden wird, so wird von der stereotypen Ansicht, dass der Dichter seine Bitte an Gott gerichtet habe, gänzlich abzusehen sein, vielmehr wird man dahin sich zu entscheiden haben, dass er seine Aufforderung, diesen Akt auszuüben, an eine bestimmte Person und hier, wie sich von selbst versteht, an den König Usia, der beiläufig bemerkt, nächst Gott, der Mittelpunkt des Psalms zu sein scheint, gerichtet habe. Denn eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Menschen, dass er ihn anerkenne und ehrfürchte, ist darum nicht denkbar, weil die Gotteserkenntniss zwar durch Belehrung übermittelt werden kann, immerhin aber dem freien Willen anheimgegeben bleibt (5. Mos. 4,10; 5,26). Der Dichter kann also seine Aufforderung, ausgedrückt durch גער, nicht an Gott, sondern einzig und allein an Usia gerichtet haben, mit den Worten: „Bedrohe das Thier des Röhrichts, die Rotte der Mächtigen, die im Kälberdienst verharrenden Stämme, sich herabwürdigend durch Gelderpressungen von verringeren Stämmen — dass sie Annäherungen anstreben.“

Der Inhalt des V. 31 ist sonach nicht blos in seinen einzelnen Theilen ihrer Bedeutung nach zum Verständniss gebracht, sondern, was die Hauptsache ist, er bildet die Etappe zur Gewissheit, ist ein untrügliches Schiboleth, um die Abfassungszeit des Psalmes mit Sicherheit bestimmen zu können. Denn sein Inhalt giebt, da er die Ereignisse unter Menachem, Königs von Israel, in poetischer Darstellung reflectirt, über die Zeit, in welcher der Dichter seinen Psalm verfasst hat, mit unverkennbarer Gewissheit sicheren Aufschluss. Und da Menachem, der 10 Jahr regiert hat, im neununddreissigsten Regierungsjahre Usia's, der

ringsten der Stämme planen sie Ueberfälle,“ wobei unter dem „Geringsten“ Benjamin gemeint wäre, der auch oben בנימין צעיר genannt wird?

52 Jahr regierte, den Thron bestieg, so kann die Aufforderung, diesen regierenden Usurpator zu bedrohen, spätestens in dessen achten Regierungsjahr an Usia gerichtet worden sein, zu einer Zeit, in welcher dieser Heldenkönig noch im Vollgenuss seiner Gesundheit wie seiner Machtstellung sich befunden und noch nicht von einem unheilbaren Aussatz behaftet gewesen war. Wenn also nicht ein oder zwei Jahre früher, später als im siebenundvierzigsten Jahre seiner glorreichen Regierung kann die Aufforderung an Usia, das nordische Reich in zweifacher Absicht zu bedrohen, nicht gerichtet worden sein.

Die Klarstellung des V. 31 dürfte nun den Beweis dafür liefern, dass der Psalm ein Geistesprodukt eines gottbegnadeten Dichters sei, gedichtet in den letzten Lebensjahren des Königs Usia, zugleich aber auch zu dem Schluss berechtigen, dass im Grossen und Ganzen seine glanzvollen Bilder keine Fiktionen, keine dichterischen Ausschmückungen, sondern schimmernde Perlen sind, die auf historischem Untergrund verdeckt lagern.

Leben und Wirken des Tannaïten Chija.

Von Rabbiner **Dr. B. Baer** in Graudenz.

5. Kapitel.

Kenntnisse Chija's.

Chija hatte den gesammten rabbinischen Lehrstoff in sich aufgenommen und galt sowohl bei seinen Zeitgenossen, als auch später für eine der grössten Autoritäten. Er wird im Talmud fast überall noch als Tanna d. i. Mischnalehrer bezeichnet[1]), und seine Aussprüche haben auch da Geltung, wo sie mit denen anderer Tannaïten im Wiederspruch sind. „Halte nicht die Matnita Rabbi Chija entgegen; Chija ist selbst Tanna und kann dagegen streiten", heisst es im Talmud[2]). In der Mischna selbst wird Chija zwar nicht erwähnt, aber einige in der Gemara erhaltene Notizen zeigen uns, dass er bei ihrer Abfassung von bedeutendem Einflusse war. So wird uns berichtet, dass ein Satz der Mischna erst nach einem Dispute des Patriarchen mit Chija entsprechend der Meinung des Letzteren aufgenommen wurde[3]). Bei Controversen Chija's mit Simon, dem Sohne des Patriarchen, wurde entweder die Meinung Beider bei der Feststellung des Mischnatextes berücksichtigt und so die Frage unentschieden gelassen[4]), oder nur Chija's Ausspruch beachtet[5]).

---

[1]) Erubin 80a.

[2]) Baba Mezia 5a.

[3]) Schebuot 47b.

[4]) Chulin 46a.

[5]) Menachot 86a und ibidem Mischna VIII, 3; vgl. noch Chulin 139b.

Wenn wir die verschiedenen gesetzlichen Aussprüche, welche uns die Talmude im Namen Chija's mittheilen, näher in's Auge fassen, so erkennen wir in Chija einen treuen Wächter des Gesetzes. Mit gewissenhafter Genauigkeit überlieferte er den überkommenen Gesetzesstoff und, damit auch nicht ein Wort von den kostbaren Halachoth vergessen werde und so für die kommenden Geschlechter verloren gehe, schrieb er seltene Fälle auf Geheimrollen (Megilot Setarim)[1]), weil ihm die Erhaltung des Gesetzes wichtiger scheine, als das Verbot, die lebendige mündliche Lehre dem starren Buchstaben anzuvertrauen. Selbst bei rabbinischen Verboten und Einschränkungen wollte er keine Erleichterung gestatten[2]) und nur wo die äusserste Noth es erheischte, erlaubte er, von gewissen Observanzen Umgang zu nehmen[3]). Zur Entscheidung neuer Fälle bediente er sich der herkömmlichen Interpretationsregeln und wir sehen ihn besonders den logischen Schluss a minore in majus (Kal wachomer) in geistreicher Weise anwenden[4]). Sonst wollte er indess die sopherischen Gesetze nicht vermehrt wissen und warnt davor, durch einseitigen Rigorismus das Gebiet des Erlaubten n immer engere Grenzen zu bannen. Mit Anspielung auf Proverbia 30, 5, 6 sagt er: „Mache den Zaun nicht grösser als das Gesetz selbst; er möchte einfallen und dann wird man die Pflanzungen beschädigen“[5]). Andrerseits legte er auf den schon eingewurzelten Volksgebrauch Gewicht und wollte daran trotz seiner besseren Erkenntniss nichts gewaltsam ändern[6]).

Das Gesetzesstudium genügte Chija's strebsamem Geiste nicht; er bewegte sich auch mit Vorliebe und Geschick auf dem Gebiete der agadischen Schrifterklärung. Wie es

---

[1]) Sabbath 6b; Baba Mezia 92a.
[2]) Erubin 80a.
[3]) Synhedrin 60a.
[4]) Baba Mezia 3a.
[5]) Genes. Rabba cap. 19.
[6]) Sabbath 60b.

in der Natur dieser Exegese liegt, suchte er darin nicht bloss den Sinn der Schrift nach dem Zusammenhange zu erfassen, sondern hauptsächlich aus dem Schriftworte weise Lebensregeln abzuleiten. Die Bibel war ihm ein Spiegel, in welchem das ganze menschliche Leben, die freudigen und traurigen Schicksale des Menschen abgebildet sind; die schöpferische Agada war ihm ein unversiegbarer Wasserteich, aus welcher der hoffnungsvoll aufspriessende Wald, die lernbegierige Jugend, immer neue Nahrung schöpfen kann[1]). Die zahlreichen, Chija angehörenden Agadoth tragen den Stempel nüchterner Natürlichkeit; ohne den ursprünglichen Sinn der Bibelworte gewaltsam zu entstellen, wendet er sie auf alle Verhältnisse des Lebens an. Führen wir hier nur ein Beispiel an: Die Warnung des weisen Salomo (Proverbia 23, 1, 2) bezieht sich nicht bloss auf einen zum Könige geladenen Gast, wie es der buchstäbliche Sinn giebt, sondern auch auf einen Schüler, der vor seinem Lehrer sitzt; auch dieser zügle seine Zunge und setze das Messer an seine Kehle, damit er den Lehrer nicht durch vorwitzige Fragen in Verlegenheit bringe[2]). Obgleich Chija als Babylonier sich der chaldäischen Sprache als Umgangssprache bediente, gebrauchte er auch die rein hebräische ohne alle Schwierigkeit. Dies zeigen uns einige von ihm herrührende zutreffende Worterklärungen[3]) und besonders ein von ihm verfasstes, in kindlicher Einfachheit gehaltenes Gebet[4]). Chija's geradem, natürlichem Sinne widerstand jede gezwungene Erklärung; er wies es mit Entschiedenheit zurück, wenn andere Rabbinen den Sinn der heiligen Schrift durch ihre Deutungen gewaltsam verkehrten, und er hielt ihnen dann den grammatischen Versbau entgegen[5]).

---

[1]) Kohelet Rabba ad II, 8.

[2]) Chulin 6a.

[3]) Jer. Sabbath I pag. 3; Midr. Esther ad I, 6. Cantic. ad I, 5 etc.

[4]) Berachot 16b.

[5]) Ketubot 5a.

Dabei scheute er keine Autorität; als er einst mit seinem Neffen Rab von dem Patriarchen eine gewagte Erklärung hörte und letzterer ihn ersuchte, die Meinung des Rabbi zu erläutern, sagte er: „Seine Worte gleichen einem Waw (ו), das auf einen ungehobelten Holzspahn geschrieben, (also in unzusammenhängende Punkte zersplittert) ist“ [1]). Zur Erklärung schwieriger hebräischer Wortformen hatte er eine eigenthümliche, mystische Methode erfunden, das sogenannte At-Bach di Rabbi Chija [2]). Dieses bestand darin, dass er statt der im Texte stehenden Buchstaben diejenigen las, welche jene, nach ihrem Zahlwerthe genommen, zur Zehnzahl ergänzten; so setzte er für Aleph Teth, für Beth Cheth u. s. w. Die Zehner ergänzte er auf diese Weise zu Hunderten und nahm z. B. statt Jod das Zade. Zu den Hunderten setzte er die fünf Finalbuchstaben hinzu, ergänzte Koph zu Final-Zade und setzte dann die übrigbleibenden Buchstaben He, Nun und Final-Koph für einander; diese Methode fand bei späteren Rabbinen vielfache Anwendung [3]). Die geheimnissvollen Räthsel des Lebens suchte Chija durch treffende Gleichnisse dem Verständnisse näher zu bringen. In unglücklichen, drangvollen Zeiten tröstete er damit seine Zeitgenossen und sagte ihnen, Gott schicke dem Menschen nicht mehr Strafen zu, als er ertragen könne, wie der Glashändler seine zerbrechliche Bürde erst dann einem Pflocke anvertraut,

---

[1]) Chulin 16a.

[2]) Sukkah 52b.

[3]) Die Behauptung Fürst's (Kultur und Literaturgesch. S. 23), dass Chija wegen seiner Geschicklichkeit in der Erklärung der Schrift den Beinamen Kara geführt, ist ganz unerwiesen, da in den von ihm citirten Stellen (Jalkut Hoschea cap. 589 und Jebamot 73a) Chija gar nicht erwähnt wird. Ebenso falsch ist, was Fürst S. 295 bemerkt, dass Chija gegen den Gottesbegriff des Christenthums polemisirte; der von ihm citirte Ausspruch (Pesikta Rabb. cap. 12) gehört einem etwa ein Jahrhundert später lebenden Chija an, was aus dem dort beigefügten bar Abba erhellt, wie unser Chija nirgends n der ganzen talmudischen Literatur bezeichnet wird.

nachdem er dessen Tragkraft gehörig geprüft habe[1]); die Strafen Gottes richten sich nach der Zurechnungsfähigkeit des Schuldigen[2]).

Auch anderen Gebieten des Wissens war Chija's rastlose Thätigkeit zugewandt. Er war ein aufmerksamer Beobachter der Natur und befragte diesen untrüglichen Wegweiser auch bei seinen ritualen Entscheidungen. Als ihm einst eine Vogelgattung vorgezeigt wurde, damit er über ihre Zulässigkeit zum Genusse entscheide, befahl er zu beobachten, ob sich eine der unreinen Arten mit ihr geschlechtlich paare, und entschied nach dem Resultate dieser Beobachtung[3]). Auch in der Landwirthschaft hatte er reiche Erfahrungen gemacht, was uns folgender Vorfall zeigt. Er hatte seinem Freunde Simon ben Chalafta ein Feld verpachtet und dieser hatte den Ertrag geringer gefunden, als ihm Chija nach der Güte des Feldes verheissen hatte. Chija fragte ihn, wo er die Tenne angelegt habe, worauf Simon sagte, auf einer Anhöhe. Dann hat der Wind zu viel Körner mit der Spreu hinweggeweht, sagte Chija; und wirklich fand Simon dies in anderen Jahren bestätigt[4]).

Chija's medicinische Kenntnisse mögen nach dem damaligen Stande der Wissenschaft nicht unbedeutend gewesen sein, und vielen seiner weisen Gesundheitsregeln wird auch die heutige wissenschaftliche Medizin ihren Beifall nicht versagen können. So empfiehlt er, unmittelbar vor dem Antritte einer Reise nur mässig zu speisen, nicht mehr als man zur Zeit einer Hungersnoth essen würde[5]). Trockene Speisen tauche man zu jeder Tageszeit ein, weil hierdurch Unterleibskrankheiten verhütet würden[6]). Ferner warnt er, von Speisen,

---

[1]) Gen. Rabba cap. 25; cap. 40.
[2]) Levitic. Rabba cap. 4.
[3]) Gen. Rabba cap. 65.
[4]) Midr. Ruth ad III, 3.
[5]) Taanit 10b.
[6]) Gittin 70a.

die man besonders liebt, zu viel zu sich zu nehmen, oder die Verrichtung der Nothdurft zurückzuhalten[1]). Iss Salz nach dem Essen und trinke Wasser nach allen anderen Getränken, so wirst du nicht Schaden nehmen[2]). Vollblütigkeit sei bei Frauen ein Zeichen der Gesundheit[3]). Nidda 10b beschreibt er die Gestalt des Embryo im ersten Stadium seiner Entwickelung. Die Zeichen der Mannbarkeit seien oft wegen allzugrosser Korpulenz oder Körperschwäche nicht erkennbar[4]). Wem ein Knochen im Halse stecken geblieben, der lege von derselben Art auf seinen Kopf; das sei kein abergläubischer Gebrauch[5]).

---

6. Kapitel.

Chija's Lehrthätigkeit.

Chija hatte es sich zur Lebensaufgabe gemacht, die Kenntniss der heiligen Schrift und der überlieferten Gesetze immer mehr zu verbreiten und sie zum Gemeingute des Volkes zu machen. Seine eigenen Worte werden uns am besten zeigen, von welchem Eifer er hierfür beseelt war. Als sein Freund und Genosse Chanina bei einem halachischen Dispute mit ihm sich seines grossen Scharfsinnes rühmte, durch welchen er das Gesetz, wenn es vergessen werden sollte, wieder erneuern könnte, sagte Chija: Ich werde verhüten, dass das Gesetz vergessen werde; ich baue Flachs, verfertige Netze, mit denen ich Hirsche fange, mit ihrem Fleische ernähre ich arme Waisen, aus ihren

---

[1]) Gittin ibid.

[2]) Berachot 40a.

[3]) Ketubot 10b.

[4]) Nidda 47b.

[5]) Jer. Sabbat VI, 9; vgl. Bab. ibid. 67a. — Diese eigenthümliche Kur empfiehlt auch Plinius hist. nat. 28, 12: si vero ex aliis ossibus (sc. haeserit faucibus) impositis capiti ex eodem vase ossiculis.

Fellen verfertige ich Pergament, schreibe darauf die fünf Rücher Mosis, begebe mich dann nach einem Ort, an welchem kein Kinderlehrer ist, lese mit jedem von je fünf Kindern ein Buch, lehre von sechs Kindern jedes einen der sechs Theile der Mischna und sage ihnen, bis ich wiederkomme leset mit einander und lehret einander. Auf diese Weise will ich das Vergessen der Thora verhüten[1]). — Ebenso machte er sich anheischig, die Exemplare des Pentateuch zu vermehren[2]). Der Patriarch R. Juda selbst zollte dem Wirken Chija's volle Anerkennung, indem er sagte: „Gross sind die Thaten Chija's", oder „Heil dem Zeitalter, in welchem Chija und Ismael ben Jose leben"[3]). Wenn es galt, den Schülern die Anwendung eines Gesetzes klar zu machen, suchte Chija es durch eigenes Beispiel und selbst dann zu thun, wenn er dabei die Gefühle und Regungen des Herzens unterdrücken musste. Als er bei der Ankunft Abba Aricha's aus Babylonien den Tod seiner Eltern, welche beide Chija's Halbgeschwister waren, erfahren hatte, legte er nur zum Zeichen der Trauer seine Fussbekleidung ab und gebot sogleich, ihm ein Bad zu bereiten — nur um den Schülern zu zeigen, dass bei spät eintreffenden Trauernachrichten ein geringes Zeichen der Trauer genüge[4]). Seine Schüler richteten darum auf sein Thun und Lassen die grösste Aufmerksamkeit und schlossen schon aus seinem Verhalten gegenüber den Handlungen Anderer, deren Zulässigkeit ihnen zweifelhaft war, dass diese gestattet sein müssten[5]). Gleich ihm genossen seine Schüler die grösste Achtung seiner Zeitgenossen und in zweifelhaften Fällen wurde an die Tanaë debe Rabbi Chija, gleichsam wie an eine höhere Instanz appellirt[6]). Von den zahlreichen Gesetzeslehrern,

---

[1]) Ketubot 103b; Baba Mezia 85b.

[2]) Jer. Megila IV, 1.

[3]) Ibid. = 1) u. 2).

[4]) Moëd Katon 20b und Parall.

[5]) Sabbath 38b.

[6]) Baba Mezia 84a (Anmerk. der Red. Dort ist von späteren

welche entweder geradezu als seine Schüler bezeichnet werden, oder in seinem Namen Gesetzesbestimmungen überlieferten, seien hier nur die Bedeutendsten erwähnt[1]). Vor allem ragen seine Söhne Juda und Hiskija hervor. Diese lebten und wirkten ganz im Geiste ihres Vaters, dessen frommen Sinn und Lernbegierde sie ererbt hatten[2]). Sie werden im Talmud häufig und in ehrenhafter Weise Robim d. i. Jünglinge genannt, weil sie sich frühzeitig durch ihre vorzüglichen Geistesgaben auszeichneten. Juda, der ältere der Zwillingsbrüder, war mit einer Tochter Janai's[3]), eines Freundes Chija's, verehelicht, welcher diesem sein hohes Ansehen im Voraus verkündigt haben soll[4]). Juda ist besonders als Agadist berühmt[5]), während der Jüngere, Hiskijah, für eine grosse Autorität als Gesetzlehrer galt und ein Lehrhaus (Be Chiskijah) gründete[6]). Um auch das vom Unterrichte entblösste Landvolk nicht ohne allen religiösen Beistand zu lassen, schickte Chija seine Söhne öfter nach den umliegenden Dörfern, und sie erstatteten ihm immer Bericht, welche Fragen ihnen zur Entscheidung vorgelegt worden waren; stimmte ihre Antwort nicht mit seinen Ansichten überein, so mussten sie dieselbe zurücknehmen[7]). Chija's Söhne theilten die Achtung und das Ansehen ihres Vaters; der Patriarch zeichnete sie öffentlich aus[8]), und das

Amoräern die Rede, welche die Mischna des R. Chija auswendig wussten).

[1]) Siehe Seder Hadorot s. v. Chija, wo als Chija's Schüler ca. 30 Amoraïm aufgezählt werden.

[2]) Chulin 20a; Synhedrin 38a. — Dass sie, wie Graetz behauptet, auch Turgemanim genannt wurden, ist unbegründet. Die Stelle Jer. Challa V. und Bereschit Rabba cap. 65 brauchen sich nicht auf Chija's Söhne zu beziehen; erstere Stelle kann sogar nicht auf sie bezogen werden, da sie nie nach Babylonien zurückgekehrt sind.

[3]) Ketubot 62b.

[4]) Jer. Demai VII. 1.

[5]) Erubin 54a; Synhedrin 37b.

[6]) Sabbath 24b; 133a und Parallst.

[7]) Beza 9b; Nidda 24a.

[8]) Synhedrin 38a.

dankbare Volk hat ihrem vereinten Wirken in folgendem Spruche ein schönes Denkmal gesetzt: Wie einst Esra und Hillel von Babylonien heraufzogen und die Restauratoren des Judenthums wurden, so haben auch die Babylonier Chija und seine Söhne das vergessene Gesetz wieder neu begründet[1]). Endlich sei hier noch Abba Aricha (Rab) erwähnt. Der vertraute Umgang, welchen Rab mit Chija pflegte, lässt uns einen Blick in das herzliche, liebevolle Verhältniss zwischen Chija und seinen Schülern thun. Mehr als auf sein eigenes Wohl war Chija darauf bedacht, Rab zu einem achtbaren Mitgliede des Gelehrtenkreises zu erziehen. Mit der grössten Bereitwilligkeit gab er ihm auf alle seine Fragen Bescheid, löste ihm alle seine Zweifel[2]) und suchte ihm durch weise, väterliche Rathschläge[3]) die Gunst des Patriarchen zu erhalten*).

Rab war bei Chija's öffentlichen Vorträgen sein

---

[1]) Sukkah 20b.

[2]) Berachot 13b, 43a, 46b; Sabbath 29a; Nasir 59a.

[3]) Sabbath 3b.

*) Die Formel Bar Pachthi בר פחתי, womit Chija den Rab gewöhnlich anspricht, hat den Erklärern schon viel zu schaffen gemacht. Es kommt ausser den oben unter 2) und 3) citirten 6 Stellen nicht vor, findet sich also nur im Munde des Rabbi Chija. R. Natan ben Jechiel (Aruch sub voce פחת) erklärt es mit „Fürstensohn", indem er פחתי von dem hebr. פחה plur. פחות ableitet. Mit Recht weist aber Krochmal (Chaluz S. 85) diese Erklärung zurück, da sie im Munde des Oheims dem Neffen gegenüber zu unnatürlich erscheint. Jedoch die von ihm und auch von Lebrecht (Kritische Lese S. 1) vorgeschlagene Emendation des בר פחתי in בר אחתי = „mein Schwestersohn" muss trotz ihrer Einfachheit als unkritisch erscheinen, da nicht zu denken ist, wie ein und derselbe Fehler sich an sechs Stellen, die mit alleiniger Ausnahme von Berachot 46b ganz unabhängig von einander sind, einschleichen sollte. Darum erscheint die Erklärung von S. D. Luzzatto (im Hamaggid) am geeignetsten, welcher es vom chald. פחת, gering, als scherzhafte Bezeichnung „Schelm" nimmt. In diesem Sinne wird diese Wurzel zuweilen in der talmudischen Literatur gebraucht. (Vergleiche das ähnliche ברת פחין Midr. Kohelet ad II, 20. Vergleiche auch בר פחין Berach. jer. cap. IX.)

Sprecher[1]), lernte von ihm die alten Ueberlieferungen Babyloniens (Hilchete Bablai)[2]) und als er von Palästina nach seiner Heimath zurückkehrte, erwirkte Chija beim Patriarchen eine etwas beschränkte Ordination für ihn[3]). Rab's weiterer Lebenslauf zeigt uns, welche Früchte sein Umgang mit Chija getragen. Durch den Glanz der Schule, welche er im Jahre 219[4]) in Sura gründete, wurde Palästina verdunkelt, das von da ab in den Hintergrund tritt. Die Zahl der Schüler Rab's soll 1200 betragen haben, sein Name Rab ist dem Ehrennamen Rabbi in Palästina entsprechend, und er galt, wie in Babylonien, so auch in Palästina[5]) für die grösste Autorität seiner Zeit.

Ein fernerer Schüler Chija's, Oschijah, war besonders als Mischnasammler thätig und wurde wegen seiner rühmlichen Leistungen hierin „Vater der Mischna" genannt[6]). In dieser Thätigkeit erscheint Oschiah jedoch nur als Nachfolger seines Lehrers Chija, welcher in seinem nimmer rastenden Eifer auch nach dieser Seite hin thätig war.

---

7. Kapitel.

Chija's Mischnasammlung.

Dem unermüdlichen Eifer Chija's genügte es nicht, durch Belehrung seiner Jünger die Kenntniss zu verbreiten, um auch der späteren Nachwelt jede einzelne zu erhalten, um des Vergessen der

---

[1]) Joma 20b.
[2]) Genes. Rabba cap. 33 u. 3
[3]) Synhedrin 5a.
[4]) Scherira l. c. S. 34.
[5]) Chulin 54a; 137b.
[6]) Jer. Baba Kam

ganz unmöglich zu machen, verfasste er eine von der durch R. Juda redigirten Hauptmischna unabhängige Sammlung, welche den Namen Boraita (ברייתא)[1]) d'Rabbi Chija, oder auch Matnita d'R. Ch. führt.

Diese Sammlung ist für uns nicht mehr vorhanden, ja sie scheint sogar schon in der talmudischen Epoche verloren gegangen zu sein, (?) was aus einem unsicheren Schwanken bei Citaten aus derselben[2]), besonders aus einer Midraschstelle[3]) geschlossen werden kann. Wenn wir daher eine Beurtheilung des Inhalts und der Form der Chija'schen Mischnasammlung geben wollen, so sind wir auf die, allerdings zahlreichen, Stellen angewiesen, die aus derselben in den Talmuden und Midraschim angeführt werden. Unstatthaft ist es, Chija's Sammlung, wie Maimonides[4]) thut, für identisch mit der Tosiphta[5]) zu halten, da ein Vergleich der aus Chija's Sammlung angeführten Boraita's mit der Tosiphta zeigt, wie selten beide Sammlungen übereinstimmen. Fürst, welcher mit Maimonides Chija die Abfassung der Tosiphta zuschreibt[6]), hat Chija's Sammlung in drei Theile: Mischna, Tosiphta und Boraita zerlegt[7]), was aber ganz unbegründet und willkürlich ist. Dem Inhalte nach umfasste Chija's Sammlung neben den Halachoth auch zahlreiche Agadoth,[8]) und erstere waren viel umfangreicher und ausführlicher als in der Mischna selbst. Disciplinen wie die Wuchergesetze, welche in der Mischna nur den Raum eines Abschnittes

---

[1]) Vom chald. ברא ausserhalb, in Bezug auf ihren Charakter gegenüber der Hauptmischna.

[2]) Nidda 26a.

[3]) Midr. Kohelet ad XII, 7.

[4]) Vorrede zu Seder Seraim, S. 8a der Pinner'schen Talmudausgabe.

[5]) D. h. Supplemente zur Mischna; diese Sammlung ist in den Ausgaben der Werke Alphasi's abgedruckt. (Jetzt separat, ed. Zuckermandel).

[6]) Bibliotheca judaica S. 173.

[7]) Kultur- und Literaturgeschichte S. 20 f.

[8]) Vgl. Genes. Rabba cap. 19, cap. 57, Levit. Rabba cap. 4, cap. 13, Cant. ad I, 1. 5 und viele andre Stellen.

einnehmen (Baba Mezia V), scheinen dort ganze Traktate ausgefüllt zu haben. (Ribit d'be R. Chija)[1]) Oft finden wir in einer aus Chija's Sammlung angeführten Boraita die Mischna durch erklärende Zusätze ergänzt[2]) und dasjenige zum Gegenstande einer ausführlichen Abhandlung gemacht, was in der Mischna bloss angedeutet ist. Die Halachoth wurden in Chija's Sammlung in einer breiteren Form wiedergegeben, als dies bei den gemessenen Sätzen der Mischna der Fall ist, und ausserdem hatte Chija in seiner Sammlung auch solche gesetzliche Bestimmungen aufgenommen, die in der Hauptmischna keine Stelle gefunden hatten. Chija's Sammlung wird darum öfter mit dem Namen Mischna gedolah (die grosse Mischna) bezeichnet)[3]; alle späteren Talmudisten hielten sie sehr hoch, und sie galt als unentbehrlich zur Erklärung und Ergänzung der Hauptmischna[4]). Nur Ilpha, ein Amoräer des 3. Jahrhunderts, glaubte, der Sammlung Chija's neben der Hauptmischna nicht zu bedürfen, und machte sich durch eine gefahrvolle Wette anheischig, alles darin Enthaltene aus den Andeutungen der Mischna folgern zu können[5]). Unter allen ähnlichen Sammlungen, welche in jener Zeit veranstaltet wurden, wie die des R. Jannaï, des Bar Kappara u. A., galt nur die des Chija und seines Schülers Oschija[6]) wegen ihres klaren und gesichteten Inhalts für berechtigt, im Lehrhause als Autorität geltend gemacht zu werden[7]). Kein Amoräer durfte gegen die Boraita Chija's eine Ent-

---

[1]) Ibid babl. 62b, 65b.

[2]) Aboda Sara 72b, Erubin 92a, jer. Kidduschin I, 1.

[3]) Midr. Kohelet ad II, 8. Jer. Horajot Ende, an letzterer Stelle ist statt חנא zu lesen חייא.

[4]) Jer. Sabbath I, 2, ibid. Aboda Sara I, 5.

[5]) Jer. Kiduschin I, Taanit 21a.

[6]) Diese beiden oft neben einander genannten Sammlungen scheinen nicht identisch gewesen zu sein, wie aus Baba Kama 4b unzweideutig hervorgeht. Vergl. Jer. zur Stelle, welche mit Babli über die Autorschaft der angeführten Boraita differirt.

[7]) Chulin 141b, vgl. Raschi zur St. und zu Sabbath 121b.

scheidung treffen, und nur, wenn sie in direktem Widerspruche mit der Hauptmischna stand, wurde Letzterer der Vorzug zuerkannt[1]). Im jerusalemischen Talmud und in den Midraschim wird die Sammlung Chija's häufig mit den Worten תנא ר׳ חייא (R. Chija hat gelehrt) citirt. Im babylonischen Talmud geschieht dies nur an etwa hundert Stellen[2]); allein Scherira berichtet uns in seinem Sendschreiben[3]), dass die im Talmud mit der Formel תנו רבנן (die Weisen haben gelehrt) angeführten Boraita's, deren es sehr viele giebt, Chija zum Autor haben. Dass diese Angabe keine blosse Vermuthung, sondern getreue historische Ueberlieferung ist, lässt sich daraus beweisen, dass viele unter dieser Formel und mit dem blossen תנא (man lehrte) im babylonischen Talmud angeführte Boraita's an anderen Stellen ausdrücklich dem Chija beigelegt werden[4]). Aus diesen ungemein häufigen Citaten ist ersichtlich, welch' grosser Theil des Talmuds nur durch den Sammeleifer des Chija entstanden ist.

A. Krochmal[5]) will die Sammlung Chija's als einen

---

[1]) Jebamot 43a, Erubin 92a, Nidda 62b.

[2]) An folgenden Stellen des Talmud Babli wird Chija's Sammlung mit תנא ר׳ חייא citirt: Berachot 24a, 26a, 52a. Sabbat 20a, 42a u. b, 104b, 137a, 141b. Erubin 9b, 14a u. b, 15a, 17b, 47b, 55b, 92a, 101a. Pesachim 8a, 42b, 80b, 87b, 109b. Beza 16a, 25a, 32a u. b. Chagigia 13a. Rosch Haschanah: 5b, 6b. Joma: 4a, 6b, 19b, 24a, 25b, 26b. Jebamoth 9b, 22a, 28b, 29b, 33b, 34a, 40b, 53b, 97a. Kethubot 10b, 30a, 83a, 102b, 109a. Gittin 17a, 19a, 70a. Nasir 10a. Sota 8b. Baba Kama 4b, 84a. Baba Mezia 3a, 20b, 37b, 75a. Baba Bathra 67a, 68a, 69a, 73a, 95a, 97a u. b. Synhedrin 28a u. b, 68b, Schebuoth 35a, 38a u. b, 40a, 46b, 48b. Aboda Sara 56b, 72b. Sebachim: viel. 48b, siehe S. 21. Anm. 2. Menachoth 23b. Bechoroth 21b, 23a u. b. Chulin 6a, 27a, 61a, 75b, 122b, 134a, 141a. Temurah 18b, vergl. jedoch ibid 20b. Nidda 17b, 25a, 26a, 27b, 47b, 62b, 64b. Tamid 32b.

[3]) S. 25.

[4]) Vgl. Sukkah 35a mit Levit. Rabba cap. 30, ferner Joma 54b mit Jer. ibid V, 3.

[5]) Zeitschrift Hechaluz IV, S. 119 flg.

offenen Protest gegen die von R. Juda redigirte Mischna auffassen; diese tendenziöse Behauptung hat jedoch gar keinen Halt und wird durch den ganz gleichen Inhalt und Charakter der beiden Sammlungen, noch mehr aber durch den Hinblick auf das intime Verhältniss, in welchem Chija und R. Juda zu einander standen, widerlegt. Auch in nichtjüdischen Kreisen scheint Chija's Mischnasammlung gleich den übrigen derartigen Werken gekannt worden zu sein. Dies zeigt folgende Stelle des Kirchenvaters Epiphanius[1]: *Αἱ γὰρ παραδόσεις τῶν Πρεσβυτέρων δευτερώσεις παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις λέγονται. Εἰσὶ δὲ αὗται τέσσαρες, μία μὲν ἡ εἰς ὄνομα Μωυσέως φερομένη. Δεύτερα δὲ ἡ τοῦ καλουμένου Ῥαββιακίβα, τρίτη Ἀδδὰ ἡ τοῦ Ἰούδα, τετάρτη τῶν υἱῶν Ἀσαμωναίου.* In den drei ersten erkennt man ohne Schwierigkeit das Deuteronomium (bei Juden Mischne Thora genannt), die Sammlung des R. Akiba und die Mischna R. Juda's wieder. Zur Erklärung des ganz unverständlichen *τῶν υἱῶν Ἀσαμωναίου* muss man aber mit Grätz[2]) diese Worte in *τοῦ Ὑία Ὀσαία* emendiren und und es soll damit die Sammlung Chija's und die seines Schülers Oschija bezeichnet werden. Nach der Erklärung, welche Geiger (Urschrift S. 158) zu den Worten des Kirchenvaters giebt, wäre die Aufzählung der 4. Mischna ganz gegen die historische Aufeinanderfolge.

---

[1]) contra haereses I, *ιε*.

[2]) IV, S 422.

8. Kapitel.

Chija's Tod. — Schluss.

Chija's Leben war, wie wir im Verlaufe unserer Abhandlung gesehen, ganz seiner Religion und seinem Volke gewidmet. Wie lange es ihm gewährt war, diesem segensreichen Berufe obzuliegen, können wir bei der Armuth der Quellen an chronologischen Daten leider nicht genauer fixiren, wie wir auch zur näheren Bestimmung seines Geburtsjahres und der Zeit seiner Uebersiedlung nach Palästina, welche den wichtigsten Wendepunkt in seinem Leben bildet, keinen Anhaltspunkt haben. Als sicher können wir jedoch annehmen, dass er den Patriarchen R. Juda[1]), wenn auch vielleicht nur um kurze Zeit, überlebte. Chija selbst erzählt, Rabbi Juda während seiner Krankheit besucht, seinen Sarg gesehen und Thränen darauf vergossen zu haben. Auch gebot Chija bei dem Leichenbegängnisse des Patriarchen den Ahroniden, sich ungeachtet des mosaischen Verbotes mit der Leiche zu beschäftigen, da bei einem solchen Manne die priesterliche Heiligkeit aufgehoben sei[2]). Dennoch bezweifelt der babylonische Talmud, dem doch alle diese Nachrichten vorlagen, dass Chija den Patriarchen überlebt habe, und sucht alle diese Nachrichten in das Gegentheil umzukehren, weil er nicht begreifen kann, warum ein Mann von Chija's Bedeutung nicht vom Patriarchen zum Vorsitzenden ernannt worden sei. Das dürfte indess nicht ausreichen, die entgegenstehenden Nachrichten zu entkräften, und auch der Talmud räumt schliesslich die Möglichkeit ein, dass der Patriarch ihn nicht in seinen frommen Werken stören

---

[1]) Ueber dessen Lebensende vgl. oben S. 32.

[2]) Ketubot 103b.

wollte. Der schon erwähnte leidenschaftliche Disput Chija's mit Bar Kappara[1]) hätte wohl auch schwerlich bei Lebzeiten des Patriarchen stattfinden können.

Die Agada hat Chija's Tod und Andenken mit poetischen Zügen ausgeschmückt. „Am Todestage Chija's fielen Feuerkugeln vom Himmel".[2]) Der Todesengel, so erzählt der Talmud ferner, habe dem heiligen Manne nicht nahe kommen können und habe ihn wie ein an der Thüre bettelnder Armer dazu bewegen müssen, ihm seine Seele zu übergeben[3]). — Chija's Leiche wurde in einer Höhle beigesetzt und später begrub man auch seine Söhne Juda und Hiskija an seiner Seite[4]). Der Bericht des Reisenden Benjamin von Tudela, dass Chija zu Sepphoris in der Gruft des Patriarchen liege[5]), trägt die Unwahrheit an der Stirne, da von R. Juda ausdrücklich erzählt wird, dass er in Bet Schearim beigesetzt worden sei[6]); der sonst zuverlässige Reisende scheint, wie das ja öfter geschieht, hier von den Einwohnern getäuscht worden zu sein[7]). Chija's Grab wurde der Gegenstand allgemeiner Verehrung; als die Ueberreste des im Jahre 297 verstorbenen suranischen Schulhauptes Huna[8]) nach Palästina zur Bestattung gebracht wurden, wusste man dafür keinen ehrenvolleren Platz als die Grabeshöhle Chija's. Allein eine allgemeine Scheu hielt

---

[1]) Oben S. 45.

[2]) Moëd Katon 25b.

[3]) Ibid 28a.

[4]) Ibid 25a.

[5]) Masaot Binjamin S. 7 der Sulzbacher Ausgabe.

[6]) Ketubot l. c.

[7]) Mehr Sicherheit hat die Angabe des Seder Hadorot (s. v. Chija), dass Chija in Tiberias begraben liege, da Tiberias bei der Bestattung R. Huna's ausdrücklich genannt wird.

[8]) Unbegreiflicher Weise hat Kirchheim diesen R. Huna mit dem gleichnamigen Exilarchen, der zu Lebzeiten R. Juda's und Chija's schon verstarb, identificirt und konnte so natürlich die oben (S. 36) mitgetheilte Nachricht mit dieser nicht vereinigen. S. Literaturbl. d. Orients Jahrg 1848 S. 611 fg.

Alle zurück, die geheiligte Stätte zu betreten, bis Rabbi Chaggai, ein achtzigjähriger Greis, das Wagestück unternahm.[1]) Spätere Talmudisten fasteten und beteten, um der Gnade theilhaftig zu werden, dass der abgeschiedene Geist Chija's ihnen erscheine. Allein eine geheimnissvolle Stimme (Bat Kol) soll ihnen angezeigt haben, dass sie einer solchen Erscheinung nicht würdig seien. „Hast Du auch gleich Chija das Gesetz erforscht", erklärte die Himmelsstimme dem Simon b. Lakisch, „so hast Du doch nicht wie er zur Verbreitung der Lehre beigetragen, da er ja sein Vaterland verliess, um das Gesetz zu lehren".[2]) In kühnem Fluge erhebt sich die Agada, gleich einem Dante, sogar in die lichterfüllten Räume des Paradieses[3]) und erspäht dort, wie Chija alle seine Genossen an himmlischen Glanz überstrahle, und lässt die von ihm ausgehenden Feuerstrahlen die Augen der vermessenen Sterblichen blenden, welche diesen Glanz schauen wollen. Doch wir dürfen der gefälligen Agada hier nicht weiter folgen; getrost können wir aber am Schlusse unserer Abhandlung aussprechen, dass Rabbi Chija in der Geschichte der talmudischen Epoche eine der hervorragendsten Erscheinungen ist und zur Entwickelung und Gestaltung des rabbinischen Judenthums Beträchtliches beigetragen hat.

---

[1]) Jer. Kilaïm X, 4, Gen. Rabba cap. 33, Moëd Katan l. c.
[2]) Jer. Kilaïm ibid S. 24a. bab. B. Mezia 85b.
[3]) Ibid.

Priester und Leviten.

Eine Beurtheilung der Schrift:
„Der Kampf zwischen Priestern und Leviten
seit den Tagen Ezechiel's".

Eine historisch-kritische Untersuchung,
von **Dr. H. Vogelstein.**

(Schluss)[1]).

Ein furchtbarer und sogar blutiger Kampf zwischen Priestern und Leviten soll unter dem Pontificat Jochanan's, des Sohnes Jojada's, der nach Grätz (IIb S. 210) um 360 v. Chr. fungirt hat, ausgebrochen sein. Hören wir die Schilderung des Kampfes bei unserem Verf.[2]):

„Es leuchtet ein, dass die Macht des so (durch die Verbindung mit den Sängern und Thorwärtern) erweiterten Levitenstandes eine viel grössere wurde, als sie bisher gewesen war. Wie eine geschlossene Phalanx ... stellten die Leviten sich jetzt den Ahroniden entgegen. . . . . Mit Neid und Eifersucht sahen die Ahroniden der wachsenden Macht der Leviten zu, konnten aber nichts gegen sie ausrichten. . . . . Vielfache Reibungen fanden zwischen den Leviten und Priestern statt, namentlich machten sich die ersteren die schwierige Stellung zu Nutze, in welche der Hohepriester Jochanan, der Sohn Jojada's, durch seine eigene Schuld gerathen war. Er hatte nämlich seinen Bruder Josua, der mit Hülfe des persischen Satrapen Bagoses sich die Hohepriesterwürde zu erwerben trachtete, im Tempel ermordet und dadurch grosses Unheil über Judäa heraufbeschworen. . . . Bagoses rückte in Jerusalem ein und drückte das Volk durch

---

[1]) Zu S. 84 ist zu bemerken, dass auch aus Ez. 40, 44 f zu entnehmen ist, dass die Sänger (שרים) zu den Leviten gehören.

[2]) V. Abschn. S. 44—55.

unerhörte Strafsteuern sieben Jahre hindurch (Jos. ant. XI, 7, 1). Selbstverständlich litt das Ansehen des Hohepriesters . . . ungemein unter der Ungunst der Zeitverhältnisse, und den Leviten, die in allen auf die Schwächung der priesterlichen Macht abzielenden Bestrebungen an Bagoses eine Stütze fanden, wurde es leicht ihren Einfluss zu vergrössern. Die Ahroniden . . . konnten dem Andringen des Levitenstandes keinen energischen Widerstand entgegensetzen, mussten es vielmehr ruhig mit ansehen, wie dieser auf ihre Kosten seine Rechte immer mehr ausdehnte und sich geradezu eine Machtstellung eroberte."

„Da aber wagten die Leviten . . . einen Schritt, der sie im Falle des Gelingens zu unumschränkten Herren der Situation gemacht und ihnen . . . die religiöse Oberherrschaft verschafft haben würde, der aber, weil er misslang, sie um alle ihre Errungenschaften brachte und ihren Einfluss für immer zerstörte. Sie versuchten die Schranke zu durchbrechen, welche zwischen ihnen und den Ahroniden aufgerichtet . . . worden war. Sie verlangten Zutritt zu den eigentlichen Opferhandlungen, namentlich zur Darbringung des Räucherwerks, oder mit anderen Worten, völlige Aufhebung des Unterschiedes zwischen Priestern und Leviten. . . . . Die allgemeine Missstimmung, sowie die für die Priesterherrschaft ungünstige politische Lage benutzten die Leviten, um den Hauptschlag gegen die Ahroniden zu führen. . . . Es gelang ihnen auch, einen Teil des Volkes und der Schriftgelehrten auf ihre Seite zu bringen und sich einen achtunggebietenden Anhang zu verschaffen. . . . . Aber es war doch ein grosses Wagestück, die geheiligte Stellung der Ahroniden anzugreifen. . . Das sahen die Leviten auch sehr wohl ein und beschränkten sich daher vorläufig auf die Forderung, bei der Darbringung des Räucherwerks . . eine Verwendung zu erhalten. . . . Ein heftiger Kampf entbrannte, die Leviten, ihrer Macht sich bewusst, wollten um jeden Preis mindestens die Rauchpfanne bis zum Altare tragen und fanden sich eines Tages in grosser Zahl und in drohender Haltung im Tempel ein, um sich dieses Recht zu ertrotzen. Viele angesehene Israeliten schlossen sich ihnen an; der Bevormundung durch die Priester müde, gedachten sie mit Hülfe der Leviten selbst einen grösseren Anteil an der Staats- und Tempelverwaltung zu erhalten. . . Aber im entscheidenden Augenblicke gelang es den hartbedrängten Priestern den gewaltigen Sturm zu beschwichtigen. Die Schriftgelehrten, die sich in ihrer grossen Mehrheit dem Versuche der Leviten, eine gegen den Wortlaut der Schrift und gegen eine mehrhundertjährige geheiligte Tradition verstossende Neuerung einzuführen, widersetzten, stellten sich offen auf die Seite der Ahroniden, und die Leviten

wurden nach heftiger blutiger Gegenwehr besiegt. . . . Der Nimbus, der um das Haupt der Priester schwebte, zeigte sich im entscheidenden Augenblicke als ein so mächtiger Faktor, dass alle von den Leviten angeknüpften Verbindungen mit angesehenen und hervorragenden Männern vergeblich blieben und das Priestertum einen glänzenden Sieg erfocht.“

Aus welcher Quelle hat Vogelstein diese Schauergeschichte geschöpft? Man höre und staune! Aus der Erzählung von Korach in Numeri 16 und 17!! Der Verf. sagt (S. 49): „Wir sind über diesen Zeitabschnitt so wenig unterrichtet, und die Quellen, aus denen wir schöpfen können, fliessen so spärlich, dass sich über die Einzelheiten dieses Kampfes (der Leviten gegen die Priester) nicht einmal Vermutungen aufstellen lassen. Doch dass er sehr erbittert gewesen ist, erhellt aus der Num. 15 und 16 (soll heissen 16 u. 17) mitgetheilten Empörung Korachs.“

Wir könnten über die Lästerung, die darin liegt, dass eine Erzählung der heiligen Thora zu einer in späterer Zeit eingeschmuggelten tendenziösen Erdichtung herabgewürdigt wird, höchst entrüstet sein, wenn die ganze Hypothese nicht ein gar zu lächerlicher Blödsinn wäre, so dass sie uns nur als eine krankhafte Hallucination erscheint. Denn es mag wohl Sinn haben, bei sicherer historischer Grundlage eine Erzählung, die man für erdichtet zu halten berechtigt ist, und die unverkennbar bekannte geschichtliche Momente widerspiegelt, als eine in Beziehung zu jenen historischen Thatsachen stehende Erdichtung zu erklären. So wenig Wahrscheinlichkeit eine solche Hypothese stets für sich hat, darf sie doch mitunter zur Erklärung räthselhafter Erscheinungen auf dem Gebiete der alten Literatur in Anwendung gebracht werden. Unerhört aber ist es, ohne jeden geschichtlichen Boden aus der erdichtet sein sollenden Erzählung sich erst die ganze Geschichte zu construieren und dann die Hypothese aufzustellen, jene Erdichtung sei ein Reflex dieser Geschichte. Das ist barer Unsinn! Wenn die kritische Analyse, durch welche die neueren Bibelforscher

znr Annahme eines Dualismus in Num. 16 geführt wurden,[1]) in so unverantwortlicher Weise missbraucht wird, wie dies hier von Vogelstein geschieht, so wird wohl eine wissenschaftliche Kritik in erster Linie gegen ein solches Verfahren Protest einlegen.

War unser Verfasser sich der Tragweite seiner Annahme, dass die Geschichte Korachs und (wie der Verf. dann weiter ausführt) das Gesetz über den Räucheraltar erst um 360 v. Chr. in die Thora eingeschoben wurde, auch bewusst? Wir glauben kaum! Er würde sonst genöthigt sein, sich den Wahnwitz Sörensen's auzueignen, wonach die Thora erst zur Zeit der Makkabäer redigirt wurde. Der Verf. scheint sich nicht vergegenwärtigt zu haben, dass viele Stellen der Bibel ohne jede erkennbare Absicht jenes vermeintlich erst um 360 erdichtete Ereigniss für geschichtliche Wahrheit halten und dass er nun consequentermassen diese Stellen in eine noch viel spätere Zeit, etwa in die der Chronik, setzen müsste. In die Zeit nach 360 würden somit nach dem Verfasser folgende Stellen zu setzen sein:

1. Num. 16 und 17 (zum grössten Theil).
2. Num. 26, 9—11.
3. Num. 27, 1—11 (wegen V. 3).
4. Num. 36 (wegen seiner Abhängigkeit von 27, 1—11).
5. Josua 17, 3—4 (aus demselben Grunde).
6. Num. 26, 33 (dgl.).
7. Exod. 30, 1—10 (so datirt vom Verf. S. 56).
8. Lev. 4, 1—21 (das. S. 60).
9. Lev. 16 (das.).
10. Lev. 6, 23 (wegen Bezugnahme auf Lev. 4 u. 16).
11. Lev. 10, 16—20 (dgl.).
12. Num. 4, 11, sowie 3, 31.
13. Exod. 30, 7 u. 8, Lev. 24, 3, Num. 8, 2 u. 3

---

[1]) Diese Annahme wird aber mit nichten durch Deut. 11, 6 gestützt, vgl. Magazin 1880 S. 251 f.

u. a. St. (so datirt vom Verf. S. 63 und 65).[1]) Noch später soll der Text in 27, 20; 21 geändert worden sein (das. S. 64.)

14. Sehr viele Stellen in Exod. cap. 30—48, wo der goldene Altar oder der Räucheraltar u. s. w. vorkommt (vgl. die Concordanz).

15. Auch alle die Stellen, wo der Opferaltar genauer als מזבח העולה oder מזבח הנחשת bezeichnet wird, gehören hierher, da diese einen andern מזבח voraussetzen.

Mit der Hypothese über den späteren Ursprung des goldenen Altars hat V. überhaupt einen unglücklichen Griff gethan. Er hat keine Ahnung davon, dass die Behauptung nicht neu, sondern bereits im Jahre 1877 von Wellhausen in den Jahrbüchern für deutsche Theologie XXII S. 410 ff. aufgestellt und wenigstens consequent durchgeführt wurde, ohne durch eine so späte Datirung vieler Thorastellen von vorne herein die ganze Annahme zu discreditieren. Wellhausen hat auch alle entgegenstehenden Instanzen bemerkt und zu beseitigen versucht, allerdings mit wenig Glück. Was soll man aber zu unserem Verf. sagen, wenn er hier das oben S. 84 gekennzeichnete Manöver wiederholt, die wichtige Stelle 1. Kön. 7, 48, welche die Existenz des goldenen Altars zur Zeit Salomo's bezeugt und seiner Hypothese den Todesstoss versetzt, verstohlen in einer

---

[1]) Charakteristisch ist die Beweisführung, mit der dies begründet wird: „Dass die Leviten in der Zeit, als der Kampf um das Räucherwerk so heftig entbrannte, den Dienst des Lichteranzündens unangefochten ausgeübt haben, steht deshalb ausser Zweifel, weil sonst in dem Streite Korachs sicherlich auch dieser levitischen Anmassung Erwähnung geschähe. Und andererseits lässt es sich nicht denken, dass die Leviten, welche nach dem viel heiligeren Räucherwerk ihre Hand ausstreckten, die Funktion des Lichteranzündens nicht begehrt haben sollten.“ — Indem Verf. ein Luftschloss auf dem anderen errichtet, meint er, seine oben gegebene Darstellung vom Kampfe stehe wörtlich in der Thora, ohne zu bedenken, dass im Texte Korach einfach das ganze Priestertum verlangt (V. 3 u. 10) und dass nur auf Moses' Vorschlag mit dem Räucherwerk der

Note (S. 53) durch eine einfältige Bemerkung[1]) bei Seite zu schieben versucht, wenn er ferner 1. Kön. 6, 22 und Ezech. 41, 22 ganz übersieht?! Es wäre unnütz und gar zu leicht, solche Oberflächlichkeit zu widerlegen. Wir wollen hier deswegen, um auch etwas Positives zu geben, nicht mit Vogelstein allein, sondern auch mit Wellhausen rechnen.

1. Das einzig beachtenswerthe Moment, das man gegen die Ursprünglichkeit des goldenen Altars im Stiftshüttengesetze anführt, ist der Umstand, dass er im Gesetzbuche erst nachträglich erscheint (Exod. 30, 1—10), nachdem nicht nur die Anfertigung des Stiftszelts, sondern auch die der Priesterkleider, sowie die Inauguration des Gottesdienstes bereits befohlen ist. — Allein gerade ein späterer Interpolator würde die Vorschrift an die vermeintlich passende Stelle gesetzt haben, wie ja der Samaritaner wirklich das Gesetz hinter 26, 35 gestellt hat. Nur der ursprüngliche Gesetzgeber kann aus einem tiefer liegenden Grunde die dem ersten Anscheine nach auffallende Stellung der betreffenden Vorschriften vorgenommen haben. Der Name מזבח, von זבח (schlachten), kommt eigentlich nur demjenigen Altar zu, auf dem זבח geopfert wird. Ein Räucheraltar könnte nicht מזבח, sondern nur מִקְטָר (wie 30, 1) genannt werden. Erst nachdem von dem eigentlichen מזבח die Rede war, konnte einem anderen Gegenstande, der diesem ähnlich ist und eine ihm verwandte Bestimmung hat, ebenfalls der Name מזבח beigelegt werden, indem dieser letztere מזבח dazu bestimmt ist, dem am Hauptaltare ausge-

---

Anfang gemacht wird. Uebrigens sei bemerkt, dass nach dem Talmud Joma 24b überhaupt auch ein Nichtpriester die Lichter anzünden durfte (vgl. Maimon. ביאת מקדש 9, 7).

[1]) Der 1. Kön. 7, 48 erwähnte goldene Altar des Salomo soll kein Räucherwerkaltar, sondern ein vielleicht nur bei besonderen feierlichen Gelegenheiten benützter Opferaltar gewesen sein!! Wenn aber Salomo einen goldenen Opferaltar gehabt hat, wie kommt es, dass man im zweiten Tempel bis 360, bis zum „Kampfe gegen die Leviten“ mit der Errichtung eines goldenen Altars wartete?!

übten täglichen Opfer-Gottesdienst einen weihevollen und feierlichen Abschluss zu geben. Es konnte also an der Stelle, wo man es erwartet hätte, bei der Beschreibung der Geräthe des inneren Heiligthums vom Räucheraltar nicht gesprochen werden. Erst nachdem (Exod. 29, 38—46) der tägliche Opfer-Gottesdienst (עולת תמיד) angeordnet wurde, schliessen sich hieran passend die Vorschriften über den Abschluss dieses Gottesdienstes durch das קטרת תמיד[1]), und bei dieser Gelegenheit wird auch die Anfertigung des Räucheraltars befohlen, der jetzt erst den Namen מזבח erhalten kann.

2. Ferner meint Wellhausen, da Ezech. 41, 22 den Altar im Tempel auch „Tisch" nennt, so habe es einen vom heiligen Tisch verschiedenen Altar im Tempel nicht gegeben; der Altar im Tempel Salomo's (1. Kön. 6, 20 u. 22) soll demnach auch der Tisch, und die Worte ואת השלחן in 1. Kön. 7, 48 sollen eine spätere Interpolation sein. Dies bezeichnet Dillmann (Pent. II 316) als Hyperkritik; wir möchten es Tendenzkritik nennen, in der Alles, was einer vorgefassten Meinung im Wege steht, einfach wegkritisirt wird. Mit dem ואת השלחן ist's nicht gethan. Auch זהב am Schluss des Verses müsste fort. Wenn Ezechiel vom Altar sagt זה השלחן, so ist natürlich daraus nur erwiesen, dass der Altar auch „Tisch" genannt werden kann. So nennen Ez. 44, 16 und Maleachi 1, 12 auch den Opferaltar שלחן ה'. Dass aber umgekehrt der Tisch מזבח genannt würde, ist undenkbar, da מזבח (= מקום הזבח) für den Tisch ganz und gar nicht passt. Die Beschreibung, die Ezechiel von dem Geräthe giebt, macht es auch unzweifelhaft, dass er von einem Altar und nicht von einem Tische spricht; denn a) es hat vorstehende Ecken מקצעות; b) die Länge ist gleich der Breite, wie bei allen Altären, während beim Tisch

---

[1]) Wie ja auch die Mahlzeit des הדיומ durch Räucherwerk (מוגמר) beschlossen wurde. Vgl. über die symbolische Bedeutung des קטרת Hirsch zu Exod. 30, 1.

erstere doppelt so gross als letztere ist; c) auch die Höhe von drei Ellen ist für einen Tisch zu gross. Somit ist aus Ezechiel, verbunden mit 1. Kön. 6, 20 u. 22 und 7, 48, mit voller Sicherheit zu schliessen, dass im Tempel Salomo's ein goldener Altar gewesen ist.

3. Kaum hat man nöthig auf andere Fragen zu erwidern, wie die von Wellhausen, warum der Ritus des feierlichen Sündopfers in Lev. 4 am goldenen Altar, in Exod. 29 und Lev. 8—9 aber ohne denselben vor sich geht. Auch eine oberflächliche Betrachtung lehrt, dass die Sprengung des Blutes an den goldenen Altar nur bei schwerwiegenden Sünden, wie die des Hohenpriesters und der ganzen Gemeinde, nöthig war, keineswegs aber beim Einweihungs-Sündopfer. Wenn Wellhausen es ferner auffällig findet, dass bei mehreren feierlichen Räucheropfern nur der Pfannen, aber nicht des goldenen Altars Erwähnung geschieht, z. B. in Lev. 16, Num. 16 u. 17 und Lev. 10,1 ff., so ist auch hier die Schwierigkeit nur gesucht. In Lev. 16 am Versöhnungstage wird das Räucherwerk an die heiligste Stätte, in das Allerheiligste, gebracht; in Lev. 10,1 und Num. 16 sind die Darbringer des Räucherwerks sofort beim Eintritt in's Heiligthum vom Tode ereilt worden, ehe sie noch an den Altar angelangt waren; in Num. 17 endlich erfolgt die Räucherung mitten unter dem Volke, wo vom Altar keine Rede sein kann. Wenn wieder Vogelstein auf das Opfer der נשאים in Num. 7 aufmerksam macht und glaubt, dass die Darbringung des קטרת mit dem Verbote לא תעלו עליו קטרת זרה im Widerspruch stehe, da die Erklärung von Menachot 50a (הוראת שעה) nur „eine Verlegenheitserklärung“ sei, so ist es ein höchst sonderbares Verfahren, zuerst, um eine Schwierigkeit zu finden, die talmudische Erklärung zu קטרת זרה als feststehend vorauszusetzen und dann die talmudische Lösung zu verwerfen! אש זרה heisst nach Lev. 10,1 das, was Gott nicht geboten hat אשר לא צוה אתם. Das Opfer der נשיאים aber war ja von Gott befohlen worden, Num. 7,11.

Wir sind zwar von der Wahrheit der Tradition unserer Weisen, dass das קטרת der נשיאים auf den מזבח החיצון kam, überzeugt, halten aber auch die Erklärung für richtig, dass die Vorschriften beim Einweihungsopfer als הוראת שעה zu betrachten und für die spätere Praxis nicht massgebend seien, wie wir ja z. B. auch finden, dass bei der Einweihung ein חטאת חיצונה ausserhalb des Lagers verbrannt wurde (Exod. 29,14).

4. Besondere Beachtung verdient Lev. 16,18. Wellhausen ist nicht so unkritisch wie Vogelstein, das Kapitel vom Opfer des Versöhnungstages für eine spätere Einschiebung zu erklären, meint aber, der מזבח אשר לפני ה׳ sei nicht der goldene, sondern der gewöhnliche Opferaltar, da לפני ה׳ auch vom Vorhof gebraucht wird (Vv. 7, 10, 12, vgl. auch Ibn Esra).[1]) — Indessen ist hier schon die genauere Bestimmung des Altars allein entscheidend. Wenn es nur einen Altar gab, wozu bedarf es da der näheren Bestimmung אשר לפני ה׳? Diese will sicherlich nur den in Rede stehenden Altar von einem anderen unterscheiden, und es kann daher hier nur der goldene Altar, wie in Lev. 4,18, gemeint sein. Letztere Stelle liefert den besten Commentar zu der unsrigen. Betrachten wir ferner, wie in Exod. 29,12, wo vom Ganzopfer-Altar die Rede ist, die Vorschrift, den Rest des Blutes in den יסוד zu giessen, hinzugefügt wird, so lässt schon das Fehlen dieser Vorschrift in Lev. 16,18 darauf schliessen, dass hier von einem Altar ohne יסוד gesprochen wird, also vom goldenen Altar. Es darf endlich nicht übersehen werden, dass ויצא in V. 18 dasselbe wie עד צאתו in V. 17, also den Ausgang aus dem Allerheiligsten in das unmittelbar daran grenzende Heiligthum bedeutet, wo der goldene Altar stand. Sollte man

---

[1]) Nach Ibn-Esra ist in לאהל מועד (V. 16) alles im Stiftszelt Befindliche, auch der goldene Altar, enthalten. Man kann also Wellhausen in der Erklärung von V. 18 zustimmen, ohne die Ursprünglichkeit von Exod. 30, 1—10 in Abrede zu stellen, vgl. Dillmann.

es auffallend finden, dass in V. 25 המזבחה ohne nähere Bestimmung den Ganzopfer-Altar bezeichnet, so bedenke man, dass hier im vorhergehenden Verse mit ויצא ועשה את עלתו die Localität dieses Altars genau angegeben ist. — Das hier Gesagte dürfte hinreichen, um die Bedenken, welche gegen Exod. 30,1—10 erhoben wurden, zu beseitigen,[1]) und wir kehren nun zur Sache zurück.

„Die Priester", erzählt Vogelstein weiter, „nützten den erkämpften Sieg weidlich aus . . . Dem Sieger die Beute! war ihr Losungswort." „Die Beute", die den Leviten entrissen wurde, bestand, wie in Abschn. VII ausgeführt wird, in der Entziehung des ausschliesslichen Rechts, die Opfer zu schlachten und zu kochen, in der Beseitigung des Vorrechts der Leviten für Richterämter und der Einziehung des Zehnten zu Gunsten der Priester. — Alles ist hier wieder bodenlose Erdichtung! Unverantwortlich oberflächlich ist die Behauptung, die Priester hätten in jener Zeit die Schlachtung der Opfer, welche nach Ezechiel den Leviten zukam, gänzlich den Laien freigegeben und für diese Praxis die gesetzliche Bestätigung von den Schriftgelehrten erlangt. Als Quelle hierfür wird Sebachim 31b angegeben. Ueber die Methode, ohne jedweden Anhaltspunkt die Enstehung einer talmudischen Halacha in eine dem Geschichtsschreiber beliebte Zeit zu versetzen, daraus Resultate zu ziehen und diese als feststehende historische Thatsachen darzustellen, wollen wir mit dem Verf. nicht mehr rechten. Allein so viel sollte doch Jeder wissen, dass aus dem theoretisch Zulässigen kein Schluss auf die Praxis zu ziehen sei. Thatsächlich verhielt es sich nun mit der Schlachtung der Opfer folgendermassen: Nach dem Gesetze ist, wie von allen Pentateuch-Erklärern zugestanden werden muss, das Schlachten der Opfer Jedem gestattet; denn dass die Leviten schlachten sollen, ist in der Thora nicht im Ent-

---

[1]) Vgl. noch Delitzsch's Aufsätze in Luthardt's Zeitschrift f. kirchliche Wissenschaft I (1880), welche mir jetzt nicht vorliegen.

ferntesten angedeutet[1]). Dies lehrt nun auch die Halacha in Sebachim 31b mit Recht. In der Praxis freilich machte es sich anders. Da nicht Jeder die Schlacht- und Reinheitsvorschriften kannte und beobachtete, mussten bestimmte Personen zum Schlachten und Abziehen der Opfer verwendet werden, und das waren noch in den ersten Zeiten des zweiten Tempels (wahrscheinlich noch zur Zeit der Chronik) die Leviten, die sich vorschriftsmässig gereinigt hatten, vgl. Esra 6,20; 2. Chron. 29,34; 30,17; 35,6. In späterer Zeit mochte man nur den Priestern die strenge Einhaltung der Reinheitsvorschriften zugetraut und daher auch nur ihnen das Schlachten der Opfer anvertraut haben. Es wurde daher täglich beim Tamid nur unter den Priestern geloost, wer schlachten solle (Mischna Tamid 3,1), und es wurden aus der Tempelkasse Schriftgelehrte besoldet, damit sie die Priester in den Schlachtregeln unterweisen (Ketubot 106a; Jer. Schekalim 4,2)[2]). Beim Pesachopfer waren wahrscheinlich Ausnahmen von der gewöhnlichen Praxis gestattet (Pesachim 5,6), da die Priester wegen der Menge der Opfer das Schlachten nicht bewältigen konnten. (Vgl. noch Tos. Chadaschim zu Joma 6, 3).

Gleich oberflächlich ist die Behauptung des Verf.'s hinsichtlich der Besetzung der Richterämter. Auch hierbei hat er die alten Quellen übersehen und aus jüngern Berichten und der eigenen Phantasie geschöpft. Der Bericht des Talmuds (Jebamot 86b), dass man jetzt nur Israeliten (nicht Leviten) als שוטרים anstellt, ist jedenfalls jünger als Josephus, denn zur Zeit des letzteren waren die שוטרים noch Leviten, wie seine Wiedergabe der Stelle Deut. 16,18 beweist (Joseph. ant. IV, 8,14). Betreffs der Richterstellen lehrt der Sifre-Deut. 153, dass Priester und Leviten bei deren Besetzung ein Vorrecht geniessen. Auch Tempel-

---

[1]) Das gibt Vogelstein zu. Er sagt: „Die ezechiel'sche Vorschrift ist im Pentateuch nicht wiederholt!"

[2]) Und Vogelstein wagt zu behaupten, die Priester hätten das Opfer-Schlachten profanisirt und Allen freigegeben!

beamte, Schatzmeister und Vorsteher[1]) mussten, wie Sifre-Num. 116 wiederholt einschärft, von den Leviten gewählt werden. Die Behauptung Vogelstein's, dass um 360 v. Chr. das Vorrecht der Leviten auf die Richter- und Beamtenstellen beseitigt wurde, ist also nachweislich der Wahrheit diametral entgegengesetzt.

Wir kommen jetzt zu der Einziehung der Zehnten. Die verwerflichste Unwahrheit ist unseres Erachtens diejenige, die sich an etwas Thatsächliches anklammern kann. Nicht durch die aus der Luft gegriffenen Verleumdungen, sondern durch die falschen Beschuldigungen, welche irgend welchen thatsächlichen Hintergrund hatten, haben die Juden am meisten zu leiden gehabt. Eine solche verdammenswerthe falsche Anklage hat auch Vogelstein gegen den Hohenpriester Jochanan erhoben. Eine alte Mischna (Ende M. scheni) berichtet: „Jochanan der Hohepriester schaffte das Gebet beim Zehnten (Deut. 26,13—15) ab.“ Wer vermag aus diesem Berichte zu entnehmen, dass Jochanan den Zehnten den Leviten entrissen und den Priestern zugetheilt habe? Zu einer solchen Annahme musste eine Erklärung des babylonischen Talmuds, der noch dazu im Jerusch. widersprochen wird, herhalten. In Sota 47b wird als Grund der Massregel Jochanan's angegeben: „Weil man ihn (den Zehnten) nicht gab, wie es sich gehört, denn die Thora befahl, dass man ihn den Leviten gebe, und wir geben ihn den Priestern.“ Diese Erklärung wäre von einem gewissenhaften Forscher, der nicht den Talmud blos zu seinen bodenlosen Hypothesen missbrauchen will, zuerst zu prüfen, zumal ein alter Tanna die Ansicht ausgesprochen hat, dass man auch nach dem Gesetz den Zehnten an den Priester entrichten darf[2]); Jochanan hätte sich also ebenso wie dieser Tanna mit dem Gesetze abfinden können (vgl.

---

[1]) גזברים und אמרכלים, vgl. Schekalim 5, 2 und Jer. das.

[2]) Die Rechtfertigung dieser Ansicht nach dem Gesetze Num. 18 ist Jer. M. scheni V. 56b zu finden, vgl. auch Joseph. ant. IV 8, 8.

Tos. Jebamot 86b v. מר סבר). In der That ist auch im Jeruschalmi eine viel einfachere Erklärung für die Anordnung Jochanan's gegeben. „Weil Jochanan umhersandte in alle Städte J. raels und fand, dass Einige den Zehnten ablieferten, Andere aber ihn nicht entrichteten, traf er zwar die Anordnung, dass man bei den von einem עם הארץ gekauften Früchten die Heben absondere, bei den Levitenzehnten aber musste er den Rechtsgrundsatz המתרא מחברו עליו הראיה respectiren und konnte deren Entrichtung nicht erzwingen; daher schaffte er wenigstens das Gebet ab, damit man nicht vor Gott eine Lüge ausspreche.“ Diese Erklärung klingt doch schon plausibler! Kennt denn aber der Babli diese Erklärung nicht? Er kennt dieselbe wohl, ja er citirt sie im Namen einer Baraita; jedoch will der Babli auch einen Grund angeben, warum Jochanan die חברים, die doch den Zehnten absonderten, das ודוי-Gebet nicht verrichten liess. Nun stellt auch der Jerusch. die Frage auf, warum nicht wenigstens diejenigen, welche den Zehnten absonderten, das Gebet verrichteten. Die Antwort lautet etwas dunkel: Es ist, wie in einer Baraita gelehrt wird: Bis השקיפה (V. 15) sagte man mit leiser Stimme (בקול נמוך), von da ab mit lauter Stimme (בקול גבוה)[1]. Jochanan scheint also nach dieser Baraita die alte Sitte nur insofern abgeschafft zu haben, dass man das Gebet nicht in feierlicher Versammlung, wie das Dankgebet bei der Darbringung der Erstlinge (M. Bikkurim 3,6), laut vortrug; es blieb aber Demjenigen, der pünktlich seine Pflicht

---

[1]) Die Angabe, dass man das ודוי-Gebet mit leiser Stimme sage, findet sich auch in der im „Magazin“ 1889 S 193 ff. besprochenen alten Mechilta zu Deut. 26, 5 und 13. Dort sagt R. Simon b. Jochai: שבחו אדם אומרו בקול נמוך גניו אדם אומרו בקול גבוה (der Mensch mag sein Lob leise, seine Schande aber laut hersagen). R. Simon will erklären, warum in V. 5 וענית ואמרת (du sollst laut aussprechen), im V. 13 aber einfach ואמרת steht. Er meint, an ersterer Stelle erzählen wir von unserer Sklaverei und Gedrücktheit (גניו), an letzterer aber von unserer gewissenhaften Pflichterfüllung (שבח).

erfüllt hatte, unbenommen, das Bekenntniss leise für sich zu sprechen. Es liegt ja auf der Hand, dass es misslich war, in öffentlicher Versammlung die חברים anders als das übrige Volk zu behandeln (vgl. Bikkurim 3,7).

Mag man aber auch mit dem Babli annehmen, Jochanan habe auch für die חברים das Gebet abgeschafft, weil sie den Zehnten nicht nach Vorschrift an die Leviten, sondern an die Priester entrichteten, so sieht doch jeder Vernünftige darin ein Tadelsvotum von Seiten Jochanan's gegen jenes vorschriftswidrige Verfahren, wie ja in der That der Jeruschalmi ihm dies zum Lobe (לשבח) anrechnet. Welche Verkehrtheit ist es nun, aus diesem Berichte herauslesen zu wollen, dass Jochanan es war, der, um die Leviten zu bestrafen, ihnen den Zehnten entriss?!

Schon das ist ein salto mortale des Verfassers, unter diesem Hohenpriester Jochanan nicht, wie gewöhnlich in Mischna und Baraita, Johann Hyrkan, sondern den alten Jochanan b. Jojada zu verstehen. Es wird zugegeben, dass die andern dort in der Mischna erwähnten Anordnungen Johann Hyrkan angehören; allein die erste Verordnung, die Abschaffung des ודוי, muss einen andern Urheber haben, weil „die Verfügung in Betreff des Demaï (Absonderung der Hebe von der vom עם הארץ gekauften Frucht) und die Abschaffung des Bekenntnissgebetes einander ganz und gar widersprechen.“ Erstere Verfügung strebte die allerstrengste Beobachtung der Religionsgesetze an, während letztere ein biblisches Gebot beseitigt. — Wir haben oben aus dem Jeruschalmi gesehen, dass beiden Verordnungen dieselben Thatsachen zu Grunde liegen, und auch nach dem Babli ist die zweite Verordnung wenigstens theilweise durch dieselben Zustände veranlasst, welche die erste Verfügung nöthig machten. Allein gerade nach V., der in der ersten Verordnung die Einziehung des Zehnten zu Gunsten der Priester erblickt, zeigen ja die beiden Neuerungen erst recht ein und dieselbe Tendenz, nämlich die Vermehrung der Einkünfte der Priester. Denn nur die Priester erhielten

vom Demaï Hebe und Hebezehnten, die Leviten und Armen aber Nichts. Die beiden Verordnungen haben also entschieden ein und denselben Urheber, wie die Quellen berichten, und dieser kann nur Johann Hyrkan sein.

Die Mischna kennt überhaupt von Esra bis Simon den Gerechten keinen einzelnen Namen[1]) eines Schriftgelehrten. Diese Zeit wird von den Männern der grossen Synagoge ausgefüllt (Abot I, 3). Jochanan, der Hohepriester, lebte in der Ueberlieferung der alten Mischna nach Simon dem Gerechten (Para III, 5). Und dennoch soll sich von einem alten verschollenen Hohenpriester Jochanan in der Mischna eine Ueberlieferung erhalten haben!

Wir haben übrigens von demselben R. Josua b. Levi, der, als man später den Priestern den Zehnten wieder gänzlich entziehen wollte, zu Gunsten der Priester auftrat (Jer. M. scheni 56b), eine Ueberlieferung, die den Stempel der Historicität an der Stirne trägt: Er berichtet (Jer. M. scheni, Ende): „In früherer Zeit ist der Zehnte in drei Theile getheilt worden, ein Drittel gab man den Bekannten unter den Priestern und Leviten, ein Drittel in die Schatzkammer und ein Drittel den Armen und Chaberim zu Jerusalem. Als aber Eleasar בן סחורה und Jehuda בן סחורה kamen, nahmen sie alles mit Gewalt fort. Er (der Hohepriester) hatte die Macht, dies zu verwehren, er that es aber nicht, schaffte vielmehr das ודוי-Gebet ab; darob wurde er getadelt.“ Nicht mit Unrecht identificirt Grätz (III, Note 9) diesen אלעזר בן סחורה mit dem als boshaft und ränkevoll geschilderten אלעזר בן פועירה in Kidduschin 66a. Auch bei Josephus (XIII, 10,5) ist ein Eleaser der Urheber des Zerwürfnisses Hyrkan's mit den Pharisäern. Somit hätten die gewaltthätigen Priester unter Johann Hyrkan zuerst den ganzen Zehnten an sich gerissen.

---

[1]) Selbst die doch gewiss oft von Mund zu Mund erzählte Begegnung eines Hohenpriesters mit Alexander dem Grossen, welche noch Josephus von Jaddua berichtet, wird in der talmudischen Ueberlieferung Simon, dem Gerechten, zugeschrieben (Joma 69a).

Die Gewaltthätigkeit der jerusalemischen Priesterschaft der späteren Zeit ist ja genugsam bekannt (vgl. Jos. ant. XX, 8,8; 9,2 und Pesachim 57a) und richtete sich nicht gerade gegen die Leviten, sondern das Volk und sogar die armen Priester hatten dadurch ebensoviel zu leiden. Für einen Kampf zwischen den Priestern und den Leviten ist also diese Thatsache nicht zu verwerthen.

Wir brechen hier [S. 82] ab. Von da bis nahe an den Schluss zieht sich eine lange und langweilige Schmähschrift gegen die Chronik hin, mit deren auch nur gekürzter Wiederholung und Widerlegung wir die Leser nicht belästigen wollen, denn wenn es auch wahr wäre, was der Verf. behauptet, die Absicht des Autors der Chronik sei, die hohe Bedeutung der Leviten hervorzuheben und historisch zu begründen, so ist es doch ungereimt, diese Tendenz in jedem Satz, oft in jedem Worte zu suchen und auch da gewaltsam hineinzudeuteln, wo bisher auch das bewaffnete Auge nichts zu entdecken vermochte. Neu sind die Angriffe gegen die Chronik keineswegs, sie sind längst von de Wette u. A. vorgebracht; dagegen ist wieder von Anderen, auch von solchen, die auf streng kritischem Standpunkte stehen, wie Ewald, Bertheau, Dillmann, die Glaubwürdigkeit der Chronik vertheidigt worden. Wer sich für die Frage interessirt, mag jene Schriften, die in jeder Einleitung des A. T. angeführt sind, nachlesen. —

Berlin, im März 1890.

Dr. Hoffmann.

Zur Geschichte der Exegese

über den Vers: Gen. 49, 10 לא יסור שבט וגו'.

Von Rabb. Dr. B. Zimmels in St. Pölten.

(Fortsetzung)*).

II. Midraschische Auslegung.

1) Halachische Exegese.

Die nämliche Auslegung zur Rechtfertigung der in traditionell überkommener Weise messianisch gedeuteten Weissagung Jakob's, wie wir sie in den Targumim gefunden haben, erscheint, wie wir glauben, nur mannigfach variirt wieder an einzelnen midraschischen Stellen, die

---

*) Wir bitten folgende sinnstörende Druckfehler im ersten Teil unseres Aufsatzes zu corrigieren und einzelne Ergänzungen nachzutragen: p. 2 A. 1 Z. 9 v. u. statt: Anecdimus lies Accedimus; p. 3 Z. 4 v. u. st. trat l. tat und A. 1 Z. 2 v. u. st. den l. diesen; ferner ist das. zu ergänzen: Eine andere Anschauung darüber s. bei Oppenheim im ב״ח III, 48 f. und Isaak Abarbanel in Jesch. mesch. (ed. Königsb.) f. 5a; p. 5 A. 1 Z. 1 v. u. st. שִׁלֹה l. שֵׁי לֹה; p. 6 Z. 1 u. 3 v. u. statt p. lies st.; p. 7 Z. 5 v. o statt p. und Z. 6 v. o. statt l lies st.; p. 10 Z. 8 v. u. lies: Demonstr. ev. l. 7; Z. 3 v. u. st. dem l. den; A. 3 Z. 5 v. u. st. u. lies oder; p. 13 Z. 7 v. u. statt p. lies st. u. A. 2 Z. 6 v. u. st. 260 l; 160; p. 14 A. Z. 3 v. o. st. im l. in; A. 3 Z. 10 v. o st. מבית l. ἀπό; A. 5 Z. 2 v. u. st. cum l. eum; p. 15 A. 3 Z. 9 v. u. lies עִירֹה . . . שִׁיתוֹ und st. י״מ l. יש מי; Z. 7. v. u. st. Crit. 5 l. Crit. S.; p. 16 Z. 9 v. u. st. bemerke l. bemerkt und st. du S. T. lies du V. T.; A. 2 Z. 5 v. u. lies ἀκριβαζόμενος; Z. 3 v. u. lies ἀκριβάσονται und Z. 2 v. u. lies בחקו חוג=ἀκρ.,

zwar an sich dunkel und schwierig sind, aus denen aber der leitende Grundgedanke doch herauszulesen ist. — Die Prophetie des Patriarchen sollte künden: Nicht wird ewig

---

erg. daselbst: In den Scholien des Bar-Hebraeus ed. R. Schröter Vat. cod. 170 in der Zs. der DMG. XXIV. heisst es p. 498f. (Uebers. p. 513) ;רישנא: (LXX) יוניא, לא נצנר שבטא מן יהודא (LXX): ולא מדברנא יוניא; מן בית רגלוהי ה מן זרעה; ומבדקנא ה נביא מן עממתה; עדמא דנאתא מן דדילה הי: ה משיחא דדילה הי מלכותא שרירתא (Targ. jer.); vergl. zu נביא p. 529 A. 16 die Erklärung Afrem's: לא מבדקנא דאיתוהי נביא דנבדק עתידתא d. h. der Prophet, der das Zukünftige offenbart. Diese Auslegung ist schwer in מחקק wiederzufinden, was allerdings nicht so bei den „Gesetzeslehrern", die, wie Schröter bemerkt, „im weiteren Sinne" das jer. Targ. und Midr. Rabb. darunter verstehen, der Fall ist. — p. 17 Z. 6 v. u. lies „Siloah" und A. 4 Z. 9 v. u. lies Transll. praecip. V. T. coll.; p. 18 A. 3 Z. 2 v. u. lies Björnst. (Rep. V, 89) in Cod. ar.-sam. Barbi: baculus vel ramus; p. 19 Z. 1 v. o. lies ejus donec; A. 1 lies (Frfrt. 1879) p. 61 und ergänze: Beachtenswert ist die Variante bei Petermann (A. Brüll, Z. G. u. L. der Sam. 22 A. 1) זרגל für מחקק, womit zu vergl. ist Levy, Trgg.-Wb. s. v. סרגל; A. 2 ist zu ergänzen: Cf. S. Kohn. Sam. Stud. p. 38 u. A. 6 und A. Brüll, Kr. Stud. üb. Sam. Ms. Fragm. p. 6 A. 13; A. 7 ist zu ergänzen: Ein Text bei Morinus übersetzt ידברון, s. Kohn l. c. 29; p. 20 Z. 3 v. o. st. יקהות l. יקהתו; Z. 4 v. u. lies ויהי שמו התהב und letzteres in Z. 3 v. u. zu streichen; das. A. 1 ergänze: Dass speciell Gen. 49 bei dem hebr.-Sam. viele Abweichungen zeigt und insbesondere die Stellen über Juda und Benjamin im Segen Jakob's tendenziös übersetzt sind, s. bei Brüll, ZG. u. L. d. Sam. 23, und ferner, dass die Hdschrr. des sam. Targ. bei Petermann für Gen. 49 durchweg nicht mit einander übereinstimmen, s. Nöldeke in Geiger's Jüd. Zs. X, 311; zu A. 3: Vergl. die eigenthümliche Uebers. von שלה mit נמרה in einem Cod. bei Petermann; Brüll, ZG. u. L. 20 A. 2. — P. 21 A. 3 Z. 3—4 v. u. lies: Zur Erkl. des שילה heisst es dort ferner: של bezeichne u. s. w.; Z. 7 v. u. lies eumque u. Z. 8 st. Baur l. Bauer; A. 2 lies vers. lat. — P. 22 Z. 1 v. u. (4 110, 1) zu streichen u. p. 23 Z. 1 v. o. zu ergänzen: (ψ 110, 1). P. 22 A. 2 Z. 2 v. u. l. רגליו, Z. 3: Fagius, Z. 7: p. 358 ff. — P. 23 Z. 8 v. o. statt p. lies st. u. Z. 14 st. destinctum l destinatum. — P. 24 A. 1 ergänze: Vergl. Geiger, Jüd. Zs. IV, 201: „dessen ist"; u. A. 4: Vergl. oben S. 5 A. — P. 25 Z. 14 v. o. lies eum statt cum.

weichen Scepter und Macht von Juda. Sprachen nicht die Thatsachen dagegen? — Da gab es aber noch einen babylonischen Exilsfürsten und einen Nassi in Palästina, die nach einer alten, zum Theil auch in Familienrollen schriftlich fixirten Ueberlieferung von dem königlichen Hause David's ihre Abstammung herleiten konnten. So waren diese Diejenigen, in denen sich ein Theil der Weissagung erfüllte; sie bewahrten das Ansehen, den Vorrang und die Macht, die Juda verheissen wurden;[1]) sie bildeten gleichsam eine Fortsetzung der Zeit, auf die eigentlich die Prophetie abzielte, da wirkliches Königthum und eine ausgedehnte weltliche Macht bei Juda war, welche sie, sei es auch nur durch eine übertragene Gewalt und durch eine geistige Ueberlegenheit ersetzten. Und dieser Zustand sollte so lange währen, bis in messianischer Zeit durch den Erlöser, der aus dem Stamme Juda's erwartet wurde, auf diesen Stamm höhere Macht und königliche Würde wieder übergehen müsste.[2]) Dementsprechend wurde dann auch מחקק im Sinne von „Gesetzesausleger, Gesetzeskundiger, Gesetzeslehrer" genommen.

a) In einer Baraitha begegnen wir dieser der Tradition gemässen Anschauung. לא יסור שבט מיהוד: אלו ראשי גליות (ראש גולה) שבבבל, שרודין (שרודה) את ישראל בשבט (במקל).

---

[1]) Macht und Würde waren also noch nicht gewichen! Damit stünde in Widerspruch eine in älteren Quellen nicht nachweisbare, wol nicht ganz echte Agada, die Raym. Mart. (Pug. fid. p. 872; daraus Ger. d. S. Fé in Tract. c. Jud.) und Is. Abarb. (in Jesch. mesch. II, 1 c. 6) als aus dem Bereschit rabba des R. Moseh had. stammend anführen: א״ר נחמן (P. f. u. Ger. R. Rachmon)? כשבטלה (כשגלתה) סנהדרין [הגדולה] מלשכת הגזית ובטלו (ונטלו מהן) דיני נפשות׳ תפרו שק על (עלי) גלדיהם והקריחו קרחה על ראשיהם (עליהם קרחה) ואמרו: אוי לנו כי סר שבט מיהוד׳ ובן דוד לא בא [נא]. Doch darüber s. weiter mehr.

[2]) Vergleiche diese Auffassung in der Erklärung der hierhergehörigen talmudischen Stellen (Synh. 5a und Hor. 11b) bei R. Nissim (דרשות l. c.), Ramban (im ויכוח ed. Steinschneider, Berlin 1860) und Isaak Abarbanel im Pentat.-Commentar z. St., denen wir zumeist gefolgt sind.

ומחקק מבין רגליו: אלו בני בניו של הלל שמלמדים תורה (לישראל) ברבים[1]).

„Es wird der Herrscherstab von J. nicht weichen“: Das (bezieht sich auch auf) die Exilsfürsten, die Israel mit dem Stabe züchtigen (beherrschen); „und der Gesetzeslehrer von seinen Füssen“:[2]) Es sind die Nachkommen Hillels, die das Gesetz dem Volke kund thun.[3]) — Zur Vervollständigung dieser Auslegung muss man wohl ergänzen: „Bis Schiloh kommen wird“, das ist der Messias, denn שלה ist der Name desselben,[4]) da sein ist die Macht

[1]) Dass. Jalk. Gen. § 160 und שיטה חדש׳ לב״ר in Beth-ham. II.

[2]) Ob der ursprüngliche Sinn dieser Stelle so zu nehmen ist, dass מבין רגליו auf die Jünger (תלמידים), die zu Füssen des Meisters sitzen, hinweise, wie Raschi im Pent.-Comm. z. St. es aufzufassen scheint (worauf Baur 256 schon aufmerksam macht), ist doch etwas fraglich, da מחקק=ספרא das Bestimmende war, und מבין רג׳=מזרעי׳.

[3]) Da würde ראש גולה dem עביד שולטן und נשיא dem ספרא des TO. entsprechen. Ueber den Gegensatz dieser Würden s. auch Grätz, Gesch. IV, 214.

[4]) Synh. 98b: מה שמו (sc. של משיח) דבי ר׳ שילא אמרו שילה שמו, שנ׳ עד כי יבא שילה. Dass die Schüler aus dem Lehrhause R. Schela's nicht willkürlich den Messias mit einem an den Namen ihres Lehrers anklingenden Bibelwort bezeichneten, sondern, wol die darin liegende ehrenvolle Anspielung berücksichtigend (Raschi z. St.), einen Ausdruck wählten, der bereits traditionell auf den Messias gedeutet wurde, indem שִׁלֹה, wie oben bemerkt, wol die ursprüngliche La. war, ist an sich zweifellos und findet auch seine Bestätigung in der Parallelstelle Midr. Echa rabb. zu c. 1 v. 16: דבי רבי שילא אמרי: שילה שמו של משיח שנ׳: עד כי יבא שלה, שִׁלֹה כתיב. Mathn. Kehun. glaubt כתיב auf ה st. ו beziehen zu können, wodurch שֵׁלָה auszusprechen möglich wäre. S. Buber im Midr. Lek. tob (Wilna 1880) p. קי״ח f. A. 64 meint, der Zahlenwert v. שלה (ohne י) = 335 wäre hier dafür bestimmend gewesen, es auf den Messias zu deuten im Hinblick auf Dan. 12, 12. Inwieweit aber geschichtlich ein wirklicher Zusammenhang zwischen dem Ausspruch derer aus dem Lehrhause des R. Schela u. der Persönlichkeit des R. Schela selbst, der nach dem Tode Rabbi's ein Schuloberhaupt in Nehardea war, mit der staatlichen Obrigkeit in Verbindung gestanden haben muss, als gerenger Richter ein bedeutendes Ansehen genoss, u. aus dessen Leben wunderbare Ereignisse erzählt wurden (Berach. 58a), vor-

שָׁלַח sc. הַשְּׁלוּחַ). — Diese an sich vielleicht nur agadisch zu nehmende Deutung wurde, indem man weitere Consequenzen aus ihr zog, auch dazu benutzt, in gewissem Sinne halachische Bestimmungen aus ihr herzuleiten oder an sie anzulehnen. Da dieselbe den Exilsfürsten, mit weltlicher Macht bekleidet, dem nur mit geistlicher oder geistiger Würde ausgestatteten Nassi gegenüberstellt, so sollte Ersterem ein höherer Rang, grössere Befugnis in der Jurisdiction und in strafrechtlicher Beziehung eingeräumt werden, während Letzterer als Synhedrialoberhaupt in Allem, was rituell-religionsgesetzliche Bestimmungen, die kalendarische Regelung der Festeszeiten und die Ordination betrifft, ein höheres Ansehen geniessen sollte;[1]) das war der Gegensatz von Herrschergewalt (עביד שולטן) und geistiger Macht (מסרא).[2]) Daher wäre ein Einzelrichter, der die Be-

---

handen ist, entzieht sich unserer Beurteilung u. dürfte schwerlich zu eruieren sein. Cf. Juch. p. 189, und Scherira-Brief ed. Goldb p. 31.

[1]) Cf. Synh. 5a Toss. s. v דהכא u. die Parallelstellen u. cf. den Ausdruck: אנן כייפינן להו Pess. 51a u. Hor. 11b. — Die Prärogative des Nassi bei Festsetzung des Neumonds nach Zeugenaussagen (קידוש החדש ע״פ ראיה) galt besonders als ein Recht, das sich von der überkommenen, königlichen Autorität des davidischen Hauses herleitete; dies dürfte sich auch bekundet haben in dem Losungswort (סימן), mit dem R. Chija nach Rosch haschana 25a (wo wol statt ושלח לי leg. ושלח ליה) Rabbi aus En-tab die Nachricht von der vollzogenen Amtshandlung des קידוש החדש übermitteln liess: דוד מלך ישראל חי וקים, was etwa bedeuten sollte: „Noch lebt die königliche Macht David's und hat sich im Hause des Patriarchen erhalten.“ Eine ähnliche Parole, die wahrscheinlich in gefahrvollen Zeiten bei der Neumondsbestimmung angewandt wurde (cf. Raschi zu Rosch hasch. l. c., s. v. זיל לעין טב im Namen seines Lehrers), findet sich Jer. Rosch hasch. III, 1, ed. Krot. f. 58d: ביומוי דר׳ אבהו אתון, בעיי מימר: גוארלינו, ואמרון גאולתינו, וקבלון (s. G. Perlitz in Graetz' Ms. XXXVI, 78). — Obige Erklärung verdanken wir unserem hochverehrten Lehrer, Herrn Seminarrabb. Dr. J. Lewy in Breslau u. erlauben uns dieselbe hier wiederzugeben.

[2]) Wie auch unsere Auslegung umgekehrt sich viell. nach den thatsächlichen Verhältnissen herausgebildet haben mag. — Den Midrasch,

fugnis von der höheren Instanz, dem Exilsfürsten, erlangt, frei von jeder Verantwortlichkeit und jedem Schadenersatz bei einem etwaigen Irrthum in der Rechtssprechung, selbst wenn es auf palästinensischem Gebiete, also im Machtbereiche des Nassi gewissermassen, geschah, während, wenn der Nassi die Erlaubnis ertheilt, der Einzelrichter für jeden Irrthum bei der Rechtssprechung in Babylonien verantwortlich zu machen wäre (Synh. 5a). Daher hätte auch ferner ein Nassi aus der Zeit nach der Tempelzerstörung als Sühnopfer für eine nicht wissentlich begangene, hinterher als solche erkannte Schuld nicht einen Bock darbringen dürfen, wie nach biblisch-mischnaitischer Vorschrift allein ein wirklicher Volksfürst, der in seiner völligen Unabhängigkeit nur die göttliche und keine weltliche Macht über sich anzuerkennen braucht, thun sollte (Hor. 11b).[1])

Diese Baraitha wurde auch in späterer Zeit in der That als halach.-exeg. Midrasch angesehen und demgemäss von Maimonides z. B. codificirt in Hilch. Synh. c. IV § 13:[2])

---

der sowol dem Targ. Onk, als auch unserer Baraitha zu Grunde zu liegen scheint, glauben wir in dem handschriftlichen Midrasch hagadol [vergl. über denselben J. Lewy, Ein Wort über die „Mechilta des R Simon“ (Breslau 1889) p. 2f.], der so manche Bruchstücke alter Midraschim neben recht jungen Bestandtheilen enthält, wiedergefunden zu haben; daselbst heisst es (Ms. der Königl. Bibl. zu Berlin, Or. fol. 1204) I., f. 182b f.: ד״א: „לא יסור שבט מיהוד״ זה שלטון שנ׳ ותומך שבט מאשקלון: „ומחקק מבין רגליו״ זה נביא וסופר שנ׳ חלקת מחקק ספון. Cf. auch das Trg. zu Amos 1.8 (ועביד שולטן) und zu V. 33,21 (ספרא רבא דישראל).

[1]) Die schwankende Auffassung von מחקק bei Raschi erklärt sich aus der verschiedenen Anwendung der Baraitha; in Synh. (שררה מועט) kommt der Grad der Machtvollkommenheit in Betracht, in Horaj. (חכם) wird der Mangel an weltlicher Selbstherrlichkeit betont.

[2]) Cf. auch Semag bei Kess. mischn. z. St. — Ueber den Gegensatz von ראש גולה als Vertreter der weltlichen Macht, da er von der h. Schr. als שבט bezeichnet wurde, u. נשיא, der durch Wissen ausgezeichnet sein muss (חכם=מחקק) s. auch Maim. Mischnacomm. z. Bechor. c. 4 M. 4, f. 28b.

ראשי גליות שבבבל במקום מלך הם עומדים ויש להן לרדות את ישראל ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו שני לא יסור שבט מיהוד: אלו ראשי גליות שבבבל.[1]) — Die Nachkommen des Königsohns Juda wurden nicht allein als berechtigte Vertreter jeder, wenn auch untergeordneten weltlichen Macht und des geistigen Vorrangs in Israel angesehen, sondern auch nur ihnen sollte, solange ein wirkliches Königthum in Israel bestand, diese Würde gebühren. Denn „nicht sollte weichen das Scepter von Juda“ und jeder Herrscher aus einem anderen

[1]) Cf. die noch halb praktische Diskussion über Nassi und Exliarchen im Briefwechsel zwischen Josef b. Gersom u. Abraham Maimuni im אגרות ושו״ת הרמ״בם, ed. Wrsch. 1877, p. 87 f.; ferner siehe Juchasin (ed. Wrsch. 1876) p. 17. Ueber Jos. b. G. vergl. Gross in Grätz MS. XXVII, 472 A. 5. Wie Alphons d. Spina (Fort. fid. c, Jud. etc. l. III f. 128b f.) nach dem Muster des Paul. Burg. (Dial. dist. III, c. II) gegen das 18. Argument der Juden für ihre mess. Auffassung u. gegen diese Tradition von der Vererbung der königl. Würde in Juda durch das Exilarchat ankämpft, soll noch später besprochen werden. — Dagegen sei hier erwähnt, das auch Joh. Morinus (Exercitt. biblicae Par. 1640, l. II, ex. IV p. 262 ff.) eine ausführliche Abhandlung diesem Gegenstande widmet, in der die Nachrichten über die Herrschaft der Juden in Babylonien u. Palästina kritisch untersucht sein sollen. a) Gegen die von Abr. b. Dav. (ס׳ הקבלה) u. Dav. Ganz (צמח דוד) erwähnte Thatsache, dass seit Serubabel u. Nehemias der principatus (נשיאות) stets im königl. Hause David's vererbt wurde, auch zu der Zeit, als das regnum (מלוכה) in den Händen der Hasmonäer u Herodäer war, führt Mor. an: 1) das Josephus dessen nicht Erwähnung thue, 2) dass (R. Chananel bei Juchas.) Jose b. Joeser Priester gewesen, u. 3) dass Hillel väterlicherseits aus dem Stamme Benjamin gewesen (Juchas.) und ebenso Rabbi (jer. Keth. 35a). — b) Was die Abstammung der Exilarchen aus davidischem Geschlecht betrifft, meint Mor., dass dieselben doch erst sehr spät in Babylonien eine Machtstellung erlangten. Da die Reihe der Nessiim bis dahin nur mütterlicherseits aus Juda war, ging die Weissagung doch nicht in Erfüllung. — Endlich sei die ganze Herrschaft der Exilarchen in Babyl., die die Würde des Königshauses bewahrt hätten, fingiert, da weder Origines u. Eusebius, noch Epiph. und Hieron., die so viel von den Juden erzählen, etwas darüber bringen. Aehnlich ist der Schluss, wie wir ihn sonst noch finden werden, auch bei de Spina.

Stamme hatte dasselbe somit widerrechtlich an sich gerissen und konnte nicht als vollgültig angesehen werden. Dies war bei den hasmonäischen Fürsten aus dem Stamme Levi der Fall, gegen welche folgende halachische Bestimmung, aus unserem Verse abgeleitet, gerichtet zu sein scheint:[1])

b) Jer. Horaj. III, 3 f. 47c, Sot. VIII, 3 f. 22c und Schek. VI, 1, 49d: אין מושחין מלכים כהנים (כהנים מלכים). א״ר יודה ענתו(נ)רייה(א)[2]) על שם: לא יסור שבט מיהוד. א״ר חייה בר

---

[1]) So Ramban, Comm. z. St., gegen ihn wendet R. N. ein, dass doch unmöglich in unserem Verse ein Gebot oder eine Verwarnung (es dürfe nicht weichen: אינו מצוה ולא אזהר׳) liegen könne, so dass Könige aus anderen Stämmen sich vergangen hätten gegen den letzten Willen des Erzvaters, denn in jedem Falle wäre ja die Weissagung nicht in Erfüllung gegangen. R N. meint daher, unser Vers wäre blos eine Vorhersagung des Zukünftigen, wie es auch eingetroffen sei, denn die Hasmonäer wie alle Könige während des 2. Tempels wären nicht souverain gewesen, sondern fremden Herrschern botmässig. Cf. Abarb. Comm. z. St. über beide Ansichten.— Anders wie R. N. erklären Toss. Joma 62a s. v. יהודה unseren Vers nicht als eine Verheissung bestimmter in Zukunft eingetretener Tatsachen, sondern als einen Segen („Es möge nicht das Scepter weichen); s. auch H. Homberg's הכורם: לא אמר התורה מבני שבט יהוד׳ תשים עליך מלך. Wie durch einen Fehler in der Vulg. I. Makk. 5,63, wo st. „der Mann Juda gelangte etc.“ stand: „die Männer aus J. etc.“ verleitet, Baronius, Genebrard u. le Brun sich bemühten, die Makk. in den Stamm Judah einzuführen u. wie andere wenigstens meinten, dass sie mütterlicherseits von Juda wären s. Pererius p. 1022b (wo die Autoren sich auch noch auf Cyr. Al. berufen) u. Basn. p. 311. Letzterwähntes giebt selbst de Spina 19. Arg. als unerweisbar zu; cf. weiter de Lyra.

[2]) Nach der Stellenangabe j. Schek. soll es im Babli beigedruckt: ר׳ אבא היחדויזא heissen (nicht angeführt in סה״ד, jedoch nachgetragen: יונה בש״ר אבא החד׳ im Ib. הכרם, Wrsch. 1887, p. 221; in דרבוני זהב, Fürth 1825, f. 32a: יונה א׳ אבא היחדויזה, wo der Commentator Moseh Weikersheim erklärt: שם מקום עירו; die Laa. תחדויה und הידחויזה siehe in ד״ם VIII, 52. Wir fanden ed. Lemb. 1863: יודה ענתונדרייא (יונה א״ר אבי) א״ר; Ramban, Comm. z. St. hat ענתוריא s. Mebo hajerusch. f. 95a, wo die erwähnten Stellen, sowie jer. Schek. VIII, 6, f. 51b; Ber. IV, 1. f. 7c u. Ab. s. I, 2 f. 39c

בא (אדא) [על שם] למען יאריך[1]) ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל[2]) (V, 17, 20); מה כתיב בתריה: לא יהי׳ לכהנים הלוים [כל שבט לוי חלק וגו׳ V, 18, 1].

„Könige aus priesterlichem Geschlechte dürfen nicht gesalbt werden, denn es heisst: „Nicht darf von Juda das Scepter weichen“. Im babyl. Talmud findet sich weder diese Halacha, noch eine derartige Anwendung unseres Verses (s. Anm. 2).

Zum Schlusse sei hier noch eine Baraitha erwähnt (Sifre ראה § 66; Toss. Seb. f. c. 13; Seb. 119a; jer. Meg. 72d und b. Meg. 10a), in der R. Jehuda (sowie die Schule R. Ismael's) המנוחה V, 12, 9 als שִׁלֹה erklärt. Dachte man da bei שלה vielleicht an „Frieden und Ruhe“?— Raschi, Pentateuch-Commentar z. St. sagt kurz: המנוחה זו שלה; doch s. w. m.

---

nachzutragen sind (cf. סה״ד ed. Wrsch. 1876, II, 112). Statt aller Varianten, die da für diesen Namen vorkommen, ist ענתודנייא zu lesen, was, wie wir aus einer Notiz Jacob Bernays' erfahren, dieser als Anthedonius auffasst. Die Stadt *Ἀνθηδών* in Palästina s. bei A. Neubauer, La Geographie du Talmud p. 273. Jerusch. ed. Lehmann liest consequent ענתותיא, ebenso bei dem Namen des ר׳ חנינא (cf. Mebo hajerusch. f. 87b s. v. ר״ח ענתוניי), was dann etwa von dem Stadtnamen ענתות abzuleiten wäre. Neben der verstümmelten La. עינת דירייה siehe auch: עינתודיא u. עינתידים in ד״ס VIII, ל״ה.

[1]) Abudarrham (ס׳ תפ׳ חנוכה, 1514, f. 53d) führt wol an, dass die Hasmonäer unrechtmässig die Königswürde sich zugeeignet, da sie Priester waren, begründet es aber mit den beiden letzten Versen, V, 17, 20—18, 1.

[2]) Dieser Vers wird in Babli Kerith. 5b u. Horaj. 11b als Stützvers für eine andere Halacha verwendet: א׳ מר: אין מושחין מלך בן מלך מגלן א״ר אב״י דכ׳ למען יאריך. וגו׳ ירושה היא לכם. Letztere Vorschrift wird aber im Jer. anders belegt, Schek. 49c, Sot. 22c: מלך בן מלך אין מעון משיחה מ״ט: קום משחהו כי זה הוא, זה. מעון משיח׳ ואין בנו מעון משיח׳, und durch diesen Vers wird wieder im Babli (Hor. 11b, Ker. 5b eine Halacha gestützt, die im Jer. nicht vorkömmt: א׳ מר מלכי בית דוד משוחין, מלכי ישראל אין משוחין מגלן, א׳ רבא א׳ קרא קום משחהו כי זה הוא, זה מעון משיחה ואין אחר מעון משיחה. In dieser Halacha ist viell. die jerus. אין מושחין כהנ׳ מלכ׳ mit eingeschlossen, wenn מלכי ישראל nicht allein auf den 1. Tempel bezogen wird, sondern allgemein Könige aus nichtdavid. Hause bedeuten soll.

2. Agadische Auslegung bis ums Jahr 1100.

a) Dieselbe Tradition, die, wie wir schon mehrfach erwähnt, מחוקק = סופר = Gesetzeskundiger auslegte, tritt in der Agada wieder in allegorisirender Form auf. Juda's Vorzug bei den Lagerungen in der Wüste nach der Ost- und Lichtseite wird unter Anderem damit begründet, dass die Männer aus seinem Stamme Männer der Lehre und Männer von königlicher Würde waren (Bam. r. p. קפיד).[1] Das Erstere wurden sie durch die Nähe von Moseh und Aron, und darum heisst es von ihrem Stamme: „Nicht wird weichen das Scepter von Juda und der Gesetzeskundige von seinen Füssen" (Bam. r. c. 3, קפיח) s. Tanch. bam. (ed. Bub.) p. 12.[2]

b) Wenn es auch Gen. r. c. 98 (p. 182) heisst: בא

---

[1]) Wo nicht bes. bemerkt ist, citiren wir מדרש רבה nach der Leipz. Ausg. (1864).

[2]) Jalk. bam. § 686 wird dasselbe durch unseren Vers belegt und ausserdem durch יהודה מחוקקי (ψ 60, 9; 108, 9), wobei eben מחוקקי auch als „Weiser" aufgefasst wird (Jalk. Iud. § 52). Dasselbe ist der Fall Bam. r. c. 14 p. רכ״ד (j. Synh. 29b, b. 104b, P. dr. El. c. 17), wo מחוקקי auf den „weisen" Achitofel aus dem Stamme J. gedeutet wird; cf. Joma 62a. (Die Bezeichnung unserer Stelle zu ψ 60, 9 characterisirt Hitz., Psalm., 1863, II. 32 Anf. mit den Worten: „Es mag hier (ψ 60, 9) auf die letztere Stelle (I, 49, 10) Bezug genommen sein"). Dass מחקק auch in dem ursprünglichen Sinne eines königlichen „Gesetzgebers u. Würdenträgers genommen wurde, geht hervor aus Bam. r. c. 14 (p. רכ״ד u. 449), in dem mit מחקקי auf David hingewiesen wird. Ib. p. קפ״ה nach d. Worten: יהודה שהוא בעל מלוכה שנ muss wahrscheinlich ergänzt werden: לא יסור שבט . . . ומחקק oder יהוד׳ מחוקקי, da die Belegstelle wie bei den anderen Stämmen fehlt, u. weiter muss es heissen: וכן הוא אומר: והחונים קדמה. — Auch auf den Messias wird einmal מחוקקי gedeutet (s. w.) u. zw. auf den einen v. den vier: (Pes. rabb. f. 71a; Pes. d. R. Kah. f. 51a, cf. G. H. Dalman: Leid. u, Sterb. Mess. d. Synag. p. 5 f.) Bam. r. c. 14 p. רכד: ויהודה מחוקקי זה הגואל הגדול שהוא מב״ב של דוד. Gelegentlich sei hier bemerkt, dass in יהוד׳ מחוקקי angewandt auf Chan., Misch. u. Asarja, so wie auf Dan. (bam. r. c. 14, ber. r. c. 99, Synh. 93b) מחוקק wol = „Derjenige, der das Zeugnis eingegraben hat", daher für die Macht Gottes zeugen kann.

לגלות להם את הקץ ונתכסה ממנו (יעקב), so hat doch die agadische Allegorese im Segen Jakob's wenigstens Andeutungen von einer Weissagung auf den einstigen Erlöser seiner Nachkommen und auch ihrer geschichtlichen Schicksale gefunden (s. Bam. r. c. 13 p. 444: והי' מסרת ביד שבט יהוד' . . . כל מה שעתיד לאירע עד ימות המשיח). Unseren Vers hat sie in doppelter Weise auf die messianische Zeit gedeutet:

a) Dass blos שלה der Messias sei und das darauf Folgende beziehe sich auf ihn: 1. Gen. r. c. 98 § 8 (Wilna 1878) p. 362: לא יסור שבט מיהוד': זה מכיר וגו', ומח' מבין רגל': שבא ונתחבט לפני רגליו עד כי יבא שלה: זה מלך המשיח, ולו יקהת עמים: שהוא בא ומקהה שניהם של ע"כ (אוה"ע). Eine Erklärung nach dem gegebenen Wortlaute versucht Men. b. Isr. im Conciliador (lat. Uebers. Amsterdam 1633; engl. v. E. H. Lindo; Ausz. d. Quaest. LXV in Jew. Chron. VII, 218 f. u. 228). Er meint, מכיר beziehe sich auf מכיר בן עמיאל מלא דבר (II. S. 9, 5; 17, 27), in dessen Haus Mephib., Saul's Enkelssohn, sich aufgehalten und der David auf der Flucht vor Abs. mit Hilfeleistung entgegenkam. Dann wäre der Sinn des Midr.: „Der Stab (שבט) der Hilfe und Unterstützung wird J. nie fehlen, bis kommen wird Messias, „sein Sohn", der eine Beunruhigung der Nationen sein wird".[1]) Wie damals David Hilfe fand, so werden seine Söhne auch im Exil Hilfe finden; wenn ein König oder eine Nation sie grausam behandeln oder bannen wird, dann werden andere sie aufnehmen und ihnen Schutz gewähren; und auch Gesetzeslehrer werden stets in Israel sein, die es trösten werden, auf dass es sein Geschick geduldig ertrage. Eine schöne und anmuthende Erklärung, die Men. b. Isr. aus den eigenen Zeitverhältnissen heraus geben mochte; aber sie befriedigt nicht.[2])

---

[1]) Qui erit afflictio gentium. Lindo unrichtig aufgefasst: „der ne Sammlung (gathering) der Nachkommen Juda's sein (herbeiren) wird". יקהת wird von קהה abgeleitet (s. o. S. 14 A. 5) wech. Jer. 31, 28, 29; Ez. 18, 2.

der um eine Erklärung in Verlegenheit ist, denkt ebenf.

Wir schlagen vor zu lesen: לא יסור שבט מיהוד׳ ומחקק: זה [מכיר דכת׳ מני] מכיר ונו׳, מבין רגליו: שבא ונתחבט לפני רגליו של חצרון] וכו׳. Das würde bedeuten: „Es soll nicht weichen die Macht von Juda und der Gesetzeskundige, der sich ihm unterwirft“: unter Letzterem wäre Machir Sohn Manasse's zu verstehen, von dem es heisst: Aus Machir sind Gesetzeskundige hervorgegangen (Jud. 5, 14); „von seinen Füssen: weil jener kam und Chezron aus dem Stamme Juda fussfällig bat““ [dass derselbe seine Tochter zur Frau nehme[1]) (I. Chr. 2, 21)]. So werden nie mächtige Männer in Juda und Gesetzeslehrer,[2]) die sich den Nachkommen Juda's unterordnen werden, aufhören, bis kommt der Messiaskönig (שִׁלֹה = שהמלוכה שלו = dessen ist die Herrschaft).[3]) — Es ist nicht zu leugnen, dass dieser Versuch einer Erklärung der so schwierigen Stelle etwas erzwungen ist, da in der aus I. Chronik angeführten Stelle keine Spur von einem Fussfall Machir's — dem schlichten Wortsinne gemäss — zu entdecken ist; man wird sich jedoch einstweilen mit einem Notbehelf, wie bei mancher anderen Midraschstelle begnügen, bis vielleicht einmal neue Texte auch auf diese Dunkelheiten helleres Licht werfen werden. — Ebenso kann eine Vermutung, in unserem Midrasch eine Beziehung zu I. Chr. 12, 20 und 21 (angespielt auf den Ausdruck נפלו על דויד und נפלו עליו) zu suchen und unter Machir allgemein Manasse zu verstehen oder da einen Hinweis auf Machir's Ahn Josef, dem Juda nach

---

an diesen Mach. b. Am., will aber: (ib. v. 4) זה מפיבושת שנ׳ הנה הוא בית מכיר lesen.

[1]) Cf. die Comm. in der Wiln. Ausg., bes. Dav. Luria (רד״ל), der auf Targ. u. Raschi (angeblich! s. w.) z. St. hinweist.

[2]) Ob unsere Midraschstelle in Verbindung zu bringen ist mit Jeb. 62b: מנא הא מלתא דאמור רבנן דבני בנים (בנות Raschi) הרי הן כבנים מהכא וכו׳ . . . wie die Commentat. meinen, so bes. רד״ל, muss bezweifelt werden.

[3]) Raschicomm. z. St. S. Commentat., die hier schon die Deutung שַׁי לו sehen wollen. Oben Men. b. Isr. „sein Sohn“ (?).

[illegible] Rabbi nur mütterlicher-
[illegible] Kilaj nab a Ber r. 33,3)
[illegible] dagegen nahm
[illegible] in männlicher Linie fort-
[illegible] hat, wenn man der

3. Während die angeführten Auslegungen dem anerkannt jungen Teil der Ber. rabba zu c. 49 entstammen, so dürfte ein anderer Midrasch, der noch immer, wenn auch etwas unbestimmt, an der Ueberlegenheit (מלכות) Juda's festhält, in eine frühere Zeit hinaufreichen. Midrasch Mischle c. 19 (ed. Stett.) f. 22a heisst es nämlich ומניין שנקראו ישראל כרם? שנ' כי כרם וגו' (Jes. 5, 7): מה נטיעה זו (Pfeiffer, Decas selecta excercitt. sacrarr. etc. p. 1097 übersetzt: „Quomodo se habet plantatio?") בשעה [wir möchten vorschlagen z. l. משעה] שאתה נוטעו[ה] מקומו[ה] נכר, כך נטע מלכות בשבטו של יהוד' עד שיציץ מלך המשיח שנ' לא יסור. . . . עד כי יבא שילה . . . א' ר' הונא שמונה שמות נקראו למשיח . . . (wohl zu lesen ז' שמות, vgl. A. Epstein in בי"מ V, 160; gelegentlich sei hier auch betreffs der La. des חיוורא דבי רב, worüber Epst. Beitr. 109 ff., בי"מ V, 37 f. u. 159 handelt, bemerkt, dass schon E. B. Pusey in seiner Einl. zu Neub.-Driver: The 53. Chapter of Jesaiah II, p. XXXIV die La. im Pugio fidei für den ursprünglichen Text, während Dalman ורבנן אמרי חלייא שמו bei Abarb., Jesch. mesch. 47a für eine Glosse hält und dem gedruckten Text den Vorzug giebt; s. Dalman, der leidende und sterbende Mess. d. Synag. p. 36 A. 2).

(Fortsetzung folgt).

Lesart überhaupt trauen darf, ein Gepräge, das auf ein höheres Alter hinweisen würde; doch wäre es gewagt, zu vermuten, dass es etwa der versprengte Rest einer baraitaartigen Notiz wäre, die auf die Präponderanz bei der Entscheidung in den Controversen der ב"ה und ב"ש Bezug hätte, wonach sich der Zusammenhang etwa ergeben würde: בני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים [רתניא] נמנו וגמרו [הלכה כב"ה] והלל משל מי וכו'. Dann dürfte man allerdings auch nicht zwischen בית הלל (Schule) und בני בניו של הלל (Nachkommen) streng scheiden. Mit dieser Abstammung in verschiedenen Linien wurde auch der Rangunterschied zwischen ר"ג u. נשיא begründet. S. Toss. Synh. 5a s. v. והבא. — Vergl. auch Sabb. 56a u. Keth. 62b: רבי אחי משפטי' בן אביטל (2. Sam. 3, 4) ור' חייה אחי משמעי (2. Sam. 21, 21) אחי דוד mit j. Taan. 68a u. Ber. r. ib. hier: ר' חיי' רבה מן דשפטי' בן אביטל.

Die Quelle der Fabel von Elia Levita's Taufe.

Von Prof. Dr. **David Kaufmann** in Budapest.

Simon Majolus aus Asti, Bischof von Volturara im Neapolitanischen, hat im Jahre 1615 sein Buch „Dierum canicularium tomi VII“ ausgehen lassen, das im ersten Colloquium seines dritten Theiles unter der Ueberschrift de perfidia Judaeorum (in der Offenbacher Ausgabe von 1691) auf 130 Foliocolumnen das Gift seiner Bosheit gegen die Juden ausspritzt. Zu den kräftigsten Argumenten gegen die Juden und zugleich besten Bekehrungsmitteln zählt der fromme Bischof die Beweise, dass die Juden ihr eigenes Gesetz nicht halten und so mit dem Fluche ohnehin beladen seien, der auf Uebertretung der Gebote verhängt ist. Um Beispiele von dem Uebertritt besonders berühmter Juden anzuführen, fährt er p. 562b also fort: Sic circa annum Christi 1412. Hieronymus de sancta fide, ex Judaeo nuper factus Christianus, libellum edidit contra Judaeos, ad cujus lectionem 5000. Judaei conversi sunt. Floruit etiam anno 1518. Elias Levita, Judaeus Germanus; Grammaticus eximius, natus in nova civitate Eysch haud procul à Norimberga, qui admonitu Pii V. Pontif. Rom. Christianus factus fuit, adductis secum 30. aliis Judaeis ad Baptismum. Claruerunt etiam Nicolaus Lyra circa annum Christi 1310. et Paulus Burgensis, an. Christi 1430 uterque ex Judaeo factus Christianus, aliique complures, qui scriptis suis adversus Judaeos momentum attulerunt.

Allein diese Verleumdung Levita's haben die „Hundstage“ nicht ausgebrütet. Majolus erweist sich auch sonst als Plagiator oder, was der Wirklichkeit vielleicht mehr entspricht, als Compilator. Er dürfte, wenn nicht eine

noch ältere Quelle sich wird nachweisen lassen, die Nachricht über Levita's Taufe dem Malleus obstinationis judaicae des Marburger Professors der Theologie und hebräischen Sprache Johann Moltherus (1561—1618) entnommen haben. Während aber Moltherus wenigstens noch so gewissenhaft ist, seiner Angabe die Bemerkung hinzuzufügen: sed quod factum Judaei pernegant, stellt sein bischöflicher Nachschreiber das Geschichtchen wie eine unbestrittene Thatsache hin. Moltherus war es denn auch, der den Fluss Eysch, an dem Neustadt bei Nürnberg, Elia's Geburtsort, liegt, in eine Stadt verwandelt, was Majolus wieder wörtlich nachschreibt. Dieses Missverständniss hat schon J. Chr. Wagenseil berichtigt, wie bei J. Ch. Wolf in seiner bibliotheca hebraica I, s. v. und J. J. Schudt, Jüd. Merckwürdigkeiten IV, 2 p. 288 zu lesen ist. Dem Moltherus wird wohl auch J. H. Alsted (1588—1638) in seiner Chronologie nachgeschrieben haben, aus dem J. Ch. Wolf die übrigens von ihm bezweifelte Ueberlieferung von Levita's Uebertritt allein hat kennen lernen.

Die Selbstauflösung dieser Lüge, die den am 28. Januar 1549 verstorbenen Elia durch den erst 1566 auf den Thron gelangten Papst Pius V. bekehrt werden lässt, hat bereits Schudt a. a. O. 289 bemerkt; über die Entstehung dieses Gerüchtes hat aber weder er, noch meines Wissens sonst Jemand sich in eine Untersuchung eingelassen.

Mir scheint aber die Quelle dieser Darstellung in einer offenbaren Verwechslung zu liegen. Allerdings soll sich ein Jude Namens Elia durch Pius V. zur Taufe haben bewegen lassen, aber nicht Elia Levita, sondern der Vorsteher der jüdischen Gemeinde von Rom, Elia Corcos.[1]) So berichtet der Geschichtsschreiber der Salzburger Diöcese, Joseph Mezger (1635—1683), der Freund Mabillons, historia Salisburgensis lib. V c. 5 p. 620 unter den Juden-

---

[1]) Schudt II* 121; vgl. Graetz IX, 502 n. 2 und jetzt auch Berliner in Jubelschrift-Hildesheimer p. 162f.

Die (

Neap
canic
Colle
de
165
dic
du
fro
G
be
is
J
ar
h

Beispiel zur Taufe mitgerissen, sind nämlich keine anderen, als die dreissig, welche mit Elia Corcos abgefallen sein sollen.

Miscellen.

„Ein Räthsel in der Litteratur weniger."

Unter dieser Ueberschrift hat Herr Dr. Berliner im Magazin für die W. d. J. (XVI, 271) einem Ahnen der Massora zu seinem Rechte verholfen, indem er in der bekannten Tradentenkette, auf welche die Angabe über die Verszahl der heiligen Schrift zurückgeführt wird, das letzte Glied der Kette — mit Verwerfung der Leseart מנקדי — ebenfalls als Personennamen erkennt und das Vorkommen der betreffenden Person in der talmudischen und midraschischen Litteratur nachweist. Die Richtigkeit dieser Erkenntniss ist aus der in Rede stehenden Notiz selbst ersichtlich, denn דאגלייה רופס kann sich nicht auf einen Plural („die Punktatoren"), sondern nur auf einen Singular beziehen[1]). Was nun aber die von Berliner erkannte Persönlichkeit betrifft, in der wir den ältesten mit Namen bekannten Massoreten zu erblicken hätten, so war der Name desselben nicht מנקיי („Menaceus" oder „Mannacius"), sondern ein anderer auch sonst vorkommender Name, wie im Folgenden dargelegt werden soll.

Was zunächst die Sage von Simon b. Jochai angeht, welche an fünf Stellen zu lesen ist (j. Schebiith 38b, b. Sabbath 34a, Genesis r. c. 79, Pesikta ed. Buber 90a, Koheleth r. zu 10, 8), so ist an zwei der drei Stellen, an denen allein der Simon b. Jochai's Neuerung missbilligende Schullehrer oder Schreiber (ספרא) genannt ist, der Name נקאי geschrieben (Gen. r. קלא דנקאי ספרא, Koh. r. קלא דינקאי ספרא); nur an der dritten Stelle heisst es: קלא דמינקי ספרא, was Buber dazu veranlasst hat, das Wort nicht als Eigennamen aufzufassen, sondern zu erklären, es sei überhaupt nicht von einem Schullehrer, sondern von Schulkindern (מינוקי) die Rede. Natürlich fällt diese Erklärung gegenüber den anderen Stellen nicht in's Ge-

[1]) Es muss auch די גלי gelesen werden statt די גלו.

wicht, aber auch die Schreibung des Namens in der Pesikta ist unrichtig und wahrscheinlich auf ein ähnliches Missverständniss zurückzuführen, wie das der Erklärung Buber's zu Grunde liegende. Aber auch in der massoretischen Notiz ist מנקיי nicht die ursprüngliche Schreibung des Namens. Die Notiz findet sich nämlich in hebräischer Uebersetzung auch in Ginsburg's Massorawerke, und zwar an zwei verschiedenen Stellen: unter dem Buchstaben ס, No. 175 und im III. Bande, Col. 43b, § 75. Hier lautet der fragliche Passus so: ורב המנונא ורב אדא קבלו שניהם מנקי שגלה[2]). Derjenige, von dem die genannten babylonischen Lehrer die Ueberlieferung überkommen hatten, hiess also נקי, was auch נקיי geschrieben werden kann. In der bekannten Notiz muss also gelesen werden והוא קביל מנקיי, während das מן vor מנקיי überflüssig ist, ursprünglich vielleicht nur Zeilenhüter war, als Beginn des folgenden Wortes.

Einen evidenten Beweis, dass in der Sage von Simon b. Jochai נקאי ספרא zu lesen ist (die Schreibungen נקי, נקיי, נקאי sind dreierlei Orthographien desselben Namens, wie שמי, שמיי, שמאי), mit dem dann der Massoret נקיי nach Berliner's richtiger Combination identisch zu halten sein wird, liefert eine andere Sage, in der von demselben Schulmeister die Rede ist. Sie lautet (j. Maasser scheni 56a oben: נקיי הוה שמש במגדל וצבעייא [l. דצבעייא] בכל ערובת שובא מן דהוה עביד קנדילוי הוה סליק שבת בבית מקדשא ונחית ומדליק לון ואית דאמרין ספר הוה בכל ערובת שובתא הוה סלק פשט סדרוי לבית המקדש ונחית שבית בבייתיה. In Echa r. zu 3, 9 findet sich die Sage ebenfalls, aber ohne den Namen des Helden (auch steht irrthümlicherweise im ersten Theile ebenfalls ספרא, statt שמש). Im Aruch s. v. צמד wird die Stelle aus „Megillath Echa" citirt, aber mit abweichender Leseart: נקיי ספרא דמגדלא הוה צמיד עיית קינדולי בערובת וסליק לירושלם. Der Name war also ursprünglich auch in Echa r. zu lesen, und höchst wahrscheinlich ist והאי ספרא in den Ausgaben des Midrasch sehr leicht erklärliche Corruptel aus נקאי ספרא[3]) Die Sage soll die Schnelligkeit illustrieren, mit der man einst, zur Zeit des Tempels, nach Jerusalem gelangte.

---

[2]) Anstatt ורב המנונא ורב אדא קביל מן heisst es: ורב אדא היה באותה שעה אדם גדול במקרא שקבל מרב המנונא. — In der bei Kirchheim, Ein Commentar zur Chronik aus dem 10. Jahrhundert, S. 56, veröffentlichten hebräischen Version der massoretischen Notiz (aus der Turiner Bibelhandschrift, No. 124) lautet der betreffende Passus so: וב (= ושניהם) קיבלו מנקיי שהגלה (s. Esther 2, 6) מארץ ישראל לבבל והגלהו רופים.

[3]) Das ו, mit dem die Erzählung beginnt, kann schon deshalb nicht ursprünglich sein, weil die übrigen Erzählungen daselbst ohne die Bindepartikel an einander gereiht sind.

נקיי war Synagogendiener in Magdala ("der Färber"), ordnete seine Lampen am Freitag, ging nach Jerusalem und kam noch rechtzeitig zurück, um die Lampen vor Sabbat anzuzünden; nach anderer Version war er Schulmeister daselbst, ging am Freitag nach Jerusalem, las dort den Bibelabschnitt und kam noch zum Sabbat nach Hause zurück. Obwohl die eine Sage zur Zeit Simon b. Jochai's, die andere zur Zeit des Tempelbestandes spielt, kann doch kein Zweifel darüber sein, dass der Held beider Sagen eine und dieselbe Person ist. In beiden Sagen heisst er נקיי (נקאי), in beiden ist er Schulmeister (ספרא), in beiden ist sein Wohnort מגדלא דצבעייא oder kürzer מגדלא[4]), das bekannte Magdala in der Nähe von Tiberias. Eine dritte Sage über denselben Helden wäre nun in der massoretischen Notiz enthalten, wonach ihn Rufus aus dem heiligen Lande verbannte, „damit in diesem die Thora nicht vorhanden sei" (דאגלייה רופס כי היכי דלא תהוא אורייתא בארעא דישראל), und wonach er nach Babylonien auswanderte und daselbst Lehrer des Hamnuna und Adda wurde. Wir haben es da zweifellos mit einer historischen Persönlichkeit zu thun, die vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts bei Tiberias lebte und einen grossen Ruf als Bibelkundiger genoss. Der „Schulmeister Nakkai"[5]) kam nun nach der einen Sage auf wunderbare Weise um, als er dem die Stadt Tiberias für rein erklärenden Simon b. Jochai opponirte, nach der anderen Sage wanderte er nach Babylonien aus und wurde daselbst der Propagator massoretischer Kenntnisse. Eine anachronistische Sage endlich lässt ihn an jedem Freitag zum Tempel nach Jerusalem ziehen, dort seinen Bibelabschnitt lesen und wieder rechtzeitig zurückkommen.[6])

Der Name נקאי kommt noch einmal im Talmud vor, und zwar als Zweiter unter den fünf Schülern Jesu, Sanhedrin 48a (in den späteren Ausgaben fehlt die Stelle; s. Dikduke Sofrim IX, 63a). Er soll wohl den Namen Lukas vertreten. Zum Tode geführt,

---

[4]) In der Sage von Simon b. Jochai steht der volle Ortsnamen nur in Genesis r., in der anderen Sage nur im jerus. Talmud.

[5]) So ist wohl der Name nach der oben angeführten Analogie von „Schammai" zu lesen; vgl. die Namen יגאי, תדאי, עזאי. Vielleicht ist es eine hebraisirte oder armaisirte Form des griechischen Namen Nikias (vgl. נקים Gittin 11a oben). Levy (Wb. III, 438a) punktirt נַקִּיי, an einer andern Stelle (IV, 630a s. v. תודה) נָקַאי.

[6]) Vielleicht gehört hierher auch die in Tanchuma ed. Buber תצוה Ende erzählte Sage von dem schriftkundigen סופר, der jährlich nach Jerusalem zog und den die Jerusalemier bewegen wollten, bei ihnen zu bleiben.

beruft er sich, mit Anspielung auf seinen Namen, auf Exod. 23,7 (ונקי וצדיק), und man antwortet ihm mit Ps. 10,8 (יהרג נקי).

Wenn also — um das Ergebniss unserer Erörterung kurz zusammenzufassen — durch die richtige Combination des Herrn Dr. Berliner ein Räthsel der Massora-Litteratur auch thatsächlich gelöst ist, so heisst das Wort des Räthsels jedoch nicht, wie er annimmt, מנקיי = Menaceus oder Mannacius, sondern נקאי נקיי, wohl Nakkai zu lesen, und die massoretische Notiz, auf die hiermit neues Licht gefallen ist, fügt sich zu zwei anderen Sagen, welche den bibelkundigen Schulmeister dieses Namens zum Gegenstande haben.

Budapest, Ende März 1890.

W. Bacher.

Nachschrift. Der vorstehende Aufsatz befand sich längst in den Händen der Redaktion, als ich bemerkte, dass bereits im Juni 1834 Rapoport in einem Briefe an Luzzatto (S. L. Rapoport's hebräische Briefe, ed. Gräber, 1885, p. 66) den in der Sage von Simon b. Jochai vorkommenden Schulmeister mit dem in der massoretischen Notiz genannten מנקיי identificirte. Er hält die letztere Schreibart für richtiger, als die ohne מ. — Seither erschien auch in No. 4 der Göttinger Gelehrten Anzeigen (vom 19. März 1890) eine sich mit Berliners Hypothese beschäftigende Abhandlung von P. de Lagarde („Das älteste Glied der massoretischen Traditionskette"), auf welche aber hier näher einzugehen, ich keine Veranlassung habe.

Im Juni. W. B.

Mose und Bonaiuto Alatino.

Dass David de Pomis[1]) von Mose Alatino und seinem Sohne nicht zu viel gesagt hat, das ersehen wir jetzt aus dem Breve[2]) Clemens' VIII., das er im Jahre seiner Thronbesteigung, am 6. Juli 1592, Mose und seinem Sohne Bonaiuto zur Fortsetzung ihrer ärztlichen Praxis, die sie seit Jahren bereits ruhmreich in Ferrara ausübten, verlieh. Ausdrücklich wird darin von diesem Wohlthäter der italienischen Juden hervorgehoben, wie beide Männer zum allgemeinen Nutzen der Christenheit um die Uebersetzung des Themistius und des Kanons Avicenna's sich verdient gemacht hätten. Den Commentar des Themistius zu Aristoteles' vier Büchern vom Himmel und der Welt hatte Mose 1574 nach der hebräischen

---

[1]) Steinschneider, Cat. Bodl. 1766 und Magazin 16, 255 ff.

[2]) Bruzzone in Revue des études juives XIX, 134 f.

Uebersetzung lateinisch in Venedig herausgegeben. Vom Kanon hatte er nur das erste Buch übersetzt Als David de Pomis 1587 sein dreisprachiges Wörterbuch herausgab, konnte er seinen berühmten Verwandten, den Halbruder seines Onkels Jechiel Rechabja Alatino, dieses zweiten Hippokrates[3]), bereits durch diese seine allgemein bekannten Uebersetzungen kennzeichnen, den Sohn lernen wir aber durch ihn nur obenhin, nicht einmal dem Namen nach kennen, wiewohl er ihn nach dem Bibelworte als weisen Sohn die Freude des Vaters nennt. 1592 sehen wir Bonaiuto schon an der Seite des Vaters durch die ausezeichnende Gnade des Papstes in der Ausübung seines früher bereits gepflegten ärztlichen Berufes von Neuem bestätigt. Die Zuverlässigkeit, Tüchtigkeit und Erfahrung erkennt der Papst beiden zu, wie er selbst an den gelehrten Arbeiten dem Sohne einen Antheil zuschreibt. Nur etwa 13 Jahre noch war es Bonaiuto vergönnt, neben seinem berühmten Vater in Ferrara zu wirken. Am 29. Nissan des Jahres 1605 verschied Mose. Kein Geringerer als Leo de Modena hat ihm die Grabschrift gedichtet. Wie de Pomis seinen Onkel Jechiel nennt auch er Alatino den Meister der Aerzte[4]), hebt seine naturwissenschaftliche und philosophische Gelehrsamkeit hervor und überliefert, dass ihn auch die Krone des Alters geschmückt hat.

David Kaufmann.

Hebräische Messkataloge. — Gerson Wiener. — Plan einer Talmudausgabe in Dessau.

Dass auch hebräische Buchdrucker nach dem Vorgange der deutschen für die Leipziger Messe gedruckte Kataloge ihrer Presserzeugnisse herzustellen pflegten, ist bisher wohl noch nicht beachtet worden; wenigstens hat Zunz, zur Geschichte S. 245 die Thatsache unerwähnt gelassen. Um so lehrreicher erscheint daher die Angabe, die wir dem Rostocker Zacharias Grapo oder Grapius verdanken. Dieser Sohn des Meklenburger Superintendenten Zacharias Grapius, geboren zu Rostock am 6. Oktober 1671, gleich seinem Bruder Augustinus in jüngeren Jahren bereits einer der eifrigsten Pfleger der rabbinischen Litteratur unter den Christen, überliefert in seiner zur Geschichte des Talmudstudiums unter den Nichtjuden noch heute lehr- und aufschlussreichen Dissertation: Spicilegii historico-

[3]) David de Pomis, de medico hebraeo p. 71.

[4]) לוחות אבנים ed. Berliner No. 45.

philologici, historiam literariam Talmudis babylonici sistentis diss. posterior (gleich der prior Rostock 1696 erschienen) p. 37: Sic qvoque partes qvasdam Talmudis, ut conjicio, reperio in Catalogo librorum Ebraicorum, quos R. Gerschom Francofurto ad Viadrum Lipsiam Nundinis venales solet advehere, et sunt: Gemara Schabbath, Gemara Rosch Haschanna, Gemara Succa, Gemara Beza, Gemara Chagiga, Gemara Taanith, Gemara Babba Kama, Gemara Babba Mezia, Gemara Kidduschim, Gemara Schebbuoth, quos tamen ob summam confusionem, cui Bibliopolae Judaici res suas implicarunt, videre non mihi licuit, partes tamen Talmudis Babylonici esse Judaeus asserebat. Novam integri Talmudis editionem moliuntur hodie Judaei Anhaltini, quam magno cum apparatu imprimere tentarunt, quae, si ita pergant, proxime prodibit; sed quam accurata sit futura, tempus docebit, mode correctior prodeat, quam non ita pridem Abarbenel in prophetas priores (intelligo editionem illam a Judaeis procuratam, illâ autem quae curâ DN. Christiani Lipsiae prodiit nullus liber Ebraicus potest esse accuratior) Rabboth, Pirke Elieser etc. quae omnia ne cassâ quidem nuce digna sunt, cum tot vitiis scateant, ut nemini usui esse queant.

Ich erkenne in diesem Buchdrucker und Herausgeber eines hebräischen Leipziger Messkatalogs Gerson Oettingen, den Wiener Exulanten, der gleich den übrigen Vertriebenen des Jahres 1670 nach seiner Niederlassung in Preussen als Wiener bezeichnet wurde, obzwar er aus Langenlois in Niederösterreich stammte[1]). Wir finden hier den an den hebräischen Pressen Frankfurts an der Oder und Berlins so rege beschäftigten Druckherrn auch als Buchhändler thätig. Die Theile einer Talmudausgabe, die er ankündigt, sind wohl die eben der Presse von Frankfurt a. O. entwachsenen Tractate des Dank der Munificenz und dem Hochsinn Bärmann Halberstadts, des polnischen Residenten, in Frankfurt a. O. mit Kaiserlichem und Kurfürstlich - Brandenburgischem Privilegium erscheinenden babylonischen Talmuds[2]). Die Exemplare, die Grapo zu seinem Verdrusse nicht zu Gesichte bekommen konnte, waren bis zur Messe, zu der sie bereits angekündigt waren, wahrscheinlich noch nicht fertig gestellt worden.

Dagegen ist aus der Ausgabe des babylonischen Talmuds, mit deren Plan nach Grapo's Berichte die Juden im Anhaltischen um

---

[1]) Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien p. 218.

[2]) B. H. Auerbach, Geschichte der israelitischen Gemeinde Halberstadt 58ff; Rabinovicz, Dikduke Sofrim Bd. I und VIII; Kaufmann, Samson Wertheimer 62 n. 2.

gingen, Nichts geworden. Vielleicht hat die Eröffnung einer hebräischen Druckerei in der wenige Jahrzehnte vorher zu besonderer Blüthe gelangten jüdischen Gemeinde Dessau,[3]) die wahrscheinlich eben in das Jahr 1696 fällt,[4]) den Gedanken eingegeben, den babylonischen Talmud hier von Neuem drucken zu lassen. Das Bedürfniss nach Talmudexemplaren, die durch Brände und starken Gebrauch selten geworden waren, war nach übereinstimmenden Zeugnissen in den Approbationen zu R. Bärman's Ausgabe so gross, dass die Unternehmung dieses Mäcens als rettende That begrüsst wurde. Die Nachricht von dieser Edition hat sicherlich die Absicht der Dessauer oder Anhaltischen Mäcene im Keime erstickt. Wenn aber Grapius nach dem Vorbilde der Hamburger und Frankfurter Presserzeugnisse, die er erwähnt, nichts Gutes von der neuen Talmudausgabe erwartet, so hat die von Frankfurt a. O. wenigstens seine Befürchtung nicht gerechtfertigt.

Budapest, 6. Mai 1890.

David Kaufmann.

Die Wormser Fränkel in Breslau.

Isak Aron Lewi, den ich irrtümlich[1]) oben S. 88 als Sohn Juda Löb Fränkels behandelt habe, weil ich die Angaben des Wormser Memorbuches p. 46 so verstehen zu müssen glaubte, ist der Sohn Aron Fränkels und mit seinem Vetter, dem Sonnabend den 19. Ijar 1754 in Worms verstorbenen Isak Seckel nicht zu verwechseln. Ich verdanke diese Belehrung Herrn Rabbiner Dr. M. Brann, der in dem von der Judencommission zu Breslau vom 5. Oktober bis zum 2. November 1776 aufgenommenen Seelenregister der Breslauer Juden (im Besitze der Synagogengemeinde daselbst) in der Reihe der Privilegirten unter No. 3 auf p. 64/5 Isaak Aaron Lewi aus Worms verzeichnet fand. Er erscheint hier im Alter von 70 Jahren, als Gatte der 40 Jahre alten Täubche Samsonin aus Breslau, in der Brann eine Tochter des reichen Breslauer Juden Samson Sklower

---

[3]) Schudt IV, 251.

[4]) Ersch und Gruber, Encyclopädie II, 28 p. 84 n. 49.

[1]) Anmerkung 4 daselbst entfällt ganz. P. 90 n. 2 ist ביום ה׳ richtig und Hizels Sterbedatum Dienstag Abend am 23. Oktober 1738. Jb. l. Z. l. statt 12. am 21. Dec. 1742. P. 91 Z. 6 ist statt Ende 1721 zu schreiben: Anfangs 1722, genauer: 8. Januar 1722. Jb. Z. 18 l. statt den 21 Mai, Dienstag Abend den 20. Mai 1755. Auch diese Correcturen hat Dr. Brann mir geliefert.

vermuthet. Unter No. 4 folgt daselbst Jacob Isaac Lewi aus Breslau; offenbar Isaks Sohn, 46 Jahre alt, mit seiner Frau Rahel Abraham Lazarus, 42 Jahre alt, der auf Grund des grossväterlichen Privilegiums des Elias Lazarus Zacharias vom 6. Mai 1744 aufenthaltsberechtigt ist. Ihr Sohn Elias war im Jahre 1776 vierzehn Jahre alt. So blühten unter den Augen Isak Aron Lewi's drei Geschlechter des Wormser Absenkers der Familie Fränkel in Breslau.

Budapest, 10. Juni 1890.

David Kaufmann.

Recensionen.

הציון, הוא ביאור לנבואת יחזקאל סימן כ׳ מאת מאיר איש שלום, ויען תרמ״ח לפ״ק (26 Seiten gr. 8).

S'rubabhel, Erläuterung der Weissagung: „Siehe, es gelingt meinem Knechte“ (Jes. 52, 13 und 53). Von M. Friedmann. Wien 1890 (19 Seiten gr. 8).

M. Friedmann hat in seinen Midrasch-Commentaren (Sifre, Mechilta, Pesikta rab.) an vielen Stellen gezeigt, wie mitunter die Agada's unserer alten Weisen zur Erklärung schwieriger Bibelstellen zu verwerthen sind. Die vorliegenden zwei exegetischen Versuche haben auch dies miteinander gemeinsam, dass sie mit Zuhilfenahme der Agada über das Dunkel der betreffenden Weissagung Licht zu verbreiten suchen.

I. Die erste Schrift (in hebr. Sprache) will das 20. Kapitel des Ezechiel erläutern. Der Prophet hält den ihn um Belehrung fragenden Aeltesten die sündhafte Vergangenheit Israels vor Augen, um am Schlusse zu dem Bescheid zu gelangen: „Was aber euch in den Sinn kommt, das soll nicht geschehen, dass ihr sprechet: Wir wollen sein wie die Völker“ u. s. w. (Ez. 20, 32). Ist es denn denkbar, meint Friedmann, dass die Aeltesten Israels zum Propheten mit dem Ansinnen kamen: „Wir wollen sein wie die Völker!“? Allein aus den Agada's ist zu ersehen, dass die Israeliten in der Zerstreuung sich Bamot errichteten, um daselbst Gott ihre Opfer darzubringen, indem sie glaubten, dass nach der Zerstörung des Tempels die Bamot erlaubt seien, wie dies (nach Sebachim 115 b) vor der Errichtung der Stiftshütte der Fall war. Ja, Einige haben gar nach Art der Heiden ihre Kinder durch das Feuer geführt

Die Aeltesten fragten daher den Propheten, ob es gestattet sei, in Babylonien einen Tempel zu erbauen (nach Art des späteren Onias-Tempels in Aegypten), dort einen einheitlichen Kultus einzurichten, damit nicht ein Jeder sich eine eigene Bamah erbaue. Der Prophet erklärte, dass ein solcher Kultus wie Götzendienst zu betrachten sei und dass Gott einen solchen Plan nicht zur Ausführung kommen lassen werde. „Mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm und mit überströmendem Grimm will Ich über euch regieren" spricht Gott, was nach unseren Weisen zu erklären ist, dass, so oft Israel sich von Gott lossagen und unter den anderen Völkern aufgehen will, ein verfolgungssüchtiger Haman über dasselbe kommen und es bald zur Besserung führen würde. — Auch die Bilder aus der Vergangenheit, die der Prophet vorführt, sucht der Verfasser mit Hilfe der Agada als historische Darstellungen nachzuweisen, die mit den anderweitigen geschichtlichen Berichten sich nicht in Widerspruch befinden. — Die Vorrede der Schrift enthält eine ansprechende Betrachtung, wie die ganze Geschichte des Volkes Israel bald den Ausspruch ונפליתי אני ועמך (Exod. 33, 16), bald wieder die Worte והיינו—ככל הגוים (1. Sam. 8, 20) zum Ausdruck brachte. Es werden ferner die besondern Eigenschaften dargestellt, die dem Volke Israel eigentümlich sind und dasselbe vor Vernichtung und Untergang bewahren. Die ganze Schrift, die Vorrede besonders, ist lesens- und beherzigenswert. Schade nur, dass gerade diejenigen, denen eine solche Lectüre am meisten Not thäte, das Hebräische nicht verstehen.

II. Die zweite Schrift (in deutscher Sprache) will die vielfach gedeutete Weissagung Jes. 52, 13 ff. auf Serubabel beziehen. Die Bezeichnung des Serubabel als ben Schealtiel, welche wiederholt in Esra, Nehemia und Chaggai vorkommt, ist mit 1. Chron. 3, 17—19 in offenbarem Widerspruch, der von den Exegeten nicht befriedigend gelöst werden kann. „Die Agadisten bieten hierin das annehmbarste. Vielleicht waren sie hierüber durch Traditionen unterrichtet." Der König Jechonja war vor seiner Gefangenschaft kinderlos. Erst in der Gefangenschaft wurde ihm durch göttliche Gnade ein Sohn geschenkt, und dieser wurde mit Bezug auf jenes wunderbare Ereigniss Assir-Schealtiel (der Gefangene, von Gott Erbetene oder Gepflanzte) genannt. Später wurde er auch Serubabel genannt, und die Beifügung „ben Schealtiel" ist ein Attribut etwa wie „ein Kind der göttlichen Fügung" (Sanhedrin 37 b). Der Serubabel in 1. Chron. 3, 19 ist aber ein anderer und zwar ein Enkel des Assir-Schealtiel. Von dem im Kerker geborenen und herangewachsenen Serubabel sagt der Prophet: „Entstellt, nicht menschlich war sein Ansehen und seine Gestalt nicht die der Menschenkinder"; ferner: „Abge-

schnitten war er vom Lande der Lebendigen"; endlich: „Ob dem Abfall meines Volkes traf sie die Plage", womit der Abfall von Gott sowohl, als der Abfall vom babylonischen Könige zu verstehen sein mag. — So weit bewegt sich der Verf. auf historischem Boden. Von da ab und weiter muss er sich auf das unsichere Gebiet der Vermuthungen begeben. Hier begegnen wir auch vollständig unbegründeten Behauptungen und Vermuthungen, wie, dass Josua, der Hohepriester, es mit den Gegnern des Serubabel gehalten habe, dass Serubabel unter Cambyses seiner Würde entsetzt, in Gefangenschaft geführt und zum Tode verurteilt ward, u. dgl.! Warum hätten die Bücher Esra, Nehemia und die Propheten Anstand genommen, dies mit deutlichen Worten zu berichten? Wenn Friedmann aus einigen Stellen die Abwesenheit Serubabels von Judäa schliessen wollte, so hätte er wenigstens die plausible Annahme Herzfeld's (Gesch. I S. 321) berücksichtigen mögen, wonach Serubabel an den persischen Hof gereist war, um persönlich für die Erlaubnis zum Tempelbau zu wirken. Auch dürfte es sehr fraglich sein, ob, wie F. meint, der Name „Zemach" (Sech. 3, 8; 6, 12) sich speciell auf Serubabel bezieht. Der Name wird schon von Jeremia (23, 5; 33, 15) dem Messias beigelegt (vgl. auch Grätz, Gesch. II 2, S. 97). — Wenn man nun auch in Vielem und sogar in der Hauptsache, dass sich die Weissagung Jesaja's auf Serubabel bezieht, Friedmann nicht zustimmen kann, so wird man dennoch aus seiner Schrift mancherlei Anregung und Belehrung erhalten und deshalb auch die sprachlichen Mängel übersehen, die dem Verf., der gewöhnlich in hebräischer Sprache schreibt, nicht angerechnet werden dürfen. Ueber die Weissagung Jes. 52, 13 ff. vgl. übrigens die Abhandlung Feilchenfeld's im „Magazin" 1883 S. 1—19, wodurch viele Auslegungen Friedmann's beseitigt werden.

Hoffmann.

Zur Geschichte der Exegese

über den Vers: Gen. 49, 10 לא יסור שבט וגו׳.

Von Rabb. Dr. B. Zimmels in St. Pölten.

(Fortsetzung).

II. Midraschische Auslegung.

2) Agadische Exegese.

4. Eine Auslegung, die schon ganz von der weltlichen Macht Juda's absieht und die Weissagung nur auf die Lehrer und Schriftkundigen bezieht, ist eine Agada jüngeren Ursprungs, die aber vielleicht auf ältere Quellen zurückgeht.

Tobia b. El. in Midr. Lek. tob l. c. (B. ham. l. c., ed. Buber p. קי״ח f.) und שיטה חדשה לב״ר Ven. 1602, f. 49b. לא יסור שבט מיה׳: אלו סופרים שביהוד׳ כמו מושכים בשבט סופר; וממ״ר: אלו יושבי יעבץ[1]) שמורין הלכות [(בישראל) (בארץ

---

[1]) Unter יושבי יעבץ hat man nach Ab. dR. N. c. 35, Sifrê I, 78; II,352; Mech. Am. II. (vgl. die Emend. des Com. ש״ש ed. Livorno, 1801. f. 65a וישבו להם אצל יעבץ) und Parallelst. im Jalkut die Nachkommen Jetro's des Keniten, welche ihren reichen Wohnsitz verliessen (Jud. 1,16 und Raschi z. St.) und hingingen zu Othniel oder Jabez aus dem Stamme Juda, zu verstehen. (Temura 16a הוא עתניאל הוא יעבץ שיעץ וריבץ תורה בישראל) ... um diesem weisen und frommen Manne als Jünger zu Füssen zu sitzen und von ihm Lehre zu empfangen; von ihnen stammten die Rechabiten, die im Synhedrion sassen und Gesetzesbestimmungen lehrten (שהיו יושבין בסנהדר׳ ומורים דברי תורה vergl. Jalk. Jeremia § 323). Darnach wäre (in מבין רגל׳ (שיט׳ חדש׳ doppelt ausgelegt, mit Beziehung auf die Jünger Jabez' die ihm zu Füssen sassen und auf die Quaderhalle, die im Gebiete Juda's lag; s. oben S. 164 A. 2. Vergl. auch das Targ. zu I. Chr. 2,55 (Wilna

ישראל) בסנהדרי גדולה שהיא יושבת (בלשכת הגזית) בחלקו של יהוד'] שנ' ומשפחות סופרים יושבי יעב"ץ (ונו' I. Chr. 2,55)

עכ"ש: פ' שי לו שעתידין כל האומות להביא דורון (לישראל) למלך המשיח בן דוד שנ' בעת ההיא יובל שי . . . . (,[1]ואומר: מלכי תרשיש. . . . אשכר יקריבו (ψ 72,10).

ולו יקה' עמ': (זו ירושלים[2]) שעתיד להקהות שניהם של ע"כ שנ': וישתחוו לו כל גוי (ψ 72,11) ואו': ושפט בצדק . . .ימית רשע (Jes. 11,4) ואו': ונשא נס לגוים גוי (Jes. 11,12).

„Es soll nicht weichen der Stab von J.“ weist hin auf die Schriftgelehrten (oder Schreiber) in Juda, wie es

---

1815, f. 3b) und zu 4,9 (f. 4b). — An eine ehrende Anspielung auf einen Sohn oder Enkel Rabbi's der ebenfalls Jabez geheissen (Der. er. sutta c. 1) ist nicht zu denken, da, wie A. Epstein (ב"ת, V, 97 und Beiträge I, 111) nachgewiesen, יעבץ mit נכדו של ריה"נ (auf diese richtige La. in Jalk. Ez § 367 hat schon סה"ד II, 156 aufmerksam gemacht) gar nicht identisch ist; vergl. auch Graetz, Monatsschrift XXX, 441. Mit der zweiten Erklärung in Pseudo-Raschi zu I. Chr. 2, 55 in Jabez hier den Namen der Stadt Abez (אבץ) nach Josua 19, 20 im Stammesgebiete Isachars u. zwar im Hinblick auf יודעי בינה לעתים I. Chr. 12, 32 (cf. Joma 26a) zu suchen, und als das Leitende im Midrasch den Umstand anzusehen, dass das Synhedrion auf judäischem Gebiete sich befand, wäre vollständig verfehlt.

[1]) Jes. 18, 7. Es scheint, dass man die beiden Worte יבא שילה mit einander verschmolzen aussprach- יוּבַל שַׁי לוֹ Raschi, der diese Deutung anführt, cit. ψ 76, 12 יובילו שי למ'. Was Jalk. § 160 bringt: יובילו לד' צבאו ist kein Bibelvers und scheint zusammengezogen zu sein aus Jes. 18, 7 und ψ 68,30: לך יובילו מלכי' שי. Letzterer Vers wäre sogar im Texte oben statt Jes. 18, 7. angemessener, denn dort ist nicht die Rede von den Geschenken, die Gott gebracht werden. — Pugio fidei hat aus Ber. Kezara auch Jes. 18, 7,

[2]) Trotzdem sich dieser Zusatz in Jalk. u. Beth ham. findet möchten wir ihn als sinnstörend streichen, weil eben ל"מ das Ganze auf den Mess. bezieht u. nachträglich wurde wol erst in Jalk. ein passender Vers Sech. 12,3 dazu gefunden, Das soll aber nicht mit Bestimmtheit behauptet werden, denn Jerus. als Sitz des künftigen Mess. kann auch als die Schwächung der Völker herbeiführend gedacht werden.

heisst: „Die da führen den Stab des Schreibers (Jud. 5,14)“; „und der Gesetzeskundige von seinen Füssen“: Das sind die Männer (Schüler) des Jabez, die (ihm zu Füssen sitzen und) in Israel Gesetzesbestimmungen lehren im grossen Synhedrion, das seinen Sitz hat in der Quaderhalle im Stammesgebiete Juda's, wie es heisst: „Und die Gelehrtenfamilien, die Männer des Jabez etc.“ — „Bis kommet Geschenk ihm, oder der, dem Geschenk wird“, denn einstens werden alle Völker Israel und dem Messias Geschenke bringen[1]), wie es heisst etc. — „Und ihm ist das Stumpfsein der Völker“, denn er (der Mess.) wird einstens die heidnischen Völker stumpf machen, oder es ist Jerus., das den Völkern Stumpfheit bereiten wird etc.

Je nachdem שִׁי לוֹ aufgefasst wird, entweder als Subj. zu יבא, dann bezieht es sich eher auf Juda, oder = שְׁשִׁי לוֹ = „der, dem Geschenke gebracht werden“, dann eher auf den Messias. — Es wird allgemein angenommen, dass שי לו schon die La. שׁילה voraussetzt, und dieser Midr. wäre daher nothwendigerweise in eine spätere Zeit herabzusetzen. Es ist aber doch vielleicht möglich, dass immerhin שִׁלֹה gelesen wurde und man, wie Derartiges nicht selten im Midr. vorkommt, der Ableitung zu Liebe ein Jod einschob. Der Versuch des Leo Castrius (Baur 244 A. 50), den LXX mit der La. τὰ ἀποκ. im hebr. Text שי לו unterzuschieben, dürfte als kaum gelungen anzusehen sein.[2])

---

[1]) Ohne dieses Midrasch Erwähnung zu thun, hat man in neuerer Zeit sogar ernstlich versucht, in seinem Sinne rationell zu erklären und darnach im Bibeltext zu emendieren: עד כי יבא שי לו; dies kühne Wagnis führt S. Pinsker im Namen eines Freundes in מבוא אל נקוד האשי p. 134 an; in Frankl's MS. XII (1863) p. 401 f. wird schon darauf aufmerksam gemacht, dass diese „sinnreiche Conjectur“ eigentlich in der Weise unseres Midr. auslege. — An dieser Lesart haben übrigens auch Amandus Polanus, und in neuerer Zeit Hensler Gefallen gefunden; s. Baur, Gesch. der alttest. Weiss. I, 244 A. 50. s. folg. Anm.

[2]) Nach Baur hat sich (s. A. 1) sogar Amand. Polanus u. in neuerer Zeit Hensler für die Erklärung durch שי לו entschieden. Ob auch

5. Einen verwandten Sinn bietet folgender **Midrasch**, der sich uns in dem handschriftlichen, bereits oben (S. 156 A. 2) erwähnten Midrasch hagadol erhalten hat:

ר״א: לישים אלו ראשי ישיבות וראשי סנהדרין שבארץ ישראל כגון רבינו הקדוש; עכיש זה המלך המשיח. דבי ר׳ שילה [[1]אמרי שילה] שמו רבתי עכיש; דבי ר׳ יאי . . . ולו יקהת עמים: הוא בא ומקהה שניהם של אומות וכולן משתעבדין לו שנ׳ וליה יהיב שלטן ויקר ומלכו (Dan. 7,14) ואומ׳ וכל שלטניא לי׳ יפלחון וישתמעון (Dan. 7,27) ואומ׳ ונהרו אליו כל הגוים (Jes. 2,2).

In der Erklärung des יקהת scheint eine zweifache Auslegung zusammengeflossen zu sein, „stumpf machen", wie oben unter 4. im Midrasch, und „unterworfen sein", welches das jerus. Targ. zeigt.

Da nach Synh. 41a (Ab. s. 8b, Sabb. 15a) das Synhedrion die Quaderhalle 40 Jahre vor der Tempelzerstörung verliess (was später als christl. Einwand gegen obige Auslegung vielfach angeführt wurde), und da es nach 10facher Wanderung[2]) — mit Ende des 2. Jh. wohl — seine Bedeutung zum grossen Theil einbüsste, wurde auch

---

Coccejus, wie Werlün: De laud. Jud. celebr., meinen soll, möchten wir bezweifeln, denn derselbe erklärt (Lex. et comm. p. 898) diese Deutung direkt als falsch und zieht „princeps pacis" vor. Der von Baur das. citirte: „Der von Jarchi angeführte Midr. Agada" u. dann „das Beresch. Kezera des Raym. Mart. p. 313" sind wol die nämliche Quelle, unser Midr., der hier vorliegt.

[1]) Fehlt in Midr. hag. und dürfte nach Synhedr. 98b, zu ergänzen sein. Wenn auch das obige אמ׳ רב אי מחייא mit כגון רבינו הקדו׳ אתי כגון רבי׳ הקדו׳ ein wenig contrastirt, steht doch in Midr. hag. die citirte Stelle mit der folgenden aus Synhedr. ib. bis 99a ועליך יזרח . . . in einem gewissen Zusammenhange. Jedoch folgt nach אמ׳ לי׳ ההוא מינא לר׳ קיסר ופלגו קיסר in anderer Reihenfolge zuerst: דריש ר׳ שמלאי כרמלאה מאי דכת׳ הוי המתאוים אבהו לאיסת . . . und dann: וגו׳ . . . (Am. 5,18) Einen R. Simlaï mit einem solchen Beinamen konnten wir nicht wiederfinden, doch scheint er identisch zu sein mit dem רב מלאה, den Juchasin (ed. Wrsch. 1876) p. 111 blos mit Namen erwähnt und zu dem סה״ד, nachdem er früher Synh. 98b citirt, kurz bemerkt: לא מצאתי.

[2]) Rosch hasch. 31a.

jene Erklärung unseres Verses, die auf das Synh. buchstäblich hinweisen sollte, unhaltbar.

Allen Schwierigkeiten, die durch den Wandel der geschichtlichen Ereignisse entstanden, konnte vorbeugen eine allegorische Ausdeutung, die

β) den Inhalt des ganzen Verses als eine Vorherverkündung in die mess. Zeit verlegte[1]).

1) Ber. r. c. 99 § 8 p. 370 (Wilna) und Tanch. — Jelamd. (ed. Stettin):

לישיים: זה כסא מלכות: כסאך אל' עולם ועד . . שבט מלכותך (ψ 45,7); (אימתי[2]) וממ"ר: כשיבא (אותו [מלך[3]]) שהמלכות שלו[4]) מי שכתוב כו: ברגלים תרמסנה עטרת וגו' (Jes. 28,3)[5]).

עכ"ש: מי שהמלכות שלו; ולו יקה' עמ': מי שמקהה שני כל האומות שנ': [יראו גוים ויבשו מכל גבורתם] ישימו יד על פה (Mich. 17,6). ד"א ולו יקה' עמ': מי שאוה"ע מתקהלין עליו[6]) ללמוד תורה מפיו[7]) שנ': שורש ישי . . . אליו גוים ידרשו[8]).

---

[1]) Auf diese Auffassung weisen hin R. Nissim (זאת ההבטחה לא תתחיל רק אחרי ביאת הגואל) und Js. Abarb. in Jesch. mesch. pars II, 1 c. 6 ed. Königsb. f. 37 b ff.

[2]) Fehlt in Tanch. u. wird unten vor מי שהמלכו' שלו zu setzen sein.

[3]) Hat nur Tanch.

[4]) Das Ganze fehlt bei Abarb.: Jesch. mesch.; ist auch zu streichen.

[5]) רד"ל schlägt vor hier zulesen Jes. 26,b: תרמסנה רגל רגלי עני, was auch wirklich Pug. fid. p. 842 hat. — Abarb. liest: ברגלים תרמסנה רגלי דלים, eine Verschmelzung der beiden Verse, und hat noch einen Nachsatz [וגו'] והוכן בחסד כסא(ו) (?) מה כת' אחריו (Jes. 16, 5); ebenso findet sich Jalk. Jes. 26, 6 § 296 (die Angabe das. aus ב"ר [67, 5] bezieht sich auf das folgende) תרמסנ' רגליה (l. רגל רגלי) וגו' א' רבי מברי' משלמת ליטות המשיח שנ' תרמסנ' רגלי (l. רגל רגלי) וגו' ומה כת' אחריו והוכן וגו'; an eine Verwechslung von Jes. 26,6 mit 16,4: תמו רמס מן וגו' lässt sich kaum denken.

[6]) P, t. hat אליו! Ueber יקהת = Versammlung s. w. bei Midr. Lek. tob.

[7]) La. in אות אמת, durch die viell. die in folg. Anm. angeführte Ergänzung bestätigt wäre.

[8]) P. f. p. 854 aus dem Ber. r. des Mos. had. fährt fort: א"ר

Mit Benutzung der versch. La. und mit einer geringen (ob. p. 181 A. 2) Emendation giebt diese an sich schwierige Stelle folgenden Sinn:

„Es wird einstens ewig nicht (mehr) weichen das Scepter“, d. i. der Königsthron von Juda, denn es heisst: Dein Thron, o Gott, ist immer und ewig, ein Rechtsscepter ist das Scepter Deines Königthums; „und der Gesetzgeber von seinen Füssen“, d. i. der, von dem es heisst: Es zertritt sie der Fuss — die Füsse des Armen. Wann wird dies sein? — Wenn kommen wird der, dessen ist die Königsherrschaft und der stumpf macht die Zähne der Völker[1]) (denn es heisst: Es fürchten sich die Völker und schämen sich all ihrer Stärke, legen die Hand auf den Mund), oder um den die Völker sich sammeln werden: Der Spross Isai's . . . . . ihn werden die Völker aufsuchen.[2])

2) Eine zweite derartige Deutung des ganzen Verses auf die mess. Zeit findet sich Jalk. Gen. § 160 (Abarb. in Jesch. mesch. 38a cit. כ״ר, das Verzeichniss ib. f. 3a: כ״ר זומא), wo aber die Auslegung von מחקק = יושבי יעבץ entschieden aus den oben erwähnten Midraschim hineingekommen sein muss, denn in ihrem jetzigen Zusammenhang spottet sie jeder Erklärung. Glücklicherweise können wir sie ersetzen durch eine jedenfalls halbwegs authentisch uns erhaltene Stelle aus Ber. r. des Moseh had. bei Raym. Mart., Pug. fid. p. 842: לישיט: זה משיח בן דוד שהוא עתיד לרדות את המלכ[י]ות בשבט שני: תרועם בשבט ברזל (ψ 2,9), ומטיר: חנינא אין מלך המשיח בא אלא ליתן לאומות העולם מצות; א״ר רחמון (נחמן!) (Jes. 55,4) ומצוה לאמי׳ . . . חן עד לאומים: וכן הוא אומר.

[1]) Diese beiden Glieder parallel den obigen — Königsthron und Bestrafung der Völker.

[2]) Wir folgten der Uebers., die Men. b. Isr., der glaubt, dass עד hinaufgelesen wurde, giebt: Non auferetur sceptrum a. J. in aeternum neque legislator (?) a pedibus eius, quando veniet, ille cui (regnum) et congregatio populorum. Er sah sich wol dazu veranlasst durch das עולם ועד aus ψ 45,7. Man kann aber auch עד כי = quando nehmen, was an gegebener Uebers. wenig änderte; s. oben S. 12 A. 1.

שהוא עתיד למחוק האומות ברגלים שנ׳: תרמסנה רגל, רגלי עני[1]; ע״כ י״ש: שעתידין וכו׳.

„Es wird einstens der Stab nicht weichen von J.“ weist hin auf den david. Mess., der die Reiche mit dem Stabe züchtigen wird, wie es heisst: Du zerschellst sie mit eisernem Stabe; „und der Zertrümmerer (?) von seinen Füssen„[2]) (ist ebenf. d. Mess.), der die Völker mit Füssen zertrümmern wird[3]), und das wird sein zur Zeit, da kommen wird שִׁי לוֹ, wenn einstens die Völker Isr. und dem Mess. Geschenke entgegenbringen werden.

3) Wiewohl ein wenig zweifelhaft[4]), zählen wir doch zu dieser Klasse eine Agada aus Agadath beresch. in Beth ham. IV p. 113 (ed. Wrsch. 1876, p. 110):

לישי״מ: זה [זו] מלכות; וממ״ר: זה נשיא. (עד)[5]) מתי? עד כי יבא שילה: עד כי יבא נשיא ויחזור [ויחזיר] המלכות לדוד[6]) שנ׳ ודוד עבדי נשיא להם לעולם (Ez. 37,25), וכן כת׳ אחר ישבו . . . ובקשו . . . . ואת דוד מלכם (Hos. 8,5); וכה״א[7]): ותאכל ותשבע

---

[1]) P. f. hat dann (Sech. 9, 9.) עני זה משיח שנ׳: עני ורכב על חמור, was aber freie Ausführung des Mos. had. sein dürfte.

[2]) In welchem Sinne hier מבין רגלי genommen ist, dürfte schwer zu entscheiden sein; gegen die Erklärung: „derjenige, der die Völker zertrümmert aus der Mitte seiner Füsse hervorgehen lässt“, spricht למחוק . . . ברגלים.

[3]) Diese ganz ungebräuchliche Anwendung von מחק, die sich in den Lexicis nicht findet, könnte doch viell. mit Targ. Jud. 5,26 belegt werden: מחקה ראשו = תברת רישיה. In Tikk. Sohar (Wagenseil 349) שימחק ויקטול חנחש.

[4]) Es kann nämlich נשיא und מלכות wie נשיא und ר״ג in der Baraitha verstanden sein.

[5]) Nach dem Zusammenhange ist dieses עד zu streichen; die beiden folgenden עד können erklärt werden.

[6]) Dav. als Messias Synh. 98 b: עתיד הקב״ה להעמיד להם דוד אחר הדין מלכא משיח׳ אי מחייא דוד שמי׳ אי ממיתא דוד שמי׳. und Echa rabb. l. c. 118: Interessant die Ausleg. unseres Verses auf Dav., den geschichtl. Messias bei עזר האמונה u. אבן בחן nach TO; s. weiter.

[7]) Midr. Ruth r. §. IV. אוכל בעוה״ז, אוכל לימות המשיח, אוכל לע״ה; Jalk. Ruth § 603: ותאכל בעוה״ז, ותשבע לימות המש׳, ותותר לע״ה.

ותאכל (Ruth 2,14): ותאכל זה הנביא שנ׳ ויאכל נבל באמרו ולנביא
מטמו (I. Chr. 5,2), ותשבע (זה) זו המלכות[2]) ותותר זו נשיאות[1]).

„Es wird einstens nicht weichen das Scepter v. J.“, d. h. das Königthum; „und der Gesetzgeber von seinen Füssen“, d. i. ein Fürst. Wann?[3]) Da kommen wird in des Messias Zeiten ein Fürst und mit ihm das Königthum zum david. Hause zurückkehrt, wie es heisst: „Und mein Knecht David ist ihnen ein Fürst für ewig“, und ebenso heisst es: „Dann kehren die Kinder Isr. zurück und suchen ihren Gott und ihren König David“. — So heisst es auch von Ruth, der Ahnfrau des david. Königshauses: „Sie ass“, das bedeutet den Vorrang J.'s als Gebieter über die anderen Bruderstämme; „sie wurde satt“ bedeutet das Königthum, und „sie liess (behielt) übrig“, das ist der Rest der Herrschaft bei den Nessiim aus david. Hause — So wird in geschichtlicher Folge der stete Vorzug des Stammes J. von der mos. Zeit bis in die Diaspora, der Vorrang unter den Bruderstämmen in vordavidischer Zeit, das Königthum und die Würde der Nessiim bezeichnet.

c) Es erübrigt uns noch hier zusammenzustellen die Bruchstücke, die aus der Midraschsamml. des R. Moseh hadarschan (c. 1050) erhalten sind. Dieselbe wird von mittelalt. christl. und getauften jüd. Schriftstellern vielfach

---

[1]) Als Beleg da viell. zu ergänzen: שנ׳ לא יסור שבט מיהודה.

[2]) Und hier: ומחקק מבין רגליו

[3]) Die Erklärung des Comm. עץ יוסף in der Warsch. Ausg. mit Beibehaltung des עד מתי, „es wird Scepter u. Herrscherstab, aber als Zeichen eines geringeren Grades von Macht, nicht ganz schwinden,“ jedoch nur bis zur Ankunft Schilo's, denn dann wird alle Macht zum Davidischen Geschlecht zurükkehren — erscheint uns nicht richtig, da im Vorder- und Nachsatze das gleiche מלכות steht Auch das עד מתי auf נשיא allein zu beziehen und zu erklären: Es wird nicht weichen zuerst das Königsthum und nach dessen Aufhören dann die Nassiwürde aus Juda, aber letztere nur bis das Messiaskönigthum wieder beim Hause David's sein wird, ist etwas gezwungen, doch eher möglich; aber man müsste dann trotz des angeführten Schrifsverses Ez. 37,25 . . . עד כ״א משיח ויחזיר lesen.—

citirt, so von Raym. Mart., Ger. de S. Fé, der allerdings nach Epstein's Ansicht (Bereschit-Rabbati etc., Sep.-Abdr. aus dem Magaz. 1888 p. 13) Alles, was er von Ber. r. des Moseh had. erwähnt, Ersterem entlehnt haben soll (Hebraeomatix z. B. I, 42 „Ber. Rabba de R. Moyse praedicatore" und Tr. e. Jud. in Max. Bibl. V. patr. XXVI, 529—55 öft.) u. A. Sie nennen sie Ber. Rabba κατ' ἐξοχήν und im Gegensatz zu dem uns vorliegenden Text des Ber. r.[1]): Ber. Kezara. Das Ber. r. des Mos. had. soll auch mit der bereits erwähnten שיטה חדשה לביר identisch sein (Jell. Beth-ham. II, p. XXV nach Zunz, GV. 291). Besonders den Segen Jakob's scheint man im 10. und 11. Jh. zum Gegenstand der agad. Erläuterung vielfach gewählt zu haben; daher die vielen Citate aus dem Ber. r. des Mos. had. speciell zu I M. **49** z. B. bei Raym. Mart., wie auch bei anderen christl. Autoren zu messianolog. Zwecken. — Einzelne Stücke wurden bereits oben mitgetheilt.

a) Is. Abarb. in Jesch. mesch. II, 1 c. 6, p. 37b, der, wie es scheint, erst aus christl. Quelle, wahrscheinlich aus dem ס' הסקורים[2]) des Geron. de S. Fé, schöpft, und

---

[1]) Dies wäre ungefähr die Ansicht Zunz' (GV. 290); eine andere hat nun Epstein (l. c. p. 11f.) aufgestellt, nach welcher Martini unter Ber. r. minor einen Bereschit rabba im Auszug, unter Ber. r. schlechtweg den gedruckt vorliegenden und unter Ber. r. major den des Moseh had. verstünde. Nach beiden Ansichten müsste aber Alles, was Mart. aus Ber. r. minor bringt in unseren Ausg. sich finden, während, was recht auffallend ist, der Pugio fidei p. II, c. IV, § 4 p. 313 aus „Bereschith Kezara Sectio 79" citirte Midrasch bei uns nur Jalk. Gen. § 160 sich findet.

[2]) Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dies durch אלה הסקורי oder „ס' הויכוח שנעש' במורמושא" (s. ב"ת II, 113 und 375), von dem das einzige Ms. sich im Besitz A. Epstein's (früher J. S. Halberstam's, vergl. Kobak's Jeschurun hebr. VI, 45 f. A. und Ginse nist. ib., ferner Ber.-Rabb. p. 13 u. 32 A.) nicht eine Uebersetzung des Tract. contra perf. Jud. ist, sondern, wie Epstein mit Recht annimmt, ursprünglich hebräisch geschrieben wurde. Einen direkten Beweis dafür können wir aus der Einleit. des Abarbanel zu Jesch. mesch. f. 5a entnehmen, wo es heisst: ויעשו להם האנשים המרשעים

Pug. fid. p. II, c. 4 § 3 p. 313: ליש״מ: זו לשכת הגזית שנתנה בחלקו[1]) של יהוד׳[2]) שנ׳: וימאס באהל יוסף . . . ויבחר את שבט יהוד׳, את הר ציון אשר אהב (ψ 78, 67—68): הר המצוין בתורה, וכה״א: אהב ד׳ שערי ציון (ψ 87,2) שערים המצוינים בהלכה[3]); ומס״ר: אלו יושבי יעבץ שמורין[4]) הלכות בישראל וכו׳ wie ob. S. 177 unter 4. (V, 17,10) ומה ליש״מ: אלא לומר לך שלא כח לסנהדרין לדין דיני נפשות אלא כל זמן שיושבין בלשכת הגזית שכיון שגלו משם למקום אחר בטלו דיני נפשות שנ׳: ועשית . . . מן המקום ההוא מלמד שמקום גורם[6]); עכ״ש: זה המשיח[5]).

בלשונינו ספרי מינים וחבורי פקורים כאשר עשה המופקר הגדול שמו בישראל לפנים לודקו (l. לורקי) ישו׳ ראש הפוקרים. — Die bei Ab. l. c. aus dem מפקר citirte Stelle stimmt fasst vollständig mit dem Excerpt überein, welches Herr Epstein aus seinem Ms. f. 82b freundlichst uns übermittelte: . . . ואמר ר׳ משה הדרשן על לא יסור . . . בחלקו . . . שמורים הלכות בסנהדרין . . . לדון דיני נפשות במקום אחר (עד) עד . . . ואמר ר׳ דזמון (l. רחמון) כשנלתה . . . ובטל מהם דיני נפשות . . . והקריחו עליהם קראה (e. קרחה) ואמרו אוי לנו וכו׳. Wie es scheint, ist das eine Compilation uns den oben im Texte unter a) und β) angeführten, dem Pugio fidei entnommenen Midraschim. Wie Herr Epstein uns ebenfalls mitteilte, hat Don Vital in קדש קדשי׳ (einer Widerlegung Geronimo's), das er handschriftlich besitzt (vgl. Grätz, Gesch. VIII, 3. Aufl., 1890, Note 3, p. 416) ר׳ נחמן und מתניהן statt גלדיהן.

[1]) Abarb. לחלקו, cf. Scheb. jeh. (1855) hebr. p. 78. — Wie wir nachträglich fanden, hat sich der erste Theil des Midrasch auch im Sifrê II, 352 erhalten: (so nach ומה ת״ל לא יסור שבט מיהודה ומחוקק Jalkut § 957 richtiger) זו לחג״ז שניתנ׳ בחלקו של יהוד׳ שנ׳ וימאס באוהל יוסף . . . ויבחר את שבט יהוד׳; vgl. Raschi Sebachim 54b s. v. ואיבעית אימא: גמירי סנהדרין בחלקו של יהוד׳ כדכ׳ ומחקק מבין רגליו. Das Citat bei Mart., der auch v. 67 anführt, spräche gegen die Emendation Friedmann's z. St. n. 23.

[2]) Aus Pugio fidei.

[3]) Berach. 8a.

[4]) Abarb. הוראות לישראל.

[5]) Aus Pug. fid.

[6]) Ab. sara 8b; cf. Raschi Synh. 41a, der v. 8 citirt ועלית אל המקום. — Abarb. in Jesch. mesch. stellt nach dem Talm. den Sachverhalt anders dar; als die Verbrechen im Lande zahlreich wurden, gab das Synhedrion die criminelle Gerichtsbarkeit auf u. verliess aus freien Stücken die Quaderhalle (הם מעצמם נסתלקו מלהג״ז); das führt Abarb. gegen die Angriffe des מפקר, der kein Anderer als Josua Lorki, Ger. di S. Fé ist, aus; s. oben p. 185 A. 2.

β) S. ob. S. 154 A. 1. (כשבטלה?) א״ר נחמן כשגלתה סנהדרין הגדולה מלשכת הגזית וכו׳.

Dies angebliche Dictum R. Nachman's, das wir sonst nicht nachweisen können, steht im Widerspruch mit der ganzen Anschauung, die wir in Bezug auf die Auslegung unseres Verses in den Midrr. gefunden haben. Dieselbe will eben nicht zugeben, dass die Macht Juda's schon vollständig gewichen sei. — Das würde uns aber nicht hindern, trotzdem diese Stelle als authentisch anzusehen, wenn nur Raym. Mart.'s Glaubwürdigkeit in Bezug auf Citate aus Midrr. überhaupt nachgewiesen wäre.

Darüber hat sich in den letzten Jahren gerade eine kleine literarische Fehde entsponnen. S. M. Schiller-Szinessy in seinem Aufsatz „The Pugio fideï" in „The Journal of Philology", vol. XVI (1888) p. 136 ff. brandmarkt Mart. geradezu als Fälscher und Ignoranten und sieht in dem R. Rahmon eine Mystification für Ramon-Raimundus selbst (vgl. diesen Namen in Graetz' Monatsschrift XXXIII, 503, 505 A. 1 u. 507: Ramon Martin und in Disp. Nachm.; Graetz, Gesch. VII, 418); also Mart. wäre selbst der Erfinder aller Midr., die er unter diesem Namen anführt, wie auch Zunz, GV. 407 sie für einem erdichteten Autor untergeschoben hält. Gegen Sch.-Sz. trat Neubauer in „The Expositor" (1888) für Mart. ein, dem auch J. Loeb beistimmt, s. Rev. des ét. juiv. XVI (1888) p. 314, wo zugleich auf „Academy" vom 17. Sept. 1887 hingewiesen wird. — Die Partei Mart.'s sucht Epstein, Ber.-Rabb. p. 21 ff. unabhängig von den genannten Gelehrten zu ergreifen, konnte es jedoch nicht ganz consequent thun; denn p. 22 das. heisst es: „Wenn Mart. Fälscher war, so war es höchstens im Gruppiren, aber nicht im Schaffen", und p. 25: „Was aber unbedingt christlich und zu dem Zwecke verfasst ist, um die Juden zu bekehren, das führt Mart. nicht im Namen des Ber. major (des Mos. had.) oder eines anderen Midr., sondern eines unbekannten Rachmon an". Nun kann

Epst. nicht entscheiden, ob Rachmon (und damit auch der Inhalt seiner Aussprüche) fingirt sei, oder ob es einen Apostaten dieses Namens wirklich gegeben (s. auch בית V, 181 A. 8 und Beiträge I, 110 A. 2). Ausserdem bringt Epst. selbst Beitr. l. c. ein Citat aus Pugio (p. 695), nach welchem Rachmon Moseh had. ausführen soll und in unserer Stelle aus dem Pugio (p. 872), sowie in der oben p. 181 A. 8 (P. f. 854) citirten scheint der R. Rachmon wieder aus Mos. had. zu stammen. Sollte die Nennung dieser geachteten Autorität in Verbindung mit dem allerdings unbekannten Rachmon nicht unter den Juden irreführen? Ganz frei von jedem Verdachte wäre Mart. somit nicht. Wenn die christologischen Erklärungen nicht auf Juden wirken sollten, welchen Zweck hätten sie dann im Pugio gehabt? Sollte der ungebräuchliche Name gerade darüber belehren, dass man es mit einer nichtjüdischen Auslegung zu thun habe, dann ist es seltsam, dass einmal sich doch (durch einen Druckfehler!?) im Pugio (p. 853; nach Epst., Ber.-Rabb. 26) dixit Rabi Nachmon findet, und dass Abarb., sowie Don Vidal in der Widerlegung des Geronimo, der ebenfalls R. Rachm. hat u. zw. aus P. f., (vgl. oben S. 185f. A. 2; u. Abarb. l. c. 49b) einfach ר' נחמן wiedergeben und Ersterer sich bemüht, den agad. Ausspruch desselben zurechtzusetzen[1]). — Die ganze Frage ist daher noch offen zu halten, denn ein entscheidendes Urtheil dürfte schwerlich zu fällen sein.

γ) P. f. III, 9,5 p. 767: דרך לישרם: זה שאמר בלעם: כוכב מיעקב[2]) (IV, 24,17), ומתי מתקיים? נבואה זו? כי יבא שילה כשיבא מלך המשיח.

---

[1]) Abarb. scheut sich sonst, z. B. Jesch. mesch. 49b und 61b, gar nicht Ger. Plagiate u. Fälschungen vorzuwerfen, während er bei R. Rachm. keinen Verdacht schöpft.

[2]) Interessant ist, dass auch R. El. Wilna in אדר' אלי' (ed. Halb. f. 82a) zu IV, 24,17 den כוכב מיעקב in Verbindung bringt — in dunkel mystischer Weise — mit לא יסור ש' מי', indem 4 Erlösungen, ausgedrückt in דרך, קם, מחץ u. קרקר zu 4 versch. Zeiten durch 4 Erlöser — יקהת, שילה, מחקק, שבט — herbeigeführt werden sollen.

Diese Auslegung des עד כי = כי = wenn, gehörte zu den unter β) oben p. 181 ff. angeführten Midraschim, die die ganze Prophetie auf die Messiaszeit beziehen; sie findet sich auch im ms. des Bereschit-Rabbati bei Epstein p. 14; doch s. noch weiter.

δ) ib. III, 16, 1 p. 842 s. o. S. 182 unter 2.

ε) ib. III, 16; 22 p. 854 s. o. S. 181 A. 8.[1])

Den Uebergang von traditioneller, alleg.-agad. zu rationeller Auslegung bildet neben Raschi

d) Tobia b. Elieser (aus Worms oder Mainz; s. Graetz, Gesch. VI, 172; doch nach den neueren Forschungen Buber's in der Einl. zu seiner Ausgabe des ל״ט, Wilna 1884, p. 20 f. aus Kastoria in Südbulgarien, um's Jahr 1100). Sein Werk, die Pessikta Sutt. od. Midr. Lek. tob, wurde bereits oben erwähnt. Während die Auslegung שי לו bei ihm vermuthen liesse, dass er schon die La. שילה gehabt, spricht dagegen folgende messianol. Deutung, die wir ausser dem oben Angeführten noch bei ihm finden:

עכ״ש: עד כי יבא בנו כמו ובשליתה (V, 28,57)[2]. ע״א: שלה: זה שא׳ הכת׳: אשרי המחכה ויגיע לימים אלף ג׳ מאות וליה (1335, Dan. 12,12); רמזו יעקב אביו בברכתו: אלף [ו]הוא הכלל, והסרם הוא ש״ל״ה; וכן רמזו מ״ר: ואנכי הסתר אסתיר (V, 31,18) = 1335, כי א׳ דאסתיר מפל כי הסתירה עיקר ובא דניאל ופי׳: אשרי המחכה וגו׳; והם עידן עידונין ופלג עידן מועד מועדים וחצי, מספר(י)ם יהיו ג׳ שנים ומחצה שבהם יהיו ימי הצרה וממנה יושע; אבל (l. יהי׳)

[1]) In שיטה חדשה לב״ר (ed. Ven. 49a) wird noch eine kleine alleg. Spielerei angegeben, die etwas unklar an unseren Vers sich anlehnt. Juda als 4. geboren, ד=4 der 4. Buchstabe dieses Namens; ein Messias, der Sonne vergleichbar, die am 4. Tage geschaffen; 4 aus Juda's Stamm wurden errettet: Dan., Chan., Misch. und As.; u. wie in דוד das ד Anfang u. Ende des Wortes, so ist Judah der Bestand vom Anfang bis zum Ende gesichert, denn es heisst; „Es wird nicht weichen etc.“ (?): vergl. Jalk. § 159, ל״ט ed. Buber p. 234. — Gelegentlich sei auch angeführt die Zahlencombination aus ס׳ הפליאה (ed. Przemysl 1883, f. 24b): יהוד׳ עולה ל׳ ואם תמלא למ״ד הוא ע״ד זהו ליש״מ . . . ע״ד כי״ש.

[2]) Leitet also von שליח ab u. las שִׁלֹּה, wie wir ob. bei T. J. b. U. bemerkt; s. Reifmann im ב״ח IV, 217 und oben S. 15 A. 2.

התחלתן אין אנו יודעין אימתי, וע"ז נאמי ופתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים (Mal. 3,1) זש"ה: כי יבא שלה, פתאום יבא. — וי"ל יקהת לי יקהל כענין להקת[1] (I. S. 19,20), וכה"א: כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה[2] (Zeph. 3,9).

Das שילה erfährt hier eine doppelte Deutung auf den Mess. Nach Dan. 12,12 soll nach $3^1/_2$ Jahren des Unheils die Erlösung kommen; der Anfang dieses Zeitraums ist zwar unbekannt, aber es heisst: „Bis kommen wird שלה", d. h. die 1335 Tage werden plötzlich beginnen.[3]) (Dass diese Zahl aus Daniel in den Messiashoffnungen und in den Erwartungen des Erlösungsjahres auch sonst eine Rolle spielt, s. bei Zunz, Jüd. Zeitschr. IX, 108 u. Ges. Schrift. III, 228.)

Beide Auslegungen sind ein klarer Beweis dafür, dass noch immer die La. שלה die übliche war.[4])

---

[1]) Die Ableitung von יקהל aus יקהת mit Hilfe des gegebenen Beispiels להקת, ob per metathesin oder durch Vertauschung der verwandten Buchstaben ת u. ל, so wie der Zusammenhang mit dem folgenden Verse, sind uns unklar geblieben. — Als Parallele können wir anführen, dass Joh. de la Haye im Comm. zu seiner lat. Bibelausg. (Par. 1660) p. 426 anonym die Ansicht eines chrisl. Autors bringt, der קהת = קהלת = ecclesia erklärt hat, u. zw. dass aus קהלת durch (doppelte) metathesis להקת u. daraus wieder durch eine solche לקהת, mit vorausgesetzten Jod (?) = ילקהת u. mit דגש in ק = יקהת — Andere hätten יקהת od. ילקהת = קוֹהֶלֶת = praedicatio gesetzt. Uebrigens s. auch Reinke 130.

[2]) Dieser Vers soll wol ein Beleg dafür sein, dass die Völker einstens sich bekehren und um den Messias schaaren werden, cf. Ab. sara 24 a u. Berach, 57 b; doch steht er mit dem Vorangehenden in einem so losen Zusammenhang, dass er fast wie ein frommer Wunsch oder Trost klingt, dass einstens in messian. Zeit so schwierige Worte (יקהת) im bibl. Texte aufgehellt würden. Das hätte T. b. El. auch für שילה wünschen können!

[3]) שליא = plötzlich findet sich mehrfach in Targ.; Prov. 3,25; 6,15 für פתאום u. פתע; 24,22 u. ö.

[4]) Wenn in Sohar z. St. das י (u. ה) in שילה mystisch gedeutet wird u. in den Tikk. Soh. (cit. bei Wagsl. 347) dagegen es heisst: שלה . . . שלה משה דאיתי מורשה דיליה, so könnte ersteres שילה דיליה ודאי איהו קטיל לחויא, auf eine spätere Zeit u. das Letztere

Frei von derartiger mystischer Zahlencombination, doch der Tradition getreu legt

e) Raschi agadisch u. zw. in mess. Sinne unseren Vers aus. — Er erklärt nach der alten Baraitha: „Es wird die Macht vom Stamme Juda (so er sie einmal erlangt) nicht weichen“, das sind von David ab (oder von dem Aussterben des david. Königshauses ab?) die Exilarchen in Babylonien, die die Gewalt über das Volk von den Königen übertragen haben (cf. Graetz, Geschichte IV, 214); „und der Gesetzeskundige von seinen Füssen“, das sind die Gelehrtenjünger, die (zu Füssen der Lehrer sitzen und) zu Nessiim in Palästina ordinirt werden, „bis[1]) kommen wird der Messiaskönig“, dessen ist die Herrschaft, oder dem Geschenke gebracht werden. (Vgl. Raschi zu I Reg. 11,39. — Trotz des שי לו kann Raschi doch, da er gegen die masoretische Lesung auch שִׁלֹּו annimmt, שלה gehabt haben.) Wie Raschi einem polemischen Einwande (cf. Grätz Gesh. V, 364): Dass doch nach der Zerstörung des ersten Tempels keine ריג aus davidischem Geschlecht in Babylonien die Macht bewahrten (s. Morinus ob. S. 158f. A. 1 und dagegen für Raschi w. unter Nicolaus de Lyra) und auch bis zu seiner Zeit dieser Zustand nicht angedauert, begegnet wäre und die Weissagung gerechtfertigt hätte, ist aus seinen Worten nicht klar zu ersehen[2]). Vielleicht

---

offenbar mit שִׁלֹה auf ein höheres Alter hinweisen, denn hier ist noch nicht (s. auch Bachja b. Ascher) משה durch Zahlenwert = שילה, wie schon bei Jak. b. Ascher (ב׳ המורים). — Hier sei noch bemerkt, dass R. Moseh Isserles in den Glossen zu Sch. Ar., Ch. M. § 67,1 anführt: יהי רצון שיבנה . . . כי יבא של״ה לפרס; auch Mord. Dato glaubte an das Jahr 1575, in welchem nach Abarbanel die Todten auferstehen sollten; s. Zunz l. c.

[1]) Raschi hat עד כי ausschliessend genommen, da er es zu I, 24,33 dem עה אם gleichgesetzt; vergl. TO.

[2]) S. bei Pererius p. 1020b die Frage gegen Raschi: Sed ubi terrarnm aut gentium sceptrum et imperium habet tribus Juda? Dass in Medien, Assyr., Babyl. oder im Kaukasus eine solche Herrschaft wäre, betrachtet auch er als erfunden u. nicht geschichtlich

legte er schon, wie man es später gethan, den Nachdruck auf die Gelehrten und die geistige Macht, die stetig in Juda erhalten blieben.

Mehr Interesse und Schwierigkeiten zugleich bietet bei Raschi der (erste) Versuch einer grammatischen Erklärung des Wortes יקרת:

אסיפת עמים שהיוד עיקר הוא ביסוד כמו יסעתך (Ez. 28,7; 17), ופעמים שנופלת ממנו. וכמה אותיות משמשות בלשון זה והם נקראים עיקר נופל, כמו נרן של נוגף ושל נושך; ואל״ף שבאחותי באזניכם[1] (Job 13,17), שבאבחת חרב (Ez. 21,20) ואסוך שמן (II. Reg. 4,2); אף זה יקרת[2] עמים: אסיפת עמים שג׳: אליו גוים ידרשו (Jes. 11,10);

---

bewiesen, da die Juden dorten immer unter fremden Herrschern lebten. — Am Anfang des XVI. Jh. beriefen sich Isaak Arama auf einen נשיא מדוד בבגדאד (Aked. jizch. z. St. vergl. Ibn Esra zu Zach. 12,7: בית דוד עוד היום בבגדד um's Jahr 1139 s. Graetz VI, 460) u. Abr. Fariss. auf die שרי ישראל בגלילות ספרד ובארצות האונגארו (Ms. 33 d. Sem.- Bibl.; cf. Graetz' MS. XXX, 201 A. 2). — Benjamin v. Tudela war in allen Weltteilen umhergezogen, um zu sehen „ob das Scepter ganz von Juda genommen sei" (s. P. Cassel, Ahasverus 45) und fand auch zu Narbonne (1165) den Nassi R. Kalon. b. Todr., der seinen Ursprung aus david. Hause ableitete; in dieser Stadt die einen Roi Juif gehabt haben soll, liess sich ja jener R. Machir nieder, der wie Juchasin erzählt, dem König Karl (?) aus Babylonien auf Verlangen gesandt wurde als ein Weiser aus dem Königsstamme Juda. Auch zu Arles gab es um die Mitte des 13. Jahrhunderts Nessiim, aus dem königlichen Geschlechte Isai's, wie noch andere Familien im Mittelalter sich solch' adeliger Abstammung rühmten; vergl. Gross in Graetz' MS. XXX, 448 u. 451; ders. in MS. XXVII, 472; Geiger, Jüd. Zs. X, 282; Z. Kahn, Et. sur le livre de Joseph le Zélateur p. 13 f. und Graetz, Gesch. V, 68.— Ebenso wendet P. Fagius (Tharg., Strassb. 1546) schon gegen Raschi ein: Quod si rogas ubi ergo hodie est sceptrum judaicum? respondet in Babylonia; u. in bissig- gehässiger Weise bemerkt er dazu: הרוצה לשקר ירחק עדיו.— Vergl. oben S. 158 A. 1.

[1]) Minch. jeh. (Prag 1678) des Juda b. Elies. (1313) schlägt vor statt dieses Beispiels: V, 23,14 על אזנך (Raschi: כמו כלי זיין).— Wir vermuten, dass von diesem Verse die in unseren Texten eingeklammerte Glosse, die keinen Sinn giebt, herrührt: הוא ל׳ זיין שהוא ל׳ ח.

[2]) דקדוקי רש״י (Riva di Tr. 1560) würden, wenn Raschi nicht

ודומה לו ותבז ליקהת אם (Prov. 30,17) [4]. . . . . וכגמרא: דיתבי ומקהו אקהתא . . . יבמי (110b); ויכול להיות קהיית עמים.

Als Stamm des Wortes wird יקה [5]) angesehen, wobei das י abfallen kann (oder auch קה und das י tritt beliebig heran [1]), da das י יסוד נוסל oder עיקר נוסל ist, d. h. dass es wie das נו"ן in נשך und נגף abfallen oder wie das א' in אחותי [2]), אכחת [3]) und אסוך [4]) angefügt werden kann. In יקהת

das י als zum Stamm gehörig erklärt hätte, annehmen, dass ת u. ל wechseln (mit Berufung auf Raschi zu III, 19, 16) und das י abgestossen werden kann (י' שרש נבלעת): קהת = קהל; s. S. 190 A. 1.

[4]) Abarb. Comm. z. St. begründet hier קיבוץ = יקהת anders לאם הזקנה שהתקבצה בה רבים מהשנים.

[5]) Aus Raschi zu Prov. 30,17 scheint sogar etwas deutlicher hervorzugehen, dass er eher zu dem Stamme יקה hinneigte, während Gross: Men. b. Sar. p. 69 Raschi mit Men. den Stamm קה = stumpf werden, annehmen lässt; R.'s Erklärung schliesst doch letztere Bedeutung ganz aus. — Mit dem gleichen Stamm wie R. erklärt Joseph Kimchi gegen Men., wenn auch mit anderer Bedeutung u. zw. nach dem Arab. wie später öfters als „Gehorsam"; s ס' חגלוי ed. Mathews p. 146: (p. X: obedionsa) כי היו"ד שרש ופרושם מלשון ערב . . אובדיאונסא בלע"ז ולו יקהת לו יהי' הכנעת עמים שייראו מלפניו.

[1]) N. Kronberg, Raschi als Exeget S. 19 f. meint, dass hierin sich R. von Men. unterscheide. Die hier gewählten Beispiele אסוך, אכחת, אחותי beweisen klar das Gegenteil, da R. doch nicht daran denken konnte, einen Stamm אסך, אבח, אחו anzunehmen. So wird zu III, 26, 36 das מ' in מרך wie in מועד als יסוד נוסל d. h. als Bildungslaut (vergl. Kronb. p. 42) und nicht als Bestandteil des Stammes bezeichnet. — Dass ein Stamm אח wirklich angenommen wurde s. Jos. Kimchi in S. ha-galuj p. 65; והחותי das. s. auch im מעין גנים ed. Buber p. 44.

[2]) R. nimmt keineswegs — El. Misrachi — gegen רד"ק als Stamm אחו an, sondern wie רד"ק ein א' נוספת.

[3]) Nach unserer Stelle hier würde R. dies א als יסוד נוסל ansehen; zu Ez. 21,20, heisst es: ואני אר אבחת חרב: השמעת קול הרוגי חרב; לי נביחה (glapissement) כי נו"ן בנביחה יסוד נוסל היא כמו נו"ן בנשיכה ותבא א' במקומה כמו ואחותי אסך. So man diese Stelle in dem vielfach mit Glossen versehenen Ezechieltexte Raschi nicht absprechen will, muss man annehmen, dass R. hier an ein doppeltes יסוד נוסל dachte, das ausfallende נ u. das angefügte א'. Ein Widerspruch dürfte jedenfalls vorhanden sein; cf. angebl. Kara (Ms. 104 II. d. Sem.-Bibl.) zu אחותי: תרגי של והגדתי ואי נכנס בתיבה שלא לצורך

gehört es wohl zum Stamm, d. h. das Wort ist ein Nomen und keine Futurform 3 p. masc., gleich dem י in יסעת. Dagegen kann es ebenso gut fehlen, wie der Stamm קהא (יקה)[1]) = versammeln auch im Talm. vorkommt; somit hätte das Wort auch קהיית lauten können.

Der unter R.'s Namen gedruckte Comm. zur Chronik II, 10,15 enthält eine Erklärung unseres Verses, die sich jedoch genau deckt mit der, die R. Samuel b. Meïr in seinem Pent.-Comm. z. St. giebt; der Wortlaut ist verschieden:

לא יסור וגו׳: לא ידח[2]) ממלכותו עד כי יבא שילה, פתרון עד כי יבא יהודי שילה להמליך שם רחבעם ושם לו יקהת עמים להמליכו . . . ושכם עיר קמנה סמוכה לשילה . . . . וכשנאספים בשכם אז יסור שבט מיהוד׳ ששם המלכות נחלקה.

Man kann jetzt wohl schon zweifellos annehmen, dass der Chronikcomm. nicht Raschi, sondern einem Narbonnenser, wahrscheinlich aus der Schule Josef Kara's angehört; vgl. Geiger, Oz. nechm. IV, 45, Jüd. ZS. I, 148 A. und B. Einstein, R. Jos. Kara und sein Comm. zu Koh. (Sep.-Abdr. aus dem Mag. 1885) p. 35.

f) Als Anhang für diese Abteilung wollen wir noch eine sogenannte Agada vorführen, die in älteren Quellen

---

כמו אתמול אזרוע, ähnlich Jos. Kimchi l. c. וכ׳ אימת חרב ist eine Glosse zu אבחת von Men. z. St. in Ez. herübergekommen.

[4]) Dazu Raschi: כדי סיכת שמן והא׳ בתיבה יסוד (wohl נופל, so ist zu lesen „יסוד" und nicht wie die uns zugänglichen Ausg. haben: מן היסוד; das wäre nicht im Sinne R's) כמו א׳ של אחותי וא׳ של אבחת. Das Ms. 104, II, d. Sem.- B. hat den Zusatz וכן אשורי׳, der nicht von R. sein kann; denn Gen. 25.3 heisst es: אין לי לישבו (למשירין) ת״א על ל׳ המקרא u. der nun folgende eingeklammerte Passus dürfte ebenfalls nicht von R. sein, denn er enthält einen Einwand gegen R.: וא״ת שאינו כן מפני הא׳ שאינה יסודית (wenn du meinst, dass es deshalb nicht משירין = מחנה heissen kann, weil א׳ dann nicht vom Stamm sein müsse): הרי לנו תיבות שאין בראשם א׳ והוסיפה.

[1]) Ar.: וקא מקהי קהייתא, in unseren Texten: וקמקו אקוותא R. z. St.: מקהילים תלמידי סביבם, aber auch: ל״א . . . משיבין קושיות זה לזה.

[2]) Ed. Ven. 1618 hat: ירד

nicht nachzuweisen ist und doch als Midrasch auftritt. Sie wird anonym angeführt. Eigentlich gehört sie nicht hierher, da sie keine Agada ist, sondern schon rein rationell den Vers deutet. Sie ist in einer Beziehung originell (durch eine seltsame Auffassung des יסור[1]). und dürfte vielleicht karäischen Ursprungs sein oder tossafistischen Kreisen angehören.

Sie findet sich: 1. Im Ms. 29 d. Sem.-Bibl. als Marginalglosse zu יוסף המקנא; 2. im סענה רזא d. Is. b. Juda halewi (1698, f. 24b); 3. דעת זקנים (f. 27d) u. הדר זקני; 4. in einem halach. Sammelwerk (Pariser Ms. 326; mitgetheilt von A. Neubauer in Graetz' Ms. 1887, Jg. XXXVI p. 504) des Jacob b. Abraham; 5. im Pent.-Comm. d. Jak. b. Ascher (Hann. 1838, 27a) u. 6. in תולדות יצחק d. Is. Karo (Rd. Tr. 1558, 44b), Erklär. III.

1. מצאתי בירושלמי פשט: לא יש"ש (wohl?) יס"ש = יסור שבט):
לא יסור לא יפרח כמו סורי הגפן נכריה (Jer. 2,21) כל' לא יפרח שבט מיהוד' ושוטר ומלך על ישראל דזהו דוד, עכי"ש: יבא כמו ובא השמש וטהר (III, 22,7) שלה: זה משכן שילה כל': לא יהי' לך מלך בישראל' עד שיכלה משכן שילה ואז יהי' שבט ומח' לישראל; ומזמור והוא רחום (ψ 78, 38) ראיה: ויטש משכן שלו (v. 59) ויבחר בדוד עבדו (v. 70).

2. לא יפרח כמו שלא יקום ויפרח מלכות בית דוד עד כי ישקע שמשה של עיר שילה; ויטש ... ויבחר. Mit geringen Abweichungen in Cod. Vind. XXXII, 12a.

3. לישש"מ: מדרש אגדה[2]): ל"י לא יפרח כמו: סורי . . . . . שהוא כמו לולבי הגפן; עכי"ש: עד שיחרב משכן שילה; יבא ל' חרבן כמו: לא יבוא עוד שמשך[3]) (Jes. 60,20); והמ': לא יפרח ולא ינוץ[4]) מלך ביהודה עד כי יטוש משכן שילה וכהי"א: ויטש: ... וסמיך ליה: ויבחר...

4. (בירושלמי פשט): לישש"מ. ל"י: זהו לא יפרח כמו: סורי

---

[1]) Grotius in Annot. p. 51 macht aber schon darauf aufmerksam, dass יסור nach Sech. 10, 11 nichts anders heissen kann als „weichen".

[2]) ומדרש: חדר זקנים. —

[3]) ואתה תבא אל אבותיך I. 15, 15 ואין לך חרבן גדול מיום תמיתת וכן ובא ה"ז

[4]) יציע: ה"ז

. . . . כלו׳ לא יפרח שבט מיהודה ושופר ומלך על ישראל דזהו דוד עכ״ש, יבא: כמו ובא השמש ושהר, שילה: והוא (leg. זהו) משכן שילה [ ] ואז יהי׳ שבט [ו]מתוקק לו מכאן ואילך דוד והייט דכתיב ויטש . . . ויבחר . . .[1].

5. ל״ש: לא יפרה כמו: סורי . . . . . פי׳ לא יפרה שבט ושופר מיה׳ עכ״ש: מל׳ כיבא השמש פי׳ עד שישקע שמשו של משכן שילה ואז יתחיל[ו] מלכות ביד להתגבר כרכת׳ ויטש . . . . . ויבחר . . . . . .

6. ל״י: לא יפרח כמו סורי הגפן שר״ל לולבי הגפן, וא׳ לא יפרח מלכות יהוד׳ עד שיחרב משכן שילה שכשנחרב מיד משח שמואל לדוד למלך שנ׳: ויטש . . . וסמיך ליה: ויבחר . . .

Der Sinn dieser überall fast gleich (bis auf יפרה u. יפרח) gegebenen Erklärung wäre: „Es erblühe nicht ein Scepter aus Juda und ein Gesetzgeber aus seiner Nachkommenschaft, bis eingehen wird Siloh und dann werden sich die Völker um ihn schaaren.“ Durch die seltsame Auslegung von יסור = יפרח ist hier eine Schwierigkeit umgangen, die eine andere, sehr ähnliche Erklärung enthält, welche nämlich יסור = יגיע = „eintreffen, einkehren“, nimmt. Dieselbe findet sich bei Jakob b. Ruben, Ende d. 12. Jh. (im ס׳ מלחמות ד׳ Ms. 47 d. Sem.-Bibl. f. 30b), bei Bachja b. Ascher (1291), Moseh de Tordesillas, 1375 (in עזר האמונה Ms. 91 d. Sem.-B. f. 4b), bei Schemt. b. Is. ibn Schapr. 1380 (in אבן בחן Ms. 59 II, f. 67a) und in תולדות יצחק Erklär. IV. Bei Abr. Farissol (מגן אברהם Ms. 33 f. 67a) finden wir, wie einen Ausgleich zwischen den beiden Auslegungen: ראיתי פשט א׳ . . . הוא נכון להשבית המתוכחים . . . . . לא יסור ולא יצמח ולא תגיע זאת המעלה משבט יהוד׳ להיות מושל . . . . רק עד . . . . . שיהא נשקע . . . . . משכן שילה.

[1]) In [ ] ist wol כלו׳: לא יהי׳ לך מלך בישר׳ עד שיכלה משכן שילה zu ergänzen, denn diese Relation der Auslegung ist mit der unter 1) fast identisch. — Dass Manches im Mittelalter unter der Bezeichnung ירושלמי, was nicht im Talmud dieses Namens vorkömmt, cursirte, s. bei Gross in Graetz' MS. XVIII, 441 A. 3 aus einem Ms. des Orchot Chajim, und bei Friedmann, Mechilta f. 121a aus Kolbo.

Der uns vorliegende einfache, schon historisch begründete exegetische Versuch kömmt in unserem Jerusch. nicht vor, kann auch aus den agadischen Quellen nicht stammen, sondern dürfte — wenn nicht aus karäischen[1]) — aus nordfranzösischen Kreisen (12. Jh.) herrühren, und muss besonders zu apologetischen Zwecken in Disputationen verwendet worden sein. Jedenfalls weist er schon auf eine höhere Entwicklungsstufe der Exegese hin.

[1]) Wir denken an einen kar. Ursprung denn schon bei Dav. b. Abr. (Likk. קמ״א heisst es: לא יסור שבט הציווי והאזהרה מיהוד׳ ומח׳ מיוצאי חלציו עד אשר יבא אל (?) viel deutlicher dagegen bei dem . . . שילו וגו׳ לפי שכת׳: ויטש . . . ואח״כ: ויבחר . . . etwas jüngeren Ali b. Suleim. (ib. p. קעט f.) עכי״ש: עד בוא חורבן שילה ואז תשוב הממלכה והמשרה; ורומז בזה למלך דוד כאמרו: ויטש . . . וא׳ אח״ז ויבחר . . . Auch Sam. b. Chofni (1034) kennt diese Erklärung [neben einer anderen auf Nebukadnezar [wie Jul. Ap.] als „Zerstörer“: Hab. 2,8 (שלות), Hiob 27,8 (ישל), V,7, 1; 19, 5 (נשל)] nämlich etwa: „Du wirst nicht einen Herrscher in Juda finden, bis (nicht) Schilo untergegangen ist, wie es heisst: Er verliess Silo u. erwählte David.“— Cf. mit einer anderen Wendung des עד כי bei JE. [u. Jos. Kimchi (ס׳ חברית in מלחמת חובה f. 24 bf; s. w. weiter)]. —

Eine Magistratur in Jerusalem.

Von **Dr. Sidon.**

I.

In Jerusalem hat eine Magistratur bestanden, deren Träger unter der dreifachen Benennung: דייני גזירות, דייני גזילות und נחרי גזירות vorgeführt werden[1]). Die Verschiedenheit der zwei ersten Benennungen — die letzte bietet keine Veranlassung dazu — ist schon im Talmud in Erwägung gezogen worden, die auf eine Combination beider geführt hat.[2])

Auf diese talmudische Construction werden wir im Laufe unserer Ausführungen noch zurückkommen und wenden uns zunächst zu den Ansichten, die in der neuesten Zeit über die amtliche Stellung und den Wirkungskreis der Dajane Geseroth hervorgetreten sind. Hier bemerken wir sofort, dass die Eigenthümlichkeit der Benennung, die ein so auffälliges und isolirt dastehendes Gepräge aufweist, für die Auffassung von entscheidendem Gewicht gewesen. Diesem Umstand ist es zuzuschreiben, dass ein Forscher von der Bedeutung Frankel's zu dem Gedanken geleitet wurde, dass es sich hier um eine polizeiliche Institution handelt, und dass die D. G. für „Praesidenten des Polizeigerichtshofes" zu halten sind.[3])

---

[1]) Ketnboth XIII, 1. In der Mischna des b. T. גזירות, in der des j. T. גזילות; die dritte Bezeichnung in der Baraita (Ketb. 105a; B. Kama, 58b).

[2]) Ketb. ibid.: שהיו נוחרין גזירות על גזילות

[3]) Der gerichtliche Beweis nach mos. talm. Recht S. 96. Hodegetica in Mischnam (hebr. Titel: דרכי המשנה) S. 61 ff.

Bei dieser Ansicht wird der Begriff des Polizeiwesens in dem Sinne und in dem Umfange vorausgesetzt, wie er sich im Staatswesen der Neuzeit herausgebildet und entwickelt hat, welcher Begriff jedoch dem Staatswesen des Alterthums fremd war, indem wesentliche hervorragende Zweige der modernen polizeilichen Wirksamkeit dem Rechtsgebiet nicht nur einverleibt waren, sondern als organisch zum Rechtswesen gehörig betrachtet wurden. Wie eng umschrieben war doch der Wirkungskreis der Aedilen in Rom, welche die Magistratur des eigentlichen Polizeiwesens bildeten, im Vergleich zu den modernen Begriffen von den polizeilichen Aufgaben und Agenden. Wohl fehlt es auch im jüdischen Staatswesen nicht an besonderen polizeilichen Einrichtungen und Organen[1]), das privatrechtliche Gebiet aber in seiner ganzen Ausdehnung vom Kleinsten bis zum Grössten ist dem Richter als seine eigentliche Domäne überwiesen. Jedwede Beschädigung oder Beeinträchtigung fremden Eigenthums unterliegt dem richterlichen Spruch, und diese Anschauung wurzelte so tief, dass in Straffällen auf privatrechtlichem Gebiete nur dem Richter die Befugniss zur Verhängung von Geldstrafen zuerkannt wurde, der die Ordination von einer Behörde in Palästina erlangt hatte[2]). Characteristisch für diese Anschauung ist auch der Umstand, dass das gesammte Recht — Civil- und Criminalrecht — unter dem Titel: „נזיקין“ „Schäden“ erscheint, also unter einem Namen, der wesentlich für die polizeiliche Thätigkeit in Anspruch genommen wird.

Die von Frankel zur Begründung seiner Ansicht herangezogenen Fälle gehören gleichfalls in die Kategorie der „Schäden“ und bilden einen integrirenden Theil richterlichen

---

[1]) Vgl. M. Bloch, das mosaisch- talmudische Polizeirecht (Programmschrift des Budapester Rabbinerseminars, 1879).

[2]) Synh. 14a: שאילמלא הוא . . . במלו דיני קנסות; ibid. 8a, B. Kama 27b u. 84a.

[2]) . . . קטמה נטיעה (Ketb. 105a; B. K. 58b) „die Schädigung einer jungen Pflanze“ fällt richterlicher Entscheidung ebenso anheim

Erkenntnisses. Frankel's Ansicht, jedoch wesentlich modificirt, wurde von M. Bloch in der Weise festgehalten, dass „die Richter der Geseroth eine Behörde gewesen, welche Vorbeugungen gegen Raub zu treffen hatten u. s. w."[1])

Worin müssten demnach deren Hauptagenden bestanden haben? In der Leitung und Controlle einer Strassen- und Wegpolizei, denn andere behördlicherseits zutreffende Präventivmassregeln gegen Raub lassen sich kaum herausfinden. Damit wäre auch deren Thätigkeit erschöpft. In den Quellen lässt sich für diese Auffassung keine Stütze finden.[2])

---

wie die im ersten Abschnitt B. Kama vorgeführten „Grundtypen" der „Schäden". Dasselbe gilt von den Fällen ibid. VIII, 6.

[1]) A. o. a. O. S. 10 ff.

[2]) Bloch sucht die These in vollste Uebereinstimmung zu bringen mit der talmud. Erklärung: שהיו גוזרין גזירות על גזילות und fasst גזילות als „Raub" im engsten Wortsinn. Dem widerspricht aber entschieden die beifolgende talm. Begründung: כדתניא קטמה נטיעה, wo doch von Beschädigung des Eigenthums die Rede ist. גזילות bedeutet hier „Beeinträchtigung, Verletzung fremden Eigenthums," für welchen erweiterten Sprachgebrauch characteristisch ist die Stelle (Synh. 2b, vgl. Raschi und Chidusche R. Nissim): מה הן דיני ממונות גזילות וחבלות, wo zugleich ersichtlich ist, dass גזילות in abstracto gerade in Hinsicht auf die richterliche Befugniss angewendet wird, was Bloch gegenüber Frankel nur von der Polizei gelten lassen will — ibid. S. 11, Anm. 6 —. Vgl. Tosefta, B. K. XI, 4 u. 8, ibid b. T. 99b; Tosefta, Schebioth, V, 2; Mischna, Maasroth, III, 4; b. T. Synh. 6 b: . . . שחוציא גזילת in allgemeinster Anwendung für die richterliche Function, u. a. a. O. Die engbegrenzte juristische Definition tritt hervor in der Gegenüberstellung von גנב u. גזלן vgl. j. T. Synh. XI, 2; b. T. B. K. 79b. vgl. Maimonides, I. H. H. G. zu Anfang. — Die Stütze aus dem j. T. Keth. XIII, 1 zur Erhärtung der Praeventiv-Befugniss ist keineswegs haltbar, denn die Formel ללמוך שכל מי שהוא ספיקה בידו למחות . . hat überall den Sinn, Unrechtes, Verbotenes nicht weiter fortbestehen zu lassen, sobald die Macht zu dessen Abstellung gegeben ist, bedeutet aber nirgends: durch Praeventiv-Massregeln eingreifen oder zu wirken. Vgl. j. T. Beza, II, 8 u. die Parlstl. im b. T. So ist auch im vorliegenden Fall am gefährdeten Eigenthum die Rede, zu dessen Sicherung und Rettung die „ממונים על חגזל" berufen waren. Zum Text des j. T.

Wir ziehen noch zwei Meinungen in Betracht, die das Gemeinsame haben, dass sie den Wirkungskreis und die Machtbefugniss der D. G. auf dem Gebiet der Justiz feststellen und abgrenzen.

Bei Gelegenheit der Besprechung des Tempelschatzes, der Tempelspenden und deren Verwendung bezeichnet Graetz dieselben als „Mitglieder eines Obertribunals zur Entscheidung ausserordentlicher Rechtsfälle“ [1]). Für diese Ansicht findet sich gar kein Anhaltspunkt in dem Quellenmaterial. Dagegen macht sich aber geltend, dass ein Bedürfniss nach einem solchen Obertribunal gar nicht vorhanden war, da ja ausser dem grossen Synhedrion noch andere höhere Behörden — die kleinen Synhedria von 23 Mitgliedern — für ausserordentliche Civil-Rechtsfälle competent gewesen wären. [2]) Die Titulatur allein lässt auch kein Obertribunal erkennen.

J. H. Weiss giebt seine Meinung dahin ab, dass die D. G. staatlich eingesetzte Richter waren, denen zufolge dieser staatlichen Bestellung die Macht verliehen war, die richterlichen Erkenntnisse von den Parteien zu erzwingen [3]). Diese Aufstellung wird begründet durch die Thatsache, dass die D. G. aus der Tempelkasse besoldet wurden (j. T. Schekalim IV, 2; b. T, Keth. 105a), ferner dadurch, dass גזירות בית דין, welches mit גזילות identisch wäre, „gerichtliche Urtheile“ bedeutet. Gegen diese Auffassung ist zu bemerken, dass „bestellte Richter“ unter dem Namen: דיינים ממונים hätten figuriren müssen (vgl. j. T. Keth. XIII, 1), dass, selbst zugegeben, dass unter גזירות „Urtheile“ ge-

ist zu bemerken, dass in der Tradition des R. Pinchas die Worte: בתי דינין, die in der Relation des b. T. enthalten sind, ausgefallen oder dass dieselben durch: ואלו הם ממונים על הגזל vertreten sind. Letzteres als Schluss der Tradition des R. Pinchas würde den Fragepunkt bilden und die Antwort mit . . . ללמוד beginnen. Vgl. Beza, II, 8.

[1]) B. III, S. 127.

[2]) Vgl. Tosefta, Chagiga II, 9; Synh. VII, 1.

[3]) Zur Geschichte der jüdischen Tradition (hebr. Titel: דור דור ודורשיו).

meint sein könnten, man wohl sagt: גזרות דיינין „Urtheile der Richter", aber keineswegs: דיני גזרות „Richter der Urtheile", was eine mehr als seltsame Tautologie darbieten würde[1]).

II.

Die im Vorstehenden vorgeführte kritische Uebersicht hat auch ein positives Ergebniss. Es geht daraus hervor, dass die Magistratur der D. G., welche ihres Amtes in Jerusalem walteten, auf dem Gebiete der Justiz zu suchen ist. Die Rechtssätze und Aussprüche, die von den Hauptträgern derselben in nicht unbeträchtlicher Anzahl überliefert sind, enthalten dafür nicht nur das Beweismaterial, sondern sie bieten noch mehr, indem sie das Terrain der Thätigkeit der D. G. genau umgrenzen. Sämmtliche Rechtssätze gehören nämlich dem Civilrecht an, woraus — abgesehen von anderen noch in Betracht kommenden Momenten — zu folgern ist, dass nur das Civilrecht der Wirksamkeit und Machtbefugniss der D. G. unterstand.

Dass es sich aber hier nicht um ein gewöhnliches, wenn auch mit staatlicher Autorität bekleidetes Richteramt oder Richtercollegium handelt, dafür spricht mit Entschiedenheit die Benennung, durch welche eine exceptionelle Stellung dieser Magistratur unzweifelhaft zu Tage tritt. Auch erweckt das Gepräge sämmtlicher auf dieselbe Bezug

---

[1]) Vgl. Mischna, M. Katan III, 3: גזירות ב״ד; B. Mezia I, 8: מעשה ב״ד; B. Bathra X, 4: מעשה ב״ד. Ob in der Erklärung des j. T. M. K.: אלו גזרי דיינין „gerichtliche Urtheile" und nicht vielmehr „gerichtlich legalisirte Actenstücke" gemeint sind, ist immer fraglich. Vgl. ibid, B. Mezia, I, 8. — Die Identität von גזרי und גזלי דיינים müsste auch mehrfach bezeugt sein; das einzige: גזלי דיינין (B. Mezia I, 8) dürfte der Unachtsamkeit des Abschreibers, veranlasst durch die Nachbarschaft: אשלי חדיינין, wo ל statt ר erscheint, verdanken sein u. wäre demnach z. l.: גזרי דיינין. Vgl. Frankel, a. O. S. 62. Anm. 2.

habenden Ueberlieferungen den unabweisbaren Eindruck, dass durch die D. G. eine Institution innerhalb des Gerichtswesens vertreten war, die den Rahmen der herkömmlichen Gerichts-Organisation verlassen hatte.

Diese Institution treffen wir auch nur an einem Orte, im Centrum des Landes, in Jerusalem. Worin bestand das Wesen, das Eigenartige derselben? und aus welchen Ursachen und Veranlassungen ist sie hervorgegangen? Diese Fragen lassen sich nur beantworten durch die Kenntniss des Zeitabschnitts, in welchem die Institution der D. G. in's Leben trat, auch der Zustände, in denen das Justizwesen jener Zeit sich befand — Momente der Untersuchung, die bisher kaum oberflächlich gestreift wurden.

Für die Feststellung der Entstehungszeit bietet die bereits erwähnte Ueberlieferung, dass die D. G. aus der Tempelcasse besoldet wurden, einen zuverlässigen Wegweiser. Wir erfahren daraus nicht nur, dass dieselben während des Tempelbestandes fungirten — ein Thatbestand, der auch aus anderen Daten zu entnehmen ist[1]) — sondern es ergiebt sich daraus die begründete Annahme, dass deren Functionirung noch während des Tempelbestandes von längerer Zeitdauer gewesen. Denn an eine Institution, die es zu keiner Consolidirung gebracht, deren Bestand einen nur ganz kurzen Zeitraum umfasst, knüpft sich keine so bestimmt auftretende Ueberlieferung; mit der Raschheit der Institution selbst schwindet auch jedes Andenken an dieselbe. Dazu kommt noch, dass das Ueberlieferte nur ein Glied in der Kette ähnlicher Mittheilungen bildet, die alle auf Einrichtungen zurückgehen, deren dauernder Bestand zweifellos ist[2]).

---

[1]) „Die Söhne der hohen Priester" (Keth. XIII, 1—2), die adversarii des Chanan, R. Jochanan b. Sakai, R. Dosa b. Horkinos (ibid.), weisen auf die Tempelperiode hin. Es dürfte auch annehmbar sein, R. Gamliel (ibid. 3, 4, 5.) für den „ältern" (זוקן) zu halten, s. weiter unten.

[2]) j. T. a. a. O.

Wann beginnt aber dieser Zeitraum? Darüber fehlt es an jedweder Andeutung in den Ueberlieferungen. Der Combination bleibt es überlassen, dieses Dunkel zu erhellen. Die weiter unten folgende Analyse wird nämlich zeigen, dass die von den D. G. überkommenen Rechtssätze eine Denkweise, eine Auffassung wiedergeben, die wesentlich verschieden ist von jener, die in den ihnen gegenüberstehenden Meinungen zum Ausdruck gelangt. Thesen und Antithesen lassen klar und bestimmt die scharf ausgeprägten Richtungen durchblicken, welche die Schulen Hillel's und Schamai's characterisiren. Man befindet sich bei näherem Eingehen auf die Rechtsanschauungen der D. G. inmitten der Strömung des zwischen den Hilleliten und Schamaiten bestehenden Antagonismus. Der Bestand dieser Schulen bildet die Grenzlinie, über welche hinaus bei Fixirung des von uns gesuchten Zeitpunktes nicht geschritten werden darf.

Zu dessen näherer Bestimmung innerhalb dieser Grenzlinie eröffnet sich nunmehr von anderer Seite eine lichte Aussicht.

Im Jahre 6 der gewöhnlichen Zeitrechnung traf das jüdische Staatswesen das folgenschwere Geschick: Judäa wurde eine römische Provinz und es begann darin das römische Provinzialregiment. Gewöhnlich befanden sich bei der Einführung der römischen Provinzialherrschaft zwei Dinge im Vordergrund: der Census und die Jurisdiction. Wie verhielten sich die Römer diesbezüglich gegenüber Judäa? In Bezug auf Syrien, dem, wie Josephus angiebt, Judäa zugetheilt worden war[1]), berichtet dieser an zwei

---

[1]) Mommsen (Römische Geschichte, V, S. 509 Anm. 1) zieht die Richtigkeit der Angaben der Josephus durch eine Reihe von Gründen in Zweifel und statuirt für Iudäa den Character „einer Provinz zweiten Ranges.“ Eine in der Mischna enthaltene Notiz, wonach sich R. Gamliel zum Statthalter Syriens begeben hatte, um mit ihm in einer Angelegenheit in unterhandeln (Edujoth, VII, 7: ומעשה ברבן גמליאל שהלך לשול רשות מהגמון שבס) scheint die Dar-

Stellen, zuerst, dass Quirinus als Statthalter dorthin gesandt wurde wegen der Einführung des Census (ant. 17 fin), dann gleich unmittelbar darauf (ant. 18, 1,1) wegen der Rechtsprechung und des Census. Diese Angaben, die doch auch Judäa umfassen, berechtigen entschieden zu der Annahme, dass die Römer auf die Ordnung, auf die Organisation des jüdischen Justizwesens ihr Augenmerk gelenkt hatten, wobei der Umstand, dass Josephus im weiteren Verlauf der Erzählung ausschliesslich nur vom Census spricht, diese Annahme keineswegs beeinträchtigt, da der Geschichtsschreiber den Census und desson traurige Folgen vorführt, wodurch alle sonstigen von den Römern ausgehenden Massnahmen und Anordnungen gänzlich in den Hintergrund treten mussten. Den Sachverhalt mag man sich wohl richtig so vorstellen, dass, während die peinliche Gerichtsbarkeit, wie ausdrückliche Zeugnisse melden, ihre Selbstständigkeit einbüsste[1]), die Römer auf dem Gebiete des Civilrechts mit einer ihren Begriffen entsprechenden Organisation sich begnügten, die das Gerichtswesen betraf, das Meritorische des Rechts aber unberührt liess. Diese im Vergleich zum sonstigen Vorgehen geübte massvolle Beschränkung römischerseits war eine Eingebung politischer Klugheit, welche die jüdische Eigenart zu schonen gebot, wo nicht die Oberherrlichkeit und der Gewinn in Frage kamen. Die peinliche Gerichtsbarkeit wurde vom römischen

---

stellung des Josephus zu bestätigen, der auch Graetz III, 204 ohne Bedenken gefolgt ist. Aber selbst wenn die Darstellung des Josephus über das Verhältniss Judaeas zu Syrien eine unrichtige ist, so lässt sich die Jngerenz der Römer auf das jüdische Justizwesen aus der Mitteilung folgern, dass Coponius zur Verwaltung Judaeas die unbeschränkteste Vollmacht erhalten hatte (ibid. 18, 1, 1; vgl. bell. 2, 8, 1).

[1]) Vgl. Graetz (III, 492, Note 25). Nur ist nicht zuzugeben, dass die Notiz: מ׳ שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין (b. T. Sabb. 15a) mit jener im j. T. (Synh. I, 1) collidirt, da die Zeitpartikel קדם vor מ׳ שנה eine pleonastische Verstärkung zu עד שלא חרב הבית bildet.

Schiedsspruch abhängig gemacht, weil darin die Präcisirung der Oberhoheit ausgesprochen lag; hingegen konnte man sich auf civilrechtlichem Gebiet mit einer Organisation begnügen, hie nach Aussen hin einige Aehnlichkeit mit der römischen Jurisdiction hatte.

Als Ertrag obiger Ausführung hätte sich somit herausgestellt, dass in der ersten Epoche der römischen Procuratur in Judäa von Seiten der Römer der Impuls ausgegangen ist zur Organisirung des Gerichtswesens, in einem Zeitabschnitte, in welchem die Schulen Hillel's und Schamai's bereits in voller Arbeit begriffen waren.

Welche Haltung beobachtete man dem römischen Ansinnen gegenüber in Judäa? Was so häufig im geschichtlichen Leben sich wiederholt hat, dass an inneren Uebelständen erst gerüttelt wird, wenn ein Druck von aussen her sich geltend macht, dass man zu dem Entschluss, eine neue, heilsame Bahn zu betreten, erst dann sich aufrafft, wenn von Aussen dazu gedrängt wird — das vollzog sich auch in jener Zeit im jüdischen Gemeinwesen in Hinsicht auf die Organisation des Gerichtswesens.

Die Lage des Justizwesens war eine solche, dass die Wegräumung der Uebelstände durch eine neue Schöpfung ein dringendes Bedürfniss geworden; und dazu bot die römische Forderung nur den Anstoss, nur die zwingende Anregung.

Werfen wir einen Blick auf die damaligen Verhältnisse des Rechtslebens.

Die Schulen Hillel's und Schamai's standen im Mittelpunkte des geistigen Lebens, aller geistigen Regungen. Die Richtungen, welche sie vertraten, hatten sich so zugespitzt, die Differenzen im Einzelnen hatten einen solchen Umfang erreicht, dass darüber in Tönen voll Wehmuth überliefert ist: „dass, als die Zahl der Schüler Hillel's und Schamai's, die ihren Studien nicht gründlich obgelegen, sich mehrte, die Streitigkeiten ihr Haupt erhoben“, oder „dass die eine Lehre wie in eine zwiefache umgewandelt worden war“ (To-

sefta Synh. VII, 1; Chagiga II, 9; b. T. Synh. 88b). Dieser Zwiespalt hatte schwerwiegende Consequenzen für das religiöse Leben, indem dessen Festigkeit und Stetigkeit eine Erschütterung erfuhr; und Schwankungen traten ein, wo Sicherheit und unangefochtene Norm geherrscht hatten.

Und wie muss es unter solchen Umständen mit dem Justizwesen bestellt gewesen sein? Betrachten wir die Stellung, die demselben im jüdischen Staatswesen von jeher eingeräumt war.

Das jüdische Justizwesen bildete keinen für sich bestehenden abgeschlossenen Organismus, sondern hatte seinen Platz innerhalb der Sphäre, die für die Thätigkeit der Religionsbehörden festgestellt war. Wie das Religionsgesetz überhaupt, so unterstand auch die Pflege des Rechts den Behörden, die zu Hütern und Vollstreckern des Gesetzes berufen waren. Exclusive Corporatioren, wie „Gerichtshöfe“ „Gerichtscollegien“ gab es in jüdischen Staatswesen nicht; die Bezeichnungen „בית דין“ oder „בתי דינין“ sind mit diesen keineswegs auf gleiche Linie zu stellen. Darunter sind vielmehr verstanden die Behörden, deren Wirkungskreis als „Haus“ oder „Häuser des Gesetzes“ ganze Gesetz umfasst, die dem ganzen Gesetz vorstehen und infolge dessen auch dem Recht, das einen Theil des religjöseo Gesetzes bildet. So gab es denn äberhaupt keinen besondern Richterstand[1]), denn der Richter war eine Person mit dem Gesetzeslehrer. Die Rechtspflege lag den Gesetzeslehrern ob, sei es, dass sie Mitglieder der Religionsbehörde waren oder dass sie zu Richtern von den Parteien erwählt wurden— ein Recht, das den Parteien unbestritten zukam und welches auch zumeist geübt wurde. Es war das Justizwesen an

---

[1]) Die später üblich gewordene Formel der Ordination (יורה יורה ידין . . . ידין יתיר (Synh. 5a) illustrirt dieses Verhältniss. Doch fehlt andererseits keineswegs die Erkenntnis in der Unterscheidung des Juristen oder Richters ex professo von dem gewöhnlichen Gesetzeslehrer; das giebt sich kund in der Wendung: דיינא הוא ונחית לעמקיה דדינא B. Kama, 39a u. 53b, u. a. a. O.

keine selbständige Organisation geknüpft, und die Parteien hatten in civilrechtlichen Angelegenheiten die vollste Freiheit.[1])

Bei einer solchen Verfassung des Gerichtswesens sind die socialen Verhältnisse nur dann erträglich, wenn die Bedingung erfüllt ist, dass die Rechtsnorm keinen Schwankungen ausgesetzt, dass sie dem Einfluss der divergirenden Schulmeinungen und den Discussionen entzogen ist, dass sie sich einer festen Basis zu erfreuen hat. Je schwächer die Organisation, umso sicherer muss die Norm sein, welch letzteres aber nur dann zutrifft, wenn dieselbe erhaben hinausragt über den Schulstreit.

War nun das Recht in Judaea zur Zeit, als die Lehrhäuser Hillel's und Schamai's das geistige Leben beherrschten, auf eine sichere Grundlage gestellt? Oder stand es nicht vielmehr unter dem Bann dieser verhängnissvollen Disharmonie? Welcher Richtschnur folgten die Richter, wenn sie je nach der Schule, der sie angehörten, sich auf verschiedener Rechtsbasis bewegten? Und was half den Parteien die freie Wahl der Richter, wenn das Zünglein an der Wage des Rechts durch die divergirenden Meinungen der Richter dem Schwanken preisgegeben war? Ein solches Chaos, wodurch der Einzelne wie die Gesammtheit materiell und moralisch geschädigt wird, war in's jüdische Rechtsleben eingebrochen[2]), und das Bedürfniss nach Schaffung einer Rechtsordnung war ein unbeweisliches geworden. Was die Zustände im Innern dringend gefordert, dem verlieh die römische Provinzialherrschaft gebietenden Nachdruck — und eine neue Organisation durch die Schaffung

---

[1]) Für die Freiheit der Parteien hinsichtlich der Wahl der Richter ist sehr bezeichnend die Regel: דיני ממונות בשלשה. זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד (Synh. III, 1).

[2]) Die Entscheidung über die Frage, welcher Schulmeinung die Geltung als Norm zuzuerkennen sei, wurde etwa ein Jahrhundert später gefällt, nachdem das jüdische Staatsleben bereits vom Schauplatz abgetreten war.

einer neuen Gerichts-Institution wurde in's Leben gerufen, welche als Jurisdiction in Civilsachen das autoritative Forum, das Centralorgan für die Parteien wie für die Richter bilden sollte — eine Behörde von analoger Stellung und analogem Wirkungskreis, wie die Jurisdiction des Praetors in Rom.

Das war allerdings ein Reformwerk, insofern als das Geleise des Herkommens verlassen wurde, aber es collidirte nicht im Geringsten mit den Bestimmungen des Religionsgesetzes. Diese Justizreform könnte nach der Zeit, die wir für deren Einführung zu ermitteln versuchten, auf den Namen des Synhedrial- Praesidenten Simon, des Sohnes und Nachfolgers Hillel's (B. T. Sabbath, 15a) zurückzuführen sein, über dessen Leben und Wirken die Ueberlieferungen gänzliches Stillschweigen beobachten.[1])

Die D. G. welche wir verlassen haben, um für sie den geschichtlichen Boden aufzusuchen, wollen wir nunmehr einführen als die Träger der in Jerusalem organisirten Jurisdiction für das Civilrecht. Das Gebiet ihrer Thätigkeit ist zur Evidenz gekennzeichnet durch die Frucht ihrer geistigen Arbeit, die in ihren auf uns gekommenen Rechtssätzen theilweise erhalten ist. Man merkt es diesen sofort

[1]) S. Graetz a. a. O. S. 206. Dass von diesem Synhedrial-Praesidenten gar nichts bekannt geworden, hängt wohl wieder damit zusammen, dass die durch den Census hervorgerufenen Bewegungen alles Andere aus dem Gesichtskreis der Erinnerung drängte. — Es schien mir anfänglich, als ob in der abweichenden Relation des j. T., wonach zur Zeit Simon b. Schetach's (Synh. I, 1), dann wieder, dass zur Zeit Simon b. Jochai's (ibid. VII, 2) die Justiz des Privatrechts entzogen worden sei, dunkle Reminiscenzen an Simon den Sohn Hillel's enthalten wären; ein näheres Eingehen führte mich jedoch dahin die Leseart. Simon b. Jochai als die richtige zu halten. Die Religionsverfolgungen der hadrainischen Zeit trafen als Religions-Institut auch die Rechtsprechung. Unter Simon b. Schetach könnte nur die sadducäische Justiz gemeint sein, die aber gerade damals aufhörte. Eine Erörterung über die in Rede stehende Notiz des j. T. ist mir nirgends begegnet.

an, dass sie nicht für einen einzelnen Fall, sondern dazu bestimmt waren als richtungebende Norm zu dienen. Heben wir eine dieser Feststellungen hervor z. B. die: für die Schädigung einer einjährigen Pflanzung ist als Schadenersatz „zwei Silberstücke“, für die einer zweijährigen „vier Silberstücke“ zu leisten, so ist unverkennbar, dass eine Norm zur Darnachhaltung gegeben wird. Auch liegt die Analogie mit den Edicten des praetors nahe, welche die gesetzlichen Bestimmungen enthielten, nach denen seine Jurisdiction geleitet wird.

Die Benennungen, die wir an die Spitze dieser Auseinandersetzungen gestellt, liefern die Probe für die hier gebotene Auffassung. Ueber die Bedeutung des Wortes: גזירה waltet nämlich kein Zweifel ob; es wird damit ausgedrückt: Feststellung, Verordnung, Einführung, gesetzliche Bestimmung oder Norm. Wir besitzen sogar in dem Fastenkalender ein classisches Zeugniss dafür, dass ein Gesetzbuch, ein codex, den Namen: „ספר גזירתא“ geführt hat (Megillat Taanith IV,1)[1]). Die D. G. sind also „Richter der Normen“ d. h. Richter, von denen gesetzliche Bestimmungen ausgingen zur Handhabung der Justiz in civilrechtlicher oder privatrechtlicher Hinsicht.

Man wird zugeben, dass die Wahl der Bennenung: דייני גזירות eine zutreffende gewesen, und dürfte darin die officielle Titulatur zu finden sein.

Die weiteren Benennungen bieten auch keine Schwierigkeiten. Eine derselben enthält nur eine Variante auf Grund des in derartigen Redewendungen üblichen sprachlichen Gleichklanges: גוזרי גזירות „Erlasser der Normen“ statt „Richter der Normen“. Die Differenz zwischen: גזירות und גזילות — in der dritten Benennung — wird dadurch ausgeglichen, dass, wie bereits früher erhärtet (s. oben S. 200 A. 2)

---

[1]) Vgl. Graetz, a. o. a. O. S. 417, Note 1. Das Zeugniss aus dem Fastenkalender ist umso gewichtiger, als dessen Abfassung in die letzte Zeit der Tempelperiode zu setzen ist, vgl. ibid. S. 497, Note 26.

mit letzterem Ausdruck jede Beeinträchtigung fremden Eigenthums, jeder unrechtmässige Besitz belegt wird: so sind die „Richter der Normen, da ihre Jurisdiction mit dem Privatrecht sich befasst, „Richter für das angegriffene, gefährdete Eigenthum[1]). Diese Benennung wird zu jenen terminis zu zählen sein, die das Volk erfindet und construirt, dem vor Allem der practische Zweck vor Augen schwebt, während die leitende Behörde bei der Verleihung der officiellen Titulatur auf die staatsrechtliche Stellung Gewicht zu legen hat.

Der Sache nach würde dieses ermittelte Ergebniss vollkommen übereinstimmen mit der im Talmud gegebenen ausgleichenden Erklärung (Ketb. 105a).

Versuchen wir den Wirkungskreis der D. G., soweit dies überhaupt thunlich ist, näher festzustellen. Der Zweck dieser Magistratur bestand darin: das Centralorgan der Rechtsordnung in Bezug auf das Privatrecht zu bilden. Daraus ergab sich von selbst als die nächste Aufgabe: allgemein giltige Rechtsnormen zu erlassen, die den Richtern als Richtschnur zu dienen hatten. Diese Analogie mit der Wirksamkeit des Praetors tritt bemerkenswerh hervor; eine andere Aehnlichkeit ergiebt sich gleichfalls aus der den D. G. angewiesenen Stellung, wofür es aber auch an Anhaltspunkten in den Quellen nicht fehlt.

Das römische Processverfahren bestand aus zwei Theilen, deren einer sich vor dem Praetor — in jure — deren zweiter sich vor dem judex — in judicio — abspielte. Die Bestellung dieses judex ging aber von dem Praetor aus,

[1]) Nicht Verlegenheit hat diesen Ausgleich herbeigeführt, sondern die Ueberzeugung, dass der Sprachgebrauch diesen Sinn von גזילות sanctionirt hat. Sonst hätte auch gesagt werden können, dass der Iurisdictum der D. g. von fanatisch patriotischer Seite der Spitzname „Raubrichter“ ertheilt wurde, weil die Römer dabei mit gewirkt. — Beide Benennungen waren in den Schulen gebräuchlich, so dass die Mischna des j. T. die eine, die des b. T. die andere überliefert hat.

nachdem die Parteien sich in dessen Person auf Grund der ausgestellten Liste der Rihcter geeinigt hatten, und bildete den ersten Punkt der für den Richter ausgefertigten Formulare (Process per formulas)[1]).

Im jüdischen Processverfahren war die Wahl und Bestellung der Richter ausschliesslich Sache der Parteien, und es lag wesentlich in deren Interesse die Uebereinkunft hinsichtlich der Richter vor der autoritativen Jurisdiction zu treffen. — Die mehrfach erwähnten שטרי בירורין sind nach den talmudischen Erklärungen: Documente die Uebereinkunft der Parteien hinsichtlich der Richter betreffend, deren Ursprung sich sonach auf die D. G. zurückführen liesse[2]).

Im römischen Processverfahren wurden die Behauptungen der Parteien dem Richter durch den Praetor zur Kenntniss gebracht[3]); ein ähnliches Vorgehen den D. G. zuzuschreiben, stünde im Widerspruch mit dem Wesen des jüdischen Processverfahrens, das in Allem und jedem nur die Unmittelbarkeit kennt. Wenn demnach Documente erwähnt werden, welche den Thatbestand, wie ihn die Parteien angaben, enthielten, so müssen dieselben einen anderen Zwehk als zur Informirung der Richter — bei der ersten Verhandlung des Processes — gedient haben[4]).

Als wesentliche Aufgabe muss den D. G. zugefallen sein — infolge der autoritation Stellung, die sie als Juris-

---

[1]) Vgl. H. Vering, Geschichte u. Institutionen des röm. Rechts S. 129 ff. (Mainz 1865).

[2]) B. Mezia, 20 a; B. Bathra, 167 b.; j. T. M. Katan III, 3 wird dieses Uebereinkommen der Partheien: קומפרומיסין = Compromissum genannt.

[3]) שטרי בירורין werden auch als Documente erklärt, welche die Behauptungen der Parteien enthalten — שטרי טענתא j. T. a. o. a. O. Ueber deren Zweck ist Nichts mitgetheilt. Vgl. Lippmann Heller B. Bathra, X, 4.

[4]) Vieleicht haben zuerst Schiedesrichter solche Documente verfasst, wenn sie keinen Erfolg hatten, damit für die folgende strengere Procedur die Behauptungen der Parteien keine Wandlung erfahren.

diction einnahmen — dafür Sorge zu tragen, dass die von den Richtern erflossenen Urtheile zur Ausführung gelangen.

Damit wären ihrer Hauptagenden gekennzeichnet.

Es lässt sich dabei ganz gut annehmen, dass unter Umständen und in zweifelhaften Fällen Parteien wie Richter die Entscheidung der Centralstelle der Rechtsordnung anriefen. So konnte es kommen, dass die D. G. als Richter erster und zweiter Instanz fungirten.

Nach der Fassung der Ueberlieferungen wäre zu schliessen, dass die Jurisdiction der D. G. aus einem Collegium von mindestens zwei Mitgliedern zusammengesetzt war[1]) — also eine wesentliche Abweichung von der Jurisdiction des Praetors.

Die Mischna erwähnt zwei Namen: Admon und Chanan b. Abischalom; nach einer Baraitha gesellt sich hinzu: Chanan hamizri[2]), und nach R. Natan in der Baraitha gehört Nachum der Meder mit zu ihnen. Nimmt man an, dass die in der Mischna genannten die Mitglieder des ersten Collegiums der D. G. waren, so würde sich für Chanan hamizri und — nach R. Nathan — für Nachum den Meder ein Platz finden in einem der dem ersten folgenden Collegium, und von einem Widerspruch in den Relationen könnte keine Rede sein. Der Widerspruch wurde aber darum geltend gemacht, weil die Fassung der Relationen die Meinung hervorruft, als ob von einem und demselben zu gleicher Zeit fungirenden Collegium gesprochen würde[3]).

Wir gehen nunmehr zu den von den D. G. erhaltenen

---

[1]) Man könnte sich wohl der Ansicht Frankel's anschliessen (a. o. a. O. S. 62, Anm. 3), wenn abgesehen von den Zahlen: „Zwei" und „Drei" die Mittheilung des R. Iose: גזרי גזירות היו אומרים (Ketb. 105a; B. Kama 58 b) nicht mit Bestimmtheit als auf den Ausspruch eines Collegiums hinweisen würde.

[2]) Im j. T. (Ketb. XIII, 1) findet sich diese Baraitha nicht. Es mag in der That in Bezug auf den „dritten" eine Variante zwischen „Chanan" und „Nachum" bestanden haben, welche in den im b. T. angeführten Baraitha's zum Vorschein kommt.

[3]) S. Ketb. 105a.

die Zahl (11) betragenden Rechtsnormen über [1]), von denen wir einige einer Beleuchtung unterstellen wollen. Es zeigt sich dabei, dass die concrete Gestaltung des Lebens diese Rechtssätze veranlasst hat, dass sie nicht das Erzeugniss casuistischer Speculation sind; es zeigt sich ein gesunder, das Billigkeitsgefühl berücksichtigender, fein unterscheidender juristischer Geist in denselben — und in vollen klaren Umrissen wird die Schule sichtbar, in welcher dieser Geist seine Pflegestätte hatte. Die hier folgenden Rechtsnormen werden diesen Geist vorführen.

I. Wenn der Ehemann in's Ausland gegangen ist und dessen Frau gerichtlich ihre Alimentation fordert, so hat das Gericht diese — nach der Rechtsnorm des Chanan — zuzuerkennen, ohne dass seitens der Frau der Eid zu leisten ist, dass ihr Mann für ihre Ernährung nicht gesorgt hat. Die Verpflichtung zum Eid erfolgt erst, wenn der Mann nach dessen Rückkunft Einsprache erhebt, indem er behauptet, seiner Pflicht in Bezug auf die Alimentation vor seiner Entfernung genügt zu haben. Der Rechtsgedanke ist klar: warum der Frau zu Beginn einen Eid auferlegen, da ihrer Forderung keine Einrede gegenübersteht? Erst der Widerspruch des Mannes soll zum Eid führen [2]). Die „Söhne der Hohenpriester" dagegen fordern den Eid zu Anfang und zu Ende d. h. als Bedingung für die Intervention des Richters und zur Abwehr gegen die Einrede des Mannes. Chanan stand wohl hier den Verfechtern des Herkommens gegenüber. (Vgl. Ketb. 48a; 107a).

II. Wenn der Ehemann in's Ausland geht und ein Dritter leistet, ohne von jenem hiezu beauftragt zu sein, die Alimentation der Frau, so hat dieser Dritte — nach Chanan — keinen Rechtsanspruch für seine Leistung. Diese Rechtsnorm enthält keineswegs eine Härte gegen die

---

[1]) Ketb. XIII, 1—9; Tosefta, B. Bathra, IX. 1; Ketb. 105 a u. B. K. 58 b.

[2]) Maimonides, Mischnacommentar bezieht den Eid auf die Einrede des Mannes, wodurch der Kern dieser Rechtsnorm gefunden ist.

Frau, dass ihr Annehmer keines Rechtsschutzes geniesst; die Frau wird vielmehr im eigenen wie im Interesse der Rechtsordnung angewiesen, die Intervention des Gerichtes aufzusuchen, um zu ihrem Recht zu gelangen, wobei der unanfechtbare juristische Satz: wer ohne Auftrag die Verpflichtung eines Anderen erfüllt, hat an diesen keinen Rechtsanspruch, seine unerschütterliche Geltung haben soll. Die „Söhne der Hohenpriester“ statuiren den Eid für den Dritten und er empfängt den Ersatz seiner Leistung. Sie sind wieder Vertreter des Herkommens. (Vgl. Ketb. 108a; Nedarim 33a; j. T. ketb. XIII, 2).

III. Wenn jemand seinem zukünftigen Schwiegersohn eine Mitgift verspricht, sein Versprechen aber umgehen will, so bleibt die Tochter sitzen im Vaterhaus bis ihr das Haar bleicht, d. h. — wie Maimonides erklärt — bis der Vater sein Versprechen hält. Das mag Gewohnheitsrecht gewesen sein. Admon stellt dem entgegen: Die Tochter kann die Einrede erheben: hätte ich die Verpflichtung übernommen für die Mitgift, so wäre es Rechtens, dass ich, falls dieselbe unerfüllt bleibt, dafür büsse, da aber das Versprechen von meinem Vater ausgegangen, so fordere ich: entweder ehelichen oder freigeben mittelst des Scheidebriefes. Die Satzung des Gewohnheitsrechts, der Admon entgegentrat, erschien in späterer Zeit so hart, dass die in der Relation der Mischna enthaltene Voraussetzung, als habe der Vater die Mitgift versprochen, nicht zugegeben, sondern angenommen wurde, das Versprechen sei von der Tochter ausgegangen und, dass nach Admon der Tochter selbst in diesem Falle die angegebene Einrede gestattet sei, da sie im Hinblick auf ihren Vater bona fide gehandelt hätte (Tosefta Ketb. XIV, 1; j. T. z. St.):

IV. Es erhebt jemand einen Rechtsanspruch auf ein Grundstück; dagegen wird ein Kaufinstrument producirt, auf welchem jener als Zeuge unterschrieben ist, so ist — nach Admon — der Ansprucherhebende nicht ohne Weiteres abzuweisen, da ihm die Einrede zusteht: der zweite ist mir

genehmer als der erste, d. h. durch meine Unterschrift auf dem producirten Kaufdocument wollte ich mein Grundstück aus einer gefährlichen Hand nur befreien und in eine ungefährliche bringen. Die blosse Unterschrift entscheidet nicht unbedingt, über das Bestehen oder Nichtbestehen des Rechts, sondern es muss der Weg der Beweisführung durch den Process ermöglicht werden. Die Chachamim opponiren diesem Rechtsgrundsatz Admon's und statuiren: der Rechtsanspruch ist durch die blosse Thatsache der Unterschrift eigenhändig aufgehoben und der Kläger a limine abzuweisen.

V. Jemand ist ausgewandert und der Weg zu seinem Grundstück ist nicht auffindbar, so muss — wie Admon statuirt — der Nachbar den Eigenthümer jenes Grundstückes zu diesem „auf kurzem Wege" gelangen lassen, denn das unerlässliche Wegerecht unterliegt keiner Verjährung. Dem gegenüber behaupten die Chachamim: „er kaufe sich einen Weg um hundert Mana" d. h. bezahle für den Zugang zu seinem Grundstück dem Nachbar, was dieser beliebig fordert „oder fliege in der Luft". Der Standpunkt der Chachamim wurde später für so hart befunden, dass Umstände geltend gemacht wurden, die denselben in ein milderes Licht rückten (Ketb. 109b).

VI. Zwei produciren auf einander je eine Obligation, deren eine später datirt ist als die andere. Admon stellt auf: der Gläubiger des später datirten Schuldscheines kann die ihm entgegengehaltene Schuldschein- Forderung anfechten: „wie kommst du dazu von mir ein Anlehen zu nehmen, wenn ich dein Schuldner bin? Aber die Chachamim treten für beide Schuldscheine ein und lassen gegen deren rechtskräftige Giltigkeit keine Einrede aufkommen.

Im Anschluss an die voranstehenden Rechtsnormen und Rechtsanschauungen möchte ich die Worte eines ausgezeichneten Forschers und Gelehrten des römischen Rechtes hier beisetzen, der sich über das Wirken des römischen Praetors folgendermassen auslässt: „Mit seiner Eigenschaft als Chef der ganzen Civilrechtspflege vereinigte er zugleich

thatsächlich die eines Gesetzgebers, es war ihm die Aufgabe und die Pflicht zugefallen, das Recht auf der Höhe der Zeit zu erhalten, und wie er derselben nachkam, indem er in seinen Edicten neue Rechtsgrundsätze aufstellte, so hielt er sich auch für berechtigt und berufen, die Härten des alten Rechts in der Anwendung auf den einzelnen Fall auszuschliessen Er versagte Klagen, die das alte Civilrecht gewährt hatte, gab Einreden, welche im geschriebenen Recht nicht vorgesehen waren". . .[1]). Es ist einleuchtend, dass der Weg, den die D. G. in in ihrer Wirksamkeit gewandelt, augenfällige Aehnlichkeit damit aufweist. Allein sie waren keine Nachahmer, denen das römische Vorbild vorgeschwebt, sondern dieser Weg war ihnen vorgezeichnet durch die Richtung der Schule Hillel's, die das Leben höher stellte, als die wenn auch vom Herkommen sanctionirte Rechtsregel, die bei der Beurtheilung der concreten Rechtsverhältnisse den Maasstab des Individuellen zur Geltung brachte.

Die Opponenten sind in jener Schule zu suchen, die am Herkommen und abstracten Rechtsregeln festhaltend den individuell mannigfach abgestuften Verhältnissen und Umständen die gebührende Berücksichtigung versagten, nämlich in der Schule Schammai's[2]). Characteristisch für die Rechtsanschauungen dieser Schule ist die These: „Wer einen Pfosten geraubt und beim Bau eines Wohnhauses verwendet hat, der zerstöre das ganze Wohnhaus" (Tosefta, B. Kam. X, 5; Gittin 55a). Auch das Ansehen und das Gewicht eines Schuldscheines gilt dieser Schule nahezu als ein unbedingtes (vgl. B. Bathra, IX, 8 u. 9; Ketb. VIII, 6). Wir haben den Kreis aufgefunden, dem die Chachamim, die adversarii Admon's und Chanan's, angehörten[3]), und diesem Kreis standen auch die „Söhne der

[1]) Ihering, Zweck im Recht, B. I, 432 ff.

[2]) Vgl. Frankel a. o. a. O. S. 45 ff. I. H. Weiss a. o. a. O. B. I, 177 ff.

[3]) Die Frage Frankels (a. o. a. O S. 62, Anm. 4), zu deren

Hohenpriester" infolge ihrer Denkweise viel näher als der Schule Hillel's [2]). Ebenso steht es ausser Frage, dass die Partner der D. G., Raban Gamliel und R. Jochanan b. Sakai, zu den hervorragendsten Meistern dieser Schule zählten.

Der Geist der hillelitischen Schule muss zur Zeit der Entstehung der Jurisdiction der D. G. (angesichts eines solchen Thatbestandes) ein übermächtiger gewesen sein. Aber diese Jurisdiction war nur eine vorübergehende Institution, eine Art Episode im jüdischen Rechtsleben, denn mit ihrem Erlöschen kehrt das Justizwesen zu seiner ehemaligen Stellung zurück, die es innerhalb der Religionsbehörden eingenommen, in welcher Stellung es im Laufe der Zeiten verblieb [3]).

Lösung er eine Reihe von Möglichkeiten hervorhebt, dürfte somit als gelöst zu betrachten sein.

[2]) Ich kann Frankel (ibid. S. 61) nicht beistimmen, wenn er die בני כהנים גדולים mit בית דין של כהנים zu identificiren sucht. Dafür giebt es gar keinen Stützpunkt. Man wird wohl das Richtige kaum verfehlen, wenn man annimmt, dass „die Söhne der Hohenpriester" als Abkömmlinge adliger Geschlechter zusammenhielten und der Schamaitischen Schule zugethan waren.

[3]) Aus späterer Zeit werden erwähnt: דייני גולה und דייני א"י (B. Bathra, 70b, Synh. 17b), und es liegt nahe, an Richter zu denken, die ausschliesslich zur Ausübung des richterlichen Berufes eingesetzt waren; man kann sich aber auch hier mit der Annahme gut zurechtfinden, dass Gesetzeslehrer gemeint seien, die, ohne gerade für's Richteramt ausschlieslich bestellt zu sein, auf dem Gebiete der Rechtspflege sich besonders hervorthaten und als gesuchte Richter einen weitgehenden Ruf genossen. Höchst wahrscheinlich ist es jedoch, dass in Babylonien seitens des Exilarchen (Resch Galutha) Gesetzeslehrer mit der Befugniss als Richter eingesetzt und autorisirt worden sind. (Vgl. B. Bathra, 35b; Ketuboth 94b).

Fragmente eines pseudaristotelischen Werkes über die Seele, in hebr. Sprache.

von **Dr. A. Loewenthal.**

Bemerkungen zum hebräischen Teil S. 1—12

---

1) Die Encyklopädie des Gerson ben Salomo aus Arles, „Schaar Haschamajim[1]) bildete für lange Zeit ausser den Schriften des Maimonides eine Hauptquelle, aus welcher diejenigen jüdischen Gelehrten, welche ausser der Beschäftigung mit der Halacha das Streben hatten, sich im profanen Wissen zu vervollkommenen, ihre Kenntnis der „griechischen Weisheit" herholten[2]). Diese Bedeutung hat das Werk Gerson's für die heutige Zeit verloren, es hat für uns nur eine historische Bedeutung. Dieser historische Wert ist aber ein sehr grosser. Gerson ist sehr reich an Citaten aus fremden Werken. Wenn er auch nur solche Werke kannte und excerpirte, die ins Hebräische übersetzt waren, so gestattet doch der Reichtum an Quellen, welche ihm zu Gebote standen, eine grosse Ausbeute für die jüdische sowohl, als auch für die allgemeine mittelalterliche Litteraturgeschichte.

2) Der Zustand, in welchem sich seine Encyklopädie befindet, ist ein sehr schadhafter. Die editio princeps (Venedig 1508) ist sehr fehlerhaft und enthält weit weniger als die Manuscripte. Heidenheim hat durch seine Edition (Rödelheim 1801) nicht viel zur Herstellung eines lesbaren

---

[1]) Cf. Gross. Monatsschrift 1879. S. 20 ff.

[2]) Cf. Kerem Chemed Bd. 8. S. 152.

Textes beigetragen. Auch die Handschriften differiren sehr an Ausdehnung. Es geschah mit diesem Werke [1]), wie häufig mit Encyklopädieen; es wurde vieles gestrichen und vieles zugesetzt, so dass die Herstellung einer kritischen Ausgabe sehr schwierig ist. Doch wäre gerade eine solche sehr nötig [2]), „weil gerade solche unselbstständige Compilationen geeignete Kulturmesser ihrer und der nächstfolgenden Zeit sind.“

Gross hat sich [3]) der Mühe unterzogen, die griechischen, arabischen und lateinischen Autoren zu citiren und deren Schriften zu besprechen. Es gelang ihm meistenteils, die Quelle für die Citate Gerson's anzugeben und die von ihm citirten Schriften zur näheren Kenntnis zu bringen.

3) Unter den Büchern, welche Gerson von Aristoteles kennt, befindet sich nun auch ein ס׳ הנפש [4]). Im dritten Teile seiner Encyklopädie, welcher die Theologie behandelt, hat er uns grosse Fragmente aus einem Buche über die Seele aufbewahrt, welches angeblich Aristoteles in 10 Fragen verfasst hat. Gross bemerkt, Gerson habe wahrscheinlich irgend eine freie Bearbeitung der aristotelischen Schrift benutzt; denn was daraus angeführt würde, finde sich daselbst nur zum Teile inhaltlich wieder, zum Teile fehle es. Der Ansicht, das Aristoteles wirklich der Verfasser ist, wird wohl kaum beizupflichten sein. Die Uebersetzung des aristotelischen Buches de anima ins Hebräische — denn nur solche Quellen hat Gerson benutzt — ist, wie wir wissen, von Serachja Hasephardi [5]) angefertigt worden, welcher höchstwahrscheinlich Gerson ben Salomo unbekannt war [6]). Ferner hat Aristoteles niemals in 10

[1]) Cf. Cassel, Ersch und Gruber I. 62. S. 13 ff.

[2]) Cf. Steinschneider: die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters (unter der Presse befindlich) S. 11.

[3]) A. a. O.

[4]) Ed. Venedig. p. 56 col. 4.

[5]) Cf. Steinschneider a. a. O. S. 146.

[6]) Serachja übersetzte 1284 in Rom. Hat Gerson damals noch gelebt, so ist es doch zweifelhaft, ob der Verkehr mit Rom ein so

Abschnitten über die Seele geredet. Der Inhalt des von Gerson citirten Buches ist zudem in Cardinalfragen der Ansicht des Aristoteles entgegengesetzt, so z. B. nimmt der Autor des von Gerson excerpirten Werkes 3 verschiedene Seelenkategorieen an. Würde Aristoteles der Verfasser sein, so wurde das Buch gewissermassen aus der Rolle fallen, da die Erklärung der Definition des Aristoteles eingeführt wird mit den Worten: Aristoteles definirt die Seele folgendermassen: u. s. w.[1])

4) Das Mittelalter muss aber dennoch der Ansicht gewesen sein, dass wirklich Aristoteles der Verfasser eines Buches über die Seele, welches der Gegenstand in 10 Fragen behandelt, sei. Isac Latif (geb. um 1270) verfasste ein philosophisches Compendinm, אגרת התשובה, welches in Form von Frage und Antwort über die wichtigsten Fragen der Philosophie Aufschluss giebt. Der Wortlaut der 7ten Frage ist folgender:[2])

המשל[3]) לי משל במה שאוכל לצייר ברעיוני רוחנות ענין הנפש וכחותיה
ושיכלול העשר חקירות שעשה אריסטו עליה בלתי אריכות

Hier haben wir also dieselbe Ansicht, dass Aristoteles Verfasser eines psychologischen Werkes in 10 Fragen sei. Der Inhalt der von Isac Latif erwähnten Schrift ist vollkommen neuplatonisch, so dass S. Sachs in seinen Noten bemerkt:[4])

---

reger war, dass er bei Abfassung des שה"ש die Uebersetzung Serachja's schon gekannt hat.

[1]) Gerson erwähnt ed. Vened. p. 25. col. 4. אריסטוטלוס כתב בספר הנפש, die Stelle ist aber in περὶ ψυχῆς nicht zu finden und beruht wahrscheinlich aut einer fehlerhaften Angabe.

Freilich ist es auffallend, dass Gerson ein Buch, in welchem die Ansicht des Arist. als Referat mitgeteilt wird, für aristotelisch hielt.

[2]) Kobez al Jad. I. (Berlin 1885) S. 50.

[3]) Diese Phrase begegnet uns auch in der lat. Uebersetzung des Mekor Chajim von Salomo ibn Gabirol: da mihi excemplum . . . Cf. Guttmann, die Philos. des Salomon ibn Gabirol. S. 11. Anm. 1.

[4]) Ibid. S. 68.

עקרי הדברים הבאים פה בענין הנפש מיוסדים על דברי גליטס ועל דברי נבידול בס' מקור חיים בענין זה

5) Von den 10 Fragen, welche das Werk des „Aristoteles“ enthalten soll, hat Gerson nicht alle excerpirt. Von den am Anfange seines Auszuges mitgeteilten Capiteln, in welche das Buch eingeteilt ist, werden die beiden letzten: „ob die Seele alle Kräfte, welche sie während ihrer Verbindung mit dem Körqer besitzt, auch nach ihrer Trennung vom Leibe beibehält, oder nicht“ und die Frage „welchen Teil ihrer Fähigkeiten sie weiterhin besitzt,“ gar nicht von Gerson behandelt. Sein Index der Fragen ist auch fehlerhaft, weil darin die im weiteren Verlaufe behandelte Frage (ed. Venedig p. 58. col. 2.): „ob die Seele geschaffen ist, oder nicht“ fehlt. Die Edd. und die verschiedenen Mss. differiren an Ausdehnung und Inhalt so sehr, dass man genötigt ist, mosaikartig aus allen vorhandenen Hilfsmitteln den ursprünglichen Text, wie er in Gerson's Excerpten gewesen ist, wieder herzustellen. Dabei ist nicht Alles, was auf die Worte כתב אריסטו folgt, Excerpt aus dem pseudaristotelischen Werke, sondern Gerson hat die Auszüge daraus zuweilen durch von ihm eingeflochtene Bemerkungen und Citate unterbrochen.

6) Als Hilfsmittel zur Herstellung eines korrekten Textes diente folgendes:

1) Ms. München No. 65.[1]) Diese Hs. enthält in der 2ten Frage: „was die Seele ist“ bedeutend mehr, als die Edd., nämlich eine ausführliche Erklärung der Definitionen Plato's und Aristoteles' über die Seele. Dagegen fehlt in diesem Ms. ein grosser Teil der Fragen: „ob die Seelen alle zu gleicher Zeit geschaffen sind,“ ebenso die Frage nach dem Grundstoffe und die nach der Fortdauer der Seele. Dem Texte zu Grunde gelegt ist dieses Ms., die Zahlen in [ ] beziehen sich auf die Blattzahl der Hs. [M]

---

[1]) Cf. Steinschneider, Katalog der hebr. Handschriften der Münchener Bibliothek. Ms. 65[7].

2) Ms. Orford. No. 1325.[1]) . . . = [O]

3) Ms. Kaufmann,[2]) . . . — [K]

4) Jacob ben Chajim, genannt Comprat Vidal Farissol hat nach Vorträgen seines Lehrers Salomo ben Menachem (Frat Maimon) einen Commentar zum Cusari verfasst, בית יעקוב. In diesem Commentar, der grösstenteils identisch ist mit den Aufzeichnungen seiner Mithörer Salomo Vivas und Natanael Caspi, sind Citate aus Gerson b. Salomo enthalten, welche einige Berichtigungen und Zusätze zu dem Text des Münchener Codex geben.[3])

5) Meir Aldabi hat in seinem Buche שבילי אמונה, im Abschnitt über die Seele, und auch sonst, Gerson b. Salomo plagiirt. Die bei ihm erhaltenen Stellen aus Gerson wurden ebenfalls zur Herstellung eines korrekten Textes benutzt.

7) Schon am Anfange seines Werkes scheint Gerson auf das Buch des „Aristoteles" zu verweisen. In ed. Venedig. p. 2. col. 2 heisst es:

והחלק השלישי מחכמת אלהות ובו לא חדשתי דבר מלשוני אך אספתי
מספר הנפש אשר חבר הרב מאור הגולה רבינו משה בן מיימון

Gross[4]) hat nun in der That im 3ten Teile der Encyklopädie Gerson's Entlehnungen aus Maimonides' „Acht Kapiteln" nachgewiesen. Doch wird dieses Buch nirgends ס׳ הנפש genannt. Ms. Mon. 65 liest aber: אספתי מספר הנכבד, so dass zu vermuten ist, dass ursprünglich in Gerson gestanden habe: . . מס׳ הנפש לאריסטו ומספר הנכבד[5]).

8) Der Umstand ist beachtenswert, dass das Buch

---

[1]) Herr Dr. Neubauer hatte die Güte, mir die in der Edd. fehlenden Stellen mit meiner Abschrift des Münchener Codex zu vergleichen.

[2]) Herrn Prof. Kaufmann verdanke ich eine Collationirung des Ms. Mon. mit seiner Handschrift des שה״ש.

[3]) Cf. Catalog der hebr. Hss. der königl. Bibl. zu Berlin. S. 115.

[4]) A. a. O.

[5]) Cf. Steinschneider, Alfarabi p. 91, 246. und S. Sachs, Kerem Chemed VIII, 153.

den kühnen Namen des Aristoteles trägt. Soweit bis jetzt bekannt, ist dieses pseudaristotelische Werk nur in hebräischer Sprache vorhanden. Mag es Irrtum oder Absicht gewesen sein, dass das Werk dem Weisen von Stagira zugeschrieben wurde: die zwei Dokumente aus der jüdischen Litteratur machen es zur Gewissheit, dass das Buch thatsächlich für aristotelisch gehalten wurde.

Diese Excerpte beanspruchen aber das ganz besondere Interesse der jüdischen Litterarhistoriker wegen eines Umstandes, welcher Gross entgangen ist. Salomon Munk hat[1]) darauf hingewiesen, dass eine gewisse Verwandschaft zwischen diesen Excerpten Gerson ben Salomo's und einem psychologischen Werke, welches er Salomo ibn Gabirol zuschreibt, vorhanden ist. — Ferner hat Gross (S. 132) eine Verwandschaft der Excerpte bei Gerson mit der Schrift des Costa ben Lucca, „de differentia spiritus et animae" gefunden.

Es wird nicht eher möglich sein, an die Untersuchung dieser Punkte zu gehen, bevor nicht die Excerpte Gerson's in einem korrekten und vervollständigten Texte vorliegen, welcher an dieser Stelle gegeben worden ist.

---

[1]) Mélanges p. 170 f., 531.

Hebräische Handschriften.

Notiz von **M. Steinschneider.**

---

1. Ein ms. des Dr. Berliner, 126 Bl. 4°, italienische Cursiv XVII. Jahrh.? ist vielleicht identisch mit ms. Coronel (Catal., London 1871, p. 6 n. 36, ס' הגיון; ich verdanke diesen sehr seltenen Catalog der bekannten Freundlichkeit Halberstam's); denn ich erkenne in der Blattbezifferung meine Hand. Durch Vergleichung mit ms. Reggio 48 (Neub. 1393) ersah ich schon damals, dass das ms. ohne Titel und Ueberschrift, eine Uebersetzung von *L'instrumento della Filosofia*, nebst *La prima parte della filosofia naturale* von Alessandro **Piccolomini** (gedr. 1551) enthalte. Die geometrischen Figuren im II. Theil (f. 57 ff.), die im ms. Reggio fehlen, sind hier zu finden. Näheres in meinem noch unvollendeten Werke über die hebr. Uebersetzungen S. 474. — S. auch weiter unten.

Jakob Spira aus Meseritz in Russisch Polen, welcher das ms. besass, nachdem ich es gesehen, schrieb auf ein Vorblatt eine hebr. Notiz, deren wesentlichen Jnhalt ich hier wiedergebe, hauptsächlich, um sie unschädlich zu machen, und wegen des darin erwähnten anderen ms. Spira fingirt folgende Ueberschrift: (!) ספר הפילוסופיא לחכמת המבע; dieses Buch soll Efraim Misrachi aus dem Lateinischen und Französischen (!) hebräisch übersetzt haben. — Efraim sei der Uebersetzer der *Theorica*, genannt מהלך הכוכבים, aus dem Arabischen (!) auf Befehl des Salomo קבלייר ז"ל אשר זכרו נמצא בשו"ת הר"א מזרחי היינו ר' אליה; es scheine, dass Efraim der Bruder des Elia Misrachi sei (!); aus dem Ende des

vorliegenden ms. ergebe sich, dass der Verf. desselben auch der Verf. der erwähnten Theorica sei. — Alles das ist Confusion.

Efraim Misrachi übersetzte die *Theorica* des Georg Purbach (verf. 1460, s. weiter unten).

Die Erwähnung eines Sal. Cavalliero bei Elia Misrachi stammt wahrscheinlich aus Conforte f. 33. Eine Verwandtschaft von Efraim und Elia ist aus dem blossen Namen Misrachi nicht ohne Weiteres abzuleiten. Näheres über die verschiedenen Uebersetzungen der Theorica bringt mein erwähntes Werk S. 646.

Weiters belehrt uns Spira, dass auch Moses Jsserls u. Manoach die Theorica commentirt haben, und dass er das Originalms. (?), worin die Vorrede des Efraim, an die Bibliothek in Warschau verkauft habe. Das ist also wohl das ms. in Meseritz, worüber in Hamaggid 1864. S. 270 und Hebr. Bibliogr. VII 113.

Die Worte כ"י על חכמת הטבע וחקירות אלקיות am Anfang des ms. hat Bärl Goldberg geschrieben, wie Spira bemerkt; ich erkenne die Hand.

Die Jdentification des anonymen ms. begründet Spira, im Widerspruch mit sich selbst, durch das Citat, Ende II f. 126b ועוד שהארכתי בהם בס' כדור העולם ונאריך עוד בס' הטיאוריקי; das sind aber die Schriften des Picolonimi *La spera del mondo* und *La prima parte delle teoriche* (gedr. 1540 ff.), welche Josef Baruch Urbino (um 1637—59) unt. dem T. ס' הכידור und עיוני כוכבי הנבוכה übersetzte (s. mein erw. Werk S. 639).

2. Ein anderes ms. Dr. Berliner's 109 Bl. kl. 4°, zusammengesetzt aus 3 Codd., enthielt früher noch Anderes, was aus dem Bande entfernt worden. Vorhanden ist:

1) Bl. 1—83 מעשה אפוד von Prophiat Duran, Anf. von neuer Hand ergänzt, Ende defect.

2) Bl. 84—93 (1. und letzt. Bl. Perg.) span. rabb. etwa XV. Jahrh., ohne Ueberschrift, anf. לפי שחכמת התכונה לא תשלם יריעתה, ist die Schrift über den Quadranten von

Jakob b. Machir, u. zw. die kürzere Recension, die in ms. München 256 und Florenz, wo im Vorw. וקראתי אותה רובע ישראל noch nicht steht (s. Hebr. Uebers. S. 608, wo dieses ms. nachzutragen ist). Fol. 92b endet K. 15 נשלם ספר הרבוע [הרוכע?] אשר חבר . . מלבד ששה עשר כי לעושי המלאכה יתנוהו. Fol. 93 hat nur die Ueberschrift השער הששה עשר לעושי המלאכה בביאור עשיית הכלי הזה und den Anfang נעשה ענול.

3) Bl. 94—103 (wie n. 2) ספר פי[רוש] האצטורלאב, übersetzt von Jakob b. Machir in 40 Capp. (falsch ארבעה), deren Jndex unmittelbar folgt. Zwischen Bl. 102 u. 103 fehlt 1 Bl. (Mitte K. 23—26); Bl. 103b enthält nur einen Teil von K. 28 und darunter den Namen des Censors **Camillo Jaghel** 1613, also endete hier der Codex. Der arabische Verf. ist höchst wahrscheinlich ibn **al-Saffar** (cf. HB. XIV, 80, ms. Czenstochau n. 22). Auch von dieser Uebersetzung giebt es 2 Recensionen (Hebr. Uebers. S. 581). Da hier das Ende fehlt, so kann ich die Hauptdifferenz nicht angeben. K. 1 bietet in den, von mir geprüften mss. folgende Abweichungen:

השער הראשון בזכרון כלי האצטרלב והשמות הנופלים (הנופלות!) בו. תחלת (תחלה) זה (הוא) הטבעת והוא הנקרא (ותקרא, ונקרא) התליה (התליאה, תלוי) והיא (והוא) אשר יתלה בה (בו) האצטרלב (בה) לקחת (בהלקחת!) הגבה (בו). אחר זה (עור) הכרס (הקרס) והוא המחובר (הדבק) בו (בה). אחר זה (עוד) האם (הלוח) והוא (והיא) הלוח הגדולה המקבצת (המקבלת) כל הלוחות (ללוחות) ובה התיק (החיק) (והיא) הנקרא (ונקרא, תקרא) החנורה [בערבי אלחינרה 256] והוא נחלק (והיא נחלקת) לשים מעלות (מספר) סביב הנלגל. אח״ז (עור) הלוחות שבתוכם (הנכנסות בה) בכל לוח (מהם) שלש(ה) ענולות על מרכז הלוח (הלוחות) (הענולות) ו(הענולה) הקטנה שבהם (מהם, ממנה) סביב ראש סרטן ותקרא ענול ההפוך הקיצי(י) והאמצעי(ת) מהם (ממנה) סביב ראש נדי ותקרא ענול ההפוך הסתוי. אח״ז הנשרים והם הענולים הנקוים בחצי העליון מן הלוח והוא הנגלה (אלינו) מן האופק והראשון מהם האופק . . . עוד אחר זה הסמות

Das verstümmelte Citat aus der Geographie des Ptolemaeus, welches ich in meinem Werke über die hebr. Ueber-

setzungen S. 522 aus ms. Paris 1049, K. 28 mitgeteilt habe, lautet hier לפי מה שנפל מן זכרון האורכים בפי אלנעפריא; in K. 27 heisst es ולבטלמיוס ספר קראו נעפרייא מקבץ בו ארכי אותם הארצות המפורסמות.

Der Fehler geht offenbar auf einen arabischen Copisten zurück, welchem „Dja'afarijje" näher lag als Geographie. Dieses Buch ist niemals hebräisch übersetzt und daher sehr selten citirt worden, unter Anderen von Levi b. Abraham b. Chajjim (Artikel in Ersch, S. 295 A. 13, wo lies Zeitschr. für Mathem. XII, S. 10, für 86) mit dem Titel צורת הארץ, wie z. B. bei Albattani f. 13: lib figura terrae, und qui vocatur geographia.

4) Bl. 104—9, Perg., sehr kleine deutsche Hand mit sauber ausgeführten Figuren, zum Teil von Würmern zerfressen. Ohne Ueberschrift; ist ein Fragment einer Schrift über Kalenderberechnung auf astronomischer Grundlage. Fol. 108b und 109 wird Jsak [Jsraeli], Verf. des B. יסוד עולם, citirt, welches sehr stark benutzt ist; so z. B. ist f. 108 Z. 6 נמשכת עד לאחר אחד ועשרים. דע כי גדולי המחברים כגון ר׳ חסאן הדין(so) ור׳ יצחק בן רקופן (so) והר״ר אברהם בר חייא הספרדי יסדו aus IV, Ende K. 2 (Zeile 10) und K. 3, worauf aus K. 11 f. 11[1] ed II. excerpirt wird, dann wieder aus K. 2 (f. 6[2]) גם הרמבים ז״ל העקר שממנו התחלנו וכו׳ חמישי שיומו הוא יום שישי (so) לניסן (in der Ausg. ליל שלישי). —

An diese, bisher unbekannten, oder nicht genau bekannten mss. knüpfe ich Ergänzungen zu Neubauer's Catalog der Bodl. nach meinen Aufzeichnungen von der Zeit ihres Ankaufs vor beinahe 40 Jahren.

3. Opp. Add. qu., 1 (Neubauer 845). Gutachtensammlung, grossenteils Autograph, oder wenigstens eigenhändig unterzeichnet, von J. M. Goldberg 1852 gekauft.

Anf. שאלה יורנו המורה לצדקה הר׳ פורינה׳) הכהן תושב גירבה היה רוצה לעלות לא״י בשנת השמועות והבהלות הכתבות בטענות עם בני ישראל אשר טעה גם הוא עמהם ומפני זה הוצרך למעות וכו׳.

---

[1]) Ist dieser Namen ein Dininutiv von פרג (Faradsch)?

Es kommen in dieser Sammlung vor: Natan נוטה, Ahron ibn Chajjim, Jsak Boton, Mord. Levi zu f. 63, wo Folgendes: מעשה שהיה כך היה זה ימים בא החכם השלם כמהור"ר שבתי באר ז"ל ותבע מהשותפים הר' יצחק אזוביב והס' שמואל בר שלמה פראנקו יצ"ו בשטר חוב.

Dieselben gaben ihm eine Anweisung auf Sam. b. David Franco in Venedig, welcher mit Ahron Portero (פורטירו) in Verbindung stand:

ובין כך . . נפטר ר' שבתי . . . ובא לפנינו אנו ב"ד שבמצרים הח' אברהם קרניאל . . ובידו שטר ההרשאה . . . מאלמנת הר' שבתי. —

Jsak b. Samuel Kohen (f. 95), Samuel b. Jona עדילה (עדיליו 103, 131b, 147b), Moses Kohen, Abr. Levi, Moses b. Abr. כתת (?), Samuel ויליישיד, Sam. Gaon (157b), Gabriel אשפריאל, Sam. ha-Levi, Abr. Zarfati (215b), Menachem Schullam, Sam. b. Js. Jafe, Jomtob Zahalon (f. 231, Monogramm wie in einem anderen ms.), Sam. b. Meir אטרה (?), Jsak b. Jechiel Aschkenasi, Jos. b. Sam. Jafe, Chajjim b. Jakob Bassan, Menachem b. Benj. Levi, Efraim Pinto, Mord. b. Sal. Kalai, Jehuda Gabbai, Samuel ibn Verga (f. 258—70, nummerirt קנג ff.). —

f. 254. sind Sam. Gaon, Mich. Kohen u. Ahron als דיינים in Salonichi unterzeichnet.

Eine Abhandlung (f. 168 — 208, aber Bl. 1 fehlt) ist zuletzt auch von dem kranken Elia סאלק (?) unterzeichnet.

2) f. 21 — 35 מהרב אליהו המזרחי ז"ל (השנות) über Nachmanides, Abr. b. Dav., Nissim und ריטב"א über נדה, bei Neub. nicht angegeben.

4. Mich. Add. 67 (Nb. 2317), enthält vielleicht viele Autographa, meistens von Moses Leone aus Urbino um 1625 (gest. 1641, s. Delitzsch, Catal. p. 299). Unterzeichnet sind: (in פיסא) שלמה מריקנאטי, שמואל בן אברהם קורקוס[2])

---

[2]) Hebr. Bibl. XI S. VI und daher bei Berliner, Aus schweren Zeiten (in Jubelschr.) S. 168, wo Opp. Add. Qu. 1 angegeben ist, we il ich geglaubt hatte, das ms. werde diese Nummer erhalten.

Jakob b. Abr. Finzi, (f. 22? ווינטורא=) יצחק ווינטו, יהודה אריה נתנאל בן בנימין טרבוט, בן יעקב סוייטו.
f. 22—26 נחמיה סראוול, f. 22b מנחם ציון פורט כהן.
f. 32b שיר לכותב לפני הסכה.
(Akrost יהודה) שיר למע״כ המוסקאטו.
שיר על כתלי ביה״מ und and. dergl.
f.33b חרוז ושיר נאה על צחוק הסקאקי להראב״ע ז״ל
f.34 מליצה צחה על צחוק הסקאקי עשאה ר׳ בונשיטירי [בונשניורי] ן יחיא, bei Neub. angegeben.
f. 35 verschiedene Gedichte.
f. 35b Gedicht von Jsrael Nagara (Akrost. יפתח איש ידו).
f. 36 אריה יהודה בכמהר״ר משה ליאוני und And.
f. 37 חרוזים וחידושים לחוד השכל; n. 1 ist das bekannte אף על פי ראיתי (Nase über dem Mund).
f. 39 beginnen wieder die Decisionen und darunter
f. 53b שמעיה בן משה ליאון, יהודה בן משה מפאנו, שמחה ליאוני (Cat.Bodl. 2832—62); f. 59b, אברהם בן אפרים, אשטרוק ן שאגנוש.
f. 63 Materialien nach Schlagwörtern.
Dann wieder Decisionen.
f. 66 (?) מיכאל קודוטרו.
f. 78—84 קורקוס מרומא (מתתיה מנוח בן שלמה).
f. 97b יהודה אריה ממודינה; 98b מתתיה בן ליב מרואל.
f. 99b שמעיה בן משה די מרינה.
f. 102—12 כללים ופרושים וחדושים על מס׳ חולין שהתחלתי בשיעור ברכה אני משה ליאוני; eine kurze הקדמה beginnt למה שהיתה תחלת המחשבה סוף המעשה; enthält bis Ende Cap. 2 104 kurze § §.
f. 113 – 5 [והר״ן] חדושים על פסחים בהרי״ף, über die meisten מסכתות, zuletzt (סליק פרק אילו עוברין) ע״כ מצאתי בהעתק.
f. 116 – 27. ברכות פ״א בעין ישראל (sic) חדושים על ס׳; geht über die meisten מסכתות bis גדה
f. 1°8 פי׳ דבור ר״פ הקורא את המגלה und dergl.,
f. 130b citirt Arama (עקידה) C. 73.
f. 136 ידידיה בן משה מריקאנתי (a. 1574), s. f. 191.
f. 143 Gedicht von מנחם שלמה zur Hochzeit des Manoach
b. Baruch Sullam, hebr. und italienisch mit latein. Lett.
f. 163b . . . יצחק בן מתתיה

f. 174 (?) . . . מיכל vom 9 Tammus שנ"ה, dazu f. 174b von יצחק גרשון, wo Autograph.
f. 179 רפאל יוסף בן יוחנן טריויש ז"ל.
f. 181 (Autogr.) הצעיר יצחק בכמו"ר עמנואל זלה"ה מלאמאש סה צילינאה בחודש מרחשון שכ"ד.
f. 191 ידיריה בן משה (s. f. 136).
f. 194b רפאל במהר"ש קורקום.

5. Opp. Add. Qu. 2 (Neub. 830) ist irrtümlich überschrieben פסקי ר' שמואל חסון, und daher bei Zunz, G.V. 424 f, falsch חזן bei Benjacob S. 561 u. 161; der Besitzer (J. M. Goldberg?) hat f. 89 in der Unterschrift den Namen Ahron übersehen; f. 74 v. J. 1601 und Ahron b. Salomo ibn Chason, Jakob ha-Levi und Josef b. Nissim Kohen als ריינים in Salonichi unterschrieben (cf. Cat. Bodl. p. 2286); f. 6 ist datirt 1. ראמאזאן (so) 1609, es kommen die Namen עבדון, שאקי, קופיני, עטון vor; f. 87 heist die Wittwe des David ibn Jachja (24. Kislew 1608) פאלומבא Palomba (Taube). F. 143 4. ק"ק שלום. Ab 1601 wird festgesetzt, — und zwar unter Zustimmung (על דעת) von Elia ibn Chajjim aus Constantinopel, Abraham מונסון aus מצרים, Moses Curial aus Safet, — dass in 10 Jahren kein Rabbiner gewählt werde, auch nicht Jehuda Broda, der im Orte einen Anhang hatte. F. 163 macht Samuel ibn Benveniste seine Aussage in Sofia am 19. Kislew שנת השב"ע vor den 3 Dajjanim Astruc ibn שאגני (Cat. Bodl. p. 2832), Jakob b. Abraham Levi, חנון b. Elia Levi. Am 1. Tammus desselben Jahres sind ריינים Chajjim Jakob b. Moses Levi, ישי Pinto (f. 164b). F. 215 handelt von dem Skandal, den Jemand mit seiner Sklavin getrieben. F. 174b Donnerstag 14 Kislew שס"ו (1605) in Salonichi vor Ahron b. S. ibn Chason, Moses קואינקה (?), Nachum גילמיסי (= Sidjilmasi?). F. 235b, Montag 23 Sivan השס"ז (1607) in Sofia, die Dajjanim sind: Abraham Sid (סיד), Jakob b. Abraham Levi הי"ד, Menachem b. Jedidja.

Einige Bemerkungen zu Aben Esra, dem Historiker.

Von **Dr. D. Feuchtwang.**

Zu Genes. Cap. X vv. 11 u. 12, welche lauten:
מן הארץ ההוא יצא אשור ויבן את נינוה ואת רחובות עיר ואת כלח:
ואת רסן בין נינוה ובין כלח הוא העיר הגדולה: bemerkt Aben Esra
auf die Worte הוא העיר וגו׳: חקרוב אלי שהוא דבק עם ויבן את
את נינוה ולהיותו דבק עם רסן או עם כלח איננו רחוק.

„Mir scheint es wahrscheinlich, dass sich dieser Ausdruck auf „Niniveh“ zurückbeziehe: und dass dieses in Verbindung mit Resen oder Kelech gewesen, scheint nicht unwahrscheinlich zu sein.“ So verstehe ich die Stelle. „Niniveh“ wird die grosse Stadt genannt, nachdem sämmtliche Quartiere, welche zum Kreise Nineveh gehörten, aufgezählt worden sind. Scharfsinnig erkennt A. E. das, was wir nur durch originale historische Denkmäler wissen. Chalah war die ninivitische Südstadt, wo heute der Hügel Nimrûd und das gleichnamige Dorf liegen. Ninua נינוה selbst ist ein ungefähr 30 Km. von Nimrûd belegener Stadttheil, der von einer Ringmauer umgeben war. Die Vermutung Ibn Esra's also, dass Chalah mit Niniveh verbunden gewesen sei, ist bestätigt durch die Thatsachen. Resen liegt zwischen diesen beiden Stadttheilen. רחובות עיר sind die Vorstädte, wahrscheinlich der genannten drei Orte, und alles zusammen verdient mit Fug die Bezeichnung עיר הגדולה „die grosse Stadt“. Dass dieser Nachsatz keineswegs auf eine der angeführten Städte, oder etwa auf Niniveh allein

zu beziehen sei, steht ausser Frage; der Gesammtname des Staedtecomplexes ist Niniveh. Die doppelsinnige Ausdrucksweise Aben Esra's, der die Adjektiva רחוק und קרוב an dieser Stelle grammatisch und geographisch angewendet wissen will, wird uns nicht befremden können, da wir die Freude dieses grossen Exegeten an Zweideutigkeit genügend kennen.

Nicht minder interessant ist die Anmerkung, welche A. E. zum dritten Verse des XI. Cap. der Genesis macht, wo die Geschichte des Thurmes zu Babel erzählt wird. Der Commentar macht hier die Ansicht geltend, dass die Bauenden keineswegs so thöricht gewesen seien, einen unendlieh hohen Thurm errichten zu wollen, vielmehr hätten sie vermeint, ein bedeutendes Bauwerk aufzuführen, das als historisches Denkmal bis in fernste Zeiten dienen sollte. Die gewaltige Stadt mit dem Wahrzeichen, dem Thurme, sollte als Centrum der verschiedenen Völkertheile dienen, die sich einen „Namen“ שם machen wollten, wie die Bibel sagt; worin vielleicht das ethnologische Geheimniss angedeutet liegt, dass Sem's Nachkomen die führende Stellung unter den Nationen übernehmen wollten und sollten. Die Zerstreuung aber straft die überhebende Absicht, durch ein äusseres Mittel den inneren Zusammenhang der Völkerstämme zu erhalten, die denn doch naturgemäss sich zu trennen hatten. Es ist gleichgiltig, ob man von einem solchen Bauwerk in babylonischen Berichten liest oder nicht; doch deshalb wieder ist es von Bedeutung zu wissen dass thatsächlich gewaltige Thurmbauten aufgeführt wurden, (etwa zu Borsippa), um die oben geltend gemachte Ansicht, dass es sich um ein historisches Denkmal handle, zu erhärten — und das ist auch Aben Esra's Meinung.

Zur Erkläruug des Namens בבל (Genes. XI, 9) bemerkt Aben Esra kurz und bündig: שתי מלות ואלף חסר.

Die Ansicht also, dass der Name בבל von radix בלל abzuleiton sei, welche Erklärung der Bibeltext ja keinesfalls sprachlich aufgefasst wissen will, sondern sachlich, theilt A. E. als rationeller Grammatiker nicht. Die Commentatoren

zu A. Esra's Bemerkung geben sich alle erdenkliche Mühe, die lakonische Anmerkung zu verstehen. Das Räthsel löst sich aber einfacher, als man denkt. Die Stadt Babylon heisst in assyrisch-babylonischen Texten: Bâbi-i-lu oder Ba-bi-lim, das ist בב+אל und bedeutet: Pforte (בבא) Gottes (אל), was in בבל mit Wegfall des א contrahirt ist. Auch andere Städte sind mit dem Worte Bâb zusammengesetzt, so Bâb-Dûr „Thor der Feste"; man denke auch an die Strasse von „Bâb-el-Mandeb". So hat der gen. Bibelcommentator denn schon gewusst, was wir erst erraten und erschliessen mussten! — Es bedarf nur einer vorurteilslosen Interpretirung und man wird manches im A. Esra finden, was lange nach ihm sich als neuentdeckt ausgiebt; die Beweise lassen sich ohne Zweifel häufen. Um bei der babylonischen Geschichte zu bleiben, führe ich noch Genes. XI, 26 u. 28 an, woselbst A. E. nach meiner Auffassung die Ansicht geltend macht, dass Ur-Kasdîm, welches als Abrahams Geburtsort zu gelten habe, ursprünglich, nicht diesen Namen gehabt hatte; Ur-Kasdîm sei eine spätere Benennung, ein Name, welchen Moses bei der Aufzeichnung des heil. Berichtes gekannt und durch Ueberlieferung erhalten habe. Es sei schon deshalb unmöglich, die Benennung Ur-Kasdim als die originale zu betrachten, weil die כשדים=Kaldim=Chaldäer erst viel später in die Geschichte das Volk eintraten, denn sie seien (nach A. E.'s Auffassung) Nachkommen Nahor's.

Diese höchst geistvolle Ausführung macht dem Historiker Aben Esra alle Ehre. Ein wunderbares historisches Feingefühl bekundet die Ansicht, dass die „Chaldäer" als historisches Volk erst spät in die Geschichte eintraten. Wir wissen jetzt bestimmt, dass der mittelalterliche Exeget unbedingt Recht hat. אור-Uru, welches als Städtenamen in den Keilinschriften vorkommt und schlechtweg „Wohnsitz" bedeutet — das weiss auch Abraham ibn Esra schon, was daraus ersichtlich ist, dass er auf Jes. XXIV, 15 hinweist, wo אורים in der Bedeutung: Städte gebraucht

wird — war Ausgangspunkt einer uralten Cultur. Es ist dies das urkundlich überlieferte Uru, wo gewaltige Bauten, dreistöckige Thürme, Tempel, in ihren Ruinen erhalten sind. Es würde zu weit führen, den ganzen geschichtlichen Hergang zu erzählen, wie die Kasdim-Chaldäer zum historisch berühmten Volk geworden sind. Nur in ganz kurzen Zügen soll es angedeutet werden, damit man daraus ersehen kann, dass wirklich erst in späterer Zeit das ursprünglich schlechthin Ur genannte zum Ur der Chaldäer werden konnte.

In grauester Vorzeit (es lässt sich nicht genau bestimmen, wann) herrschten dort Könige, von denen wir Nachrichten besitzen; sie waren Schutzbefohlene der Babylonier. Von der Stadt selbst wissen wir, dass sie am Purâtu = פרת gelegen war in der Landschaft „Kaldu", das sich im letzten Viertel „Naharaims", des Zweistromlandes = Mesopotamien's befand. Die Macht der Kaldu entwickelte sich nach und nach so sehr, dass die babyl.-assyr. Könige in beständiger Fehde mit den Eindringlingen lagen. Babylonier und Chaldäer wurden im Verlaufe der Zeiten mit einander vertauscht, die Bezeichnungen verschmolzen, als beide den Persern gegenüber in dieselbe abhängige Stellung gerieten; es konnte nur derjenige Name sich erhalten, der die ganze civilisirte Welt erfüllte. Und so kam es, dass man später von Chaldäern da sprach, wo von „Babyloniern" die Rede sein sollte.

(Fortsetzung folgt).

Erwiderung.

Von **Dr. Vogelstein.**

In der Beurtheilung meiner Schrift: „Der Kampf zwischen Priestern und Leviten“ (Magazin 1890 I, S. 74ff) bittet zwar der Herr Recensent die Leser um Entschuldigung, „dass er das vorliegende Buch nur vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus bespreche und weder die Confession, noch den Stand des Verfassers dabei berücksichtige“, aber diese Bitte hat keinen anderen Zweck als den, den religiösen Bedenken des Herrn Beurtheilers ein wissenschaftliches Mäntelchen umzuhängen[1]) und seiner gehässigen und hämischen Beurtheilung den Charakter der Voreingenommenheit, welchen sie aber trotzdem nicht verleugnen kann, zu nehmen. Als Beweis für diese meine Behauptung führe ich nur Folgendes an:

Der Recensent bemängelt zunächst, dass von den $6\frac{1}{2}$ Jahrhunderten. welche die „Geschichte“ des Kampfes

---

Bemerkungen der Redaction.

[1]) Dies ist eine offenbare Unwahrheit. Der Verf. der Recension tritt nicht zum ersten Male vor die Leser des „Magazin“ und hat z. B. bei der Besprechung von Wellhausen's „Geschichte Israel's“ trotz seiner religiösen Bedenken sich nur auf streng wissenschaftlichem Boden bewegt. Allein, wenn ein jüdischer Rabbiner im Stande ist, einen grossen Theil der Thora öffentlich als ein in später Zeit von den Priestern untergeschobenes Machwerk zu erklären, und ein Recensent vor einem jüdischen Leserkreise dies zu rügen unterlässt, so bedarf dies wohl der Entschuldigung, was nur derjenige nicht einzusehen vermag, der bereits jede Gemeinschaft mit den gläubigen Israeliten aufgegeben.

zwischen Priestern und Leviten umfasst, den ersten $2^1/_2$ Jahrhunderten 135, den letzten 4 Jahrhunderten $4^1/_2$ Seiten gewidmet sind. Dabei wird verschwiegen, dass Seite 136 und 139 meines Buches mit klaren Worten der Grund angegeben ist, weshalb nach dem entscheidenden Siege des Priesterthums die Leviten jeden Gedanken an eine durchgreifende Verbesserung ihrer Lage in ihrer Brust verschliessen mussten und ihre Wünsche nicht laut werden zu lassen wagen durften[2]). Auch wird der Umstand nicht erwähnt, dass einer Untersuchung über den Lehrzweck der Chronik nicht weniger als 46 Seiten gewidmet sind.

Die hämische Art der Beurtheilung, die vor kleinen stylistischen Kunstgriffen nicht zurückschrickt, um sich ein dankbares Angriffsobjekt zu verschaffen, zeigt sich so recht deutlich in der Anmerkung auf Seite 77: „Warum nur hypothetisch „mögen stattgefunden haben"?! Warum sind diese Reibungen weniger apodictisch sicher, als der „energische Protest" der Ebjathariten gegen Ezechiel?!" — Jeder unbefangene Leser meiner Schrift, ja, ein Jeder, der den deutschen Sprachgebrauch kennt, kann über den Sinn des in so eigenthümlicher Weise kritisirten obenerwähnten Satzes in meinem Buche nicht im Zweifel sein, sondern wird ihn folgendermassen deuten: Wohl, oder sicherlich haben auch in der Priesterschaft selbst Eifersüchteleien stattgefunden, aber nach aussen hin zeigten sie sich als eine festgeschlossene Partei. Nur der Herr Recensent musste den Satz anders auffassen, damit er Gelegenheit hatte, eine offene Thür einzurennen[3]).

---

[2]) Merkwürdig, dass gerade zu der Zeit der Kampf aufhört, wo die historischen Quellen zu fliessen beginnen! Red.

[3]) Der Recensent wollte nur an einem Beispiele zeigen, dass der Verf. nach Belieben ohne jeden Grund bald hypothetische, bald apodictische Behauptungen aufstellt. Der Rec. hielt nun den Satz: „Mögen — stattgefunden haben" für einen hypothetischen. Sollte dies nicht der Fall sein, so wollen wir dem Verf. mit einem andern Beispiele dienen: S. 49 seiner Schrift behauptet er: Möglicher-

Doch viel bezeichnender als dies, bezeichnender als die Bemängelung der Symmetrie in der Anlage meines Buches und die hinzugefügten Bemerkungen über Spukgestalten, Phantasiegebilde und Gespenstererscheinungen, bezeichnender für den „wissenschaftlichen“ Gehalt der Beurtheilung ist die geradezu monströse Auseinandersetzung auf Seite 78—81 des „Magazin“. Um in der mangelhaften Betheiligung der Leviten an der Einwanderung unter Serubabel und Esra nur nicht Zeichen eines tiefgehenden Zwiespaltes und einer Unzufriedenheit mit den cultuellen Einrichtungen zu erblicken, — wie übrigens auch schon Graetz (Gesch. der Juden IIb S. 129) vermuthet, — wird uns da ein Märchen von den reichen Priestern und armen Leviten erzählt[4]), das allen Thatsachen und selbst der täglichen Erfahrung widerspricht. Woher die Priester nur ihren Reichthum hatten?[5]) Schade, dass der Herr Recensent es unterlassen hat, uns dies mitzutheilen. Von den Opferabgaben sicher nicht — denn diese existirten ja im Exile nicht — die sonstigen Priestersporteln, soweit sie ausserhalb des

---

weise ist gerade damals ein Umschwung in den politischen Verhältnissen eingetreten.“ Dieselbe Behauptung wiederholt er S. 55 mit folgenden Worten: „Es muss damals sicher ein freundschaftliches Verhältniss zwischen dem persischen Statthalter und dem Hohenpriester bestanden haben!“ Red.

[4]) Der Recensent hat zwei Erklärungen für die betreffende Erscheinung gegeben, und es würde, wenn auch diese zweite Erklärung unrichtig wäre, die erste allein vollkommen genügen. Ja der Rec. hat dargethan, dass die Thatsache anders, als der Verf. es thut, erklärt werden muss, und die Wissenschaft hat, wo keine genügende Erklärung zu finden ist, „non liquet“ zu sprechen, nicht aber unhaltbare Hypothesen aufzustellen. Red.

[5]) Aus derselben Quelle, woher ihn die anderen Israeliten im Exile erwarben. Dass die adeligen Geschlechter der Priester auch in der Fremde leichter als das übrige Volk zu Ansehen und Reichthum gelangen konnten, ist doch wohl leicht einzusehen. Uebrigens war die jerusalemische Priesterschaft auch zur Zeit des ersten Tempels wahrscheinlich eben so reich, wie sie es zur Zeit des zweiten Tempels war. Red.

heiligen Landes zur Entrichtung kommen, sind aber recht winzig und reichten wohl nicht hin, mehreren Tausenden von Priestern zu Vermögen zu verhelfen. Für die Armuth der Leviten citirt der Herr Recensent die Stellen aus Deut. 12, 19. 14, 29. 16, 11. u. a.; aber dass Deut. 10, 9 woselbst unter לוי nach den Erklärern nur der Priesterstand zu verstehen, oder dieser doch zum mindesten mit gemeint ist — und Deut. 18, 1 u. 2 auch die Priester als besitzlos dargestellt werden, das verschweigt unser Recensent absichtlich,[6]) weil dadurch seine famose Hypothese umgestossen würde. Ist das ein wissenschaftliches Verfahren? Oder heisst das nicht vielmehr einem Gegner, dem man nicht anders beizukommen vermag, mit Scheingründen und leeren Redensarten auf den Leib rücken?[7]) Uebrigens lehrt die Erfahrung seit den ältesten Zeiten, dass die Armen, die ja nichts zu verlieren haben, sich weit eher zur Auswanderung entschliessen, auch wenn eine ungewisse Zukunft ihrer harrt, als die Reichen, die begreiflicherweise ihr Vermögen nicht gern auf's Spiel setzen. Gewiss sind auch manche Reiche mit Serubabel eingewandert, aber noch mehr Begüterte sind in der Gola zurückgeblieben; die reichen Weihgeschenke, die sie spendeten, die Auslösung der an Heiden verkauften judäischen Sklaven bezeugen, dass unter den Exulanten grosser Wohlstand herrschte. Und wie viele Arme oder

---

[6]) Absichtlich?! Sonderbar! Der Rec. glaubte, dass es jedem Schulknaben bekannt ist, dass die Priester keinen Antheil am heiligen Lande erhielten. Was hat dies aber mit seiner Hypothese zu thun? Die Priester hatten ihre Städte und ein sehr reichliches Einkommen, durch welches Viele von ihnen es leicht zum Reichthum bringen konnten. Red.

[7]) Nein! Der Rec. braucht kein einziges Wort von dem, was er gesagt hat, zurückzunehmen. Der Umstand, dass in Deut. 12, 19; 14, 29; 16, 11 u. a. nur die Leviten, nicht aber die Priester der Mildthätigkeit des Volkes empfohlen werden, beweist, dass wohl die Leviten, aber nicht die Priester arm waren, und der Ton der Entrüstung, den die Replik anzuschlagen für gerathen hält, wird daran nichts ändern. Red.

doch nur mit sehr geringen Mitteln Ausgestattete nach Palästina gezogen waren, wird in ergreifender Weise Nech. 5, 1ff geschildert. Für die Leviten lagen nach der altüblichen, auch von dem Herrn Recensenten getheilten Anschaunng die Verhältnisse in Palästina ja ganz besonders günstig. Denn wenn ihnen der Zehnte damals schon durch die Gesetzgebung zugesichert war und seit Alters her thatsächlich gegeben wurde, dann waren sie materiell so vortheilhaft gestellt, dass es für sie verlockend genug gewesen wäre, in grossen Schaaren in Judäa einzuwandern.[8]) Siehe Herzfeld: Geschichte des Volkes Israel II, 61, 139. Die erstere Stelle ist besonders lehrreich zur Illustration der Hypothese von dem Reichthume der Priester und der Armuth der Leviten.[8a])

Wie sich mit der Theorie, dass die Leviten wegen ihrer Armuth sich nicht zur Reise nach Palästina entschliessen mochten, die Thatsache vereinbaren lässt, dass Iddo, das Oberhaupt einer zahlreichen Leviten-Kolonie, nicht mit Esra zieht, ja, dass es (nach dem Recensenten) nicht im ent-

---

[8]) Der Verf. scheint nicht zu wissen, dass die Leviten auch in Babylonien den Zehnten erhielten (vgl. Frankel, Monatsschrift 1852 S. 360). Von der geringen Anzahl der Israeliten, die nach Palästina zurückgekehrt waren, konnten die Leviten nicht so viel erwarten. Mit den heiligen Priestergaben verhielt es sich anders, da die meisten derselben wahrscheinlich (die Opfer gewiss) auch von auswärts nach Palästina gesendet wurden. Red.

[8a]) Aus dieser Stelle hätte der Verf. lernen sollen, dass die Zahl der heimgekehrten Priester unverhältnissmässig gross war. Dagegen war die Zahl der Leviten im Verhältniss zu den producirenden Laien normal, nur etwas geringer, als das Verhältniss in der Wüste war; hier 360 : 37000, dort 22000 : 1500000 (die Kinder von einem Monat an gerechnet). Dabei muss man bedenken, dass die heimziehenden Exulanten in der ersten Zeit wenig productionsfähig waren. Die Frage hätte demnach so gestellt werden müssen: Wie kam es, dass eine verhältnissmässig so grosse Anzahl von Priestern heimkehrte? Statt dessen suchte der Verf. einen Grund für die geringe Anzahl der Leviten. Das heisst, die Sache auf den Kopf stellen! Red.

ferntesten in Esra's Absicht liegt,[9]) Iddo zu bewegen, seine Untergebenen im Stich zu lassen und sich ihm anzuschliessen, vermag ich nicht einzusehen. Ich weiss nur, dass Esra sehr viel daran gelegen war, eine möglichst grosse Zahl Leviten in seiner Kolonie zu haben, und halte es daher für zweifellos, dass es ihm eine grosse Genugthuung gewesen wäre, wenn auch der angesehene Iddo sich zur Auswanderung entschlossen hätte. Geradezu unerhört ist es aber, dass der Herr Recensent mir vorwirft. (S. 80 unten) „ich hätte, um den Erfolg der Sendung an Iddo „äusserst dürftig" erscheinen zu lassen, die 220 Nethinim einfach todtgeschwiegen." Als ob Esra überhaupt die Nethinim vermisst und sie zu gewinnen versucht hätte,[10]), als ob es nicht vielmehr an der betreffenden Stelle (Esra 8, 15) klar und deutlich hiesse: ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי[11]) לא מצאתי שם O, nein! Ich hatte nichts todtzuschweigen, denn für meinen Zweck war es ganz bedeutungslos, ob Nethinim sich Esra anschlossen oder nicht; aber der Herr Recensent hatte triftige Ursache etwas hinzuzufügen, was meine Hypothese stürzen sollte, und was ich zu meinem Bedauern doch nicht anders als mit dem Ausdrucke Taschenspielerkunststücken[12]) bezeichnen kann. Er addirt nämlich zu den 38 Leviten die 220 Nethinim und rechnet heraus „also 258 משרתים לבית א'.

Ist das wissenschaftlich? Weiss Herr Dr. Hoffmann nicht so gut wie ich, dass in der ganzen Bibel das Wort

---

[9]) Wenn man, wie dies jede grammatische Exegese thun wird, zu להביא לנו in Esra 8, 17 die Deputirten als Subject nimmt, so fehlt jeder Anhalt dafür, dass Esra Iddo selbst zur Mitreise bewegen wollte, und der Verf. behauptete dies nur, weil er fälschlich Iddo als Subject setzte (S. 17 Anm. 2).

[10]) Wozu denn hat Iddo ihm 220 Nethinim geschickt, wenn Esra dies nicht gewünscht hätte?!

[11]) Selbstverständlich hat er nur die Abwesenheit der Leviten beklagt, weil bei deren Betheiligung die ihnen untergebenen Nethinim auch mitgezogen wären.

[12]) Vgl. Jesaja 5, 20!

משרתים in Verbindung mit dem Gottesnamen oder mit dem Tempel von keinem anderen Stande als den Priestern und Leviten gebraucht wird? Kann er mir auch nur eine einzige Stelle nennen, in welcher die Nethinim als משרתים לבית א׳ oder dem ähnlich bezeichnet sind?[13]) Nein, er vermag es nicht; er hat sich aber dieses Additionsexempels dennoch bedient, um eine „respectable Anzahl" zusammen zu rechnen[14]) und im Gegensatze zu meiner Behauptung von dem „äusserst dürftigen" Ausfalle der Sendung von einem „geradezu glänzenden Erfolge" sprechen zu können. Ein solches Verfahren, durch welches man die Thatsachen corrigirt, ist eines Mannes der Wissenschaft unwürdig,[15])

---

[13]) Man vgl. Josua 9, 27; Esra 7, 24 und 8, 18 und sage dann, ob nicht jeder Unbefangene zugestehen muss, dass unter משרתים לבית א׳ die Leviten mit den Ihnen untergebenen Nethinim zusammen gemeint sein können! Wir fragen aber nochmals, wozu schickte denn Iddo die Nethinim und warum erwähnt dies noch Esra dazu mit besonderem Nachdrucke: כלם נקבו בשמות, wenn es ihm auf die Nethinim gar nicht angekommen wäre?!

[14]) Dessen hätte der Rec. gar nicht bedurft. Denn selbst nach dem Verf., der die Nethinim todtgeschwiegen, oder, sagen wir, mit in Rechnung zu ziehen nicht für gut fand, ist dennoch der Erfolg Esra's ein „geradezu glänzender" zu nennen. Der Verf. vergesse nur nicht seine eigenen Worte, dass die Sänger und Thorwärter ursprünglich keine Leviten waren. Wir haben also immer nur die eigentlich liturgischen Leviten zu zählen. Demnach sind beim ersten Zuge unter 37000 Israeliten 74 (Esra 2, 40) oder (nach Neh. 11, 18, die 128 Sänger abgezogen) 130 Leviten. Wenn nun Esra mit einer Kolonie von ungefähr 1600 Israeliten und Priestern 38 Leviten brachte und der Verf. dies als einen „äusserst dürftigen Erfolg" darzustellen sich bemüht, wer hat da ein „Taschenspielerkunststückchen" zu machen versucht?!

[15]) Die Bemerkungen 10—14 haben zur Genüge gezeigt, mit welchem Rechte der Verf. zu diesem persönlichen Ausfall sich versteigt: Nichtsdestoweniger bringen wir diesen wörtlich zum Abdruck, weil auch wir weiter in den Noten 18, 21 und 24 zu zeigen genöthigt sein werden, was eines Mannes der Wissenschaft, ja, eines jeden wahrheitsliebenden Mannes unwürdig ist und zu welchen Ungeheuerlichkeiten sich ein Autor versteigen kann, dem es mehr um

zu solcher Ungeheuerlichkeit kann ein ernster Kritiker sich nur dann versteigen, wenn er mit vorgefasster Meinung, ja mit Gehässigkeit an die Beurtheilung eines Buches geht.

Durch das, was der Herr Recensent (im zweiten Absatze auf Seite 81) über meine Kampfhypothese und den Hinweis auf Maleachi sagt, kann er doch wohl nur einen Eindruck auf solche Leser erwarten, die mein Buch nicht in der Hand gehabt haben, und selbst diese werden den gesperrt gedruckten Schlussworten, in denen so geschmackvoll der Devinationsgabe der Propheten Erwähnung geschieht, schon um deswillen keine Berechtigung zuerkennen, weil sie sich sagen, dass, wie männiglich bekannt, den Zeitgenossen, die mit den Personen und Verhältnissen vertraut sind oftmals Andeutungen und Anspielungen[16]) genügen, um die Absicht des Redners zu verstehen, dass ihnen daher kein unenthülltes Geheimniss ist, was den Späteren leicht als solches erscheinen kann.

Was die sachlichen Ausstellungen des Herrn Recensenten betrifft, so gestatte ich mir, nur die wichtigsten derselben näher zu beleuchten.

Aus dem Umstande, dass Esra 8, 17—20 von einem Zusammen- oder Nebeneinanderwohnen von Leviten und Nethinim gesprochen wird, lässt sich gegen die durch so viele gewichtige Momente gestützte sogenannte Graf'sche Hypothese nichts beweisen; daraus geht keineswegs hervor, dass „deren Väter zusammen in's Exil gewandert, und dass die לוים ebenso die Unterpriester der Hauptstadt, wie die נתינים dort Tempelsklaven waren.“ Denn über die Art und Weise der Vertheilung der Exulanten in Babylonien und über die Verschiebungen, die im Laufe der Zeit von

---

„schmeichelhafte Anerkennungen von hervorragenden Gelehrten“ als um die Wahrheit zu thun ist.

[16]) Der Prophet Maleachi begnügt sich (2, 1 ff) nicht mit Andeutungen und Anspielungen, wenn er die Priester zurechtweist. Mit einer solchen Exegese, die Beliebiges in den Text hineinlegt, anstatt ihn auszulegen, kann man freilich aus Allem Alles machen.

Nebukadnezar bis Artaxerxes stattgefunden haben, sind wir nur auf Vermuthungen angewiesen. Sicherlich sind schon aus politischen Gründen nicht sämmtliche Jerusalemer an einem einzigen Orte angesiedelt worden, und es können sich sehr wohl[17]) jerusalemische Nethinim und ehemalige Bamothpriester, besonders die aus der Nähe Jerusalems, etwa aus Hebron und Bethel stammenden, zusammengefunden haben. Aus Ez. 44, 11 folgt meiner Ansicht nach nicht, (wie Seite 83 „der Beurtheilung" gefolgert wird) dass die Leviten als שוערים fungiren sollten, sondern der Prophet will ihnen nur den Ehrendienst in der Bewachung des Hauses zuweisen, das Amt der Oberaufsicht übertragen, wie er sie ja wiederholt שומרי משמרת הבית nennt. Dass er aber mit dieser Forderung nicht durchgedrungen ist,[18]) dass

---

[17]) Es können sich wohl! Warum nicht? Dass dies möglich ist, wird ja Niemand bestreiten. Allein natürlicher erklärt sich die Erscheinung durch die Annahme, dass die Leviten mit den Nethinim zusammen in's Exil gewandert sind. Unsern Lesern ist es ja übrigens bekannt, dass Hoffmann's Zurückweisung der Graf-Wellhausen'schen Hypothese sich nicht blos auf diesen einen Gegenbeweis stützt, sondern auf eine 125 Seiten starke Abhandlung im „Magazin" 1879 und 1880.

[18]) Freilich wenn man den Sinn von Ez. 44, 11 verdreht, ist der Prophet mit seiner Forderung nicht durchgedrungen. Erklärt man aber, wie alle Erklärer bisher gethan haben und wie der einfache Wortlaut es will, so ist diese Forderung wohl erfüllt worden. Uebrigens werden ja, wie S. 136 Note bemerkt ist, in Ez. 40, 44 f auch die Sänger zu den Leviten gezählt, was dem Verf. ebenfalls entgangen ist. — Eine Bemerkung können wir aber hier nicht unterdrücken. Es ist Jedem klar, dass der Verf. bei der Aufstellung seiner Hypothese an Ez. 44, 11 nicht gedacht hat. Wäre dies der Fall gewesen, so hätte derselbe vielleicht seine Ansicht aufgegeben oder wenigstens, wie dies von ihm an andern Stellen geschieht, in einer Note die Schwierigkeit bei Seite zu schieben versucht. Dieses Versehen hätte aber der Verf. gestehen müssen. Ebenso hätte er den Irrthum gestehen müssen, der ihm (S. 79 der Rec.) nachgewiesen wurde, er habe nicht gesehen, dass יהודה in Esra 3, 9 ein Levitenname ist. Aber auf ein solches Geständniss der Wahrheit wird man vergebens warten. Der Verf. redet sich heraus, wo es

vielmehr die früheren Thorwärter sich ihr Amt von den neuen Leviten nicht verkürzen liessen, erhellt deutlich aus Esra und Nechemja.

Die שומרי הסף 2. Kön. 12, 10 Jerem. 35, 4 u. a., waren keine Leviten, wie der Herr Recensent (S. 84) annimmt, sondern vornehme Priester, die zum Priesteradel gehörten, wie aus 2. Kön. 25, 18 und der Parallelstelle Jer. 52, 24, woselbst die שלשת שמרי הסף neben dem כהן הראש und dem כהן המשנה genannt werden, unzweideutig hervorgeht. In ihnen bloss Unterpriester oder gar שוערים zu erblicken, ist völlig verfehlt.[19])

Das Seite 85 aus Herzfeld (Geschichte I S. 400) angeführte Citat spricht nicht gegen, sondern weit eher für meine Hypothese[20]) von der späteren Levitisirung der Sänger und Thorwärter; nicht etwa, als wollte ich damit sagen, dass Herzfeld selbst sich zu dieser Ansicht bekannt hätte. Aber dem unbefangenen Leser wird es nicht entgehen, dass, wenn in der ersten Zeit des nachexilischen Staates den Sängern und Thorwärtern der uralte Name „Leviten“ nicht zuerkannt wurde, sie jedoch in der späteren Zeit diesen Namen allgemein führten, und die von ihnen ausgeübten Funktionen die eigentliche levitische Thätigkeit ausmachten, dass dann eine Umwandlung und Umgestaltung sich vollzogen haben muss, die in der von mir behaupteten Levitisirung der Sänger und Thorwärter am einfachsten ihre natürliche Erklärung findet.

Doch das sind Streitfragen, über welche ich mir in meiner Schrift kein abschliessendes Urtheil erlaubt,

---

geht, und wo er nichts zu erwiedern weiss, da ist er zu vornehm, um zu widerlegen!

[19]) Darüber lässt sich streiten. Dieser Punkt ist in der Widerlegung nur als nebensächlich angeführt. Für Hoffmann spricht die Chronik, der Name שלום, und auch Grätz, Gesch. II, 2 S. 394 steht auf dessen Seite.

[20]) Wenn Herzfeld die Erscheinung, auf die der Verf. seine Hypothese stützt, durch eine andere Annahme erklärt, so soll dies für die Hypothese des Verf.'s sprechen, das begreife, wer da kann!

sondern nur meine wahrlich nicht leichtfertig geschöpfte vielmehr durch mannigfache Indicienbeweise unterstützte Ansicht ausgesprochen habe. Für jede Belehrung, für jede von meiner Ansicht abweichende Erklärung, die eine wissenschaftliche Unterlage hat, bin ich aufrichtig dankbar[20a]). Gegenüber einer ungerechten, nicht sachlich gehaltenen Kritik habe ich geglaubt, im Interesse der freien Forschung nicht schweigen zu dürfen.

Vogelstein.

Nachschrift vom 7. September 1890.

So weit hatte ich geschrieben und der Redaktion eingesandt, nachdem ich den ersten Theil der Recension von Hoffmann gelesen hatte. In dem zweiten Artikel belegt der Herr Recensent Ergebnisse streng wissenschaftlicher Untersuchungen — für welche, nebenbei bemerkt, dem Verfasser von hervorragenden jüdischen und christlichen Gelehrten (ich nenne nur Joseph Halévy, Kuenen, Merx) in Briefen, Zeitschriften und besonderen Abhandlungen die schmeichelhaftesten Anerkennungen und Beglückwünschungen zu theil geworden — mit Ausdrücken, wie „lächerlicher Blödsinn“, „krankhafte Hallucination“, „barer Unsinn“, „einfältige Bemerkung“[21])

[20a]) Wir halten Sie beim Wort. Gestehen Sie offen: Konnten Sie aus der Recension im „Magazin“ Nichts lernen? Sind Sie nicht auf Stellen und Momente aufmerksam gemacht worden, die Ihnen früher entgangen waren? Warum haben Sie kein Wort der Anerkennung dafür, wenn Sie auch irrthümlich glauben, dass religiöse Bedenken den Recensenten verhindert haben, Ihr Buch gerecht zu beurtheilen?!

[21]) Die drei ersten Bezeichnungen (S. 138) beziehen sich auf die ungeheuerliche Behauptung des Verf., dass פ׳ קרח erst um das Jahs 360 von den Priestern in die Thora eingeschoben sei! Der Recensent hat dies ad absurdum geführt, indem er nachwies, dass dann 15 verschiedene Partieen vom Pent. und Josua noch später eingeschoben worden sein müssten, bei denen allen wohl kein ver-

bezeichnet er die Erklärung, dass eine Erzählung der heil. Thora in späterer Zeit verfasst sei, als eine „Lästerung“[22]), nennnt er eine Abhandlung über den Lehrzweck der Chronik „eine lange und langweilige Schmähschrift“ u.s.w.[23])

Auf eine Erwiderung leiste ich Verzicht.[24])

---

nünftiger Mensch einen Grund der Einschiebung angeben könnte. Die vierte Bezeichnung (S. 141) („einfältige Bemerkung“) bezieht sich auf eine Note, in der eine schwierige Stelle, über die sich Wellhausen nur durch eine verzweifelte Correctur hinwegzuhelfen vermag, mit einer nichtssagenden Bemerkung unter dem Strich bei Seite geschoben wird. An diesen Stellen wird jeder Wahrheitsfreund die starke Ausdrucksweise des Rec. gerecht finden. Für die Wahrheitsliebe des Verf. ist es nun charakteristisch, dass er diese Ausdrücke so anführt, als wären sie für das ganze Buch gebraucht worden, und, anstatt seine diesbezüglichen Behauptungen zu rechtfertigen, sich auf die „schmeichelhaftesten Anerkennungen“ beruft, die den „Ergebnissen seiner streng wissenschaftlichen Untersuchungen“ zu Theil geworden sind. Ob aber gerade die Behauptungen, auf welche sich jene Ausdrücke des Recensenten beziehen, von irgend welcher Seite Beifall gefunden, — das behauptet der Verf. nicht; aber er möchte es dennoch den Leser glauben machen!!!

[22]) Dies ist geradezu eine Fälschung! S. 138 der Rec. wird gesprochen von der „Lästerung, die darin liegt. dass eine Erzählung der heiligen Thora zu einer in späterer Zeit eingeschmuggelten tendentiösen Erdichtung herabgewürdigt wird.“ Nicht also auf die „spätere Zeit“, sondern auf die „eingeschmuggelte tendentiöse Erdichtung“ wird Gewicht gelegt. Es wäre einerlei, wenn Sie auch behauptet hätten, dass in alter Zeit Moses um Parteizwecke willen eine erdichtete Erzählung in die Thora gesetzt. Das nennen auch unsere Weisen דבר ה׳ בזה und את ה׳ הוא מגרף. Das ist eine Schmähung und Lästerung des Gotteswortes!

[23]) Wenn eine Abhandlung, die beispielsweise einem biblischen Schriftsteller vorwirft, dass es ihm „Vergnügen zu machen scheint, mit uncontrollirbaren Tausenden um sich zu werfen“, dass er aus seiner Phantasie Thatsachen erdichtet, um sie als „Ausschmückung und Beiwerk“ zu gebrauchen, „damit man seine levitische Tendenz nicht erkenne“ (S. 105), dass er sich der „Geschmacklosigkeit“ schuldig gemacht u. s. w. (S. 106) wenn diese Abhandlung nicht den Namen „Schmähschrift“ verdient, dann mag das Wort gestrichen werden.

[24]) Diese Erklärung ist sehr bequem! Wo der Verf. nichts

Nur auf eine direkte Fälschung will ich noch hinweisen, deren sich der Herr Recensent S. 143 schuldig macht, indem er sagt: „Wenn wieder Vogelstein auf das Opfer der נשיאים in Num. 7 aufmerksam macht und glaubt, dass die Darbringung des קטרת mit dem Verbote לא תעלו עליו קטרת זרה in Widerspruch stehe, da die Erklärung von Menachot 50a (הוראת שעה) nur „eine Verlegenheitserklärung“ sei, so ist es ein höchst sonderbares Verfahren, zuerst, um eine Schwierigkeit zu finden, die talmudische Erklärung zu קטרת זרה als feststehend vorauszusetzen und dann die talmudische Lösung zu verwerfen.“

Wer sich die Mühe nehmen will, in meiner Schrift die Auseinandersetzung S. 58 und 59 durchzulesen, wird finden, dass es mir nicht in den Sinn gekommen ist, dieses „höchst sonderbare Verfahren“ zu beobachten. Ich habe vielmehr darauf hingewiesen, dass schon der Talmud den Widerspruch zwischen Exod. 30, 9 und Num. 7, 14 ff bemerkt, erstere Stelle richtig erklärt, zur Lösung des Widerspruches aber bei letzterer Stelle sich einer „Verlegenheitserklärung“ bedient. Ich habe also von zwei verschiedenen Erklärungen die eine acceptirt, die andere verworfen.[25])

Vogelstein.

---

zu erwidern weiss, möchte er den Leser glauben machen, dass er freiwillig darauf verzichtet. Es ist ihm nachgewiesen worden, dass ihm Bibelstellen entgangen, dass er Nachrichten der talmudischen Litteratur nicht gekannt, dass er andere Berichte falsch und unkritisch behandelt, und möchte dies widerlegt haben mit der Bemerkung: Auf eine Erwiderung leiste ich Verzicht!! Nein! Wer auf eine Widerlegung Verzicht leisten will, muss gänzlich schweigen. Wer aber eine solche Bemerkung macht, versucht nur dem arglosen Leser Sand in die Augen zu streuen, und dies ist eines wahrheitsliebenden Mannes unwürdig! Vgl. oben Note 15.

[25]) Das ist es ja eben, was die Recension Ihnen zum Vorwurf macht. Sie scheinen den Passus nicht verstanden zu haben oder nicht verstehen zu wollen. Der Rec. bemerkt mit Recht, dass nach dem einfachen Schriftsinne ein Widerspruch zwischen Exod. 30, 9 und Num. 7 gar nicht existirt, denn קטרת זרה heisst, nach der Analogie von אש זרה (Lev. 10, 1), das Räucherwerk, das Gott nicht

geboten אשר לא צוה אתם. Das Opfer der Fürsten war aber von Gott geboten (Num. 7, 11), also war ihr Räucherwerk kein קטרת זרה. Nur der Talmud, der קטרת זרה anders erklärt, findet einen Widerspruch, den er durch die Erklärung von הוראות שעה löst. Wem diese Lösung nicht recht ist, der mag zu קטרת זרה entweder die obige einfache Erklärung oder die Erklärung von Ibn Esra und Ramban (vgl. das.) nehmen, und der Widerspruch ist gelöst. Von zwei talmudischen Erklärungen aber, deren eine als eine Consequenz der andern erscheint, die eine gegen den einfachen Schriftsinn zur Geltung bringen, um einen Widerspruch zu finden, die andere aber, welche die Lösung des Widerspruchs enthält, zu verwerfen, dies nennt die Rec. mit Recht „ein höchst sonderbares Verfahren". — Wenn Sie nun dies Verfahren nicht sonderbar finden, so wollen wir mit Ihnen darüber nicht rechten. Wie Sie aber dazu kommen, den Rec. einer Fälschung zu zeihen, ist uns unerfindlich! Der Rec. hat Ihre Ansicht, wenn auch in Kürze, ganz correct mitgetheilt, und eine litterarische Fälschung heisst, die Ansicht eines Andern falsch wiedergeben, vgl. oben Note 22.

Zu Pesikta ed. Buber f. 4a.*

Der leitende Gedanke in dem Stücke der Chanukapiska, das an den angeblichen Namen Gottes im hohen Liede, Salomo den Friedenstifter, sich anlehnt, ist die auch von mittelalterlichen Philosophen und Predigern so viel bemerkte wunderbare Ausgleichung und Verschwisterung der Gegensätze in der Natur, die durch ihr harmonisches Zusammenwirken auf den höheren einenden Willen hinweisen. Nach mehreren Beweisen für diese Thatsache aus der Welt der Sphären und der Engel wird auch das egyptische Wunder vom feurigen Hagel als Argument hierfür herangezogen. Drei Ansichten werden über die Natur dieses Wunders vorgetragen, die, ohne dass dies ausdrücklich bei den beiden ersteren bemerkt würde, in dem auffallenden Ausdrucke der heiligen Schrift 2. M. 9, 24 מתלקחת ihren Ursprung nehmen. R. Juda erinnert das Wort nach der bekannten hermeneutischen Hülfsregel vom Stellenwechsel der Stammesbuchstaben an eine Verbalform von קלחת; kessel- oder schalenförmig umgab die Hagelhülse den Feuerkern. Die ohne diese Ideenassociation unerklärliche, einfach in der Luft schwebende und durch ihre knappe Bestimmtheit um so auffälligere Beschreibung des wunderbaren Vorganges findet jetzt Wurzel und Anhalt im Wortlaute des Bibeltextes selbst. R. Nechemia findet im einfachen Wortsinne des Stammes לקח den bezeichnenden Ausdruck des eigentlichen Wunders. Feuer und Eis, die ineinandergreifen, gewissermassen chemisch geeint sind, stellen das Wunder im Wunder dar. Nach R. Juda b. Simon deutet aber vollends das Bibelwort selber auf den tiefen Gedanken von dem im Willen Gottes sich einenden und aufhebenden Gegensatzpaare. מתלקחת ist, metathetisch und des durch die ganze alte Litteratur belegten Wechsels von ת und ח sich bedienend, einfach so viel als מתקהלת oder מתקחלא. In seinem Sinne müssen wir das Bibelwort wiedergeben: Hagel und Feuer „innig gesellt". Die Eisgranate mit dem durchscheinenden Feuerkern ist das Bild der ersten Auffassung, die Lampe, in der über Oel und Wasser die Flamme sich erhebt, das minder glückliche der

zweiten, die feindlichen Legionen, die für ihren gemeinsamen König zusammen zu Felde ziehen, das der dritten, wie sie der Reihe nach in den Quellen für die drei Auslegungen auftreten.

Warum gerade die dritte Erklärung durch Abschreibefehler so völlig verdunkelt wurde? Es wäre das erste Mal nicht, dass eben das Einfache ein Opfer der Missverständnisse geworden ist. So einladend und wissenschaftlich richtig es auch wäre, der schwereren Lesart einen Sinn abringen zu wollen, so spotten doch die misshandelten Worte selbst in der vocalisirten Gestalt: מֵיתָא מִתְקְהָא (Beth Talmud V. 52) aller Besserungsversuche. Man müsste denn R. Juda b. Simon den Gewaltakt zumuthen wollen, dass er מתלקחת in Stücke gerissen und neben der zerquälten Deutung von מת und קה = קה auch noch in dem einsamen ל den Hinweis auf לעשות שליחותיה entdeckt habe. Aber selbst dann bewieße die Form מתקהא, dass nicht ein Bestandtheil des Wortes, sondern das Ganze gedeutet werden sollte, abgesehen davon, dass eine Erklärung wie etwa: Feuer, das kommt und sich abstumpft oder wirkungslos wird, nicht ernstlich aufgestellt werden kann. מיתא oder מיתה wird aber eben einfach zu streichen sein, wie es in der Pesiktahandschrift Carmoly's und im Texte des Jalkut § 176 fehlt. Es dankt seine Entstehung einer Dittographie und willkürlichen Erweiterung der ersten zwei Buchstaben des Wortes מתקהלא, das selbst nach dieser unglückseligen Vermehrung durch Theilung im Barmidbar r. vollkommen und Cant. r. z. St. in der Form ומתקלהא sich erhalten hat. Nur bei dieser Annahme begreift sich das Treffende in dem Gleichniss von den zwei sich versöhnenden und vereinigenden feindlichen Legionen, das R. Acha, oder wer immer der Urheber desselben sein mag, zur Beleuchtung der dritten Erklärung aufgestellt hat.

Die Deutung des Bamidbar r. betrachte ich als eine vierte, von den gegebenen völlig unabhängige, die מתלקחת in die zwei Bestandtheile מת לקחת auflöst und das Feuer von der h. Schrift dadurch charakterisirt sein lässt, dass es das vom Hagel Hingemordete, Todte noch völlig dahinrafft und verzehrt.

Budapest, 21. April 1890.

David Kaufmann.

Recensionen.

Die Agada der Tannaiten. Zweiter Band: Von Akiba's Tod bis zum Abschluss der Mischna. (133 bis 220 nach der gew. Zeitrechnung). Von Prof. Dr. Wilhelm Bacher. Strassburg i. E. 1890. VIII und 578 S. 8°.

Ueber das Ziel, das der Verfasser bei der Darstellung der Agada der einzelnen Agadisten — soweit sie in den Quellen als Urheber genannt sind — sowohl der Tannaiten als der Amoräer, vor Augen hatte, spricht er sich selbst in seiner Einleitung zu der vor 12 Jahren erschienenen Agada der babylonischen Amoräer und nachher in der Vorbemerkung zum ersten Bande der Agada der Tannaiten mit der grössten Klarheit aus. Der Verf. hat sich die wichtige und dankbare Aufgabe gestellt: „aus einer Litteratur, welche von Anfang an und ihrer inneren Natur nach aus Fragmenten zusammengesetzt ist, diejenigen Theile herauszuheben, welche ausser dem sachlichen Interesse, auch das persönliche an ihrem Urheber bieten und welche in unvollständigem zwar, aber bei der Beschaffenheit der Quellen auch so willkommenem Masse einen Einblick gewähren in das geistige Schaffen der Männer, an deren Namen ein grosser und wichtiger Zeitraum der jüdischen Geschichte geknüpft ist.“ Als einen Theil dieser Aufgabe betrachtet der Verf.: „die agadische Thätigkeit der Tannaiten und Amoräer aus den unter ihrem Namen erhaltenen Aussprüchen zu ergründen und im Zusammenhange zu erkennen“. (Die Agada der Amoräer S. XII).

Der Verf. giebt nur eine Darstellung desjenigen Theiles der Agada, dessen Autoren uns überliefert sind; er will also vorzüglich eine litteraturgeschichtliche Aufgabe lösen. Die Schwierigkeiten und das Mühselige einer solchen Aufgabe liegen auf der Hand und brauchen wohl nicht erst auseinandergesetzt zu werden. Die über eine grosse Litteratur zerstreuten einzelnen Aussprüche mussten erst gesammelt werden, was bei dem verwahrlosten Zustande der meisten Texte dem Bearbeiter fast unüberwindliche Hindernisse in den Weg legt und die zu überwinden nur dem selbstaufopfernden Fleisse und der innigen Vertrautheit des Verf. mit dem zu bearbeitenden Stoffe gelungen ist. Auch hat sich der Verf. die Mühe nicht verdriessen lassen, sein Augenmerk den Varianten desselben Ausspruches in den verschiedenen Quellen zuzuwenden, wenngleich kein nennenswerthes Resultat diese Mühe gelohnt hat.

Ergebnissreich war die Bemühung des Verf.'s das gesammelte Material zu sichten und zu ordnen. Wer sich einmal mit einer solchen Arbeit versucht hat, wird dem Verf. seine Bewunderung nicht versagen. Mit sicherem Blick durchdringt er die oft sehr zahlreichen Fragmente, um aus ihnen nach Möglichkeit ein abgerundetes, anschauliches Ganzes zu bilden. Mit sicherer Hand reiht er wie ein Mosaikarbeiter Stein an Stein, damit auf einmal ein Ueberblick über das Ganze möglich sei. Allerdings wird manche Lücke sichtbar, manches will sich auch nicht recht fügen, aber solche Uebel sind eine unvermeidliche Folge des zu verarbeitenden Stoffes und dürfen der Darstellung des Verf.'s nicht aufgebürdet werden. Die ganze Tradition ist als Fragment zur Welt gekommen, es ist also natürlich, dass auch die dieser Tradition gewidmeten Darstellungen ein fragmentarisches Aussehen haben. Soweit es der Stoff gestattete, hat der Verf., der reich an Gesichtspunkten ist, eine Gruppirung versucht. Wie ein Roman liest sich das Buch freilich nicht, denn die Agada enthält wohl auch poetische Stücke, ist aber mit Poesie nicht identisch, wie sich sie manche in ihrer Phantasie ausmalen. Wer mit wissenschaftlichem Ernste an das Werk herangeht, wird es sogar gut lesbar finden.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir auf den vorliegenden Band näher eingehen. In 19 Kapiteln wird die Agada aller nach Akiba's Tod blühenden Tannaiten behandelt, deren Zahl sich auf 75 beläuft. Je ein Kapitel ist gewidmet R. Meier, R. Simon b. Jochai, R. Jose b. Chalaftha, R. Jehuda b. Ilai, R. Eleasar b. Schammua, R. Eleasar b. Jakob, R. Elieser dem Sohne Jose's des Galiläers, R. Josua b. Korcha, R. Simon b. Gamliel II., R. Simon b. Eleasar, R. Nathan, R. Jehuda I. dem Patriarahen, das fünfte Kapitel handelt über R. Jehuda und R. Nechemja, das zwölfte über R. Josia und R. Jonathan, dem ein Kapitel mit der Ueberschrift: „aus der Schule Ismaels“ vorangeht. K. 13 behandelt 19 Tannaiten aus der nachhadrianischen Epoche: K. 14 die Söhne der Schüler R. Akiba's; K. 18 die Zeitgenossen R. Jehuda's I. und das letzte K. 24 Tannaiten aus verschiedener und zum Theil unbekannter Zeit.

Leben und Lehre der Tannaiten haben schon mehrfach zum Vorwurf eingehender Darstellungen gedient, trotzdem ist es Prof. Bacher gelungen über mehrere neues Licht zu verbreiten, besonders über R. Meir und R. Simon b. Jochai. Manches Dunkel wird aufgehellt oder wenigstens dem Verständniss näher gebracht. Eine Fülle von selbständigen Bemerkungen ziert das Buch. Eine ganze Reihe von Stellen ist erst hier befriedigend erklärt und wie immer

in musterhafter Kürze und Klarheit wiedergegeben. Es finden sich auch viele treffliche Worterklärungen.

Im Allgemeinen ist das Buch mit der bekannten Gründlichkeit des Verf.'s gearbeitet. Dass sich dennoch manche Versehen eingeschlichen haben, wird man bei der ersten Verarbeitung einer Unzahl von zerstreuten Stellen begreiflich finden und leicht entschuldigen. Als Zeichen des Interesses, mit dem wir das Buch gelesen haben, mögen hier einige Berichtigungen und einige abweichende Erklärungen einzelner Stellen in möglichster Kürze aufgeführt werden. Zu Seite 3 Anmerkung 4. Das Wort ואמצתו bedeutet nach Streichung des letzten Buchstaben: und Du bist stark geworden (in der Lehre). Vgl. Josua 1, 6.7. Gen. r. c. 6. C.

S. 4 A. 3. „Der Mensch ist verpflichtet, drei Gelehrten als Jünger zu dienen nach Prov. 8, 34 אל תקרי דלתותי אלא דלת דלתתי." Der Verf. meint, R. Meir deducire die dreimalige Jüngerschaft aus der längsten Wortform דלתי, דלתי; דלתותי. Dann bleibt aber אל תקרי unverständlich. Die Stelle erklärt sich leicht und befriedigend nach Sifré II, 311: Die Generation des Messias enthält drei Generationen nach Ps. 72, 5 דור דורים = 1+2. Noch ein Beispiel Sifré II, 313 (113a Z. 8).

S. 28, A. 5 אסיא, wo R. Meir starb, kann nicht Kleinasien sein, ist überhaupt kein Land, sondern eine Stadt, allerdings unbekannt, Sifré I, 131; Neubauer, Géographie du Talmud S. 310.

S. 35 A. 3. Der Kern des Gesprächs ist Sifré I, 115 im letzten Absatz enthalten, was die Historicität des jüngern Midraschwerkes erhöht.

S. 47 A. 3. Hätte auf Sifré I, 131 (47b) verwiesen werden können.

S, 49 A. 4 fehlt die Angabe der Stelle, die sich Megilla 7a befindet.

S. 60 A. 6. Wenn Meirs Paraphrase als Fragesatz gefasst wird, müsste es statt עושה heissen אעשה.

S. 85 A. 7. Vgl. Mech. zu 18, 21 (59b unten); Sifré II, 15.

S. 91. In der angeführten Stelle des Sifré ist אני in איני zu emendiren und zu übersetzen: Heute will ich nicht lernen, morgen will ich lernen (vgl. Aboth II, 7).

S. 94 A. 5. Nach R. Simon b. Jochai bildet Israel das Paar des Sabbaths, was in Exod. 20, 8 angedeutet ist: Erinnere Dich des Sabbathtages, um ihn zu ehelichen. Der Beweis beruht auf dem Worte לקדש in der neuhebräischen Bedeutung des Wortes genommen, wie schon Einhorn in seinem Kommentare z. St. bemerkt.

S. 128 übersetzt der Verf. die Worte der Mischna (Ende Makkoth): כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה. „Wer

aber die Gebote nicht ausübt, aber auch die Verbote nicht übertritt dem wird der Lohn dessen zu Theil, der das götttiche Gebot ausübt.“ Einen solchen, die Verbindlichkeit der Gebote aufhebenden Ausspruch hat nie ein Lehrer des Talmud gethan, geschweige denn der gesetzesstrenge R. Simon b. J. Die Mischna will sagen, dass das Nichtübertreten eines Verbotes ebenso belohnt wird, wie das Ausüben eines Gebotes. Es muss also übersetzt werden: Wer ein Gebot nicht übertritt, erhält einen solchen Lohn, als hätte er ein Gebot ausgeübt.“ (כאלו עושה = כעושה. Vgl. auch Maimuni's Mischnakommentar z. St.)

Zu S. 129 A, 2 ist zu bemerken, dass sich auch im Sifrê II, 193 die Worte finden, הכל שומעים דברי כהן מערי מל׳, was dem Verf. entgangen ist. In der unmittelbar darauffolgenden Stelle ist ausdrücklich angegeben, dass die ganze Aufforderung zum erlaubten Wegbleiben vom Kriege (Deut. 20, 1—8) von einem Priester gesprochen wurde. Die Worte דברי כהן in Tos. Sota 7, 2 sind also ganz genau. Auf die sonst etwas dunkle Sifrêstelle soll hier nicht näher eingegangen werden.

S. 164 Z. 10 ist, um einem Missverständniss vorzubeugen, zu übersetzen: In Palästina ist es erlaubt, an Nichtjuden Häuser und Felder zu verpachten, im Auslande die einen wie die andern auch zu verkaufen.

S. 188 Z. 9. Die angezogene Stelle des Sifrê ist vom Verf. missverstanden worden und muss richtig übersetzt werden: Wenn das Strafgericht über Israel nur allmählich heranrückt, obgleich es bei ihm heisst, Deut. 32, 35 „nahe die Zeit ihres Unglücks,“ wie lange wird erst das Strafgericht über die Feinde Israels säumen, von denen es heisst Jes. 24, 22 „nach vielen Tagen werden sie heimgesucht werden.“ Die Stelle im Deut. wird auch von Onkelos und von der traditionellen Erklärung im Allgemeinen auf Israel bezogen, worin eigentlich vom Sifrê das tröstende Moment gefunden wird.

S. 199 Z. 5 statt „Andacht“ besser: Absicht.

S. 232. Zu Anm. 1 füge hinzu Tosefta Sota VI, 3. Die Uebersetzung ist nicht deutlich genug und scheint eher Akibas als Nechemja's Ansicht wiederzugeben. Es muss genau übersetzt werden: Das Lied wurde von Israel so gesungen, dass es Moses, wie ein Vorbeter das Schema, nur anstimmte, worauf das Volk durch Eingebung des heiligen Geistes das Uebrige von sich selbst weiter sang.

S. 240 A. 1. Vor den Worten תנייא לחבריא steht מתיב = der eine Tanna erhob seinen Collegen gegenüber die Einwendung. Die aramäischen Worte sind vom j. Talmud in die Baraitha eingeschoben.

S. 265 Z. 10 v. u. muss es heissen: Selbst diejenigen Lehrstücke, welche als Zusätze zur Thora erscheinen könnten z. B. die

näheren Bestimmungen über Schaufäden u. s. w. An „überflüssig“ erscheinende Gebote kann der Tanna schon deshalb nicht gedacht haben, weil es auf eine solche kritische Frage gar keine Antwort gibt.

S. 302 folgt der Verf. Friedmann in der Erklärung der Sifrêstelle (II, 53); מי לחשך kann aber nicht bedeuten אם ילחש לך אדם דבר מה. was noch obendrein wieder erklärt werden muss. Eine Erläuterung der Stelle soll an einem andern Orte versucht werden.

S. 310. Z. 8 ist „nicht“ zu streichen. Der Grund, warum R. Josua b. Korcha dem Patriarchen R. Jehuda I. nicht sein eigenes hohes Alter wünscht, ist auch angegeben, damit seine Würde auf seine Söhne übergehen könne.

S. 424 A. 1. Die Lesart des Talmud גדור ist wahrscheinlich dasselbe, was עדר (ע = ג).

S. 478 A. 6. Die Bemerkung des Sifrê zu Lev. 26, 20. (111.d) ותם לריק כחכם. רבי אומר זה הכרם wäre vielleicht so zu erklären. R. Jehuda I meint, dass כח den Weinberg bedeute, wie יבול die Feldfrüchte und פרי עץ die Baumfrüchte, so dass in der Bibelstelle das Dahinschwinden der drei Hauptprodukte des Landes angegeben wäre. Nach einer andern Meinung (Sifrâ z. St.) wäre das dritte Hauptprodukt der Flachs und כחכם bedeute eben den Flachs. Wein und Flachs waren thatsächlich eine wichtige Erwerbsquelle für Palästina, wie aus j. Maaser scheni g. E. (56d oben) hervorgeht. Es musste demnach übersetzt werden, dahinschwinden werden Deine Weinberge. Nach des Verf. Auffassung, dass von der auf den Weinberg verwendeten Mühe die Rede sei, würde R. Jeh. I mit der dritten Ansicht übereinstimmen. (Vgl. Baba mezia 107a unt.)

S. 514 A. 1. Die Controverse über Deut. 5, 25 היטיבו כל אשר דברו glaube ich anders als der Verf. erklären zu müssen. Beiden Tannaiten ist die Ausdrucksweise, die sich nur noch in der Wiederholung unserer Stelle (deut. 18, 17) findet, auffallend. Es sollte stehen היטיבו (ל)דבר. Auch mögen Beide von der Voraussetzung ausgehen, dass in den Worten Gottes kein müssiges Lob ausgedrückt sein dürfe, היטיבו muss also die wohlgefällige Annahme Gottes bedeuten. Die Frage ist nur, wie היטיבו zu dieser Bedeutung komme, daher חד אמר כהטבת הנרות וח' א' כהט' קטרת (Lev. r. c. 32) d. h. was sie sprachen, war wohlgefällig wie die Zurichtung der Lampen (nach Ex. 30, 7), oder nach der andern Meinung: wohlriechend wie Weihrauch. Ihre Worte waren vor Gott wohlriechend d. i. wohlgefällig (לריח ניחוח). Zum Ausdruck vgl. Jes. 39, 2. Hohel. 1, 2 wie im Arabischen gewöhnlich. Zur Sache Sifrâ I, 11a (39b Z. 16 v. u.); Pesikta 60a; Midrasch Mischle zu 13, 25.

S. 530 A. 3. In Gen. r. c 73 g. E. (zu 30, 34) und ib. c. 74 zweimal, lesen wir die folgende Stelle: ויאמר לבן הן לו יהי כדבריך

אמר ר' חייא רבה כל דבר ודבר שהיה לבן מתנה עם יעקב היה חוזר בו י' פעמים למפרע שנאמר הן לו. Der Verf. bemerkt mit Recht, dass die Versuche, die Deduktion begreiflich zu machen, nicht befriedigen. Und doch ist sie sehr einfach. R. Ch. meint, Labans betrügerisches Vorgehen bestand nicht in der mehrfachen Aenderung des Lohnes, was ihm schliesslich frei stand, sondern darin, dass er jede Vereinbarung nachträglich änderte und nicht nur für die Zukunft, sondern auch für die Vergangenheit als ungültig erklärte und an ihre Stelle die eben getroffenene Vereinbarung setzte, wodurch Jakob natürlich benachtheiligt wurde. Die neue Abmachung musste auch für die verflossene Zeit Geltung haben (למפרע wie גובה הוא למפרע u. sonst). Als Jacob seine Bedingungen stellte (V. 22, 23), sagte Laban nicht einfach: Ja, sondern fügte noch hinzu: wenn es nur geschehen wäre nach deinen Worten d. h. die von dir jetzt gestellte Bedingung möge auch für die Vergangenheit Geltung haben. (לו היה = לו יהי wie Sifrâ II zu 32, 29; 323 Anf.) R. Ch. findet die Berechtigung seiner Erklärung darin, dass sonst die Worte לו וגו' überflüssig wären.

Zu S. 540 sei nur kurz bemerkt, dass die Erläuterung, die der Verf. zu der Stelle aus Pes. 167a gibt, nicht das Richtige trifft. R. Benaja will nur sagen, dass dem Studium der Mischnajoth vor dem Talmud (= dialektische Durchdringung) und vor der Agada der Vorzug gebühre, denn mit der Kenntniss der Mischnajoth ausgerüstet, kann man in den Talmud und in die Agada leicht eindringen oder eingeführt werden und den Kampf der Thora aufnehmen. Die Deutung der Schriftworte ist ganz klar.

Es liesse sich noch über Vieles streiten, was aber in dem engen Rahmen einer Anzeige nicht gut geschehen kann und den Gesammtwerth des Buches übrigens gar nicht beeinträchtigt. Es mögen nur noch von den mir aufgestossenen Druckfehlern einige angemerkt werden. S. 10 A. 2. lies Gen. 46, 23; S. 49 Z. 8 l. Esther 2, 22; S. 94 Z. 2 v. u. l. Exod. 20, 8; S. 27 A. 5. l. Num. 15, 39: S. 123 Z. 9. l. Deut. 17, 16; S. 467 Z. 6 l. I Sam.; S. 28 A. 5. l. 32c unt.; S. 156 A. 3 „Leser" l. Lehrer; S. 298 A. 3 „synagogische Poesie" l. synaogale; S. 495 Z. 3 „Beweislade" l. Bundeslade; S. 542 A. 3 „Sifrê z. St." l. Sifrâ zu Deut. 1,2.

Mit grosser Freude ersehen wir aus S. 487, dass der Verf. seinem sich vorgesteckten Ziele treu bleibend, nunmehr an die Bearbeitung der Agada der palästinensischen Amoräer, des an Umfang grössten und auch sonst schwierigsten Theiles seiner Aufgabe herantreten wird. Es sei uns also gestattet, den Wunsch auszusprechen, dass die Darstellung nicht so äusserst knapp ausfallen möge, wie in letzten Drittel des vorliegenden Bandes. Auch wäre es wünschenswerth, bei den Citaten aus dem Midrasch rabba nach

der Wilnaer Ausgabe auch den kleineren Abschnitt innerhalb der oft sehr langen Kapitel anzugeben. Durch das gross angelegte Werk hat Prof. Bacher eine zuverlässige neue Grundlage zur weiteren Erforschung der Agada geschaffen, wofür ihm alle Freunde der Agada und ihrer Litteratur Dank wissen werden. Aber nicht nur das Studium der Agada, sondern auch das Studium der Geschichte der altjüdischen Exegese und der Geschichte der religiösen Anschauungen innerhalb des Judenthums wird durch das mit bewunderungswürdiger Objektivität gearbeitete Werk eine nicht unwesentliche Förderung erfahren.

Budapest, 7. Mai 1890. Ludwig Blau.

Zur Textkritik von Midrasch Schemuel

(Bomberger Ausgabe).

Zum richtigen Verständniss eines Schriftwerkes ist vor Allem ein richtiger, fehlerfreier Text erforderlich. Den richtigen Text zu finden, muss man theils auf den Zusammenhang sehen, theils aus Parallelstellen denselben herzustellen suchen. Im Folgenden sind die Textberichtigungen im Midrasch Schemuel ed. Bomberg nach diesen Rücksichten versucht worden. Ich übergebe sie der Prüfung Sachverständiger.

Im ersten Abschnitt ist die auch in Jer. Berach. Ende vorkommende Stelle כל כרבייא (כדבייא) בישין וכרבייא (וכדביא) דאורייתא טבין וסיטטיא בישין וסיטטיא דאורייתא טבין oder wie es im Jer. heisst כל כדבייא טבין וכדבייא דאורייתא בישין durch Aruch als unrichtig bewiesen, welcher s. v. פט die Stelle in Jer. Ber. citirt כל חרשייא טבין וחרשייא דאורייתא בישין כל סיטטייא בישין וסיטטיא דאורייתא טבין.

Daselbst heisst es von Samuels Söhnen Waschni und Abija כשנתנו למ״ט זכו לרוה״ק, es muss heissen כשנשתנו וכו׳ „als sie sich änderten und Tugenden ausübten u. s. w.“

Daselbst ist für איוגיניסטאטי zu lesen: איוגיניסטאטי, = *εὐγενέστατοι*, Nobilissimi, zur königlichen, kaiserlichen Familie gehörig.

In Abschn. 2 im Satze על שלש מצוות הנשים מצוות וכו׳ heisst es אין אני אמתך בכולם; es fehlt das Wort זחירה vor בכולם, vgl. Pes. r. 43 f. 180a (ed. Friedmann).

Abschn. 5: אין גרונה של תורה אלא בלילה; es muss heissen אין רנה של תורה כו׳, wie aus der Beweisstelle zu ersehen קומי רני בלילה ebenso ist im Midr. Schir s. v. קצותיו das Wort גרנה nach Waj. r. 19 in רנה zu berichtigen.

In demselben Abschn. heisst es ב״ו צר צורה והוא נותן פסוסיא לתוך סמניו והקב״ה אינו כן אלא וכל דרכי חסכנר. Hier sind zwei Schwierig-

keiten, die eine ist wie פסוסיא zu erklären, die andere wie so der citirte Psalmspruch das Gleichniss bestätigen kann. Da פסוסיא keinen richtigen Sinn gibt, so muss פספוסא gelesen werden, welches dem griechischen *ψηφωτὴ* (*νῆ*) entspricht, und es bedeutet: Kies. „Der Maler mischt Kies in seine Substanzen; bei Gott ist es nicht so, vielmehr „läuterst Du mein Gehen und Liegen und bist mit allen meinen Wegen vertraut". Es ist nämlich der Anfang des Verses, auf welchem die Vergleichung aufgebaut ist, ausgefallen. Der Aggadist hat die Deutung dieses Psalmverses im Auge, wie R. Chanina b. Papa in Nidda 31a gibt: ארחי ורבעי זרית וכל דרכי הסכנת מלמד שלא נוצר אדם מן כל המיפה אלא מן הברור שבה.

Zu dem עליו בשמים ירעם ist in dem Satze דבריהון פסיק מן בריהון im ersten Wert ein ס ausgefallen דסבריהון פסיק כו׳ deren Hoffnung auf ihren Schöpfer gewichen". Siehe Jalknt z. St.

Im 7. Abschn. ist in dem Satze אם מתפחין אחד עם אחד מהן ist das zweite Wort zu berichtigen in מתפחם, so dass es heisst אם מתפחם אחד מהן, und ebenso in der folgenden Zeile; vgl. Aruch s. v. פחם I.

Daselbst ist in כיון דשמע ר׳ יוחנן נפק לאפרכיאה דידיה das Wort אפרכיאה zu berichtigen in אפנמי „Als R. Jochanan gehört, ging er ihm entgegen."

Im 9. Abschn. ist der Satz שאם תעלה הלניא אחת בכל אבריך zu berichtigen in שאם תעלה מלכיא באחת מאבריך „wenn eine Krankheit eines deiner Glieder ergreift". מלכיא, das gr. *μαλακία* kömmt oft im Midrasch vor.

Im Abschn. 10 ist דאיתעבדון סימוקין das Wort טופרוי ausgefallen; s. Jalkut.

In Abschn. 12 muss es anstatt רומי רומי שיטה התגופפי התגופפי רני רני heissen ברוב הדריך המתושקה ברומי זהב המהוללה ברביד וארמון שיטה התגופפי התגופפי ברוב הדרך המתושקה ברקמי זהב המהוללה בדביר וארמון.

In Abschn. 17 ist נימירון (היה שומע את הקול) zu berichtigen in אימירון, vgl. Bam. r. § 11 f. 211a.

In Abschn. 19 ist דרודוס (אתון מעבר קומי צלמא) in צלמא דהרודים zu berichtigen (s. Jalkut z. St.); es sind solche Götzenbilder, welche Herodes in verschiedenen Städten, wie Cäsarea, Sebaste u. a., vgl. Joseph. jüd. Kr. I, 21, 2. 3. 7. u. s. w.

In Abschn. 20 ist (של מאה בני אדם) גייס (נתערו בה) zu berichtigen (שמב״א) גויות (נתערו בה).

In Abschn. 22 ist ניקורים של בדולקי nach Luzzato (Iggaroth V, 712) in נקסי ברולקי (Thierfelle, wie sie die Satiriker anzogen) *νάκος βαρυλόγων* zu berichtigen.

In Abschn. 25 ist in dem Satze מדמו של שאול לא בשבילי am Ende das Wort נהרג ausgefallen, vgl. Jalkut Ps. 51.

In demselben Satze ist der Satz: מדמו של נתן שהיה דוד משלח קורסיות לאחריו לידע אם מפזר הוא דברים zu berichtigen in מדמו של אוריה שהיה דוד משלח קורסיות לאחריו אם מפזר הוא דברים (rette mich) von der Blutschuld an Urias, welchem David Späher nachgesandt (Curiotos) ob er die Sachen (David's Sünde) verbreite.

In Absehn. 28 ist שלו דומייה רוחנה משתלמה offenbar verdorben aus שילא חמא ויוחנא משלמא; daselbst עשר שנה (והוא שפט את ישראל) in עשרים שנה zu berichtigen.

Daselbst am Anfang ist עיניהון קפיריהי nach Ber. r. 71 zu berichtigen in עיניהון דפירוהי. vgl. Sebch. f. 102a, wo es heisst בשעה שפוסקים גדולה לאדם פוסקים לו ולזרעו עד סוף כל הדורות שנ' לא יגרע מצדיק עינו.

Das Wort ציבחר, das im letzten Abschnitt öfters vorkommt ist, wie von Anderen schon bemerkt, in ציב חד zu berichtigen.

Fürst.

Seltene Bücher.

Ware beschreibung der Juden guten Tugent vnd wolthaten gegen den Christen etc. o. l. c. a. (Titelkupfer „der gelb Geckl) 1581 (zuletzt). Sign. A—D zu 4 Bl. . . — Anfang: „Dem Edlen. . . faule Grönmüller zu Strebska, Obristen, Landsprobierer im Königreich Behmen meinem günstigen Herrn etc.“ — Eine Stelle. die Verfolgung in „Leitemischl“ betreffend, habe ich Dr. Grünwald mitgeteilt.

Jüdin, die zum Christenthume neubekehrte, oder verliebte u. abgefallene Josebeth. Mit Kpf. u. Gedichte. Dresden 1680. 12°. Hayn, 138.

Oder Verliebte und Abgefallene Josebeth, In einer Wunderwürdigen schönen Liebesgeschichte Mit vielen Vor diesem unbekannten doch nachdenklichen Jüdischen Cerenomien der Curiosen Welt zu geziemender Ergötzung u. nothwendiger Wissenschafft an den Tag gestellet. Getruckt Anno 1712. O. O. 12°.

(Hayn, Nachtr. 396).

Breitenbauch, Ger. Aug. v. Jüdische Schäfergedichte. Altenburg 1765. (Hayn, 277).

Floridorus, Cupido als ein Rabbine, od. wahrhafftige Begebenheiten Zweier bekehrten christlichen Jüdinnen. . . Halle, 1723. (Rar) (Hayn, 77. Erotica ed. II.)

Zur Geschichte der Exegese

über den Vers: Gen. 49, 10 לא יסור שבט וגו׳.

Von Rabb. Dr. B. Zimmels in St. Pölten.

(Fortsetzung).

III. Die theologisch-polemische Deutung.

1. Die kirchliche Literatur bis zur Reformation.

Dass unsere Stelle im N. T.[1]) nicht als Schriftbeweis angeführt wird, haben einzelne kirchliche Schriftsteller, wie Huetius und Crusius[2]) (Baur 272, B. 118) offen und ehrlich zugestanden[3]). Damit wäre eigentlich a priori jeder christ-

[1]) Die bereits oben erwähnte Beziehung zu Ez. 21, 32 wurde als mess. Argument kaum ernstlich behauptet. — Eine allgemeine Widerlegung jeder christologischen Auffassung unseres Verses findet sich in der Antwort, die ein R. Meïr b. Jecheskel (Plet Sof. hebr. Text 29) einem Apostaten gab: Wenn du zugiebst, dass der Erzvater Jakob ein Prophet war und seinem Sohn Juda einen Segen erteilen wollte, dann liegt darin nach deiner Art der Auslegung ein Widerspruch. Denn Jakob musste doch voraussehen, dass Juda's Nachkommen den neuen Glauben nicht annehmen würden, somit wäre mit dem Erscheinen des Stifters derselben vollständig alle ihre Macht, Würde und Ansehen vernichtet worden und ihr Erzvater hätte ihnen einen Fluch und nicht einen Segen gekündet.

[2]) Pererius ist diese Frage auch aufgestossen (p. 1027 a); er sucht sie dahin zu beantworten, dass man zu der Zeit, da gerade die Herrschaft v. Juda auf den Fremdling Herodes überging, keinen Glauben für die Messianität einer bestimmten Person nach unserem V. gefunden hätte, da man doch damals in nächster Zukunft noch einen anderen Mess. erwarten konnte.

[3]) Apok. 5,5: *ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰ.* konnte als Anspielung aus der christol. Gesammtanschauung hervorgehen. Joh. 9,7 wurde ob. p. 18 [2] berührt.

lich-messianologischen Verwendung derselben der feste Boden entzogen. Trotzdem muss, weniger die dunkele Uebersetzung der LXX (wie Baur 273 meint), als vielmehr die in den Targg. sich widerspiegelnde jüd. Tradition von der Beziehung des שלה auf den Messias — natürlich mutatis mutandis — im 2. Jh. bereits die willkommene Gelegenheit geboten haben, den an sich schwierigen Vers mit als Stütze für christl.-dogmatische Anschauungen gewinnen zu können. Seit Just. Mart. behielt diese Deutung, die dann auch per fas et nefas in den zweideutigen Worten der LXX wiedergefunden wurde, ihre unbestrittene Herrschaft viele Jahrhunderte hindurch in der morgenländ. wie in der abendländ. Kirche.

a) Wir wollen zunächst die Periode der patristischen Zeit vom 2. bis Ende d. 6. Jh. betrachten[1]). Alle Autoren (bis auf 2 unkirchliche Ansichten, denen wir bei Epiph. und Cyr. Alex. begegnen werden) deuten einmütig den Vers auf das Erscheinen Jesu.

1) Justinus Martyr (166). Sein Dial. c. Tryph. mit der christl.-allegor. Auslegung unseres Verses ist in dieser Beziehung der Vater aller Diall. und Disputatt. gegen die Juden. Jakob habe eine doppelte Ankunft Jes. geweissagt; das erste Mal sei er vorübergehend erschienen[2]); und nachher war kein Prophet und kein König mehr bei den Juden, denn der h. Geist hat es durch Moseh(!) vorhergesagt: Es wird das Scepter v. J. nicht weichen, bis der kommen wird, dem die Herrschaft aufbewahrt sei[3]). Juda war der Stammvater des jüd. Geschlechts, das nach ihm

---

[1]) Wir sind gezwungen das Folg. zum Teil nach Reinke und Pererius wiederzugeben.

[2]) „Da ihm noch bestimmt ist in Zukunft das Reich."

[3]) La. *ᾧ ἀπόκειται*, wie J. M. in LXX sicher gelesen nach Apol. I, 32 (Opp. Paris 1742) p. 63. während Dial. c. Tr. cap. 52 p 148 u. c. 120 p. 213 allerdings *τὰ ἀφοκείμενα* oder *ὅ ἀπόκ.* angeblich nach „jüdischer Interpretation" hat; vergl. G. Baur l. c. 240 A. 44. Ueber die Bedeutung des Dialogus' für die Polemik in der Folgezeit s. J. Loeb, La controverse religieuse, Sonderabdr. aus der „Rev. de l'hist. des religions" (Paris 1888) p. 9).

Juden heisst. Diesen ruft Just. zu: „Ihr werdet es doch nicht wagen zu leugnen, dass bis zum Erscheinen Jes. Euch weder Propheten noch irgendwie, sei es auch unbedeutende Fürsten (qualescunque principes) aus Euerem Geschlecht (vestri generis) gefehlt haben.“ Nun fährt er fort, indem er die Heiden anspricht: „Nachdem Jener, den wir Heiden erwartet haben, gekommen ist, erhaltet Ihr die Herrschaft über die Juden, und unterwerft ihr ganzes Reich Eurer Botmässigkeit(!)“

2) Wiewol Jrenäus (202) der Erste war, der in der Kirche gegen eine einseitige allegor. Interpretation des Bibelworts Widerspruch erhob, meint auch er an einer Stelle im 4. Buch „Gegen die Ketzereien“: „Man möge doch die Zeit suchen, in welcher Scepter und Führer von Judah (den Juden!) genommen wurde, und man wird keine andere finden als die, da erschienen der, den Moseh (im Segen Jakob's!) geweissagt und der die Hoffnung der Völker war“[1]).

3) Ebenfalls ein Gegner der Allegorese[2]) glaubt Tertullian (243) doch, dass eigentlich unter Juda in V. 11 die Person des von ihm stammenden Mess. zu verstehen sei, der in V. 10 als Erwartung und Hoffnung der Nationon vorher verkündet ist.

4) Origenes (254), den man „den Vater der bibl. Kritik“ nennen wollte, war wol der Begründer einer wissenschaftl. Exegese, aber in moralischem, mystisch-allegor. und anagogischem Sinne[3]), wobei der histor. Gesichtspunkt gar sehr in den Hintergrund gedrängt wurde Es sagt: Die Weissagung sei in Erfüllung gegangen, da bis König Herodes[4]) an Fürsten und Führern in Juda es nicht gefehlt.

---

[1]) Dass auch Clemens Alex. (220) unseren Vers christl.-mess. gedeutet, will man daraus schliessen, dass er wie Tert. V. 11 auffasst.

[2]) De Wette-Schrader p. 158.

[3]) G. W. Meyer: Gesch. d. Schrifterklärung (Gött. 1802) I, 41 ff.

[4]) Während seit der patrist. Zeit alle kirchlichen Schriftsteller — Katholiken wie Protestanten — durch den Ascaloniten, den Fremdling

Auf den, dem das Reich bestimmt war, haben die Heiden gehofft, was die Ausbreitung des Evang. beweise. Auch meint er, man könne unter Juda Jes. verstehen, der nach der Auferstehung Fürst der Kirchen geworden, und unter den Fürsten die Führer der Christenheit, die Glieder Jesu wären. — Während wir bis jetzt bei den Kirchenvätern (Disputation mit Tryphon?) nur eine versteckte Polemik gegen die Juden fanden, so könnte man bei Orig. aus dem Umstande, dass er der Erwiderung auf die polem. Angriffe, die unter den Juden verbreitet wäre, Erwähnung tut, schliessen, dass er vielleicht in öffentl. Disputationen diese Meinung der Juden kennen gelernt habe. Dieselben sollen auf ihre Fürsten in Babylonien und Palästina hingewiesen haben, durch die die Weissagung erfüllt werde, so dass der Mess. damals noch nicht gekommen sei (Pererius)[1]).

5) Eusebius Caesar. (340). Bei diesem bedeutenden Kirchenhistoriker finden wir schon das bis auf ihn kaum variirte Thema auch etwas geschichtlich beleuchtet. Er weist darauf hin, dass Juda, auf den speciell die Verheissung I, 35,11 „und Könige werden aus dir hervorgehen“ sich beziehe, seit der frühesten Zeit einen Vorzug vor den anderen Stämmen genossen hat, bei der Lagerung[2]) (IV, 2, 3), bei den Weiheopfern (IV, 7, 12), bei der Landesverteilung (Jos. 15, 1), in der Kriegsführung (Jud. 1, 2)

Herodes die Herrschaft von Juda entfernt wähnten, sucht Camp. Vitringa (p. 1722) in seinen Observ. sacrae (Jena 1723) p. 937 ff weitschweifig nachzuweisen, dass in Herodes gerade noch die Herrschaft bei Juda blieb.

[1]) Das ist augenscheinlich die oben besprochene alte Baraitha, die zu apologet. Zwecken also benutzt wurde. Ueber Origines' Verkehr mit Juden s. Graetz, Geschichte IV, 250 f. uud Loeb, Controverse 12. Auch Cyprian (258) deutet Juda im ganzen Segen auf Jes. und muss in V. 10 das Subjekt Juda durchweg beibehalten haben, sodass er שילה wiedergibt: „quoad usque veniant deposita illi“, was er nicht genauer erklärt.

[2]) Cf. Bam. r. c. 2 (Tanch. c. 16 p. 14): . . . יהודי תחלה לחניות. . . . למלחמי לקרבנות.

und ö. Wenn auch Richter, Priester und Könige aus anderen Stämmen waren, so war doch J. im Allgemeinen der Führer des Volkes (ὅμως δὲ καθόλου ἡ τοῦ Ἰούδα φυλὴ τοῦ παντὸς ἔθνους ἡγεῖτο) und nahm eine ausgezeichnete Stellung ein [1]). Auch nach dem Exil sei die Prophetie Jakob's in Erfüllung gegangen, denn Juda habe dem ganzen Volke und dem Lande den Namen gegeben. Das war aber nur bis zu der Zeit, da das ganze Volk durch die Römer Herrschaft und Reich verloren und Herodes König wurde „bis da kam was Juda bestimmt war, der die Erwartung der Völker gewesen." Um also die Weissagung bis Herodes erfüllt zu sehen, nimmt auch Eus., wie die anderen Patres, Juda=Juden: „Es wird von den Juden die Herrschaft nicht weichen etc."!

6) Mit den Vorhergehenden stimmen auch Athanas. Alex. (373) und Basilius [2]) (379) darin überein, dass in unserem Vaticinium dem Reich der Juden Bestand gesichert wurde bis zum Auftreten des Herodes des Sohnes des Ascaloniten Antipater, da zugleich „die Erwartung der Heiden auf einen ewigen Thron sich erhoben".

7) Ephräm Syrus (358) bezieht den ganzen Segen Juda's (des „Vertrauenden" und „Glaubenden") auf Jes., der erschienen sei, als der Stamm Juda die Vorherrschaft verlor; vgl. ob. S. 153 A. Ebenso Ambrosius [3]) (397), denn Jes. ist derjenige, der von den Brüdern angebetet wurde, dem „es noch bestimmt ist", und der die Erwartung der Völker ist.

8) Epiphanius (403), der als Jude geboren war,

---

[1]) Dieser Ansicht schliesst sich auch Diodor. Tarsens. (384) an.

[2]) Gleich Hilarius (368) meint auch er, dass in V. 10 der h. Geist Jes. als Nachkommen Juda's weissagt. — Cyrill. Hierosol. (386) sagt: Hätten die Römer die Juden nicht unterworfen und hätten diese noch einen Fürsten aus Juda gehabt, so wäre der Erwartete nicht gekommen.

[3]) Auch er weiss sich nur zu helfen, indem er die Herrschaft Juda's auf das ganze Volk der Juden verallgemeinert überträgt.

bespricht v. 10 in der 7. „jüdischen Häresie", in der er von den Herodianern handelt. Dieselben[1]) sieht er nicht als eine politische Partei, als Anhänger des Herodes und Verbündete der Römer gegen die national gesinnten Juden an, sondern als religiöse Secte, die in Herodes einen Messias erblickte(?)[2]) Dass Letzteres unmöglich sei, meint Ep., erhelle daraus, dass Herodes nicht von jüd. Abkunft gewesen (wie der verheissene Messias sein sollte) und auch nicht die Erwartung der Heiden, da kein Volk ihn erhofft.

9) Chrysostomus (407)[3]) sagt: In diesem Vers wird deutlich erklärt, wann der Mess. kommen wird. Es ist der Zeitpunkt, bis zu dem jüd. Herrschaft (im Allgem., nicht allein aus Juda!) dauern wird, um dann den Römern unterworfen zu werden, wann Jener kommt, von dem es so schön heisst: dass ihm bestimmt die Herrschaft und ihn die Nationen erwarten, da er ihnen das Heil bringt.

10) Hieronymus (420)[4]) will nachweisen, dass trotzdem die Makkabäer widerrechtlich die Herrschaft an sich gerissen, doch immer noch Herrscher aus dem Hause David's vorhanden waren, bis der, der aus Juda stammen sollte und erhofft wurde, gekommen sei. S. auch oben S. 17 f.

11) Augustin (430), der schon mit nüchternerem histor. Sinn die Verheissung wenigstens einschränkt, indem er sie auf Juda selbst, den eigentlichen Stammhalter der Nachkommenschaft Abrahams, bezieht, bleibt doch dabei,

---

[1]) Dieselben werden Math. 22, 16, mit den Pharisäern zusammen Mark. 3, 6; 12, 13 genannt.

[2]) Nach Baur 280 waren die Herodianer viell. nächst den Samarit. die ersten Gegner einer mess. Auslegung des שילה. Da dieselben Herodes als König huldigten, suchten sie es zu rechtfertigen durch unseren Vers, der voraussagen sollte, dass die Herrschaft v. J. einstens weichen und auf einen Fremden (שלה!) auf Her. übergehen würde, als demjenigen, „cui destinatum fuerit sceptrum"; das zwinge noch nicht zur Annahme, dass die Herodianer Herodes als Messias angesehen.

[3]) Hom. LXVII in Gen., Opp. (Lyon 1687) I, 202.

[4]) Comm. zu Ez. c. 17; Opp. (Frankfurt 1684) V, 363.

dass da die Ankunft dessen, der dem Fleische nach aus Juda stammte, der von den Hoffenden erwünscht wurde und von den Gläubigen geliebt werden sollte, geweissagt sei für eine Zeit, da die Prophetie erfüllt sein wird und ein fremder König die Herrschaft erlangt, während bis dahin Fürsten im Volke der Juden (=Juda) nicht gefehlt haben.

Nur mit Hilfe dieser ganz willkürlichen Verallgemeinerung, dass unter Juda in unserem V. das Volk der Juden, das eigene Fürsten bis auf Herodes gehabt, verstanden sei, konnte auch

12) Cyrill. Alex. (444) der scharfen antichristl. Polemik des Kaisers Julianus Apost.[1]) (363) begegnen. Dieser erste[2]) Versuch der Widerlegung des christlich-messian. Dogma's durch eine rationell-histor. Auslegung (s. o. S. 197 A.) ist besonders deshalb interessant, weil er — ohne dass ein innerer Zusammenhang nachzuweisen ist — gewissermaassen als der geschichtliche Vorgänger aller derjenigen Interpretationsversuche gelten kann, die die Juden in späterer Zeit, nachdem sie die bei ihnen ältere mess. Auffassung zum Teil aufgaben, machten, um in gleicher Weise, auf dem Wege der rationellen Exegese, gegen die christlichen Angriffe anzukämpfen. — Julian. behauptet: Die Weissagung — eine solche gab er jedenfalls zu — beziehe sich nicht auf Jes., sondern auf Zidkiah, mit dem für immer das Königtum von Juda entfernt wurde, weil Nebukadnezar gekommen war, „derjenige, dem es bestimmt

---

[1]) Von seiner gegen die Christen wegen der Schriftfälschung erhobenen Anklage war ob. S. 7 die Rede. — Dass Julian den Tempel wieder erbauen lassen wollte, s. Graetz, Gesch. IV, 371 ff.

[2]) Wenn die Herodianer rationell ausgelegt haben sollten (s. A. 1), so taten sie es doch nicht, um dem christl. Dogma zu opponieren. — Diese Erklärung auf Nebukadnezar, die hier Jul. Ap. giebt. wird auch (s. S. 197 A.) von den Karäern Ahron b. Jos. 1294 (סי׳ המבחר: והמועה שמי שלח נבוכדנצר nach Ez. 21, 32) u. Ahr. b. El. 1362 (כתר תורה 1866, f 91b: וי״מ . . מי שלח הוא נבוכדנצר) angeführt u. von ihnen als falsch zurückgewiesen.

war"[1]) und dem judäischen Reiche ein Ende machte; oder, wie Jul. die La. τὰ ἀποκ für die richtige hält, weil mit ihm das Schicksal Juda's erfüllt war. — Cyr. Al. konnte wieder nur darauf erwiedern, dass nach dem babyl. Exil in Serubabel und seinen Nachkommen die Herrschaft bis auf Herodes erhalten blieb im Stamme Juda; oder vielmehr, wie spätere Kirchenschriftsteller corrigierend bemerkten, dass aus dem Volke der Juden, das den Stamm Juda darstellt(?), Herrscher nicht fehlten. — Uebrigens ist Cyr. Al. auch der Erste, der nach Apok. 5,5 u. Joh. 9,7 „den Löwen aus Juda" u. „Siloah die geistige Quelle" als Schriftbeweise im N. T. ansieht und anführt [2]).

13) Zum Schlusse seien noch kurz die Ansichten der beiden Päpste Leo's (461) u. Gregor's des Grossen erwähnt. Beide erklären, dass in v. 10 der Tag der Ankunft des Reiches Jes. und die Aufhebung der Herrschaft der Juden angekündigt sei. Ersterer bemerkt noch dazu, dass die Juden den Ausspruch Jakob's nicht recht begriffen, da mit Herodes Ascalonita's Regierung die Zeit erfüllt gewesen sei.

b) Die traditionell-kirchliche Exegese bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts.

Da die selbständige Forschung der ersten Jahrhunderte

---

[1]) Vielleicht mit Beziehung auf Ez. 21, 32. — Es wird bemerkt, dass Flav. Josephus V. 10 auf Titus bezogen habe; die Stelle bei dems. ist uns unbekannt geblieben. — Chajim b. Juda ibn Musa, 1456 (in seinem מגן ורומח Ms. 59 I d. Sem. B. f. 225a ff.) führt gegen die von Nicol. de Lyra vertretene La. der Vulgata an: ולפי העתקתם שלא נאמנה מי יאמר לנו שזה השלוח לא הי' טיטוס כי אז שנפסקו שבטים ומחקקים משבט יהודה (l. נפסקו שפטים).

[2]) In demselben Geleise bewegt sich auch Theodoret (458), der die Kennzeichen für die Ankunft Jes. darin sieht, dass bei seiner Geburt nicht nur Könige, sondern Hohepriester (?) u. Propheten aus Juda geschwunden waren u. ein ausländischer König über die Juden herrschte. Jak. machte bekannt die Zeit, da in Erfüllung gehen werde die Verheissung an Abr., dass durch seine Nachkommen die Völker der Erde gesegnet würden, da der „dem es aufbewahrt war (ᾧ ἀπ.)" die Erwartung der Heiden war.

in der Kirche kaum etwas Wesentliches für die Erklärung unseres V. geleistet, so lässt sich auch nicht erwarten, dass die folgende Zeit, die sich überhaupt damit begnügte, aus der älteren Literatur zu excerpieren und Auszüge zu machen, oder die allegor. Auslegung noch weiter zu treiben, irgend welche Ausbeute bieten würde. — Von Just. M. war die oriental., von Augustin die occidentalische Kirche beherrscht. Aus letzterer wollen wir einzelne Autoren anführen, die der Vulg. folgen.

1) D. Albinus, gew. Alcuin genannt (804), der bekannte Hofgelehrte Karl's d. Gr. (Ueber seinen Verkehr mit Juden s. Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens II, 12 f. und Loeb, Controv. 13). — In Genesin quaest. (Hagenau 1529) heisst es: In mystischem Sinne bedeutet alles von Juda Ausgesagte als von Jes. ausgeführt, im buchstäblichen Sinn (?) aber heisst es, dass nicht aus dem david. Hause und vom Stamm Juda (Juden!) überhaupt Fürsten fehlen werden bis zur Zeit, da geboren wird der, der, vom Vater gesandt, die Erwartung sein wird.

2) Hrabanus Maurus (zu Fulda u. Mainz, st. 856) opp. Cöln 1626; t. II, in Gen. IV, p. 79a f. 1) Den myst. Sinn führt er ganz genau mit den Worten Alcuin's an; 2) fährt er fort: Mit Bezug auf Juda selbst beweise die Geschichte der Juden, dass bei ihnen eine ununterbrochene Herrschaft war, bis der geboren wurde, der nicht allein den Juden, sondern auch den Heiden, denen er das Heil brachte, gesandt war, da Herodes der erste fremde König gewesen. Wenn die Juden aber meinen, dass der Mess. noch nicht gekommen, dann müsste die Herrschaft aus J. bis heute noch ihnen geblieben sein, sodass nie ein König ihnen fehlte, bis der kommet, dem es aufbewahrt ist[1]).

---

[1]) Die Worte: „quod ipsi putant Judaei non venisse Chr. ergo de tribu Juda usque hodie Judaeorum permanet (?) regnum: ita ut non defuit rex de populo Judaeorum donec veniret cui repositum est“ sind nicht ganz klar, wir glauben den richtigen Sinn getroffen zu haben. Auch Petrus Damianus aus Ravenna (1072) führt

3) Etwas mehr sachliche Bestimmtheit giebt schon seiner Erklärung der Benedictiner Rupertus v. Deutz (1135). In Gen. comm. IX, 29 (Cöln 1602) p. 142 f. Welches ist der Zeitpunkt, den die Weissagung Jakob's für das Erscheinen des Messias festsetzt? Wann wurde das Scepter Juda entzogen? Als der Fremdling Herodes, Sohn eines Idumäers und einer Araberin, von den Römern die Herrschaft über die Juden erlangte. Dieselbe wurde ihnen nach und nach entzogen: Zuerst hatten sie Könige bis zum babylon. Exil, dann noch Führer aus ihrem(?) Stamme, bis auch diese Würde von ihnen schwand. Darauf weist der doppelte Ausdruck „Scepter und Führer" (sceptrum et dux) hin.

4) Petrus Venerabilis von Clugny (c. 1150) Ueber seine Controversen mit Juden und seine Kenntnisse in der hebräischen Literatur, die er viell. durch Renegaten sich angeeignet, s. Loeb, Controv. 20 u. 21. Sein „Tractatus contra Judaeorum inveteratam duritiem" (Patr. lat. ed. Migne CLXXXIX, col. 509 ff.) ist geschrieben 1144 (s. Loeb, Controv. 17 [2]; cf. Loeb, Polémistes chrétiens et juifs in Revue des études juives, t. XVIII (1889), p. 43: 1146). In Cap. IV: „Quod Chr. non, sicut Judaei desipiunt, adhuc venturus sit, sed jam . . . venerit" giebt er u. A. (col. 540 f.) interessante Mitteilungen über einen mohamedanischen Pseudo-Messias in Marokko, der wahrscheinlich derselbe sein dürfte (1127), von dem Maimonides in seinem bekannten Sendschreiben an die Juden Jemen's spricht (Loeb, Contr. 44), sucht zu beweisen, dass der der wahre Messias, der aus Davidischem Haus

Gen. LIX, 10 in seinem Antilogus contra Judaeos (Patrologia latina ed. Migne, t. CXLV) p. 46 als Beispiel einer Prophetie, in der Jakob das Erscheinen des Sohnes Gottes vorausgesagt, nachdem es im „Argumentum" heisst: „Hunc libellum ad confutandos Judaeos conscripsit, in quo . . . probat ea, quae ab illis impie negantur, h. e. . . . Chr., quem illi Messiam vocant . . . venisse, et denique omnia illis subterfugia intercludit, quibus contra Christianos subdole uti possent." Cf. Loeb, Controverse 13.

stammen soll, nicht sein kann, und führt schliesslich das zum „Gemeinplatz in der Polemik“ gewordene Argument aus unserem Verse gegen die Juden an, dass zu Herodes Zeit das Scepter von Juda wich, ergo sei damals der Messias gekommen. Zwar erwiedern die Juden darauf, indem sie auf die Exilsfürsten in Babylonien und die einflussreichen Familien aus dem Königsgeschlecht, welche noch zur Zeit die Macht in Händen haben, hinweisen, aber P. V. meint: Da giebt es keine Ausflüchte, entweder Du zeigst mir, wo das fürstliche Scepter Juda's oder Du glaubst, dass Chr. schon gekommen sei; und (col. 560) keinesfalls kann man doch Jenen als König ausgeben, den Manche von euch in Narbonne, Andere in Rouen zu besitzen glauben. (Er fährt dann noch fort: Non ego inquam in Gallia, quemlibet in Germania, quemlibet in Italia seu in remotis Orientis, Africae aut Aquilonis partibus . . . pro rege Judaeorum suscipiam. Dabis ergo mihi, Judaee, de talium numero regem? Dabis pro rege exsulem? Produces pro rege servum? Propones pro duce mancipium? Dices in talibus adhuc manere prophetiam: Non auferetur etc.?) Da spielt P. V. zweifellos zuerst auf den Roi Juif aus der Familie der Kalonymos an, von der schon oben bei Raschi (in Bezug auf dessen Auslegung noch zu vergleichen ist Metz in Graetz' Monatsschr. XXVII, 385 f., denn wir glauben nicht, dass R. auf den Exilarchen zu seiner Zeit hindeutete) p. 191 [2] f. die Rede war. Diese Nachricht ist auch älter als die Benjamin's von Tudela. Betreffs der anderen Familie in Rouen s. Loeb, Revue 45 f. u. cf. oben p. 192 A. Die Angaben P. V.'s sind so von grosser Bedeutung.

5) Hugo de Sancto Charo (Caro) st. 1263, Verf. der lat. Concordanz (Graetz, VIII [3], 163 [1]; cf. Buxt. praef., wo noch früher Ant. v. Padua genannt ist); Anm. z. Vulg.-Text (Lyon 1669) I, f. 22 b. Er meint: 60 Könige aus J. gab es bis zum Exil, dann waren Führer aus demselben Stamme bis Aristobul, der Sohn Joh. Hyrkan's, kur

יהוד׳ לראש . . . עד שבא לשלה עד שהעמיד שמואל מלך משבט בנימין. — Als erste Erklärung führt dieselbe (nur יבא anders aufgefasst) auch Jos. Albo selbständig in Ikk. IV, 42 (1428) an: כי לא תסור מיהוד׳ גדולת השבט . . עד שיחרב שלה . . לפי שאחר חרבן שלה שנמשח שאול למלך וסיה המלכות ובו׳.

Wenn das יבא auch anders aufgefasst wird, so bleibt dem Sinne nach dies dem Obigen gleich.

c) Die christlich-polemische Literatur bis gegen Ende des 15. Jahrh.

Wir verlassen den ohnehin unfruchtbaren Boden der Exegese, um uns einem Werke zuzuwenden, das für die Geschichte unseres Verses im Vordergrunde des Interesses steht, es ist der Pugio fidei des Dominikanermönchs

1) Raymund Martini[1]). Schon früher, im 12. und 13. Jh. wurde in Disputationen unser V. vielfach Gegenstand heftiger christl. Polemik, die aber nur jüdischerseits

---

Argument zur Abwehr der Berufung auf Onkelos, der mit משיחא den christlichen Messias meinen soll, wendet ein Anonymus (s. Plet. sof. hebr. Text 29) in einem Disput vor dem König in Sevilla (!) gegen einen Convertiten an, indem er erwidert: Der jüdische Proselyt Onkelos, der nach einer anerkannten Tradition erst von Titus stamme. (Vergl. Gittin 56b u. die La. des R. Elia Wilna: בר אחתיה דאדריינוס; Graetz, Gesch. IV, 113 und 435) und somit lange nach der Entstehung des Christenthums lebte, kann unmöglich einen Bibelvers auf den Stifter desselben gedeutet haben. Der Apostat war geschlagen und ging beschämt von dannen! Ob dem ein geschichtliches Ereignis zu Grunde liegt? Erst um die Mitte des 17. Jh. wagte es wieder (s. Albo o. S. 3 A,) der Amst. Jude in Briefwechsel mit Rittang. (Wagsl. p. 360f.) es auszusprechen, dass man nach jüd. Anschauung nicht durch ein Dogma knechtisch an eine kanonisirte Auslegung der h. Schr. gefesselt sei, sondern dass sogar die freie Forschung, so sie nicht eine Aenderung der Gesetzesbestimmungen herbeiführen will, geboten sei: מי זה הוא ואיזה הוא אשר שם חוק וגבול לאמור. אין להוסיף ולגלות סתרי תורה . . . הלא ע״ז א׳ איוב: ארוכה מארץ . . . (11, 9) . . . רשות לכל אדם לתת פיר׳ רבים כפ שכלו ודעתו וכפי האמת. (Nach Maim.) Er wollte sich daher nicht an die Auffassung d. Targ. gebunden fühlen.

[1]) Ueb. d. Folg. s. Graetz, Gesch. VII, 148; 176ff.

III f. 24 b f.) zählt auch, wie wir sonst bei keinem Autor gefunden haben, unter die Vorzüge des Stammes Juda, dass sein Oberbaupt zuerst in's Meer gestiegen (נשיא לבני יהו' נחשון בן עמי' הוא נכנס תחל' בים)[1], aber er erklärt שלה anders: עד שיבא דוד בנו שיקבל המלכות und das עד soll gerade bei ihm die Folgezeit nicht ausschliessen. (Cf. IE. u. A.; s. auch Baur 260, A. 100 u. vgl. Geiger in H. B. IV, 130, worüber w. mehr.) Dagegen finden wir sachlich genau dieselbe Erklärung später im Nizz. d. R. Lippm. aus Mühlhausen (1410)[2]: מאותה ברכה ואילך הי' שבט

'ד des Jak. b. Ruben gegolten, s. Ozar nechmad l. c. u. Graetz, Gesch. VII 488f. — Es ist uns somit nicht bekannt, dass Jos. Kimchi christlicherseits einen' liter. Gegner gefunden.

[2]) Nach Mech. בשלח c. 5: קפץ נחש' בן עמינ' ונפל לים (ושבטו אחריו לתוך גלי הים).

[1]) Schon etwas früher die Erklärung bei Schemtob b. Isaak ibn Schaprut 1380 אבן בחן Ms. 59b d. Sem.-Bibl. II, 11 f. 67a): עוד נראה לפרש לפי שטת המשלש, והוא שבבא המשיח תפסוק השררה מיהוד'; וטעמו: שלא תפסק המעלה משבט יהוד', לעולם יהי' לראש כמו שפ', עד יהי' מלך משוח מישראל והוא שאול שנמשח בשמן המשחה ונקרא משיח ד' דכ' ויא' אליהם עד ד' בכם ועד משיחו וג' (1. S. 12,5) שאז קבל השררה שאול ונעלה מבית יהוד' וזה כפתור ופרח! Hier möchten wir auch aufmerksam machen auf einen interessanten, gewissermassen messianisch-rationellen exegetischen Versuch. Wie bereits ob. erwähnt, haben die Christen für die mess. Auslegung' sich auf das Targ. Onk. berufen, das den Juden sacrosanct sein sollte u. von dessen Erklärung man nicht abweichen dürfe. Das konnte u. wollte man jüdischerseits nicht ganz bestreiten. Man nahm aber doch mit Vorliebe zur hist. Deutung seine Zuflucht; daher ein Ausgleich zwischen messian. u. rationeller Erklärung, wie wir sie bei (s. S. 30 A. 3) Moseh Kohen de Tordesillas עזר האמונה Ms. 91 f. 5b) vom Jahre 1375 finden: ולפי שידעתי שתחלוק עלי על ענין תרגום פסוק זה שאינו כפי מה שאמרתי (er erklärte rationell: Es wird die Herrschaft erst mit Dav. eintreten) שהרי כת': עד דייתי משיח' וליה ישתמעון עממיא, נוכל לומר: לא יסור שבט גדולה מיהוד' עד שיבא דוד . . תמיד יהוד' בגדולה . . עד שיבא משיח שהוא דוד המלך שנמשח בשמן המשחה . . . . ומנין שנקרא דוד המלך משיח? דכ': ועשה חסד למשיחו לדוד וכ' (II. S. 22, 51 Ps. 18, 51) לדוד ערכתי נר למשיחי (Ps. 132, 17) . . . אבן בחן Aehnlich auch ומם שכתוב עד דייתי משיחא, עד ועד בכלל . . . עוד יש לפרש אונקלוס . . . שלא תסור המעלה . . לשבט יהוד . . . עד: ויבא המשיח והוא דוד שנקרא משיח אלהים . . . Ein anderes recht triftiges

man nachweisen, dass nach dem Talm. Herodes alle Nachkommen Hillels getötet habe, u. sollte man mit den Nachkommen ordinierte Schüler meinen, dann hat die Hadrianische Verfolgung u. vollständige Zerstörung Jerusalems auch diesem ein Ende bereitet. — Ausserdem wurde auch, wie ebenfalls im Talm. nachzuweisen ist, zu R. Akiba's Zeiten bemerkt, dass die Juden keinen Messias mehr zu erwarten hätten. Was endlich die Exilsfürsten in Babylonien betrifft, so soll dieses Land nach den Worten des Propheten Jesajah verödet und verlassen sein, so dass die Juden dort keine Macht mehr besitzen können.

In Ergänzung dessen, was zur „Geschichte christologischer Midr.“ (cf Loeb, Contr. 36 [2] f.) oben p. 187 f. in Bezug auf Raim. Mart. gesagt wurde, sei hier gelegentlich auf die sehr beachtenswerthe Notiz in Abraham Farissol's מגן אברהם cap. 72 (Ms. der Sem.-Bibl. Nr. 33; auch abgedruckt bei Jellinek, קי הרמב״ם 19 [1]) hingewiesen. Zwölf Apostaten hätten sich zusammengetan und eine kleine Sammlung von Pseudo-Midraschim verfasst. Der zweite von den drei dort genannten Führern, Vidal di Saragoza, dürfte mit dem von Graetz, VIII [3], 410 f., eruierten Täufling zur Zeit der Disput. zu Tortosa, und der dritte, Davila (אליציקיו די מורשון דוילא), wie wir glauben, mit dem Ahn des Diego Arias Davila und Juan A. D. (Graetz l. c. 225 und 318), der zur Zeit Ferrer Vicente's übertrat, identisch sein. Das Nähere darüber wäre noch festzustellen.

2) Zu den alten Beweismitteln kehrte wieder zurück Nikolaus de Lyra, 1340, der seine Polemik doppelt giebt. In einer bes. Schrift: De probatione adventus Chr. (im Hebraeomastix des Geron. de Santa Fé 1602, p. 188 ff,) seiner Postilla (Bibl. max. von Joh. de la Haye, 428 ff.) Die Herrschaft wich v. J., führt er aus, zur ödes, denn seit dem Exil gab es Fürsten, Nachbabels, die sogar aus dem Stamme J. waren n Morinus ob. S. 158[1] u. cf. 159, ferner unter

Raym. Mart. und Paul. Burg) und auch Könige aus hasmonäischem Geschlecht, das aber nicht allein ein priesterliches, sondern auch ein königliches war, da diese beiden Geschlechter mit einander vermischt waren (tribus sacerdotalis et tribus regia erant commixtae), wie nach II. Reg. c. 11 die Königstochter Joseba die Gattin eines Priesters war. — Nachdem Lyra die Ansicht des R. S. b. M[1]) mit der Bemerkung, dass doch Siloh weit entfernt von Sichem gewesen wäre, zurückgewiesen, erwähnt er die bei Hugo de S. Charo oben citierte Ansicht der Juden, dass mit Saul's Salbung zum König die Weissagung erfüllt gewesen, und eine andere, dass שילה wohl=missio[2]) zugegeben werden kann, nur dass diese Sendung sich auf Nebukadnezar beziehe, der als Geissel Gottes gesandt war, sich die Völker zu unterwerfen. Gegen alle nicht messianisch-jüdischen Erklärungen beruft sich L. auf die Autorität des Targum.

3) Ein einziges Denkmal[3]) der Polemik, die in der griech. Kirche gestützt auf unseren V. gegen die Juden geführt wurde, ist uns bekannt geworden in dem Dialogus contra Judaeos (1327) des Kaisers (?) Andronikos Constant., der 1331 in einem Kloster starb (Max. Bibl. Vet. patr. t. XXVI, Lyon 1676 p. 616). Von geradezu unglaublichen, nichts weniger als kaiserlichen Invectiven (gegen die Luther's, Calvin's u. Fagius' Ausfälle bei derselben Gelegenheit, bei Besprechung der Messianologie in v. 10, noch sanft und zart erscheinen!) übersprudelnd apostrophiert,

---

[1]) Dass שילה den Namen der Stadt bedeuten könne, meint L., entspreche zwar mehr der „Hebraica veritas", aber trotzdem nimmt er an, wie Hieron., dem er sonst oft widerspricht, dafür gesetzt: „qui mittendus est."

[2]) Wir konnten eine derartige Erklärung in jüd. Kreisen nicht ausfindig machen; cf. ob. S. 40 A. 1 u. S. 39 A. 5, ferner im alten Nizz. bei Wgsl. p. 32 eine ähnliche Spur davon: לפי דבריהם לישו״מ פי׳ פעמים יהיו מלכים ביהוד׳ ופעמי׳ . . . נשיאים פרנסים ורבנים אבל לכשיבא משולח דהיינו אליהו: שנ׳ הנה אנכי שלח (Mal. 3, 23).

[3]) Dessen Authenticität nicht ganz feststeht; s. die Einleitungen dazu in Max. Bibl.

er die Juden: „Bis auf Johannes Bapt. haben alle Propheten das Christentum geweissagt; schon Jak. verkündete, was bestimmt ist“ (quod constitutum est = ὃ ἀπόκειται), denn als der von den Völkern Erwartete erschien, verliessen Euch Fürst und Führer, Herrschaft und Priestertum (was in gewissem Sinne dasselbe ist!?). Wenn Ihr behauptet, dass derselbe noch nicht gekommen sei, strafet Ihr Lügen Euren Erzvater, Moseh u. A. O diese Verstocktheit und Blindheit! Wie hat der Verkünder der Wahrheit ein falsches oder unnützes Wort aussprechen können?“ u. s. w.

4) Wie Raym. Mart. — oder viell. vielmehr durch ihn — sucht dagegen auch bei Talmud u. Midrasch Hilfe Geronimo de Santa Fé (Josua Lorki), der Partner der aragon. jüd. Notabeln auf der grossen Disputationsversammlung zu Tortosa (Febr. 1413—12. Nov. 1414[1]). Ausser dem, was uns von seinen Behauptungen in Scheb. Jeh. im Sendschreiben des Aben Astruc an die Gemeinde Gerona (1413) fragmentarisch berichtet wird (77f.), findet sich im Hebraeomastix (l I p. 42) eine Andeutung, dass Gen. 49,10 einen Namen des Gottessohnes (Siloh) enthalte, während er im Tractatus contra perfidiam Judaeorum[2]) (im Auftrage des schismatischen Papstes Bened. XIII. v. Avignon im August 1411 verfasst) über das Thema weiter sich auslässt (Max. B. XXVI p. 534a f. cf. ob. p. 185[2] f.) Lib. I, c. II: Quod tempus adventus Mess. significatum erat . . . . paulo ante templi destructionem.

Während der Leidenszeit Jes., 40 Jahre vor der Tempelzerstörung hörten nach dem Talmud als Zeichen der Erfüllung die Wunder im Tempel auf. Damals schwand auch das Scepter[3]) v. J., wie es Jak. geweisssagt, denn,

---

[1]) S. Graetz, Gesch VIII p. 127.

[2]) Ueber dessen Verhältnis zu dem handschriftl. ס׳ המקורים s. oben S. 31 u. A. 1a. — Ueber die Widerlegungen jüdischerseits, wie von Don Vidal, Isaak Nathan aus Arles (Graetz Ms. XXIX, 522) u. Js. Abarb., s. weiter mehr.

[3]) Im Texte: scriptum?

wie es Synh.[1]) u. Ab. sara[2]) heisst, wurde damals das Synhedrion in der Quaderhalle aufgehoben. Da Moseh had. unter „Scepter u. Führer“ die Quaderhalle und das Synhedrion, die bis zur Ankunft des Mess. von J. nicht weichen werden, versteht, ist folglich bei der Entfernung des Synhedrion aus der Quaderhalle der Messias gekommen. — Interessant ist aber, wie Geronimo, dem man sonst talmudische Kenntnisse nachrühmt, eine Stelle, wahrscheinlich dem Pug. fid. entnommen (S. auch ob. S. 154[1]), zu seinem Zwecke — ändert, um nicht zu sagen fälscht: „Et dixit R. Ramon[3]): Quando synhedrion fuerunt remoti de consistorio Quazit et potestas iudicandi criminalia iudicia ab eis fuit ablata, cooperti sunt saccis et capillos suos pillaverunt dicentes: Vae nobis quia sceptrum Juda est ablatum et filius David in mundum venit, während es in Pug. fid. p. 872 heisst: אוי לנו כי סר שבט, was Raym. Mart. auch richtiger übersetzt: מיהודה ובן דוד לא בא Vae nobis quia (!) recessit sceptrum de Juda et nondum venit Messias. Geronimo fügt noch hinzu: „Wer nicht blind ist, wird klar genug einsehen können, dass nach den angeführten Talmud-Autoritäten folgt, dass der Mess. bereits gekommen sei[4]).

Ein zweites Mal ruft Geronimo p. 524a unseren Vers zu Hilfe, um zu beweisen, dass das Heil durch den Messias[5]) schon gekommen sei.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Im Texte: Ain Bodquin.

[2]) Im Texte: Adobuzara!

[3]) So schreibt regelmässig Raym. Mart, wie er auch im hebr. Text statt ר׳ נחמן z. B. bei Abarb.: Jesch. mesch. II, 1, c. 6 u. bei Don Vidal immer ר׳ רחמין hat; doch vergl. darüber ausführlich ob. S. 31.

[4]) Ob danach Geronimo noch das Compliment, das Geiger (Nachgelass. Schriften II. 295) ihm, sowie Alfonso de Valladolid u. Paulus Burgensis, den drei fanatischen Convertiten, macht, dass sie alle „Männer waren, die ernst bis zu ihrem Mannesalter gerungen“, verdient??

[5]) Gegen den steten Hinweis auf das Targ. s. auch עקידת יצחק: נראה שלא נכנס בפירושו של אנקלוס כמו שראיתי קצת מתחדשים לבלתי שמוע זלתו. Vergl. oben S. 42f Anm. 4.

Kritische Bemerkungen zum Wortlaut der Emunot wedeot.

Von Rabb. Dr. S. H. Margalies.

(Fortsetzung).[1])

S. 67. Z. 30/31 (ed. Slucki): ואלה כולם התכוננתי בהם והנה הם מתוייכים אם בכניה והטבע או בהרגל. = وهذه كله تصفحتها فاذا هى واجبة اما بالبنية بالطبع او بالتعويد Statt והטבע hat man also zunächst בטבע zu lesen. Was soll hier aber בהרגל bedeuten? Die Veränderung der Farbe bei den Pflanzen soll sich nothwendig vollziehen „durch Gewohnheit"! Auch der Anonymus scheint das Wort بالتعويد nicht recht verstanden zu haben, er half sich deshalb durch die Umschreibung: וידעתי שזה המעשה ממנהג העולם ומטבעו, wobei jedoch das offenbar für تعويد stehende מנהג העולם „Führung der Welt" oder „gewöhnlicher Lauf der Dinge" mit טבע zusammenfällt, anstatt, wie der Wortlaut des Originals fordert, eine zweite Ursache jener Verändnung darzustellen. Beiden Uebersetzern scheint es entgangen zu sein, dass عوّد auch altern bedeutet und das nomen actionis تعويد hier in dieser Bedeutung gebraucht ist. Die Farbenveränderung der Pflanzen ist nach Saadja bedingt: entweder durch die „natürliche Organisation" d. h. durch gewisse der betreffenden Pflanze eigenthümliche Anlagen, oder durch das allen organischen Wesen gemein-

---

[1]) Vergl. Jahrgg. 1880 dieser Ztsch. Heft III und IV

same allmälige Absterben, das „Altern“. Für das sinnlose בהרגל werden wir also בזוקן zu setzen haben.

S. 68, Z. 24. כלי מחשבה bedeutet hier nicht „absichtslos“ (Guttm. a. a. O. S. 154) sondern „ohne Allegorie“ = (بلا تاويل) Die Behauptung, Gott habe Himmel und Erde in einem Jahre (und nicht in sechs Tagen) erschaffen, wäre — so sie nicht etwa eine allegorische Bedeutunng haben sollte — eine so offenbare Lüge, dass wir uns an ein zu ihrer Bekräftigung bewirktes Wunder gar nicht kehern würden. Allendings pflegt J. T. das Wort تاويل sonst durch סברא wieder zu geben.

Daselbst. Z. 36. שכל הר יהיה בתחלה כנגד עירות = ان كل جبل يكون ممتدا بحذاء بلدان. Das hier sinnlose בתחלה ist also infolge einer Fehllesung J. T.'s (مبتدا statt ممتدا) entstanden und etwa durch נמשך oder durch das von II gebotene משוך zu ersetzen.

Das. Z. 39. Dass hier hinter dem Worte ופארן durch Homoioteleuton ein ganzer Passus ausgefallen ist, bemerkt schon Guttmann (S. 155 Anm.). Der fehlende Passus würde etwa folgendermassen lauten: מסני שהוא דומה לקו ישר ונקרא בשם שלשתם והראיה על היות סיני ופארן.

S. 71. Z. 1. Statt היום הזה hat die ed. princeps richtig היום הז׳ „der siebente Tag.“

Das. Z. 26. Hier sind die infolge des Homoioteleuton (מותרים) wiederholten Worte אנחנו גם כן מודים שהיו מותרים בלבד zu streichen, die ed. princeps hat übrigens diesen Fehler nicht.

S. 72. Z. 8. Hinter dem Worte בעבורם ist hier durch Homoioteleuton ein ganzer Satz ausgefallen, der, wörtlich übersetzt, etwa so lauten würde: וחכרתי עוד בענין בריאת הדברים מלא דבר ומנין ימי עולם ומקומם והזמן מה שכמעט גם כן אילו עזבתיו היו נסדרות (sc. הלבבות). Alle diese Punkte sind auch in der That am Ende des ersten Abschnitts besprochen worden. II hat hier stark gekürzt und ganze Seiten weggelassen.

Daselbst Z. 17. Auch hier hat das leidige Homoio-

teleuton eine Verstümmelung des Uebersetzungstextes herbeigeführt; für die unveständlichen Worte ומה שלא מצאנוהו בהם steht nämlich im Original: وما لم نجده فيه وجدناه فيهما „und was wir in jenem (d. h. in dem Buche der Lehre) nicht finden, das finden wir in diesen beiden (d. h. in den beiden anderen Quellen der Religion: Vernunft und Tradition)“ die Uebersetzung müsste demnach lauten: ומה שלא מצאנוהו בהם [בו מצאנוהו].

S. 74. Z. 1 und 2. Hinter במקדש hat die ed. princeps noch die bei Slucki fehlenden Worte: כי רוב חטאיהם היה במקדש, dagegen ist die hinter dem Worte למקדש in der zweiten Zeile ausgefallene Begründung: כי רוב חטאיו חוץ למקדש auch in der ed. princeps nicht zu finden.

Cap. IV.

S. 75. Z. 19 אבל מתחלת התורה ספר כל הברואים = بل من اول التورية صنف جميع المخلوقين. Landauer Z. St. (p. 146 Note 10) vermuthet, dass J. T. وصف (= ספר) statt صنف gelesen habe. Die Abweichung beruht jedoch, wie aus II hervorgeht, auf einem Druckfehler in der hebr. Uebersetzung. Die betreffende Stelle lautet dort nämlich: אלא שאפילו בתחילת הבריאה התחיל הבורא וסידר כל מיני הברואים; auch bei J. T. ist also ספר in סידר zu emendiren.

S. 76. Z. 15. Statt אל הדברים hat noch die ed. princeps richtig und dem Arabischen entsprechend באלה הדברים.

Das. Z. 25. Hinter dem Worte הקצרים ist bei J. T. das Wörtchen אלא ausgefallen, wodurch die Stelle einen ganz verkehrten Sinn erhält.

Das. Z. 28 מתמידות passt hier durchaus nicht, da die Frage nach dem Grunde der kurzen Dauer unseres Daseins bereits oben erledigt ist; im Arabischen steht dafür متشابهة „conform, gleichartig“; II hat משלימים זה לזה, wir werden also füglich מתמידות in מתאימות emendiren dürfen.

S. 77. בצווי האדם הזה = فى امر هذا الانسان. Die Uebersetzung des Wortes امر an dieser Stelle durch צווי „Befehl“

kann J. T. nur in einem Augenblicke der Unachtsamkeit aus der Feder geflossen sein; das Wort muss selbstverständlich in der Bedeutung „negotium“ genommen und demnach durch בענין übersetzt worden.

S. 81. Z. 18. סברו שהוא מעשה = ظنوا انه منع فعله „man glaubte Er (Gott) habe seine That verhindert“, also שהוא [מנע] מעשהו . . .

Daselbst Z. 25 f. Hier bleibt es ganz unverständlich, wie die „Abhaltung von dem Streben nach Verbesserung der weltlichen Dinge und Güter“ als eine das sittliche Handeln bestimmende Nöthigung (הכרח) angesehen werden könnte. Die Stelle ist aber nur durch Ausfall des nothwendigen Mittelgliedes verstümmelt und muss nach dem Arabischen folgendermassen ergänzt werden: והשני המניעה מתקנת העולם וטובותיו [לעונש, ונדמה לו כמניעה מתקנת הדת] וחשבו . . . . Jener Irrthum entsteht also dadurch, dass man in der Schriftstelle (Jes. 6,10) fälschlich eine von Gott bewirkte Verstocktheit in religiösen Dingen erblickt, während dieselbe — nach Saadia — in Wahrheit nur von der zur Strafe herbeigeführten Verblendung in weltlichen Dingen handelt.[1])

Cap. V.

S. 84, Z. 15. Für das Wort מבקשים hat das Original يلمسون „sie befühlen“, also ימששו. J. T. nimmt das Wort in seiner secundären Bedeutung „suchen“, die hier nicht am Platze ist.

Daselbst Z. 25 f. die Worte ואיך יתבאר לנו מה שפועל בעצמה ומעכיר אותה sind durchaus nicht unverständlich, wie Wolff (Magazin 1880 S. 80) meint; nur muss man שפועל im prägnanten Sinne für שפועל פעולה טובה nehmen und nicht ומעביר, sondern wie auch Slucki richtig hat, ומעכיר lesen, welches letztere Wort ganz dem يكدر des Originals entspricht.

---

[1]) Vergl. Saadia's Uebersetzung dieser Stelle bei Derenbourg Version d' Isaie de R. Saadia (in Stade's Zeitsch. f. d. alttestam. Wissensch. Jahrg. 1889).

S. 85. Z. 19. Zur Erklärung der Worte בעבור שהתלנו בו החשבון, welche zu vielfachen Missverständnissen Anlass gegeben haben (vergl. Wolff a. a. O) bedarf es einer kurzen Darlegung des Zusammenhanges, in welchem sie stehen. Die in den Schriftstellen Maleachi 3, 16 und Jes. 65,6 gebrauchte Metapher, dass Gott die guten wie die bösen Handlungen der Menschen niederschreibe, wird folgendermassen erklärt: Uns Menschen hat Gott die Fähigkeit verliehen, unsere Gedanken in Worte zu kleiden und diese wiederum durch schriftliche Zeichen auszudrücken. Dadurch sind wir in den Stand gesetzt, unser Gedanken und Erfahrungen für spätere Bedurfnisse festzuhalten und aufzubewahren. Gott aber bedarf selbstverständlich dieser Zeichen nicht, ihm bleibt alles, was geschieht, stets gegenwärtig. Wenn trotzdem die angeführten Stellen von einem Schreiben Gottes sprechen, so ist dies ein treffendes und anschauliches Bild, welches nur deshalb gebraucht wird — בעבור שהתלנו בו החשבון „weil wir gewohnt sind, mit dessen (d. h. des Schreibens) Hilfe zn denken (חשבון nicht „Rechnung", sondern „denken"!) Jbn Tibbon hatte hier offenbar die von Landauer (p. 168) in der Fussnote angeführte LA vor sich, nur las er statt des richtigen من حيث عهدنا ... . . . (בעבור ש)שמתו wahrscheinlich عوّدنا; dagegen ist im Arab. das bei J. T. erhaltene בא = בו zu ergänzen.

Das. Z. 32. Statt ומענינים hat die ed. princeps noch richtig ומענים — فعينها. Dass ferner nach dem Original hinter dem Wort לצדיקים das Wort כאוצר mit dem Beleg כאמרו מה רב טובך אשר צפנת ליראיך und darauf וכל הטובות שטורות לרשעים zu ergänzen sei, bemerkt schon Wolff a. a. O.; ungefähr so lautet die Stelle auch in II.

S. 86, Z. 3. Für מפורש hat die ed. princeps מופרש, was dem معزول der Originals entspricht. Die Kategorie der im moralischen Gleichgewicht sich erhaltenden Menschen [illegible] von den aufgezählten zehn anderen Kategorien gesondert, [illegible] desto ausführlich[illegible] behandelt zu werden.

Daselbst Z. 18. Hier ist hinter dem Worte כאשר das Wort פירש ausgefallen.

Das. Z. 3 von unten. Statt des unverständlichen חובת hat die ed. princeps richtig טובת.

S. 87, Z. 7. von unten נשיבהו בתשובתנו הראשונה אשר אמרנו — اجبناه بجوابنا الاول الذى فى ابتداء الخلق فى دار الاخرة وقلنا. Mit den bei Jbn Tibbon fehlenden Worten (الذى) فى ابتداء الخلق فى دار الاخرة soll darauf hingewiesen werden, dass hier dieselbe Antwort zu geben sei, wie auf die am Anfang des IX Cap. (bei Slucki S. 131) erwähnte Frage, warum Gott den Menschen nicht lieber für das Jenseits geschaffen habe, anstatt ihn erst den Versuchungen und Gefahren des irdischen Lebens auszusetzen.[1]) Wir hätten demnach bei J. T. zwischen אשר und אמרנו (wofür dann ונאמר zu lesen wäre) eine Lücke, die nach dem Arabischen ergänzt werden müsste. Allein die Richtigkeit der arabischen LA. wird bei näherer Betrachtung doch sehr fraglich. Eine derartige bestimmte Berufung auf eine erst in einer späteren Partie des Buches vorkommende Erörterung ist nämlich schon an sich gänzlich unmethodisch und darum Saadia nicht zuzutrauen. Dazu kommt aber noch der Umstand, dass dieses Vorgreifen hier völlig überflüssig war, da die hier gegebene Antwort fast wörtlich schon in der Einleitung zum dritten Cap. (Slucki S. 58 Z. 18) sich findet und eine Berufung auf jene bereits vorangegangenen Stelle viel natürlicher erscheint. Endlich müsste unter بجوابنا الاول eine erste Antwort verstanden und demnach angenommen

---

[1]) Wolft a. a. O. S. 81 hat diesen Hinweis nicht erkannt und darum die Stelle unrichtig aufgefasst.

Die Bezeichnung eines solchen principiellen „Gesetzesübertreters," mit dem Worte משומד findet sich in der Tosefta Horajot cap. I (ed. Zuckermandl p. 474. Z. 20) während er im Talm. Babl. das f. 11a מומר oder צדוקי genannt wird. Vergl. auch Maimuni Iad Hachs. Hilch. Rozeach IV, 10 f.

werden, dass an der betreffenden Stelle im IX Cap. mehr als eine gegeben sei, während in Wahrheit — und das ist entscheidend — dort gar keine ausdrückliche Antwort sich findet, sondern lediglich der Hinweis auf die angeführte Stelle im III. Cap. Nach alledem unterliegt es keinem Zweifel mehr, dass wir es mit einer und den arab. Text aufgenommenen Randglosse zu thun haben, und dass die LA. J. T's die allein richtige ist. Die Worte في ابتداء الخلق في دار الاخرة sind zu streichen, und statt ونقول, welches nach Aufnahme der Randglosse verschlimmbessert wurde, dem אמרנו J. T.'s entsprechend قلنا zu lesen.

Daselbst Z. 5. von unten: ההשכה ist selbstverständlich nur Druckfehler für ההטבה.

S. 88. Z. 2. Der hier nach dem Worte יאשיהו durch gleichen Anfang ausgefallene Satz ist von Wolff (a. a. O.) folgendermassen treu nach dem Original wiederhergestellt worden: ומהם מי שמאריך לו לגמול על המעט מהזכיות אשר עשה לפניו כאשר בארנו. II hat: יש מי שמאריכין לו כדי לתת שכר על מעט צדק[ו]ת שעשה.

Das. Z 19 f. Die Worte שאם יסכים בזולתה או יחלק בה לא יקצר בזאת כלל sind folgendermassen zu übersetzen: „mag er sich zu den andern (sc. Vorschriften) bald zustimmend, bald widerstrebend verhalten, diese (die von ihm bevorzugten nämlich) übertritt er nie"; vergl. eine andere Auffassung be Guttmann (p. 184).

Daselbst Z. 27 f. Hier sind nach מהמצוות durch Homoioteleuton mehrere Worte ausgefallen, ohne welche die Stelle durchaus unverständlich bleiben muss. Die Lücke ist nach dem Arabischen etwa so auszufüllen: מי שרואה כי מצוה מהמצוות [ככר הסריזו עליה וישתמט הוא ממנה ומצוה מהמצוות] . . . קצר[ו] בה והוא משתדל לשמרה. Das Zeitwort ראה ist hier natärlich im Sinne des arab. رأى ان „der Ansicht sein dass . . ." gebraucht. Ein Gesetzesübertreter[1]) (ממרה) ist derjenige, welcher sich der Erfüllung eines Gebotes entzieht, weil man darin, nach seiner Ansicht, zu weit gegangen

sei, dafür aber ein anderes, welches ihm vernachlässigt zu sein scheint, desto eifriger beobachtet.

S. 89, Z. 23. Wolff (a. a. O. p. 83) bemerkt richtig, dass vor כי החטאים das arab. Wort اعتقدوا uuübersetzt geblieben ist; dieses Wort ist aber hier nicht als Praeteritum, sondern als Jmperativ aufzufassen und wäre demnach etwa durch רעו zu übersetzen. II behandelt dieses Capitel sehr flüchtig, so dass nur selten ein Fingerzeig für die richtige LA. daraus zu gewinnen ist.

S. 90. Z. 15. Durch Weglassung des Apostrophs ist bei Slucki aus השליהות das Unwort השליחו entstanden, welches die Krakauer Ausgabe sinnlos nachgedruckt hat.

S. 92. Z. 8 von unten. Die Worte הזקת החכם ומי שמועיל לבני אדם bedeuten: „die Schädigung des Weisen und eines die Menschen Fördrednen.“ Hiermit erledigen sich die Ausführungen Wolff's (a. a. O), der die Stelle unrichtig aufgefasst hat.

S. 93 Z. 4. Statt des unverständlichen וידמו אותם hat die ed. princeps richtig וידחו אותם = فيدافعها.

Das. Z. 12. Hier ist להסיק willkürlich im Sinne des arab. وافق = conciliavit gebraucht, welche Bedeutung das hebr. Wort nirgends hat; II hat dafür richtig לחבר.

Das. Z. 15. ואם לא ישלם זה אין לו גמול כי אם עונש = فمن لم يتم له ذلك فلا ثواب له ولا عقاب عليه Die Uebersetzung sagt also das Gegentheil von dem Original, wonach der missglückte Versuch, eine Schwierigkeit in der heil. Schrift durch Umdeutung zu heben „weder Lohn noch Strafe“ nach sich zieht. Dieser Fehler ist sicherlich durch die Fehllesung ولا statt ولا entstanden. Für כי אם haben wir also bei J. T. ולא zu setzen und danach ist auch Guttmann (a. a. O. S. 191) zu berichtigen.

Das. letzte Zeile. Die Worte שתשובתם לא תשלם בהרגל bedeuten: „dass ihre Busse nicht durch Gewohnheit zu einer volkommenen wird“ d. h. sie ist nur vorübergehend und darum erfolglos; ebenso bedeuten die Worte: כי חטאיהם

allgemeinen Zerstörung einer fühlenden Seele abgepresst wurde, die es mit ansehen musste, „wie man R. Secharja sein Schul hat verschlagen.“ Sicher ruht kein Stein mehr von dem Baue, den Zacharias Lewi für alle Ewigkeit in's Werk gerichtet zu haben glaubte, auf dem anderen, die Zerstörung hat auch die Kirche hinweggenommen, die das Erbe der Synagoge anzutreten vermeinte, selbst von dem Lehrhause, das Josef, der Sohn des Zacharias, in seiner neuen Heimath Kremsier in Mähren, um das Andenken des Vaters von Neuem zu beleben, zu stiften so hochsinnig war, hat sich keine Spur erhalten, nur einige Lagen von Alter gebräunten Pergamentes haben alle Stürme und alle Wanderungen als einzige Zeugen zerstörter Herrlichkeit und versprengten jüdischen Lebens überdauert, die bisher alleinige Reliquie aus der jüngsten der Wiener Synagogen, aber die sprechendste und beredteste, ihre Seele gleichsam, die Tafel ihrer Geschichte, das Familienheiligthum des Stifters, ihr inneres Band, das Andenken ihrer Todten, ihr — Memorbuch.

Einst war es ein vornehmes Buch mit schweren handfesten Holztafeln, die heute auseinandergefallen sind, in weisses, mit herrlichen Pressungen geschmücktes Maroquin gebunden, das die Zeit geschwärzt, der Wurm angebohrt hat, mit Schliessen versehen, in deren Trümmern jetzt der Grünspan nistet, als Ueberrest noch ein Zeugniss der reichen Ausstattung des Gotteshauses, für das es bestimmt und würdig angepasst war. Drei Lagen Pergament, zu je sechs Quart-Blättern geheftet, am Schlusse eines Blattes beraubt, tragen den Inhalt, der jäh abbricht, wie seine Bestimmung unvermuthet abgerissen ward. Die Einrichtung war die gewöhnliche der Memorbücher jener Zeit. Dem eigentlichen Todtenregister geht eine synagogale Agende voraus, die einzelne in die Gebetbücher damals noch nicht allgemein aufgenommene Stücke enthält, welche beim öffentlichen Gottesdienst verlesen werden. Die Haftara der Fasttage steht am Eingang, ihr folgt das Gebet am Schlusse

der Thoralection an den Wochentagen, das jedoch die bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit bietet, dass es vor dem Schlussabsatz אחינו כל בית ישראל ein Gebet gegen die Angeber und Verläumder enthält, das aus den Synagogen Israels nunmehr zum Glück verschwunden ist. Damals war es nicht etwa nur in einzelnen Gemeinden, wie z. B. Eisenstadt in Ungarn[1]), wo es als vermeintliche locale Institution noch fortbesteht, sondern allgemein üblich und darum als verbreitete Formel zum festen Bestande der Memorbücher vorzüglich Oesterreichs gehörig. Dem Segensspruche aus Gefahren Geretteter folgen die der Haftaralection an Sabbathen und Festen vorangehenden und sich anschliessenden Benedictionen sowie das Jekum Purkan-Gebet. Geschichtliche Erinnerungen traurigster Art regt das Kaisergebet auf. Als Zacharias Lewi's Gotteshaus seiner Bestimmung übergeben wurde, war Kaiser Leopold kaum ein Siebenzehnjähriger und unvermählt. Daher erscheint sein Name in der Gebetformel allein; als am 5. December 1666 die spanische Infantin Margarethe Therese als Gemahlin Leopolds in Wien ihren Einzug hielt, ward ihr Name als der Kaiserin Margarethe an den Rand des Kaisergebetes geschrieben und treu gesegnet, bis sie ihn selber von den Lippen riss, die ihn voll Inbrunst in ihr Gebet geschlossen hatten. Auf die Neumondsverkündigung und ihre Gebetsformel folgt das Gebet für die Märtyrer, das ausser den bestimmten Sabbaten des Jahres auch nach dem öffentlichen Seelengedächtnisse verrichtet wird. Der Segensformel, die an den Fasttagen des Montags, Donnerstags und Montags in der ersten Hälfte des Ijar und Marcheschvan verlesen wird, schliesst die nur für das Gotteshaus Zacharias Lewi's bestimmte Segnung des Stifters und seiner Gattin Breindel sich an, die er in zweiter Ehe sich vermählt hatte. Die Segensformeln für die Gemeinde nach dem Seelengedächtniss an Festen und am Versöhnungstage

---

[1]) Kaufmann, Samson Wertheimer p. 67 n.

gehen dann den Gebeten für Schwerkranke voran. Diesen folgen die Gebete für das Fest der Gesetzesfreude und die feierlichen Aufrufungen derer, welche die Thoralection des Jahres beschliessen und eröffnen, sowie des Bräutigams an seinem Hochzeitssabbat. Die Segensformel für diese drei Gattungen von Aufgerufenen macht den Beschluss dieser Abtheilung. Die Benediktionen für die Megillalection und die ihr folgenden Gebete am Purim sind die letzten in Quadratschrift eingetragenen Stücke des Memorbuches, das bis hierher sorgfältig vocalisirt und sogar mit Rafezeichen versehen erscheint.

Den eigentlichen geschichtshältigen Aufzeichnungen des Memorbuches gehen nur noch in Cursivschrift zwei Gebete bei der Namensveränderung Schwerkranker sowie die Formeln des sog. kleinen und grossen Bannes voran.

Entsprechend dem Privatcharakter des Gotteshauses, verzeichnet das Memorbuch nur die Hingeschiedenen der Familie oder dem Stifter besonders theuere Verstorbene. Aber schon diese wenigen Angaben reichen hin, um das Bild von der Abstammung und den Verwandtschaftsbeziehungen Zacharias Lewi's zu erweitern und zu beleben. Wohl sind unsere Quellen der jüdischen Familiengeschichte Wiens vorläufig zu dürftig, um auch nur dieses kurze Todtenregister, diesen Familienfriedhof gleichsam, vollständig aufzuhellen, allein die neugewonnenen Daten eröffnen uns doch anderseits so viel Einsicht in den Zusammenhang jenes Geschlechtes, um die Ueberzeugung zu erhärten, wie der kleinste Fund von geschichtlichem Interesse unsere Kenntniss der Vergangenheit bereichert und vertieft. Wir lernen hier vor Allem die Eltern des Stifters und ihren edlen Ursprung kennen. Der nach den Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in Wien No. 98, wenn ich ihn richtig erkenne, Montag am 24. Tischri, d. i. am 16. Oktober 1634, in hohem Greisenalter verstorbene Vater Zacharias', Isachar Beer, war als Vorsteher und begüterter Wohlthäter in der Gemeinde Wien zu hohem Ansehen gelangt, das auch

bereits sein Vater Meïr und sein Grossvater Meschullam hier genossen zu haben scheinen. Von Geschwistern Isachar Beer's begegnen uns hier die an den aus Prag eingewanderten und durch Gelehrsamkeit und Reichthum in Wien zu einer führenden Rolle gelangten Henoch Schick[1]) vermählte Fogel oder Fögele, die Dienstag am 10. Sivan, d. i. den 10. Juni 1631 verstarb (No. 83), und Sarah, in der ich wohl mit Recht die 1616 in Wien begrabene auf ihrem Leichenstein (No. 26) als edle Frau Bezeichnete erkenne.

Hier zuerst erfahren wir, dass die Mutter des Stifters Lewia oder Libe die Tochter eines Mannes war, den der Ehrenname des heiligen Zacharias schmückt; Zacharias Lewi war also der Namensträger seines Grossvaters mütterlicherseits, dessen Andenken durch den Enkel noch befestigt und gehoben wurde. Die Mutter hat die Aufrichtung der Klause und allen Hochsinn ihres Sohnes mit erlebt, da sie fast ein Menschenalter nach ihrem Gatten Sonnabend den 27. Mai 1662 in Wien verstarb. Jetzt wissen wir aber auch, dass der Mittwoch am 16. Mai 1640 nach seinem einsilbigen Grabstein (No. 124) in Wien verstorbene Gelehrte R. Israel Isserl[2]) der Bruder Lewia's gewesen ist und dass somit seine Söhne, Veitel, der Rabbiner von Kremsier, und David, der Rabbiner von Trebitsch, Vettern Zacharias Lewi's waren. Ein dritter Sohn R. Israel Isserl's, gleich seinem Vetter Namensträger des Grossvaters Zacharias des Heiligen, war nach einem durch Wohlthätigkeit ausgezeichneten, aber offenbar früh abgebrochenen Leben, lange vor dem Jahre des Exiles, in die Wiener Erde gebettet worden.

Von Geschwistern des Stifters gedenkt das Todtenregister des Montag am 23. November 1643 als Mitglied

---

[1]) Inschriften N.: 109 und 176.

[2]) Kaufmann a. a. O. p. 51 n. 2 und die letzte Vertreibung der Juden aus Wien p. 27 n. 4.

des Rabbinates von Wien verstorbenen Bruders R. Nathan Feitel[1]) (No. 140) und einer Schwester Namens Hendel.

Zacharias Lewi erfuhr aber auch den Schmerz, das Seelengedächtniss eines in der Blüthe des Lebens hinweggerafften trefflichen Sohnes, Jehuda Löb, seines treuen Berathers und Beistandes bei der Aufrichtung der Klause und ihrer Synagoge, in das Memorbuch eintragen zu müssen. Montag am 2. Oktober 1661 hatte der Tod sein junges Leben beschlossen (No. 279). Durch die Ehe seines Sohnes Isachar Beer, des Namensträgers seines Grossvaters, mit Kröndel, der Tochter des reichsten Mannes im Ghetto von Wien, Koppel Fränkel's, war das Haus Zacharias Lewi's in der Gemeinde zu noch erhöhtem Ansehen emporgestiegen; aber bald musste das Memorbuch den Namen der im Sivan[2]) 1659 in jungen Jahren hinweggenommenen (No. 243) Schwiegertochter des Stifters verzeichnen. Seiner eigenen Gattin Fögele, der Tochter Isak's, war es nicht vergönnt, den Bau ihres Mannes, den sie mit so viel freudiger Begeisterung unterstützt hatte, vollendet zu sehen; sie starb vor dem Abschlusse wohl Dienstag am 17. März 1657 (No. 217)[3]).

Am Fusse des Blattes, das als erstes dem Seelengedächtnisse seiner Familie eingeräumt war, sollte bald aber auch der fromme Urheber selber beigesetzt werden, dessen Ruhm, dankbar gleichsam und treuer als sein Grabstein, das Memorbuch der von ihm gestifteten Synagoge bewahrt hat. Dienstag, am 15. Juli 1664 ward er, viel beweint und tief betrauert, den Seinen und der Gemeinde entrissen (No. 292), über die es in den Sternen bereits geschrieben war, dass sie die Wohlthaten ihres edelsinnigen Führers und Vorstehers nicht lange überleben werde.

---

[1]) Ib. p. 67 n. 2.

[2]) יום ב׳ סיון שנת תי״מ, wie es auf dem Grabstein heisst, enthält offenbar eine Lücke.

[3]) יום ג׳ כ״א אדר תי״ז לפק. Da der 21. Adar 1656 auf Freitag, wohl aber im Jahre 1657 auf Dienstag fällt, so dürfte das Jahresdatum in תי״ז zu berichtigen sein.

Auf einem besonderen Blatte sollten nach der Anordnung des Memorbuches die Männer darin verzeichnet werden, die ob ihrer hervorragenden Bedeutung und aus dankbarer Verehrung des Stifters eines auszeichnenden Seelengedächtnisses auch in dieser des öffentlichen Charakters entbehrenden Synagoge theilhaftig zu werden verdienten. Der allverehrte Sohn des Verfassers der Bundestafeln, der unvergessliche Rabbiner von Wien, R. Sabbatai Scheftel Hurwitz[1]), der am 12. April 1660 viel zu früh seiner Gemeinde entrissen wurde, eröffnet die Ehrentafel. Die zweite Stelle nimmt der ob seiner kabbalistischen Gelehrsamkeit und aussergewöhnlichen Frömmigkeit hoch gefeierte R. Elchanan[2]) ein, zu dessen Namen eine spätere Hand in Cursivschrift sein schmückendes Beiwort hinzugefügt hat: der Göttliche.

Hier sollten aber auch die Namen der Märtyrer eine Stelle finden, die auf dem Boden Niederösterreichs geblutet und einen Anspruch darauf erworben hatten, dass ihr Andenken in allen Synagogen dieses Landes und vornehmlich der hauptstädtischen Gemeinde Wien erhalten und gepflegt werde, Isak von Niederspreigen und der als Jüngling hingemordete Sender b. Jakob.

Das letzte Blatt des Memorbuches gehört dem Stifter, an den in seinem Gotteshaus nicht die blosse Erwähnung seines Namens unter den übrigen Verstorbenen, sondern ein besonderes, seine Verdienste um diese seine Stiftungen wie seine sonstigen Wohlthaten preisendes Seelengedächtniss erinnern sollte.

Diese Reliquie aus dem Ghetto von Wien, dieses Opfer der Vertreibung von 1670 bildet heute das Besitzthum der mährischen Gemeinde Misslitz[3]). Wie ist das

---

[1]) Kaufmann a. a. O. p. 66 n. 1.

[2]) Ib. p. 82 n. 1.

[3]) Herrn Rabbiner Dr. Simon Stern, der mich zuerst auf dieses verschollene Denkmal aufmerksam gemacht hat, sowie dem Vorstande der Gemeinde Misslitz spreche ich für die mir gewährte

Buch dahin versprengt worden, welchen Weg hat es genommen, ehe es in die neue Heimath gelangte? Josef Oettingen hat dafür gesorgt, dass wir wenigstens eine Strecke weit es auf seiner Wanderung begleiten können. Von den Söhnen Zacharias Lewi's haben nach der Vertreibung der Juden aus Wien Veitel, seinem Onkel Benjamin Fränkel (Mirels) folgend, nach Berlin, Josef mit seinen Vettern Jesaja und Zacharia, den Söhnen seines Onkels R. Nathan Feitel, nach Kremsier sich gewendet, wo R. Veitel, der Sohn ihres Grossonkels Israel Isserl's, als Rabbiner wirkte. Hierher hatte nun Josef zunächst das Memorbuch als die greifbarste und inhaltreichste Erinnerung an R. Secharja's „Schul" mitgenommen und bis zu seinem 1706 erfolgten Tode treu gehütet. Dann wird es als Erbe an seinen trefflichen Schwiegersohn, R. Elieser Oettingen, den Rabbiner in dem benachbarten Holleschau, gefallen sein, der aber schon 1709, vier Tage bevor er zum Rabbiner von Krakau berufen wurde, einem vorzeitigen Tode zum Opfer fiel[1]). Sein Sohn Josef hat diese Herkunft des Buches, dieser theueren Familienerinnerung, an der Spitze derselben nach dem Heimgange seines Vaters aufgezeichnet[2]). Aber auch am Schlusse, auf der Rückseite

---

Benutzung des Memorbuches auch an dieser Stelle den besten Dank aus. Herr Rabbiner Stern vermuthet, dass die Gemeinde Misslitz von den Exulanten des Jahres 1670 gebildet wurde, da kein Leichenstein über jene Zeit hinausreiche. Der älteste eines כ״ח משה ב״ה פייש rührt von יום א׳ כ״ז אייר תג״ג her. Das Epitaph des ה׳ ליב ב״ה שמעון, der יום ד׳ ר״ח טבת תקל״ד verstorben ist, besagt: גור בגרושסך והיה אחרון מאנשי איסטרייך. Dieser Löb kann nur als Sohn eines österreichischen Exulanten, nicht aber als Zeuge des Exils von 1670, als „der letzte Oesterreicher" bezeichnet worden sein.

[1]) Kaufmann a. a. O. 183 n. 1.

[2]) Die am Schlusse fast völlig verblasste Ueberschrift lautet: זה הספר היה שייך לדודי האלוף הקצין לשמים ולבריאו׳ היה לרצון מוה״רר זכריהו ווינא זצלה״ה גל. . . — so weit hat ein Neffe Zacharias Lewi's geschrieben, worauf nach einer Lücke von wenigen Buchstaben Josef Oettingen fortsetzt: זאת הכותב נכד שלו חק׳ — Lücke, auf der jedoch kaum etwas

des letzten Blattes, leitet das Buch auf R. Elieser Oettingen zurück. Aus Pietät für den seltenen Mann und zur ewigen Erinnerung für die Familie hat hier eine befreundete Hand das ehrende Seelengedächtniss in Currentschsift eingetragen, welches die Gemeinde Holleschau ihrem so früh dahingeschiedenen Führer und Vorbilde in ihrem Memorbuche gewidmet hatte. Abgerieben und erloschen, ja stellenweise verschwunden, wie diese Abschrift sich heute darstellt, ist sie doch nicht ohne jede Bedeutung. insofern, als sie, ein unerwartetes Hilfsmittel, Stellen aufhellt, die im Original der Verbesserung durch die Vermuthung bedürftig waren[1]). Durch die Wittwe R. Elieser Oettingen's ist das viel umhergetriebene Buch nach Trebitsch und wohl von da nach Misslitz gelangt, wo es im Besitze der Gemeinde zur Ruhe kam[2]).

Es liegt nahe, angesichts des glücklich geretteten und geborgenen Memorbuches aus Zacharias Lewi's Klaus-Synagoge die Frage aufzuwerfen, wohin wohl die Memorbücher der Gemeindesynagogen von Wien gerathen sind, die so viel geschichtlichen Stoff enthalten haben dürften und mit klaren Thatsachen uns hätten aushelfen können, wo heute tastend die Vermuthung mit dem völligen Verzichte auf Erkenntniss der Vergangenheit ringt. Der Fund von Mislitz hat mir eine Spur eröffnet, die, wenn nicht gar zu dem

---

stand — יוסף בחנאון החסיד והמפורסים אליעזר סגל זצל שהי' אב"ד דק' העלשוי ומצודתו חית' פרוסה בקק בורגא רבת' וק"ק . . גא.

[1]) Meine Vermuthung in אוצר הספרות ed. Gräber II, 114 ist durch die Leseart der Abschrift zur Gewissheit geworden.

[2]) Auf dem obern Rande der Rückseite des 10. Blattes unterschreibt in dem Memorbuch wohl ein späterer Besitzer in grossen Quadratbuchstaben: יעקב אלי' בכרך, ein Name, der nach Trebitsch zu weisen scheint. Auf der Innenseite des rechten Deckels steht von neuerer Hand: Salomon Strasser. Auch der Name Eleasar Rechnitz, der in Cursivschrift neben dem Seelengedächtnisse R. Josef oske's erscheint, ist spät hinzugekommen.

Schatze selber, so doch sicher zu der Stelle, an der er gelegen, und zu zerstreuten Trümmern desselben zu leiten scheint.

Colberg, August 1890.

Anhang.

ברכה לאדונינו הקיסר יר״ה.

האלהים אשר ברא את השמים ואת הארץ וכל צבאם ואשר ברך את אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן דוד ושלמה וכל המבורכים הוא יברך אדוננו המיוחס מאד הקיסר רומי המהולל לעפלטום אותו [m. ואת אשתו מרגרעטה] ואת כל אשר לו [להם] ירום הודו וקרנו יגדל כסא מלכותו ירום מאד ונשא ונבה מאד ויחייהו וישמרהו מכל צרה וצוקה וידבר עמים תחתיו ויפלו שונאיו תחת כפות רגליו ובכל אשר יפנה יצליח ויתן לו אלהים לב חכם ונבון לעשות משפט וצדקה חסד ורחמים ולהיות טוב ומטיב לכל ויחייהו בבריאת גוף ונשמה לארך ימים טובים וישכיל ויצליח בכל דרכיו ובכל מלחמותיו הוא וזרעו וזרע זרעו וכל יועציהם וכל שרי צבאותיהם וכל חייליהם כל אחד ואחד בשמו ובימיו ובימינו תושע יהודה וישראל ישכון לבטח ובא לציון גואל וכן יהי רצון ונאמר אמן:

ברכה להקצין ונכבד כמוהר״ר זכריה סג״ל יצ״ו.

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן דוד ושלמה השוכן בבית הזה הוא ישכון ויתן מנוחה שלום ושלוה להנדיב אשר יע״ץ נדיבות ויקום על נדיבותו האלוף המרומם מורינו הרב רבי זכריה בן החבר רבי יששכר הלוי בעבור שנשא רוחו ונדב בנין הבית הגדול והקדוש הזה וכל בית הכנסת על הוצאתו ואת אשתו היקרה מרת ברינדל בת מורינו הרב רבי זכריה הלוי בעבור שכלם סייעו בבנין בנדבת רוחם בשכר זה יהיה זכותם לדורי דורות קיים ויהיו עיני י״י פקוחות עליהם ויברכם ולהרבות זרעיהם ויזכו לראות בבנין בית הבחירה בימיהם ובימי כל ישראל אחיהם ונאמר אמן:

יזכור אלהים את נשמת הנדיב הנעלה הפרנס כהר״ר יששכר בער בר ר׳ מאיר הלוי בעבור שבניו נתנו לצדקה בעד הזכרת נשמתו בשר

תהא נפשו צרורה בצרור החיים עם נשמת אי״ו ועם שאר צו״צ שבנ״ע ונאמר אמן.

יזכור אלהים את נשמת רבי מאיר בר ר׳ משולם הלוי עבור שבנו ר׳ יששכר הלוי נתן עשרים לטראות שעוה לצדקה בעד הזכרת נשמתו בשכר זה תהא נפשו צרורה בצרור החיים עם נשמת אי״ו ועם שאר צו״צ שבנן עדן ונאמר אמן.

יזכור אלהים את נשמת החסיד מהר״ר ישראל איסרל בן הקדוש הח״ר זכריה בעבור שבנו נדר צדקה בעד הזכרת נשמתו בשכר זה תהא נפשו צרורה בצרור החיים עם נשמת אי״ו ועם שאר צו״צ שבנן עדן ונאמר אמן.

יזכור אלהים את נשמת הרב האלוף המרומם כמהר״ר נתן פייטל בן הח״ר יששכר הלוי בעבור שבנו ואחיו נתנו צדקה בעד הזכרת נשמתו בשכר זה תהא נשמתו צרורה בצרור החיים עם נשמת אי״ו ועם שאר צו״צ שבנן עדן ונאמר אמן.

יזכור אלהים את נשמת הנדיב האלוף כהר״ר זכריה בן מהר״ר ישראל איסרל בעבור שנדר ונדב נדבות וכלי קודש לצדקה פה מלבד מה שנדר ליחידים ולקהלות בשכר זה תהא נשמתו צרורה בצרור החיים עם נשמת אי״ו ועם שאר צו״צ וכו׳.

יזכור אלהים את נשמת האשה הצנועה וחסידה מרת פוניל בת הר״ר מאיר הלוי בעבור שבנה נדר לצדקה בעד הזכרת נשמת׳

יזכור אלהים את נשמת מרת שרה בת הר״ר מאיר הלוי בעבור

יזכור אלהים את נשמת האשה מרת הענדל בת הר״ר יששכר הלוי בעבור

יזכור אלהים את נשמת הר״ר יששכר בער בן החיר פר״ץ ואת נשמת אשתו מרת מרים בת החיר משה בעבור

יזכור אלהים את נשמת האשה צנועה וחסידה מרת קרינדל בת הקצין כהר״ר יעקב קאפיל הלוי בעבור שבעלה הנעלה כהר״ר יששכר בער הלוי נתן לצדקה בעד הזכרת נשמתה בשכר זה וכו׳

יזכור אלהים את נשמת כהר״ר צבי הירש ב״החבר ר׳ יצחק בעבור שאביו נדר לצדקה בעד הזכרת נשמתו בשכר זה וכו׳

יזכור אלהים את נשמת האשה הצנועה וחסידה מרת פינלא בת החבר רבי יצחק שהלכה לעלמה בעבור שנדבה רוחה בנין הבית הגדול

והקדוש הזה והתעסקה בבנינו. בשכר זה תהא נשמתה צרורה בצרור החיים עם נשמת אברהם יצחק ויעקב שרה רבקה רחל ולאה ועם שאר צדיקים וצדקניות שבגן עדן ונאמר אמן.

יזכור אלהים את נשמת האשה חשובה ומשכלת היקרה מרת ליבא בת הקדוש ר׳ זכריה בעבור שבניה נתנו לצדקה בעד הזכרת נשמתה בשכר זה תהא נשמתה צרורה בצרור החיים עם נשמת אי״ו שרה רבקה רחל ולאה ועם שאר צר״צ שבג״ע ונאמר אמן.

יזכור אלהים את נשמת הנעלה כהר״ר יהודה ליב בה״ה מהר״ר זכריה הלוי בעבור שהתעסק מאד בבנין הבית הקדוש הזה וגם אביו נתן לצדקה בעד הזכרת נשמתו בשכר זה תהא נשמתו צרורה בצרור החיים עם נשמת אי״ו ועם שאר צר״צ שבג״ע ונאמר אמן.

יזכור אלהים את-נשמת החסיד האלוף מוהר״ר זכרי׳ בן החבר ר׳ יש[ש]כר הלוי בעבור שמלאו לבו לנדב את בנין הבית הגדול והקדוש הזה עם כל כלי הקדוש (!) אשר בתוכו ובנה אצלו לחכמים ציון להגות בתורת ה׳ יום ולילה לא ישבותו בשכר זה תהא נפשו צרורה בצרור החיים עם כל שאר נשמות צדיק[י]ם ונשמת אי״ו בג״ע ונאמר אמן.

יזכור אלהים את נשמת הגאון מורינו ורבינו שבתי שעפטל בן הגאון נשיא בארץ ישראל כמהר״ר ישעיה הלוי בעבור שהרבי״ץ תורה בישראל בשכר זה תהא נשמתו צרורה בצרור החיים עם נשמת אברהם יצחק ויעקב ועם שאר צדיקים וצדקניות שבגן עדן ונאמר אמן.

יזכור אלהים את נשמת החכם השלם התורני מהר״ר אלחנן בן מהר״ר צבי בעבור
בעד הזכרת נשמתו בשכר זה תהא נשמתו צרורה בצרור החיים וכו׳.
דער געטליכע

יזכור אלהים את נשמת החסיד האלוף המרומם כמהר״ר יוסף יאסקא בן הח״ר צבי בשכר זה וכו׳ (אלעזר רעכניץ)

יזכור אלהים את נשמת מוהר״ר יוסף יעקב בן הח״ר דוד

יזכור אלהים את נשמת כמר יצחק נידר שפריינן בעבור שעמד באמונתו ונהרג על קדושת הש״י ובשכר זה תהיה נשמתו צרורה בצרור החיים עם נשמת כל הצדיקים וצדקניות שבגן עדן ונאמר אמן.

יזכור אלהים את נשמת הבחור כמר סענדר ב״ר יעקב בעבור

שקידש את השם ברבים ועמד בניסיון ולא רצה לחלל את ברית אבותינו ומסר נפשו על קדושת השם בשכר זה תהא נשמתו צרורה בצרור החיים וכו׳

הזכרה לנשמת הצדיק כמוה״ר זכרי׳ סג״ל זצ״ל אשר הלך לעולמו הטוב יום ג׳ כ״ב תמוז תדר״ל תנצב״ה

אל מלא רחמים שוכן רמים. המציא מנוחה נכונה לעולמים. במעלות טהורים צדיקים וחכמים. לנשמת פועל צדק הולך תמים. אשר בנה בית הכנסת לתלפיות. לכבוד המקרה במים עליות. מנהיג הקהלה כתום לבבו וכפיים נקיות. מצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ובריות:

איש נכבד מורינו הרב ר׳ זכריה זיכה וזכה. בן החבר ר׳ יששכר הלוי עשה ככה. גבול אלמנה הציב עמה ברכה. די והותר הביא לכל המלאכה: | הגדיל לעשות צדקתו עומדת לעד. ובנה אצלו ציון לחכמים בית ועד. זרוע נטויה חשף להם עזר וסעד. חִבורה תחת חִבורה תמיד מטיבי צעד: טרף נתן ליראים משאת וארוחה. ידים רפות חזק לתור להם מנוחה. כמדבר ביתו היה לרוחה פתוחה. לעניי ארץ ישראל גזבר בעין פקוחה: | מי כמוהו נדיב לב נחפשה ונחקורה. נתן יין לקידוש והבדלה ושמן לאורה. סמוך לבו נאמנה את אל רוחו טהורה. עניו ושפל רוח אוהב מצות ותורה: פתו אכל בטהרה רצופים כמה שנים. צדקות עשה בלב שמח ייטיב פנים. קרמו עיניו אשמרות בשבחות ורננים. רוויי לענה להברות לחמו נתן מים נאמנים: שאר מעשים אשר טוב בעמיו עשה. תנות מי יוכל בכל יום מצות פשה. לכל דבר שבקדושה על כספו לא חסה. מצוה קלה כחמורה לא נדרסה: לכן בעל הרחמים הוא הקים שני עמודים. ובידו חבילות שאר מצות יחד צמודים. עץ חיים למחזיקים הבטחת ושאר יעודים. יזכה לרב טוב צפנת לשאר לשומרי פקודים: והיתה כבוד מנוחתו. והשביע בצחצחות נפשו ונשמתו. לחזות בנועם י״י ושכינתו. ולדור דורים יעמוד לנו זכותו: אמן.

Zur Geschichte der Wiener Exulanten von 1670.

Von Prof. Dr. D. Kaufmann in Budapest.

1. Die Wiener in Trebitsch.

Dank der fördersamen Bereitwilligkeit, mit der Herr Rabbiner Dr. Samuel Pollak in Trebitsch durch urkundliches Material wie durch seine Funde auf dem Gottesacker der Gemeinde mich unterstützt hat, kann ich heute Trebitsch der Zahl der mährischen Gemeinden anreihen, in die der Strom der Vertriebenen aus dem Wiener Ghetto von 1670 eine Welle getragen hat.

Der natürliche Mittelpunkt der Wiener Colonie und wohl auch der eigentliche Veranlasser ihrer Niederlassung an diesem Orte war R. Isak Meïr Theomim, den die Gemeinde Trebitsch unmittelbar nach seiner Exilirung aus Wien zu ihrem Rabbiner erwählte. Der Ruf ausserordentlicher persönlicher Bedeutung und ein in der eigenen Abstammung wie in der Familie seiner Frau[1]) begründetes Ansehen waren ihm vorangegangen. Sein Schwager R. Juda Löb Krochmal[2]), der Sohn des gefeierten Landesrabbiners von Mähren R. Menachem Mendel Krochmal, sein Vorgänger in Trebitsch, hatte durch seine Berufung auf den Rabbinersitz von Nikolsburg ihm die Wege geebnet. Noch bewahrt das Statutenbuch von Trebitsch in der Unterschrift Isak Meir Theomim aus Prag, wie er sich hier nennt, von Donnerstag dem 6. Adar I. 432 d. i. 1672 ein Zeugniss seiner rabbinischen

---

[1]) Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien p. 80 n. 2.

[2]) Ib. 79 n. 2.

Wirksamkeit. Allein die Ruhelosigkeit, die mit ihrem Fluche sein ganzes Leben verfolgte, ergriff ihn bereits hier an der Schwelle seines ersten Wirkungskreises durch eine furchtbare Schickung. Sara, die Tochter des im Ghetto von Wien und weithin in deutschen und fremden Landen durch seine Familienverbindungen berühmten Mose Mirels, seine in Jugendblüthe an seiner Seite wirkende Gattin ward Donnerstag am 15. Ijar 1672 in ihrem 23. Lebensjahre vom Tode dahingerafft, da sie eben einem Kinde das Leben geschenkt hatte[1]).

Mit dieser Tochter Mose Mirels' und ihrem Gatten war aber auch ein Sohn Mose's, Abraham Mirels, gleich dem Vater durch talmudische Gelehrsamkeit und reichgeübte Wohlthätigkeit ausgezeichnet, nach Trebitsch gekommen. Die Tochter dieses seines vortrefflichen Schwagers war es, der R. Isak Meïr in zweiter Ehe die Hand reichte. Aber schon Dienstag am 2. Ijar 1673 ward auch Abraham Mirels der neuen Heimath, die kaum des Glanzes seines Namens und seiner frommen Werke sich zu erfreuen angefangen hatte, durch einen vorzeitigen Tod entrissen[2]). Jetzt war R. Isak Meïr's Bleiben nicht länger in dem Orte, in dem er in so rascher Folge hatte begraben müssen, die seinem Herzen am Nächsten gestanden. Als die Gemeinde zwei Jahre nach den ersten neue Statuten errichtete, war kein Rabbiner in ihrer Mitte, der sie bestätigen konnte; sie wandte sich daher an den Rabbiner von Holleschau, Mose Isak Jehuda Löb, der Sonntag am 1. Neumondstage des Elul 1674 seine Unterschrift darunter setzte[3]).

Wohl durch die Verwandschaft mit der Familie Mirels angezogen, nahm auch ein anderer Exulant aus Wien hierher seinen Weg, um hier der Gründer eines ausgebreiteten

---

[1]) Anhang I. So erklärt sich die zugleich auch die Zahl ihrer Jahre anzeigende Bezeichnung ח״יח.

[2]) Anhang II.

[3]) M. L. Kohn, Biographien hervorragender rabbinischer Autoritäten p. 49, jedoch nach Kaufmann a. a. O. 88 n. 2 zu berichtigen.

der Unterschrift seines Namens im Gemeindebuch hinzufügt: Exulant aus Wien.[1])

Auf dem Friedhofe von Trebitsch erinnert an die Vertreibung von 1670 auch noch das Grab der 1748 verstorbenen Rabbinersgattin Libele, der Tochter des, wie es ausdrücklich auf dem Leichensteine heisst, Wiener Exulanten R. Josef Halewi[2]). Ich vermuthe in ihr die Wittwe des Rabbiners von Holleschau, R. Elieser Oettingen, die Enkelin Zacharias Lewi's, des Gründers der Talmudklause von Wien, die Tochter Josef Lewi's, der in Kremsier sich niedergelassen und in dieser Tochter den Namen seiner Grossmutter wird haben aufleben lassen. Hierdurch scheint auch auf den im Memorbuche Zacharias Lewi's unterschriebenen Trebitscher Namen Bacharach ein Licht zu fallen.

2. Ahron b. Meïr, der Grammatiker aus Wien, und sein Schüler Liwa Oppenheim in Glogau.

Wer das Geistesleben im Ghetto von Wien nach dem Schriftthum der Exulanten von 1670 beurtheilen wollte, in dem die gleichsam vorher latente Gelehrsamkeit plötzlich frei und offenbar wurde, der müsste ein Gemisch von Talmud, Midrasch und Kabbala als den ausschliesslichen Gegenstand bezeichnen, dem der Fleiss jener Tage sich dort zuwandte. Und doch hat es, vielgestaltig und in Gegensätzen polarisirend, wie der jüdische Wissensdrang zu allen Zeiten gewesen ist, in dem Wien des R. Sabbatai Hurwitz und R. Gerson Aschkenasi, des R. Jakob Temerls und des „göttlichen" R. Elchanan auch einen Mann gegeben, der, betrübt ob des Verfalles der hebräischen Sprachkunde unter seinen Glaubensgenossen, mit liebevoller Hingebung in die Gesetze der heiligen Sprache sich vertiefte und anspruchslos und ohne schriftstellerischen Ehrgeiz, wie man in der Judengasse von Wien überhaupt gewesen ist,

---

[1]) יום א׳ ר״ח אדר תע״ו לפ״ק נאם הקטן דוד בן רפאל ז״ל מגורש מווין לע״ע שמש אצל קהלא קדישא ק״ק טריביטש.

[2]) תרבנית מרת ליבלא בת מהרר יוסף הלוי ז״ל ממגורשי ווינא נקברת יום א׳ הושענא רבה תק״

ein Grammatiker des Hebräischen wurde zu seiner eigenen Befriedigung, für seiner Seele Seligkeit. Ahron b. Meïr hiess der Mann, dessen Lehre und Vorbild erst in seinem Schüler litterarisch wirksam und schöpferisch wurde. Vom Sturme der Vertreibung von 1670 aufgehoben, fiel er wie ein triebkräftiges Samenkorn in Lissa und wohl kurz darnach in Gross-Glogau nieder, wo Juda Liwa Oppenheim aus Worms sein Jünger wurde. Der Sohn Samuel Sanwel Oppenheims, der Abkömmling jenes Simeon Wolf, der keinen Geringeren als R. Jomtob Liepmann Heller sich verpflichtet hatte, indem er seine kostbarste Handschrift ihm zur Verfügung stellte, war vom Hause aus geeignet, die Anregungen, die von Meister Ahron ausgingen, sich zu Nutze zu machen. Als er 1693 seine kurze hebräische Grammatik דרך שיח in Frankfurt a. M. herausgab, konnte sein Lehrer, mit dem er damals bereits 23 Jahre in stetem Verkehr dem grammatischen Studium obgelegen hatte, ihm bezeugen, dass er bei der Durchsicht des Werkchens keinem Verstosse begegnet sei. Ahron hatte den Ehrennamen: der Grammatiker damals bereits als ständige Bezeichnung erworben und der Ruf seiner Fachkenntniss war auch in Deutschland verbreitet, so dass der berühmte Rabbiner von Frankfurt Josef Samuel b. Zewi Hirsch, auf sein Zeugniss gestützt[1]), sich nicht bedachte, Oppenheim seine Approbation zu ertheilen. Rabbiner von Glogau war damals Isachar Bär b. Obadja, genannt Bär Satanow[2]), nachmals Rabbiner zu Kremsier, der beim Erscheinen des Buches gerade nach Zolkiew berufen wurde, wie über seiner Approbation zu lesen ist. Hohen Lobes ward Oppenheim auch noch von einem andern hochgefeierten Manne gewürdigt, R. David Lida[3]), der auf der Durchreise in Breslau

---

[1]) Die Worte: גם גדול אחד מפורסם בחכמת הדקדוק מעיד על המחבר שכל דבריו אמת וצדק können sich dem Inhalte von R. Ahron's Approbation zu Folge nur auf diese, nicht auf die Lida's beziehen.

[2]) Kaufmann, die letzte Vertreibung p. 82 n. 2.

[3]) S. Brann in Grätz Jubelschrift p. 231.

Sonntag am Neumond des Tammus 1692 die Schrift mit preisenden Worten approbirte. Ahron b. Meir war damals bereits ein hochbetagter Greis und als „Fürst der Grammatiker“ weithin berühmt[1]). Vertrieben aus Wien fügt er gleichwohl noch seinen Namen hinzu, ob auch zwei Jahrzehnte darüber hingegangen waren, seit er in der neuen Heimath sich angesiedelt hatte[2]).

דרך שיח nannte Oppenheim sein Büchlein, weil es eine Anleitung zu sprachrichtigem Gebet, ferner einen Anklang an Isak Halewi's שיח יצחק, aus dem es eigentlich einen Auszug bietet, und ein Vademecum der hebräischen Grammatik zu enthalten bestimmt ist. In zehn Abschnitten werden die Elemente der Formenlehre darin vorgetragen; Uebersetzungen in's Deutsche, die in Klammern hinzugefügt sind, vermitteln eine Anschauung von der Bedeutung der Conjugationen.

Jehuda Liwa war in Folge seiner talmudischen Gelehrsamkeit bereits Rabbinatsassessor von Glogau, als er es noch immer nicht für zu gering hielt, der grammatischen Reinigung der Gebettexte in der alten Weise seinen Eifer zuzuwenden. Unbekümment um den Spott, dem diese ärmliche unzeitgemässe Weisheit so leicht ausgesetzt war, richtete er auf den Text des Tischgebetes und der damit verbundenen Formeln, vorzüglich aber der am Sabbat sich ihm anschliessenden Gesänge wie auch der am Sabbatausgang üblichen Lieder seine Aufmerksamkeit. Er war aber bedeutend und angesehen genug, um bei den Besten Verständniss und Anerkennung für seine Bestrebungen zu wecken. Als er in den Jahren 1699—1700 mit der Absicht umging, diese gereinigten Gebetstücke mit seinen

---

[1]) Ueber seiner Approbation wird er genannt: הישיש הזקן וגשוא פנים המדקדק הגדול המפורסם ראש לכל המדקדקים כמהר"ר אהרן בעל דקדוק יצו מק"ק ליסא שהי' מאז ומקדם בק"ק ווינא.

[2]) Er unterschreibt die Approbation: הכותב לכבוד אכסניא של תורה היו' יו' א' ז' אב חמד"ת לפ"ק חותם פה גלוגא רבתי אהרן בא"א מ"ו כמהר"ר מאיר זלה"ה מגורש מווין.

Erklärungen der Oeffentlichkeit zu übergeben, verliehen ihm neben seinen Blutsverwandten R. David Oppenheim[1]), damals Landesrabbiner von Mähren, auch R. Josef Samuel, der Rabbiner von Frankfurt a. M., R. Abraham Broda, damals Rabbiner von Prag, und R. Samuel Schotten, der ausgezeichnete Klausrabbiner von Frankfurt a. M., ihre Approbation. Der Schüler war auch der Erbe seines Lehrers an Ruf und Ansehen in seinem Fache geworden. Es war aber dem Verfasser nicht vergönnt, seinen Judastab (מטה יהודה) beim Leben an's Licht treten zu sehen; erst 1721 ist das Buch durch seinen Sohn, den Namensträger des Grossvaters, Samuel Sanwel in Offenbach herausgegeben worden. Die Verbesserungen Oppenheims haben bald die Zustimmung eines berufenen Richters, Salomo's aus Hanau[2]) erfahren.

Eine Tochter Oppenheims, Sara, war an Nathan, den Sohn des Rabbiners David Cohn, nach Berlin verheirathet, wo sie in jungen Jahren am 15. Tebeth 1724 verstarb[3]); ihr Gatte folgte ihr 1743 im Tode nach. Wie ich Landshuth's Papieren entnehme, ist Sara die Stammmutter der Familie Springer. Ihr Sohn Zadok Cohn aus Zehdenik, gestorben 1798, gab seine Tochter Sara[4]) dem Jakob Abraham Salomon Friedländer aus Kronek, gestorben 1796, zur Frau, dessen Tochter Marianne, geboren 1787, verstorben 1817,

---

[1]) Die יום ו׳ ד אדר משמיע ישועה לפ״ק datirte Approbation ist zu Wien im Hause Samuel Oppenheim's ausgestellt; פה ווינא בבית וועד לחכמים דודי המפורסם חנכבד הר״ר שמואל אופנהיים חבצלת השרון. Vgl. Kaufmann, Samson Wertheimer p. 3 n. 1.

[2] שערי תפלה ed. Jessnitz 1725 f. 26,27.

[3]) Ihre Grabschrift No. 115 lautet: שלא בזמנה כבתה נרה מ׳ שרה בת המדקדק כטהורר יהודא ליווא אופנהיים זצ״ל אשת כ״ה נתן כץ שליט נפ׳ ט״ו טבת תפ״ה.

[4]) Sara starb am 10. Nisan 1785. Ihre Schwester Lea, die fast 80 Jahre alt, am 13. Cheschwan 1819 verstarb, war die Gattin des Uri Feiwel Ries, des Verfassers von דבק מאח, des Sohnes des Gemeindevorstehers Isak Ries; Feiwel war bereits am 28. Elul 1797 seiner Gattin Lea im Tode vorangegangen.

verheirathet an Isak Springer, die Mutter des am 17. April 1877 verstorbenen Berliner Verlagsbuchhändlers und Stadtverordneten Julius Springer wurde.

Colberg, August 1890.

Anhang

I.

Grabschrift Sorel Theomims.

שאו קינה בבכי מר ויללה
ראו ימי חי״ה מהרה אמללה
לא הניחה כמותה בפעולה
בכל מקום נשמע הלולה
תמיד כבודה אומרים כולה
רבנית היקרה מרת שרל בת ה״ה
מהרר משה סג״ל זצ״ל מירלש
שבקה חיים לכל חי ולבעלה
המאור הגדול הרב אב״ד ור״מ
מוהרר יצחק מאיר תאומים
יום ה׳ ט״ו אייר תל״ב לפ״ק
תנצב״ה.

II.

Grabschrift Abraham Mirels'

פ״נ איש

אשר שמו הי׳ נודע בשערים
בר אורין ראש המדברים
ראש לנדיבים מנוע ישרים
הי׳ מסובל במצות הטהורים
מלא תורת ה׳ מגיד משרים
ה״ה האלוף והנדיב מהרר
אברהם בן ה״ה הנדיב והחסיד
מהר״ר משה הלוי מירלש מווין זצ״ל
יום ג׳ ב׳ אייר תל״נ לפ״ק.
תנצב״ה.

III.

Grabschrift Jakob Bacharachs

פ״ט רועה נאמן חכם מופלג כדרדע והימן הרב המופלא מוהר״ר יעקב קראקוור בן הר״ר משה דוד בכרך מווין בליל נ׳ ה׳ כסלו יצאה נשמת צדיק בקדושה ובטהרה ועשה רושם פנה הודה זיוה והדרה לפרט ויקח אבן וירימה מצבה תנצב״ה [= תס״ה].

IV.

לאשר שה״ה האלוף הישיש הרב מאיר בהרב מהור״ר יאקב (sic!) בכרך ד״ל בא לפני אלופים קצינים רו״ט ועיקורי הקהל יצ״ו בהצעת דברים הנוגעים אל הנשמה וביקש רחמים מקהל יצ״ו להרשותו ולהטיב עמו לעת זקנותו ולהניחו לשב במקום אבותיו בישיבה שיש בה נחת לנשמתו לקנות שלמות להשכים ולהעריב לבי׳ כנישתא כל ימי חייו ולעת פקודתו לקיים ושכבתי עם אבותי ואין דעתו לעשות שום משא ומתן פה קהלתינו, ובהיות שקהל יצ״ו תמיד קהל של חסד המה ומטיבין לכל אדם, הטיבו והטו חסדם אליו ונתנו רשות להה״ה הר״ר מאיר להיות יושב בקהלתינו כפי דפסק אנפשי׳ לבל יעשה שום משא ומתן, ורצון יראים יעשה וישמע ה׳ שועתו ויושיעו, ובאופן ובתנאי זה הרשו אלופים קרו״ט וע״ק יצ״ו שיהא בלי פראדייץ מהשררה יר״ה, והרשיון הוא להר״ר מאיר לבד ובאם שיעדר הרר״מ ח״ו אין לאשתו חנה שום חזקה פה קהלתינו ולהיות לראי׳ בא הישיש הר״ר מאיר בעצמו ע״ה[1]) היום יום הראשון ד׳ ימים לחדש תמוז תצ״ח לפ״ק פה ק״ק טריביטש יע״א.

נאם מאיר בן מוהר״ר יעקב בכרך זצ״ל לע״ע בטריביטש.

V.

Grabschrift R. Meir Sor's

נולד אור ליי״ד ניסן שפ״ה לפ״ק ונקבר יום א׳ ב׳ שבט תס״ט לפ״ק. פ״נ מוהר״ר מאיר זאר דיין בן מהר״ר ליב אייבשיץ בן הגאון הרב מו״ה אנשל עוזרס ז״ל מפראג.

VI.

נ״י התורני מוהר״ר הירש זאב בן מוהר״ר מאיר דיין ז״ל וזוגתו הצנועה מרת סלאווה בת מוהר״ר יעקב בכרך ז״ל ומהחתן ר׳ וואלף בן כ״ה שמעון אופנהיים בעבור נשמת בתם הכלה הצנועה מרת הענדל ז״ל שנתבקשה למעלה ער״ח שבט תע״ח לפ״ק איל״א [= אלי׳ ישיב לב אבות].

---

[1]) = על החתום.

[illegible]

hängenden, Stoff für die Bilder fand, hat in der naiven Darstellungsart seiner Zeit die Personen der biblischen Geschichte zu seinen Zeitgenossen und Landsleuten gemacht und in einer ergötzlichen Weise die Geschehnisse der heiligen Schrift seinen simplen Vorstellungen angepasst, so dass manch' unfreiwilliger Humor zustande gekommen ist. Um ein Beispiel für viele zu geben: Die Heirat des Moses und der Zippora ist mit vollständiger Chuppa, mit Zeugen, Ring und Wein dargestellt, während im Hintergrunde ein fahrender Sänger zum Hochzeitstanze aufspielt. — So wäre es auch manchmal unmöglich, den Sinn der Bilder zu enträtseln, hätte nicht der Schreiber selbst für das Verständnis durch anspruchslose hebräische Verse gesorgt.

Neben dem Text bieten die mannigfachen, auf das Pesach-Fest bezüglichen Vorschriften, welche in farbiger Schrift beigefügt sind, Anlass zu Illustrationen; sodann die Schicksale des Volkes Israel in Ägypten, und in ausgiebigster Weise die Lebensgeschichte des Moses, wie sie in Bibel und Midrasch erzählt wird; schliesslich sind alle wichtigen Ereignisse aus der gesammten heiligen Schrift mit den bekannteren Midraschim zu Abbildungen benutzt. — Trotz dieses reichen Materials gestatteten die 42 grossen Pergamentblätter, auf welche die Haggada geschrieben ist, immer noch Raum für groteske Randverzierungen, seltsame Blattformen und abenteuerliche Tiergestalten, wie sie der Geschmack der damaligen Zeit mit sich brachte. —

Hinsichtlich der Illustrationen der zweiten Haggada ist wenig zu berichten: dieselbe ist leider arg verstümmelt, und von den auf den Rändern einstmals vorhanden gewesenen Federzeichnungen sind nur kümmarliche Spuren erhalten, da sämmtliche Ränder abgeschnitten sind. Dieser Verlust ist um so mehr au bedauern, als die in den Text eingezeichneten, noch gut erhaltenen Initialen meisterhaft ausgeführt sind und den fertigen Künstler verraten. Auch zu diesen grossartigen Verzierungen der Anfangsbuchstaben

und -Worte der einzelnen Abschnitte haben natürlicherweise biblische Themata den Stoff geliefert. — Die Schrift ist noch altertümlicher als in der anderen Haggada; die Punktation jedenfalls erst später hinzugefügt; die nicht zum Text gehörigen Bemerkungen sind in ganz eigentümlichen, schwer zu entziffernden Zeichen niedergeschrieben. —

Wenden wir uns nun zum Text, so ist zunächst festzustellen, dass die beiden Handschriften (die mit Hagg. A und Hagg. B bezeichnet werden mögen) von einander unabhängig sind, da sie selbst bemerkenswerte Verschiedenheiten unter einander haben; jedoch sind die wesentlichen Abweichungen von dem heute angenommenen Texte beiden gemeinsam. Diese sind der Hauptsache nach folgende:

1) Statt אתכם heisst es — אתנו bei der Frage des חכם; dadurch wäre die Schwierigkeit gehoben, die sich unserer Lesart im Vergleich zur Frage des רשע ergibt, — allerdings mit Hilfe einer Variante, auf welche bereits vielfach hingewiesen worden ist.

2) Nach dem זכר למקדש כהלל am Ende das ersten Teiles fehlt das כן עשה הלל וכו׳.

3) Im שסך חמתך fehlt der Vers Ps. 79. 6: כי אכל את יעקב.

4) Nach dem הלל הגדול folgt der bei uns fehlende Vers (Ps. 33. 1): רננו צדיקים בה׳ וכו׳.

5) Im נשמת heisst es in Hagg. A. für וה׳ לא ינום: לסיכך ה׳ לסיכך תשתחוה, und für וה׳ שומר ישראל ער לא ינום אלהינו לך לבד תשתחוה; in Hagg. B. fehlen in dem Satze כאילות — אלו סינו die Wörter: קלות, סרושות, מאירות, שבח, רנה.

6) Das ganze חסל סדור fehlt sammt dem לשנה הבאה בירושלים.

7) Von den letzten Gedichten fehlt in beiden Haggadas אחד מי ידע und[1] חד גדיא, in Hagg. A. auch אדיר הוא,

[1]) Ueber die erste Aufnahme dieses Volksliedes in die Druckausgaben s. Magazin, Jahrg. 1889 S. 185.

welches in Hagg. B. sich vorfindet, jedoch ohne בנה ביתך בקרוב.

8) Bei der Omer- Benediktion heisst es anstatt היום יום שהיום יום אחד לעומר: אחד. —

Besondere Beachtung verdienen auch die Abweichungen im ברכת המזון, das nur in Hagg. A. beigefügt ist.

9) Nach ארץ חמדה טוב' ורח' heisst es dort noch ברית ותורת חיים ומזון.

10) Nach על הארץ הטובה אשר נתן לך heisst es noch: ונורה לשמך הגדול סלה באמת.

11) Anstatt עולינו heisst es עול גוים.

12) Das הרחמן הוא ישלח לנו את אליהו fehlt; beim folgenden ist der Wortlaut: הרחמן יברך אותנו ואת כל אשר לנו — ohne weiteren Zusatz.

13) Das הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב fehlt ebenfalls, wie auch alle Schlussverse des ברכת המזון mit Ausnahme von יראו ה' und כפירים וכ'.

Erwähnenswert ist noch das Abschiedswort des Schreibens in Hagg. B; aus ihm scheint hervorzugehen, dass der Name הגדה zur fraglichen Zeit überhaupt noch nicht gekannt oder üblich war, wie sich dieses Wort auch nirgends in beiden Handschriften findet. Dort heisst es nämlich: אני הסופר יואל בר שמעון כתבתי זה ספר הגאולה וכ'. --

Recensionen.

Maybaum, Dr. S. Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen. Berlin 1890. Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung (385 u. V S.)

Der gottesdienstliche Vortrag hat, wie allgemein zugestanden wird, im nachexilischen Judentum seinen Ursprung. Nachdem die Stimme der Propheten, welche das Wort Gottes dem israelitischen Volke verkündigt hatten, verhallt war, traten die Schriftgelehrten (*γραμματεῖς*) an deren Stelle.[1]) um aus den göttlichen Offenbarungen, die in der heiligen Schrift für alle Zeiten niedergelegt waren, die Wahrheit zu schöpfen und darnach dem Volke den rechten Weg zur Tugend und zum ewigen Leben zu zeigen. Von dieser Thätigkeit der Schriftgelehrten berichtet schon das Buch Sirach in begeisterten Worten (vgl. Sirach 38, 24—39, 11): Der Schriftgelehrte sucht heraus (*ἐκζητήσει* = דורש) die Weisheit aller Alten, und beschäftigt sich mit den Prophetieen (39, 1). Er sucht auf (*ἐκζητήσει*) den geheimen Sinn der Sprüche und vertieft sich in die Räthsel der Gleichnissreden (39, 3). Die durch seine Forschung ergründete Weisheit lehrt aber der Schriftgelehrte in öffentlicher Versammlung (vgl. 38, 33), und deshalb rühmen Viele seine Einsicht (39, 9) und sein Lob verkündet die Versammlung (30, 10).[2]) Es ist selbstverständlich, dass die Schriftgelehrten die Weisheit, die sie aus der Schrift erforscht, zu der sie noch die Ueberlieferung der Väter (*πατρῷα παράδοσις*) hinzufügten, im Anschlusse an die öffentlichen Schriftlectionen mitteilten, bei welcher Gelegenheit sie stets dem vorgelesenen Schriftworte mündliche Belehrungen anreihten (Philo II, 81), und so entstanden die regelmässigen gottesdienstlichen Vorträge bei den Juden, welche für die Erziehung des Volkes von der grössten Bedeutung waren.

---

[1]) Dies wird unter Andern vom Prophetentargum vorausgesetzt, wenn er נביאים oft mit ספריא übersetzt (vgl. z. B. zu 1. Sam. 10, 5)

[2]) An dieser Stelle, die Maybaum (S. 3) nicht berücksichtigt hat, besitzen wir ein authentisches Zeugniss über die gottesdienstlichen Vorträge der Schriftgelehrten in ältester Zeit (vgl. noch das. 39, 6).

Diese heilige Sitte hat sich in Israel auch das ganze Mittelalter hindurch bis auf die neueste Zeit erhalten, „Gottesdienstliche verständliche Vorträge sind in Israel stets üblich, nie ganz vernachlässigt gewesen; sie wurden, als auf's innigste mit den jüdischen Institutionen verknüpft, nicht blos zugestanden, sondern gefordert, und in einer zweitausendjährigen religiösen Litteratur haben sie sich ihr Denkmal errichtet" (Zunz G. V. S. 458). Wenn dennoch die deutsche Predigt im Anfang dieses Jahrhunderts von vielen alten Rabbinern bekämpft wurde, so ist der Grund einfach darin zu suchen, dass die Einführung dieser berechtigten Institution zumeist mit andern religionsgesetzlich verpönten Neuerungen verbunden war, so dass man letztere als eine notwendige Folge der ersteren ansah. Erst nachdem unzweifelhaft gesetzestreue deutsche Prediger wie Bernays, Adler, Hirsch, Plessner u. A. aufgetreten waren und gezeigt hatten, dass deutsche Predigt und Neologie nichts mit einander gemein haben, da drang bald, wenigstens in Deutschland, allgemein die Erkenntniss durch, dass die deutsche Predigt, wenn sie nur von jüdischem Geiste durchweht ist, als ein alter gottesdienstlicher Vortrag in neuer zeitgemässer Form betrachtet und nicht nur geduldet, sondern angelegentlichst empfohlen werden müsse.[1]) Wenn nun Maybaum (der allerdings S. 17 ff den geschichtlichen Sachverhalt nicht so darstellt), nachdem die Predigt von keiner Partei mehr bestritten wird und nachdem bereits in einer nicht unbedeutenden jüdisch-homiletischen Litteratur die jüdisch-homiletische Praxis zur Darstellung gelangt ist, nun zum ersten Male den Versuch gemacht hat, in einer Theorie die Gesetze, nach denen die Kanzelberedsamkeit sich bisher vollzogen hat und weiter vollziehen soll, festzustellen; so kann er für diese seine „jüdische Homiletik" mit Recht den Anspruch auf nachsichtige Beurteilung erheben. Diese wird ihm auch von denjenigen zu Teil werden, die mit ihm nicht auf gleichem religiösem Standpunkte stehen und so manche Stelle seines Buches für nichts weniger als „jüdisch" erklären müssen. Wir sind ja oft genug bei Erscheinungen der neuern jüdischen Litteratur auf das Auskunftsmittel des R. Meïr angewiesen, von guten Früchten so manche Schale zu beseitigen.

Ja wir gehen noch weiter. Wir anerkennen, dass die „jüdische Homiletik" Maybaum's im Vergleich zu den Maximen mancher früherer Reformprediger einen Fortschritt zum Bessern bekundet:

---

[1]) Dass die Anwendung der klassischen Rhetorik bei der jüdischen Predigt dem Geiste des Judentums nicht widerstrebt, zeigt schon die Lehre unserer Alten, dass die Schönheit Jephet's in den Zelten Sem's wohnen solle.

Unter den ersten Reformpredigern ging der Hass gegen das traditionelle Judentum so weit, dass Manche es perhorrescirten, einen talmudischen Ausspruch als Text zu ihrer Predigt zu gebrauchen, Manche sich ob einer solchen Licenz wenigstens entschuldigen zu müssen glaubten (vgl. S. 117 im vorl. Werke), Andere glaubten, nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalte ihrer Predigten protestantische Muster nachahmen zu müssen.[1]) Diese Feindseligkeit gegen das Alte war erfreulicher Weise nur von kurzer Dauer, bald war bei den meisten, und gerade bei den besten jüdischen Predigern eine bessere Erkenntniss durchgedrungen, und auch die vorliegende „jüdische Homiletik" schliesst sich diesem Fortschritte an. Sie ist stets bestrebt, von dem Einflusse fremder Religionsgebiete sich zu emancipiren und das specifisch Jüdische hervorzuheben, vgl. z. B.S. 30, 37, 51, 70, 151 u. a.

Freilich ist damit der jüdische Standpunkt noch keineswegs betreten. Der Verf. ist der Ansicht, dass dem Gesetze der geschichtlichen Entwickelung in der Religion des Judentums unbedingt die Herrschaft einzuräumen sei. Jeder Ring in der Kette dieser Entwickelung ist ihm gleichwertig, und als solcher, nur als solcher erhält auch der Talmud von ihm seine Wertschätzung (S. 117). „Dieser Glaube," meint der Verf., „an die ununterbrochene Wirksamkeit des „heiligen Geistes," d. h. an die Ewigkeit der göttlichen Offenbarung, deren erhabenster Träger Israel geworden, lehrt uns die jüngsten Manifestationen des Gottesgeistes ebenso hoch schätzen, wie die ältesten" (S. 180f). Eine Kritik dieses Standpunktes und die Darlegung, zu welchen Consequenzen derselbe führt, ist hier nicht am Platze. Allein so viel muss behauptet werden: „jüdisch" ist dieser „Glaube" nicht. Nach der Lehre des Judentums hat Gott am Sinai sein unabänderliches Religionsgesetz offenbart als ein heiliges Ideal, das in Israel im Leben des Individuums sowohl, als auch im Familien- und Staatsleben verwirklicht werden sollte. Die „Entwickelung" alterirte nicht das Religionsgesetz, sondern nur das israelitische Volk, das sich durch Fortschritt in der Erkenntniss sowohl, als in der thätigen Uebung des göttlichen Gesetzes dem göttlichen Ideale immer mehr näherte oder auch zeitweise sich von demselben entfernte. In allen Phasen der geschichtlichen Entwickelung Israels aber galt allgemein

---

[1]) Vgl. Philippson, die Rhetorik und jüdische Homiletik, nach dem Tode des Verf. herausgegeben von Kayserling. Leipzig 1890. (S. 54 und 101). Das Büchlein enthält die Abhandlungen, die Philippson bereits vor vielen Jahren an verschiedenen Stellen veröffentlicht hat.

das Sinaigesetz als ein ewiges unabänderliches, und ein Versuch, dasselbe zu modificiren, führte bald aus der jüdischen Gemeinschaft hinaus. Derjenige nun, der auf dem Standpunkte des unabänderlichen Sinaigesetzes steht, wird gegen viele Sätze in Maybaum's „Homiletik" sich ablehnend verhalten, Vieles wieder, was dort nicht erwähnt ist, hinzufügen müssen. Er wird aber nichtsdestoweniger das Buch mit Nutzen lesen und Belehrung daraus schöpfen. Dieser allgemeinen Bemerkung lassen wir noch einige besondere folgen.

Maybaum hat u. A. die Predigt, bei ihrer grossen Wichtigkeit, die wir ihr keineswegs absprechen, viel zu sehr überschätzt und ihr eine Stellung angewiesen, die sie wohl im Protestantismus, niemals aber im Judentum einnehmen kann. Der jüdische Geistliche heisst seit jeher „Rabbiner" (in der Synagoge מורה מורינו); diesen Namen führt aber er nicht von seinem Predigtamte, sondern als Lehrer, der in allen religionsgesetzlichen Fragen zu entscheiden hat. Wenn nun auch in neuester Zeit, bei der Unfähigkeit der in der Gemeindeverwaltung massgebenden Persönlichkeiten, die Qualification des Rabbiners zu beurteilen, der Beifall, den der Candidat durch seine Probepredigt erntet (nicht die Qualität der Predigt), bei der Rabbinerwahl den Ausschlag gibt, so dürften doch nur äusserst wenige Gemeinden zu finden sein, bei denen nicht auch die התרת הוראה (d. h. der Nachweis der Befähigung und der Autorisation zu religionsgesetzlichen Entscheidungen) als eine conditio sine qua non angesehen wird. Wenn nun, wie Maybaum will, kein Hauptgottesdienst am Sabbat und an Festtagen ohne Predigt denkbar sei (S. 19) und der Rabbiner den grössten Teil seiner Kraft und Zeit der Predigt widmen soll (S. 182), wenn ferner selbst ein Genie, wie Mannheimer, eine ganze Woche zu einer Predigt brauchte (das. Anm.), dann fragen wir mit dem Talmud תורתו מתי נעשית? Die Folgen dieser Ueberschätzung der Predigt sind bis jetzt nur deshalb nicht so deutlich zu Tage getreten, weil es noch viele Rabbiner gibt, die nach jenem „widersinnigen Lehrplan" vorgebildet sind, nach welchem sie schon im zarten Kindesalter sich ausschliesslich mit Bibel und Talmud beschäftigten. Was aber dann, wenn dieses ganze Geschlecht ausgestorben sein wird und, nach dem Ideale Maybaum's (S. 176), ein dem jüd.-theologischen Studium sich widmender deutscher Abiturient keine Talmudkenntniss, sondern, „nur einige Belesenheit in der hebräischen Bibel mitbringt" — was dann aus der rabbinischen Wissenschaft werden wird, das lasse man sich von den christlichen Hebraisten erzählen, die mehrere Jahre fleissig mit dem Talmudstudium sich abgemüht, es aber beim besten Willen nicht so weit gebracht haben, eine halachische Discussion entziffern zu können.

Die in der Einleitung dargestellte „geschichtliche Entwickelung

der Predigt" erscheint uns zu lückenhaft. In Zunz's „Gottesdienstliche Vorträge" ist für das spätere Mittelalter und die neuere Zeit bis zum 19. Jahrhundert ein beträchtliches Material gesammelt, dessen Inhalt aber noch einer wissenschaftlichen Bearbeitung harrt, die von Philippson (a. a. O. S. 94) vergebens ersehnt ward. In einer, wenn auch nur kurzen Darstellung der geschichlichen Entwickelung der jüdischen Predigt hätten wir wenigstens eine genaue Charakterisirung einiger bedeutender Werke der jüdisch-homiletischen Litteratur aus der erwähnten Periode nach Form und Inhalt erwartet. Im zweiten Teile der Einleitung, die über „Begriff und Zweck der Predigt" handelt, vermissen wir die Erörterung, was die besondere Bestimmung der jüdischen Predigt ist und was sie von anderen Predigten unterscheiden soll. Der diesbezügliche, auch von Salomon Plessner als „gediegen" bezeichnete Aufsatz Philippson's: „Ueber die Bestimmung des jüdischen Predigers" (a. a. O. S. 51) hätte auch von Seiten unseres Verf.'s beachtet zu werden verdient.

Der erste Hauptteil des Werkes: „Inhalt der Predigt" zeichnet zwar bei den Festpredigten mit ziemlicher Genauigkeit den Gedankenkreis, in welchem der Prediger sich zu bewegen hat: die „Sabbat-Predigt" aber ist in dieser Beziehung stiefmütterlich behandelt. Hier begegnen wir nur allgemeinen Belehrungen über Auslegungsarten der Schrift, über Strafpredigten, Kritik und Polemik, die spätere jüdische Geschichte und der alte Midrasch auf der Kanzel. Eine Bestimmung der Religionslehren und Wahrheiten, die vorzüglich in der jüdischen Sabbatpredigt behandelt werden sollen, vermissen wir, was keineswegs dadurch ersetzt ist, dass der jedesmalige Wochenabschnitt als Hauptgegenstand der Betrachtung empfohlen wird.

Aus dem Nachweise Zunz's, dass der Midrasch nichts weiter als eine Sammlung von Trümmern öffentlich vorgetragener Predigten ist, wird (S 46) mit Unrecht gefolgert, dass die midraschischen Auslegungen der Schrift nicht Gegenstand neuer homiletischer Auslegungen sein können. Es ist dabei ausser Acht gelassen, dass das Material, welches der Midrasch-Prediger verwendet, zum grössten Teil in alten traditionellen Schriftauslegungen und Kernsprüchen unserer alten Weisen besteht. Dieses Material wird ja vom Verf. selbst (S. 117) als für Predigt-Texte benutzbar erklärt. Ausserdem ist doch zwischen Midrasch und Midrasch wohl zu unterscheiden, der alte Midrasch: Mechilta, Sifra und Sifre, ist gewiss keine Sammlung von Predigt-Trümmern.

Zu S. 8 Anm. 3 wäre Lerner's Ausführung über die Proömien des Ber. rabba („Magazin" 1880 S. 168ff u. 1881 S. 183ff.) zu vergleichen.

Zu S. 13: „In alter Zeit wurde allsabbatlich gepredigt," ist hinzuzufügen, dass auch am Freitag Abend gepredigt wurde (vgl. Frankel's Commentar zu Jerusch. Anf. Berachot).

Zu S. 23 Anm. 2. Aus Aussprüchen wie חכם שיושב ודורש בקהל מעלה עליו הכתוב כאלו הקריב חלב ודם לגבי מזבח zu schliessen, dass die Alten die Predigt als einen Gottesdienst ansahen, ist nicht statthaft. Solche Aussprüche kommen noch bei anderen gottgefälligen Handlungen, wie Almosengeben, Fasten, vor.

Zu S. 38. Nicht Akiba, sondern Beruria, die Frau des R. Meïr hat den schönen Satz ausgesprochen: Nicht die Sünder, sondern die Sünde soll untergehen (Berachot 10a).

Zu S. 66. Beim Neujahrsfeste hätte auf Albo hingewiesen werden sollen, der (Ikkarim I, 4) in מלכיות זכרונות שופרות die drei Glaubensartikel (Dasein Gottes, göttliche Vergeltung und göttliche Gesetzgebung) ausgedrückt findet.

Zu S. 69. Auch beim Versöhnungstage ist ein geschichtliches Moment zu beachten. An diesem Tage hat nach der Tradition Gott zum ersten Male dem Volke Israel das „סלחתי" verkünden lassen, wodurch die Sünde mit dem goldenen Kalbe vergeben wurde.

Zu S. 80. Für das Chanukka-Fest dürften an manchen Orten die Hellenisten Jason und Menelaos als abschreckende Beispiele vorgeführt werden, wie die Verächter der jüdischen Religion immer tiefer sanken und schliesslich Verräther und Verfolger ihrer Brüder wurden.

Zu S. 117. „Indessen empfiehlt es sich auch für diesen Zweck (für die Predigt am Vorabende des Chanukkafestes) lieber die makkabäischen Psalmen heranzuziehen." „Die makkabäischen Psalmen"? Als wenn diese so genau bestimmt und unbestritten wären!

Zu S. 181 ff. Eine Thätigkeit, die auch nach dem Standpunkte des Verf.'s Rabbinern zu empfehlen wäre, ist die Abhaltung von Lehrvorträgen am Sabbat-Nachmittag oder zu einer andern Zeit, wo unter Zugrundelegung eines biblischen Buches oder einer passenden religionsphilosophischen Schrift den Zuhörern in freier, zwangloser Sprache religiöse und moralische Lehren mitgeteilt werden. Solche Vorträge erfreuen sich namentlich in kleineren Gemeinden (aber auch in grossen, wie in Hamburg) der grössten Beliebtheit und wirken mehr als die Predigt.

Zu S. 187 Anm. 2. Dass die Gegner der Orgel diese „fälschlich" für religionsgesetzlich verboten erklärt haben, darf gerade vom „Standpunkte der Entwickelung" aus am allerwenigsten behauptet werden. Eine weitere Erörterung dieser Frage ist hier nicht am Platze.

Zum Schlusse sei bemerkt, dass im vorliegenden Werke so manche Belehrung den Rabbinern erteilt wird, der wir vollinhaltlich zustimmen. So z. B. wenn S. 55ff. die Prediger ermahnt werden, den häuslichen Gottesdienst am Pessachabend der Gemeinde nachdrücklichst an's Herz zu legen[1]); wenn S. 184 es als Aufgabe des Rabbiners bezeichnet wird, sich zum Mittelpunkte aller werkthätigen Liebe zu machen und für die Wohlthätigkeit, die im Stillen geübt wird, den Vermittler zwischen den Reichen und Armen zu bilden; wenn endlich S. 36 die Wahrheit ausgesprochen wird: „Die beste Predigt des Predigers bleibt unter allen Umständen diejenige, die er vor der Gemeinde lebt."

D. Hoffmann.

Rosenthal, Dr. Ludwig A., Ueber den Zusammenhang der Mischna. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. Erster Theil: Die Sadduzäerkämpfe und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillels. Strassburg. 1890. 94. S.

Es ist eine interessante Frage, deren Lösung der Verfasser vorliegender Schrift unternommen hat. Die Resultate, die sich ihm dabei ergeben haben, wären, wenn sie richtig befunden würden, höchst bedeutend. Ob dies der Fall ist, mag man daraus beurteilen, dass wir zuerst die Ansicht über die Ordnung der Mischna in Kürze mitteilen, die wir bisher für die richtige hielten und von der uns wenigstens dieser erste Teil der Arbeit Rosenthals nicht abzubringen vermochte. Was die Aufeinanderfolge der Traktate betrifft, so ist die vom Talmud unterstützte Ansicht des R. Scherira Gaon (in dem berühmten Sendschreiben) festzuhalten, dass der Redactor, Rabbi, hierin gar keine Ordnung beobachtet hat (אין סדר למשנה) und dass, wenn er auch eine solche beobachtet hätte, uns diese Ordnung nicht mehr bekannt ist.[2]) Die uns vorliegende Ordnung der מסכתות ist

---

[1]) Zu dem dabei in einer Anm. geäusserten Wunsche, dass die Rabbiner sich zu einer zeitgemässen Umarbeitung der Pessach-Hagada in deutscher Sprache aufraffen sollten, bemerken wir, dass bereits eine solche Hagada, bearbeitet von Leopold Stein, in Frankfurt a. Main, 1841 erschienen ist. Allein eine solche „Hagada" würde, von allem Andern abgesehen, im Laufe der Zeit trivial und wirkungslos werden. Die alte Hagada bleibt ewig neu, besonders wenn sie mit schönen homiletischen Erläuterungan, wie deren schon manche im Druck erschienen sind, vorgetragen wird.

[2]) Dies die Worte Scherira's: רבי כד תרצה למשנתנו לא סדרינון למסכתא חדא בתר חברתא אלא חדא חדא תנייא תנא באפי נפשיה מאן דניחא ליה לאקדומי מקדים לה ומן דניחא ליה לאחורי מאחר לה ולא ידעינן לה חי תנא רבי

diejenige, wie sie sich nach und nach beim Unterricht in den palästinensischen und babylonischen Schulen eingebürgert hat. Hier ist es aber mehr als wahrscheinlich, dass die Lehrer der Hochschulen sich von pädagogisch-didactischen Gründen in der Ordnung ihrer Lehre leiten liessen.

Nun ist bereits längst von anderer Seite darauf aufmerksam gemacht worden, dass in 5 Sedarim die Traktate nach ihrer Grösse geordnet sind, so dass derjenige Traktat, der mehr Perakim hat, dem Traktat mit einer geringeren Anzahl von Perakim voransteht.[1]) In Seder Moëd folgen aufeinander. שבת mit 24 Perakim, עירובין 10, פסחים 10, שקלים 8, יומא 8, סוכה 5, ביצה 5, ר״ה 4, תענית 4, מגילה 4, מ״ק 3, חגיגה 3. In Seder Naschim: יבמות 16, כתובות 13. נדרים 11 נזיר 9, סוטה 9, גיטין 9, קידושין 4. In Seder Nesikin: נזיקין (ג׳ בבות) 30, סנהדרין ומכות (ist ein Tr.)[2])14, שבועות 8, עדיות 8, ע״ז 5 אבות 5, הוריות 3. In Seder Kodaschim: זבחים 14, מנחות 13, חולין 12, בכורות 9, ערכין 9, תמורה 7, כריתות 6, מעילה 6, תמיד 6 (nach Cod. Cambridge. ed. Lowe, wo unser 6. und 7. nur einen Perek bilden vgl. auch חי׳ הראב״ד und רא״ש), סדות 5, קנים 3. In Seder Teharot: כלים 30, אהלות 18, נגעים 14, פרה 12, טהרות 10, מקואות 10, נדה 10, מכשירין 6, זבים 5, טבול יום 4, ידים 4, עוקצין 3. — Hier ist der didaktische Gesichtspunkt klar. Der Lehrer, der eine Mischna-Ordnung lehren wollte, hat es vorgezogen, am Anfang, wo der Schüler voll Eifer mit gespannter Aufmerksamkeit an den neuen Lehrgegenstand herantrat, den grössten Traktat durchzunehmen, um darauf die nächst kleinern Traktate folgen zu lassen. Die kleinsten Traktate lehrte man zuletzt, als die Schüler bereits abgespannt waren. Man bedenke, dass es beim ersten Mischna-Unterricht weniger auf ein tiefes Verständniss, als auf Auswendiglernen der Mischna ankam. Bei den Traktaten, die eine gleiche Anzahl Perakim haben, lässt sich auch nicht schwer der Grund der Aufeinanderfolge herausfinden.

Eine Begründung, die bei 5 Sedarim so klar zu Tage tritt, muss für richtig angesehen werden, wenn sie auch bei der einzigen Ordnung Seraïm sich nicht geltend machen lassen könnte. Allein im Grossen und Ganzen findet man diese didaktische Regel auch im Seder Seraim. Es folgen aufeinander ברכות mit 9 Per., פיאה 8, חלה 4. מעשר שני 5, מעשרות 5, תרומות 11, שביעית 10, כלאים 9, דמאי 7,

---

ברישא. Was man in dieser Beziehung zur Zeit R. Scherira's nicht mehr wusste, das wusste man später um so weniger.

[1]) Wir halten uns an die allgemein übliche Ordnung des Maimonides.

[2]) Dies beweist סנהדרין נוהגת im 1. Perek und das Schema אלו הן im 2. und 3. Perek von Makkot.

[illegible]

[illegible]

[illegible] und vor dem Perek [illegible] stand. [illegible] vgl. Chulin 133 und 134a.

Um nun auf vorliegende Schrift zurückzukommen so bemerken wir dass zwar nach dem Vorausgeschickten Manches aus derselben gestrichen werden muss, es wird aber dennoch Vieles zurückbleiben, was, wenn auch einer nähern Prüfung bedürftig, jedenfalls anregende Belehrung bietet. Dass ein Theil der Mischna den Zweck hatte, den Sadducäismus durch grosse Kundgebungen zurückzudrängen, ist besonders eine Hypothese, die erwogen werden mag. Freilich darf man nicht mit dem Verf. bis zur Zeit Alexander Jannaï's zurückgehen; dagegen erhebt Agrippas in Bikkurim 3 4 zu deutlichen Protest. Allein in den letzten Zeiten des zweiten Tempels waren die Sadducäer auch noch eine mächtige Partei, die sich beim peinlichen Gerichtsverfahren Geltung zu verschaffen wusste (Sanhedrin 52 b), und sogar der Hohepriester Ananus der jüngere gehörte dieser Secte an (Joseph. Ant. 20, 9, 1). Grund genug, in den Schulen den Sadducäismus mit Nachdruck zu bekämpfen.

D. Hoffmann.

ס׳ דברי שמואל betitelt sich ein neues Werk des Rabbiners S. Waldberg in Jaroslau, der bereits durch seine früheren Schriften, namentlich כך היא דרכה של תורה und דרכי השינוים seinen Ruhm als talmudischer Autor begründet hat. Auch das vorliegende Werk bestätigt diesen Ruf von Neuem. Es ist nicht ohne Weiteres eine klare Vorstellung von den methodologischen Grundsätzen (כללים) zu gewinnen, welche im Talmud zerstreut vorhanden sind, und oft an verschiedenen Stellen auch einen verschiedenen Sinn ergeben. Allerdings sind bereits bedeutende Werke hierüber vorhanden, dass aber auf diesem Gebiete noch Vieles zu leisten ist, hat der gelehrte Verfasser durch diesen ersten Band, der den Buchstaben א enthält, zur Genüge dargethan. Er verfolgt darin die כללים, die zu diesem Theile gehören, bis zu ihren Quellen, von denen seinen Vorgängern gar manche derselben unbekannt geblieben sind, und indem er zuvörderst in klarer Darstellung ihren Sinn zu erkennen giebt, sucht er dann ihre Anwendung im Einzelnen wie ihre Analogien im Besonderen näher nachzuweisen. Präcis im Ausdruck, formvollendet in der hebräischen Sprache, weiss der Verfasser den spröden Stoff zu einem Studium zu erheben, das den logisch denkenden Leser immer mehr anzieht. Befremdend war es uns, dass der Verf. den Grundsatz אין עונשין מ״ה, der doch von unvergleichlicher Wichtigkeit und besonderer Tragweite im Talmud erscheint, unberücksichtigt hat. — Die Quellenangabe S. 8b zu Anfang des מ״ש muss ר״ה ושאר מ״ק anstatt מסחים u. s. w. lauten. Zu S. 75b wäre zu bemerken, wenn nach der Annahme des Verfassers ר׳ עקיבא in Zweifel war, wann der ביום ה״ח sei, so würde ja die Frage der Tosefot aufrecht zu halten sein, woher die גמרא wisse, dass ר׳ עקיבא bei ראי מ״צ nicht מתוך lerne.

Wir können nur mit dem aufrichtigen Wunsche schliessen, dass es dem Verfasser ermöglicht werde, auch die folgenden Theile als gründliche Anweisungen zur Methodologie des Talmud recht bald folgen zu lassen.

Lazar Grünhut, Rabbiner.

Zur hebräischen Abtheilung.

S. 31—36. Zwei Jahrzehnte hindurch dauerte der Streit in den Synagogen Roms in Betreff der Vocalisierung gewisser hebräischer Wörter. Die ausgebrochenen Differenzen nahmen einen immer heftigeren Character an, und bedrohten den Frieden in der Gemeinde. Erst einem Sendboten aus Jerusalem, der im Jahre 1845 in Rom eintraf, gelang es durch seine Entscheidung dem bedauerlichen

Streite ein Ende zu machen und den Frieden wieder herzustellen. Sein motivirtes Gutachten wurde in das Protocollbuch der Gemeinde-Repräsentanz aufgenommen. Dasselbe erschien mir als interessant genug, die Mühe für eine Abschrift nicht zu scheuen, so dass ich es jetzt durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich machen kann.

Der Sendbote dürfte mit dem gegenwärtigen Oberrabbiner in Jerusalem identisch sein, da er dieselben Namen führt wie die in der Unterschrift.*)

S. 37—40. Das Schreiben des Jechiel b. Joab an Sabbatai b. Salomo verdanke ich einer Copie, welche Dr. Neubauer für mich aus Cod 2219 der Bodleiana anfertigen liess. Für die Beurteilung der Cultur-Verhältnisse in Rom gegen Ende des 13 Jahrhunderts werden uns in diesem Schreiben manche Anhaltspunkte geboten. Ueber den Schreiber und den Adressaten wird bei einer anderen Gelegenheit eine ausführliche Notiz erfolgen.

S. 41—42. Das Schreiben ist einer Brief-Sammlung, welche Cod. XVIII der Laurentiana in Florenz enthält, entnommen. Wahrscheinlich ist dieser Jochanan b. Matisjahu mit dem Rabbiner aus Paris identisch, der nach der Ausweisung der Juden aus Frankreich (1349) seinen Aufenthalt in Italien nahm.

S. 42-43. Herr Jacob H. Wagner in Altona begleitet die mitgetheilten Daten mit folgenden Zeilen:

Hiermit erfolgt die Abschrift der in meiner Handschrift des Maharil sich befindenden genealogischen und geschichtlichen Notizen. Die Notizen 1—13 sind von derselben Hand geschrieben, und befinden sich am Rande der Vorrede des Maharil, die sich aber hier in der Mitte befindet und zwar vor הלכות פסח wie in den gedruckten Ausgaben. Die Notizen 14 19 sind von einer anderen Hand, wie auch die Notiz 20. Dieselben befinden sich auf den 2 folgenden Seiten nach den Notizen 1 13, Die Notiz 21 hat dieselbe Handschrift und ist anscheinend mit derselben Tinte geschrieben wie die Notiz 10, die vom selben Jahre datirt ist. Die in [ ] eingeklammerten Stellen sind theils verwischt und deshalb undeutlich, theils gar nicht mehr zu lesen. Die durch . . . bezeichneten Buchstaben standen am Rande und sind abgebrannt, daher nicht zu entziffern. Die Daten stimmen alle bis auf 10 und 15, denn das Jahr רי״ע war דש״ג משמה daher כ״ד ניסן מוצאי שבת שמיני und das Jahr שכ״ט war תכ״ז משמה, daher כ״ז אב ביום ה׳. Was die in den Notizen genannten Orte anbetrifft, so vermuthe ich, dass der Ort מייסים eins von den Dörfern Vermissen oder Garmissen, die zwischen Hildesheim und

*) Dort S. 31 in den Noten ist בסיעתא u. S. 32 מהם ד׳ statt מהם ק׳ zu verbessern.

Peine liegen, ist. Ich fand dieselben auch auf einer alten Karte vom Jahre 1638, jetzt heissen dieselben: Varmsen resp. Garmsen Ich glaube nicht, dass man für מיסים die Dörfer gross oder klein Algermissen anzunehmen hat, da dieselben, obzwar in der Nähe Hildesheims, jedoch weiter davon als die obengenannten Dörfer und noch mehr abseits von dem Wege nach Peine liegen. Mit בוקילנים ist wohl das jetzige Bockenem in der Nähe Hildesheims gemeint, ebenso geht man wohl nicht fehl, wenn man für, פטנזי ,ליון אויא וואנישרוריף, die Ortschaften Wunsdorf, Lauenau, Pattensen, annimmt, da sich dieselben alle in der Gegend von Hannover und noch nicht sehr entfernt von Hildesheim befindeu. Sollte man annehmen dürfen, dass der in der Notiz 5 und auch 21 genannte (מניש) מנחם identisch ist mit dem als Bürgen unter der von Abraham von Peine am 2. Juli 1553 beschworenen Urfehde unterzeichneten מנחם בר שלמה הכהן ז״ל? (siehe Dr M. Wiener, Zur Geschichte d. Juden i. d. Residenzstadt Hannover im Jahrbuch f. d. Geschichte der Juden I Bd.) Wer ist der in 21. genannte מק״י?

Notiz.

Zn den im Magazin v. J. S. 274 erwähnten Stellen von פרס für Rom ist noch hinzuzufügen:

Abraham b. Joseph b. Jehuda מפרס, dem eine Handschrift in der Ambrosiana gehörte; s. Magazin, Jahrg. 1880 S. 117; vielleicht ein Enkel Jehuda Romano's.

תוכן הענינים:

	צד
לקוטים מספר הנפש המיוחס לארסטו, מאת אברהם לעווענטהאל . .	1—12
מכתב מהרב ר׳ אברהם סגרי נגד נחמיה חיון, מאת אברהם ברלינער	13—20
פליטת סופרים, מאת שזח״ה	21—31
העתק מפנקס הקהל רומא, מאת אברהם ברלינער	31—37
כתב מר׳ יחיאל ביר׳ יואב ישר״ו לה״ר שבתי ביר׳ שלמה, מאת הנ״ל	37—41
טופס כתב אחד ששלח מרנא ורבנא מ״ר יוחנן בן לאדוננו מורנו ורבנו הרב ר׳ מתתיה זלה״ה לנכבדי קהל פארואת יצ״ו, מאת הנ״ל . .	41—42
זכרון ימים, מאת יעקב וואגנער	42—43

לעיל ע׳ 31 בהגהה דלמטה צ״ל בסיעתא. ע׳ 32 בהגהה צ״ל ן׳ מאות במקום ק׳ מאות.

11) בתי זילדא שת׳ נולדה י״ב תשרי רע״ה:

12) ולקחתי אשתי קילא שתי׳ שנת רמ״ח לפרט ובחדש כסליו היה הנישואין במ״ט בעיר וואנישדוריף:

13) אח״כ לקחתי אשתי גודא ש״ן שנת רס״ט לפרט י״ג סיון היה הנישואין במ״ט בעיר ליוון אויא׳:

14) בני משה שי׳ נולד יו׳ ד׳ ט״ז טבת שכ״ב לפרט:

15) בני ליפמן שי׳ נולד יו׳ ד׳ כ״ח אב שכ״ט לפרט (!):

16) בתי רויזכין שתי׳ נולדה יו׳ ה׳ י׳ סיון של״ב לפרט:

17) בני ליווא שי׳ נולד יו׳ ג׳ ד׳ תשרי של״ז לפרט:

18) בני אהרון שי׳ נולד ביום שבת כ״ג כסליו ש״מ לפרט:

19) בתי רייכלין שתי׳ נולד׳ יו׳ ה׳ י״ד סיון דש״מ לפרט:

20) אני משה בר אברהם משה ז״ל נולט (so) יו׳ ז׳ כסלו שצ״ד לפרט: איך הב מיין יורצייט (so) יום ז׳ כסלו:

21) בשנת ר״ע לפרט בעו״ה הייתי תפים בעיר פטנ[ז]י עם בני ר׳ מניש ש״ן ועם חתני ר׳ נוטצלק ש״ן עם חבירי ב״ש . . אוהביי ר׳ זלמן לוי ה . . מלמד שלנו ור׳ זושמן ור׳ נתן ואחד ממנ[ו] חבירינו ושמו יקותי[אל] נברח שלא היה נתפש עמנו ת״ל ועל יום א׳ אחר שבעה עשר בתמוז שהוא כ״ב לחודש התגוללו והתנפלו עלינו אויבינו ולקחו אותנו ביד רמה תפום וידו אותנו תוך המגדל אחר חצות בגרמת עלילת שקר שהתחיל והגרים הצורר הצר הגדול מק״י יש״ו ושרף במדינתנו ל״ז קדושים השם [ית׳?] ינקום דמם ויניע דמם עד כ״ה ונש[רפו] [י״ב?] אב ר״ע לפרט והשם הגדול והנורא יתברך שמו הוציאנו מאפילה לאורה ומהתפיסה יום ג׳ אחר חצות כ״ד תמוז:

בשחקים לפי שמצאתי בארץ עריה ארץ אשר אבניה אבני חפץ ומהרריה נפן פוריה יין הרקח לקח טוב משתה שמנים שמרים מזוקקים ומקום שאין מכירין בני גלותא מצרפתא לא נכר שוע לפני דל וכל היום מוספים שר האופים או שר המשקים על כן יהיו דברי מעטים לא אטריחכם בדברים לעת עתה עד אשר יתלבנו הדברים והיו נכונים יודע מי דבריו כנים ולמי מדינים ולא ימנע טוב מבעליו עליו יציץ נזרו וכתרו כש"ף מחושקי"ם ומדבריכם הטוב אצינה לכם לוית חן לראשכם ולגרגרותיכם ענקים האמת לכם כי אני לשלום ולא מן החולקים רק במקום שיש חלול השם ולמשנאיו? בלבי אך בדבר הלכה במקום הראוי וזמן הראוי אערכה משפט לא אשא פני איש ומעוטים הם? ורקים בנוה שאנן תשכנו ימים ושנים אבות ובנים אכלו משמנים ושתו ממתקים כנפשכם ונפש המדבר סר למשמעתכם לעשות ולהקים אני הוא יוחנן בן מורנו ורבנו הרב ר' מתתיה זלה"ה.

זכרון ימים.

1) ניני ליפמן שי' בנו של בתי יענטכין שתי' נולד במ"ט יום שני של ראש השנה ביום ד' רס"ח לפרט:

2) אבי [אבי?] זצ"ל הנפטר כ"א אייר ביום א' שנת רנ"א לפרט באלף הששי אבא מורי תפארת ראשי זצ"ל הח"ר יואל בר מנחם כהן זצ"ל בכפר מיסים פני הילדשים ונקבר בק"ק פיין כ"ב אייר ביו' ב' פרשת בהר ובחקתי:

3) אמי אמי פ"ר מתה זצ"ל הנפטרת ח' אלול ביום ו' שנת רנ"ב לפרט באלף הששי מתה אמי מרתי (80) תפארת ראשי תנצב"ה מרת גולדא בת מהר"ר נתן הלוי זצ"ל מעפשטיין בק"ק בוקילנים ונקבר שם באותו יום ו' פרשת כי תצא ובשנת העיבור מתה והלוח ב"ח מעוברת:

4) בתי יענטכין שתי' נולד' לי במ"ט ח' שבט רמ"ט לפרט:

5) בני מנחם המכונה מניש שי' נולד לי במ"ט ר"ח אדר ר"ן לפרט:

6 בתי בילכן שתי' נולד' לי במ"ט ט"ו אדר ובשושן פורים היה רנ"א לפרט:

7) בתי גולדא שתי' נולד' לי במ"ט ביום ו' כ"ט טבת רנ"ג לפרט:

8) בתי חנה שתי' נולד' יום ו' י"ב אב רנ"ט לפ"ק:

9) בני יואל ש"ן נולד יום ב' י"ט ניסן רס"ב לפרט:

10) בתי חוה ש"ן נולדה כ"ז ניסן ר"פ לפרט ליל מוצאי שבת אחר' מות (!):

11) בתי ולדא שת׳ נולדה י״ב תשרי רע״ה:
12) ולקחתי אשתי קלא שתי׳ שנת רס״ח לפרט ובחדש כסלו היה הנישואין בס״ט בעיר האנישהריק:
13) אחיב לקחתי אשתי נחא שן שנת רס״ט לפרט י״ג סיון היה הנישואין בס״ט בעיר ליזן אראי:
14) בני משה שי׳ נולד יו׳ ד׳ ט״ו שבת שכ״ב לפרט:
15) בני ליפמן שי׳ נולד יו׳ ד׳ כ״ח אב שכ״ט לפרט (!):
16) בתי רויזכן שתי׳ נולדה יו׳ ה׳ י׳ סיון של״ב לפרט:
17) בני ליזוא שי׳ נולד יו׳ ג׳ ד׳ תשרי של״ז לפרט:
18) בני אהרון שי׳ נולד ביום שבת כ״ג כסלו ש״מ לפרט:
19) בתי רייכלין שתי׳ נולד׳ יו׳ ה׳ י״ד סיון דש״מ לפרט:
20) אני משה בר אברהם משה ז״ל נולט (80) יו׳ ז׳ כסלו שצ״ד לפרט: איך הב מיין יורצייט (80) יום ז׳ כסלו:
21) בשנת ר״ע לפרט בעו״ה הייתי תפים בעיר פטג[ו]י עם בני ר׳ מגיש שן ועם חתני ר׳ נוטצלק שן עם חבירי ב״ש . . אוהביי ר׳ ולמן לוי ה . . מלמד שלנו ור׳ וזשמן ור׳ נתן ואחד ממג[ו] חבירינו ושמו יקותי[אל] נברח שלא היה נתפש עמנו ת״ל ועל יום א׳ אחר שבעה עשר בתמוז שהוא כ״ב לחודש התנוללו והתנפלו עלינו ארבינו ולקחו אותנו ביד רמה תפוס וידו אותנו תוך המגדל אחר חצות בגרמת עלילת שקר שהתחיל והגרים הצורר הצר הגדול מק״י ישו״ו ושרף במדינתנו ל״ז קדושים השם [ית׳?] ינקום דמם ויגיע דמם עד כ״ה ונש[רפו] [י״ב?] אב ר״ע לפרט והשם הגדול והגורא יתברך שמו הוציאנו מאפילה לאורה ומהתפיסה יום ג׳ אחר חצות כ״ד תמוז:

בשחקים לפי שמצאתי בארץ עריה ארץ אשר אבניה אבני חפץ ומהרריה נפן פוריה יין הרקח לקח טוב משתה שמנים שמרים מזוקקים ומקום שאין מכירין בני גלותא מצרפתא לא נכר שוע לפני דל וכל היום מוספים שר האופים או שר המשקים על כן יהיו דברי מעטים לא אטריחכם בדברים לעת עתה עד אשר יתלבנו הדברים והיו נכונים יודע מי דבריו כנים ולמי מרינים ולא ימנע טוב מבעליו עליו יציץ נזרו וכתרו כש״ף מחושקי״ם ומדבריכם הטוב אצינה לכם לוית חן לראשכם ולגרגרותיכם ענקים האמת לכם כי אני לשלום ולא מן החולקים רק במקום שיש חלול השם ולמשנאיו? בלבי אך בדבר הלכה במקום הראוי וזמן הראוי אערכה משפט לא אשא פני איש ומעוטים הם? ורקים בנוה שאנן תשכנו ימים ושנים אבות ובנים אכלו משמנים ושתו ממתקים כנפשכם ונפש המדבר סר למשמעתכם לעשות ולהקים אני הוא יוחנן בן מורנו ורבנו הרב ר׳ מתתיה זלה״ה.

זכרון ימים.

1) ניני ליפמן שי׳ בנו של בתי יענטכין שתי׳ נולד במ״ט יום שני של ראש השנה ביום ד׳ רס״ח לפרט:

2) אבי [אבי?] זצ״ל הנפטר כ״א אייר ביום א׳ שנת רנ״א לפרט באלף הששי אבא מורי תפארת ראשי זצ״ל הח״ר יואל בר מנחם כהן זצ״ל בכפר מייסים פני הילדשים ונקבר בק״ק פיין כ״ב אייר ביו׳ ב׳ פרשת בהר ובחקתי:

3) אמי אמי פ״ר מתה זצ״ל הנפטרת ח׳ אלול ביום ו׳ שנת רנ״ב לפרט באלף הששי מתה אמי מרתי (80) תפארת ראשי תנצב״ה מרת נולדא בת מהר״ר נתן הלוי זצ״ל מעפשטיין בק״ק בוקילנים ונקבר שם באותו יום ו׳ פרשת כי תצא ובשנת העיבור מתה והלוח ב״ח מעוברת:

4) בתי יענטכין שתי׳ נולד׳ לי במ״ט ח׳ שבט רמ״ט לפרט:

5) בני מנחם המכונה מניש שי׳ נולד לי במ״ט ר״ח אדר ר״ן לפרט:

6 בתי בילכן שתי׳ נולד׳ לי במ״ט ט״ו אדר ובשושן פורים היה רנ״א לפרט:

7) בתי נולדא שתי׳ נולד׳ לי במ״ט ביום ו׳ כ״ט טבת רנ״ג לפרט:

8) בתי חנה שתי׳ נולד׳ יום ו׳ י״ב אב רנ״ט לפ״ק:

9) בני יואל ש״ן נולד יום ב׳ י״ט ניסן רס״ב לפרט:

10) בתי חוה ש״ן נולדה כ״ז ניסן ר״פ לפרט ליל מוצאי שבת אחר׳ מות (!):

טופס כתב אחד ששלח מרנא ורבנא מ״ר יוחנן בן לאדוננו מורינו ורבינו הרב ר׳ מתתיה זלה״ה לנכבדי קהל פאדואה יצ״ו.

הנחמדים מזהב ומפז רב מתוקים דבריכם לאוזן תבחן מלים קדש הלולים חוקקין להשלים כי ינצו אנשים אשר אורחותיהם עקשים החרשים ישמעו מפיכם חוקים ומשפטים צדיקים וראיתי אני את המראה סליאה נשגבה דברי חכמים כמראה אש אוכלת בראש ההר וכלהבה להטה במבטא שפתים דולקים ורחבה ונסבה עד לשמים מים עמוקים עצה בלב נבון תנוח מנוחת כבוד מנוחתו ובנאותו שחקים ועתה יגדל נא כחכם ויהי חסדכם שמעו אלי אבירי לב הרחוקים האמנם כי אתם עם חכם ונבון זקניכם שבטיכם ובני עליון כולכם ואנכי תולעת נפשי יודעת למי הוד והדר דינאי ולמי חמדת דת ואמרי בינה ותבונה תתן קולה ברחובות ובשווקים ואתם הדבקים עם קדוש אנשי סגולה מה לכם תדכאו נפשי השפלה אשר מעת נדרה מגבולה עשתה לה כלי גולה ומסוה למחסה ומסתור להצילה מבני עולה מלאו כליהם קלון בגבוליהם הם מריקים ולא שוה לי כי עתה במעלות רוחכם אם כדבריכם תדינוני לאיש מלחמה כגברא פלגאה ולבי ראה כי שמעתם מאחרי עלי שגגה מסתאים עברו דרך בחרות אפם כי יקשה ערפם בלבבם לב האבן חקקי און חוקקים אנא תיקר נפשי בעיניכם ואם קטנה כאשר הגדלתם חסדכם ראשונה בדברי שלום ואמת ואמונה כן אתם דברי נא ואמרתם מה זאת עשיתי אל האנשים להבזות רק סבלתי מהם אשר נבלה ידבר ועשיר יענה עזות פעמים רבות ופתח חרצובות דבריהם מראיהם כלפידים כברקים כי ידעתי אוהבי עשיר רבים ונכבדים הן יוסיף רעים מקנה ועבדים מושב יחידים על כסא ידון מרומים ישכון הרים ונבעות כאן שנה ר׳ הקול לבעל המעות כללו קול אליו יתדות אהלם כראי מוצק חזקים ואני על נהר כבר כאשר הייתי בימי חרפי בארץ מולדתי ושם אתי חברים מקשיבים לרצון אמרי פי וכי בדבר הלכה אלכה לי אל הגדולים להביא כלבבי אמרות טהורות ומוסר אוילים הללו בעלי שמועות כנטיעים מגודלים מאי דהוה הוה והשתא דקשישנא הוינא לדרדוקי לא ראו אור בהיר

חכם להזהר בדבריו בענייגים הנכבדים האלה באזני מי שאין כח בהם לעמוד בהיכל המלך יתעלה כאשר הזהירו רבותינו על זה ז״ל ואתה החכם קונה הנפשות קונה שמים וארץ ינדיל שלומך ומעלתך ומעלת הלוקטים מסרי חכמתך השואבים מימי תבונתך ואנא מאתך (צ״ל מאתם) אם אוכל להתפעל בדבר שייטב בעיניך צוה עלי וכבר הגיעה השעה לפסוק הדברים ונחלה פני השם שיישירני אליו במחשבה במעשה ובדיבורים בספר וספר וסיפורים ויביאנו אל הישועה הגופנית אשר היא תהיה סבה לישועה הנפשיית הנצחיית בשופכו את רוח קדשו על בניו ונבאו בחוריו וזקניו ביום השלי׳ ב״י יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו.

הכתב הזה שלחתי אני יחיאל ביר׳ יואב ישר״ו להה״ר שבתי ביר׳ שלמה.

השלם בשלימות המכוון האחרון הרב הגדול התלמודיי איש ה׳ האלהיי נזר החכמים צבי השלומים הגבר העקם על יושב שכל בפועל היה השם עמו ויעל ממדרגה למדרגה עד עלותו כסדר אל ראש הסולם על כן ברכך אלהים לעולם מרנא ורבנא שבתי ביר שלמה שלום לך שלום מן התלמיד המקבל משפע השופע מכבודך יחיאל ביר יואב הבא להשתחות לפניך ממקומי ולבקש מכבודך מה שכבר יעדתני להשיבני על שאלותי ולהחיות את נפשי בהסירך ממני ספיקותי. ואמנם מודיע אני להדרת יקרך כי לרוב טרדתי בקניני העולם אשר קניתי לי מעט עיון יש לי עד היום ובלבד בחכמות העיוניות האמיתיות אמת כי לפעמים אני מתעורר כאיש אשר יאר (צ״ל יעור) משנתו ואעיין במה שאוכל מן הספרים הנמצאים אצלי בלילות כי ביום לא אוכל להתבודד כלל ואפילו אם הייתי יכול היה הדבר ללא תועלת כי לבי טרוד בעמל האדם ואם הרוצה להבין דבר מתוך דבר לא יפנה מחשבתו מכל שאר עסקיו יניעתו לריק ולא יתפתה לחשוב שדבר מתלמודו בידו עלה כי לתהו והבל כחו כילה ולזה אני קם לפעמים בשעות שבם הלילה והם באמת השעות הנכבדות אשר אין רנה של תורה עולה בהם והמפנה לבו בהם לבטלה מתחייב בנפשו ויותר מה שבחרתי עתה לעיין הוא במאמר הנכבד הפוקח עיני עורים לחזות בנועם השם ולבקר בהיכלו ואמנם ידעתי כי העובר בגבולו צריך לעבור יחף רגל להרגיש בכל מקום אשר תדרוך בו כף רגלו כי המקום אשר הוא עומד עליו אדמת קודש הוא ומלאכי השם עולים ויורדים בו מחכים אל השם באחרית הימים ואל טובו ואם בחלקים ממנו עמוק עמוק מי ימצאנו בכללו הוא יותר טוב ויותר תענוגיי לנפש מכל הספרים שראיתי ויותר כולל מפולם ובעוברי על עניין שיד שכלי קצרה מהשיג אליו מבלתי מעורר ומלמד ועיוני חלש להשיג מנקבי משבית הכסף אשר הם דקים מאד תפוח הזהב אשר בתוכו ואני הומה ומסתער מן הסערה ההיא יענה לי השם ואודה את שמו אשר המציא בקהלנו המציאות המכין בעולם השפל ההוה הנפסד כי אע״פ

שהחמר על הרב הוא בלתי נאות לשלימות כמאמר החכם אשת חיל מי ימצא אינו נמנע להמצא שלם אבל הוא מחוייב כי כמו שנודע הכונה אליו לבדו במין והדבר המכון אצל השם אי אפשר שלא ימצא והוא אשר יחשך נפשו מני שחת וחייתו מעבור בשלח ובבא מי המבול המשחית כל בשר זרע קין המים שטפום נחלה עבר על נפשם והבל כבר נהרג על ידי קין בשדה במקום שאין שם אביהם והם שניהם אשר ילדתם חוה הראשונה ההומיה והסוררת הנסתית לנחש ובאמצעותיה אכל האדם מעץ הדעת והנולד בצלם ובדמות לבדו נמלט ואשריך אשר זכית בזה ועליך סגלת החכמים ועל שאר השלומים ואם הם מעטים כחו שאחו ראיתי בני עליה והם מעטים כמו בני האלהים מתבנות האדם כי טובות הנה ולקחום לנשים וכל אחת קבלה צורתה כפי הכנתה ולא על המין כולו ואם הוא המורכב האחרון והזך מכולם רק לגיבורים אשר מעולם אנשי השם הם השלימים בשתי השלימיות ובזה אמצא לנפשי מנוח כי אומר מה שיקשה עלי אשלח אל הרב הגדול ויסיר המסך המבדיל בין ראות עיני לבבי והדבר הנראה ואע"פ שלא הייתי לפניך רק מעט וזה לרוב עצלתי לעסוק בחכמת האמת במעט הדבש ההוא אורו עיני לבבי ותפקחנה לראות מתוך הענן והערפל במה שלא הייתי מקוה אליו מחובר אל זה מה שטרחתי והשתדלתי עם העזר האלהי וכל אשר אעבר על הסתרים הנמצאים לרב האמיתי ולנמשכים אחריו השותים בצמא את דבריו הדברים המושגים אצלי מהם יבעירו בקרבי אש התשוקה לדעת חביריהם למצוא דברי חפץ וכתוב ישר דברי אמת ואמנם השומרים הסובבים בעיר מצאוני הכוני פצעוני ומלעבור מנעוני ואף אם הייתי יכול להתחבר עליהם ולהנצל מהם איך אנצל משמרי החומות הנשאים רדידי מעלי והמנצלים עדיי אשר בידם להט החרב המתהפכת והושמו על פתח גן עדן לשמור את דרך עץ החיים למנוע מאכילתו האוכל מעץ הדעת טוב ורע וזאת ההשנה כמעט היתה סבה ליאש את לבי ולהפסקת התוחלת הזה עד אבא אל מקדשי אל ואבינה כי לו היה נמנע לא הוצרך לשים שומרים ואחר שבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא עמדו ישראל על הר סיני ופסקה זוהמתן ואם עד עתה לא זכיתי בזה מפני רתיחת הטבע הנוברת מאד אקוה עד שיפוח היום ונסו הצללים ובין כך נטייל בהר המר ובגבעת הלבונה ואם ידעתי כי אין זה המכון בעצמו אמנם הרצון בו בעבור הנולד באחרונה כי אין מציאות לשיני אם לא יקדם הראשון ומה שארצה לבקש מכבודך בכתבי עתה הוא שתבאר לי ביאור מספיק בעצמו שתים מן ההקדמות המופתית הצריך אליהם במבוקשות השלשה שהן מין חלב התורה התמימה אשר הביאם הרב האמתי בראש החלק השני מבלתי שתודיעני מה שיתחייב מהם כי זה היה לך טורח לכתוב כתיבה רבה ואז אוכל להביט בפרקים

בנביאים וכתובים אשר יקראו אותם בצבור וכן בפסוקים שלמים אשר יבואו בתוך התפלה מפסוקי תנ"ך היובא רמ"א ע"כ שלוחי צבור שבכל בתי כנסיות להתנהג לומר כמנהג הרב מנחת שי וצוק"ל דוקא לכל האותות השנויים במנחת שי כגון רוממו צללו גללו וכן ברכה ושם אכילה וכדומה אותיות במבטא אחת בכלם יתנהגו עפ"י מנהג הרב מנחת שי ד"ל בכל בתי כנסיות ולא יהיה שום חלוק מצד לצד כלל וכן בת"ת ובכל המקומות יתנהגו עפ"י סדר האמור זאת שנית בענין ברכו בקדיש מחוייבים כל שלוחי צבור שבכל בתי כנסיות לומר בָּרֵכוּ בחטף פתח דוקא ואפי' בת"ת אחר קריאת פרק ומשנה כן יהיה תמיד משיך ואזיל לומר מכאן ואילך קדיש וברכו בחטף פתח דוקא וכן בכל המקומות כל בי עשרה מחוייב השליח צבור להתנהג בענין ברכו בקדיש כסדר האמור גם את השלישי בעניית החזן להעולה לקרות בס"ת כשאומר ה' עמכם מחוייב השליח צבור שבכל בתי כנסיות לענות ולומר לו בפה מלא יברכך בשוא לבד וכן בכל המקומות והני כהני שלוחי דרחמנא כה תברכו בברכה המשולשת במידות שהתורה נדרשת כמנהג מ"ש בשוא לבד דוקא. רביעי בקדש בסדר למוד תשב"ר היובא רמיא ע"כ מלמדים בין בת"ת ובכל המקומות ללמד כמנהג הרב מנחת שי דוקא בלתי שום מגרעת כי זהו תכלית המבוקש שלא יהיה חילוק ופירוד ביניהם ח"ו ויה"ר יסק רצון מה' וחפ"ץ ה' בידם יצלח כי"ר. חמשה מימין שבחי שלמי צבור כחצי פסוקים וראש פרקים ותיבות אשר יבואו בתוך התפלה ע"כ ברכה ותהלה כגון ויהללו ויברכו וכדומה הרשות ביד השליח צבור לומר כמו שירצה כיראת ה' על פניו ואנשי לא ימחה בידים. ששה משמותם לישרים בליבותם בענין זכרון נפש בני שם למשפחותם המתנדבים לזכרון נפש ולעילוי נשמתם מחוייבים כל הקהלות וחברות הקדושות ובפרט בת"ת לומר הקורא לזכרון נפש לעילוי נשמתו קודם קריאת המזמור ואחר אשר הזכיר את שמו יאמר המזמור והקדיש. שביעיות מברכיות ה' הוא האלקים יאמרו ואמרו כדינו בעשרת ימי תשובה כי כן ע"פ הדין ודרך הסוד ולא יהיה חילוק והיה זה שלום: בשתים אלה ענין זכרון נפש וה' הוא האלקים הנה המלכים נועדו ראשי וטובי העידה הי"ו ובלאו הכי עלתה הסכמתם באמור ומדובר ובראותי כן הנה ברך לקחתי איישר חילם לא ימוטו לעולם אלו שבעה כורתי ברית אשר כרתו ברית אהבה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ככתוב למעלה ראש ותלי"ת הן אל כביר מצאה ידי וברוב רחמיו וחסדיו זכני לזכות הרבים לבא אל התיבה פעם שנית תוך קהל ועדה מישראל ובשרתי צדק בקהל רב בענין האחדות וגודלה שלום. ויחן שם ישראל בלב אחד כרע כאח ושמעו כל החיובים אלו שבעה כורתי ברית אהבה אחד אל אחד כאשר הנם כתובים אחורי תרעא על שפת היריעה וקבלו עליהם וכל הנלוים אליהם לקיים דברינו אלה כל הכתוב

ויברכו כמנהג מנחת שי וצוק"ל ועדותי זה נאמנה כי כן מנהיגנו בכל ארץ ישראל ובפרט תוכבי ירושלם עה"ק ת"ו ומה גם כי כן נמצא כתוב בספרי כתיבת יד הנמצאים סה רומא יע"א וכמה מחזורים נדפסים כמנהג רומא עיני ראו מנוקדים בשוא הנה הגם ישנים למעלה משלוש מאות וארבע מאות שנה. ובכן חיובא רמיא לאשך ולקיים בתקנה זאת וכגו"ר איישיר כחם שלא יתרבו מחלוקות בישראל וע"ז אין דבר חוצץ וכולם באהבה ואחוה שלום וריעות לב' עתה גבר אויב וכנס בלב קנאה ושנאה ותחרות וזה מעשיהו בכל יום צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו וה' לא יעזבנו בידו. ואי בעית אימא סברא ראשונה ליבא בעי לב נשבר ונדכה וכמשפט הלשון אשר יאמר עולה לרצון תמיד לפני ה' ובפרט בנדון אשר לפנינו דאינו משנה כונתו הא ודאי צדקו יחדו מאן דתני הכי לא משתבש ומאן דתני הכי לא משתבש הנה ה' נצב עליו ומתאוה לתפלתו לכל אשר יקראוהו באמת ל"ב כשיהיה ח"ו סירוד הלבבות גורם לשכינה שתסתלק מישראל מפריד העולמות ומקלקל צינורות השפע ח"ו ושכינה מה הלשון אומרת קלני מראשי כי ידועה הוא עין שנאת חנם חמור ושקול כנגד ע"ז ג"ע וש"ד וע"י מדת האחדות ישראל קדושים נקראים חלק ה' עמו ואם לאו ח"ו דוחק ונכנס מות בתוך אותיות חלק ומפריד אלוף ויהיה מחלוקת כאשר הביאו הרב של"ה צוק"ל א"כ איפו קום נא שבא והתקשרו בקשר אחת כי זו היא רצונו של מקום ומי כעמך ישראל גוי אחד ואחרי ראותי כי כפטיש יפוצץ סלע המחלוקת ובין עצומים הפריד יעצוני רעיוני אעפ"י שאיני כדאי. משום עת לעשות לה' לא אשקוט ולא אנוח עד יצא כנוגה אור זרוח המשפט והשלום ובחמלת ה' עלי נתנני לחן ולחסד ולרחמים וזכני לדרוש ברבים בקהל ועדה מישראל במעלת האחדות וגודל השלום ותל"ת דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב ולשם שמים נתכוונו ויאמרו השלום וכל אחד בפרטות פרנסי וגבאי ומע' שלוחי צבור שבכל קהל וקהל באמת והשלום אהבו וכן בפרטות למע' שרי וטפסרי ראשי וטובי העירה הי"ו ובתוכם כעין החשמל המעה"ק הע"י ועשו את שאינו זוכה כזוכה לתווך השלום ככל הישר בעיני ה' ועפ"י סברתי אשר יורוני מן השמים באופן ענו ואמרו כן נעשה ונרוממה שמו יחדיו בשפה ברורה ובנעימה כל הימים על האדמה אמור מעתה לקרב השלום ולרחק המחלוקת משני צדדים ויחדו ידובקו צדק ושלום נשקו נראה בעיני להתפשר בדרך זה ומכאן ואילך כה יעשו וכה יוסיפו לעשות להודות להלל ולשבח בלב שמח לשם יחוד קבה"ו וה' צבאות יגן עליהם וינטלם וינשאם ע"ג מרומי ההצלחות ושובע שמחות אורך ימים ישביעם וכצנה רצון תעטרם וה' יברך את עמו בשלום. ואען ואומר בראשית מאמר וזאת התורה לעובדה ולשמרה כי מכאן ואילך בס"ד מחוייב השליח צבור לקרות קריאת התורה בציבור וכן נמי

בנביאים וכתובים אשר יקראו אותם בצבור וכן בפסוקים שלמים אשר יבואו בתוך התפלה מפסוקי תנ"ך חיובא רמיא ע"כ שלוחי צבור שבכל בתי כנסיות להתנהג לומר כמנהג הרב מנחת שי זצוק"ל דוקא לכל האותות השנויים במנחת שי כגון רוממו צללו גללו וכן ברכה ושם אכילה וכדומה אותיות במבטא אחת בכלם יתנהגו עפ"י מנהג הרב מנחת שי ז"ל בכל בתי כנסיות ולא יהיה שום חלוק מצד לצד כלל וכן בת"ת ובכל המקומות יתנהגו עפ"י סדר האמור זאת שנית בענין ברכו בקדיש מחייבים כל שלוחי צבור שבכל בתי כנסיות לומר בָּרֵכוּ בחטף פתח דוקא ואפי' בת"ת אחר קריאת פרק ומשנה כן יהיה תמיד משיך ואזיל לומר מכאן ואילך קדיש וּבָרֵכוּ בחטף פתח דוקא וכן בכל המקומות כל בי עשרה מחייב השליח צבור להתנהג בענין ברכו בקדיש כסדר האמור גם את השלישי בעניית החזן להעולה לקרות בס"ת כשאומר ה' עמכם מחייב השליח צבור שבכל בתי כנסיות לענות ולומר לו בפה מלא יברכך בשוא לבד זכן בכל המקומות והני כהני שלוחי דרחמנא כה תברכו בברכה המשולשת במידות שהתורה נדרשת כמנהג מ"ש בשוא לבד דוקא. רביעי בקדש בסדר למוד תשב"ר חיובא רמיא ע"כ מלמדים בין בת"ת ובכל המקומות ללמד כמנהג הרב מנחת שי דוקא בלתי שום מגרעת כי זהו תכלית המבוקש שלא יהיה חילוק ופירוד ביניהם ח"ו ויה"ר יפק רצון מה' וחפץ ה' בידם יצלח כי"ר. חמשה מימין שבחי שלמי צבור כחצי פסוקים וראש פרקים ותיבות אשר יבואו בתוך התפלה ע"כ ברכה ותהלה כגון ויהללו ויברכו וכדומה הרשות ביד השליח צבור לומר כמו שירצה כיראת ה' על פניו ואנשי לא ימחה בידים. ששה משמותם לישרים בליבותם בענין זכרון נפש בני שם למשפחותם המתגדבים לזכרון נפש ולעילוי נשמתם מחייבים כל הקהלות וחברות הקדושות ובפרט בת"ת לומר הקורא לזכרון נפש לעילוי נשמתו קודם קריאת המזמור ואחר אשר הזכיר את שמו יאמר המזמור והקדיש. שביעיות מברכיות ה' הוא האלקים יאמרו ואמרו כדינו בעשרת ימי תשובה כי כן ע"פ הדין ודרך הסוד ולא יהיה חילוק והיה זה שלום: בשתים אלה ענין זכרון נפש וה' הוא האלקים הנה המלכים נועדו ראשי וטובי העידה הי"ו ובלאו הכי עלתה הסכמתם באמור ומדובר ובראותי כן הנה ברך לקחתי איישר חילם לא ימוטו לעולם אלו שבעה כורתי ברית אשר כרתו ברית אהבה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ככתוב למעלה ראש ותלי"ת הן אל כביר מצאה ידי וברוב רחמיו וחסדיו זכני לזכות הרבים לבא אל התיבה פעם שנית תוך קהל ועדה מישראל ובשרתי צדק בקהל רב בענין האחדות וגורלה שלום. ויחן שם ישראל בלב אחד כרע כאח ושמעו כל החיובים אלו שבעה כורתי ברית אהבה אחד אל אחד כאשר הנם כתובים אחורי תרעא על שפת היריעה וקבלו עליהם וכל הנלוים אליהם לקיים דברינו אלה כל הכתוב

ויברכו כמנהג מנחת שי וצוק"ל ועדותי זה נאמנה כי כן מנהיגנו בכל ארץ ישראל ובפרט תוככי ירושלם עה"ק ת"ו ומה גם כי כן נמצא כתוב בספרי כתיבת יד הנמצאים פה רומא יע"א וכמה מחזורים נדפסים כמנהג רומא עיני ראו מנוקדים בשוא הנה הגם ישנים למעלה משלוש מאות וארבע מאות שנה. ובכן חיובא רמיא לאשך ולקיים בתקנה זאת וכנו"ר איישיר כחם שלא יתרבו מחלוקות בישראל ועי"ז אין דבר חוצץ וכולם באהבה ואחוה שלום וריעות לב' עתה נבר אויב וכנס בלב קנאה ושנאה ותחרות וזה מעשיהו בכל יום צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו וה' לא יעזבנו בידו. ואי בעית אימא סברא ראשונה ליבא בעי לב נשבר ונדכה וכמשפט הלשון אשר יאמר עולה לרצון תמיד לפני ה' ובפרט בנדון אשר לפנינו דאינו משנה כונתו הא ודאי צדקו יחדו מאן דתני הכי לא משתבש ומאן דתני הכי לא משתבש הנה ה' נצב עליו ומתאוה לתפלתו לכל אשר יקראוהו באמת ל"ב כשיהיה ח"ו פירוד הלבבות נורם לשכינה שתסתלק מישראל מפריד העולמות ומקלקל צינורות השפע ח"ו ושכינה מה הלשון אומרת קלני מראשי כי ידועה הוא עין שנאת חנם חמור ושקול כנגד ע"ז ג"ע וש"ד וע"י מדת האחדות ישראל קדושים נקראים חלק ה' עמו ואם לאו ח"ו דוחק ונכנס מות בתוך אותיות חלק ומפריד אלוף ויהיה מחלוקת כאשר הביאו הרב של"ה צוק"ל א"כ איפו קום נא שבא והתקשרו בקשר אחת כי זו היא רצונו של מקום ומי כעמך ישראל גוי אחד ואחרי ראותי כי כפטיש יפוצץ סלע המחלוקת ובין עצומים הפריד יעצוני רעיוני אעפ"י שאיני כדאי. משום עת לעשות לה' לא אשקוט ולא אנוח עד יצא כנוגה אור זרוח המשפט והשלום ובחמלת ה' עלי נתנני לחן ולחסד ולרחמים וזכני לדרוש ברבים בקהל ועדה מישראל במעלת האחדות וגודל השלום ותל"ת דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב ולשם שמים נתכוונו ויאמרו השלום וכל אחד בפרטות פרנסי ונבאי ומע' שלוחי צבור שבכל קהל וקהל האמת והשלום אהבו וכן בפרטות למע' שרי וספרי ראשי וטובי העירה הי"ו ובתוכם כעין החשמל המעה"ק הע"י ועשו את שאינו זוכה כזוכה לתווך השלום ככל הישר בעיני ה' ועפ"י סברתי אשר יורוני מן השמים באופן ענו ואמרו כן נעשה ונרוממה שמו יחדיו בשפה ברורה ובנעימה כל הימים על האדמה אמור מעתה לקרב השלום ולרחק המחלוקת משני צדדים ויחדו ידובקו צדק ושלום נשקו נראה בעיני להתפשר בדרך זה ומכאן ואילך כה יעשו וכה יוסיפו לעשות להודות להלל ולשבח בלב שמח לשם יחוד קבה"ו וה' צבאות יגן עליהם וינטלם וינשאם ע"ג מרומי ההצלחות ושובע שמחות אורך ימים ישביעם וכצנה רצון תעטרם וה' יברך את עמו בשלום. ואעון ואומר בראשית מאמר וזאת התורה לעובדה ולשמרה כי מכאן ז"ד מחוייב השליח צבור לקרות קריאת התורה בציבור וכן נמי

כגון נקרישך ונעריצך חי העולמים הא ודאי לעיכובא ולא יהיה להם רשות לשנות כלל וכמ"ש הספר יעיר אוזן סי' יו"ד ושם כתוב לאחר נקדישך ונעריצך דוקא וכל המשנה אינו אלא תועה באופן כל זה נעשה ונגמר בהסכמת כולם ראשי וטובי העיר הע"י והמעמד הי"ו ובעצה אחת עלתה הסכמתם הכי כאמור וכמדובר להשקיט המריבה ולהבת המחלוקת ומה גם לתקן גדר וסייג שלא יוכל שום נ"ש קטון או גדול לשנות איזה שנוים אחרים כנז' למעלה והכל בחומר וחוזק ככל הסכמות אשר נעשו מימי יהושע בן נון דלא להשנייא עוד כל ימי עולם עד כי יבא שילה ומע' הת"ח הי"ו אשר פה העירה קבלו עליהם לאשר ולקיים הסכמה הזאת בס"ד: ואחרי שנכתב ונחתם בספר בהסכמת כולם כדנא כתבא די רשים פתגמא שלחו עלוהי רישרן סמיכין עלוהי ה"ה שרי הנצבים על שער בת רבים לכל העדה כולם קדושים פרנסי ונבאי אשר בחמשה בתי כנסיות של פה העיר תהלה מתא מחסיא רומא יע"א ויצבא מלתא כי בו בפרק ארבע בתי כנסיות סברו וקבלו עלוהי ספיר גזרתם וינהגו וילכו לדרוש בתורת ה' תמימה תורה נביאים וכתובים ופסוקים שלמים כמנהג מנחת שי כולם בשוא לבד. ולא עברו ימים מועטים הותרה הרצועה ונעשו כשתי כתות שתים מצד אחד ושלשה מצד אחר וחזר ונעור לכל דבר המחלוקת כבראשונה וזה יצא ראשונה העבירו השליח צבור מלשרת בקדש כי רצה לומר כמנהג מנחת שי וכתקנת הקהל הסכמתי ראשי וטובי העירה והמעמד הי"ו: ובכן מינו אחרים תחתיהם נריעים בערכם בתנאי וע"מ שיאמר כרצונם ונתפרדה החבילה וארעא חלחולי מחלחלא כי ידוע הוא כי אין דבר טוב יוצא מן המחלוקת והוא בין אחים יפריא ויתיצבו מלכי ארץ הלא המה הרבנים כוללי תהלות ישראל הרב שבעיר טריאסטי יע"א והרב שבעיר טורינו יע"א ומעיר ליוורנו יע"א לדרוש את שלום העיר ולא יהיה חילק ופירוד הלבבות ומנייהו מלכי מינהו רבנן דפקיע שמייהו התחננו ובקשו לשלום אין קץ ולהתחזק בלבבכם שלם כי תקנה זאת לא יזוז ממקומה אשר היא מוקפת חומה להשקיט המריבה ולהבת המחלוקת והתענגו על רוב שלום:

ואני בבואי פה העירה שמעתי ותרגז בטני קול המונה של רומי אשר המה מלינים לאוקמי גירסא וקטגריא ביניהם מי נדחה מפני מי המעוט הוא אם רב ולא שמיע להו מנהג רוב העולם ממזרח וממערב הכל ברוח לאהבת הניצוח וצר לי מאד ולבי בוער כאש בצער הגבוה יחדו ירננו מרננא אבתרייהו אגב אורחייהו ואני בעוניי בהשקפה ראשונה אז אמרתי כגון דא ודאי אין רוח חכמים נוחה הימנו אי בעית אימא קרא הכי נאה ויאה לקבל באהבה דברי חברות ותורה אחת ומשפט אחד יהיה לכולנו כמנהג רוב העולם וכמעט רוב העולם נחוש מנחשתן באשגרת לישן הם יודו

לדבריו ועמא דארעא דלא שמעין ולא ידעין טעמי הנקודות המה נעשו אגודות אגודות לחרחר ריב ומדון כלב זדון והמה מתגבאים כי לא נאה כי לא יאה לומר הכין וכאשר שמע קל חבריה אשר בא להתפלל ולא רגל על לשונו לומר ברצונו רגע בממריה תקיף ליה יצריה ויתן בכעס עינו מושך עצמו ואחרים עמו וכל אנשי חיל יקר רוח ואיש תבונה לא מצאו את ידיהם ואת רגליהם להשוות החזנים שלוחי צבור שיאמרו כלם בנוסח אחר קריה נאמנה דלא ליתו לאנצויי כדבעי לצלויי ואם על שני הסעיפים פוסח אז ידלג כאיל פסח ואגב שיטפיה משתמע לתרי אנפיה וסעמים מתעלם ולא ידע לישניה אבל בחטף פתח אמרו ואם בשוא לבדו כל קבל דנא הנה קמו איזה פרנסי איזה בתי כנסיות ובאו לפני מעלת חשיבי דרומא ה"ה הועד הקדיש ראשי וטובי העיר והמעמד ה' עליהם יחיו אשר בית ישראל נכון לפניהם וענו ואמרו הבו לכם עצה והגדרו לנו גדר וסייג דרך זו נלך ונהיה כולנו יחד שפה אחת ודברים אחדים כי אליכם המצוה לגדור פרצות ולבנות הנהרסות כי ע"כ נהיתה הדבר הזה חובה ואיטלולא וכל העם מקצה הן לריב ומצה ונרגן מפריד אלוף ונמצא ש"ש מתחלל ח"ו ובגלל הדבר הזה רבו קמים לשנות כמה שנוים בתפלה כגון נקדישך ונעריצך ויחי העולמים וכדומה כמה שנויים אמור רבנן בכפילא כל מן דין וכל מן דין עמדו מעלת ראשי וטובי העיר והמעמד יחד כלם במחוקק במשענותם שהעולם ניזון בזכות ידי ברשות ועמדו ותקנו וקבעוה חובה זאת התעודה בישראל דהיינו לקראת בצבור פרשת השבוע בס"ת וכן נביאים וכתובים אשר יקראו אותם בצבור חיובא רמייא לקראתם כמנהג מנחת שי כולם בשוא לבדו וראו לתקן הכי בצדק ובמשפט כי כן נמצא כתוב בספרי כתיבי יד הנמצאים פה העירה מזמן קדמון למעלה מת"ק[1] ושבע מאות שנה וספרי תנ"ך כמוסים בכל ב"ה לכל אחד בפני עצמו כתובים בקלף כתיבה מאושרת כל שהיא תפארת ושם נמצאו כולם עקודים נקודים בנקודות הכסף בשוא לבד כמנהג מנחת שי. וכן פסוקים שלמים תורה נביאים וכתובים כגון זמירות וכדומה גדלו לה' ימלוך ה' לעולם בכולם קבעוה חובה על השליח צבור לאומרם כלם בשוא לבד וכן הני כהני שלוחי דרחמנא כה תברכו ברכה המשולשת במידות שהתורה נדרשת בשוא לבד זו ואין צריך לומר זו בסדר הלמוד תשב"ר בת"ת ובכל המקומות ילמדוהו כארח משפט כמנהג מנחת שי דוקא ולא יהיה ח"ו מחלוקת בין המלמדים כי זה היה עיקר ושורש פורה ראש. זולת סדר התפלה ותיבת ברכו וכל שירות ותשבחות כאשר יבואו בתוכם אותיות הדומות סמוכות אהדדי השליח ציבור יאמר כרצונו. כרם שאר השינויים אשר רצו לשנות

---

[1]) ר"ל איזה מהם ת"ק שנה ואיזה מהם ק' מאות שנה.

העתק מפנקס הקהל רומא:

בס״ד[ב] עמי׳[ג] עשי׳.

אנכי בדרך נחני ה׳ העיר הזאת רומא יע״א בשליחותיהו דרבנן קדישי עה״ק חברון תו״. ואנכי חזון הרבתי האנשים האלה שלמים מבחר עצמים בחכמה בתבונה וברעת ידיעתם מברעת אוהבי התורה ולומדיה מחזיקים בה ותומכיה רודפי צדק מחזקי כל בדק עיר ואם בישראל ואולם דאעקא זאת לפוקא אשר מקדם קדמתא היתה העיר הזאת משובחת והיא כפורחת ישבת בשבת תחכמונים שערים המצויינים בהלכה מערכה מול מערכה מפקי שמעתתא אליבא דהילכתא והיו לאחדים ידידים נחמדים אוהבים זה את זה וקרא זה אל זה בואו אחי בואו ריעי נחמדים מזהב והנאהבים חברים מקשיבים בשבת אחים גם יחד דהקב״ה תבע ביקיריהו ומשתבח בהו מאריהו עם זו יצרתי לי בני בכורי ישראל והיום הזה נסעו מזה ויחנו ברפידים עולים ויורדים בסלע המחלוקת ויפרדו איש מעל אחיו מזה אחד ומזה אחד מתניא מצה ומריבה בעבודה זו תפלה דברים העומדים ברומו של עולם ומירות יאמרו ותשבחות ישמיעו כל חד לפום חורפיה וכל אות ואות דומות וסמוכות אהדדי כגון רוממו צללו גללו הללו. וכן ברכו ושבחא דאתי ממילא מר סבר לאמרם בשוא לבד כמנהג מנחת שי כמ״ש בריש לך לך עי״ש ומר סבר לאומרם בניקוד חטף פתח כמקצת ספרים המדקדקים וכדומה כמה תיבות אלפים ורבבות: ומע׳ הת״ח אשר הם מלמדי תשב״ר[ג] חלוקים זה מזה וראש הסיבה היתה בגלל הדבר הזה כי כן באו ספרים חדשים לבקרים חומשים ומחזורים קרוב לעשרים שנה דפוס ליוורנו יע״א וכדומה והאות הראשון משני האותות האלה הדומות וסמוכות כולם מנוקדים בשוא לבד ודין גרמא נבער כאש המחלוקת בין החכמים מלמדים ושלוחי צבור ובין דא לדא היא שקשה מכה של פרידה כי אין בעון חלק לבם ויהי ריב בין אנשים ויבער ביעקב כאש להבת שלהבת קטטא ומריבה ע״כ מתניא פי ה׳ במאמר קדישין וכל הראוי לאישים איכא דמתני לה הכי בנקודות הקצ״ף ונותן טעם לדבריו וזה יורד אחריו להתפלל ונותן אמתלא

ב) = בסעיתא דשמיא. ג) = עזרי מעם י׳ עושה שמים וארץ. ג) = של בית רבן.

יחזיר אצל אשם ר״ל לכהן השני שהאשם אצלו והוא לאו בעל דברים דידיה ומהראוי שיחזיר הכהן למי שקבל ממנו ור״ל אל הנותן והוא יתנהו לכהן שבמשמרתו ולמה יחזיר הכסף מיד הכהן זה ליד הכהן אחר אשר לא קבל ממנו כלל? אכן הכתוב ונתן לאשר אשם לו מורה בעליל שעבודא דר׳ נתן שכיון שנתן הנולן האשם ליהוריב נתחייב לו כבר גם הכסף, וידעיה שקבל ממנו שלא כדין נתחייב להחזיר לנותן החייב ליהוריב ולכן מוציאין מידעיה ונותנין ליהוריב. וזה דבר יקר אצלי.

עוד דבר לי אל כבוד תורתך, לואת יסלח אדוני כי דברתי הרבה בלשון נוכח, ומה אעשה ורוח לשון עברי ישנא את לשון נסתר? ירים ה׳ את כסאך מעלה מעלה, תגדל ותעש שם כחפץ אוהבך ומוקירך מאד הכותב וחותם פה לבוב יום ו׳ י׳ כסלו תקצ״ד.

שלמה יהודה ליב כהן רפאפורט.

סי׳ תל״ו. תשובה אל החכם הנזכר*) (מרמש״נ ז״ל).

אלהים יענה את שלום הרב וכו׳ ולעשות ככל הכתוב בו,
(מכאן עד „יכירו האמת״ נשמט בכ״ח ח״ב ע׳ 55).

איני אומר לחרף לנדף ולקלל את המחברים שהסכו עורף לתורה שבכתב או שבעל פה, אבל חייבים אנחנו לגלות חרפתם בקהל ולפרסם מומי מחשבותם הרעות הסזורים בכל חבוריהם למען הציל את עדת ה׳ מגלות למקום מי הרעים ולא ישתו התלמידים הבאים אחרינו שורש פורה ראש ולענה וימותו מיתה נפשיית ונמצא שם שמים מתחלל. וחייבים אנחנו להודות ולהלל להחכם הישר״ר שהתחיל ולהחכם השד״ל המתמיד להפעיל מענותם ארצה. וכן נמצא עתה בעיר טריאסטי חכם אחד ר׳ יוסף מטיוולי שמו שבהעתקתו קורות הכתות מהח״ר פרץ בער ללשון איטלקי כותב נגד האפיקורסים הללו בכל תוקף בשנם כי לא ישרו בעיני כל ההערות שכותב המעתיק הנזכר בתוך החבור, עכ״פ הצלה פורטא מיהא הויא להקהות שיני רשעי ופריצי הדור עד אשר יתוקן עולם במלכות שדי וכל בני בשר יכירו האמת.

עתה אבא לקרוא אחריך וכו׳ (כמ״ש בכ״ח ח״ב ע׳ 55).

---

*) מכתב זה נדפס בכ״ח ח״ב ע׳ 54 והדפסתי פה מה שנשמט שם. שזח״ת.

עוד רפויי יד מלקבלו ולמנותו בין חכמינו השלימים והיראים? הנָרים עטרת תפארת כזה מראש ישורון? או נעמים על ראשו אשמת איש אחד (דוד פרידלענדר) אשר יתפאר לאמר תלמידו הוא? ואשר רק לכסות את בשתו ורוע דרכו נגד דרך הישר של האיש אשר יחשוב למורו ורבו, ואמר כי כזה וכזה הוא תכלית כוונת החכם וכה שמע ממנו מאוזן לאוזן? ומי יאמן לו כזאת נגד דברים מבוארים של ר״מ מנדלסון המורים ההפך? כאשר הטיב לדבר בזה הח״ר יש״ר בביאורו לס׳ בחינת הדת.

ופה המקום גם כן להעיר על דברת בני אדם הנוהגים להביא ראיה על מחשבות וסתרי רעיונות של כל חכם מדרכי איזה תלמיד, ויביאו ראיה לזה משנת רז״ל הנודעת באבות תלמידיו של אברהם אבינו ע״ה ותלמידיו של בלעם הרשע, שבכוונה נתנו סימני ההבדל רק בין התלמידים ולא בין א״א ובלעם עצמם, כי המורה יוכל להסתר ולהתחפש ולהעלים רוע לבבו, אך התלמידים מראים בעליל מה היה בלב מורם ורבם. כאלה דברת ההמון. אולם הנסיון יורנו ההפך. כי כבוד הוא מאד לאדם גדול ומצויין הנעלה על כל בני דורו ועל הרגיל והנהוג בדעות להכנים בלב כל תלמידיו את כל אשר יגע וחקר ומצא. וביותר בהראות להם הגדול בהגיוני הנפש לאמר עד פה תבואו ולא תוסיפו ועל זה יאות מאד המקרא צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם. ויעידו על כל זה חכמים וצדיקים כמו אנטיגנוס איש סוכו ר׳ יהושע בן פרחיה, רבן גמליאל הזקן, רב יהודאי גאון, רב סעדיה גאון, וראב״ע ורמב״ם ז״ל, ועוד כמה חכמים. והמשנה באבות בהכרח כוונה אחרת יש בה לדעתנו, כי מי המה תלמידים של א״א ע״ה הם בניו, הלא בני ישמעאל ובני קטורה הפלגשים שלא למדו כלל דרכו ומדותיו, או הארצות אשר קרא שמה בשם ה׳. אמנם נשארו עוד אחרי למודיו עע״ז כנודע מהם. אלא ודאי שהמשנה מדברת פה ברמז על הדת החדשה שהתחילה לפרוח בימיהם וקראה למחזיקים בדתנו הטהורה תלמידיו של א״א ע״ה כי הוא אבינו ומורנו הראשון באמונה ובהודעת שם ה׳ בכל מקום בואו. ולמחזיקים בדת החדשה תלמידיו של בלעם הרשע,*) וזה רמז נכון וסימן מובהק שנודע איך נינו לבלעם הרשע מהנבלות שעשה ואעפי״כ עשה עצמו לנביא אשר רוח אליה על לשונו רק מצד הטומאה. ומה נפלאו לפי זה סימני ההבדל שנתנו שם בין התלמידים, ומובנים עוד יותר ליודע דרכי ראש המדברים אז מדת החדשה בספריהם המלאים גאוה והתפארות שקר. וכמה פעמים דברו במשניות קדומות מעניינים אלו רק דרך רמז כמו כל בנסיה שהיא לש״ש ואינה לש״ש. הכוונה לדעתי על הכנסיות אשר המתחדשים החלו לעשות

---

*) בהשערתו זאת קדם הרב ז״ל להחכמים בעער ויאסט (תולדות הכתות ח״א 405) וג״ג (מ״ע ח״ו 31) ולעווי בס׳ המילין. שזח״ה.

המחשבות? ואם כה נעשה לא נעורר מקברותם כל עתודי ארץ אשר אם נחפש אחרי מחשבותם וסתרי מזמותם מי יודע אם כלבבנו יהיו? הנשוב לזאת לקראת נשק. ונחדש מלחמה שוקטת מכבר עם הראב"ע והרלב"ג והדומים להם? הוא הדבר אשר דברתי גם כן להח"ר שד"ל. כי כל מגמתינו תהיה לעמוד רק נגד כל איש מראה מחשבותיו הרעות בעליל ובדברים מבוארים. ולהרוס בניניו עד היסוד בהוכחות ברורות וראיות עצומות. אך לא להעמיק בחדרי לב כל מחבר. כי אז איש לא יוחן בעיני רעהו וסלנות ירביון בישראל. וכי נראה בינינו איש חכם וצדיק מתהלך את האלהים ואת האנשים בתום ויושר ושמעו הטוב הולך למרחקים גם בין העמים. אז נחדה את פניו ונשמח עליו כמוצא שלל רב ונאמר אליו „הרבית הגוי לו הגדלת הכבוד והתפארת" לא ניגע לבהלה לחקור אחרי מומיו רק נתאמץ למצוא יתרונותיו ומעלותיו. וכן נהגתי בספרי הגדול אנשי שם, קרבתי כל אדם גדול אשר עשה לו שם בארץ ובכל מאמצי כח יגעתי לגול מעליו אבני מעמסה אשר העמיסו עליו גם המשכילים מעמינו. והי' לי בעזרי כי הצליח הדבר בידי.

ולדוגמא ידידיה האלכסנדרי הנרדף לדעתי בחנם מבעל מאור עינים

וכן יוחנן שר צבא הגדול שבישראל בעת חרבן בית שני אוהב עמו עד להפליא ולבו עז כארי ולא ישוב מפני כל, ושנוא מיוסף בן מתתיהו הכהן הסופר רק מקנאת לב כאשר בררתי הדבר היטב.*) וכדומה עוד חכמים אשר רצו קצת מתקנאים להבאיש את שמם ולדחות אותם או את ספריהם מקהל ישראל. יותר מזה עוד הראה רבינו הקדוש בחבור המשנה שלו כי אסף לתוכו גם דברי אלישע בן אבויה האיש הנודע בזמנו למתנגד אל כל חכמי תורה שבע"פ. והזכיר שמו ומאמרו לטוב, וכמוהו הלך הגאון בעל ס' היוחסין (ר' קראקא דף כ"ג) שמנה אותו (נגד הרמב"ם ז"ל) בין ארבעים חכמים שנזכרים במשנה רק פעם אחת ואמר שם וז"ל ואני ידי פתוחה לקבלו כיון שרבינו הקדוש שאנו לומדים מדותיו ותורתו הזכירו עם אבות העולם וכו' וא"כ בעל הרחמים . . . . יכניסהו לאור החיים. ע"כ. וכן ראוי לנהוג עם כל חכם מצויין הנאסף אל עמיו ולא עזב את דת מולדתו ולא חילק את העם למחלקות ולא עמד בראש איזה כת חדשה.

אכן זה משה האיש המדובר ממעכ"ת ידענו מה היה לו כי הלך בדרך התורה כל ימי חייו ולא עבר אף על דבר קטן מדברי רז"ל. וגם דבריו ביסודי הדת מבוארים כשמש בצהרים, כי האמין בהופעת התורה והנבואה מן השמים וכל הנמשך ממנה. ובחכמה רבה הגין עליה ועל כל דתינו לפני כל חכמי העמים העומדים ושומעים את מליצותיו הצחות והנעימות. הנהיה

---

*) עיין גם מ"ש הרב ז"ל במכתבו הנדפס בראש ס' קורא הדורות לר' שלום הכהן (ווארשא תקצ"ה). שזח"ה.

סי׳ תל״ה. תשובת כמוהר״ר שלמה ליב כהן רפאפורט יצ״ו.

אל כבוד הרב הגדול החכם המפואר מופלא בתורה בחכמה וביראה מוהר״ר מרדכי שמואל נירונדי נר״ו אב״ד לק״ק פאדובה יע״א.

זה ימים השנתי אגרת מעכ״ת אשר הגדילה השמחה בלבי. הלא תדע נפשך רב ששוני עת הקשיבו אזני כי במרחקים נקראות מעט ממחברותי ומוצאות חן בעיני גדולים וחוקרים אשר אתה ארוני אחד מיוחד בהם. ולא מעט יעזרו מהללים כאלה למהר ולהאיץ עלי לאמר כלה מלאכתך זאת המשמחת אלהים ואנשים וכן התימותי אותה לולא הטרדות והראגות אין קץ אשר השתרגו על צוארי מפאת כלכול ביתי ולא יתנו מנוח לנויתי וגם לנפשי. אך לא ארבה דברים בזה שְׁלָמָה אהיה כמכאיב נפש מאהבי לחנם. ואין לאל ידם להושיעני? בכן נבא נא לדברי מכתבו.

א׳. בביאור דברי הרמב״ם ז״ל סוף ה׳ ס״ת נראה לי פשוט שכיון לדברי ר״מ ור׳ יהודה במקום הנחת ס״ת בימי משה אם היה עם הלוחות ביחד בתוך הארון או שהלוחות היו בתוך והס״ת מצד הארון (ב״ב י״ד א׳) ולזה אמר מצוה לייחד לספר תורה מקום ולכבדו. ודברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר כלומר כיבוד מקום שהיה ללוחות הברית בתוך הארון היה גם לכל ספר וספר מחמשה חומשי תורה. ולפי זה סתם הרמב״ם כר״מ אע״פ שר״מ ור׳ יהודה הלכה כר׳ יהודה משום שר׳ יהודה לא חִלֵּק כפירוש הברייתא רק תלמודא הוא דאסיק הכי אליביה. עיי״ש. אכן בירושלמי (פ״ו דשקלים סוף ה״א ופ״ח דסוטה סוף ה״א) פליגי ר׳ יוחנן וריש לקיש בפלונתא דא. והכלל דר׳ יוחנן ור״ל הלכה כר׳ יוחנן דוחה את הכלל דר״מ ור׳ יהודה הלכה כר׳ יהודה. וזה כדברי התוספות ברכות (מ״ט ב׳ ד״ה ר״מ) ועוד סתמא דלישנא דברייתא אחרת (בירושלמי דשקלים ריש פרק) מורה כר׳ מאיר. עוד שם תני ר׳ יהודה בן לקיש שני ארונות היו וכו׳ אחד שהיתה התורה נתונה בתוכו וכו׳ ור״ל התורה ולוחות שניות עי׳ יפ״מ והל״מ.

ועל שאלתו השניית אודיעו כי יש ויש בארצות שונות בין אחינו המתחכמים בעלי דעות זרות ומוזרות לנו וליסודי דתנו הטהורה. אך נסיונות רבות הראוני בשכבר הימים כי לא יוכלו אנשים כאלה לה מאומה. ואין בידם להרע ולהשחית בכל הר קדשנו, על כן לא נירא בהמר אר״ ובמוט הרים, אלף כמוהם יפלו מצדה ורבבה מימינה והיא לעולם עוד

ועל שאלתו השלישית היאך אדון מחשבות החכם ר׳ משה מדי ז״ל. האמת אגיד כי תמהתי על לשון השאלה. וכי ניתנה בידיי

אהרן חארין זקן ממרא על פי ב״ד מורה רעה בעיר אראד עודנו מחזיק בטומאתו בכפירותיו אשר כתב בכל חבוריו ובפרט בספר ציר נאמן. והנני מבשרו כי מיום ליום יֵצא לאור פירוש על ס׳ בחינת הדת מהח״ר יצחק ריגיו מגוריציאה שיפיל כל טענות חארין ארצה. וגם הח״ר שד״ל כתב בכל תוקף נגדו באחד מחבוריו.

שלישית היאך ידין מעכ״ת מחשבות החכם המפורסם ר׳ משה מדעסויא אשר שרטט בספר ירושלים ח״ב בענין הנסים כי רבו מאד הדעות בין המחברים ככתוב בספר התורה והפילוסופיאה דף קנ״ג ובס׳ עצי ערן דף כ״ח כ״ט ל׳. ועדיין לפי דעתי לא נוכל להחליט כי נאמן משה מנדלסון עם ה׳ אלהי ישראל ועם תורת משה רבנו האמתית והפילוסוף דוד פרידלענדר הודיענו בחבוריו ובאגרת כתיבת יד כי לא היה כל כך נטוע בלימודי רבותינו ז״ל וכן כתב הכומר די רוסי שהמעיין בחבורי מנדלסון הנ״ל יבין וישכיל כי ירט מדרך האמת המקובלת למשה בסיני והניח מקום לבאים אחריו לטעות בדעותיו ולחפאות דברים אשר לא כן נגד התורה. יעוי״ש באורך. ואני אומר ברוך היודע! הנסתרות לה׳ אלהינו!

שמעתי שמעכ״ת מחבר ספר אנשי שם יודיעני אם מכנים בתוכו גם גדולי האחרונים שהאירו את העולם בחכמתם. ובכלל יגלה לי דעתו על הרב הגדול החסיד מוהר״ר משה חיים לוצאטו זצוק״ל אחרי כל השקרים והכזבים אשר העלילו עליו הקנאים שלא לשם שמים ומצד אחר מה שהליצו בעדו גאוני דורינו ובפרט הרב החכם המליץ הר״ר נפתלי הירץ וויז״ל זלה״ה במכתב שלישי שלו ובהקדמת ספר המדות שהצדיקוהו וחושבים אותו במעלה יתירה בספריהם הנדפסים מדי יום ביומו. והאמת אגיד כי כן שמעתי מזקני הדור אשר במחנה אלהים זה. שמראהו כמראה מלאך האלהים והיה חכם וחסיד צדיק ישר ונאמן עם ה׳ ועם אנשים עשיר מופלג ובעל צדקה והאיש משה ענו מאד אשריו ואשרי חלקו בעולם שכולו טוב. זכותו יגן בעדינו אמן.

על כל הדברים האלה יודיעני דעתו הרמה ואחזיק לו טובה וחנות ובתוך רבים אהללנו. ופה תהא שביתת קולמוסי בברכת שלומי״ם ותפלה זכה לאלהי מרום יאריך ימיו ושנותיו על התורה ועל העבודה ברך יברכהו בעושר ונכסים וכבוד כחפצו וחפץ העומד לשרת בקדש פה

פאדובה. והוא הצעיר מרדכי שמואל גירונדי ס״ט.

מכתב ר׳ מרדכי שמואל גירונדי ז״ל*).

סי׳ תל״ד. ארבעה חקירות שעברו בינו ובין חכם אחד.

לכבוד האלוף החכם התורני המשכיל המדקדק המשורר והמפורסם בשער בת רבים כמהה״ר שלמה ליב כהן רפאפורט נר״ו יושב באהל תורה בק״ק לבוב יע״א.

אחרי דרישת שלומו וטובתו באתי להגיד אליו כי מאת צאת על סני החוצה מחברת בכורי העתים וארא בתוכם חקירות יקרות מאת מעב״ת, יקרה מאד בעיני חכמתו וזכות שכלו. ואחרי סמוך שנתיישב במחנה אלהים זה ידידי וקרובי הח״ר שמואל דוד לוצאטו יצ״ו בכלל דברי עמו מצאתי מענה מרוב התושבחות הנאותים לכבודו והראני את האגרות אשר עברו ביניהם באופן שגדלה חשיבותו אצלי כי מצאתי בהם עשר ידות מחכמה והשכל. וזה לי ימים שנכספה וגם כלתה נפשי לכתוב אליו. אבל עסקי הצבור והיחוד עכבוני כי משא כל העם הזה עלי לשרתם בקדש על התורה ועל העבודה, אמנם עתה כי מעט מזער רוַח לי מגודל העבודה, אמרתי להציע לפניו איזה עניינים כדי שיצרפם בכור שכלו ויגיד לי דעתו הרחבה.

בראשונה יפרש לי לשון הרמב״ם שבסוף הלכות ס״ת ודברים שבלוחות הן הן שבכל ספר וספר וכו׳ ובשנם שבעלי גמטריאות רצו לפרשו ע״י צירוף אותיות נמצאו תר״ך אותיות בעשרת הדברות כמנין תרי״ג מצות דאורייתא וז׳ דרבנן או פירושים אחרים דחוקים ע״פ המדרש. עם כל זה לא נחה דעתי בדבריהם.

שנית לא נעלם מעיני חכמתו כי יאודה מיזים בספר קנאת האמת כיחש מציאות המלאכים ודברים אחרים מעיקרי תורתנו הקדושה. יודיעני אם נמצאו עתה במדינתו אפיקורסים כמוהו ששתו מימיו הרעים. וכי אם

---

*) העתקתי אלה המכתבים מתוך ס׳ שו״ת קבוצת כסף ח״ג לרמש״ו אצלי בכ״י להוציאם לאור ליום נמלאו מאה שנה מעת נולד הג״מ ז׳ (י״ט סיון תק״ן) שזח״ה.

גברו חיל כיולדה אפעה, השור והבור ההבער והמבעה, אשר יומרוך למוימה, נשוא ושבו עריך בגאוה ובוז. ומי לא יחוס וירחם על שארית ישראל, ולא יחוש ישיח יריע אף יצריח, ויחרים את לשון יהם מצרים ויכה ינסס את יוצא, נפש אחד מהערים האלו? ולא תכה הארץ חרם זרם מים הרעים לענפי ארזי אל. איש לא יחסנו ולא יאמיר, לו יחרפנו ולו יחמיר, וחרם לו יהיה, על קדקדו חרמו ירד, חרם כמוהו, כי חרם הוא. לו יעמדו משה ושמואל, קלים היו רודפינו כעשאל, להחזיק ידים משובצות להסיר שביצות השבשתות, והיו להודות, משפטם תהום רבה צדקתם כהררי אל:

מה אהבתי כי ישמע ה׳ את קולי תחנוני, ויעלו דברי אלה לרצון לפני נזר אפריון, דיין מצויין החכם כשמו שלמה אאיליון, אליה ועוז בה שריה ושריון, ונגד פניו נכון יהיה משל כחזיון, כי דור אביב בכלי שיר שר שניון, צהול ישאג על נוהו עליון יתן קולו כל עוז לאלקים ואביזריה חריץ לכליון, וכדי קצף ובזיון, מנעו ביניכם מנו ההניון, כי ה׳ עליון, נורא הוא מכל רעיון ודמיון, ומצוה נורמת מצות השב נפש לבעליו חייא חיון, בן תמליון, בקחתו גליון, ויכתוב עליו בחרט אנוש בלי רפיון, רוצח נפשות אני, שגיתי ברואה, טעיתי בקורא, וספרי שרוף ישרף ושמו עוד לא יקרא, ולא יחשבו עוד המקובלים מנבילים, מקלקלים והוללים, שכלים נבדלים, כי אם איש א׳ יחטא כל העדה לא תכסוף, אולי ירחם מחלון מכליון, וזרעו יהיה ברוך מאב רם אל עליון, כבן יקיר, עם כל ישראל אכי״ר. סדר ושנת תנור עשן ולפיד אש על הכופרים באלה.

אלה דברי חותם ומעתיר, בעירה להבעיר, המצטער וצעיר, אברהם סנרי עבד לקדיש ועיר, העומד לשרת ק״ק קסאלי במדינת מונפיראטו אם ועיר:

א״א. מצאתי מכתב זה בין כתבים שונים מעזבון רב אחד באיטליא ואמרתי להדפיסו כי הרב הכותב היה איש גדול כמבואר בתולדות גדולי ישראל ע׳ 4 וגם ע׳ 7 ואודות שיריו ע׳ בצונץ, לימעראטורגעשיכטע ע׳ 448 וגם ע׳ 651.

להרפיסם ובהיותו בעיר אמשטרדם, אחר שהרפיסם ישבו כסאות למשפט הללו מזכים והללו מחייבים זה אומר בכה וזה אומר בכה, ואנו כלנו בוכים על אנשי אמנה כי אבדו, ורבו הכופרים המגלים פנים בתורה שלא כהלכה, ויחפאו דברים על ה׳ אלקים, יר״מ שיכלה את קוציו מברמו יראו עינינו וישמח לבנו אכי״ר, ע״כ לשון המהור ממומאת האמונ׳ הרעה הנ״ל. הא לכם זרע קדש עם ה׳, כמה עדים על האיש הבליעל המכסה עצמו לדעת ומחטיא את הרבים בדעותיו המזויפות ובעוונותינו כי רבו המקנאים שומעים להקל מעליהם עול מלכות שמים, ואינם יודעים לעשות רע כי מות בסיר אשר חלאתה בה, ואם היו בודקים בשמו ובמעשיו, ממקומו היו בורחים מפניו כבורח מן הנחש חוייא בישא מבעלי הכפל, ומספרו פחד ופח ומוקש, בהם יוקשים בינות האדם לקחת להם נשים מאשר בחרו. הלילי שער זעקי עיר סורו טמא קראו למו, סורו סורו אל תגעו, כי האנחו גם נעו כהינע ועוה, וכשתניעו לאוני שית תאורו אל תאמרו מים מים אלא אש אש, אש הוא עד אבדון יכלה את ספרו, אני אגדיל המדורה. ואם בקשו לגנוז ספר קהלת שברוח הקדש נאמר, על כי היו דברים ממין הקוראים בו לדברי מינות, הספר ההוא שברוב דבריו לא נחדל צפע, שפע פשע, שוא ודבר כזב, מים לא נאמנו, דברי מינות ואפיקורוסות, ומכותלי הספר ניכר שפחמי הוא כלי אין חפץ בו, הן קצף בו, נטמא מקצתו נטמא כלו, והיודעו עיקרן של דברים ומעשיהם כולם סרי מוררים, עאכ״ו טובה כפולה ומכופלת עבדינן ליה לבערו כאשר יבער הגלל עד תמו? כי אם הוא יכלה חצי ספריו לא יכלו! א״כ איפוא צרופים צומקים ממעלו תנו עוז לאלקים לשריפה, וקה״ק למאכולת אש, ומהימנותא דכלא כאכול קש לשון אש, חץ כנפים תמידין לעמו, שרפים עומדים ממעל לו בשש כנפים ירוצו ולו ינעו, עד בלי לו יראה וימצא, צא תאמר לו. נשים שאננות בינות בושחות, ספודה ואורה, פשוטה ואורה, כי ילדתן בנים לא אבו שמוע תורת ה׳, ביין התענגו ובשכר תעו, שנו בריאה סקו פליליה, ערום ועריה. איך נפלת משמים הילל בן נחל, אם לה׳ יחטא איש מי יפלל לו? שופט כל הארץ לו יעשה משפט וצדק, והיה למפשח המפסח, ולמשפח עקב פח, להשפית להאביד ולהפסיד, ולהקציע את הרשע, ומפי עליון לא תצאו הרעות והתהו אלו אבני מהומות עוממות נקובי שמות, שחרות חימות, תחנודנה שוד ופחת סוד בעל מזימות, יעלו שמים נושאי עש כסיל וכימות ירדו תהומות כחץ קרדומות תוך הארמון, ידיעות טמאות קשת וכידון, ובטוב העולם נידון. ה׳ חננו לך קוינו, אתה ה׳ אבינו, אלקים אתה בתוכינו, חננו חננו והסר מעלינו את עמלינו אלו הבנים סוררים המדברים עליך עתק, עתקו גם

לאחור, וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם, וע"כ לא נוכל להרחיב ולהעמיק בחקירותם, אמנם בע"ה נבאר ראשי פרקים כמצ"ץ מן החרכים, בלתי הסתכלות בדברים עמוקים, עכ"ל הזהב לענייננו הרי בסי' שלא עלה במחשבת הרב הקדוש לסתור דברי המשנה דתני המסתכל, ור"ל הסתכלות עומק הדברים ע"ד המסתכל באשה, ולא התבונן אלא במה שהורשה. ובפתח דבריו האיר נתיב זה במה שאמר כמצ"ץ מן החרכים, בלתי מסתכלים בדברים עמוקים, חלילה לא עמד בפרק זה בורר ושוחן הדברים ההם. וכבוד ה' הדפו מלהסתכל לבלתי הסתכן, וכמ"ש אשר כמעט יסתכן האדם בהעמיק הסתכלותו בחקירת עניינה והמדומה, דמדמי ליה הרב הנ"ל למאי דאמרינן בתחילת מסכת מגילה הואיל ומסתכלים בקריאת המגילה, ואית דגרסי ומסתכנים בה והוסיף ליה מדיליה הבער הזה פי' מסתכל לשון סכלות והוללות, כבן זומא הצי"ץ ונפגע. טוב ממנו הנפל, בשומת מגע בין הסתרים לבית מנוגע, ומדוע בא המשוגע? שומו שמים על זאת העיפה והמרגעה. איפה היוצאת לקעקע הבירה, כתובת קעקע עברה וזעם וצרה, משלחת מלאכי רעים להבאיש את ריחינו על פני כל הארץ, ארץ ארץ? כמה עניות דעת מושכי העון בחבלי השוא ודבר כזב גורם, אשר חציו שגונים הולך עקשות סה ולא הניח מדה טובה לישראל פושעים יכשלו בו בו"ל (לשון שקר) כתועים שזכרנו לעיל שמאמינים בסבה ראשונה וכו' לפי שהוא אור פשוט וכו' סבה ראשונה דהיינו אין סוף והוא פשוט בתכלית הפשיטות וכו', א"כ המאמין בזה וכו' כאלו עובד לתוהו כמה דאמר קרא כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו וכו' עכ"ל (בל יכון) ראו גוים והביטו והתמהו תמהו צורר מה מלל! הנמצא כזה איש אשר רוח עזעים בו? הימצא בכל חכמי האמת ובכל מלאכותם מין כמוהו? כי סוד יהגה לבם, ועמל שפתיהם תדברנה? מי יתנהו במדבר מלון צורחים מפה הארץ, בריאה אשר ברא ה', ופתח פתוח ימצאו דבריו אלה, וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה, נופת תחמוסנ' שפתי זרה על התמורה. אוי לאזנים שכך שומעות, יצר יאמר ליוצרו לא יבין לנתוץ ולנתום להאבית ולהרוס נעשה ונשמע, כחשו בה' ויאמרו לוא הוא. לבך תשית לרעת חזות קשה הונד לי מחכם א' אוהבי כנפשי מעיר ליוורני שכתב על ענין זה וז"ל (הקים אתך) זה שלש שנים שעבר כאן חכם א' חיון ואני הראיתי לו שראיותיו אינם מכריחות ושהם הקדמות וכוונות מחודשות לא קבלום שום מקובל ואז הוציא את ערותו לחוץ ואמר שכדברי כן הוא רק שעיקר הספר הוא מפי הקבלה שקבל מהמלאך שר הפנים, ואני השבתי לו שאין אני מאמינו אם לא יעשה לפני אות או מופת, ודחה אותי בדברים. סוף דבר הלך לו

אאריך נפשי? שבשתא ממילא נפקא. כל השומע יצחק לו ידמע ישום וישרוק פניו לא יסתיר מכלימות ורוק שלדעתו יהיה נקי לבדו, נשמה אחת משתעשעת בגן עדן אף כי רשע וחוטא, אהני ליה שיטתיה ושוטותיה אם ישכיל שותו וסודו גבר לא יצלח בימיו צדיק שאינו יודע סודותיו, גם ענוש לצדיק לו טוב. האמור יאמר ההבל מה תוהו אחליך יעקב משכנותיך ישראל, יעלו בתהו ויאבדו שברם? מים רבים לא יוכלו לכבות את האיבה, ונהרות לו ישטפוהו וחכו כאין ותוהו, כתבו את האיש הזה ערירי, יאבד הוא ואלף כיוצא בו, וקוץ אחד ממנו לא יזיק ולא ישיל מום בצאן קדשים עם ה׳, שבהבל פיהם או מעשיהם יעשה רושם למעלה, ק״ו מאנשי נינוה שלא היו בקיאים בסודות ועכ״ז וירא אלקים את מעשיהם דווקא ולא פנה אל רהבים לעשות בהם שפטים בעבור מחשבתן של ישראל וכוונתם אלא וישמע אלקים את נאקתם. ומה יענה הבונה שמים מעילותיו על כל מה שאמרו ז״ל על פסוק דגלו עלי אהבה? לגלונו עלי איבה, פירושו על משנה דחגיגה שפער בה פיו לבלי חוק טוחנן תוכנן המשנה, ולא שפיל לסיפיה דתנן התם וכל שלא חם על כבוד קונו, תשובתו בצידו, וכמו שהכלים חצוניים הוראת הפנימיים, כן טעותו בהגלות נגלות אחד הריקים, הנראת סכלו במרומים ושטותו בנסתרות. ואיך יבין במופלא ממנו אם הנגלות נסתרו מנו? רואה אני אחר קדלו של זה האיש לא חייא, דזקיף קויא עלה דהיא כחיוויא, ונדחק בפירושה כדי שלא יאמרו לו שתוק, ולמה נדבר רמיה דלא כהיא קיר נטוי גדר הדחויה? ולא זכר הצר הצורר והשר המסכים על פירושו כי פשט המשנה מבואר לרעה ולא לטובה, ע״ד מאי דאיתא במ״ר וז״ל אמר הב״ה למלאכי השרת ראוים הם המצרים ללקות בחשך מיד וכו׳, וע״ד לא היה דוד ראוי וכו׳, אכן עניינה אשר עליה מדברת המשנה, הוא דהוי למכאל ולמכאל, ואין הפרש בין ראוי לרתוי כדאשכחן בגמ׳ דר״ה דף כ״ה ע״א אמר ליה ר׳ עקיבא ראוי לו שיפול למטה י״ב חדש ואל יגזור עליו גזירה זו, ואית דגרסי רתוי דהיינו הך, יראה בערוך וינצל מערוך. ולקדש שם שמים ברבים אביא מ״ש להאר״י זלה״ה באדם ישר, וזה יכשר, לא יעדיף ולא יחסר, אחרי שנתן טעם לשבח הבורא בכוונת הבריאה כדי להשיב לזולתו, איזן וחיקר וז״ל לשון חכמים:

החקירה הב׳ הנה היא קרובה אל שאלת מה לפנים ומה לאחור הנזכר במשנה במסכת חגיגה ריש פ׳ אין דורשין, והנה להיות שאלה זו עמוקה מאד אשר כמעט יסתכן האדם בהעמיק הסתכלותו בחקירות עניינה, כאשר הזכירוהו רז״ל במשנה הנזכרת וז״ל כל המסתכל בד׳ דברים ראוי לו שלא בא לעולם מה למעלה מה למטה מה לפנים מה

לאחוז צדיק דרכו בעולם הנצחי את הנפש המשכלת, וכדוד חשבו להם כלי שיר מעשה המצות להכשר חכמה וידיעות המושכלות, ורשע מה הוא אומר? מה העדות לכם ולא לו נורא עלילות, יוכשרו הכחות מן הפעולות? אין למדים מן קלקלות נסתרות ונגלות, הכופר בעיקר אמונתנו לשום שפלים למרום, מר למתוק ומתוק למר! ומה אענה ואומר? לבי בחלילים יהמה, חלילה לי מעשות זאת עזוב את ה׳ לחשוב בדבר הזה להעמיד צדיק עם רשע, חלילה אם אצדיק רשע, חלילה לי מחטוא לה׳ חלילה לאל מרשע, ושדי מעול מה שדי כי נעברנו. ואם עינו הטעתו במה שכמה שנים נחלקו אם רב הוא התלמוד או המעשה, היה לו לידע כי הוכן בחסד כסא, תלמוד גדול שמביא לידי מעשה, כשומר ונשמר נשוא ונושא, ואפילו יהיה פירוש התירוץ כי התלמוד דווקא גדול וכאב את בן ירצה, לא מפני זה המעשה יעשה, בכל יראה ובל ימצא, ולמה מה זה הבל יפצה? צא ולמד, ממראה הנחמד, ענל לא לומד, פתיא אוכמא, שם ישבנו גם זכינו וראינו עתיק יומין יתיב לתת לנו תורה שלימה, ואין אתנו יודע עד מה, נחל נובע מקור חכמה ואמרו נעשה ונשמע קול ברמה. ראה גם ראה מה ששנינו בסדר המדרינה הלומד ע״מ ללמד, וסוף וראש הלמד ע״מ לעשות. ברוך המקום ברוך הוא, שנתן לנו הזהר הקדוש להקהות את שיניו לאמר לו, פוק חזי דבלישנא כלילא, כליל וקאמר דבעובדא ורעותא גליא מילתא. והיא שעמדה לאבותינו ולנו לקיימו ולסעדו יותן ספר ויוחק לכבוד יושב בשמים ישחק. כמה כהו דרכיו מדרכי המקובלים, שאפילו קלי הקלים, נסתבכו ונשתבחו בשבח העומד על ספריהם במילי דחסידותא ולא עמד על פרק חומר בקדש שהחמירו על הטמא בנפש, הכרת תכרת תורתו ומצותו עד אשר ישוב וניחם על הרעה. ומה לנו עוד לעצביו פה סח מסה ומרור? מאן יקים ההוא ינוקא דאקרי לאחר ולשני ליה ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חקי, פיך שלחת ברעה כי ברע הוא. בינו זאת שכחי אלוק! הגנוב רצוח ונאוף והשבע לשקר והלוך אחרי אלקים אחרים ואמרתם נצלנו ולדבר על ה׳ תועה? על קו תוהו הזה נתלה החובר חבר נלוז לאלקים, לנטות אחר הבצע, פצע תחת פשע, ולא סר אל דברי פה קדוש הרמב״ם שטיהר וטימא ופיגל מלאכת מחשבת רבות מחשבות בלב אנשים אשר היו מחזיקים למשיח, איש היה צדיק הרבה בזמנו, על שעבר אדרבנן ביתור צדקות פזרונו, מילים לא אמון בם ליודע רבונו, למה זה הבל תאהבו בידיעת תלת קשריו אשר קשר על ה׳ קשר חבל בחבל נימא בנימא, הבל בהבל נהימה בנשמה? נעימה בנימא נתחלף לו, להכנים ראשו להרים ראש במחץ ראש, דוק ותשכח, דנפק דק, שח ולא אשבח, ומה קצי כי

מגיד רחצה צפון אבדך, הילל נמצא, סלחן עורך, מרור כורך, כר פז יחץ, מוציא מצה, כלה ונחרצה. כהא לחמא רזיא, די אכלו אבהתנא תאניה ואניה, הא כליסה אתיא די סבר לאובדנא, כויה תחת קויה, הא חלמא עניא די חלמו אבהתנא בארעא דמצרים, אבות אכלו בשר קול מבשר, ושיני בונים תקהינה עודנו תכלינה עינינו, השחא הכא עבדי השתא באה מארעא דישראל בני חורין ממהלך המאבד שבילי הדעת, חירות ממלכויות בדויות, מלל אברהם היניקו בונים זרה ודעת נכריה, קול תמימה נשמע, מאירת ה׳ בבית רשע, מקרית עוז אך נפשע. אשרך ארץ שמלכך מבני חרי תקיפי ארעא דישראל, אשר בפתבג המלך זקן וכסיל אינו מתנאל, ושריך כעת לא יאכלו לחמם טמא בנוים, אדמה וצבויים. אשרך ארז אשר בלבנון, אל תירא אברהם, אנכי מגן לך, איתן מושבך בירושלים נאוה, ולקחך שער ופתח תקוה, להשים בצלע קנאתך, אוספה הצולעה למען ספות הרוה עוה עוה, בסלוא דלא מבע דמא מחו עצה במערבא, לכסות פה זר ערות אלוף עולה וקרי עלוה דבהדי הוצא לא ללקי כרבא. יזכור אלקים לטובה את אשר התהלכת למסעך היום כאן ומחר בקרב איש לב עמוק צמח ה׳, לצבי הצד צבי נופת תטופנה שפתותיך, כלה, המוק תמוק הארש, והבוק תבוק שפתי כסיל מחתה לו, נחפשו חושיו נבעו מצפוניו לחתות אש זהב כסלו, צבי שלקחו לכסף, מחסר מאדון זה, מאדון אחר. ועד יעלה מן הארץ, הד אורים לאות הוד מחשבתך, לשריפת חץ דת לא לנו, צריפת אש דת לנו, שאי סביב עיניך וראה כלם נקבצו באו לך, לך אמרין נזרא, סחור סחור להרמך לא יקרב, כל איש קרב, צעיר ורב, קול שאון מעיר כל הצאן, בקול חסון ממאיר, קול מהיכל ה׳ לשלם גמול לאויביו, זה הצער לה׳ צדיקים יבואו בו. מה נשתנה הדעת הזה מכל הדיעות. מה נשטתה הבער הזה מכל הדיעות. לו חכמו ישכילו זאת יבינו עוכר דתם, על אחת, כמה וכמה חשכו עיני המחבר הבוזה, רזה ונבזה, כיסוי עינים נופל, חוזה שוא ותפל, בין אפל טפל ושפל, מנפל אשת בל חזה שמש ומגן ה׳ צבאות, אות הוא לצבא שלו׳ קול בוגדי בגד, בסברות כוזבות דברי ריבות, הקדמות בדויות מאיש מכאובות, בקוץ חרבות, שידיעת סודותיו בם לחשוב מחשבות, די ולו הותר לטהר מכל מחסורות ותועבות, וי״ל (יפול ברעה) שהמסתכל בארבעה דברים (ר״ל מה למעלה וכו׳) מכפרים לו על כל עונותיו אפילו אם עבר על כל התורה כלה רוא׳ זוכה למעלה רמה כו׳, עכ״ל לשון אש, חץ שחוט לשונו מרמה דבר. ומי הוא זה ואיזה הוא בשווקים וברחובות, שסנור יהיה ולא יפתח לראות במראות הצובאות, שלא השינה דעתו אפילו לכת הפילוסופים נמחו מספר החיים, שזממו ליתן חבל כנעימה בדעה משכלת

כל תורף דברי סייף הספר ההוא להומם ולאבדם אם יבואו לידי גילוי לא יאמן ולא יסופר, כי קללת אלהים תלוי! נבהלתי מראות מראות צבועים הבאים לשרש יעקב להלחיץ בפה רך ישראל ומלאו פני תבל תואנה, תבל בתבונה, ועשו לה עדים במקום בינה, בחלקת מחוקק צפון בארם. הלאל ידברו עולה ולו ידברו רמיה? אל תליצו לנחמני בדברי נחמיה בן אלים וקוץ בה, אך תהיסו מלנחמני על סוד בל עמי בלבל עמי, איך לא תחישו להחלימני משוד בת עמי? כי ההרים ימוטו והדמעות תמוטנה וחניתי מסודו לא ימוט, וימש חשך טמון לצפוניו, תאכלהו אש לו נופח תרמסנו רגל, פעמי רגלי. אמרתי ימים ידברו ורוב שנים, אכן רוח תעתועים היא באנוש ונשמת שטן תאונם ותנינם. הברב כח יריב? לא! אך הוא ישיב יהפוך ידו כל היום רצוא ושוב, לו כהתה עינו גם ליחה, ונמצא צבי שמור בתום. ומי לא יקום אורהו? החלש כמוני יאמר גבור אני, עתה אקום האמר לה', הנני לכוננה מלחמת מצוה, הנני למלאכות מלכות שמים, לעזרת ה' בגבורים, גבורי כח עושי דברו.

שמעו נא המורים, שמעו נא תוכחתי, ויעבור עלי. מה רב טובך אשר צפנת ליריאך ספרי קדש קבלה אמתית של הארי' זלה"ה, ואף גם זאת בהיותנו בארץ אויבינו ככפיפה שאין לה אזנים, כמה כרכורים כרכרו עליה מלה בסלע משתוקת בשתים, אך למחסור דבר שפתים ולא זזו מלחבבה עד שנמנו ונמרו המיימינים בה זורעי על כל מים הוציאוה ותצרף לכל כתבי הקדש בידים מוכיחות דהויין ידים, שכלה יראת שמים, והיתה לנו לעינים, אי לך ארץ, היית כגן לעבדה ולשמרה, הושמת לתועב' ולתאוה יבקש נפרד להפריד אלוף נעורים בארם הצבי סבור מלכא להוי בארץ הצבי, וחשכה אור אש שחורה על גבי אש לבנה בעב הענן ככב אחד ששמו רעה שבאתי מאדים לבנינותם של בא זה ועיות את זה, תופשי התורה לא ידעוהו, הנבאים נבאו בבעל, מנעי רגלך מיחף וגרונך מצמאה, ואחרי לא יועילו הלכו אוי לעינים שכך רואות כי אראה חכמים יחד עם כסיל ובער יאבדו אשתוללו אבירי לב כמה כלו ימיהם בהבל זה, שבא לאבד עולם מלא (לולא ה' שהיה לנו) בקום עלינו התם, בליעל איש און להתיר לנו את האסורות, בידים לא אשורות, ודמה דמיונות לעלות מעלה מעלה מקום אשר דתי המלך אינם מעלים ולו מורידים מטה מטה, כי מעל מעל בסודותיו בד בבד, מספחות מספחות לבד, ומנוס אבד! היאמיר גוי אלקים וימיר כבודו בלא יועיל? קרוא בגרון ונשאתם את סיכות וכות מלככם כיון צלמכם ככב אלקיכם? אוי לידים שכך כוזבות מחשבי עמל וכעס, יביט לאין עזר יהא זומם לאין סומך. כד אש יך אין,

מכתב מהרב ר׳ אברהם סגרי

נגד נחמיה חיון.

שמעו אלי רודפי צדק עם תורת אל בלבם עד כאן הגיהו כתבי האר״י הגדול, זקן ונשוא פנים, הוא הריש מתא וריש מתיבתא דק״ק מנטובה יע״א נר ישראל, כמהור״ר יהודה בריאל, נר״ו יהל, כונן חציו, על יתר כתבי הקדש צבי תפארה ונפתלי אילה שלוחה, נותן אמרי ספר בהימנותא דכלא שקוץ שומם, קול לו חול אליו, חרב לישראל בפירושיו סרח העודף, האימה מזה והחימה מזה, תקעו שופר בגבעה לבל יאמן בשוא נתעה, ערות ארשת שפתי כסיל (מחטוא לו), ערום ירה רעה בנסתר ומכסה בגד על כל נעלם, מרישיה, וסיפיה מתרים לעיני כל ישראל, ידו לאלקים תריץ, כרשע עריץ, וחמרא דאקרים, ויעירוני ויאמרו לי קום קרא אל אלקך, יום צרה ותוכחה עד ה׳ ועל מכחישו, באו בנים עד משבר כי הרועים פשעו בו, ואלה הצאן מה עשו?

הן כל ראתה עניי, וזלעפה אחזתני, בעייני אנחת זכרון מזכרת עון נחמיה בן כליה, ונפשו לא חייא אגרת עורנת אלי, מספר מר לבוש הבדים קה״ק ועוז לאלקים שמותיו נאים, ותחתיו הבהרת, צרעת ממארת, ובחכמה נאדרת, האמת ממנו נעדרת, כי במחתרת ימצא היודע רבונו, כוין פתיחן ביה להמרות בו, בכל זאת חטא אויב בשפתיו ונתן תפלה לאלהים! היש משפר לבדייותיו? אם לא ראיתי הלא האמנתי לרצוחו ככרוכייא בייא בייא, כמה נעולים מעשי חייא. יהיה ה׳ צבאות לעטרת צבי, יפיפית מבני אדם הוצק כן בשפתותיך יושק חן אמרותיך, על כן בראך אלקים. חגור חרבך, הודך והדרך, על דבר אמת חציך שנונים, קמים, תחתיך יפלו החוקקים חקקי און, בידך הרחיקהו למען סור משאול מטה ומעלה. ואם קם לשון סואן ברעש נגדך שבר על שבר שאון אל תהום קורא וירפאו את שבר בת עמי ואך זר לאמר שלום שלום מר לי מר! מי יתן החרש יחרישו! אין שלום אמר ה׳ למרשיעים עצמם, זעום ה׳ יפול שם בעט אשר שלח האדם בל׳ ׳ באדם הגדול בענקים לרע לו, כי נגלה קלונו בהקהל הרב הני׳

במקרה אם כן לא תהיה הוייתה נצחית כי כל דבר נצחי לא ישיגנו מקרה ושנוי:

וראוי לחקור אם הנפש מדבר או מלא דבר, כי יש שאמר שהנפש נבראת מדבר זו מזו, כמו הגוף, כי כמו שבשר הבן מבשר האב והאם, כן הנפש מנפשות האב והאם נחצבת, ואחרים סותרים זה הדבר, ואומרים שאם כן יתכן שיהיו נפשות האבות נחסרות, כי כל דבר נקח מדבר אחד או ילקח כלו ממנו או מקצתו, ישאר חסר. וזו הדעת חלושה מאד, כי מצינו הנר הנדלק מנר אחר איננו חסר. וכן חום האש לא יחסר להולד חום באויר, וכן אור השמש בעצמו לא יחסר בתתו אור באויר. והסכימו במופת שאיננה מנפש האב, אך יש לה התחלה אחרת, ונוכל להביא ראיה מן המפורסם, שאם תהיה נפש מין האדם מן האב והאם, נצטרך לומר כן מנפשות כל בעלי חיים, ואם כן הנולדים מעפושי הלחיות כמיני התולעים וקצת בעלי חיים שנבראים ממזג נתחדש באויר כמו הצפרדעים, או מזג נתחדש בארץ כמו העכברים, אם כן מאין תבא להם נפשותיהם שהרי אין להם לא אב ולא אם. גם במין האדם אפשר לדעת קצת החכמים בלא עזר זכר ונקבה ומאין תבא לו הנפש:

וצריך לחקור על השארת הנפש, כי זאת חקירה גדולה אצל הפילוסופים ומחלוקת ביניהם, ויש שהביא ראיה מזה שאמר אחרי שאיננה כח בגוף כמו שבארנו שהיא מתחזקת בעת הזקנה בזמן שנחלשו הכחות הגופיים, א״כ איננה צריכה לגוף ולא תפסד בהפסד הגוף כמו שיפסדו הכחות ההם שהם צריכים לגוף: עוד אמרו והביאו ראיה על השארתה, אנחנו[42]) נראה פעולת הנפש יוצאת חוץ מגופה אל הדברים הרחוקים ממנה, כי תחשוב ותדמה כל הדברים התחתונים והעליונים עד גלגל המקיף העליון, ותצייר אותם בשכל ותעמוד על אמיתתם מבלתי שתקבצם אצלה, ואם פועל הנפש יעבור חוץ מגופה יוצא ממנו אל רוחק גדול מבלי הפסד, כל שכן שעצמה היה יותר ראוי בזה מפעולתה שאם לא כן נמצא פעולתה יותר נכבדת ממנה, וזה מן השקר, כי הפעולה באה מאת הפועל ואין הפועל בא מאת הפעולה, מפני שהפועל עצם והפעולה מקרה, ואין ספק שהעצם יותר נכבד מהמקרה, אם כן הנפש יותר נכבדת מפעולתה, ואם פעולתה תעבור גופה מבלי שתפסד, ק״ו שהיא ראויה לזה יותר מן הפעולה, אם כן באמת היא קיימת ונשארת אחרי הפרדה מן הגוף:

---

[42]) Ibid. f. 96 col. 4. Z. 3—18.

מאצל הבורא יתב׳ בלי אמצעי, מפני מה חדשה עתה ולא חדשה מקדם, וזה א״א אלא מפני שנתחדש לו רצון או בחירה. כי אמנם הפועל שיפעל בעת זה ולא יפעל בעת אחרת, הוא לפי המונעים או המביאים המתחדשים לו, ובו יחייבו לו המונעים מניעת פעולה מה שירצהו, ויחייבו לו המביאים רצון מה שלא היה רוצה הוא מקודם, ואחר שהבורא יתברך אין מביאים לו שיחייבוהו שנוי רצון, ולא מונעים אצלו ולא מעכבים שיתחדשו או שיסורו, א״כ אין צד להיותו פועל בעת ולא פעל הדבר ההוא בעת אחרת:

וזה הדרך חלוש מאד, כי זה כלו יתכן בפעולה שאינה תלויה בחומר, אבל הנפש שהיא צורת הגוף ופעולת הוייתה היא נתלית בגוף, אפשר לחולק שיאמר כי היא נבראת מאת הבורא בלא אמצעי, אך לא הזדמן לה עד עתה חומר שתחול בו, ומפני העדר הכנת החומר היתה מניעת הויתה, וכן צריך שתאמר בהכרח מפעולת הנבדל שאינו בטל מפעולתו אלא מפני העדר הכנת חומר לקבל הכנת פעולת הנבדל, ובארו בדרכים אחרים רבים במופת:

סוף דבר הסכימו הפילוסופים שהנפשות אינם נבראות מן הבורא אך באמצעיות השכלים הנבדלים, וכמו אשר פעולה אנושית אינה מקבלת מעשה מן הנפש המשכלת כי אם באמצעות הרוח, כן הנפש המשכלת אינה מקבלת מעשה מן הפועל הראשון כי אם באמצעות השכלים, כי דבר שהוא רב ההרכבה לא יתחבר עם פשוט בתכלית הפשיטות, ודבר עב לא ידבק עם הדק כי אם באמצעות דבר שיהיה לו ערך ודמיון קצת ביניהם, וכמו שאין התחברות ודבקות ביניהם כי אם על ידי אמצעי, כך איננו יכול להתהוות ממנו כי אם באמצעי, כי הדבר הפשוט א״א להיות ממנו אלא פשוט בלבד:

ועוד אמרו כי אין דבר נכבד יותר מהמקבל פעולה או שנברא בלי אמצעי[41]) ואם כן שהנפש נבראת מאת הבורא יתברך בלי אמצעי, אין נמצא שום דבר נכבד יותר ממנה, וידוע כי הויית הנבדלים היא נכבדת יותר ממנה. ועוד כי הנפש היא יוצאת מן הכח אל הפועל והיציאה ההיא היא תנועה אחת שיקרה לה, והתנועה ההיא עושה אותה המוציאה לפועל, ואם היתה נבראת ממנו יתברך אם כן הוא עושה התנועה ההיא, וזה א״א כי כל דבר המניע הנפש אינו נצחי לאין תכלית, כי כל דבר מניע דבר הוא מניעו בעצם או במקרה, וכל דבר נצחי מניע דבר בעצמו בהכרח תהיה התנועה נצחית לאין תכלית, ותנועת הנפש אינה נצחית אם כן איננה נעשית מנצחי, ואם מניעה

---

[41]) Ibid. Z. 17—20.

האחר במקום אחר: והנפשות לא יפרדו תחלה בגופות שהרי אינם גוף ולא בחלקים כי מה שאינו גוף לא יחלק [247b] שיהיה חלק אחד במקום אחד והחלק האחר במקום אחר וכן אינם עלות זו לזו אם כן לא יושכל בהם מנין ועוד שאם תהיה מציאות הנפש קודם היות הגוף נוצר ונשלם אם כן נבראות לבטלה כי הנפש לא נבראת כי אם לצורך הגוף להשלימו ולהוציאו לפועל ואם נבראת קודם ממנו אם כן מציאותה הקודם לבטלה וזה[36]) הדבר מפורסם ומושכל כי הטבע חכם ולא יעשה דבר לבטלה[37]): וביארו הפלוסופים כי אף על פי שהם נבראות חדשות בכל יום אינם נבראות בזמן אך בריאתם בלא זמן כי הזמן הוא מקרה דבק לתנועת הגלגל[38]) כשיביטו בה ענין ההקדמה והאיחור ותהיה נספרת כמו שהתבאר במקומו ולא תמצא זמן בלא תנועה ולא תנועה בלא זמן וכבר ביארנו כי לנפש אין לה תנועה בעצמה אם כן איננה נופלת תחת הזמן בהוייתה, ועוד כי כל גוף שהוא בעל כמות והוא מורכב מחלקים הוא נופל תחת הזמן בהוייתו שיבראו חלקיו זה אחר זמן זה. אך הנפש איננה גוף ואין לה כמות שנאמר בה שיתהוו קצת חלקיה בזמן אחד וקצת חלקיה אחר כן: ועוד כי כל גוף יתהווה ממזג וכל מזג מקבל תוספת וחסרון והוא יתחדש ראשון ראשון אך הנפש איננה כן שאיננה מפעולת המזג על כן לא תתחדש ראשון ראשון [וכן[39]) הסכים אריסטוטלוס בסוף עיונו שכל הצורות שמתהוות בהומר בלא זמן]: ועוד ביארו הפילוסופים שאיננה[40]) נבראת ונאצלת מאת השם ית׳ בלי אמצעי אך הנפש נאצלת מאתו על ידי השכל הפועל הנותן צורה לכל בעל צורה ונותן השכל לכל בעל שכל: כי הנפש היא מתחלה בכח חומר או בכח המזג המתחדש שממנו יהיה נוצר הגוף ואחר כן תצא הנפש מן הכח אל הפועל — וכל מה שיצא מן הכח אל הפועל מוציא זולתו והוא חוץ ממנו בהכרח כמו שמבואר כל זה במופת: וצריך שיהיה המוצא ממין המוציא והמוציא ממין המוצא. כי הנגר לא יעשה האוצר בעבור שהוא אומן, אבל מאשר מצייר בשכלו צורת האוצר, וצורת האוצר אשר בשכל הנגר היא הוית צורת האוצר לפועל ושמה אותם בעץ, כן בלא ספק נותן הצורה צורה נבדלת וממציא השכל שכל: עוד אמרו שאם תהי׳ הנפש המתחדשת

---

36) K. ועוד.

37) Cf. Bamidbar Rabba S. 18: בכל מקום הקב״ה עושה שליחתו ולא ברא דבר אחד לבטלה; Kaufmann, Attributenlehre p. 322 u. 183.

38) O. c. p. 306 n. 147.

39) Zusatz Gerson ben Salomo's.

40) Aldabi f. 91 col. 4 Z. 8—16.

הנפש היא אחת ותעשה דברים מתחלפים יחד תצמיח הצמחים ותתן הרגשה לבעלי חיים ושכל לאדם לפי התחלף הגופים והמזגים הגאותים לקבל הכחות ההם: וסתרו הפלוסופים זה הדעת ואמרו אנחנו נראה לצמחים נפש הצומחת ומגדלת ואין להם נפש מרגשת ונפש משכלת א״כ הנפש הצומח היא זולת שאר הנפשות וכן בב״ח שאינם מדברים יש להם נפש מרגשת ואין להם נפש משכלת אם כן [247a] היא זולתה ועוד ביארו כי גם הנפשות האנשים הם רבות במספר לא אחת בכולם שאם[34]) כן היה ראוי שיהיו האנשים כולם או חכמים או סכלים וידע האחד מה שידע האחר ולא יעלם ממנו ואין אנו רואים הדבר כן ואם היה הנפש אחת בחכם ובסכל תהיה אם כן הנפש חכמה וסכלה ביחד וזהו שקר: וא״כ הנפש החכמה איננה הנפש הסכלה ואין הנפש אחת בכל הגופות אבל הם רבות במספר כמספר הגופות המיוחדות בהם ואחר שהנפש אשר בכלל מין האדם לבד אי איפשר שתהיה אחת לבד אך הם נפשות רבות במספר כמספר הפרטים האישיים כל שכן שנפש המינים החלוקים והסוגים והם הצומח והמרגש והמדבר אי איפשר להיותה נפש אחת בלבד אך כל מין ומין וכל סוג וסוג יש לו נפש מיוחדת לכל מין ומין כפי הראוי לו וכפי הזדמן מזגו[35]) ויחלקו הכחות האלו הנפשיות לשלשה חלקים והם מה שהשתתף בו החי עם הצומח והוא כח הצמחי אשר ימשוך ממנו כח הגדול והולדה וקבול המזון ובזה יתדמו הב״ח והמרגישים עם הצומח זולתי התנועה המקומית והרצונית אשר בזו יבדלו ויפרדו כמבואר וכן מה שהשתתף בו האדם עם שאר החיים וכו׳.

ואחר שביארנו כי הנפשות רבות נחקור אם כולם נבראו יחד בתחלת העולם או הם נבראות חדשות בכל יום: כי מקצתם אומרים כי כל הנפשות האנושיות נבראות יחד בתחלת העולם ומונחת אחת עם חברתה באורך הזמן עד שיהיה העת ראויה שהוכן גוף אחד ותבא אליו נפש אחת ברצון בוראה: וזה הדעת סתרו הפילוסופים גם כן כי ידוע הוא כי מה שאינו גוף ולא כח בגוף לא יושכל בו מניין אלא בהיותם עלות ועלולים כי כמה יפרדו והמספר לא יפרד כי אם בגופות ובחמרים או בחלקים שנפרדים מגוף אחד, זה החלק עומד במקום אחד והחלק

---

[34]) Aldabi f. 92 col. 3. Z. 10—13 u. 15—21.

[35]) Ms. Mon. hat nach מזגו . . . ., als Zeichen, dass die Stelle unvollständig ist. In der That hat Jacob ben Chajim und Natanael Caspi (cf. S. Sachs. Kerem Chemed VIII. S. 155 Anm. 7) eine Fortsetzung, die allerdings auch den Artikel nicht ganz vervollständigt. Text steht das Citat aus Natanael Caspi.

עצם ולא מקרה כמו שאמרנו והעצם נאמר בארבעה עניינים והם צורת החומר והחומר והרוח השכלי והגוף: ונאמר כי הנפש שנאמר בה שהיא עצם לא כעצם החומר שאם היה הדבר כן להיתה כמותה בכונה לקבל כל צורה וזה אי איפשר כי ביאור זה צורות מתחלפות בחומר האילן[30]) שהוא עץ ויוכל לעשות ממנו כסא ושולחן ומגורה[31]) וכן הברזל שהוא חומר לסייף והוא יקבל צורות רבות מתחלפות: ולא כן הנפש ואיננה עצם שיהיה צורת החומר כי צורת החומר לא תהיה אחרי הפרדה מן הגוף והנפש תהיה אחרי הפרדה מן הגוף כמו שנבאר: והנפש איננו עצם נופיי אם כן לא נשאר מהעצמים כי אם עצם הרוח השכלי:

ועתה נחקור אם הנפש נבראת או לא נבראת ונבאר כן: כל[32]) נמצא או יש לה התחלה או אין לה התחלה ואחר שהנפש היא עצם או שיש לה התחלה או שאין לה התחלה ואם היא עצם שאין לה התחלה היא נצחית א"כ היא עצם נצחי וא"כ היא דומה בנצחות לבורא ית' ואם כן יהיה זה האלוה ית' ושאינו אלוה הם נצחיים בשוה וזהו שקר: ועוד כל נמצא הוא בורא או נברא או סגולת הבורא[33]) ר"ל השכלים הנפרדים והנפש אינה בורא ולא סגולת הבורא אם כן היא נבראת: ועוד כי כל דבר גדל אינה בתכלית שלימותו כי כל דבר לא יגדל כי אם להגיע לשלימותו ואנחנו רואים כי הנפש גדלה ומתישרת בחכמה ובצדק אם כן איננה בתכלית שלמותה וכל דבר שאינו בתכליתו יבוא ויאצל מדבר שהוא בתכלית שלמותו ואחר שהנפש איננה בתכלית שלמותה תבא מדבר שהוא מושלם וכל דבר שהותחל איננו בלתי מותחל א"כ הנפש איננה בלתי נבראת אם כן היא נבראת מפני שכל דבר הוא נברא או לא נברא [246b].

ועתה נבאר אם היא אחת או רבות: יש מי שאומר שהיא אחת לבד תתן בצמחים הצמיחה ובב"ח ההרגש והתנועה ובאדם השכל והדעת ונותנים ראיה לדבריהם כי אנו רואים בנפש האדם שהיא אחת ותעשה אילו השלש פעולות מתחלפות כי בעצמות ובשער ובצפרנים תתן הצמיחה לבד ובשאר חלקי הגוף כמו האיברים והבשר והעורקים והגידים תתן הרגשה ותנועה ותתן לו הדעת והשכל: וכן אנו רואים כי ניצוץ השמש הוא אחד ועושה דברים מתחלפים יחד לפי התחלף הדברים המקבלים פעולתו כי הוא יקפיא הטיט ויתיך השעוה כן אמרו

---

30) O. u. K. המטה.

31) O. שולחן ומטה cf. Steinschneider, Alfarabi S. 247.

32) Cf. Aldabi f. 91 col. 3. Zeile 7 v. o. bis Z. 12.

33) fehlt in O. u. K.

הוא סמוך לארבעים שנה והכחות המשכילים אשר הם חלקי הנפש יחזקו בעת ההיא ועוד[28]) כי כחות הגופיים כמו החושים ילאו בהתמדת מעשיהם ובהשינם דברים חזקים ועצומים, כמו אור השמש העצום והחזק יחליש חוש הראות והקול החזק יפסיד ויחליש חוש השמע ולא יוכלו להשיג ולחוש הדברים הקלים [245b] והחלושים אשר היו משינים קודם לכן: לא כן כחות הנפש כי כל עוד אשר יפליגו להשיג בדבר עמוק יוסיפו אומץ להשכיל בדבר עמוק יותר ממנו ואם פעמים יחלש הכח השכלי הוא מפני שהוא נעדר[29]) מכח הציור, ובהחלש האבר הנושא הכח המצייר ההוא יחלש השכל:

וארסטו גודר הנפש כן: הנפש היא קיום ראשון ומשלים גוף טבעי כליי חי בכח: מן הדברים המקיימים והמשלימים שני מינים: המין האחד נקרא ראשון והמין האחר נקרא שני. הראשון הוא בעבורו וממנו הפרט נעשה פרט בפועל כמו צורת הסייף כי מפני צורת הסייף נשלמה ומקויימת הוייתו וזולתו לא היתה סייף בפועל, והמין השיני הוא מפעולת הדבר ההוא כגון מחתיכת הסייף: וכן תאמר ברופא אחר שהקיום הראשון שלו הוא חכמת הרפואה כי זולתה לא יוכל להיות רופא והקיום השני חכמתו בפועל ר״ל כשהוא בפועל במלאכת הרפואה שהוא כמו חתיכת הסייף: והנפש היא קיום ראשון לגוף כי בהוייתה יצא הגוף לפועל ולא יוכל לחיות זולתה שום בעל חיים: זהו ביאור קיום ראשון לגוף: ואמר גוף טבעי להוציא מכללו גוף מלאכותי כי הגופים מהם טבעיים ומהם אין טבעיים, והטבעיים כמו בעלי חיים וצומח והמלאכותיים כמו הכסא השולחן והמנורה ועל כן אמר בנפש שהוא מקיים לגוף טבעי לשלול המלאכותי כי הוא לא יוכל להיות נפשיי והוסיף ואמר כליי ר״ל בעל כלים לשלול הדומם שאין בעל כלים ועל כן אמר כליי ר״ל שיהיו לו כלים רבים בהם הוא נעזר לחיים: ומן הכלים יש מהם שהם הכרחיים לקבל המזון ויש מהם לדחות המותרות: והכלים המקבלים המזון [246a] הם בצמחים השרש והעור והענפים ובמרגישים הפה והגרון והאיצטומכא והגידים ודומיהם: וההכרחיים לדחות המותרות הם הנקבים שיש באילנות שיוציא השרפים מהם ובמרגישים יש נקבים רבים שאינם כעין הנקבים אשר בצמחים וזה יקרה להם מפני רוב הכלים המקבלים המזון אשר ישנם במרגישים יותר מן הצמחים: חי בכח ר״ל כי קודם הויית הנפש בגוף היה הגוף חי בכח ובהיותה בו יצא לפועל הויתו ונשלמה הוייתו: והנפש היא

---

[28]) Cf. Kusari V, 12. S. 397 ed. Cassel.

[29]) K. u. Aldabi עזר aus N

אפלאטון[20]) נודר הנפש כן: הנפש היא עצם אין נופיי מניעה הגוף: והנפש היא עצם נאמר[21]) כן[22]): כל דבר מקבל הפכים עומד בענין אחד במנין הוא עצם והנפש היא עומדת אחת במנין מקבלת ההפכים והוא האמת והשקר שמחה ויגון חכמה וסכלות א״כ הנפש היא עצם, ועוד כי נדר העצם הוא כל דבר אשר במציאותו יקיים דבר אחר ובסורו ממנו יפסד, ונדר המקרה הוא בהפך שהוא דבר עמידתו בגוף ולא יקים הגוף ובסורו ממנו לא יפסד ואנחנו רואים בנפש נדר העצם שהיא כאשר תבוא בגוף תקיים אותו ותעמידנו כל ימי היותה בו ובסורה ממנו יפסד, א״כ אין הנפש מקרה, וכן יתבאר שהיא אינה גוף: נציע הדבר כן שאדם אחד נברא פתאום באויר ונשלם וכהו עיניו ולא [245a] יוכל לראות את אבריו אשר בחוץ ומתנועע באויר בענין אשר אבריו נפרדים ונבדלים זה מזה ולא יוכלו לינע זה בזה ולא יניעו בדבר שירגיש בו וזה האיש לא יקיים ולא יורה הדברים אשר הם חוץ לאבריו ולא אבריו ולא אשר לפנים ממנו ולא ידע אם הוא נפשי או מרגישי או דומה לזה עם כל זה לא יפסוק לקיים בישותו שהוא נמצא או מרגיש או דבר אחר אבל לא יוכל לקיים ולדעת אורך גופו ושטחו ועוביו: ודבר אמתי הוא שהדבר המקוי״ הוא זולת הדבר שאינו מקיים והדבר הנודע זולת הדבר שאינו נודע וזה האיש מקיים ויודע ישותו ואינו מקיים ויודע גופו, א״כ הישות הוא זולת ישות הגוף ואין לו צורך לגוף לדעת נפשו ולהשכילה ועוד[23]) כי[24]) כל גוף יש לו איבות מוחש מן החושים ואיכות הנפש לא ישיגוה החושים א״כ אין הנפש גוף ועוד כי כל גוף הוא נפשי או אין נפשי ואם[25]) הנפש תהיה גוף אם כן היא נפשית מנפש אחרת וכן יאמר על האחרת וזה ילך עד לא תכלית א״כ אינה גוף נפשי: וכן אינה גוף אין נפשי כי[26]) הדבר שאיננו חי לא יחיה דבר אחר והנפש תחיה את הגוף א״כ הנפש איננה גוף: וכן נאמר כי איננה כח בגוף כי[27]) הכחות ההם הנופיים הם נחלשים לסוף עת הבחרות אשר

---

[20]) K. אפלטון.

[21]) K. בו.

[22]) Cf. Aldabi f. 91 col. 1 Zeile 14 v. u. bis Z. 5 v. u. Die Definition des מקרה ist durch Homoioteleuton ausgefallen.

[23]) Von hier ab ist in den Edd. vorhanden; ed. Venedig p. 58 col. 1. Z. 7 v. u. bis col. 2. Ende des Abschnittes.

[24]) Cf. Aldabi f. 90 col. 3 Z. 11—13.

[25]) Ibid. Z. 17–20.

[26]) Ibid. Z. 13—16.

[27]) f. 94 col. 4. Z. 9 v. u. bis f. 95 col. 1. Z. 6 v. o.

המתנועע כמו הציור יניע המצייר ואמנם הוא לא הונע, אמנם בזה הענין החמישי תניע הנפש בעלי חיים, כי היא מניעה אותם לתאוה ולרצון ולפועל ולשנוי והיא לא התנועעה באחת מעניני תנועות הגוף, ואף על פי שאין לה בעצמה תנועה עצמית יש לה תנועה מקרית, כמו בהתנועע הגוף מן הבית לעליה נעתקה גם הנפש כן. אך תנועת הגוף הוא בעצם ותנועת הנפש במקרה, והנפש היא המניע הראשון בעצם אלא שכבר התנועעה במקרה, וכשתנוח הנפש ינוח המתנועע בעבורה והוא הגוף, ובנוח הגוף תסור התנועה המקרית ההיא לנפש, כי כל מה שיתנועע במקרה ינוח בהכרח וכשינוח ינוח המתנועע בעבורו:

עתה נבאר מה היא נפש, כי זה ראוי לחקור כי זאת השאלה גדולה אצל הפילוסופים לדעת מה היא, מהם מי שאמר כי הנפש היא עצם אין גופי מתנועע בעצמו. ואחרים יאמרו כי היא איכות לגוף רוצה לומר שהיא מקרה, [וזה[14]) הדעת סתר אותו ר׳ יצחק הישראלי בספר היסודות, שאלו היתה הנפש מקרה היא נמצאת בגופים זולת בעלי חיים, כמו שנמצא שחרות הכושי והעורב שהוא נמצא בגופים אחרים ממין אחר כמו בזפת ובע״ן האבנו״ם, ואין הנפש כן שאיננה נמצאת במין אחר בזולת בעלי חיים. ועוד אמר שאלו היתה הנפש מקרה או מקרה דבק או מקרה נפרד, ואיזה משניהם, היה צריך לו שיעמוד זוג אחר תחתיו כמוהו ויהי נקרא בשמו ונגבל בגבולו והיו שוים במאמר אחד, ואין אנו מוצאים הנפש כן, שאנחנו לא נמצא לה גואל ותמורה שישכון בגוף אחרי הפרדה ממנו, והמות איננו מקרה הפך הנפש, אך היא הפך מציאות הנפש לא הפך לנפש, ואלו היתה הפך הנפש לא יצטרך שיהיו שניהם שוים בגדר, כמו שני מקרים הפכים אחרים שגדר אחד להם ואין הדבר כן במות ובנפש, כי גדר[15]) הנפש הוא עצם משלים גוף טבעי חי בכח, וגדר המות אינו כן], ואחרים אומרים כי הנפש הוא הדם פיתגנאניש[16]) אמר כי הנפש היא מנין יניע עצמו[17]) ודעות רבות נפסדות[18]) בזה המבוקש ואנחנו נבאר דעות הפילוסופים בצד[19]) הנפש.

---

[14]) Die Stelle aus Isaac Israeli ist offenbar von Gerson hinzu gefügt, und ist kein Citat aus „Aristoteles“.

[15]) Von hier ab fehlen in den Edd. die Definitionen des Pythagoras, Plato und Aristoteles. In Ms. M. K. und O sind sie vorhanden.

[16]) K. פיתאגוריש cf. Frankel-Grätz, Monatschrift 1879 p. 351 Anm. 5.

[17]) K. חגוף.

[18]) fehlt in K.

[19]) K. בגדר.

א״א אם כן אין הנפש מתנועע לפי מקום בטבע. וכן לא תתנועע לפי מקום בהכרח, שאם תהיה תנועתה אשר בה התנועעה הכרחית, היתה מתנועעת בהכרח ולא ברצון, אם[11]) כן תנועת הנפש אשר תניע הגוף לא היתה רצונית, וזה איננו נכון. ועוד כי תנועה הכרחית היא אם לצד אחד לבד, כתנועת הגלגל שמכריח המקיף שאר הגלגלים, או כאחד מארבעה היסודות שיש לו תנועה הכרחית לצד אחד, כתנועת האבן למעלה בהכרח יכריחנה על זה, או תהיה תנועה הכרחית לצדדים רבים, כתנועת האדם והבהמה כמו שנציע עתה, שתנועת בעלי חיים היא מוכרחת והיא לצדדים רבים. ואם תנועת הנפש הכרחית באחד משני הפנים האלה, זה שקר, שאם תהיה תנועתה לצד אחד ישיגהו השקר הבטל, כי אנחנו רואים תנועתה לצדדים רבים שמניעה הגוף לצדדים רבים ואם כן היא עצמה תניע יחד לשני צדדים מתחלפים ברגע אחד, והיא תנועת עצמה לצד אחד ותנועת הגוף לצד אחר כמו שאמרנו למעלה בתנועה הטבעית ובטלנוה מן הטעם הזה. ואם הנפש תתנועע תנועה הכרחית לצדדים רבים גם זה שקר, שאנו רואים שהיא תניע גופה לצדדים רבים אם כן היא מתנועעת לאותם הצדדים הרבים או לצדדים אחרים, ואם לצדדים אחרים רבים א״כ הנפש והגוף יתנועעו לפעלים[12]) נופיים למאכל ומשתה והדומה לו. וזה איננו נאות. ואם לדברים מתחלפים, או יהיו דומים, או לא דומים, אם הם דומים יהיה זה בלתי נאות כמו שאמרנו למעלה, אם לא דומים אם כן יהיה ההפך בין התנועה אשר בה התנועע ובין התנועה אשר בה הגיעה. ובזה יתבלבלו התנועות כי היא מתנועעת הפך תנועת הגוף, אם כן לא תוכל להניע הגוף כי תנועתו הפך תנועתה, וזה דבר שא״א, ואם כן הרי בטלנו מתנועת האנה התנועה הטבעית והכרחית, ועתה נבטל התנועה הנפשית, ונאמר כן, וא״א שתהיה תנועתה אשר בה התנועעה נפשיית, כי התנועה אשר היא מן הנפש היא נפשיית, כמו הטבעיית אשר היא מן הטבע, ואם כן שהנפש התנועעה מתנועה נפשיית, הנפש תתנועע מנפש[13]) אחרת, וכן נאמר על הנפש האחרת וזה ילך ללא תכלית [244a], ואם כן הנפש נחה והיא תניע, וכל דבר שיתנועע מדבר נח התנועע מאחר מחמשה ענינים, או יתנועע לבקש הנאות ולברוח ממה שהוא כנגדו, או לרדוף ולהבריח האויב, או בהכרח טבעו כמו האש למעלה והאבן למטה, או כאבן המושכת לברזל, או מפני שהמניע הוא התחלה לדבר

---

[11]) K. כי אם.
[12]) K. לפעלים אחרים.
[13]) K. מתנועה נפשית אחרת.

נפסדת כל עה שתנוע ותתבטל מהוית נפש וכל פעם היא נהוית ובכל פעם תכנס בעצם[8]) ונעשית עצם אחר ואיננה העצם שהיתה בתחלה וכן בכל תנועה שתניע הגוף נעשית עצם אחר ואחר כן אחר ואם כן נעשית בכל יום עצמים לאין תבלית וזה אי איפשר אם כן לא תתנועעה הנפש לפי הוייה בעת שתניע הגוף וכן נראה שלא תתנועעה בהפסד שהוא הפך ההוייה מפני הטעם שאמרנו בהוייה.

וכן לא תתנועעה לפי מאמר הכמות כי התנועה לפי מאמר הכמות על שני ענינים לפי הצמיחה ולפי החסרון ואי אפשר שתתנועע לפי הצמיחה שאם כן כל עוד שתרבה ותאריך זמן להניע תגדל כמות עצמה כמו שיגדל הגוף מאשר היתה בתחלה אם כן תגדל הנפש בזקנים מן הבחורים ותגדל בבחורים מן הקטנים ואנחנו רואים כי תנועתה חלושה היא בזקנים מן הבחורים גם הקטנים יש להם תנועה מרובה מן הבחורים כי כל היום הם הולכים ומתנועעים ממקום למקום כמעט שאין להם מנוחה, ועוד כי הצמיחה לא תתכן אלא לעצם גופי שהוא נזון וגדל מפני[9]) הכנס בו הדבר המגדלו ושב כמוהו ואם כן הנפש היא גוף ואנחנו נבאר שאיננה גוף, אם כן אין לה כמות שתגדל ותחסר: וכן לא תתנועע לפי החסרון מן הטעם שזכרנו, וכן לא תתנועע לפי מאמר האיכות אשר הוא ההשתנות מאיכות לאיכות [243a] כי ההשתנות מאיכות לאיכות הוא נעשה בעבור האיכות הראוי לו אשר נשתנה בו, ותכלית ההשתנות היא בהיות עמידה אל האיכות ההוא הראוי, וכשיהיה האיכות ההוא יבטל ההשתנות, אם כן הנפש כשתניע אם היא משתנית מאיכות אל איכות בכל תנועותיה אשר תניע, אם כן לא תעמוד בענין אחד בעת שתניע, וצריך שתהיה משתנית ולא משתנית ברגע אחד, שהרי יש לה עמידה מפני האיכות הראוי אשר נשתנית בו, ויש לה שינוי באותו רגע עצמו, שהרי משתנית אחר כן לאיכות אחרות, וכן תמיד היא משתנית מאיכות לאיכות. וכן לא תניע לפי מאמר האנה שהיא תנועה מקומית כי היא או טבעית או הכרחית או נפשית, והטבעית היא בכל עת לצד אחד, או מן המרכז או אל המרכז או סביב המרכז והוא הסבוב[10]), אם כן אם הנפש תתנועע לפי המקום בטבע, לא תניע כי אם לצד אחד, והנה אנחנו רואים שהיא תניע הגוף לצדדים רבים מתחלפים אם כן היא עצמה תניע יחד לשני צדדים מתחלפים ברגע אחד בכל עת שתניע, שהרי תנועת עצמה לצד אחד ותנועת הגוף לצד אחר, וזה

---

[8]) K. בגשם.

[9]) K. מפני המזון הנכנס המגדלו.

[10]) K. הסובב.

מלא דבר ואם[5]) הן מדבר, אם[6]) הם מנפשות האבות כמו הנוסות אם לא אך מאיזה דבר מן הגוף ואם היא מתה או אינה מתה ואם אין מתה אם יהיו לה אחרי הפרדה מן הגוף כל כוחותיה שהיו לה בעודה בגוף או לא יהיו לה כולם, ואם לא איזה מהם ישאר לה: אילו עשרה חקירות הציע[7]) בראש ספרו תחלה ואחר כך ביאר אותם במופת אחת אל אחת למצוא חשבון.

הדין נותן שנחקור על הנפש אם היא אם לא, כי רבים מבני אדם אינם מבינים כי אם הנשם המוחש על כן צריך [242a] לבאר על המצאת הנפש.

ונאמר אנחנו רואים גוף מתנועע ברצון ומרגיש וזה יהיה להם מצד שהם גוף או לא, ואם יהיה להם מצד שהם גוף יהיו כל הגופים שוים בזה ואנחנו רואים גופים רבים שאין להם תנועה והרגש כמו הצמחים והדומם אם כן התנועה וההרגש אשר לב"ח אינה מצד שהם גוף, ועוד שאם כן שיש לב"ח תנועה והרגש מצד שהם גוף יש בהם זאת ההתחלה לתנועה ולהרגש כמו שיש התחלה לכל אחר מארבעה היסודות לתנועתו המיוחדת בו כשהוא חוץ למקומו שיש התחלה להם לשוב למקומו: ואם הדבר כן לא יבטל הגוף המתנועע תנועה רצונית והמרגיש כל עוד שהוא גוף שלא יהיה מרגיש ומתנועע כמו שאנו רואים ביסודות שכל ימי היותם יש בהם זאת ההתחלה ולא תבטל מהם, והנה אנחנו רואים פעמים שבעלי חיים המתנועעים והמרגישים יבטלו תנועתם והרגשתם הן בחייהם הן במיתתם אם כן אין התנועה וההרגשה נמצא להם מעצמם מצד שהם גוף אלא דבר אחר הוא המביא אותם אל התנועה וההרגש והוא הנפש.

ועתה נחקור באיזה ענין תניע הנפש את הגוף: כל דבר שיניע דבר אחר או ינוע בעת שיניע או ינוח בעת שיניע ואם הנפש נעה בעת שתניע א"כ התנועה באחד ממאמרות הארבעה שהשנוי והתנועה נמצאים בהם והם מאמר העצם ומאמר הכמות ומאמר האיכות ומאמר האנה והיא תנועה מקומית, ואם התנועע לפי מאמר העצם נעשית תנועה בשני עניינים או לפי הוייה או לפי הפסד [242b] והנפש בעת שתניע אי איפשר שתתנועע לפי הוייה כי התנועה לפי הוייה איננה כי אם חול הצורה בהווה שמפשיט צורת אחת ולובש צורה אחרת אשר חלה עליו ואם כן שהנפש בעת שתניע תתנועע לפי הוייה היא

---

[5]) K. או מדבר.

[6]) K. אם הם מדבר אם מנפשות האבות.

[7]) Die Edd lesen: נכתבות תחלה בראש.

לקוטים מספר הנפש המיוחס לארסטו

הנמצאים בהעתקה עברית בס׳ שער השמים לר׳ גרשון בן שלמה

מנוקים משגיאות הדפוס על פי כמה כתבי יד ונוסף כל מה שחסר בהנדפס.

מאת

אברהם לאָווענטאל

(עיין מה שאכתוב אי״ה בענין זה בחוברת האשכנזית הג׳ מן המאגאצין.)

[241b] כתב אריסטוטלוס בתחלת ספר הנפש כל בני אדם הם שוים בנפש ובגוף אבל אין כולם יודעים אמתת הנפש כאשר יודעים אמתת הגוף, וזה אינו פלא כי הגוף מושג[1]) בחושים והנפש לא ישיגנה כי אם השכל לבד ועל זה המון בני אדם שאינם משיגים כי אם דבר מוחש אינם מאמינים בהויית הנפש או יאמינו שהיא מתפשטת בכל מקומות הגוף מפני שהוא מתנועע, אבל מהותה או ענייני ישותה הם מאמינים בדרך קבלה, ומעטים הם שישיגו זה בשכל, ואין ראוי ונכון שלא ידע האדם חלקו אשר בו ישכיל אלהיו, והחלק ההוא הוא דומה לאלוה ואם לא ידע וישיג מה שהוא דומה לאלוה לא יכיר האלוה, וגוף האדם אף על פי שהוא למטה מגופים רבים מבעלי חיים מצד גופו, אמנם מצד נפשו המשכלת הוא למעלה מכולם, ועל כן צריך[2]) לחקור ולבקש[3]) בדרך המופת מענין הנפש אם הנפש היא אם לא, ואחר כן לדעת מה היא, אם אחת או רבות, ואם[4]) הם רבות אם נבראו יחד בתחלת העולם אם לא או אם נבראות חדשות בכל יום ואם הם

---

[1]) K. מוחש.
[2]) K. יש.
[3]) K. ולדרוש.
[4]) K. ואם הם נבראות יחד בתחלת העולם.

Ozar-Tob, 1890.

אוצר טוב

כולל

דברים עתיקים מתוך כ״י מועתקים.

שנת תר״ן.

OZAR TOB

hebräische Beilage

zum

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums

herausgegeben von

Dr. A. Berliner und **Dr. D. Hoffmann.**

ברלין, תר״ן.

בדפוס של צבי הירש ב״ר יצחק איטצקאווסקי.

	DATE DUE		