

Mendelssohns Anschauung vom Wesen des Judentums.

Zum 6. September 1929.

Von Albert Lewkowitz in Breslau.

Die Weltanschauung der Aufklärung steht unter einem zwiefachen kritischen Urteil: Erwies Kant die wissenschaftliche Unmöglichkeit des metaphysischen Rationalismus, der philosophischen Leistung der Aufklärung, so wandte sich die Romantik und die aus ihr hervorgehende Geschichtswissenschaft gegen ihren Mangel an Verständnis für geschichtliche Individualität. Beide Mängel werden an der Mendelssohnschen Anschauung vom Wesen des Judentums schwer empfunden: seine Loslösung der „Vernunftwahrheiten“ von dem Eigengehalt des Judentums und seine harte, unhistorische Denkweise in der Auffassung der Offenbarung als einer supranaturalistischen einmaligen Gesetzgebung. Doch grade die Notwendigkeit des Hinausgehens über den Standpunkt der Aufklärung enthebt uns nicht der Verpflichtung, die große Tat der Befreiung des Geistes zu erfassen, die das Zeitalter der Aufklärung vollzogen hat, einer Befreiung, die auch für das Judentum neue Grundlagen der physischen und geistigen Existenz geschaffen hat. Eine solche historische Beurteilung wird auch der Mendelssohnschen Leistung und gerade seiner religionsphilosophischen Anschauung vom Wesen des Judentums erst gerecht werden können.

Das Zeitalter der Aufklärung löst das Mittelalter erst wirklich ab. Wohl bedeutet die Reformation eine tiefe Erschütterung des hierarchischen Systems der Kirche und der kirchlichen Tradition durch den Rückgang auf die Bibel. Der Kern der Bibel, das Evangelium aber war auch für die protestantischen Kirchen die Heilslehre vom Sühnetod Christi. Damit waren die zentralen Dogmen der katholischen Kirche, die Dogmen der Trinität, der Erbsünde und der Rechtfertigung durch den Glauben das Fundament auch der neuen Kirchen geblieben. Wohl suchte hingegen die Renaissance die Freiheit des wissenschaftlichen Universalismus in der Erneuerung des von kirchlichen Einflüssen befreiten Neuplatonismus und der Stoa, in der Betonung der Unabhängigkeit des religiösen Geistes von Wort und Buchstaben der Schrift, in der Behauptung der rationalen Selbstständigkeit der sittlichen Erkenntnis zur Geltung zu bringen¹. Doch dieser Geistesfrühling wurde durch die Macht der Kirchen, insbesondere durch die Gegenreformation niedergehalten. Unter dem Hader der Religionskriege, die das 16. und 17. Jahrhundert erfüllten, schien die Stimme der Vernunft verstummt. Aber um so tiefer wurde die Sehnsucht nach Freiheit des Glaubens, nach Freiheit des Staates, nach Freiheit der Wissenschaft vom Druck der Kirche. Das Zeitalter

¹ Vergl. Lewkowitz: Das Judentum und die geistigen Strömungen der Neuzeit. I. Die Renaissance. 1929.

der Aufklärung führt die Emanzipation Europas von der Kirchenherrschaft durch.

Diese Befreiung des Geistes aber hat ihre Voraussetzungen und Grundlagen in revolutionären Veränderungen des politischen und wirtschaftlichen Lebens. Eine macchiavellistische Politik, die das Staatswohl als alleinig leitendes Prinzip der Politik anerkannte, wurde die selbstverständliche Grundlage der Fürstenherrschaft, die ihre Souveränität in politischer Macht zur Geltung zu bringen suchte. Die Staatsraison, nicht die Interessen der Kirche wurde leitendes Prinzip. Die Staatsraison forderte den Ausbau der Machtmittel des Staates in Heer und Beamtentum und insbesondere die Pflege des Wirtschaftslebens. Handel und Industrie wurden mehr und mehr die Quellen des Wohlstandes des Staates. Handel und Industrie aber entwickelten auch die selbständige Initiative des Bürgertums, führten über die Schranken der Konfessionen, der Stände, der Völker hinweg zur Gemeinsamkeit der wirtschaftlichen Interessen. So förderte das politische und soziale Leben die Nivellierung des mittelalterlichen konfessionellen und ständischen Systems.

Handel und Verkehr aber hatten in der neuen Technik ihren Grund, die eine Frucht der neuen Naturerkenntnis war. So erwies sich die Wissenschaft von der Natur als eine das wirtschaftliche Leben stark bewegende Macht. Das Ideal der Bildung wandte sich daher von der Theologie zu den mathematisch - naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Nicht Sündenbewußtsein und Entsagung, sondern ein zukunftsfroher Optimismus und Wagemut erfüllte die Geister. Die Erde, die Sitten und Bräuche der Völker, die Mannigfaltigkeiten der Religionen traten in den Gesichtskreis der Menschen. Nicht eine engherzige Dogmatik, sondern ein weltoffener Universalismus lehrte in aller Verschiedenheit der Nationen und Bekenntnisse die Gleichheit des menschlichen Fühlens, Denkens und Wollens erkennen und lieben. Ein ehrlicher und tiefer Enthusiasmus für das Ideal der einen, in ihrer Vernunft einigen Menschheit wurde das Fundament einer neuen Religion, die wahrhaft die Menschheit brüderlich umschließen wollte.

Diese neue Religion aber als Religion der Vernunft mußte auf wissenschaftlichen Fundamenten aufgebaut sein. So ist es das zentrale Problem der Philosophie der Aufklärung, die neue Erkenntnis der Natur mit der neuen Erkenntnis von der Einheit der Menschheit systematisch zu verbinden. Der Natur und Menschheit umfassende Begriff konnte nur der Gottesbegriff sein. So ist die wissenschaftliche Erkenntnis Gottes das höchste Problem der Aufklärung.

Hier nun hatten Hobbes und Spinoza zwischen der Religion oder Offenbarungsreligion und der Naturerkenntnis einen tiefen Widerspruch aufgewiesen. Hobbes hatte aus der naturwissenschaftlichen Erkenntnis die Konsequenz gezogen, daß die Theologie, da sie nicht von Körpern handle, überhaupt kein Gegenstand der Erkenntnis, vielmehr der Phantasie zu überlassen sei. Spinoza bejahte die Wahrheit der Religion, aber nur insofern sie sich *more geometrico* vor dem Forum der Naturerkenntnis rechtfertigen ließ. Hieraus zog er nicht allein die Konsequenz des Pantheismus, der Einheit Gottes mit der Natur. Das wäre nur eine Umbildung des neuplatonischen Emanationssystems gewesen, wie sie schon Giordano Bruno vollzogen

hatte. Sondern durch die pantheistische Anschauung sollte zugleich das Wesen Gottes so erfaßt werden, daß sich die mechanisch-gesetzliche Natur, die keine Zwecke ihres Handelns kennt, als Entfaltung und Offenbarung Gottes verstehen ließe. Das führte zur tiefen Umwandlung des Gottesbegriffs. Der Gott Spinozas ist der Gesetzgeber der Natur, insofern die Gesetze der Natur aus dem ewigen Wesen Gottes folgen. Nicht aber ist Gott für Spinoza Gesetzgeber der Menschen, da die bürgerlichen und sittlichen Gesetze der Menschen lediglich ihren Nutzen zum Ziele haben.

Gegenüber dieser Erschütterung des Gottesbegriffs des religiösen Bewußtseins, das in Gott den Quell der Natur und der Gerechtigkeit in gleicher Weise verehrt, begründeten Locke, Shaftesbury und Leibniz die Vernunftreligion der Aufklärung. Die Gottesbeweise sichern nicht allein die Existenz Gottes, sondern erweisen die Schönheit, Ordnung, Gesetzmäßigkeit der Welt als Werk der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes. In der von Gott geleiteten Welt ist das sittliche Bewußtsein der Führer zu Tugend und Glück. Die Unsterblichkeit gewährleistet den Rang des Menschen als höchstes der irdischen Geschöpfe und sein ewiges Wohl.

Die wesentliche Uebereinstimmung dieses philosophischen Gottesbegriffs mit dem biblischen Gottesbegriff gestattet aber auch die wissenschaftliche Anerkennung des Lehrinhaltes der Schrift. Ja selbst der Offenbarungsanspruch der Schrift kann gerechtfertigt werden. Gott als Gesetzgeber der Natur ist nicht an die Gesetze der Natur gebunden, sondern vermag sie aufzuheben, wenn seine Güte es als erforderlich anerkennt. Insbesondere Lockes Naturbegriff, der im Substanz- und Kausalgedanken nicht Erkenntnisse eines rationalen Zusammenhanges der Dinge anerkennt, ermöglicht es, mit der lediglich faktischen Ordnung der Natur die Souveränität Gottes als Gesetzgeber zu verbinden. Wunder also sind möglich, erfolgen aber nur dann, wenn wichtige Gründe zur Aufhebung der Naturgesetze für Gott gegeben sind.

Ein solcher Grund zur Aufhebung der Naturgesetze und zur wunderbaren Offenbarung Gottes ist die feierliche Bekräftigung und Verkündigung der sittlichen Forderungen als Forderungen Gottes. Sie ist Grund der Offenbarung Gottes und wesentlicher Inhalt der Offenbarung. Alles andere ist belanglos und nur Umrahmung des sittlichen Inhaltes. So erfolgt eine grundsätzliche Anerkennung der Offenbarungsreligion, zugleich aber eine bedeutende Veränderung ihres Inhaltes. Insbesondere der dogmatische Inhalt des Christentums wird stark reduziert. Erbsünde, Sühnetod, Sündenbewußtsein, Erlösungsgnade fallen fort. Eine Religion des freudigen Rechttuns und der Zuversicht auf die Güte Gottes treten an die Stelle des dogmatischen Christentums als vernünftiges Christentum. Nur der Glaube an die Messianität Jesu ist nach Locke das „Gesetz des Glaubens“, das zum „Gesetz der Werke“, dieses bekräftigend und die Gläubigen der Gnade Gottes versichernd, hinzutritt. Buße und Glaube sind die Grundlagen der vollkommenen Religion, während das Gesetz der Werke allein wohl den Weg zur sittlichen Vollkommenheit weist und auch nicht die Kraft des Menschen übersteigt, aber der Verheißung der Unsterblichkeit entbehrt.

In diese Welt tritt Mendelssohn. Mit unglaublicher Schnelligkeit dringt er in den geistigen Gehalt dieser philosophischen Bildung ein und übersieht bald nicht nur die deutsche, sondern auch die englische Aufklärung, die grade in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts stärker in Deutschland eindringt. In der Kombination der deutschen und englischen Philosophie, der Systeme Leibniz' und Lockes gewinnt Mendelssohn eine gewisse philosophische Selbständigkeit und wird ein bedeutsamer Repräsentant der Philosophie der Aufklärung.

Die Nähe dieser Weltanschauung zum Grundgehalt des jüdischen Gottesbewußtseins ermöglicht es ihm, in dieser Weltanschauung heimisch zu werden, ohne dem Judentum untreu zu werden. So ist ihm der Glaube seiner Jugend identisch mit der religiös-philosophischen Weltanschauung, die die Welt trotz aller metaphysischen, physischen und moralischen Übel als beste der möglichen Welten anerkennt und bejaht, ist ihm Gott der gütige Schöpfer und Erhalter der Welt, der heilige und gütige Gesetzgeber der Menschheit, sind ihm Gotteserkenntnis und Menschenliebe tiefst verbundene Richtungen der menschlichen Seele, ist ihm die Offenbarung gesichert durch Gottes Macht und Güte.

Und nun begreifen wir Mendelssohns Anschauung vom Wesen des Judentums und zugleich die Polemik, in die Mendelssohn hier insbesondere gegen Locke eintritt. Wohl teilt Mendelssohn mit Leibniz und Locke die Ueberzeugung von der Erweisbarkeit der Vernunftreligion, der Ideen von Gott, Tugend, Unsterblichkeit, Vergeltung. Jedoch sieht Locke den Offenbarungsinhalt des Christentums darin, daß der Glaube an die Messianität Jesu zwar nicht das „Gesetz der Werke“, die sittlichen Forderungen der Vernunft aufhebe, aber gemäß dem „Gesetz des Glaubens“ die ewige Seligkeit auch denen zuteil werden lasse, die das Gesetz der Werke nicht vollkommen erfüllt haben. Das Gesetz der Werke, das von der Vernunft geboten sei, sei ein Teil des mosaischen Gesetzes, das neben den sittlichen Forderungen auch bürgerliche und kultische Gesetze enthalte. Letztere seien durch das Gesetz des Glaubens für die Christen aufgehoben, nicht aber die sittlichen Forderungen. Die ethische lex Mosis sei mit dem Naturgesetz der Vernunft identisch und unaufhebbar. So ergänze das Gesetz des Glaubens das Gesetz der Werke und versichere die Gläubigen der Rechtfertigung und ewigen Seligkeit¹.

Gegen diese Lehre Lockes wendet sich, wie wir glauben, die These Mendelssohns, daß Inhalt der Offenbarung nicht sein könne, was die Vernunft durch sich selbst zu erfassen vermöge. Sowohl der Gottesgedanke, wie die sittlichen Forderungen und der Glaube an die göttliche Vorsehung und Vergeltung sind durch die Vernunft erweisbar. Auf die Frage, „ob er (Mendelssohn) nicht wünschen müßte, durch eine Offenbarung versichert zu sein, daß er im zukünftigen Leben auch vom endlichen Elende befreit sein würde“, erwidert Mendelssohn: „Nein, antworte ich; dieses Elend kann nichts anderes sein, als die notwendige Züchtigung für meine Sünde. . . . Sobald dieses physische Elend, die Strafe für die Sünde, zu meiner

¹ John Locke: Reasonableness of Christianity, übersetzt von C. Winckler, S. 5 ff., S. 87 ff., S. 119 ff.

Sinnesänderung nicht mehr unentbehrlich ist, bin ich ohne Offenbarung so gewiß als von meinem eigenen Dasein überführt, daß mein Vater mir die Strafe erlassen werde¹."

Mit der Ablehnung der Offenbarung von Vernunftwahrheiten entfällt der Grund zur Annahme eines „Gesetzes des Glaubens“, welches als der Offenbarungsinhalt des Christentums, als Glaube an die Messianität Jesu zum Gesetz der Werke hinzutreten und die ewige Seligkeit verbürgen sollte. Wie das Gesetz des Glaubens lehnt darum Mendelssohn jede Offenbarung von Vernunftwahrheiten ab. „Die Stimme, die sich an jenem großen Tage auf dem Sinai hören ließ, rief nicht: Ich bin der Ewige, dein Gott, das notwendige, selbständige Wesen, das allmächtig ist und allwissend, das den Menschen in einem zukünftigen Leben vergilt nach ihrem Tun! Dieses ist allgemeine Menschenreligion, nicht Judentum, und allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft sind, noch glücklich werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden, konnte es im Grunde nicht²." „Diese (ewigen Wahrheiten) sind nicht dem Glauben der Nation unter Androhung ewiger oder zeitlicher Strafen aufgedrungen, sondern der Natur und Evidenz ewiger Wahrheiten gemäß zur vernünftigen Erkenntnis empfohlen worden³." Aus diesem Grunde kann überhaupt keine Glaubenspflicht anerkannt werden: „Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: Du sollst glauben oder nicht glauben, sondern alle heißen: Du sollst tun oder nicht tun! Dem Glauben wird nicht befohlen, denn der nimmt keine anderen Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen⁴."

Also zum Ausschluß aller intoleranten Dogmatik wird die Offenbarung von Vernunftwahrheiten als Glaubenssätze in Abrede gestellt. Zwar lehrt das Judentum die Vernunftwahrheiten, die allgemeine Menschenreligion und grade Mendelssohn hebt die Uebereinstimmung des biblischen und des philosophischen Gottesbegriffs hervor. Nicht aber lehrt das Judentum diese Vernunftwahrheiten als Glaubenssätze, die auf die Autorität der Offenbarung hin angenommen werden müssen, sondern als Lehren zum Zwecke der Erkenntnis durch die menschliche Vernunft. Und vollends enthält das Judentum keine Glaubenssätze, die als „ausschließende Offenbarung“ die alleinige Grundlage der Seligkeit sein sollen. „Das Judentum rühmt sich keiner ausschließenden Offenbarung ewiger Wahrheiten, die zur Seligkeit unentbehrlich sind; keiner geoffenbarten Religion in dem Verstande, in welchem man dieses Wort zu nehmen gewöhnt ist. Ein anderes ist geoffenbarte Religion, ein anderes geoffenbartes Gesetz⁵."

Das geoffenbarte Gesetz ist nun aber für Mendelssohn wiederum im Gegensatz zu Locke nicht ein dreifaches: ein kultisches, bürgerliches und sittliches, sondern ein einheitliches Gesetz. „Ob nun gleich

¹ Moses Mendelssohns Schriften: Jerusalem, S. 456 (herausg. von Brasch).

² Moses Mendelssohn: ebda. S. 427.

³ Moses Mendelssohn: ebda. S. 458.

⁴ Moses Mendelssohn: ebda. S. 430.

⁵ Mendelssohns Schriften: Jerusalem, S. 427.

dieses göttliche Buch, das wir durch Mose empfangen haben, eigentlich ein Gesetzbuch sein und Verordnungen, Lebensregeln und Vorschriften enthalten soll, so schließt es gleichwohl, wie bekannt, einen unergründlichen Schatz von Vernunftwahrheiten und Religionslehren mit ein, die mit den Gesetzen so innigst verbunden sind, daß sie nur eins ausmachen. Alle Gesetze beziehen oder gründen sich auf ewige Vernunftwahrheiten oder erinnern und erwecken zum Nachdenken über dieselben, so daß unsere Rabbinen mit Recht sagen: Die Gesetze und Lehren verhalten sich gegeneinander wie Körper und Seele¹."

Der Grund aber, weswegen Gott ein solches Gesetz dem jüdischen Volke gegeben hat, ist die Erziehung des jüdischen Volkes zur Verwirklichung der Vernunftwahrheiten. „Die Menschen müssen zu Handlungen getrieben und zum Nachdenken nur veranlaßt werden²." Durch das Gesetz sollen die Vernunftwahrheiten zur Grundlage des Lebens werden. „So war Lehre und Leben, Weisheit und Tätigkeit, Spekulation und Umgang auf das innigste verbunden oder sollte es vielmehr der ersten Einrichtung und Absicht des Gesetzgebers nach sein³."

Im Gegensatz zu Spinoza und in Uebereinstimmung mit der jüdischen Religionsphilosophie ist also für Mendelssohn das Gesetz nicht lediglich ein partikularistisches, bürgerliches Gesetz des jüdischen Volkes, das sein irdisches Wohl zum Ziele hat, sondern der von Gott vorgeschriebene Weg der Heiligung des Lebens, seiner Durchdringung mit dem Geiste der Gottes- und Menschenliebe. Dann aber darf die treue Bewahrung des göttlichen Gesetzes kein Grund sein, den Juden die Verleihung staatsbürgerlicher Rechte vorzuenthalten.

Auch in dieser Frage setzt sich Mendelssohn mit Locke auseinander. Locke hatte in seinem „Sendschreiben von der Toleranz“ die Trennung von Staat und Kirche auf Grund der verschiedenen Aufgaben von Staat und Kirche gefordert. Aufgabe der Kirche ist es, das ewige Wohl, Aufgabe des Staates, das irdische Wohl der Menschen zu pflegen. Weder hat der Staat eine Zwangsgewalt über den Glauben, noch die Kirche das Recht, anders als auf dem Wege der Belehrung für die Anerkennung des Glaubens Sorge zu tragen. Der Genuß der bürgerlichen Rechte muß vom Glauben unabhängig sein. Nur der Atheist ist vom Staate auszuschließen, da er die Grundlage der Sittlichkeit, den Glauben an die göttliche Bestrafung des Bösen in Abrede stellt. Mendelssohn stimmt der Forderung nach Trennung von Kirche und Staat zu. Nicht aber, weil der Staat sich nur um das irdische Wohl seiner Bürger zu kümmern habe. Das ermöglicht sogleich die Forderung der Kirche, wegen der Wichtigkeit des ewigen Wohls und mit Rücksicht auf dieses auch in die bürgerlichen Rechte der Menschen einzugreifen. Vielmehr hat sich der Staat auch um das seelische Wohl seiner Bürger zu bekümmern. Auf dem Wege der Erziehung hat der Staat die Bürger mit dem Geiste der Menschenliebe zu erfüllen und sie zur freiwilligen Er-

¹ Mendelssohns Schriften: ebda. S. 451.

² Mendelssohns Schriften: ebda. S. 429.

³ Mendelssohns Schriften: ebda. S. 452. Vergl. Maimonides: More III, Kap. 27 und Albo: Ikkarim III, Kap. 24 ff.

füllung ihrer menschlichen Pflichten heranzubilden. Nur die religiöse Erziehung bleibt den Kirchen vorbehalten.

Wir erkennen hier wiederum die Trennung von Vernunft- und Offenbarungsreligion in der Trennung staatlicher und religiöser Erziehung. Der Staat hat nicht nur polizeiliche, sondern auch kulturelle Aufgaben zu erfüllen. Die Erziehung seiner Bürger zu nützlichen Gliedern der menschlichen Gesellschaft ist seine kulturelle Aufgabe. Hier führt die Philosophie Mendelssohns unmittelbar zu seinen politischen und pädagogischen Ideen.

So erkennen wir die Auseinandersetzung mit Locke als wesentliche Voraussetzung der Mendelssohnschen Religions- und Staatsphilosophie und als Schlüssel des Verständnisses seiner Anschauung vom Wesen des Judentums. Grade weil die Vernunftreligion die allgemeine Menschenliebe, das jüdische Gesetz aber die Erziehung des jüdischen Volkes zur Verwirklichung der Vernunftreligion zum Ziele hat, steht der Partikularismus des Religionsgesetzes mit dem Universalismus der Vernunftreligion in innigster Verbindung. Als Religionsgemeinschaft tritt das Judentum unter Wahrung seines Gesetzes in den Kreis des europäischen Lebens, dessen Aufgabe die Verwirklichung der Humanität ist, und als Religionsgemeinschaft erhebt es die Forderung der Anerkennung der staatsbürgerlichen Rechte der Juden.

Zu Deuteronomium 6.

(Ein durch die Septuaginta veranlaßter Grundfehler in der Bibelübersetzung)

Von Dr. Michael Holzman s. A.

Vorbemerkung.

Am 25. April ist Michael Holzman achtundachtzigjährig gestorben. Wenige Wochen vor seinem Tode ist der nachstehende Aufsatz geschrieben, mitten aus schaffender Arbeit ist der Greis, der sich bis zuletzt jugendliche geistige Frische und Begeisterung bewahrt hat, weggerafft. Am 20. Januar 1841 in Ostrowo geboren, kam er als Dreizehnjähriger an das soeben begründete jüdisch-theologische Seminar in Breslau. Aber entgegen seiner ursprünglichen Absicht hat er seine theologischen Studien nicht beendet, sondern, nachdem er am Elisabethgymnasium das Reifezeugnis erlangt hatte, das Seminar verlassen und sich ganz dem Studium der Philologie zugewandt. Jacob Bernays in Breslau und Chajim Steinthal in Berlin waren die beiden Lehrer, an denen er bis ins höchste Alter mit verehrungsvoller Dankbarkeit hing. Noch vor Ablegung der Staatsprüfung unterrichtete er an der jüdischen Lehrerbildungsanstalt in Berlin, wurde dann am Sophienrealgymnasium angestellt und 1882 zum Direktor der jüdischen Lehrerbildungsanstalt und der Knabenschule der jüdischen Gemeinde in Berlin berufen. Mit siebzig Jahren trat er von diesem Amt zurück.

Holzman hat wenig veröffentlicht, weil seine peinliche Auffassung der Berufspflicht ihm nicht die Muße zu produktiver literarischer Tätigkeit ließ. Aber er war nicht nur ein Gelehrter mit umfangreichen, tiefen Kenntnissen, sondern ein Mann der Wissenschaft, der an alle Fragen mit besonnener methodischer Kritik und dem unstillbaren Wahrheitsdrang heranging. Er war

bis zu seinem letzten Tage ein Lernender. Ist doch kaum etwas bezeichnender, als daß er noch am Tage vor seinem Tode sich zur Lektüre im Krankenbett die Septuaginta bringen ließ. Seine Schüler hingen an ihm mit geradezu schwärmerischer Verehrung. Sie wußten, was sie ihm dankten an Wissen, an Befähigung zu selbständiger Denkarbeit, an pädagogischer Schulung und Methode, die er mit ungewöhnlicher Meisterschaft beherrschte.

Das Bestimmende aber war das Ethos dieser Persönlichkeit. Darum war er nicht Lehrer, sondern Erzieher, weil er dies Ethos lebte. Der Kantische Pflichtbegriff war ihm in Fleisch und Blut übergegangen und konnte bis zur Pedanterie werden. Wahrheit und Gerechtigkeit waren die Grundpfeiler seines Seins. Hier kannte er keine Zugeständnisse, gegenüber Lüge, Ungerechtigkeit und Pflichtvergessenheit konnte er in Zorn geraten. Mit allen Fasern seiner Seele hing er am Judentum, das ihm dies Ethos gab als Religion. Der ethische Monotheismus des Judentums ist ihm die Bürgschaft der Offenbarung gewesen. Frühzeitig, schon in seinen Studienjahren von Abraham Geigers Wirken beeinflußt, hat er das Judentum mit Freisinn erfaßt. Alles Große und Hehre fand sein tief religiöser Sinn im Judentum. So hat der Greis, der noch als Achtzigjähriger seine arabischen Studien wieder aufnahm und den Koran eifrig las, sich mit aller Energie dem Studium der Bibel zugewandt, griechische und lateinische, englische und französische, deutsche und spanische, alte und neue Bibelübersetzungen sorgfältig geprüft und wiederholt an scheinbar geringfügigen Einzelheiten die Umbiegung und Trübung der biblischen jüdischen Auffassung aufgezeigt. Sein letzter Aufsatz, der hier zum Abdruck kommt, gehört in diese Kategorie.

Das Judentum und die jüdische Wissenschaft hat einen der Besten an ihm verloren. Wer ihm näher treten und seine Freundschaft erfahren durfte, bekennt dankbar, daß ihm das höchste Glück der Erdenkinder zu eigen war, Persönlichkeit.

Hermann Vogelstein.

Die Grundlehre des Judentums: שְׁמֵעַ יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד (Deut 6₄) lautet in der Septuaginta: Ἀκούε, Ἰσραὴλ, Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστίν. Auch nach Wolf Grafen Baudissins eindringender Deutung von Κύριος (in seinem sehr bedeutenden, gründlichen und umfassenden postumen Werke: KYRIOS als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte) glaube ich behaupten zu dürfen, daß durch Κύριος als Ersatz für den Gottesnamen in die Bibel etwas von diesem weit Abstehendes hineingetragen worden ist. Denn die Vorstellung von dem „einen wahren Gott“, die die alexandrinischen Uebersetzer nach Baudissin (III 698) mit Κύριος verbunden haben, haftete doch diesem nicht an. Und so konnte einerseits, da heidnische Götter den Titel κύριος hatten, von Griechen der Gott Israels heidnischen Göttern gleichgestellt werden. Und daß anderseits, während manche Uebersetzer nach Baudissin (ebd. 699) gar nicht mehr daran dachten, daß κύριος die Bedeutung „Herr“ habe, dadurch in nichtgriechischen Lesern nur diese Vorstellung „Herr“ geweckt wurde, zeigt die Wiedergabe der Itala mit dominus.

So wurde der Gott des Himmels und der Erde heidnischen Göttern gleichgestellt, wurde der Vater aller Menschen auf die Stufe eines Sterblichen herabgedrückt und dazu beigetragen, daß das Wesen des heiligen Weltengotts mit heidnischen Elementen versetzt wurde. So kann man Adolf Deissmanns Worten: „Das *Kύριος* der Alexandriner . . . ist eine materiale Hellenisierung des semitischen Monotheismus“¹ bis auf das Wort „semitischen“ beipflichten. Denn dieses auch in der Ueberschrift befindliche Wort des um die Erforschung der Sprache der Septuaginta hochverdienten Gelehrten ist ebensowenig zutreffend wie der Satz: „An dem Eigennamen (Jehovah) haftet der Semitismus“². Wie es hier hätte heißen müssen: An dem Eigennamen haftet die Auffassung des Wesens der Gottheit, so dort: Die Hellenisierung des ethischen Monotheismus.

Ferner haben die alexandrinischen Uebersetzer in dem Satze des Deuteronomiums אלהים אחד und יהוה אחד nicht als Prädikatsnomina, sondern als Attribute angesehen, wie sie umgekehrt im ersten Satze des Zehnwords (Exod 20₂), der bei ihnen lautet: *Ἐγώ εἰμι Κύριος ὁ θεός σου* —, *Kύριος* als Prädikationsnomen und nicht als Apposition aufgefaßt haben.

Der Septuaginta sind wie die Itala die Vulgata mit *Audi Israel, Dominus deus noster, Dominus unus est* und mit *Ego sum Dominus Deus tuus* und Luther mit: Höre Israel, der *HERR*, vnser Gott, ist ein einiger *HERR* und: *Ich bin der HERR, dein Gott* gefolgt, ferner die Uebersetzung des Italieners Giovanni Diodati (vom Jahre 1607) mit: *Ascolta, Israele, Il Signore Iddio nostro (è) l'unico Signore* und mit: *Io (sono) il Signore Iddio tuo* sowie die Authorised Version of the Bible (von 1611) mit: *Hear, O Israel: The LORD our God (is) one LORD* und mit: *I (am) the LORD thy God*.

Andere wie der Spanier Cypriano de Valera in Los sacros libros de viejo y nuevo Testamento (1602), Johann David Michaelis in der Deutschen Uebersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelernte (1769—81), der hochfürstlich kemptische Hofkaplan Dominikus von Brentano in der Heiligen Schrift des Alten Testaments (1797—1801 und W. M. Leberecht de Wette in den verschiedenen Auflagen der „Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments“ (1809 usf.) folgen in richtigem Gefühl nicht der Uebertragung der Septuaginta, sondern behalten das Tetragramm bei, und zwar in der Form Jehova. In syntaktischer Hinsicht aber geben sie den Satz des Deuteronomiums (außer de Wette, bei dem er lautet: Höre, Israel!

¹ Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw., Jahrgang 1903), S. 174.

² Ebd.

Jehova ist unser Gott, Jehova allein) wie die Septuaginta wieder.

Selbständig verfuhr hier Rabbi Mose Arragel, der die Bibel auf Ersuchen eines Hochmeisters des Ritterordens von Calatrava nicht unabhängig von der Vulgata (1422—1430) aus dem Urtext ins Spanische übertragen und die Uebersetzung mit eingehenden und begründenden Glossen versehen hat. Bei ihm, der — in der Biblia de la casa de Alba — das Tetragramm sonst oft mit Señor übersetzt, lautet der Satz: Escucha Israel Adonay es nuestro Dios, Adonay es uno. Der Anfang des Zehnwords aber lautet auch bei ihm Yo so Adonay tu Dios.

Sinngemäß haben das Tetragramm les Pasteurs et Professeurs de l'Eglise de Genève in der Genfer Bibel (von 1588) mit L'Eternel wiedergegeben, ebenso mit „der Ewige“ Moses Mendelssohn in der Uebersetzung der fünf Bücher Moses (1783) und Christian Carl Josias von Bunsen in seinem vollständigen Bibelwerk für die Gemeinde (1858—1868). Dort lauten die Sätze: Escoute, Israel, l'Eternel nostre Dieu, est le seul Eternel und: Je (suis) l'Eternel ton Dieu; bei Moses Mendelssohn: Höre Israel, der Ewige, unser Gott, ist ein einiges ewiges Wesen und: Ich bin der Ewige, dein Gott. Und bei Bunsen: Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige allein und (wie bei Michaelis und Brentano: Ich, Jehova, bin dein Gott) Ich, der Ewige, bin dein Gott. „Die Einführung des Namens Gottes als des Ewigen in die Bibelsprache der Gemeinde“, sagt Bunsen in der Einleitung zu seinem Bibelwerk (XCI), „ist . . . ebensowenig eine gelehrte Buchstabenkrämerei als eine Neuerung: es ist die Herstellung des der Gemeinde entzogenen oder unvermerkt abhanden gekommenen unterscheidenden Gottesbegriffs der Bibel, auf dessen tiefsten Sinn sich Christus unmißverständlich bezogen hat und welches der Schlüssel seines ganzen Gottesbegriffs ist.“ . . . In der Bibel der französischen Gemeinde kommt „seit der Durchsicht von 1588 das jetzt durchgängig unter den französischen Protestanten herrschende der Ewige (l'Eternel) vor. Daß wir den Begriff „des Seienden“ nur durch dieses Wort der Gemeinde verständlich machen können, erkannte auch Moses Mendelssohn in seiner deutschen Uebersetzung des Pentateuchs. Einer Rechtfertigung, dem Beispiel der Genfer Kirche zu folgen, bedarf eigentlich eine solche Wiederherstellung nicht. Der Verfasser erkennt weder sich noch irgend jemand das Recht zu, das zu ändern, was geschrieben steht. Im Fortgange des Werks werden sich auch jedem Leser die vielen Gründe aufdrängen von der inneren Wichtigkeit dieser Herstellung des Biblischen, Ueberlieferten.“

Daß schon Luther das Unzulängliche der Uebertragung des Tetragramms durch „Herr“ gefühlt hat, zeigt eine Stelle in Körers

Nachschrift der am Tage Allerheiligen (1537) gehaltenen Predigt und Auslegung des 8. Psalms, der bei Luther mit den Worten beginnt: **HERR**, unser Herrscher. In der Nachschrift heißt es: „**HERR** wirt nemini zueigent quam divinae maiestati, keinem Engel, kreatur Ideo ein eigener Name, Gottes natur, herr, den braucht man furstem, hausherrn significat non divinam maiestatem in ihrem heimlichen Wesen.“ (Luthers Werke. W. A. Bd. 45 S. 207 f.)

Neue jiddische Literatur.

Von B. Weinryb in Breslau.

Die wissenschaftliche Literatur in und über Jiddisch ist in den letzten Jahren bedeutsam angewachsen. Sie ist nicht nur ein angesehener, selbständiger Zweig der jüdischen Wissenschaft geworden, sondern auch fast all deren Disziplinen sind in ihr vertreten. Außer der Erforschung des Jiddischen (Philologie und Literatur) werden in dieser Sprache Arbeiten aus dem Gebiete der jüdischen Geschichte, Folklore, Bibelwissenschaft, Statistik und anderer Wissenschaftszweige veröffentlicht. Neben einzelnen Veröffentlichungen in Polen, Rußland und Amerika wird die Wissenschaft in Jiddisch an drei Hauptstellen gepflegt: 1. am Jüdisch-Wissenschaftlichen Institut in Wilno, mit seiner Zweigstelle in New York, 2. an dem Jiddischen Katheder der Ukrainischen Akademie der Wissenschaften in Kiev (das letztere eine Abteilung in Odessa gegründet hat), 3. an dem Jiddischen Katheder der Weißrussischen Akademie (früher Institut) der Wissenschaften in Minsk. Die zwei letzteren werden von der Regierung erhalten.

Der im Jahre 1927 erschienene Bericht¹ gibt ein Bild von der Tätigkeit des Jüdisch-Wissenschaftlichen Instituts in den ersten zwei Jahren seines Bestehens. Trotz des sehr knappen Budgets wird in verschiedenen Kommissionen wissenschaftlich gearbeitet und eine emsige Sammelarbeit getrieben. Das Institut steht mit 500—600 Korrespondenten in Verbindung, die alles, was sich nur irgendwie an Urkunden, historischen, volkswissenschaftlichen, sprachlichen und anderen Materialien sammeln läßt, zusammentragen und an die Zentrale weitergeben.

„Jiddische Philologie“² H. 4/6 ist unter Mithilfe des Jüdisch-Wissenschaftlichen Instituts herausgegeben. Außer dem Abschluß der Arbeiten aus den früheren Heften (J. Schipper „Der Onheib vun Luschen Aschenaz“, Z. Reizen „Grammatischer Min vun Jiddisch“ und N. Prilutzki „Spetluschen“) enthält es noch einige größere und kleinere Beiträge. Die Arbeit von Regina Lilienthal über „Das böse Auge“ (עין הרע S. 245—271) ist aus dem Polnischen übersetzt und auf Grund der jüdischen Quellenliteratur (Talmud, Midrasch) und gesammelten Materials abgefaßt. Eine Reihe von Amuletten und Sprüchen gegen das böse Auge wird dort mitgeteilt.

¹ צוויי יאר ארבעט פאר דעם יידישן וויסנשאפטלעכן אינסטיטוט Wilno 1927. Vgl. auch Weinreich in Zeitschrift d. DMG 1926, S. 68 und Lewin in MGWJ 1928, 16.

² יידישע פילאלאגיע Warschau 1924, erschienen erst 1926.

Ch. Lunski gibt eine Zusammenstellung (S. 288—302) der jiddischen bzw. jüdisch-deutschen Glossen bei Israel Isserlein, die sich in dessen Werken RGA (פסקים וכתבים, תרומת הדשן) befinden. Es ist nur bedauerlich, daß Lunski nur die Ausgabe Venedig 1546 benutzte, und die Erstausgabe (1519) nicht zum Vergleich herangezogen hat. Dr. A. Landau gibt (S. 323—337) sehr wertvolle etymologische Bemerkungen zur „Jidd. Philologie“ H. 1—3. N. Stiff bringt eine leider nicht vollständige Zusammenstellung der Bezeichnungen für die jüdische Umgangssprache von den Zeiten Raschis (XI. Jhd.) ab und gibt Materialien zur Geschichte einer Art Abonnentensystems auf jüdische Bücher im 18. Jhd.

Der 1. Band Schriften der philologischen Serie des Jüd.-Wiss. Instituts ist dem verdienten jiddischen Philologen Dr. Alfred Landau-Wien zu seinem 75 jährigen Geburtstag gewidmet¹. Nach den bio- und bibliographischen Notizen über Landau kommen des Jubilars Bemerkungen zu Bastomskis Sammlung von Sprichwörtern, Volksliedern und Rätseln². L. meint, man müsse das jiddische Volksgut mit dem der deutschen und slawischen Völker vergleichen. Er bringt eine ganze Reihe Varianten aus diesen Sprachen. In dem jiddischen Spottlied „Itsche pitsche nudelfresser ganwe a messer“ (beim Kwal II 9, 35) will er einen Beweis finden, daß die Juden aus dem Elsaß nach dem Osten ausgewandert seien, da nur dort ein ähnliches Lied bekannt ist. (Itsik špetsik [= spitzig] nylə frasər [= Nudelfresser] ké ent šyla [= Synagoge] un šlif [= schleife] tās masər.)

Ein weiterer Beweis für den Einfluß des Elsässischen ist vielleicht der Wandel des deutschen u zu i (u > i) im südlichen Jiddisch (u-Dialekt) z. B. buch < Buch (mhd. buoch). Dies konnte über die Zwischenstufe ü (u > ü > i) entstehen, die sich in den elsässischen Mundarten findet (u > ü).

B. Wachstein über J. Bernsteins Sprichwörtersammlung meint, man müsse diese Sammlung nach Einflüssen und Arten analysieren und die Varianten hinzufügen. Er führt jüdische Quellen für einen Teil der Sprichwörter an³.

Beim Erschließen von Quellen gerät man leicht in die Gefahr, Parallelen mit Quellen zu verwechseln. Es gibt eine gewisse Art Volksweisheit, die Völkern ganz voneinander unabhängiger Kulturkreise, wo keine Rede von gegenseitiger Beeinflussung sein kann, gemeinsam ist. Wachstein ist dieser Gefahr nicht ganz aus dem Wege gegangen. So will er Bernstein 992 (S. 65) או אן און וויי איז צו דעם דארף וואו מיקטע איז דער ווארט zurückführen. Der Name „Mikita“ zeigt aber, daß es sich um das ukrainische Sprichwort „ščo za selo jak Mikita starosta“ handelt, das bei den Juden in Wolhynien noch jetzt in der ukrainischen Fassung gebräuchlich ist, wenn auch das Wort „ščo“, vielleicht unter dem Einfluß dieser talmud. Stelle mit וויי או אן און übersetzt ist. Zu Bernstein 124 מירל א מען א האט יך איילט ויך האט מען א מירל ist noch das ukrainische Sprichwort „ne kvapsja bo budi divčina“ einzuführen.

M. Weinreich will den Namen eines Kobolds im Jiddischen „Lantuch“ (לאנטוך) auf למטוך בלעזי, das Tossafoth Ab. Zara 17b für ברתמליון angibt, zurückführen. Er bringt die ganze Literatur über den ברתמליון und kommt zum Schluß, daß das Wort למטוך

¹ I שריפטן (לאנדאו-ווינער), Wilno 1926, (IV + 428 Halbseiten 4^o), Titelblatt und Inhaltsangabe auch englisch.

² Sch. Bastomski „Beim Kwal“ (Jidd.), Wilno 1920—23.

³ Ein Teil dieser Arbeit ist im Jüd. Archiv I, Wien 1927, S. 4 ff., abgedruckt.

in Tossafoth auf einem Lesefehler beruhe. Raschi deutet bei derselben Stelle **בן תמליון, שד שקורין נטיון** und in Berachoth 44b für **בן נפלים** = **נויטון**. Das ist das franz. lutin, altfrz. luiton. Er bringt eine Photographie der Hs. der Disputation des R. Jechiel aus Paris (Cod. Paris. 712), wo das Wort **לויטון** wie **למטון** aussieht. Wahrscheinlich war es in der Tossafoth-Hs. ebenso geschrieben, und der Drucker hat es als **למטון** gelesen. J. Joffe behandelt den Ursprung des Wortes „Ghetto“. Er verwirft die verschiedenen Deutungen und will den Nachweis führen, daß es die latinisierte Form eines germanischen Wortes gehegde, gehecktes [Ort] sei. Im Jahre 1562 wird das Ghetto in Rom offiziell „ghectus“ genannt. Das soll eine jüdische (deutsche) Uebersetzung von „serraglio“, wie es seit der Errichtung (1555) genannt wurde, sein. Die deutschen Juden in Rom bezeichneten ihren Wohnsitz mit diesem Wort und dieser Name wurde nachher in die offizielle Sprache übernommen. Aus dem Worte „ghectus“ sei nach den allgemeinen Lautgesetzen (mhd. geher, jidd. ker, lat. actus, ital. atto) das Wort „Ghetto“ entstanden. Prof. L. Spitzer-Marburg liefert dazu einen Nachtrag in Bd. II der philologischen Schriften (**פילאלאגישע שריפטן**, Wilno 1928, Sp. 493f.). Er bringt das Wort Ghetto in Verbindung mit den Metallgießereien in Venedig, wo das erste Ghetto (1516) entstanden ist¹.

Gegen die Annahme von Joffe spricht auch, daß das Wort „Ghetto“ als Bezeichnung eines Teils von Venedig schon im J. 1306 nachweisbar ist. (H. B. XV, 92.)

Es wäre noch zu bemerken, daß in jüdischen Quellen das Wort Ghetto wahrscheinlich zuerst im Tagebuch des David Reubeni vorkommt, das allerdings erst im 19. Jhd. der Oeffentlichkeit zugänglich wurde (Graetz: Gesch. d. Juden, IX, Note 5, S. 536; Neubauer: Anecdota Oxoniensia, II, Oxford 1895). Dort wird das jüdische Viertel in Venedig **גטו** genannt. 1620 ist die Ghettoordnung der Juden in Mantua im Druck erschienen (**סדר הגטו**). (Vgl. Steinschneider, Cat. Bod., S. 625.)

Die jiddische Sprachforschung ist neben kleineren Arbeiten mit einigen wichtigen Abhandlungen vertreten. N. Stiff behandelt die Bindewörter „wen — den“ in der jidd. Sprache des 15.—16. Jhd. Er benutzt dazu die wichtigsten Handschriften und Drucke in Altjiddisch und will die Bindewörter als ein Kriterium für die Feststellung der Abfassungszeit bzw. Drucklegung der älteren Werke ansehen. N. Prilutzki gibt eine Uebersicht über die verschiedenen Ausdrücke für das Adverb „jetzt“. Z. Reizin behandelt die Deklination des Substantivs im Jiddischen und Prof. Kagarov die Syntax. Der letztere will viele Syntaxerscheinungen, die man vorher aus dem Hebräischen oder Slawischen abgeleitet hat, auf das Germanische zurückführen. Dr. Willer beschäftigt sich mit dem Genus der Substantiva im ostgalizischen Jiddisch. Er beschränkt sich aber leider nicht auf einen bestimmten Ort, sondern nimmt das Ostgalizische als Allgemeinbegriff, während es doch sprachlich nicht als Einheit angesehen werden kann. Prof. W. Staerk veröffentlicht zwei jidd. handschriftliche Fragmente aus der Münchener Staatsbibliothek und J. Rivkind bringt eine Wiedergabe eines Liedes **אין שין ליר פון דיא**

¹ Vgl. Jew. Enc. V 653; auch A. Berliner hat es mit den Venezianischen Metallgießereien in Zusammenhang gebracht (H. B. X, 59; Keneset Israel, hrsg. Rabinowitz, Warschau 1886, Sp. 801—802).

¹ **הנר ווערקש ליידי**. Dr. L. Landau hat den seltenen Text der jidd. Prosafassung der Artuslegende (Frankfurt a. Oder 1789) abgedruckt und meint, der Verfasser sei kein Jude². Dr. S. Weißenberg veröffentlicht eine Sammlung Spitznamen der Juden, Sch. Lehmann eine Sammlung Liebeslieder der Gauner und Sch. Rubinstein eine Sammlung Sprichwörter. Von Wert ist die Arbeit von L. Taglicht über die jidd. geographischen Namen der Orte in der Tschechoslowakei und im Burgenland, obwohl er Angaben über Ort und Zeit, wo diese Namen belegt sind, nicht anführt und ein Teil davon an anderer Stelle³ bereits veröffentlicht ist. Die neueste jidd. Literatur ist durch eine Abhandlung N. Meisels über die persönlichen Beziehungen zwischen Perez und Schalom-Aleichem vertreten. Der 2. Band „Philolog. Schriften“ (Wilno 1928, 6 + 516 + XXVII Sp. Inhaltsangabe auch englisch) ist anlässlich des 10. Jahrzeitages von Ber Borochof dessen Andenken gewidmet.

B. Wachstein veröffentlicht 39 Briefe des Welwele Zbarzer (Wolf Ehrenkranz), die zu seiner Biographie wichtige Daten beitragen. Sch. Ginzburgs Arbeit über Israel Aksensfeld beruht auf Archivmaterial und schildert dessen Kampf mit den jüdischen Druckereien in Zitomir und Wilno, die die Drucklegung seiner Werke abgelehnt hatten. N. Stiff behandelt den Josiphon (Zürich 1546), die Konstanzer jiddische Pentateuchübersetzung (1544) und „Sefer ha 'Jirah“ (Zürich 1546) und weist zum ersten Male nach, daß Michal Adam der Verf. der 3 Werke ist⁴. J. Zinberg behandelt den Kampf um das Jiddische in der älteren jüdischen Literatur. Das von Prof.

¹ Dr. Lewin, MGWJ 1928, 16 f. will dieses Büchlein als Fürther Druck ansehen. Doch sind dies sprachlichen Folgerungen, die er dort zieht, bedenklich. **a** für mhd. **ei** (rafen — reifen) war bei den deutschen Juden nicht nur in der Gegend von Fürth gebräuchlich (Mieses, Die jidd. Sprache, Bln.-Wien 1924, 32), auch in Polen war diese Aussprache üblich (**ים של שלמה**) Traktat Gittin, Bln. 1771, 34b) und ist noch jetzt im Jiddischen in Ungarn und Böhmen herrschend (M. z. j. V. 1899, 138). Auch im Schlesischen ist das **ei** > **a** bekannt (Waniek, G., Zum Vokalismus der Schles. Ma., Bielitz 1880, 47). Klecken = ausreichen ist mhd. (Lexer: Mhd. Taschenwörterbuch, S. 126) und ist im jidd. Sprachgebrauch überall bekannt. Das Verwandeln der Media zu Tenuis (**b** > **p**, **d** > **t**) findet sich sowohl im Alt- wie im Neujiddischen. Schon Levita im Tischbi schreibt pischof (Bischof), trachen (Drachen) und ähnl. **T** für **d** finden wir auch viel im Mhd. und frühmhd. (Mieses, ib. 66, 69). Wenn dies auch auf bajuvarischen Einfluß zurückzuführen ist, ist es trotzdem überall im Sprachgebrauch bekannt und man kann daraus nicht auf das bayrisch-fränkische Sprachgebiet schließen. Ebenso ist die Schreibung **ש** für **s** (dasch. = dass **דאש** **דאש**, wasch = was **דאש**) im älteren Jiddisch überhaupt gebräuchlich. **ש** bezeichnete nicht nur den **š**-Laut, sondern auch den **s**-(ss) Laut. **ס** ist selten gebräuchlich (vgl. „Jidd. Philologie“ S. 95; Stiff in „Die jidd. Sprache“, Kiev 1928, Nr. 8—9, 36). P. Helicz in seinem „Elemental...“, Hundsfield 1543, kennt auch diese Regel. Auch in einer Sammlung jidd. Privatbriefe aus Krakau vom J. 1588, die der Schreiber dieser Zeilen zum Druck vorbereitet, findet man die Schreibung **דאש**, **דאש**, **דאש**, **דאש**.

² Vgl. jedoch Schüler, Beiträge zur Kenntnis . . . in der „Festschrift zum 75 jähr. Bestehen der Realschule mit Lyzeum der Isr. Religionsgem.“, Frankfurt a. M. 1928, S. 97.

³ M. Grunwald, Ein Beitrag zur Bezeichnung der Ortsnamen in Böhmen und Mähren bei den jüd. Schriftstellern. Jüdisches Zentralblatt 1888.

⁴ Die Identität von **חיי עולם** mit **היראה** **ס'** hat schon A. Loewenthal festgestellt. (Festschrift zum achtzigsten Geburtstage von W. Feilchenfeld, Pleschen—Schrimm 1907, S. 70).

א. Freimann abgedruckte קלאגלד אויף א משרת פון פראנקפורט
 ist schon aus Basins Anthologie¹ bekannt. Dr. Robaks Beschreibung
 der älteren jiddischen Drucke in der Bibliothek des Harvard-
 College darf als Anfang eines Verzeichnisses seltener Exemplare jidd.
 Bücher in den verschiedenen Bibliotheken angesehen werden. Man
 müßte sich aber dabei auf rein bibliographische Angaben beschränken.
 Dr. J. Schatzki gibt eine Reihe Nachträge zu Schippers „Geschichte von
 jüdischer Theaterkunst und Drama“ und M. Weinreich ergänzt diese
 wiederum mit einer Abhandlung über das jidd. Ahaschveroschspiel², in
 der er auch Texte seltener Ausgaben wiedergibt. Ch. Chajes widmet
 dem Aberglauben und den Bräuchen, die mit dem Tode im Zusammen-
 hang stehen, eine größere Arbeit. Er hat Materialien von 27 Orten
 ausgenutzt, dabei aber den Fehler gemacht, die jüdischen Quellen zu
 seiner Arbeit nicht heranzuziehen. Nur Buxtorfs „Synagoga Judaica“
 wird hie und da zitiert. Der Verf. meint, daß bei Juden diese Bräuche
 nicht verzeichnet seien. Er hat aber nur recht, sofern er darunter rein
 wissenschaftliche Arbeiten versteht. Dagegen sind diese Bräuche im
 talmudischen und nachtalmudischen Schrifttum häufig belegt³. Eine
 solche volkskundliche Arbeit darf nicht auf rein zufälligem Material
 fußen. Das in Betracht kommende Schrifttum hätte zum Vergleich
 herangezogen werden müssen und damit wäre ein Ueberblick über die
 Entwicklung dieser Bräuche geboten worden. Prof. W. Anderson
 (Dorpat) veröffentlicht ein jidd. Volkslied über die Mobilmachung im
 J. 1914. A. Landau behandelt den slawischen Einfluß auf die Bildung
 der Zeitwörter im Jiddischen, Prof. E. Kagarov den Kasus und
 Z. Reizin die Wortbildung. R. Stalek findet im Burgenland Spuren
 der jidd. Umgangssprache, die dort früher gebräuchlich war. Dr. R.
 Glanz schreibt über das jüdische Element in der älteren deutschen
 Gaunersprache und Dr. Spivak gibt ein Verzeichnis von ungefähr
 500 Worten, die Jehosch (Blumgarten) durch seine jidd. Bibel-
 übersetzung neu oder wieder in die jidd. Sprache hineingebracht
 hat. N. Meisel hat als Thema: Perez und Frischmann in ihren persön-
 lichen Beziehungen. Außerdem finden sich dort noch eine Reihe
 sprachwissenschaftlicher und volkskundlicher Arbeiten.

Die amerikanische Sektion des Jüd.-Wiss. Instituts gibt den
 „Pinkas“ פנקס heraus. Im Pinkas (Bd. I, H. 1/2, New York 1927)
 veröffentlicht J. L. Kahan eine größere Sammlung (70 Nrn.) jidd.
 Volkslieder und Prof. J. Davidson eine Bibliographie der Parodien-
 literatur (hebr. und jidd.), die seit dem Erscheinen seines Buches
 über Parodien (Parody in Jewish Literature, New York 1907) ver-
 öffentlicht wurde. J. Rivkind gibt ein Verzeichnis hebr. Drucke,
 die vor 1648 erschienen sind und jidd. Glossen enthalten. J. Schatzki
 behandelt das jidd. Buch תשובת ישראל (Fürth s. a.), das eine Ueber-

¹ Firhundert jor jidiše poezje. New York 1912.

² Vor kurzer Zeit ist es mir gelungen, eine unbekannte Handschrift eines
 Ahaschveroschspiels aufzufinden. Die Hs. stammt aus Frankfurt a. Main und
 trägt die Ueberschrift ליימן. Sie ist von Bedeutung für die Rekonstruktion des
 Urtextes dieser Spiele.

³ Genaueres darüber in meiner Arbeit über diese Bräuche, die im
 Bd. IV der Schriften des Jüd.-Wiss. Instituts demnächst erscheinen wird.

setzung der 3 Schriften in der Frage der Blutbeschuldigung in Viterbo (Italien) im J. 1705 ist¹.

Mit Recht akzeptiert er den Nachweis Löwensteins², daß das Buch 1742—1745 erschienen ist und korrigiert die Angaben Steinschneiders und anderer dahin, daß es keine jiddische Ausgabe vom J. 1706 gibt. Es ist hier nur das italienische Titelblatt mit dieser Jahresangabe wiedergegeben. Aus der Einleitung will Sch. Näheres über den Uebersetzer bzw. Herausgeber Chajim Alsich erfahren und die jidd. Ausgabe in Zusammenhang mit den Blutbeschuldigungen in Polen in jener Zeit bringen. Beeinflußt von den Angaben Steinschneiders³ will er den תשובת ישראל mit der „deutschen Ausgabe“ von Tenzel⁴ identifizieren. Das Büchlein von Tenzel hat aber mit der Blutbeschuldigung in Viterbo nichts zu tun, sondern enthält eine Antwort auf die Frage Innocenz XI., warum die Juden keine Christen werden wollen. Dieses Schreiben sollen die deutschen und italienischen Juden (gezeichnet Prag und Rom) dem Papst Innocenz XI.⁵ auf sein Verlangen überreicht haben. Das Breslauer Exemplar von תשובת ישראל (eines der 4 bekannten Exemplare) befindet sich nicht in der Stadtbibliothek, sondern in der Bibliothek der Jüd. Gemeinde.

Die bibliographische Abteilung des Jüd.-Wiss. Instituts hat das bibliogr. Jahrbuch für 1926 herausgegeben (ביבליאגראפישע יארביכער פון י"ו, Bd. 1; 1926, Warschau 1928). Es enthält ein Verzeichnis der jidd. Periodica (327 Nrn.) für das J. 1926 und ein nach Fächern geordnetes Verzeichnis der wissenschaftlichen, literarischen oder künstlerischen Arbeiten in den jidd. Zeitschriften und Zeitungen desselben Jahres (10541 Nrn.). Zum Schluß ist ein Verzeichnis der im J. 1927 erschienenen Periodica (140 Nrn.) und Bücher (1008 Nrn.) hinzugefügt. Ein Sach- und Personenregister ist beigegeben. Das Material ist nach dem Dezimalsystem geordnet. Die Redaktion bedauert, daß so wenig Judaica und Hebraica eingegangen sind und sie daher dieses Material nicht dem Jahrbuch einfügen konnte; sie hofft aber, dies in den späteren Jahren tun zu können. Wenn auch das eine oder das andere übersehen wurde, muß man diese Leistung hoch einschätzen; in diesem Jahrbuch ist das Material von 327 periodischen Ausgaben, die in verschiedenen Weltteilen erscheinen, bibliographisch verzeichnet.

Die ethnographische Kommission hat eine Umfrage über die Gebräuche an den jüd. Feiertagen erscheinen lassen (עטאגראפישע

¹ Vgl. Roest, Kat. Rosenthal. I 55; Vogelstein-Rieger, Geschichte d. Juden in Rom II, Bln. 1895, 233; Berliner, Gutachten... in Angelegenheiten der Blutbeschuldigung der Juden, Bln. 1888, 45 f.; R. E. J. XVIII, S. 197.

² Die hebr. Druckereien in Fürth (Jahrbuch d. jüd.-lit. Gesellschaft X, S. 161), Nr. 500.

³ MGWJ XLIII, 519; ZGJD V, 157.

⁴ Demütiges und geheimes Schreiben der Juden in Welsch- und Deutschland an Innocentium XI aus dem Italienischen ins Deutsche übersetzt, s. l. 1738.

⁵ Merkwürdig ist der Irrtum Steinschneiders, daß er dieses „Schreiben an Innocenz XI.“ (gest. 1690) in Zusammenhang mit der Blutbeschuldigung in Viterbo (1705) bringen will.

Bei Heinsius (Allgemeines Bücherlexikon) ist die Tenzelsche Schrift nicht angeführt, ebenso nicht in der A. D. B. Diese interessante Schrift wird von mir an anderer Stelle behandelt werden.

אנקעטיזם, העפּט 1, ימים טובים, Wilno 1928, 20 S.). Voran geht eine Instruktion für die Sammler ethnographischen Materials. Diese Umfrage ist schon an sich ein Programm für einen Folkloristen.

Es wäre noch nachzutragen: Zu Purim: 1. die Aufschriften in den Bethäusern am Adar (משנכנס אדר מרבין בשמחה) oder ein Bierfaß), 2. die 3 malige Vorlesung der Megilla in einigen Orten (z. B. in Izbica, Lubliner Kreis, Polen) und die Begründung dafür (alte Festungsstadt u. ä.). Zu Pessach: der Name Schabes gele mazes (שבת באולה מצות) für den ersten Sonnabend nach Pessach. Zum 9. Ab: 1. der Glaube, daß des Nachts der Himmel gespalten wird und die in diesem Augenblick geäußerten Wünsche erfüllt werden; die verschiedenen Erzählungen, die damit verbunden sind. 2. Der Brauch, am 9. Ab den Friedhof zu besuchen und dort Knoblauch zu streuen. Zu Jom Kipur: Das Schließen der Frauenabteilung in der Synagoge am Abend des Kol-Nidre und die Begründung dafür. Zu חשונה רבה: Der Aberglaube, daß man im gleichen Jahre stirbt, wenn man in dieser Nacht seinen eigenen Schatten nicht sieht bzw. wenn dem Schatten der Kopf fehlt. Zu S. 20: Andere Fasttage der Chewra Kadischa (7. Adar u. a.).

Eine andere Umfrage behandelt den Genus der Substantiva im Jiddischen (לינווייסטישע אנקעטעס, מין פון סובסטאנטיוו, העפּט 1, Wilno 1928). Dort sind 237 Worte aufgezählt, deren Genus zweifelhaft ist.

Eine ähnliche Umfrage, den Genus betreffend, hat das Jiddische Katheder an der Ukrainischen Akademie der Wissenschaften¹, Kiev herausgegeben (אנקעטע וועגן גראמאטישן מין פון ואכווערטער, העפּט 1, Kiev 1928). Diese Umfrage enthält 305 Worte. Das Jiddische Katheder hat mit der Herausgabe einer zweimonatlichen Zeitschrift für angewandte jidd. Philologie begonnen (די יידישע שפראך, Nr. 1/12, März 1927 — Oktober 1928, Kiev). In dem Vorworte zur ersten Nummer erklärt die Redaktion, daß diese Zeitschrift nicht exakt wissenschaftlich sein will. (Wissenschaftlichen Zwecken sollen die Schriften, die das Katheder herausgibt, dienen.) Man will sich hier mehr praktisch als theoretisch mit der Sprache beschäftigen. Seit der Nachkriegszeit tritt man mit neuen Forderungen an die jidd. Kultursprache in Rußland heran. Sie umfaßt jetzt neue Gebiete (politische, ökonomische u. ä.) und neue Menschen aus anderen Sprachgebieten. So sucht man die dadurch gefährdete Einheit und Reinheit der Sprache zu wahren. Der wissenschaftliche Apparat wird hier weggelassen, um dem Nichtfachmann — für diesen ist doch die Zeitschrift bestimmt — den Einblick nicht zu erschweren. Es werden grammatische Fragen, hauptsächlich syntaktische und stilistische behandelt; Neuerscheinungen sprachlich kontrolliert und jidd. Literaturwerke sprachlich analysiert. Die Nr. 7 (1927) beschäftigt sich mit der Sprache des Mendele mocher Seform (Sch. J. Abramowitz) anlässlich seines 10. Jahrestages. Orthographische Fragen sind das Thema der Doppelnummer 8/9 (1928), die als Sondernummer zur jüd. Kulturtagung in Rußland erschienen ist. N. Stiff ist dort mit einer Abhandlung über die historische Entwicklung der jidd. Orthographie vertreten. Leider beginnt er erst mit Böschensteins כּשם ארבע אותיות (Augsburg 1514) und mit ספר מדות (Isny 1542), in denen orthographische Regeln formuliert sind. Er hätte auch ältere und jüngere Responsen und halachische Werke über Namen

¹ Ueber die Tätigkeit dieses Katheders informiert das Bulletin (ביילעטען) Nr. 1, Kiev 1928.

beim Scheidebrief heranziehen müssen, in denen gelegentlich Fragen der Schreibung behandelt werden. (פסקים וכתבים des R. I. Isserlein zu Gittin u. ä.) In der Abteilung „vom Volksmund“ sind auch Ausdrücke, die schon in Wörterbüchern (Lifschütz, Strack u. a.) notiert sind, aufgenommen. Ch. Kosakewiç hätte zu seiner Nomenklatur der Vögel (Nr. 5—12) die Benennungen aus den jidd. Bibelübersetzungen heranziehen müssen. Ein Teil dieser Worte ist noch jetzt durch den Unterricht im Cheder bekannt.

In den Veröffentlichungen der Jidd. Abteilung der Weißrussischen Akademie der Wissenschaften (früher Institut) in Minsk, in der „Zeitschrift“ (צײַטשריפט) Bd. 1¹, Minsk 1926, Ueberschrift und Inhaltsangabe auch deutsch und weißrussisch) finden sich Arbeiten über jüdische Geschichte und andere Disziplinen der jüd. Wissenschaft².

I. Sossis beschäftigt sich mit der sozialen Geschichte der Juden in Litauen und Weißrußland. Zu dem ersten Teil seiner Arbeit hat der Verf. urkundliches Material benutzt, (das schon aus Russko-ěvrejski Archiv; Regesty i nadpisi u. a. bekannt ist) dagegen schöpft er im zweiten Teil aus der jüdischen „Mussar“-Literatur, wie „Kaw hajaschar“, „Jesod Josef“ u. a. Im allgemeinen hat der Verf. das Verdienst, schon einige Jahre vorher auf diese Literatur als historische Quelle hingewiesen zu haben. Er benutzte nämlich den Sepher Chassidim als Quelle zu seiner Arbeit in Jevrejskaja Starina XI (Leningrad 1924) über die soziale Geschichte der Juden in Deutschland.

Bei der Benutzung derartiger historischer Quellen muß man aber Kritik üben und andere Quellen zum Vergleich heranziehen. Die Schreiber der Mussar-Werke übertreiben oft und verallgemeinern die Einzelfälle. Außerdem kompilieren sie manchmal aus anderen Werken. Darum wäre es zweckmäßig, besonders scharfe Quellenscheidung vorzunehmen. Die ersten Ausgaben des „Kaw hajaschar“ mit jidd. Uebersetzung sind in Frankf. a. M. 1709, 1724 erschienen.

Einen Beitrag zu der Geschichte des Handwerks bildet die Arbeit von Sch. Rombach über jüd. Handwerker in Rußland in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. Er stützt sich auf Archivveröffentlichungen und behandelt mehr die äußeren rechtlichen Beziehungen der jüdischen Handwerker als ihre innere Lage.

Dr. M. Lurje veröffentlicht ein Kapitel seiner Arbeit über wirtschaftliche und soziale Verhältnisse der Juden zur Zeit ihrer Selbstständigkeit³. Prof. N. M. Nikolski gibt eine Uebersicht über die neueste Literatur der Bibelwissenschaft. Wenn dort nicht alle Neuerscheinungen behandelt sind, ist es auf Rechnung der teilweisen Isolierung Rußlands von Westeuropa zu jener Zeit (der Aufsatz ist 1925 geschrieben) zu setzen. Die neue jidd. Literatur ist durch die Arbeiten von N. Ausländer (über Perez), A. Gurstein (kritische Uebersicht über die veröffentlichten Materialien zu der Perez-Biographie) und U. Finkel (soziale Figuren in den ersten Werken von Goldfaden) vertreten. Die Arbeit von Gurstein ist, wenn auch nicht erschöpfend,

¹ Inzwischen ist auch Bd. II/III erschienen, der uns noch nicht zugegangen ist.

² Ueber die Tätigkeit der Jidd. Abteilung und ihrer Sektionen informiert das Bulletin (ביולעטען) Nr. 2, Minsk 1926.

³ Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche. Gießen 1926.

doch wertvoll; da die Quellen in ihrem Wert für die Perez-Biographie methodisch gut analysiert sind. N. Stiff behandelt ein jidd. Manuskript aus der Bodleiana (Neubauer Nr. 1217) geschrieben um 1554, das 23 verschiedene Schriften enthält. Diese Hs. ist typisch dafür, wie jüdische Kopisten geschriebene Handbibliotheken für ihre Patroninnen zusammengestellt haben. Er veröffentlicht aus derselben Handschrift Elia Levitas Pamphlet „Hamawdil“. M. Weinreich veröffentlicht ein jidd. Lied vom J. 1666 über Sabbatai Zewi¹. Dieses Lied gehört zu der Serie historischer Lieder, die im 17. Jhd. bei Juden so verbreitet waren und malt in schlichten Worten die Hoffnungen, die das Volk an Sabbatai Zewi geknüpft hat. M. Weinger macht einen Querschnitt durch die jüdischen Mundarten und behandelt deren Eigentümlichkeiten.

Von Materialien sind dort veröffentlicht: Auszüge aus Responsen, die auf die sozialen Streitigkeiten in den jüdischen Gemeinden im 16. und 17. Jhd. Bezug nehmen, Urkunden aus dem Archiv der Minsker jüd. Gemeinde u. a. Den Responsen ist eine jidd. Uebersetzung beigegeben. Diese Veröffentlichung ist ein Teil einer großen Sammlung von Responsen aus dem 16.—17. Jhd., die die historische Sektion des Jidd. Katheders zur Herausgabe vorbereitet.

Anlässlich des 50 jährigen Jubiläums des Goldfaden-Theaters gab das Jidd. Katheder-Minsk einen Beitrag zur Goldfaden-Biographie heraus (אױסלענדער-א.ו. פינקעל: א גולדפאדען, מאטעריאלן פאר א ביאגראפיע. Minsk 1926, 104 S.). Zu diesem Beitrag haben die Verf. das Presse-material jener Zeit als Quelle gut ausgenutzt.

In der Instruktion zur Sammlung sprachlichen Materials für das akademische Wörterbuch (פארן יידישן קלייבט מאטעריאלן פארן וויינער, מ. וויינער, קלייבט מאטעריאלן פארן יידישן, אקאדעמישן ווערטערבוך, Minsk 1926) vermissen wir eine Anweisung, die spezifischen Ausdrücke der Cheder-Sprache zu sammeln. Im Entwurf für eine juridische Terminologie (יידישע טערמינאלאגיע, פראיעקט, Minsk 1926), die in jidd., russ. und weißruss. Sprache zusammengestellt ist, zeigen die Verf. eine übermäßige Beeinflussung der russ. Gerichtssprache (Kontragent statt Kontrahent; im Russ. fehlt nämlich der h-Laut, was für das Jiddische nicht zutrifft). Auch haben sie die im Jidd. schon eingebürgerten hebr., slawischen u. a. Elemente (כח הרשאה) = Vollmacht, אומטרופוס = Vormund, povestka = gerichtliche Vorladung) nicht genügend berücksichtigt. In der Terminologie für Mathematik (מאטעמאטישע טערמינאלאגיע, פראיעקט, Minsk 1926) haben

¹ In der Ausgabe in deutscher Umschreibung, Breslau 1670 (Vgl. Brann in M. G. W. J. 1881, 544) fehlt die Wiedergabe des jiddischen Titelblattes, dagegen ist bei der Einleitung die Ueberschrift hinzugefügt: „Ein schin Nei Lid von Maschiach“. Für die Vermutung Weinreichs (M. Weinreich „Bilder von der jidd. Literaturgeschichte, Wilno 1928 S. 232), daß es 2 Ausgaben vom J. 1666 gibt, werden auch die kleinen Abweichungen einzelner Worte im umschriebenen deutschen Text als Beweis dienen können.

חליל in Strophe 4 wird in der Breslauer Ausgabe mit „Gespielt“ übersetzt. Dieses Wort hängt sicher mit חלילה וחס (Erub. 68b) zusammen, daß noch jetzt im Jiddischen gebräuchlich ist und *chicha tila (tilas)* ausgesprochen wird. Es geht auf das aram. חליל-scherzen, eigentlich sich im Schnatten belustigen, zurück. חליל wird nur die hebr. Form (צל-Schatten, צלל) dieses Wortes sein. (Vgl. Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch I 60, II 161; Ben Jehuda מלן העברית I 168).

die Verf. das vorhandene Material nicht genügend ausgenutzt und versuchen statt der schon vorhandenen neue Begriffe einzuführen (z. B. *מקח* = Preis, *טעות* = Fehler u. ä.).

Dr. S. Birnbaum gibt in seiner Arbeit (Das hebräische und aramäische Element in der jiddischen Sprache, Leipzig 1922) eine Uebersicht über das hebr.-aram. Element im Jiddischen. Die Abhandlung ist im Lazarett niedergeschrieben worden, wo dem Verf. kein literarisches Material zur Verfügung stand. Sie macht daher gleichsam einen Querschnitt durch das Problem, ohne auf Einzelheiten einzugehen. Dazu fehlen außerdem auch Vorarbeiten, ohne welche eine gründliche umfassende Arbeit undenkbar ist. Wie in seiner Grammatik¹ teilt er die jidd. Sprache in o-Dialekt (3 Millionen Menschen) und u-Dialekt (9 Millionen Menschen), der wiederum in ai = Ma. und äi = Ma. zerfällt.

Wenn auch die sprachlichen Grenzen nicht ganz stimmen — im Jidd. gibt es eine ganze Reihe Sprachinseln — und das Westjiddische (Ungarn) nicht berücksichtigt wird, ist doch diese Einteilung ein gutes Gerüst. Die Gliederung der Arbeit ist folgendermaßen: a) das hebr.-aram. Element in direkter Gestalt; b) Entwicklung im hebr.-aram. Element; c) Einfluß der anderen Teile auf das hebr.-aram. Element; d) Einfluß des hebr.-aram. auf die anderen Elemente. Die Lautlehre ist in einer Reihe Tabellen dargestellt, die nach Sweet-Sievers eingeteilt und geordnet sind.

Bemerkte Druckfehler: S. 14 Z. 4 von unten ist *מקל* zu streichen; S. 32 Z. 2 von unten ist statt „Vokalbildung“ „Verbalbildung“ zu lesen. Zur Verstärkung des verb. finitum durch den Infinitiv, die Birnbaum auf den hebr. infinitivus absolutus zurückführt², ist noch zu bemerken, daß auch in deutschen Mundarten solche Verdoppelung zu finden ist (dauern dauert es wohl³). B. gibt in seiner Monographie einen allgemeinen Ueberblick über die Phonetik, Morphologie und Grammatik. Sie ist als eine Pionierarbeit anzusehen, die als Grundlage für weitere ausführlichere Arbeiten dienen kann.

Das slawische Element im Jiddischen wird von K. Lubarski (*אוקרײַנזמען אין דער ייִדישער שפּראַך*) in den Schriften der Odessaer Hochschule für Volksbildung (S. 130—161) behandelt⁴. Lub. macht als erster den Versuch, das slawische Element im Jidd. in seine Bestandteile aufzulösen; er greift dabei nur das Ukrainische heraus. Man muß sagen, daß dieser Versuch beim jetzigen Stand der Forschung sehr gewagt ist. Man kann sich nicht nur auf sprachliches Material beschränken; die slawischen Sprachen haben viel Gemeinsames und die Volksmundarten gehen direkt ineinander über, so daß man Ethnographie, Kulturgeschichte und Literatur heranziehen muß. Der Verf. will in seiner Arbeit hauptsächlich die südliche Mundart berücksichtigen. Er gibt jetzt das lexikographische Material, verglichen mit dem ukrainischen Wörterbuch, und verspricht, über Methoden und Prinzipien seiner Arbeit in einem weiteren Teil zu berichten.

¹ S. Birnbaum: Praktische Grammatik der Jidd. Sprache, Wien und Leipzig 1916 (Hartleben).

² Dieselbe Meinung vertritt auch M. Mieses (Die jidd. Sprache, ib. 195).

³ Vgl. Prof. Kagarow in „Landau-Buch“, Sp. 426.

⁴ „Zapiski“ Tom I. Deutscher Titel: Mitteilungen der Odessaer Hochschule für Volksbildung, Bd. I, Odessa 1927; enthält Arbeiten aus verschiedenen Gebieten in russischer, ukrainischer, jiddischer und deutscher Sprache.

Es ist aber verfehlt, Material zu bieten, ohne Anweisungen über die Prinzipien der Arbeit zu geben. Wir wissen nicht einmal, warum der Verf. nicht alle Ukrainismen aus Lifschütz' Wörterbüchern aufgenommen hat und warum er den Sprachschatz von Aksenfeld, Linetzki, Abramowitz (Mendele mocher Seforim), M. Lepin, Dr. Markuse, Josef Perl u. a. unberücksichtigt übergangen hat.

Dr. Cvi Rothmüller¹ will zu dem durch Mieses (Die jidd. Sprache, S. 231 f.) aufgezählten slowenischen Sprachgut im Jiddischen noch einiges hinzufügen. Wie schon oben erwähnt, ist es bedenklich, auf Grund bloßer Aehnlichkeit von Worten Schlüsse auf diese oder jene slawische Sprache zu ziehen.

Kremer ist im Deutschen im 14. Jhd. nachweisbar (Grimm: D. W. B. V, 2174); vire (Lineal) stammt nicht von ravnilo, sondern ist altfranzösisch und stammt vom lat. virga². Es findet sich schon in Raschi (Sab. 11b), im Regensburger Aruch u. a.³

In der „Festschrift zum 75 jährigen Bestehen der Realschule mit Lyzeum der Isr. Religionsgemeinschaft“ Frankfurt a. M. 1928 veröffentlicht Prof. M. Schüler eine Abhandlung über die ältere profane jüdisch-deutsche Literatur (Beiträge zur Kenntnis der alten jüdisch-deutschen Profanenliteratur). Er behandelt dort neun Erzählungen der älteren jidd. profanen Literatur.

Wenn der Verf. auch nur eine allgemeine Uebersicht gibt — er betrachtet die Sache gleichsam horizontal, ohne genau auf jede Einzelheit einzugehen und die verschiedenen Ausgaben miteinander zu vergleichen —, hat er sich doch das Verdienst erworben, in deutscher Sprache einen solchen Ueberblick zu bieten. Es ist nur zu bedauern, daß er nicht alles, was in letzter Zeit in Jiddisch darüber geschrieben wurde, benutzt hat (er zitiert nur das Landau-Buch) und daß er einen großen Teil seiner Zitate aus der älteren jidd. Literatur mit lat. Buchstaben umschreibt und sie somit für den Philologen wertlos macht⁴. Der Verf. von Simchath Hanefesch Elchanan Henle Kirchhain kann sicher nicht als Frankfurter (S. 80⁵) angesprochen werden. Wenn er auch eine kurze Zeit dort gewohnt haben soll — wofür noch Belege fehlen — stammt er jedoch aus Hessen (Kirchheim), das auch als sein ständiger Wohnort anzusehen ist⁶.

Die Krakauer Ausgabe von Sigenot (S. 100) ist eine Transkription der deutschen Nürnberger Ausgabe (1560) in jüd. Buchstaben⁷. Zu S. 116 ist noch zu bemerken, daß die Breslauer jidd. Ausgabe des Eulenspiegel mit der Frankfurter nicht identisch ist. Die Breslauer Ausgabe ist wahrscheinlich in den ersten Dezennien des 19. Jhd. gedruckt. Der Holzschnitt auf dem Titelblatte ist mit demjenigen, der sich auf dem letzten Blatt eines Buches aus der Druckerei Sulzbach in Breslau vom J. 1816 findet, identisch⁸.

T. Schalit: Einsteins spezielle Relativitätstheorie (טוביה שליט) איינשטיינס ספעציעלע רעלאטיוויטעטס-טעאריע, Bln. 1927, 8 + 240 S. in 8^o)

¹ Slovenština u židovskom jeziku in „Židov“ Nr. 37—38. Zagreb 1928 (Kroatisch).

² I. Perles: Beiträge z. Gesch. d. hebr. und aram. Studien. München 1884, 107.

³ Vgl. Weinreich in „Jiddische Philologie“. Warschau 1924, 55.

⁴ Es wäre nötig, die Arbeit von Stiff über die profane Literatur (ייטריך פון בערן) in Jidd. Philologie, Warschau 1924, 1—10, 112—122 und M. Erik „Ueber den altjiddischen Roman und Novelle“, Warschau 1926, heranzuziehen.

⁵ Zitiert nach dem Sa.

⁶ Vgl. I. Schatzki „Simchath Hanefesch vun Elchanan Kirchhain“ (jidd.), New York 1926, Einleitung S. 20 f. und meine Besprechung in MGWJ 1928, 553.

⁷ M. Erik „Die Geschichte vun d. jidd. Literatur“ (jidd.) I, Warschau 1928, 103.

⁸ שירים ורגנות לחנכת בית הכנסת החדשה אשר בנו עדת ישרון פה ק"ק קעמפנא Breslau 1816: Sulzbach. Das Buch ist im Besitz von Herrn Dr. L. Lewin, Breslau.

ist das 4. Buch, das in jidd. Sprache über die Relativitätstheorie erschienen ist. Dem Werke geht eine kleine Vorrede Einsteins voran. Das Buch gibt nur den theoretischen Teil, der experimentelle Teil ist fortgelassen. Der Verf. versucht sich möglichst an den vorhandenen Sprachschatz zu halten und keine neuen Worte einzuführen. Ein Glossar der termini technici ist zum Schluß beigefügt.

Dr. I. Schipper konnte zu seiner Arbeit über die Druckerfamilie Helicz und das erste jüdisch-deutsche Elementarbuch in Polen¹ neue bis jetzt nicht ausgenutzte Literatur verwerten. So weiß er Genaueres über den vierten Bruder Helicz (Andreas) zu erzählen, der sich schon im J. 1520 zu Luther nach Wittenberg begab und sich dort taufen ließ. Er kehrte nach Krakau erst in den dreißiger Jahren des 16. Jhd. zurück. Der Wandel bei Paul Helicz, der noch 1537 so eifrig katholische Missionartätigkeit in Posen betrieben hat und schon 1540 die Lutherische Uebersetzung des neuen Testaments herausgab, wird dadurch verständlich. Wahrscheinlich trug dazu der Einfluß des lutherisch gewordenen Bruders bei. Schipper meint, daß die Ursache für die Taufe der 3 Brüder das Versprechen des Krakauer Bischofs Gamrat war, für sie ein Druckerprivileg zu erwirken, was tatsächlich nach der Taufe geschah. Sch. wiederholt die These von Brann² und Balaban³ (letzteren zitiert er nicht), daß Paul Helicz sein „Elemental“ (Hundsfield 1543) herausgab, damit die Christen jüdisch-deutsch lernten und sein mit jüdischen Buchstaben gedrucktes Neues Testament kaufen sollten. Er will den Helicz als einen guten Kaufmann darstellen. Als Helicz 1540 in Krakau Luthers Neues Testament mit jüd. Buchstaben herausgab und es in der Einleitung dem katholischen Bischof Gamrat widmete, wollte er damit seine reformatorische Propaganda maskieren, da damals in Polen der Kampf gegen die Reformbewegung mit aller Strenge geführt wurde. Später bekam er Angst, floh aus Krakau und gab 1543 in Hundsfield sein „Elemental oder Lesebüchlein . . .“ heraus.

Es ist aber schwer sich vorzustellen, daß ein Kaufmann — und das scheint Helicz gewesen zu sein — die Nichtjuden jüdisch lehren wollte, damit sie Abnehmer für sein jüdisch gedrucktes Buch werden sollten. Die Beweggründe waren ganz anderer Natur. Die Juden haben sich im Geschäft und auch bei Urkunden⁴ hebräischer Schriftzeichen bedient, sie haben sogar Wechsel für Nichtjuden in ihrer Sprache ausgestellt⁵. Helicz wollte die hebr. Schrift den Nichtjuden beibringen, damit sie die jüdischen Wechsel und Briefe verstünden. Dies verrät uns auch sein „Elemental“ selbst. Schon auf dem Titelblatte sagt der Herausgeber, daß er „. . . Missiuen oder Sendbriue / Schuldbriue . . . jüdische Zahlen und Daten lesen und verstehen lehrt. Und tatsächlich findet man in diesem Büchlein als Lehrstoff außer dem Alphabet die jüdischen Zahlen, Zeitrechnung, die Bezeichnungen für Geld

¹ Dr. I. Schipper יידישע דרוקער-משפחה און דאס עלטסטע יידיש-טייטשע בוך אין פוילן in „Bycher-Welt“, Warschau 1928, Nr. 3 S. 24—28, Nr. 4 S. 16—23.

² Geschichte der Juden in Schlesien V, Breslau 1910, 171.

³ In „Z historii Żydów w Polsce“ (poln.), Warschau 1920, 66 f. und „Almanach von Moment“ (jidd.), Warschau 1921, S. 192.

⁴ Vgl. Urfehde d. Juden Meir von Erfurt (Z. H. B. 1907, S. 107); Urfehde d. Juden Kussli aus dem J. 1435 (Brann, Gesch. d. Juden in Schlesien, Anhang S. LXVIII).

⁵ Vgl. Schudt, Jüd. Mekwüdigkeiten Frankft. 1714 II, 214; Grattenauer, Wider die Juden. Berlin 1803, S. 45. Vgl. auch J. Rabin, Aus Dyhernfurths jüd. Vergangenheit (Sa. aus d. Bresl. jüd. Gemeindebl. Nr. 2, 1929) 1929, S. 9.

(גולד, גרושן, הלל) für Gulden, Groschen, Heller), einen kaufmännischen Brief und einen Wechsel. Allerdings findet sich dort auch das „Vaterunser“, dieses aber ist wahrscheinlich aufgenommen, um den Lesern auch bekanntes Material zu bieten. Dieses Büchlein gehört vielleicht zu jener Kategorie von Lehrbüchern der jüdischen „Geheimsprache“, die noch bis ins 19. Jahrhundert hinein erschienen sind. Ihr Zweck war, die Juden zu „entlarven“ und ihre Geschäftsgeheimnisse aufzudecken. Nicht richtig ist die Behauptung Schippers, daß dieses Büchlein den Philologen (Borochov: Bibliothek vum jüdischen Philolog in „Pinkas“, Wilno 1913) unbekannt war und Brann zuerst in seiner Gesch. d. Juden in Schles., Breslau 1910, V, 171 darauf aufmerksam gemacht habe. Es ist bei Borochov (ibid.) unter Nr. 459 notiert und selbst Brann hat schon vorher darüber geschrieben¹, und dabei auch ältere Literatur über das „Elemental“ angeführt². Auch bei Sternberg (Gesch. d. Juden in Polen, Leipzig 1878, S. 151) wird dieses Büchlein erwähnt.

Rabbiner J. L. Zlotnik will in seinem Buche (J. El-Zet. מיט דעם צווייטן, Montreal 1927) einem anonymen jiddischen Briefsteller vom J. 1825³ Materialien zur Geschichte der inneren Verhältnisse der Juden zu jener Zeit entnehmen. Mit Recht meint Zl., wenn Geschichte lediglich ein Register von Verbrechen und Unglück ist — nach der Meinung Voltaires — ist auch die jüdische Geschichte ein solches Register, nicht eigener, sondern fremder Verbrechen, die den Juden zugefügt wurden. In der Geschichte werden nur die Taten hervorragender Einzelpersonlichkeiten registriert, dagegen fehlt ein Bild vom täglichen Leben der Masse, aus der das Volk besteht, von ihrem ökonomisch-kulturellen Alltag, ihren Bräuchen, ihrer Kleidung usf. Er will in den Briefmustern solches Material finden. Von den 70 Briefen, die dort vorhanden sind, gibt er teilweise oder ganz 31 Briefe wieder, die über Handel, Haus, Festtage sprechen und uns Aufschluß über das Leben von Lehrern, Kleinhändlern, Laufburschen, Heiratsvermittlern (Schadchen), Landbewohnern u. ä. geben. Den Briefen sind interessante sprachliche und andere Bemerkungen beigelegt.

Wenn auch die Methode nicht neu ist — die sogenannten Formularbücher werden als Quellenmaterial für mittelalterliche Geschichte ausgenutzt — behält doch Z. das Verdienst, auf dieses Material für die jüd. Volkskunde und Geschichte hingewiesen zu haben. Zl. hat aber hier die solchem Material gegenüber gebotene Kritik unterlassen. Der Verf. dieses Briefstellers, wenn er auch anonym geblieben ist, ist einer der Verfechter der Aufklärung (Haskalah) unter den Juden⁴. Das geht auch aus den abgedruckten Briefen hervor, in denen er für seine Ideen fight. Wenn er in dem Briefe aus Hamburg (S. 25) von einem 17 jährigen Jüngling erzählt, der 500 Blatt Talmud auswendig kann, 3 Jahre in der „Freischule“ gelernt hat und Hebräisch, Englisch, Französisch, Deutsch, Mathematik usf. beherrscht, und noch dazu fromm ist, will er damit nur zeigen, daß Wissenschaft kein Hindernis der Frömmigkeit ist. Derselbe Fall liegt vor, wenn er sich in den Briefen gegen Vielkinderei auflehnt und vom Schwindel im Handel (S. 60) erzählt oder wie die „Schadchönim“ belügen und saufen (S. 70/71), ein grausames Bild vom jüd. Wucher (S. 35) malt u. ä.

¹ M. Brann: Die Hunsfelder Druckerei (als Beilage zum Jahresbericht der Relig.-Unterrichts-Anst. II d. Synag.-Gemeinde in Breslau. 1878).

² Christian Runge im Schulprogramm d. St. Maria-Magdalena-Gymnasium. Breslau 1734 (abgedruckt in dem Sammelwerke „Breslavisches Jubel-Gedächtnis der Buchdruckerkunst“, 1740, S. 95 f.) und (Scheibel) Geschichte der seit 300 Jahren in Breslau befindlichen Stadtbuchdruckerei, 1804, S. 75.

³ מסדר אגרת, Wilno-Grodno 1925.

⁴ Ein Jahr später erschien ein Briefsteller des Lewin Liond'or (Kon in „Landau-Buch“, Wilno 1926, S. 247). Das Verhältnis der beiden Briefsteller zueinander festzustellen, wäre eine interessante Ergänzung.

Wir können nicht alles als wirkliche Fakten nehmen; man muß hier die Tatsachen von der Phantasie des Verfassers scheiden. Das Lob der russischen Waren und des Handels mit Moskau und das Ausspielen dieser Erzeugnisse gegen die deutschen (S. 14, 51) zeigt wohl nicht so sehr den Zustand des damaligen jüdischen Handels als vielmehr den Gedankengang der jüdisch-russischen Aufklärer, die sich zu jener Zeit von der deutschen Sprache zu lösen beginnen und alles Russische bejahen¹. Einen literarischen Niederschlag hat dieses Streben in I. B. Lewensons „Teuda beisrael“ (תעודה בישראל, Wilno 1828) gefunden, das für die russ. „Maskilim“ epochemachend geworden ist. Allerdings haben sich diese Tendenzen erst gegen Schluß der 50er Jahre durchgesetzt.

Zu S. 12 ist zu bemerken, daß der erste Hauslehrer wahrscheinlich Lewin Liond'or war. Jedenfalls ist er älter als K. Schulmann, der 1817 geboren ist, denn schon 1823 bekommt Liond'or von der jüd. Gemeinde in Wilno eine Bescheinigung, daß er schon lange Privatstunden gibt².

Von ganz anderer Art ist das Buch von Rabb. Zlotnik über Koheleth (קהלה, דער מענטש און דאס בוך פון הרב יהודה לייב ולאמניק, Montreal 1929). Nach einer kurzen Einleitung, in der er das Werk als Produkt des Zwiespaltes zwischen dem Philosophen und dem Dichter im Verfasser kennzeichnet und das Buch als Ergebnis der Ruhe, in die sich dessen Sturm- und Drangperiode gelöst hat (Eccl 11, f.), faßt, folgt eine etwas freie Uebersetzung des Buches, die in einem schönen einfachen, dem Rhythmus des Koheleth angepaßten Jidd. geschrieben ist. Dem folgen eine größere Abhandlung über Verfasser, Sprache, Entstehungszeit und Inhalt des Buches und 25 verschiedene Uebersetzungen der ersten 3 Verse in jiddischer Sprache mit dem J. 1560 beginnend. Diese Verse sollen, wie Zl. meint, die Entwicklung der Sprache und Uebersetzungskunst im Jiddischen illustrieren. Jedem dieser Auszüge gehen bibliographische Angaben voran. Es ist nur zu bedauern, daß Z. bei dieser Gelegenheit nur eine Auswahl getroffen hat und nicht alle Uebersetzungen anführt.

Zl. bringt die verschiedenen, oft gegensätzlichen Meinungen der Bibelkritiker über Koheleth und meint, daß die Tradition, die Koheleth dem König Salomo zuweist, die richtigere sei. Er versucht sich mit den Meinungen der Gegner³ auseinanderzusetzen. Eccl 1^{12, 16} ist kein Beweis für Ansetzung einer späteren Entstehungszeit. Saul war nicht König in Jerusalem; auch David herrschte zunächst nur in Chebron. Wiederum gab es vorher auch nichtjüdische Könige in Jerusalem. היה bedeutet in hebr. eine langandauernde Tätigkeit, die eben noch nicht beendet sein muß und noch weiter andauern kann. Beweis: כי נר הייתי Ex 2²², 18³ und Deut 31²⁷. Aramäismen brauchen nicht auf eine spätere Zeit hinzuweisen. In den ältesten Bibelstellen sind schon solche zu finden (Deborahlied R 5¹¹; 11⁴⁰, Gen 42⁶ u. a.). Sie können eher als Archaismen angesehen werden. ו as pronom. rel.

¹ Rußland suchte sich damals von den fremden Industrien loszulösen. So wurde der liberale Zolltarif vom J. 1819 (das Resultat der Konditionen mit Oesterreich und Preußen aus den J. 1818, 1819) durch einen neuen Tarif ersetzt, der durch hohen Zoll die Einfuhr ausländischer Waren erschweren sollte. (Vgl. A. Ljachov: Osnovnyja čerty socialnyeh i ekonomičeskich otnošenii v Rossii v epochu Imperatora Aleksandra I. (russ.) Moskau 1912, S. 61 f.)

² Kon ibid. 241 f.

³ Vgl. z. B. die angeführten Beweise in der Einleitung zu Koheleth von Prof. Wildeboer in Martis Kurzem. Handkommentar Abt. XVII, Freiburg i. B. 1898, S. 109 f.

ist auch an älteren Stellen zu finden. In den späteren Büchern (Chronik, Esra u. Nehemia) ist diese Form nur 3 mal vorhanden, dagegen können wir es in R. (6₁₇, 7₁₂) in K. II (6₁₁) treffen. Es wird oft im Hohenlied und 3 mal in Thr. angewandt. Der Einwand, Salomo als Herrscher brauche kein Unrecht zu beklagen, ist nicht stichhaltig. Die Auflehnung gegen das Reich Juda setzte schon zu seinen Lebzeiten ein. Dafür spricht die Flucht Jerobeams nach Aegypten (I Kön 12₂). Eccl 8₂, 3 u. 10₄ sollen diese Auflehnung andeuten. In seiner Jugend träumte Salomo von einem Weltreiche, in dem Recht und Gerechtigkeit herrschen sollten (Ps 72). Jetzt steht er an der Schwelle des Grabes und sieht, wie er das Land, das unter der Herrschaft seiner Verwalter seufzt, wirtschaftlich ruiniert hat, niemanden befriedigen konnte und der Lage seines Reiches ohnmächtig gegenübersteht.

Die Gegensätze im Gedankengang des Koheleth weisen nicht auf verschiedene Schreiber hin, wie es schon Ibn Esra annehmen wollte, sondern sind ein Produkt der dichterischen Veranlagung des Verfassers. Er ist ein Stimmungsmensch, der die Widersprüche des Lebens wiederzugeben versucht¹.

Es darf aber als kleiner Fehler angemerkt werden, daß oft genaue Quellenangaben bei den Zitaten fehlen.

Beide Bücher sind mit Reproduktionen einer Anzahl Bilder und alter Titelblätter ausgestattet.

Der Midrasch (שני כתובים) von den Widersprüchen in der Bibel.

Von A. Marmorstein in London.

Der Ausgleich von Widersprüchen in den biblischen Büchern bildet seit altersher einen Bestandteil der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit. Im tannaitischen Midrasch zu Numeri, Sifre § 42 findet sich eine Zusammenstellung von 8 Widersprüchen in Penta-teuch, Hagiographen und Propheten. Die Piska behandelt folgende Stellen: 1. Num 6₂₅ (יְשַׁא ה' פָּנָיו), und Dt 10₁₇ (לֹא יִשַׁא פָּנָיו); 2. Ps 65₃ (Gott erhört die Gebete), und Sam 3₄₉ (Gott wendet sich ab von den Gebeten); 3. Ps 145₁₈ (Gott ist Allen nahe) und ebd. 10₁ (Gott ist fern); 4. Sam 3₃₈ (von Gott kommt das Böse nicht), und Dan 9₁₄ (Gott verursacht das Uebel); 5. Jer 4₁₄, und 2₂₂; 6. Jer 3₂₂, und 8₄; 7. Jes 55₆, und Ez 20₂; und 8. Ez 18₃₂, und I Sam 2₂₅. In derselben Piska, zum Schlusse, werden noch weitere Widersprüche angeführt, wie Hiob 25₃ und Dan 7₁₀; ferner Ps 147₄ und Jes 40₂₆; ferner II Sam 24₂₄ und I Chr 21₂₅; ferner I Kg 5₆ und II Chron 9₂₅ und schließlich II Chron 4₅, und I Kg 7₂₆, die aber von S. Horowitz in seiner Ausgabe, Leipzig 1917, 47 f., weil sie weder im Jalkut, noch im Midrasch Hakamim vorkommen, als nicht zum Sifre gehörig

¹ Ein anderer Vertreter der konservativen Schule, ein nichtjüdischer Theologe, will die Widersprüche damit erklären, daß der Verfasser einen festen Standpunkt außerhalb dieser Welt einnimmt und seine Blicke zu Gott wendet. (G. Kuhn: Erklärung des Buches Koheleth, Gießen 1926; Beihefte d. Z. A. W. 43.)

betrachtet werden. Tatsächlich sind die Widersprüche anderer Art als die der ersten Gruppe. In ihr handelt es sich um die Vorstellung von Gottes Vollkommenheit und Güte, Allmacht und Können, während in der letzteren Gruppe theologische Fragen kaum berührt werden. Es gibt aber auch in diesem Fragment der Widersprüche Spuren davon, daß es in seiner jetzigen Gestalt nachtannaitischen Ursprungs sein muß. Ich glaube an einer andern Stelle nachgewiesen zu haben, daß die Vorstellung von der himmlischen „Familie“ erst dem dritten Jahrhundert angehören kann¹. Hier aber (S. 47) findet sich der Satz כְּבִיכּוֹל נִתְמַעֵט פְּמִלְיָא שֶׁל מַעֲלָה, als hätte sich die obere Familia verringert.

Diese Piska ist nicht vereinzelt. Piska 58 beschäftigen sich R. Josiah und R. Jonathan, die Tannaiten aus der Schule des R. Ismael mit der Erklärung von den sich widersprechenden Stellen in Ex 19₁₆ und I Kg 19₁₂ über die Stimme Gottes (ed. Horowitz, S. 56). Piska 62 löst R. Nathan (Jonathan?) den Widerspruch zwischen Num 8₂₄ und 4₂₃ (ed. Horowitz, S. 60, vgl. auch 24 a. Tosefta Schekalim 3₂₆). Recht zahlreich sind ähnliche Stellen im Sifre zum Deuteronomium, Piska 62 = S. Num 42, 70, 118, 334, 341. Ebenso kann man auf die Mechilta, S. 73 b, 98 b, 99 a, 100 b etc. hinweisen als Beleg dafür, daß die Ausgleichung wirklicher oder angeblicher Widersprüche einen beträchtlichen Teil der exegetischen Tätigkeit in den Tannaitenschulen bildete. Diese Sorgfalt für die Räumung von Schwierigkeiten hat in der Periode der Amoräer keineswegs nachgelassen. Im Gegenteil, sie wurde immer stärker und mit dem größten Eifer betrieben. Wie die Kirchenväter es öfters betonen, daß in den heil. Schriften kein Widerspruch herrschen kann, so mußten auch die Rabbinen an diesem Prinzip festhalten, obwohl es manchmal der größten Anstrengung bedurfte,

¹ Vgl. Marmorstein, *Anges et Hommes dans l'Agada*, in REJ 84, 1927, 34—50 und 138—141. Gegen meine Vermutung ließe sich einwenden, daß der Babil b. Schebuoth 21 a, R. Jochanan im Namen des R. Simon ben Jochai, b. Tem. 3 ab, im Namen des R. Meir von בית דין של מעלה sprechen läßt, vgl. auch Pes. r. 114 b, wo בית דין של מעלה im Namen des R. Meir gar nicht erwähnt wird. Allein ein Hinweis auf Jer. Schebuoth 35a lehrt deutlich, daß es ursprünglich מִנְקֵי הַן הִרְיִינִי geheißen hat. Ferner ist die Barajta b. R. H. 8 b zu beachten, wo es heißt, חֵרֵךְ כִּי חָק לְיִשְׂרָאֵל הוּא וְכוּ'. מַלְמַד שְׁאֵין בִּיד שֶׁל מַעֲלָה נִכְנָסִין לְדִין אֲאִיכָּ קִדְשׁוֹ בֵּרֶךְ שֶׁל מִשָּׁה. Hier ist es aber sehr fraglich, ob wir die ursprüngliche tannaitische Lesart vor uns haben. Zum Beweis Midr. Tannaim Hoffmann, S. 100 wird als tannaitisch betrachtet der Satz שְׁאֵין בִּיד שֶׁל מַעֲלָה קֹנֵם אֶלָּא וְכוּ' (beachte d. Singular!), während die Lehre im Jeruschalmi Bikkurim 2, und Jer. Sanh. 11, im Namen R. Abin b. Tanhum b. Tarfon gebracht wird, b. Sabb. 59 b hat R. Samuel b. Nahmani im Namen des R. Jonathan eine ähnliche Lehre. Es bleibt noch eine Barajta in der R. Akiba angeblich von בית דין של מעלה spricht, u. z. b. Makkoth 13 b. Ist es wirklich möglich, daß R. Akiba, der dem Papajos Schweigen gebietet, weil er die biblische Lehre von den göttlichen Beratern auffrischt, diesen Ausdruck für Gott gebraucht hätte? Er würde darin eine Verfälschung des jüdischen Gottesbegriffes gesehen haben. Man darf nicht vergessen, daß die Amoräer ihre termini in ältere Texte hineingestellt haben. Einen ähnlichen Fall sehen wir beim Gebrauch des Gottesnamens הַקְּבִיָּה „Heilig“ als Name Gottes ist bereits auf einer gewissen Stufe der prophetischen Religion zu finden. Allgemein war er niemals. Der voramoräischen war er jedenfalls fremd, und hat sich erst nach dieser Zeit eingebürgert. Das hinderte aber nicht, diese Bezeichnung in alte Texte (in vereinzelt Fällen) einzuführen.

um einen Ausgleich von Widersprüchen anzubahnen. Als klassisches Beispiel dieser Tätigkeit liegt die Schrift Seder Olam vor uns, deren angeblicher Verfasser R. Jose ben Ḥalafta sein soll, der tatsächlich für Chronologie und Geschichte ein ganz besonderes Interesse bekundet; allein die Schrift dient mehr der Ausgleichung von chronologischen Widersprüchen, als von solchen der Geschichtsforschung. Ein anderes Werk der Midraschliteratur, das die Lösung der Widersprüche von Genesis bis zur Chronik zum Gegenstand der Darstellung hatte, war bis vor kurzem ganz verschollen und ist erst neuerdings zum Vorschein gekommen. A. S. Wertheimer hat zwei Fragmente dieses Midrasch entdeckt und veröffentlicht in seinen Bate Midraschoth, IV. Jerusalem 1897, S. 1—6, mit einer Einleitung. L. Ginzberg hat in seinen Ginze Schechter, I, New-York 1928, S. 216—229 ein weiteres Fragment aus dem Nachlaß Schechters entdeckt und veröffentlicht. Es kann darüber kein Zweifel bestehen, daß diese drei Fragmente zueinander gehören¹. Fragment Wertheimer I bietet uns den Anfang des Midrasch, Fragment Wertheimer II kommt nach Fragment Schechter. Ein Oxforder Fragment (Neubauer 2643, S. 136 ab) bietet uns fernere zwei Seiten, zu je 25 Zeilen, die unsere Kenntnisse über diesen verloren gegangenen Midrasch bereichern und uns über die Bibelwissenschaft der ersten Jahrhunderte Aufschlüsse geben, deren Wichtigkeit nicht zu unterschätzen ist.

Der Oxforder Text bespricht folgende Widersprüche:

1. II Kg 15₃₀, wie konnte Hosea b. Elah seinen Vorgänger im 20. Jahre des Jotham ermorden, der nach V. 33 nur 16 Jahre regierte?
2. II Kg 17₁, wonach Hosea b. Elah im 12. Jahre des Ahaz 9 Jahre regierte, kann auch nicht stimmen.
3. Widerspruch zwischen II Kg 24₈ (Jehojachin, 18 Jahre beim Regierungsantritt), und II Chron 36₉ (acht Jahre).
4. II Kg 25₈ (am 7. des 5. Monats) und Jer 52₁₂ (am 10. des 5. Monats).
5. II Kg 25₁₉ (fünf Männer), m. Jer 52₂₅ (sieben).
6. II Kg 25₁₁, Jer 52₂₇ (u. יוֹגִל) und Sam 1₃₁ (גִּלְתָּה).
7. II Kg 25₂₇ und Jer 52₃₁ (27. und 25. des Monats).

Die meisten Fragen sind bereits im Seder Olam beantwortet. Unser Fragment hat aber auch anderweitiges Material, wofür wir Belegstellen aus Lamentationes rabba, Aboth des R. Nathan und Midrasch Samuel anführen können. Wir wollen vorläufig nicht entscheiden, ob das Fragment aus den übrigen Midraschwerken geschöpft, oder ob jene von dem Midrasch der zwei Verse (שְׁנֵי כְּתוּבִים) abhängig sind, oder, um eine dritte Eventualität zu nennen, ob beide auf ein und dieselbe Quelle zurückgehen. Das Fragment zeigt deutlich, daß die Widersprüche oder Schwierigkeiten nach dem Bibeltext im zweiten Buche der Könige geordnet sind. Fragment Wertheimer II, läßt eine genaue Folge des Bibeltextes nicht mehr erkennen. Dasselbe ist der Fall (mehr oder weniger) mit Fragment Schechter. Eine genauere Betrachtung des letzteren Fragments scheint eine Abhängigkeit von dem tannaitischen Midrasch

¹ Vgl. B. Heller, MGWJ. 72, 1928, 511, ebd. 621 und 623.

vorauszusetzen. Daß das Werk nicht älter ist als der Sifre, geht schon aus der Tatsache hervor, daß ein Amoräer darin erwähnt wird (R. Jochanan, S. 223, Z. 9). Im Oxforder Fragment finden sich noch zwei andere Amoräer u. z. Rab und Levi. Allerdings muß man noch bedenken, daß wir nur einen ganz winzigen Bruchteil eines ziemlich breit angelegten Midraschwerkes vor uns haben. Wer weiß, was die anderen Teile noch enthielten? Die vier Fragmente bilden gewiß Teile eines und desselben Werkes.

Zuerst muß aber eine gewiß nicht unwichtige Frage erledigt werden! Welchem Zweck konnte diese Sammlung dienen? Ginzberg will antichristliche Tendenzen in der Besprechung des Sabbatgesetzes und der Beschneidung sehen (S. 216 f), was aber keineswegs einleuchtet. Erstens weil die Christen nicht einzig dastanden in der Bekämpfung des Gesetzes. Es gab unter Juden ebenso wütende und fanatische Antinomisten wie unter den Christen. Hingegen war den Christen das Dogma von der Unfehlbarkeit der Bibel und der Unmöglichkeit der Widersprüche ebenso heilig wie den Schriftgelehrten. Zweitens haben die Christen, die mit den Rabbinen der ersten Jahrhunderte sich mehr oder weniger auseinander setzen mußten, Sabbat und Beschneidung gehalten. Ein Christ, einerlei ob Juden- oder Heidenchrist, würde von Gott nicht so sprechen wie der Min in unseren Dialogen. Um Christen kann es sich also hier nicht handeln. Der Vorwurf, daß die heiligen Schriften der Juden zahlreiche Widersprüche enthalten, wurde von heidnischen Lesern gar oft, zu oft betont, und die Kirchenväter bemühen sich mit demselben, wenn nicht noch mehr Eifer wie die Rabbinen, dieselben zu entkräften¹. Es ist daher gar kein Wunder, daß Widersprüche von Bibelstellen einen ziemlichen Umfang in den Dialogen zwischen Heiden und Schriftgelehrten einnehmen. Wir können verweisen auf Hillel, R. Jochanan ben Zakkai, Eleazar ben Chananja ben Hizkiah ben Garon, R. Gamaliel, R. Joschua ben Chananja, R. Akiba und R. Ismael, R. Josiah und R. Jonathan, Ben Paturi, Abba Jose b. Dostai unter den Tannaiten, und eine ganze Anzahl von Amoräern anführen, die sich angelegen sein ließen, diese Widersprüche zu lösen, von anonymen Versuchen gar nicht zu reden. Der Grund dieser Beschäftigung mit den sich widersprechenden Bibelstellen ist nicht bloß einem exegetischen Bedürfnis zuzuschreiben, sondern der Forderung der Apologetik, daß die Epikureer keine Widersprüche finden können². Die tannaitischen Midraschim haben eine Fülle von Materialien, die sich gegen die verheerende Wirkung der marcionitischen Lehre und ihrer Ausläufer, richtet, die wohl nicht genügend erkannt worden sind, wie ich an einer andern Stelle darzustellen versuche. Der Katalog von Widersprüchen im Sifre Numeri, den wir oben erwähnt haben, gehört auch zu diesen antignostischen Agadoth. Unter diesem Gesichtspunkte wird man auch die Zusammenstellung des ganzen Midrasch, soweit wir auf

¹ Vgl. ZFW. Theol. 27, 270.

² Vgl. Aboth R. Nathan ed. Schechter, S. 66, wo die richtige Lesart ist שלא יסתירו, daß sie nicht widersprechen, die andere Lesart hat שלא יסתירו, damit sie nicht widerlegt werden, vgl. Bacher, AT. I 2, S. 75, A 5.

Grund der uns vorliegenden vier Fragmente urteilen dürfen, erklären können. Fragment W. I beginnt mit der Genesis und der Mischna Hagiga II 1, die bestimmt gegen die Gnosis gerichtet ist¹. Das Fragment behandelt ferner die Fragen der Minim an R. Simlai, die ganz recht dazu passen, denn die Minim des R. Simlai sind gewiß keine Christen, sondern Gnostiker. Neben R. Simlai wird R. Simon ben Gamaliel genannt, der noch der Tannaitenperiode angehört. Fragment W. II hebt den Widerspruch zwischen Ps 19₈ und Mal 3₂₂, an erster Stelle wird von "תורה", an letzter von תורה משה gesprochen. Die Antwort geht auf eine tannaitische Quelle zurück, wie der Gebrauch von המקום statt הקביה noch unzweideutig lehrt. Der zweite Widerspruch behandelt Ex 12₉ (eine Lehre) und Dt 14₂₁ (verschiedene Satzungen für den Fremdling etc.). Hier reiht sich eine Abhandlung über die Proselyten an, die amoräischen Ursprungs ist. Beachtenswert sind die Namen der Amoräer. Zum Widerspruch zwischen Jes 6₂ und Ez 1₆, vgl. auch b. Hag 13 b, und Marmorstein, Midrasch Chaseroth, London 1917, S. 65. Das Fragment schließt mit Ps 105₈, Ex 20₆ und Ps 116₁₁ u. 101₆, vgl. Midr. Psalmen 18₇, Jalkut Machiri 18₁₂. Fragment Schechter beginnt mit Nr. 5 des Sifre Num (vgl. oben), behandelt Nr. 7 derselben Quelle und zitiert sich widersprechende Stellen, und zwar: Moses sieht Gott von Antlitz zu Antlitz, Ex 20₃, und Moses kann Gott nicht sehen, ebd. 33₁₃, Gott erhört Israel, ebd. 3₁₄, Gott erhört nicht ihre Bitte, Dt 1₄₅. Er gewährt das Verlangen derjenigen, die ihn anrufen, und erhört sie nicht etc. Diese Widersprüche zeugen so richtig für den Geist der gnostischen Bibelkritik, die auch unter Juden, wie unter Christen, sich breit machte. Die Stelle steht im Midrasch Zutta zu Ruth 1₅ ed. Buber, S. 47; ein besserer Text liegt Jalkut Ruth, § 601 vor, auf welche Stellen Ginzberg nicht hingewiesen hat². Im Sifre ist die Stelle nicht enthalten, wir sind daher berechtigt anzunehmen, daß der Verfasser des Midrasch Schene Ketubim den Midrasch zu Ruth benützte. Irenäus kann als Zeuge angeführt werden, daß die Gnostiker in ihrer Schriftexegese viel Aufsehens machten mit der Stelle, daß Moses Gott nicht sehen konnte. Irenäus sagt (gegen die Häresien I, 19₁, vgl. Marmorstein, Religionsgeschichtliche Studien I, 59): „Ebenso soll das Wort des Moses: Niemand wird Gott schauen und leben“ mit einem Hinweis auf jenen (den unsichtbaren Vorvater!) enthalten. Im Laster-Katalog der Juden und ihrer Bibel werden die Widersprüche der Bibel und die pusillitates und inconstantiae Gottes besonders aufgezählt (vgl. Clem. Hom. 2₄₃, 3₃₈ ff.). Kein Wunder, daß sie hier zusammengestellt sind. Nr. 5 bei Ginzberg ist ein alter Angriffspunkt der Häretiker. Wozu braucht Gott eine Wohnstätte? Wir finden die Frage in den Clementinischen Homilien, in den Fragen, die nach Harnack's Darlegungen aus Marcion's Kreis stammen³. Hierauf folgen Unterredungen eines Min mit den Weisen, und ein Dialog zwischen Hadrian und R. Joschua b. Hananja. Die ersten Unterredungen hat uns auch der Redakteur

¹ Vgl. Marmorstein, Les enseignements d' Akabia b. Mahalelel, R.E.J. 81, 1925, 181 ff.

² Vgl. auch Marmorstein, Midrasch Haseroth, S. 60 und 66 f.

³ Marcion, Leipzig I S. 102.

des Exodus rabba, 30⁹, erhalten. Daß der Min kein Christ gewesen sein konnte, kann man schon aus seinen respektwidrigen Worten **שאלהיכם אומר ועושה** herausfühlen. Der Christ, selbst wenn er der freiesten antinomistischen Richtung angehörte, konnte von Gott nicht in dieser Weise reden. Lehrreich ist ferner, daß der Min die Synagoge besucht und die Predigt der als Gäste in Rom weilenden Rabbinen anhört. Er hat mit seinem überlegenen Wissen nur eine Geste des Spottes geäußert, solange er in der Synagoge weilte. Er wußte wohl, daß seine Unterbrechung zu Handgreiflichkeiten führen konnte, wie es dem Paulus öfters in den Synagogen der Diaspora ergangen ist. Er wartet, einerlei ob aus Takt oder Furcht, bis die Rabbinen das Bethaus verlassen hatten. Erst dann stellt er sie zur Rede und übt Kritik an ihrer Lehre. Der Min ist kein Christ, sondern gewiß ein Schüler Marcions, der diesen Widerspruch zwischen Gottes Ruhen am Sabbat und seiner Arbeit am Sabbat in seiner Kritik des Alten Testaments gewiß behandelte, von wo diese Kritik in die ketzerische Literatur der Folgezeit gewandert ist. Da wir bisher gesehen haben, daß der ganze Midrasch der Widerlegung von Widersprüchen und der gnostischen Häresie gewidmet ist, so paßt dieser Dialog sehr gut in den Rahmen und in den Zusammenhang dieses Midrasch.

Dasselbe ist der Fall mit dem Dialog zwischen Hadrian und R. Josua b. Hananja. Die agadische Literatur des Talmud und des Midrasch hat viele Dialoge des R. Josua ben Hananja aufbewahrt, von denselben gehört eine Gruppe von 17 Dialogen Hadrian an¹. Nach einer anderen Quelle gehört der Dialog nicht in diese Gruppe, sondern wurde er zwischen einem **חזקוני** und R. Jose (b. Halafta) abgehalten, vgl. Jelamdenu, Jalkut Jer. § 321. Wer immer der Fragesteller gewesen ist, er gehört zu den Heiden, die sich mit Bibellektüre beschäftigten, deren Zahl nicht zu gering gewesen sein muß. Ferner kann festgestellt werden, daß der Dialog älter sein muß als das Aufhören des Patriarchats in Palästina, im 4. Jahrhundert. Der Fragesteller ist bemüht, aus zwei Tatsachen, und zwar dem Aufhören der Herrschaft der Davidischen Dynastie und des Opferdienstes, die Bibel Lüge zu strafen. Das erste Bestreben würde im Sinne eines Christen, und Herr Ginzberg sieht auch in diesem Dialog unrichtiger Weise antichristliche Polemik, ganz komisch lauten! Das Bestreben reflektiert deutlich genug Marcions Motto **תורתכם פלסטר** wieder². Marcion wollte jedes Wort der Schrift wörtlich verstanden wissen. Er war abhold jeder allegorischen

¹ Zusammengestellt von Marmorstein, Midrasch Abkir, in Dwir I, 125, wo auch unser Dialog Nr. 12, aus Jalkut Machiri, Maleachi, ed. Greenup, S. 17, registriert erscheint, was Ginzberg entgangen ist. Machiri gibt **הפסוק** als Quelle an. Im Gegensatz zu Jalkut Schimeoni, wo der Dialog zwischen **קריטון** und R. Jose gebracht wird, hat Machiri Hadrian und R. Josua b. Hananja. Im Wortlaut sind hier ebenso einzelne Varianten anzuführen, inhaltlich stimmen aber alle drei überein.

² Zum Ausdruck **עושה התורה פלסטר**, vgl. R. Simon ben Jochai. Lev. r. 19,21 (und Parallst.). Tos. BM. 6,17, 6,75, pal. 10 d, R. Simon ben Eleazar, Tos. Sukka 2,5, 6, 29a. Barajta, b. Ber. 31 b, R. Eleazar b. Pedath. Num. r. 8,4, R. Jochanan b. Nappacha, vgl. auch pal. Kid. 65 c. Midr. Samuel ed. Buber, S. 133, M. Ps. c. 52, Tanh. Ende **ראוני**, Dtr. II 6.

Exegese. Kein Wunder, daß er in dieser Richtung unzählige Widersprüche und Ungereimtheiten entdecken konnte.

Der nächste Widerspruch behandelt Jer 33₂₂ und Ps 55₂₁ und gibt dem Prediger Anlaß, das Gebot der Beschneidung gegen ketzerische Angriffe zu verteidigen. Ein Nachtreter Marcions, Diodor von Tarsus (s. Harnack, D. v. T., 127), fragt: Wenn der Schöpfer bei der Herstellung unseres Leibes nichts Ueberflüssiges und Mangelhaftes geschaffen hat, warum üben die Juden Circumcision? Warum wird die Circumcision von Christen nicht mehr geübt? Marcion verspottet die Beschneidung und sieht in ihr das widerlichste Stück unter den pusillitates und anstößigen Liebhabereien des Demiurgos¹. Die in der Antwort gegebenen Anschauungen sind auch sonst gut belegt, u. z. a) die Juden haben das Gebot trotz Lebensgefahr und Verfolgungen befolgt²; b) die Welt ist wegen der Circumcision geschaffen³; c) die Beschneidung rettet vor den Quallen und Strafen der Hölle⁴. Damit schließen die Widersprüche in Jeremia, und der Sammler geht zum Buche Ezechiel über, u. z. Ez 1₁₀ und 10₁₄; ferner Ez 3₁₂ und 23. Hier bringt der Verfasser einen Dialog zwischen einem הנמון und R. Gamaliel II. über die Allgegenwart Gottes, vgl. Midr. Psalmen, ed Buber 433. Die nächsten Schwierigkeiten sind: Ez 3₁₃ und 1₁₁; Ez 36, 37 und 20₃, Ez 5₇ und 11₁₂, Ez 34₃₁, Ps 100₃. Der Redakteur stellt Jesaja C 1 nach Ezechiel und ergänzt die Worte Jeremias durch Jesaja. Da es sich meistens um Stellen handelt, die gegen Israel gerichtet sind und in der anti-jüdischen Polemik der Gnosis, und später auch der Kirche, eine ganz bedeutende Rolle spielten, so ist es nur selbstverständlich, daß sie hier katalogisiert werden, obwohl ohne Kommentar.

Wir dürfen als Resultat unserer Untersuchung behaupten, daß die 4 Fragmente des Midrasch שני כתובים Bestandteile eines und desselben Werkes sind. Zweitens: die Behandlung der biblischen Widersprüche gehört zu den ältesten Bestandteilen der Agada ebenso wie der Halacha⁵. In der Agada wurde dieselbe besonders wichtig wegen der vielfachen Angriffe von Heiden und Gnostikern, die aus denselben ihre Waffen gegen die Lehren des Judentums schmiedeten. Die Bewegung hatte zweierlei Tendenzen und Folgen. Erstens bezweckte sie, das Judentum, seine Lehre und Bekenner in den Staub zu zerren, seine Ideale und Heiligtümer lächerlich zu machen, seine Bestrebungen und Hoffnungen zu vereiteln. Das jüdische Volk sollte, verachtet und verspottet von außen, auch im Innern zerfallen. Wie zu allen Zeiten so hat auch damals die Nichtachtung des Judentums in der Außenwelt das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit im Innern beeinflußt. Der Inhalt von Marcions und seiner Schüler-

¹ V. Harnack, Marcion, S. 132, 152.

² Siehe z. B. Mech. 104 b, b. Sabbat 130 a. Tr. Gerim I 4 u. a. m.

³ Vgl. Marmorstein, The Doctrine of Merits, S. v. circumcison im Register.

⁴ b. Erubin 19a, M. Ps 7₁₃, Tanhuma. Zu dem Schlußsatz vgl. Ex. r. 19₅, wonach Sünder nicht auf Grund des Bundeszeichens von der Hölle verschont bleiben können, hingegen nach dem Fragment הוא אפי' רואה פני נהינם אפי' הוא רואה פני נהינם רשעים!

⁵ Vgl. A. Schwarz, Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Literatur. Wien 1913.

Schriften sind durch verschiedene Missionare und Apostel auch den palästinensischen Juden zu Ohren gekommen. Wie es ohne Ausnahmen bei solchen Geistesströmungen zu geschehen pflegt und geschehen muß, entstehen innerhalb der jüdischen Gemeinde Bewegungen, die von diesen neuen Lehren und Schulen mächtig angezogen werden. So geschah es auch in den ersten Jahrhunderten, die die Entfaltung und Stärkung der Minim erlebt haben. Müßig und teilnahmslos konnten die geistigen Führer des Judentums, vom Dorfschullehrer des kleinsten galiläischen Dorfes bis zum Schulleiter der Jeschiba in den Metropolen des Handels und der Industrie, dieser Bewegung gegenüber nicht bleiben. Ich sehe in den Fragmenten eine systematische Sammlung von Midraschim, die mit einer bestimmten Tendenz auftritt, um die von den Minim erhobenen Widersprüche in der Bibel zu entkräften. Es handelt sich hier um Sammlung älteren Materials sowohl der tannaitischen wie auch der amoräischen Periode. Die endgültige Redaktion kann man nach den dürftigen Materialien, die uns zur Verfügung stehen, nicht feststellen. Ob die Schrift noch im 11.—13. Jahrhundert den Gelehrten Frankreichs bekannt gewesen ist, wie Wertheimer vermutet, ist sehr fraglich.

Am Schlusse gebe ich das Oxford-er Fragment, wie ich es vor Jahren abgeschrieben habe.

- I 1 ומלמד¹ שנורה גוירה² מימי יותם, דבר אחר שרצה | הכתוב למנות ליוותם בקבר ולא לאחו בחיים³. II כתוב | בשנת שנים עשרה לאחו מלך (יהודה) מלך הושע בן אלה בשומרון תשע | שנים, א' אפשר] 5 לומר בן והלוא הוא מלך משנת ארבע לאחו אלא | מה תלמוד לומר תשע שנים, תשע שנים למורדו⁴ מלמד ש | שמלך הושע בן אלה שמנה עשרה שנה. III כתוב בן | שמנה עשרה שנה יהויכין במלכו ובמקום אחר בן שמנה | שנה יהויכין במלכו מה תלמוד לומר שמנה עשרה ומה | 10 תלמוד לומר שמנה אלא שמנה עשרה למשנתחתם גור | דין לגלות ושמנה למשמלך⁵. IV כתוב אחד אומ' בחדש ה' | החמישי בשבעה לחדש היא שנת תשע עשרה שנה למלך נב' | נבוכדנצר מלך בבל ובמקום אחר הוא אומ' בעשור לחדש | היא שנת שמנה עשרה למלך נבוכדנצר מלך בבל מה תלמוד | לומר שמנה עשרה ומה תלמוד לומר תשע עשרה 15 אלא | תשע עשרה למשמלך שמנה עשרה למשכיש את יהויקים⁶ | ומה תלמוד לומר בשבעה לחדש ומה תלמוד לומר בעשור | לחדש אילא בשבעה לחדש נכנסו גוים להיכל לבית המקדש | וכבשו את ההיכל ונטלו את העמודים את הים ואת המכונות | והיו מקרקרין בו שביעי ושמוני 20 ותשיעי עד שמה היום | ועם חשיכה הצותו בו את האור ונשרף בעשור

¹ Vgl. Seder Olam r. c. 22, ed. Neubauer, S. 54 mit bezug auf II Kg 15₂₆. Danach ist zu ergänzen לאחו שנת ארבע שנה אלא שהיתה גוירה נורה. וכי אפשר לומר בן? אלא שהיתה גוירה נורה.

² S. O. I. שהיתה גוירה נורה, vgl. auch RDK. z. St.

³ Vgl. S. O. ibid.

⁴ II Kg 17.

⁵ S. O. ibid., S. 55, siehe auch RDK.

⁶ II Kg 24₃ und II Chron. 36₉. Seder Olam r. c. 25, ed. S. 59.

⁷ S. O. c. 27, ed., S. 61 f.

לחודש¹. | V כתוב אחד אומ' ויקח רב טבחים את שריה כהן | הראש
ואת צפניהו כהן משנה ואת שלשת שמרי הסף וכתוב | מן העיר לקח
סרים אחד² אילא זה המופלא של בית דין ולמה | הוא קורא אותו סרים
שהוא מסרם את ההלכה³. VI וחמשה אנשים | מראי פני המלך הרי
אחר. כ' אחד אומר ושבעה אנשים⁴ אילא עליהן [שני סופרי] הדיינין
עליהן שהן.

1 יושבין לפניהם. VII כתוב אחד אומ' ויגל יהודה מעל אדמתו⁵ | וכתוב
אחד אומ' גלתה יהודה⁶ אילא כיון שגלו תשש כהן כנקבה⁷. VIII כתוב
א' אומ' ויהי בשלשים ושתים שנה כגלות יהויכין | מלך יהודה בשנים עשר
5 חדש בעשרים ושבעה⁸ ובנקום | אחר כתוב בעשרים וחמשה⁹ אילא
בעשרים וחמשה מת סיטנו נב | נבוכדנצר ויקבר בעשרים וששה ובעשר
ושבעה נכנס | אויל מרודך בנו של נ"נ הרשע בבית האסורים ומצא | שם
מלכים אסורים א' להן מה טיבן של אילו. איל על | שמרדו בדבריו של
10 מלך ושאלן על יהויכין מלך יהודה א' להן | זה למה הוא חבוש אמרו
לו על חנם אמר להן רואה | אני ששומה היה אבא זה שמרד עליו חבשו
וזה שלא מרד עליו חבשו וזה | והלא אין דרכן של מלכים אילא להיות
יושבין על בימה שלהן | והמלכים עומדים מימינם ומשמאלם ומיד צוה
והוציאוהו | את אביו מקברו וגוררו. בשביל לבטל גזירותיו אמר אין |
15 מלך מבטל נזיר [ותיו] של מלך אילא אם כן מוציאו מקברו וגו' |
וגוררו כן הוא אומ' כל מלכי גוים כלם שכבו בכבוד¹⁰ | איש בביתו ואת
השלכת מקברך¹¹ וגו' לא תחת אתם כקבורה | מה כתוב ש[ם] וי[ן] דבר אתו
טובות¹² ומה טובות דבר עמו | אילא אמר לו אל תירא שלא חבשך
20 הדיוט אילא מלך כיוצא | כך ואע"פ שסרח עוליק) אף אני סרחתי עליו
מיד הע' | העביר ממנו בגדי כלאו והלבישו בגדי מלכות שני' | ישנה את
בגדי כלאו וגו'¹³ כי עמי היה אוכל ועמי היה | שותה אילא שהיתה במלכות
מעלה לו סולדיה בכל שנה ושנה | שני וארחתו ארחת תמיד¹⁴ VIII
25 כתוב וארחתו | ארחת תמיד וגו'. רב ולוי אמרין ימי חיין של¹⁵.

¹ S. O. ibid.

² II Kg 25¹⁸ u. 19.

³ Targum übersetzt גווא, zum Ausdruck את ההלכה (fehlt bei Guttman, Zur Einleitung in die Halacha I, 1909, S. 47) vgl. Cant. r. zu 3,7 im Namen des R. Jochanan, wo unsere Agada zu finden ist, ferner j. Sanh. 18, cd. anonym, Gen. r. 70,8, b. Sanh. 67 a.

⁴ Vgl. die in Anm. 10 angeführten Stellen. Der Text ist zu verbessern in להוסיף עליו שני סופרי דיינין שושבין לפניהם, v. Jer 52²⁵.

⁵ Jer 52²⁷, II Kg 25¹¹.

⁶ Sam 1³¹.

⁷ Vg. Lam r. 1,29, ed. Buber, S. 62.

⁸ II Kg 25²⁷.

⁹ Jer 52³¹.

¹⁰ Jes 14¹⁸ f.

¹¹ ibid v. 20.

¹² V. 28.

¹³ V. 29.

¹⁴ Die Agada ist abgekürzt in S. O. r. c. 28, ed. N., S. 62, in der erweiterten Form Lev. r. 18³, Abot R. N. II, c. 17, vgl. Krauss, LW. s. v. סלרין.

¹⁵ Rashi Sanh. 48¹³ scheint die Agada nicht gekannt zu haben, s. v. וארוחתו, vgl. Kimhi zu II Kg 15³⁰. Die Quelle ist Midrasch Samuel c. 18³, ed. Buber, S. 101.

II.

Es wurde oben ein Zusammenhang zwischen dem Midrasch der Zwei Verse und dem Midrasch Ruth Zutta gezeigt. Zum Buche Ruth besitzen wir heute zwei Midraschim, u. z. den Midrasch zu Ruth in den Rabboth, und den sogenannten M. Ruth Zutta, herausgegeben, auf Grund von MS Parma, Nr. 541, von S. Buber, Berlin, 1894, 45—56, und Einleitung, XIV—XV. Es dürfte nicht überflüssig erscheinen, bei der Wichtigkeit dieses Midrasch, auf ein Fragment desselben, das ich in MS Oxford (Bodl), Nr. 2686, 43—48 entdeckt habe, etwas näher hinzuweisen. Das Fragment beginnt mit ed. Buber, S. 47, Z. 12. Ed. Buber ist lückenhaft. Fragment stimmt aber mit Jalkut Shimeoni, und mit Midrasch der Zwei Verse überein. Wir stellen hier die vier Versionen, u. z. ed. Buber (I), Jalk. Schimeoni (II)¹, Midrasch Shene Ketubim (III)² und Oxford (IV) zusammen:

I.

אדם פושע פעמים הרבה, והקב"ה מאריך ברוחו עמו עד שעונותיו גורמין אותו, וכן בעניותו של דור יוצאי ממצרים מה כתיב ראה ראיתי, אבל בדור של בית המקדש מה כתיב, ראה ה' והביטה, במצרים מה הוא אומר וישמע אלהים, במדבר מה כתיב ולא שמע ובחורבן הבית כתיב חי נאם ה' וכו' ובגולה עזרו את אדרוש

II.

אדם פושע פעמים שהקב"ה מאריך אפ, פעמים שומע פעמים אינו שומע, פעמים נדרש פעמים אינו נדרש פעמים רואה פעמים אינו רואה, בדור מצרים מה כתיב וכו' בדור בית המקדש כתיב וכו' בדור מצרים וכו' ובמדבר ובדור בית המקדש

III.

פעמים נראה למשה וכו' ופעמים שאינו נראה וכו' פעמים נשמע לישראל ופע' אינו נשמע להן וכו' ופע' הוא עונה וכו' ופע' אינו עונה וכו' פע' נדרש ועונה וכו' פע' נדרש ואינו עונה, פע' הוא נמצא וכו' ופע' אינו נמצא וכו' פע' הוא נדרש וכו' ופע' אינו נדרש

IV.

[פעמים]³ שומע ופעמים כביכול שאינו שומע, פעמים שהוא נדרש ופע' שאינו נדרש, פע' רואה, ופ' כביכול שאינו רואה, אימתי בשעה שעונותיו של אדם מקטרגין אותו ובזמן שעונותיו של דור מקטרגין אותו במצרים מה כתיב ראה ראיתי (Ex 3₆), וגו' אבל בדור של בית המקדש מה כתיב ראה יי' והביטה וגו' (Sam 2₂₄), בדור של מצרים כתיב וישמע אלהים את נאקתם (Ex 2₂₄), ובמדבר כת' ותשובו ותבכו לפני יי' ולא וגו' (Dt 1₄₅). ובחורבן של בית המקדש כת' חי אני אם אדרוש לכם וגו' (Ez 20₃₁) ובגולה כת' עוד זאת אדרש (ibid 37₃₇)

¹ § 600.² Ginze Schechter 1 217.³ Hier beginnt das Fragment.

Aus dieser Gegenüberstellung ist klar ersichtlich, daß der Text des Midr., der Zwei Verse viel erweitert wurde, daher auch jünger sein muß, als Midrasch Ruth. Noch jünger dürfte die Stelle in Pesikta d. R. Kahana, 156 a sein, denn während MZ nur drei Gegensätze, Midr. Zwei Verse 4 Antithesen erwähnt, hat Pes. 5 Gegensätze.

Die Stellen lehren uns die Methoden, nach welchen man ähnliche Gegensätze oder Widersprüche behandelt hatte. Gott hört, und hört nicht, Gott sieht und sieht nicht, usw. Die Bibelstellen enthalten keine Widersprüche, sondern es gibt Zeiten des Hörens und des Nichthörens. Als Vertreter dieser Ansicht kann R. Jehoschua ben Korha angeführt werden (s. oben, Sifre Num.). Eine zweite Ansicht unterscheidet zwischen der Zeit, wann Israel den Willen Gottes befolgt, und nicht befolgt. Ein dritter Unterschied ist zwischen dem Zeitpunkt vor (קודם) und nach dem Urteilschluß (אחר גור דין).

Wir kehren zurück zum Oxforder Fragment des Midr. Ruth Zutta. Der Text desselben ist viel besser als der der ed. Buber. Z. B. ed. Buber, S. 47, zu Ruth 1,6 und Fragment, S. 43 a.

כי פקד יי את עמו ללמדך שאינו
לוקה תחילה אלא ארץ ישראל
בלבד וכח"א בין האולם ובין
המזבח, ובשעה שהוא מרבה
לישראל הוא מתרצה לכל
העולם כולו

כי פקד יי את עמו ללמדך שאינו
לוקה תחילה אלא ארץ ישראל
בלבד וכח"א בין האולם ונ' ויקנא
יי ונ' מיד שלח הקב"ה
ובשר כל העולם כולו ובשעה
שהקב"ה מתרצה על ארץ ישראל
הוא מתרצה על כל העולם כולו

שכל המהלך בה ארבע אמות liest das Fragment מוכח לו שהוא מבני העולם הבא¹ והוא מכפרת vor

Das Zitat über die 10 Marktplätze in Jerusalem ist im Fragment verschieden von dem in der ed. Fragment liest: שכך מצינו ששורה שווקים היו בירושלם ולא היו מתערבין אילו באילו, שוק של מלכים, שוק של נביאין, שוק של מלכי יהודה, שוק של סנהדרין, שוק של כהנים גדולים, שוק של [אוכלי?] מהרות, שוק של נוירין, שוק של חסידים, שוק של שבט לוי, ושוק של משמרות, וכל שוק ושוק היה בו דוכן ומלמדי תענוקות שלא ילכו של אותו השוק לשוק אחר והיו ניכרין בלבושיהן וכו'.

Die Korrektur Bubers מ"ה אוהרות, statt י"ה אוהרות (S. 49) wird teilweise vom Fragment bestätigt; nebstbei wird der Satz R. Jochanan zugeschrieben, vgl. auch Midrasch der Zwei Verse, Fragment Wertheimer, II, S. 3 ר' בניה בשם ר' נחמן בארבעים ושמונה מקומות איר יוחנן ארבעים ותשע פעמים הוהיר הקב"ה על הגרים. Hier gewinnen wir wieder einen Berührungspunkt zwischen M. Zutta und Midr. שני כתובים! P. 49 zu I. 19 liest ed. הו יצאות אל אבי יצאות, gibt gar keinen Sinn. Der Herausgeber bemerkt nichts. Fragment liest richtig: עלי בתא מלהמית עצמו, אלא כשיצאתה, היו שפחות Ps 50₂₁ fehlt vor

¹ Vgl. B. Ket. III a.

² Ausgestrichen im Text.

ומיתחנן כלפי למעלן ולא זו ממת עצמו בעניות עד שצריך Fragment יכול כשם שאני גוור גוירות כך תהיה גוור. Der Midrasch zu c. 2,1 bis 19 fehlt im Fragment. P. 46 a beg. לישב באשפה וכלו הבגדים שעליו ומצליח, אלא מעלה אני עליך כאילו קיימתה כל דבר שיצא מפי מלמד שהקב"ה גוור גוירה למעלה. ודצריך מבטלה מלמטה (S. 51) liest Fragment richtiger בצילו במקום. Buber erkannte, daß S. 52, Z. 1 nach etwas fehlt, s. Anmerkung 2. Fragment bietet uns die nötige Ergänzung, indem wir lesen: כשעת הקציר דכתי' ויגדל הילד ויהי היום וגו' ויאמר אל אביו ראשי וגו' לא ניתנת בו באותו היום אלא להודיע וכו'. עושי מצוות בוא וראה מה גדול הוא מתן שכרן של עושי מצוות שעל ידי פת לחם היו מתים שלא כוונתם שני פעמים וכו'.

Im Fragment fehlt der Satz zu c. 3,1 von התחילה bis התחילה und hat denselben zu v. 2. Zu P. 53, c. 3,14 hat Fragment einen Zusatz, der liest: הפסוק הזה אמרו ר' מאיר על אלישע בן אבויה כשעה שמת א' לו ר' יוחנן וכך עושים אילא לכשיבא יום הדין אני נוטל בידו ומכניסו לנן עדן משהוא מבקש יוצאו מדי. Das Fragment schließt mit der Erzählung vom Hasid, S. ed. 55, 2, 5, mit Varianten.

Zur Geschichte der Halacha.

Die Entwicklung der Asmachta im talmudischen Recht¹.

Von Rabb. Dr. Nachum Wahrmann in Breslau.

Der in amoräischer Zeit entstandene Terminus *Asmachta* (*אסמכתא*) kommt nur im babylonischen Talmud vor und dient hier zunächst zur Charakterisierung einiger tannaitischer Lehrsätze², dann wird er auch auf eine Reihe anderer Fälle angewandt, aber ohne daß der Talmud den Begriff selber irgendwie näher bestimmt hätte³. Diesem Mangel suchten dann die Kommentatoren des Talmuds und die Dezisoren abzuhelpen; dadurch ist eine Fülle von Definitionen

¹ Außer den hier angeführten Quellen ist noch folgende Literatur zu vergleichen: J. S. Lamperonti, *פירי יצחק* Bd. II, Lück 1864, S. 198 ff.; B. Goitein, *בכף נכח*, Lemberg 1865, Kap. 24; M. Guttman, *מפתח התלמוד*, Bd. IIIa, Breslau 1924, S. 276 ff.; derselbe in *MGWJ*, Jahrg. 68, S. 199 f.; Ascher Gulak, *יסודי המשפט העברי*, Bd. I, Berlin 1922, § 24; Z. Frankel, *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte*, Berlin 1846, S. 376 f.; M. Bloch, *Der Vertrag nach mosaisch-talmudischem Rechte*, Budapest 1893, § 27 ff.; M. S. Zuckerman, *Tosefta, Mishna und Boraitha in ihrem Verhältniss zueinander*, Bd. II, Frankfurt a. M. 1909, S. 294 ff.; J. Jacobsohn, *Aleatorische, insbesondere Glücksverträge nach jüdischem Recht in der „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“*, Bd. 40, Stuttgart 1923, S. 290 ff.; Solomon Zeitlin, *Asmachta or intention in „The Jewish Quarterly Review“*, New Series, Bd. XIX, S. 263 ff.

² M. Baba Mezia, V, 3; M. Baba Bathra, X, 5; M. Sanhedrin, III, 3; M. Rosch ha-Schana, I, 8; B. M. 48 b; vgl. auch T. B. M., I, 9, 10 ed. Zuckerman S. 372/73; a. a. O. IV, 1, ed. Z. S. 379; j. B. M., V, 3, 10 b.

³ B. M. 66a, b, 73 b, 104 b, 109 a, 117 b; B. B., 168 a, 173 b; Sanhedrin, 24 b; Nedarim, 27 a, b.

entstanden¹, so daß nicht einmal die Grundbedeutung des Wortes einheitlich erklärt werden kann².

Auf Grund der talmudischen Quellen allein ließe sich der Asmachtabegriff etwa wie folgt definieren: Asmachta ist eine nicht ernst gemeinte Zusicherung oder Selbstverpflichtung, deren Verwirklichung an eine Bedingung geknüpft ist. Der sich selbst Verpflichtende hegt nämlich die Hoffnung, daß die Bedingung, von der seine Leistung abhängig ist, niemals eintreten wird. Im Gegensatz zum תנאי, wo es sich doch nur um die Gültigkeit der Bedingung handelt, bei deren Nichterfüllung aber das Rechtsgeschäft rechtswirksam bleibt, ist bei der אַסְמַכְתָּה die Bedingung fehlerfrei, die Fehlerquelle jedoch liegt im Rechtsgeschäft selber, und zwar im Willensmangel dessen, der die Verpflichtung übernommen hat³. Wenn beispielsweise jemand ein Feld gegen Ablieferung eines bestimmten Teiles des Ertrages pachtet und in den Pachtvertrag die Klausel aufnimmt: „Falls ich das Feld brach liegen lasse, will ich Dir als Entgelt 1000 Sus zahlen“, so liegt hier nach talmudischer Auffassung eine Asmachta vor, während nach modernem Recht es sich in solchen Fällen um eine „Vertrags- oder Konventionalstrafe“ handelt⁴. Als Begründung führt der Talmud im erwähnten Falle die Uebertreibung (גזומא) an, die doch ein deutlicher Beweis dafür ist, daß der Pächter seine Verpflichtung nicht ernst genommen und auch niemals daran gedacht hat, diesen Betrag wirklich zu zahlen, da er von vornherein mit dem Eintreten der Bedingung nicht rechnete⁵. Mit dem Begriffe der Konventionalstrafe lassen sich die meisten im Talmud angeführten Beispiele der Asmachta, zu denen auch die arrha (ערבון) gehört, erklären⁶. Jedoch spielt bei der Asmachta vielfach auch das Moment des „Ersatzes“ oder der freiwillig auf sich genommenen Ersatzleistung eine Rolle⁷. Gemeinsam aber ist allen Fällen der Willensmangel des Vertragsschließenden und seine Erwartung, daß die übernommene Verpflichtung niemals verwirklicht werde.

Ob aber eine Asmachta gültig ist oder nicht, darüber herrschte unter den Amoräern Meinungsverschiedenheit, und auch in tannaitischer Zeit scheint dies Gegenstand der Kontroverse gewesen zu sein, obwohl der Ausdruck Asmachta selbst in den tannaitischen Quellen nicht vorkommt. Es kann auch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß zur Zeit der Tannaiten die Asmachta in Palästina rechtskräftig war. Hierfür spricht nicht nur

¹ Vgl. Beth Joseph zu Choschen ha-Mischpat, Kap. 207 und Bloch, Der Vertrag etc. S. 29—35.

² Vgl. Raschi, B. M., 48b und B. B., 168b, sv. אַסְמַכְתָּה; denselben B. M., 66a, sv. אַנִי und Sanhedrin, 24b, sv. כָּל; s. auch Tosafoth daselbst sv. כָּל. Maimonides, Mechira, XI, §§ 2, 6; 'Aruch, ed. Kohut, I, 184a.

³ Vgl. Jacobsohn, a. a. O. S. 295 f. und Anm. 1 auf S. 296.

⁴ Vgl. B. G. B. § 339. S. auch Guttman, MGWJ, 68, S. 200.

⁵ S. B. M., 104b.

⁶ Vgl. B. M., 48b; Bloch, a. a. O. S. 30 und Anm. 2 daselbst. S. auch die ausführliche Behandlung der arrha bei J. Neubauer, Zur Geschichte des bibl. talmud. Eheschließungsrechts, S. 116 ff.

⁷ Vgl. besonders B. M., 73b. S. auch Guttman, a. a. O. S. 201.

die Tatsache, daß für die Gültigkeit einer Asmachta R. Jose eintritt, dessen Ansicht meistens zur geltenden Norm erhoben wurde¹, sondern auch eine Reihe unumstrittener, tannaitischer Lehrsätze, die die Rechtswirksamkeit der Asmachta voraussetzen². Auch die meisten palästinensischen Amoräer haben die Asmachta für gültig erklärt, insbesondere in den Fällen, wo praktische Lebensnotwendigkeiten (מפני חיי הכריות) dies erforderten³. Ebenso scheint in Babylonien die Praxis lange Zeit die Asmachta anerkannt zu haben, obwohl Rab als erster sie für nichtig erklärte⁴. Jedoch setzte sich die Ansicht Rabs immer mehr durch, so daß sie im dritten Jahrhundert zu allgemeiner Anerkennung gelangt zu sein scheint, wenn auch Versuche zur Umgehung dieses für das Wirtschaftsleben äußerst hemmenden Gesetzes immer wieder unternommen wurden⁵. Schließlich mußte man auch in Babylonien den Erfordernissen des Lebens Rechnung tragen. Man schuf daher Formalitäten, durch die zwar das Gesetz über die Ungültigkeit der Asmachta unverändert blieb, dagegen der Vertrag als solcher als nicht zur Kategorie der Asmachta gehörig betrachtet wurde⁶. Danach ist eine Asmachta gültig,

- a) wenn der Vertrag bei einem anerkannten Gericht abgeschlossen wurde (ב"ד חשוב),
- b) bei sofortiger Uebertragung (מעכשיו), und
- c) sofern nicht der Verpflichtete die Bedingung infolge eines unüberwindlichen Hindernisses nicht erfüllen konnte (אנים).

Diese letzte Entscheidung des Talmuds wird auch von den meisten Dezisoren übernommen⁷, jedoch von ihnen verschieden interpretiert⁸. Von besonderer Bedeutung wurden die Vorschriften über die Asmachta für Verlöbnisse (שירוכין), bei denen es allgemeiner Brauch geworden war, eine beliebig hohe Summe festzusetzen, die derjenige der Verlobten zu zahlen hatte, der vom Verlöbniß zurückgetreten war⁹. Mit Rücksicht auf den sittlichen Wert dieser Einrichtung und die weite Verbreitung, die dieser Brauch im Judentum gefunden hat, haben die Dezisoren für die Gültigkeit der Vertragsstrafe bei Verlöbnissen wesentliche Erleichterungen getroffen, wobei

¹ S. 'Erubin, 46b.

² Vgl. M. B. M., V, 3; ebd., IX, 3; T. B. M., I, 10, ed. Z. S. 373. S. auch Maggid Mischne zu Sechiruth, VIII, § 13. — S. dagegen Zeitlin, a. a. O. S. 268 ff.; Z. ist der Ansicht, daß das Prinzip der Asmachta, wie es uns im Talmud und in der rabbinischen Literatur entgegentritt, den Tannaiten unbekannt war (S. 268).

³ Vgl. j. B. M., IV, 2, 9c; j. B. B., X, 5, 17c; j. Gittin, V, 8, 47b; b. B. B. 168a.

⁴ Nedarim 27b; B. B. 168a, s. Tosaphoth das. sv. אמר und Guttman, מפתח התלמוד, IIIa, S. 280 Anm. 9.

⁵ Vgl. B. M., 66a, b; ebd. 73b.

⁶ Vgl. B. M. 66b, Zeile 1; Nedarim 27b unten.

⁷ Vgl. Haggahoth Maimonith, Mechira, XI, Anm. 8.

⁸ S. Raschi, Nedarim, 27b, sv. וב"ד; R. Nissim ebd. sv. והלכתא; Maimonides, Mechira, XI, § 13; Maggid Mischne und Kesefh Mischne ebd.; Caro, Choschen ha-Mischpat, Kap. 207, §§ 14, 15.

⁹ Näheres über das Verlöbniß im Judentum s. bei Neubauer, a. a. O. S. 198 ff. und über die Etymologie des Wortes שירוכין; vgl. Krauss, Talmudische Archäologie, Bd. II, S. 451, Anm. 246.

überall die herrschende Sitte (מנהג) berücksichtigt wurde¹. Ebenso wurden auch für Rechtsgeschäfte weitere Mittel und Wege gefunden, welche die Vorschriften über die Asmachta noch mehr mildern und sie den jeweiligen Bedürfnissen des Lebens anpassen sollten².

Zur Erklärung mittelalterlicher Dichtungen.

1. שאלי שרופה

Übersetzt und erklärt von E. Baneth in Berlin.

Am 9. Tammuz des Jahres 5004 (17. Juni 1244) wurde in Paris der Talmud öffentlich verbrannt. Hunderte und aber Hunderte kostbarer Handschriften, die man auf Befehl des Papstes den Juden weggenommen hatte, wurden auf dem Marktplatz dem Scheiterhaufen übergeben. Welch tiefes Weh und welche Verzweiflung diese Untat in jüdischen Herzen ausgelöst hat, zeigt das mit den Worten שאלי שרופה באש לשלום אבלך beginnende Klagelied, das den später als rabbinische Autorität berühmt gewordenen Rabbi Meir von Rothenburg zum Verfasser hat. Es war eine Zeit bitterer Leiden und blutiger Verfolgungen. Die Metzeleien im Gefolge der Kreuzzüge und der Blutbeschuldigungen waren noch in lebendiger Erinnerung, sie konnten jederzeit sich wiederholen. Jeden Tag mußte der Jude für sein Leben und das Leben seiner Kinder zittern, über ganzen Gemeinden schwebte das Schwert der Vernichtung. Die Inquisition wütete mit unmenschlicher Grausamkeit gegen die unglücklichen Opfer ihrer Willkür, die sie erbarmungslos den Qualen der Folterkammer und noch auf dem Richtplatz den Martern eines grauenvollen Todes überlieferte. Aber schmerzlicher als diese Greuel, auf die er in seinem Klageliede nur mit wenigen Worten hindeutet, empfindet der Dichter den ruchlosen Frevel der Talmudverbrennung. Hier erst entringt sich seiner Brust der Racheschrei: אשרי שישלם לך נמולך „Heil dem, der an dir Vergeltung übt“ (Vers 7—9).

Vermutlich war Rabbi Meir Augenzeuge des Autodafé. Die Schilderung in den Versen 19—20 ist von solcher Anschaulichkeit, daß man den Ausdruck אחרי ראותי an ihrer Spitze wörtlich zu nehmen berechtigt ist. In seinen Tosafot zu Joma (18b unter ייחודי) nennt er Rabbi Jechiel von Paris seinen Lehrer, und es ist wahrscheinlich, daß er im Jahre 5004 — er mochte damals 24 Jahre alt sein — zu dessen Füßen saß und das erschütternde Schauspiel miterlebte. Seine Elegie hat unter die Zionslieder des Neunten Ab Aufnahme gefunden. Sie ist dem ältesten derselben, der bekannten Dichtung ציון הלא תשאלי לשלום אסריך von R. Jehuda Halewi nachgebildet, bedient sich ihres Metrums und besteht gleich

¹ Vgl. Tosaphoth Baba Mezia 66a, sv. ומניימי; dieselben Nedarim 27b, sv. והלכתא; Maimonides, Mechira, XI, § 18; SMG, Gebote, Kap. 82, ed. Weiß, II, S. 82a unten; Hag. Maim., Mechira XI, Anm. 8; Caro, Choschen ha-Mischpat, Kap. 207, § 16, s. Baër Heteb ebd. Gl. 39, 40.

² Vgl. Maimonides, Mechira, XI, § 18 und Keseph Mischne ebd.; Caro, a. a. O., § 19, und Baër Haggolah ebd. Anm. 70, 80; Isserles, a. a. O., § 15 Ende; Baër Heteb, a. a. O., Gl. 43; s. auch Bloch, a. a. O., S. 35 ff.

ihr¹ aus 34 Versen, die sämtlich auf denselben Reim ausgehen, dort auf **לֵךְ** hier auf **לֵךְ**. Der Text ist gut erhalten, abweichende Lesarten sind selten, und nur an zwei Stellen, auf die wir noch zurückkommen, ist eine Berichtigung vielleicht erforderlich. Die Sprache fließt trotz der Schwierigkeit des Silbenmaßes klar und leicht verständlich, die wenigen Verse, die einer Erklärung bedürfen, sollen später besprochen werden. Zunächst lassen wir das ergreifende Lied in deutscher Uebersetzung folgen.

1. Grüße, o du Raub der Flammen,
Grüß' die Hinterbliebenen alle,
Die so gerne weilen möchten
In den Höfen deiner Halle;
 2. Die im Staub des heil'gen Landes
Ihrer Sehnsucht Ziel verehren,
Ob des Brandes deiner Blätter
Sich in starrem Schmerz verzehren.
 3. Ach, der Nacht, durch die sie wandern,
Haben Sterne nie geschienen —
Nur die Hoffnung auf den Morgen,
Der einst dir erstrahlt und ihnen.
 4. Grüß' auch ihn, der deine Leiden
Als die eigenen empfindet,
Gramgebeugt, gebrochenen Herzens
Sich in deinen Qualen windet.
 5. Wie das Heulen der Schakale
Und der Strauße dringt voll Schauer
Seine Klage in die Herzen,
Wenn um dich er ruft zur Trauer.
 6. Weh dir, die ein allverzehrend
Göttlich Feuer uns bescherte,
Wehe, daß ein irdisch Feuer
Dich, du Himmlische, verzehrte,
Und daß keinen der Verruchten
Deine Glut auch nur versehrte.
- * * *
7. Ueppige, wie lange noch wird
Holder Friede dich beglücken,
Während deine scharfen Dornen
Meine Blumen schier erdrücken?
 8. Urteilst über Gottes Kinder
Mit der Hybris des Barbaren,
Läßt sie schuldlos alle Schrecken
Deines Blutgerichts erfahren.

¹ In einigen Ausgaben hat diese nur 33 Verse. Es fehlt V. 14: **אֶמְכֹּר ... עֲבָרֶיךָ**.

9. Damit nicht genug, befiehst du
Die Vernichtung unsrer Lehre?
Darum Heil ihm, der dir heimzahlt,
Heil dem Rächer ihrer Ehre!
- * * *
10. Gab dich darum Gott im Feuer,
Daß dein Saum ein schrecklich Ende
In der Glut des Scheiterhaufens
Von der Hand des Henkers fände?
11. Und wenn Gott statt hoher Gipfel
Den bescheidnen Sinaj wählte,
Sich auf ihm zu offenbaren,
Als er dich mit uns vermählte,
12. War's etwa von Vorbedeutung
Für den Abstieg deiner Würde?
War's ein Zeichen, daß dein Ansehn
Tief und tiefer sinken würde?
13. Treffend dünkt mich hier das Gleichnis
Von dem König, der am Tage
Der Vermählung seines Sohnes
Heimlich weint beim Trinkgelage,
Weil er ahnt, wie bald der Jubel
Enden wird in Totenklage.
14. Sinaj, laß den stolzen Mantel,
Rüste dich zur Trauerfeier!
Tausche deine Prachtgewänder
Gegen einen Witwenschleier!
- * * *
15. Bis zum Bache sie geworden,
Möchte Tränen ich vergießen,
Daß sie zu den beiden Gräbern
Deiner Geistesfürsten fließen,
16. Wo an Aharon und Mosche
Sie die Frage richten sollen:
Gibt es eine neue Thora,
Da verbrannt sind deine Rollen?
17. Will Tammüz sich, der Unsel'ge,
Gegen den Siwān verschwören,
Seinen Stolz und all die Schönheit
Seiner Krone zu zerstören?
18. Einst zerbrach er deine Tafeln,
Jetzt hat er sich wahnbefangen
Dein Gesetzbuch zu verbrennen
Wiederholt schon unterfangen.
Hast du so von ihm als Buße
Zweifachen Ersatz empfangen?

19. Dies Erlebnis — nimmer faß' ichs.
 Bitter mundet jede Labe,
 Seit ich deine Kostbarkeiten
 Gleich der fluchbeladnen Habe
 Des dem Bann verfallnen Ortes
 Auf dem Markt gesehen habe;
- * *
20. Sehen mußte, wie ins Feuer
 Sie des Höchsten Kleinod stießen,
 Sie, die du für wert nicht achtest,
 Deinem Volk sich anzuschließen.
- * *
21. Niemals werd' ich einen ebenen
 Und gebahnten Weg mehr sehen,
 Seit so traurig und verödet
 Deine schönen Straßen stehen.
22. Besser mundet es als Honig,
 Wenn den Trank mir Tränen süßen;
 Deiner Ketten Last zu tragen,
 Wäre Balsam meinen Füßen.
23. Bis die Augen mir vergingen,
 Wollt' ihr Naß ich strömen lassen
 Jedem, der auch nur den Zipfel
 Deines Mantels möchte fassen.
24. Doch die Tränen würden trocknen,
 Streiften sie die heißen Wangen,
 Vor der Glut in meinem Busen,
 Da dein Herr von uns gegangen.
25. Ach, er nahm mir meine Besten,
 Floh so ferne, bleibt so lange!
 Mit ihm schwand dein Schutz und Schatten,
 Und mir ist so weh, so bange.
26. Bin verlassen von dem Gatten
 Und beraubt all meiner Lieben,
 Wie ein Mast auf hohem Berge
 Ganz allein zurückgeblieben.
- * *
27. Keinem Sänger, keiner Säng'rin
 Soll mein Ohr sich fürder neigen,
 Da selbst deine Hochzeitspauken
 Jetzt in stummer Trauer schweigen.
28. Sackgewand sei meine Kleidung,
 Denn gemordet sind in Scharen,
 Zahlreich wie der Sand am Meere,
 Alle, die mir teuer waren.

29. Rätselhaftes Licht der Sonne!
Strahlt den anderen so bieder —
Warum blickt sie doch so finster
Nur auf mich und dich hernieder?
- * * *
30. Klag dein bitter Weh dem Himmel,
Schrei empor aus wundem Innern!
Seine Huld wird sich der Liebe
Deiner Brautzeit noch erinnern.
31. Hülle dich in Trauerkleider,
Denn um wider dich zu streiten
Loht der Brand, der deinen Schriften
Schmachvoll soll das Grab bereiten.
32. Deiner Leidenszeit entsprechend
Wird der Ew'ge Trost dir geben,
Heimwärts führen die Gefangnen,
Die Erniedrigten erheben.
33. Tage kommen, da aufs neue
Du in Purpur hüllst die Glieder
Und zum Tamburin im Reigen
Jauchzend singst die alten Lieder.
34. Höher wird mein Herz dann schlagen,
Wenn dein Gott sein Licht dir sendet,
Wenn es über dir will tagen
Und die Nacht für immer endet.

Bemerkungen.

Zu Vers 2a: **הַשּׁוֹאֲפִים עַל עֵפֶר אֶרֶץ** ist Amos 2, entlehnt und dort nicht weniger dunkel als hier. Nur soviel ist klar, daß die Worte hier nicht den Sinn haben können, den sie im Munde des Propheten haben, wo sie eine schwere Anklage gegen Israels sittlichen Verfall sind. Vermutlich nimmt der Dichter **אֶרֶץ** in der Bedeutung **אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**, die das Wort schlechthin in der Mischna, zuweilen auch in der Bibel hat. Der Satz meint demnach: die sich nach der heimatlichen Erde sehnen. Andere Lesart: **הַשּׁוֹאֲפִים בְּעֵפֶר אֶרֶץ**.

V. 2b: **וְהַכּוֹאֲבִים הַמִּשְׁתּוֹמְמִים עָלָיו מוֹקֵד גְּלִילִיךְ**. Mit **גְּלִילִיךְ** schließt auch V. 16. Da der Dichter es sonst vermeidet, dasselbe Wort zweimal als Reim zu verwenden, dürfte an einer der beiden Stellen **גְּלִילִיךְ** Schreibfehler für **גְּוִילִיךְ** (deine Pergamente) sein. In dem Klageliede des R. Jehuda Hallewi, das unserm Autor als Vorbild diente, finden sich in den Gebetbüchern für den 9. Ab (auch in dem von S. Baer, Rödelheim 1894) gar drei Wörter (**עֲבִירִיךְ**, **שְׁעִירִיךְ**, **נִוִּירִיךְ**) je zweimal als Endreim. Aber **עֲבִירִיךְ**, das in V. 2 „deine Seiten“ heißt, bezeichnet in V. 14 den Berg **A b a r i m**. **נִוִּירִיךְ** ist in V. 19 wohl richtig, in V. 31 dagegen durch **נִזְרִיךְ** zu ersetzen: Verblassen wird

und schwinden die Krone aller Götzenreiche, deine Macht ist ewig, unvergänglich deine Krone. Bleibt nur noch שַׁעֲרֶיךָ in V. 6 und 26. Vielleicht ist an letzterer Stelle שַׁאֲרֶיךָ zu lesen: In der Gefangenschaft sehnen sie sich dir entgegen und beten, jeder an seinem Orte, in der Richtung deiner Trümmerreste (der Klagemauer).

V. 3b: אשר יורח עליהם, Inversion (statt אשר יורח עליהם ועליך) des Metrums wegen.

V. 6b: ולא נכוו ודים בנחליך. A. La. זרים (die Barbaren).

V. 8—9: תשב ברכ נאוו לשפוט בני אל בכל המשפטים ותביא בפליליך. עוד תנוור לשרוף דת אש וחקים ולכן אשרי שישלם לך גמולך. Da das Suffix in גמולך, auf עדינה in V. 7 sich beziehend, weiblich ist, wäre תנוור und תשבי angemessener als תשב und תנוור, an Stelle von ותביא aber, wo das Metrum לתביא nicht gestattet, etwa להביא.

V. 10b: כי באחרית תלהט אש בשולך. Als Saum der Tora wird der Talmud bezeichnet, weil er als mündliche Lehre ein Anhang der schriftlichen ist. Die Lesart כי באחריתך ist gegen das Metrum.

V. 16b: בכך שרפו גליליך. A. La. בכך נשרפו גליליך.

V. 17: חדש שלישי והקשר הרביעי להשחית חמדתך וכל יפי כליליך. Sollte dieser Vers zum Ausdruck bringen, daß die Monate Siwan und Tammuz die meisten Opfer an edlen Männern und Frauen forderten, die קדוש השם den Märtyrertod erlitten, so hätte der Anfang הקשר רביעי לחדש השלישי oder הקשר לחדש שלישי הרביעי lauten müssen: Mit dem dritten verband sich der vierte Monat, deine Zierde zu vernichten usw. חדש שלישי והקשר הרביעי ist doch eine ganz ungewöhnliche, um nicht zu sagen unmögliche Konstruktion. Ich möchte daher הקשר statt והקשר lesen und חדש שלישי als Anrede auffassen: Hat sich denn, o dritter Monat, der vierte gegen dich verschworen, deinen Stolz und alle Schönheit deiner Krone zu vernichten? Stolz und Krone des Siwan ist selbstverständlich die in diesem Monat offenbarte Tora. Allerdings ist חדש männlich und das Pronomen in כליליך weiblich; es scheint aber, daß der Dichter es damit nicht genau nimmt. Vgl. die Bemerkung zu V. 8—9. So auch V. 11: כנכוליך ... סיני und V. 14: תחליף שמליך.

V. 18a: גרע ללוחות. Nach der Mischna (Ta'anijot IV 6) war es der 17. Tammus, an dem die Bundestafeln zerbrochen wurden.

V. 18b: ועוד שנה באולתו לשרוף כאש דת הוה תשלום כפלך. Man kann שנה באולתו (Spr 26₁₁) auf גרע ללוחות beziehen: Die Talmudverbrennung war eine Wiederholung des an den Tafeln verübten Frevels. Man kann aber auch שנה mit לשרוף verbinden: Wiederholt verbrannte er das Gesetz. Wenn der Dichter es so gemeint hat, fände die von Graetz ausgesprochene Vermutung (Gesch. d. J. VII² S. 117 unten), daß dem Talmud i. J. 1248 aufs neue der Scheiterhaufen angezündet wurde, hier ihre Bestätigung. Diese Auffassung rückt auch die bitteren Schluß-

worte **כפליך** **הזה תשלום** in ein helleres Licht: Soll etwa die zweimalige Verbrennung des Talmud der doppelte Ersatz sein für die zerbrochenen Tafeln, wie ihn das Gesetz (Ex 22,) als Buße vorschreibt? Allerdings kann **שנה לשרוף** auch eine Anspielung auf die in der Mischna (a. a. O.) berichtete Verbrennung der Tora durch Apostomos (Postumus) sein.

V. 19a: **אתמה לנפשי ואיך יערב לחכי אכול**. Da es **ואיך** und nicht **איך** heißt, kann der Dichter nicht gemeint haben, er wundere sich darüber, daß er noch Geschmack am Essen findet. Vielmehr muß sich **אתמה לנפשי** ebenso wie **ואיך יערב** auf das folgende **ראותי אחרי** beziehen: Ich kann es nicht begreifen, was ich da gesehen, und wie sollte nach solchem Anblick meinem Gaumen noch Speisemunden?

V. 19b—20a: **אחרי ראותי אשר אספו שלליך אל תוך רחובה כנדחת**. Vgl. Deut 13₁₇.

V. 20b: **אשר תמאס לבוא קהליך**. Gemeint ist das Verbot, mit Andersgläubigen einen Ehebund zu schließen.

V. 21: **לא אדעה למצוא דרך סלולה הכי היו אבלות נתיב**. **דרך סלולית**. A. La. (S. Baer) **היו אבלות**. **ישר מסליך**.

V. 25a: **לקח צרור כספו**. Im Talmud (Synh. 96b) wird **צרור הכסף** (Spr 7₂₀) als Tod der Frommen gedeutet.

V. 26: **ואני כשכול וגלמוד נשארתי לבד מהם כתרן בראש הר**. **מגדוליך**. So in älteren Ausgaben. **נשארתי** gehört hier zu **מגדוליך**: Deiner großen Männer beraubt, bin ich einsam zurückgeblieben. Die La. bei Baer **כתרן בראש הר מגדוליך** (wie ein Mast am Bergesgipfel deiner Burgen) verdient wohl kaum den Vorzug.

V. 27b: **עלי כי נתקו מיתרי תפי חליליך**. Weil die Stricke der Pauken deiner Flöten rissen? Sollte der Dichter die **תפים** für einen Bestandteil der **חלילים** gehalten, mithin unter **תפי** etwas anderes als die Pauke oder unter **חליל** etwas anderes als die Flöte verstanden haben? Ich vermute, daß er **חליליך** geschrieben hat, ein Wort, das im Talmud die Hochzeit bezeichnet und nach den meisten Erklärern auch in Ps 78₆₃ (**ובתילתי לא הולל**) diesen Sinn hat. Also nicht die Pauken deiner Flöten, sondern deine Hochzeitspauken. (Vgl. I Makkab. 9₃₉ und Mischna Sota IX 14.) — Statt **מיתרי** haben einige Ausgaben **חבלי**, was in der Sache dasselbe ist.

V. 30: **ועקי בקול מר לצור על שברונך ועל חליך ולו יזכור אהבת**. **כלולית**. An Stelle von **ולו** (S. Baer) findet sich in älteren Drucken **ולא**. Diese Lesart (Brich aus in bittere Klage, ob deines Wehs und deines Leids, daß er deiner bräutlichen Liebe nicht gedenkt) ist nicht gerade sinnlos, aber auch nicht wahrscheinlich.

V. 31a: **חגרי לבוש שק עלי ההבערה אשר יצתה לחלק** enthält eine Anspielung auf Schabbat 70a, wo R. Natan mit dem lapidaren Satze: **הבערה לחלק יצתה** (wörtlich: das Anzünden ist herausgetreten, um zu trennen) ausdrücken will, daß das Verbot, am Sabbat Feuer an-

zuzünden (Ex 35₃), das bereits in dem umfassenderen jeglicher Arbeitsverrichtung (Ex 20₁₀) enthalten war, herausgehoben wurde, um die 39 unter den gemeinsamen Begriff der Werkthätigkeit (מלאכה) fallenden Handlungen in dem Sinne von einander zu trennen, daß jede einzelne durch ein besonderes Opfer zu sühnen ist, wenn sie auch sämtlich im selben fortdauernden Irrtum vollbracht wurden. — Der Dichter scheint hier להלך in der Bedeutung von להלוק (streiten) zu verwenden. Dem Autodafé war nämlich eine Disputation am königlichen Hofe vorangegangen, bei der R. Jechiel den Talmud gegen dessen Ankläger verteidigte. Den Kampf der Meinungen sollte als „letzter Vernunftgrund“ der Holzstoß entscheiden.

V. 31b: וספתה את תלולך. Unter תלולך (deine Hügel) sind die großen Haufen wertvoller Handschriften zu verstehen, die schon bei der ersten „Glaubenshandlung“ auf 24 Wagen zum Richtplatz gebracht wurden. In übertragenem Sinne bezeichnet תלול auch das Hohe und Erhabene. ספה heißt in der Sprache der Bibel vertilgen, in der des Talmuds essen. וספתה את תלולך ist hier in seinem zwiefachen Doppelsinne auf den Brand anwendbar, der Berge erhabener Werke gefräßig vertilgte.

V. 32a: כ'י מ'י. A. La. כ'י מ'י. Liest man in V. 30 ו'לו (s. oben), so schließt sich V. 32 besser an V. 30 als an V. 31 an, zumal dieser, wie תלולך zeigt, gleich 28 und 29 an die Tora sich wendet, während V. 30, wie aus אהבת כלולך sich ergibt, ebenso wie V. 32 bis 34 an Israel gerichtet ist. Die richtige Reihenfolge wäre demnach: 28, 29, 31, 30, 32, 33, 34.

V. 33: עור תעדי בעדי שני ותף תקחי תלכי במחול וצהלי במחולך. Der Imperativ וצהלי (statt ותצהלי) ist nach תעדי, תקחי, תלכי verächtlich. Besser wäre jedenfalls לצעהל.

V. 34a: ירום לבבי בעת יאיר לך צור. A. La. ירום לבבי בעת יאיר לך צורך לאורך.

2. Berichtigungen und Ergänzungen¹ zum Piut des R. Šahlal ben Natanael Gaon².

Von M. Barols. A. in Berlin.

Zu V. 36—41 Zeile 1: ואם לו יש ככל שרים יכלת לספר את תהלתך. Baneth, „daß nicht Zeile 4, den Nachsatz zu Z. 1, sondern Z. 5 bilde und daß in Z. 1 nicht ואם, sondern לא

¹ Kurz vor seinem Ableben sandte uns Herr Dr. Barol einige Bemerkungen zu dem schwierigen Piut des R. Šahlal Gaon. Wir hatten die Absicht, wegen einiger dieser Bemerkungen, die uns nicht stichhaltig erschienen, uns mit dem Herrn Vf. in Verbindung zu setzen, und für andere, mit denen wir einverstanden waren, eine eingehendere Begründung zu erbitten, als uns die Nachricht von dem Tode des verdienten Gelehrten traf. Wir halten es nunmehr für das richtigste, diejenigen Vermutungen, die uns eingeleuchtet haben, in der von Herrn Dr. Barol s. A. gewählten Form den Mitforschern zugänglich zu machen.

Die Schriftleitung.
² Siehe Davidson Hebrew Union College Annual (HUCA) Vol. III Cincinnati 1926 225—255 und Baneth Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ) 71, 1927, 426—443.

zu lesen sei“. Diese Bemerkungen sind nicht stichhaltig, denn erstens kennzeichnet sich Z. 4 schon durch das Anfangswort **אוי** als Nachsatz des Vorangehenden, zweitens entsprechen ja, wie B. selbst richtig erkannt hat, die ersten 4 Zeilen sowohl inhaltlich, wie auch zum Teil wörtlich der Hymne **נשמת**, deren, dem Dichter als Vorbild dienende Teil, nicht mit **ואם לא**, sondern mit **וא לו** beginnt.

Der V. 56 Z. 1 **ונטעת בתולעת לדעת פנימו עת אשר יבנה חדרים** machte sowohl Luzzato als auch Davidson und Baneth große Schwierigkeiten wegen des männlichen Suffix' in **פנימו**, das zum weiblichen **בתולעת** nicht paßt¹. B. schlägt vor, das männliche Suffix' **י** in **פנימו** in **ה** zu verbessern; dem steht jedoch noch das männliche **יבנה** entgegen. Es ist also anzunehmen, daß der Dichter geschrieben hat: **ונטעת בתולע עת אשר יבנה חדרים** (wie in Z. 2a) (wie in Z. 2a) **ונטעת בתולע**. Infolge einer Haplographie ist das **ע** von **עת** ausgefallen und dadurch ist aus **בתולע** fälschlich **בתולעת** entstanden.

In V. 200 Z. 1 **ועם עולם בעת דלג בפלג וצר בלג עלי לנלוג בחירים** spricht B. die Vermutung aus, daß der Dichter nicht **עולם**, sondern **עמלק** (Barbarenvolk) geschrieben hat und daß darunter **עמלק** zu verstehen sei. Es liegt jedoch näher anzunehmen, daß er **עולם** geschrieben hat und damit Israel, gemeint das nach Mal 3₆ ein **עולם** ist. Amalek wird in Z. 1b als **צר** bezeichnet.

In V. 229 Z. 1 **וקול ניבי אשר אניב לחבי יהי נשמע כרעם על הררים** soll L. nach D.s Angabe statt **לחבי** vorgeschlagen haben **לחבי**; B. liest dafür **לחבי**, ich glaube jedoch, daß **לחבי** = *meinem Gaumen* geschrieben hat, das als Sprachwerkzeug nach **אניב** besser paßt (s. MGWJ 71, S. 440).

3. Zu Immanuel Rømi.

1. Zwei mißverständene Stellen in Immanuels Machbarot.

Von I. Sonne in Florenz.

I. **הפילוסופי, שיש סבה לכל-נמצא-וולתי האל, תלוי בכמה הקדמות**; „der philosophische Lehrsatz, daß alle Dinge, bis auf Gott, eine Ursache haben, hängt von vielen Prämissen ab“. Der Sinn wäre dann: „die Länge der nötigen Prämissen, um zur Erkenntnis zu gelangen, daß alle Dinge eine Ursache haben“. Mit Recht findet Prof. Cassuto, daß diese Interpretation dem Texte nicht entspricht, und meint, daß der Sinn dieser sei: „die Länge des Studiums, welches nötig ist, um die Ursache der einzelnen Dinge zu erkennen“. Wenn auch dieser Sinn in der Tat dem Texte gerechter wird, bleibt immer noch der Einwand **עיקר חסר מן הכפר**. Nicht die Erkenntnis selbst ist gemeint, sondern das dazu nötige Studium, welches mit keinem Wort erwähnt ist.

[¹ Seltsam, daß derselbe Irrtum bez. des Geschlechts von **תולעת** sich auch Tanch. (ed. Warschau, 79) zu Ex 14₁₀ findet (viermal) **בפיו** ... **תולעת הוה מכה**. I. H.]

Außerdem sei bemerkt, daß Immanuel doch sicherlich nur dasjenige anführt, was zu seiner Zeit allgemein im Vordergrund des Bewußtseins stand; das Kausalitätsproblem aber, und nur darum würde es sich nach Brody und in gewissem Sinne auch nach Cassuto handeln, ist im Mittelalter nur nebenbei und mit wenig Interesse gestreift worden.

Mir scheint, daß die Stelle ganz einfach zu interpretieren ist, wenn man unter **לכל הנמצאות סבה** nichts anderes als die sehr geläufige Umschreibung von Gott = Ursache alles Seins versteht. Der Sinn ergibt sich dann ganz klar: „die Länge der Erkenntnis — besser: des Wissens — Gottes“, welches alles umfaßt, und, wie es im Mittelalter allgemein heißt, gleich seinem Wesen unendlich ist.

II. „ואיכה, דוד, בדבר נעלינו, תהי נפש דבר יצרה ממירה“ (ibid. 213, Z. 1). Brody faßt **ממירה** im Sinne von **מרה** „zuwiderhandeln“ auf, und behauptet, Immanuel habe sich die Verwechslung des Verbs **מרה** mit **מור** zuschulden kommen lassen. Auch hier ist Cassuto im Recht, wenn er **ממירה** im eigentlichen Sinne „eintauschen“ auffaßt. Jedoch seine Konjekturen **יצרה** statt **יצרה** zu punktieren, gibt zwar einen leicht faßbaren Sinn, der aber das Gegenteil von dem, was der Zusammenhang verlangt und was Cassuto selbst darunter versteht, ausdrückt. Denn nach dieser Punktuation müßte es heißen: „wie kann die Seele ihren Liebestrieb gegen dasjenige, wodurch wir erhaben sind, eintauschen?“. Das kann aber Immanuel unmöglich gemeint haben; vielmehr muß es umgekehrt heißen: „wie kann die Seele das Erhabene gegen das Nichtige eintauschen?“. Man vgl. „ואיך נמכור משובש עולם“ „ואיך נמכור משובש עולם“ in demselben Abschnitt (206, Z. 13).

Der Sinn steht also fest, und wir müssen bloß sehen, wie wir diesem den Text anpassen können. Vor allem ist demnach unter **דבר יצרה**, welches das Einzutauschende darstellt, etwas Erhabenes, Wertvolles zu verstehen, und daher die ursprüngliche Punktuation **יצרה** zu behalten. Dagegen muß **נעלינו** in **נעלינו**, das den Gegenwert darstellt, etwas Geringwertiges bedeuten, und diese Bedeutung finden wir, wenn wir **נעלינו** nicht verbal von **על**, sondern substantiv. von **נעל** — Schuhe — auffassen. Immanuel spielt da auf den Vers Amos 2, 8, **כעבור נעלים** an, wo **נעלים** sprichwörtlich für etwas „Geringwertiges“ gebraucht wird, und sagt demnach: „wie kann bloß die Seele das Wort ihres Schöpfers — das Wertvollste — gegen das Wertlose an uns eintauschen?“.

Bei der allegorischen Tendenz Immanuel's in der Bibelexegese ist es sogar wahrscheinlich, daß er zugleich auf den Vers Exod 3, **אני ה' אל נעליך** anspielt, wobei **נעלים** als das dem Heiligen Entgegengesetzte erscheint, und nach der allegorischen Deutung das Sinnliche bedeutet, welches dem Intellektuellen entgegengesetzt ist. Man vgl. Bachja zur Stelle: **הוהירי . . . נעליך**. ועל דרך השכל של נעליך. . . **שישלו ממונו החומריות שהמשילה לנעלים**; ähnlich Abbravanel z. St. Und gerade um diesen Gegensatz handelt es sich hier.

Allein diese unsere Interpretation bietet eine Schwierigkeit. Das Metrum verlangt, daß **ידר ותנועה בדבר** gibt; bei der Substantivform von **נעלינו** müßte es **בדבר** heißen, und das Metrum ist dann zerstört.

Dem ist aber durch eine kleine Emendation abzuhelfen, indem man statt des Sing. **בְּדִבְרֵי** das Plur. **בְּדִבְרֵי** setzt. Leider ist es mir nicht möglich nachzuprüfen, ob diese vorgeschlagene Leseart sich in irgend-einer Hs. findet.

2. Zu Immanuels Sprache.

Von M. Wilensky in Berlin.

Ohne den Einfluß des Italienischen auf den Stil des Immanuel von Rom bestreiten zu wollen, der ja a priori höchst wahrscheinlich ist, möchte ich hier bloß zeigen, daß bei der Feststellung dieses Einflusses Vorsicht geboten ist. So hat Cassuto am Ende seiner vortrefflichen Besprechung der Brodyschen Edition der **מחברות עמנואל** (MGWJ 1928, S. 217) dafür manche Belegē zu bringen geglaubt, die m. E. nicht als solche angesehen werden können.

Die Konstruktion **הַתְּשִׁיבָה מִן הַחֲלוּן** hat sich Immanuel auf Grund von **נָתַנָּה לִי מִן הַעֵץ** (Ct 2₉) erlaubt. Die Antwort **הִיא נָתַנָּה לִי מִן הַעֵץ** hat er benutzt, weil es ein Bibelvers ist, da zumal die vorhergehende Frage: **הֲכִתָּה אוֹתָךְ אִשֶּׁת הוּעֵץ?** (so!) den Sinn dieses Satzes unzweideutig macht; unser Autor gebraucht auch sonst Bibelverse scherzhaft in anderem Sinne als die Bibel, wie wir bald sehen werden. Uebrigens würde es nach dem Italienischen (col bastone) **נָתַנָּה לִי בַמֶּשֶׁה** heißen, was vielleicht hebräisch leidlich wäre, da es **נָתַנָּה עָלַי בַּקּוּלָה** (Jer 12₈) gibt. **נָעֲרִים** im Sinne von *kleine Kinder* dürfte auch ein Nichtitaliener gebrauchen, auf Grund von **נָעֲרֵי בָכָה** (Ex 2₆). Bei **לֹא לַחֲנֹם הָלַךְ וְרוּרִיר אֶצֶל עָרֵב מִפְּנֵי שְׂהוּא מִיָּנִי** hat doch bereits der Editor die Stelle des bekannten talmudischen Spruches **לֹא לַחֲנֹם הָלַךְ וְרוּרִיר אֶצֶל עָרֵב מִפְּנֵי שְׂהוּא מִיָּנִי** angegeben; dieser Spruch hängt doch ja viel enger mit demjenigen unseres Autors zusammen, als der, von Cassuto zitierte, italienische. Bei der Antwort **מִה תֹאמַר בְּרַם עֲנִיבִים שׁוֹפֵךְ כּוֹז עַל נְדִיבִים** auf die Frage **עֲנִיבִים שׁוֹפֵךְ** wäre auch bei der Annahme, daß **שׁוֹפֵךְ** „erbrechen“ bedeute, noch immer der Sinn von **עַל נְדִיבִים** unklar; Immanuel hat aber eher dabei an die zweite Hälfte des Verses **וַיִּתְּנֵם בָּתְרוֹ לֹא דֶרֶךְ** gedacht, er wollte nämlich sagen, daß *Wein den Trinker auf seinen Füßen unsicher macht*. **אִם אֲשַׁכְנָה מוֹרָה אֲנִי הוּא מַעֲרֵב** hat Immanuel höchstwahrscheinlich unter dem Einflusse des bekannten Verses **יְהוּדָה לֵבִי בְּמִזְרָח וְאֲנִי בְּמִזְרָח מַעֲרֵב** geschrieben.

3. Erwiderungen.

Von U. Cassuto in Florenz.

(Aus dem Hebräischen übersetzt von B. W.)

Die Bemerkungen des Herrn Dr. Wilensky geben mir Gelegenheit, ausführlich meine Meinung über die Fragen darzulegen, die ich in meiner Besprechung nur kurz anzudeuten gezwungen war. Um den Artikel nicht weiter auszudehnen, als es in einer Besprechung üblich ist, mußte ich mich sehr kurz fassen. Den letzten Teil dieser Besprechung schrieb ich in sehr gedrängter Form in der Zuversicht, daß die Leser meinen Gedankengang verstehen würden. Aus den Bemerkungen Dr. Wilenskys ersehe ich aber, daß er infolge der Knappheit meiner Ausführungen meinem Gedankengange über den

Einfluß der italienischen Sprache und des jüdisch-italienischen Dialekts auf den hebräischen Stil des Immanuel nicht ganz folgen konnte. Ich werde daher die freundliche Einladung des Herrn, Redakteurs, der mir über die Bemerkungen des Herrn Dr. Wilensky Mitteilung gemacht hat, benutzen, um mich genauer über die Einzelheiten, die Dr. Wilensky herausgreift, auszusprechen.

1. Bei meinem Vergleich von Immanuels Konstruktion **השקף מן החלון** mit dem ital. *guarda dalla finestra* dachte ich an die bekannte Tatsache, daß man im Hebräischen **השקף בעד החלון** oder **השקף מן האשנב** sagt und nicht **מן החלון** oder **מן האשנב** (Gen 26₈, R 5₂₈, II Sam 6₁₆, II Kön 9₃₀, Proverb 1₆, I Chr 15₂₉). In der ganzen Bibel ist kein einziges Beispiel für diese Bedeutung zu finden. In dem von Dr. W. angeführten Verse (Ct 2₉) haben wir nicht das Verb **השקף**, sondern **השניח** und **הציץ** und dieses bedeutet, wie mir scheint, (wie ich es in meinem Kommentar zum Hohenliede, der demnächst erscheinen wird, dargelegt habe) „er schaute von Außen ins Haus hinein“. Dr. Wilensky meint, daß Immanuel sich diesen Ausdruck auf Grund der Stelle im Hohenliede gestattete. Wir können aber keinen Grund finden, der Immanuel zur Anwendung einer ungewöhnlichen Form zwingen sollte, um so weniger, da wir es hier mit Prosa und nicht mit Poesie zu tun haben und Immanuel durch nichts gehindert wurde, sich an die biblischen Paradigmen zu halten. Außerdem habe ich auch nicht die Frage aufgeworfen, ob nach den hebräischen Sprachgesetzen der Ausdruck Immanuels Berechtigung hat. Es ist klar, daß Immanuel ein reines Hebräisch schrieb. Um seine Ausdrucksweise zu rechtfertigen, könnte man den Ausdruck **השקף משמים** und seine Synonima anführen (Deut 26₁₅, Ps 14₂, 53₃, 85₁₂, 102₂₀, Tr 3₅₀), trotzdem die Bedeutung hier ein wenig anders ist. Aber nicht dies stand zur Erörterung. Ich fragte: Was zwang Immanuel, sich einer ungebräuchlichen Ausdrucksweise zu bedienen? Wäre für ihn der biblische Stil die einzige Quelle, so hätte er sicher **השקף בעד החלון**, geschrieben. Der Beweggrund **מן החלון**, zu schreiben, kann nur darin gefunden werden, daß Immanuel italienisch dachte, obwohl er hebräisch schrieb und seine italienisch geformten Gedanken in hebräische Worte übersetzte.

2. Um die genaue Bedeutung des Ausdrucks **היא נתנה לי מן הציץ**, bei Immanuel zu erfassen, muß man die ganze Art der Gedichte (S. 158—175), in denen sich dieser Ausdruck findet, berücksichtigen. Sie bestehen aus Fragen und Antworten, bei denen der Autor jede Frage mit einem Vers beantwortet, der sich auf die Frage reimt. Es ist ein reizvolles Wortspiel, dessen Reiz eben darin liegt, daß es Imm. gelingt, auf jede Frage eine passende Antwort zu geben, die beide Vorzüge in sich vereinigt: Sie stammt aus der Bibel und reimt auf die vorangehende Frage. Oft haben die Antworten noch den dritten Vorzug, daß die Bibelverse in parodistischem Sinne gebraucht werden. (Manchmal gestaltet auch Immanuel die Frage erst so, daß sie eine parodistische Antwort ermöglicht.) Dr. W. hat aber all dies nicht in Betracht gezogen, hielt es vielmehr für notwendig, ausdrücklich zu bemerken, daß der Ausdruck aus der Bibel stamme und Beweise zu bringen, daß Imm. Verse in scherzhaftem Sinne gebraucht hat. Dies ist eine Selbst-

verständlichkeit und stand nicht zur Diskussion. Meine Fragestellung war: Warum wählte Imm. diesen Vers? Warum hat er ihn in dieser parodistischen Bedeutung aufgefaßt? Und wie konnten die Leser seine Deutung verstehen und die Pointe des Scherzes erfassen? Das war nur darum möglich, weil sie wie er italienisch dachten und bei der wörtlichen Uebersetzung des Verses darin die Bedeutung *essa mi ha dato col bastone d. h. sie hat mich mit dem Stock geschlagen* (wörtlich: hat mir m. d. St. gegeben) fanden. Sollte er nicht an diesen Sinn gedacht haben, wäre der Spaß geschmacklos und ohne jeden Reiz.

3. Daß das Wort „נער“, auch in der Bedeutung „kleines Kind“ benutzt wird, ist allgemein bekannt. Außer dem Verse, den Dr. W. als Beleg anführt, könnte man noch I Sam 1²²⁻²⁷ und andere Stellen bringen. Aber auch dies interessierte uns nicht. Sehen wir uns genau die Worte Immanuels an. Um in spaßhafter Form ein Beispiel für einen starken Haß anzuführen, bringt er die Feindschaft der „נערים“, gegen Kopfwaschen und Kamm. Hätte er sich hier nur an die Muster des Bibelstils gehalten, hätte er sicherlich nicht ein Wort gebraucht, das in der Sprache der Bibel hauptsächlich zur Bezeichnung eines Jünglings dient und nur manchmal in der Bedeutung eines kleinen Kindes steht. Ein solches Wort hätte ihm weder als Erläuterung seines Gedankens gedient, noch den Spaß reizvoller gemacht, denn größtenteils sind die Jünglinge nicht nur dem Putzen des Kopfes nicht abgeneigt, sondern haben noch eine besondere Vorliebe dafür. Wenn wir aber die Tatsache in Betracht ziehen, daß in der jüdisch-italienischen Sprache, die von Immanuel gebraucht wurde, Kinder „li ne'arim“ genannt werden (selbstverständlich auf Grund derjenigen Verse, wo „נער“, „Kind“ bedeutet), so daß es auch noch heute als beschämend aufgefaßt wird, wenn man einen Jüngling einen „na'ar“ nennt, so wird es klar, daß Imm. sich des Ausdrucks „נערים“, beim obengenannten Vergleich nur deshalb bediente, weil er in seiner Umgangssprache daran gewöhnt war.

4. Zu „כל ערב למיני“, meint Wiletsky, daß der talmudische Spruch, den Brody anführt, mit dem des Immanuel viel enger zusammenhängt als der italienische, den ich anführte. Ich habe aber keinen italienischen Spruch angeführt; ich sagte nur, daß die Sprache des Verses, die Immanuel bringt, d. h. die hebr. Worte „כל ערב למיני“, in ihrer hebr. Form, in der Umgangssprache der italienischen Juden im Sinne *qui se ressemble s'assemble* gebraucht werden. Wir haben hier kein Sprichwort, das mehr oder weniger ähnlich ist, sondern das hebräische Sprichwort selbst.

5. Beachtet man, daß ich oben im Absatz 2 bemerkt habe, die Antworten seien den Bibelversen entnommen, würden oft im parodistischen Sinne gebraucht und die Fragestellung sei manchmal absichtlich so geformt, daß die zugehörige Antwort passe, so wird es klar, daß meine Deutung für „שופך כוון על נדיבים“, richtig ist. Nach dem Kommentar des Dr. W. würde der Antwort jede Spitze mangeln, während gerade der Charakter dieser Art Dichtung darin besteht, daß scharfgespitzte Späße aufeinander folgen. Unter „נדיבים“, sind hier die Reichen zu verstehen, die ihre Tage mit Gelagen verbringen und viel Wein saufen.

6. Die bekannten Worte des Jehuda Halevi haben mit denen des Immanuel außer dem allgemeinen Gedanken eines Gegensatzes zwischen Orient und Okzident, der ebenso in der hebräischen (biblischen, rabbinischen) wie in anderen Literaturen bekannt ist, nichts gemeinsam. Dieser Gegensatz ist ganz allgemein und nichts veranlaßt uns anzunehmen, daß Imm. von Jehuda Halevi beeinflusst sei. Meine Bemerkung bezieht sich auf die Gleichheit in Form, Art und Bedeutung der Worte und der Redensart bei den italienischen Juden. Eine Frau, die sich des jüdisch-italienischen Dialekts bedient, wird nicht anders wie „se is sta a mizrach, eni sta a ma'arav“ sagen, wenn sie denselben Gedanken wie Imm. ausdrücken will. Wer die Umgangssprache der italienischen Juden kennt, wird es verstehen, daß Immanuel in seinem Dialekt dachte und dann seine Gedanken ins Hebräische übersetzte.

Raschis Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten und zwei der ältesten Handschriften.

Von I. Maarsen im Haag.

Siebenundsechzig Jahre sind seit der Zeit verstrichen, da Professor A. Berliner seligen Angedenkens während der Vorarbeiten zu seiner kritischen Ausgabe des Pentateuchkommentars (1. Ausg. Berlin 1866, 2. Ausg. Frankfurt a. M. 1905) in dieser Zeitschrift über Raschis Kommentar schrieb (MGWJ 1862 u. 1863). Seitdem ist so gut wie gar nicht an der kritischen Textausgabe von Raschis Kommentar zu den Propheten und Hagiographen gearbeitet worden¹. Mehr als einmal wurden indes die Werke der nordfranzösischen Exegetenschule kritisch durchgesehen und herausgegeben (vgl. S. Posnański, Einleitung zum Kommentar zu Hesekiel und den 12 kleinen Propheten von Eliezer aus Beaugency, Warschau 1913). Aber für Raschī gilt noch immer Posnańskis Klage (a. a. O. und in *דונמאות מפירוש רש"י על יחזקאל* von I. Elbogen in *Livre d'Hommage à la Mémoire du Dr. Samuel Posnański*, Warschau 1927, Seite 206): *ומי יתן ויבאוא אחרים ויעשו גם לפירושו לנו"כ במתכונתו (ר"ל של ברלינר)*².

Der vorliegende Aufsatz, eine Vorstudie zu einer kritischen Ausgabe des Raschi-Kommentars zu den Propheten, soll der Klärung des Verhältnisses zwischen zwei der ältesten Raschi-Handschriften dienen: Leiden, Leg. Warner, Scaliger 1 (vgl. Katalog der hebräischen Handschriften in Leiden von Steinschneider) und München, Cod. Hebr. 2 (5) im Katalog der Münchener hebräischen Handschriften von Steinschneider.

¹ Nur drei kleinere Schriften aus älterer Zeit beschäftigen sich mit der Herstellung des Textes von Raschi zu den Propheten und Hagiographen, u. z. a) *יסוד ושורש העבודה* „ס׳, Warschau 5574, S. 114—135 (hauptsächlich Verbesserung der Fehler in ed. Sulzbach 5523 und Amsterdam 5614); b) *עטרת צבי* „ס׳ Wilna und Grodno (1834) 5594 (ohne Wert für die wissenschaftl. Textkritik); c) *נמיונות אברהם* von Abraham Luria. Wilna 5581.

² S. Wertheimer, Jerusalem, hat sich in *ננוי ירושלם* Jerusalem 5661, II, S. 5 im gleichen Sinne ausgesprochen.

Da der Kommentar zu den 12 Propheten als geschlossenes Ganzes zuerst erscheinen soll, beschränken sich die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung ausschließlich auf diesen Teil der Bibel.

I. Das Verhältniß der beiden Handschriften zueinander.

A.

Sowohl die Leidener Handschrift, die vor 1270 geschrieben wurde¹, als auch die laut Angabe des Kopisten 1232² geschriebene Münchener Handschrift³ sind für die Feststellung des ursprünglichen Textes von größter Bedeutung.

Berliner weist a. a. O. darauf hin, daß L „frei ist von allen Zusätzen und Einschübseln, welche in unseren Ausgaben in Parenthesen mit der Bezeichnung **ישני** oder **סיא** / **ת** vorkommen, sie ist ferner frei von vielen Midraschstellen und Erklärungen, die bei uns mit **דא, לי נראה** oder **אני אומר** beginnen, während die meisten derselben in dem Münchener Codex schon zu lesen sind“.

Das gilt jedoch nur für den Pentateuchkommentar in L u. M. Im Kommentar zu den kleineren Propheten (der Konservator des Leg. Warnereanum in Leiden, Dr. van Arendonk, hatte die Liebenswürdigkeit, mir von L und M photographische Abbildungen zur Verfügung zu stellen) ist ein ganz anderer Zustand festzustellen.

Die hier folgende kleine Uebersicht möge das verdeutlichen.

a) **דא** fehlt in L und M.

Hos 2¹⁷, 9¹², 10^{1, 4} (zweites Mal), 12^{1, 14} (Text hat **ליא**) 13¹⁵. Am 2⁹, 3¹², 4⁶. Hab 2¹⁵. Zeph 2⁴.

דא fehlt nur in L Hos 10¹.

b) **ליא** fehlt in L und M.

Hos 4¹⁵ (vgl. den R. J. Kara zugeschriebenen Kommentar⁴), 11⁴.

ליא haben L M Chag 1⁶.

c) Midrasch fehlt in L M.

Hos 1³ **כדבלה** — **רבותינו**⁵, 2¹⁷ **בכלה בבית חמי**, 5⁸ **אחריך — בנימין**, 5⁹ **מא היה דורש ר' במדרש ר' תנחומא**, 11³ **אפרים לשמה**, 12⁹ **כי ה' דבר וגו'**, 16¹⁶ **ורעשו וגו'**. Joel 2²⁰ **ורבותינו** — Schluß, 4⁸ **כי ה' דבר וגו'**. Am 3¹² **ורבותינו** + **מנחם** של ר' **משמו של ר' ש**, 6³ **מדרשו של ר' ש**, 8⁹ **ורבותינו**. Ob 1² **ורבותינו** **דרשו**. Mi 1¹⁵ **משמו של ר' מנחם**, 5² **ורבותינו אמרו**. Zeph 1¹¹ **ומדרש אנדה**, 2¹ **ורבותינו**. Zach 4¹⁴ **יצר טוב וגו'**, 5¹ **רבותינו** **פירשו**, 11¹² **ורבותינו** **ואף**.

d) Fremde Autoren fehlen in L M.

Hos 3³ R. Hai. Jona 2⁹ Pirke d. R. Eliezer (obwohl fortwährend benutzt). Chag 2¹⁶ Aboth d. R. Nathan.

¹ Berliner, Einleitung zur 1. Ausgabe von Raschis Pentateuchkommentar, S. XI und MGWJ 1863, S. 393.

² Berliner, MGWJ 1863, S. 397.

³ L = Leiden, M = München.

⁴ Vgl. Poznański, Einleitung S. XXVIII.

⁵ Vgl. R. J. Kara.

⁶ Vgl. R. J. Kara und Poznański, Einleitung S. XXIV.

e) Nähere Erläuterung einer Erklärung fehlt in L M.

Hos 6₄ 'איך וגו'. Hab 1₁₂ 'וכן והפחתם 2₃ 'ויפח לקן 2₃ Zach 11₉ 'ובחלה רבותינו וגו'.

f) Erklärungen aus der Schule R. J. Karas.

Hos 4₇ 'כורחים מפניהם — כורכם כן חטאו — 19 Schlusß, 13₈ 'כאשר תאמר Joel 2₂₀ 'יש לפותרו Am 1₉ 'והיו קורין וגו' 2₁₂ 'ותשקו 3₁₀ 'ויש לפתרין 3₁₀ erste lemma, 14 'ויש פותרין Hab 3₁₁ 'ופירשוהו.

g) Erklärungen von anderen fehlen in L M.

Micha 7₁₂ 'ועוד שמעתי Nah 2₄ 'ויש פותרין Hab 3₁₇ 'ויש לפותרו Zach 9₇ 'ויש פותרים.

Aus dieser Aufstellung folgt, daß hinsichtlich der fehlenden Stellen M mit einer, höchstens einigen Ausnahmen im Kommentar zu den 12 kleinen Propheten mit L übereinstimmt.

Auch die auf Homoioteleuten beruhenden Verschreibungen sind mit einer einzigen Ausnahme einander gleich.

In der Umschreibung fremdsprachiger Ausdrücke gehen L und M jedoch hier und da auseinander.

B. Zusätze in M.

In M finden sich an 10 Stellen Zusätze, die L nicht hat. Ihr Text folgt hier:

Zusätze in M.

Hos 1₂ Ende lemma יקח לך אשת ונונים.

וזהו תרגומו אמר על ידי הושע נביא הוא הושע דאתנבי בריש ארבע נבין הושע וישעיה עמוס ומיכה² שריות פתגמא ויאמר יי להושע איל איתנבי נבואה על יתבי קרתא טעיתא דאין מוספין למיחמי ארי מיטעא יטעון דיירי ארעא מבתר פולחנא דיי³ מתיב הושע ואמר קדמוהי דקודשא בריך הוא ריבון עלמא יי אם חטא ישראל קדמך חליפינו באומה אחריתי בכן אמר קודשא בריך הוא עלוהי הושע הוה ליה למילף מן משה רביה⁴ דצלי על ישראל וכעא רחמין עלוהו ואמר וכען אם שבקת לחוביהו ואם לא מחיני כען מספרך דכתבתא ולא מסתיה דלא בעי רחמין קדמי אלא אמר חליפינו⁵ באומה אחריתי כען אמר ליה דיסב איתתא וניתא ותליד ליה בנין ואמר ליה דיחלף יתה וידע אידא שינושא בליביה דאינש דמיחלף איתתיה ובנוהי בכן אמר ליה קודשא בריך הוא להושע איל סב לך איתתא וניתא ותליד לך וולדין דונו ואול ונסיב ית גומר בת דבלים גומר דכולי עלמא וייני וגמרי בה דבלים

¹ Eine Targum siehe Zunz G. V.², S. 81 u. 82. Mit verschiedenen Varianten findet sich dieses Stück auch in ed. Venet. 5306 S. 4a (s. v. אהבה) und דברים נחמדים קבץ Husyatin 5662, S. 9.

² Vgl. פסחים Fol. 87a.

³ Vgl. Targum Jonathan Hos 1₂; zum folgenden Stück s. פסחים Fol. 87 a u. b und Jalkut z. St.

⁴ Talmud und Jalkut haben: שכיין שדברתי עמו פירש מן האשה.

⁵ Talmud und Jalkut haben: העברים, s. aber Dikduke Soferim z. St.

דתבעי לה אינשי כמה דתבעי האי דבילתא ועדיאת וילידת ליה תרין בנין וברת ואמר ליה איול חלופ הדא איתתא וניתא ובנתא דזנו מתיב ואמר קדמוהי בבנו מינך ריבון עלמא הלא מן קדמך איתנור עלי למיסבה וכדו דילידת לי תרין בנין וברת את מפקד עלי לחלפא יתה יהא רעוא מן קדמך דתיחוס עלי ולא תפריש ביני לבין בניי מתיב קודשא בריך הוא ואמר ליה הושע נבייא הלא הוא למילף ממילי דילך דאיתתא וניתא ובנין דזנו לית את בעי למיחלף ואיכדין את אמר לי למיחלף בניא חביביא דיילי בניהון דאברהם יצחק ויעקב דהליכו קדמי בקשוט ובזכו ובליבא שלימא בכן תב הושע ואמר קמי קודשא בריך הוא חבית קדמך יי מתיב ואמר ליה לא איקביל מינך עד דתברכינן לישראל ותתנבי עליהון טבוון בכן פתח הושע בנבואתא ואמר עליהו דישראל ויהי מניין בני ישראל סני כחלא דימא ונ.

Hos 14, Ende.

והוא פתרון שני המקראות כפשוטן וכמשמען ורביתינו דרשו¹ למקראות הללו בכמה פנים ואני אכתוב קצת מהם שובה ישראל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שני עד יי אלהיך וגדולה תשובה שמקרבת את הגאולה שני ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב נאם יי וגם בסודות של רבותינו הקדמונים מצינו גדולה התשובה מן הכל שאם חטא אדם כל ימיו ולבסוף מתחרט על עונותיו ושב ליי בכל לבו כל עונותיו שעשה נכתבין לו לזכות² קחו עמכם דברים ושובו אל יי כך מלמד הנביא לומר אין הקביה שואל מכם כי אם דברים להתפלל אליו ולהתחרט על עונותיכם ואינו שואל מכם שתשחידוהו בממון³ כדרך מלך בשר ודם החוטא כנגדו צריך להשחידו בממון.

Hos 14, Endelemma אפרים.

⁴ כל אפרים האמור בספר הזה נאמר על ירבעם בן נבט שהיה משבט אפרים ועשה את שני עגלים אחד בבית אל ואחד בדן והוא שאמר הנביא כאן אתה אפרים כלו אתה ירבעם שבאתה משבטו של אפרים תאמר בלבך מה יש לי עוד ללכת אחרי העצבים אחרי העגלים שעשיתי הרבה חטאתי ויש לי לשוב להקב"ה אולי ישוב מחרוני.

Joel 2₁₃ Ende.

נהפך למחשבה אחרת. כמו וינחם יי כי עשה את האדם וכן וינחם יי על הרעה וכן ניחמתי כי המלכתי את שואל וכן כי ניחמתי כי עשיתים וכולן לשון מחשבה אחרת⁵.

Joel 4₁₈ Ende.

ומדרשו יכפר על עון פעור שעשו בשמים ויחל העם לזנות את בנות וכאן למדנו שכל עבירות שעשו ישראל בעולם הזה אין הקב"ה מכפר להם עד ימות המשיח שהרי בעוד שהם בגלות אינו מכפר להם ולימות המשיח יהיה

¹ S. Fol. 86a unten u. b; zu סודות hier s. Zunz, Zur Gesch. u. Lit. S. 76 = längere Erläuterungen.

² Vgl. קידושין Fol. 40b.

³ Siehe Ibn Esra und Redak z. St.

⁴ Eine generalisierende Regel, wie wir sie von R. J. Kara kennen (Poznański, Einleitung S. XXXIV), welche hier nicht aufrecht zu erhalten ist.

⁵ Vgl. Raschi, Genes 6, und Menachem Machbereth נחם II.

אהבתו של הקב"ה שלימה עם ישראל ויכפר כל עוונם למען שמו הגדול והוה
שאמור כאן והשקה את נחל השמים¹ יכפר להם על עון שעשו בשמים
דכתיב ויצמד ישראל לבעל פער.

Joel 4₂₁ Ende.

ויונתן תרגם וניקתי דמם לא נקיתי וגו' ודאיתפרעית דמהון מן עממיא
תיב אנא עתיד לאיתפרעא אמר יי דאשרי שכינתיה בציון והו תרגומו של
יונתן ורבותי דרשו במדרש האגדה בפנים אחרות וניקתי דמם לא נקיתי
אמר הקב"ה אם אני מנקה כל מה שעשו אומות העולם לישראל בחמם ובגול
ובנידופים שגדפו אותם דמם לא נקיתי הדם ששפכו לישראל איני מנקה מהם
ואימתי אעשה זאת בזמן שהקב"ה שוכן בציון ועל כרחם של המינים יהיה
תשועה זו בגלות אחרונה שהרי בגלות בבל ותשועתה לא מצינו שנעשת
נקמה זו באדום ושבעה תיבות יש בזה הפסוק כנגד שבעה מיני מכות שעתידי
הקב"ה ליתן באדום ואילו הן דם וחרב ורעב ומגפה ושחין ומשחית וכיליון
עינים כן מפורש באגד².

Jona 1₁.

דבר יי אל יונה בן אמתי לאמר. מצינו באגדה יונה בן אמתי נתנבא כימי
אלישע והוא היה אותו נער שהחיה אליהו התשבי³.

Jona 1₅ Ende.

ולכך נודמנו כולם מן שבעים אומות באותה ספינה להראות להם את
הנם ויגידו גבורתן של הקב"ה שעשה עם יונה בכל העולם⁴.

Zef 3₁₉ Ende.

לשם ולתהלה. לפי פשוטו ולפי משמעות פרשה זו יש לפרשו על בית
שני שחזרו לגדולתם ולטובתם כמו שהיו בראשונה⁵ ולתשובת המינים תוכל
לפרשו בגלות האחרון הזה כדי להקחות את שיניהם בלי מצוא מענה.

Zach 1₁.

בן עדוא הנביא לאמר. כל מקום שמונה גבי צדיקים אביהם וזקנים תדע
שכולם צדיקים היו ולגבי רשעים איפכא כך נמצא באגדה⁶.

II. M und der Kommentar von R. J. Kara.

Mit Mal 1, endet in M der Kommentar Raschis und es folgt ohne
irgendwelche nähere Erklärung der von mir als solcher erkannte
Kommentar aus der Schule Karas.

¹ Siehe Bamidbar R. XX 22; Tanchuma ed. Buber, Bamidbar Balak XXVI;
Jalkut z. St. und Jalkut Machiri ed. Greenup z. St., wo statt לייבשו eine
l. a. עהרי לחנו.

² Siehe Raschi השנה Fol. 23 a unten; Pesikta dRK XXIX (ed. Buber
S. 187 a); die Quelle des letzten Teiles mir bis jetzt unbekannt.

³ Siehe Pirké d. R. Eliezer Kap. XXXIII (ed. Friedlander, London 1916,
S. 240 und Note 2), und Séder Olam XIX (ed. Ratner S. 38).

⁴ In Pirké d. R. Eliezer Kap. X und Midrasch Jona (Ozar Midrashim
ed. J. D. Eisenstein S. 218—222) fehlt dieser Zusatz.

⁵ Vgl. Ibn Ezra zu III 8.

⁶ Vgl. Megilla Fol. 15a und Wajikra R. VI 6.

M bietet eine Anzahl wichtiger Korrekturen des in der Ausgabe Lublin 1911 erschienenen Kommentars, die hier zum Schluß folgen.

Ed. Lublin.	Mscpt. M.	Mal'
כ"ש שבשר ודם	כ"ש כש בשר ודם	1 ₈
אשר אסרתי אותם	שאסרתי אותו	10
והיה כתוב	והיה כתוב בהן	11
כמו בנכליהם	כמו בנכליהם ¹ אינייר בדע ¹	11
ואותו שיש בו מום הוא משחת	ואותו שיש בו מום נקרא משחת	
ונשא אתכם אליו	ונשא אתכם אליו ² אשמרת	2 ₃
	אנפטריר ווש אליו	
מתנות כהונה	כ"ד מתנות כהונה	7
לפי שיאמרו שפתייה	לפי שישמרו שפתותם	
שהוריתם שהוא רע	שהוריתם ³ שאין רע	8
נתפחמו כפיהם	נתפחמו פניהם ⁴	11
אשר יעשה עבירה	אשר יעשה עבירה זו	12
ער כמו וכו'	ער ⁵ כדאנייא כמו וכו'	
חושדין אותו	חושדין בנו	13
שנממינו	שנממאנו	
וחטאתכם גורם	וחטא זה גורם להם	
לרצותכם	למנחתם ⁶	
והקב"ה משיבם	והקב"ה משיבם אברהם	15
שהתכוונתם	שנתכוונתם	
וכך התירה לפניו	וכך המידה לפניו	
למימי אבותיכם	שמימי	3 ₇
קובעים את המעשר	קובעים את המעשר והתרומה	9
נצלנו	מצילנו	15
וכותבן לפניו	וכותבן להיות לפניו	16
איזה צדיק ואיזה רשע	אי זה . . . ואי זה . . .	19
וכל עושה רשעה קש	לקש	
מושיב שם צדיק	מושיב שם צדיקים	
צהלו כמרפא	ינהלום כמרפא	20
הנה אנכי שולח להם את אלי הנביא	מיד אשלח אליהם הנביא	23
אם לא שתשובו היותם לוקים כלם	אם לא תשובו הייתם כולכם לוקים	24

¹ Verschreibung für anjinor (vgl. Lambert et Brandin, Glossaire Hébreu Fr., pag. 231).

² Estevrat (?) anporter vousalui.

³ Vgl. R. Eliezer aus Beaugency ed. Poznański z. St. und Note 5 (S. 214).

⁴ Jalkut z. St. und Genes. Rabba XVIII 5.

⁵ Unsicher.

⁶ Vgl. den Text: פנות אל המנחה.

⁷ Aus der Pijut חחת אילת עופר (Mussaf, 1. Pésachtag).

Zur hebräischen Wortkunde.

1. Zu tērāfim.

Von I. Löw in Szeged.

Meine These, tērāfim sei nicht eine Bezeichnung gewisser Idole von seiten ihrer Gläubigen, sondern ein verächtlicher Ausdruck ihrer Gegner¹, ist, so weit ich sehe, nur in einer Andeutung Mandelkerns sv berücksichtigt worden. Die Kombination mit mēḵōm ha-tōref, pudenda, findet sich bei G. Brecher (Das Transcendentale, Wien 1850, S. 141), wird aber dort irrtümlich dazu verwendet, die tērāfim für Lingambilder zu erklären.

tērāfim ist Kakophemie für Götzenbild. Dies geht schon aus Gen 31₁₉, 34, 35 hervor, wo der Erzähler an dem Worte festhält, während Laban und der ihm antwortende Jakob von 'ēlōhim reden (V. 30, 32). Dies ist noch im Sprachbewußtsein wirksam, wenn es II Kön 23₂₄ heißt: Dazu vertilgte Josijahu die Totenbeschwörer, die Zeichendeuter, die tērāfim und die gillūlim und alle šikḵūšim, die im Lande Juda und in Jerusalem zu sehen waren. Ähnliche Synonyma sind noch 'ēlilim, bōšet und tō'ēbā.

Mišnisch heißt תרפות² heidnische Versammlung A. z. 2, 3. T. I 461₁₆, j. II 41b₄₃, b 29b, 32b; von der Verbitterung des Mittelalters auf die Kirche übertragen: beṭha-tōref: REJ 68, 132. 136. 145. 69, 111.

Aruch sagt treffend: der Götze heißt kakophemisch tarpūt. Etymologisch hat schon die mišnische Zeit tērāfim mit hitrif, „verfaulen“ kombiniert (Sifra 87a Weiß, Šeeltōt Nr. 52, auch Tanḥ. vajšē 12, REJ 14, 101₃). Abot Natan 101b Schechter hat mit-tarfim.

Aus der Bedeutung „faulen“ entwickelte sich die Bedeutung: *pudenda mulieris*, bēṭha-tōrpā, wie ähnlich beṭha-bōšet (Preuß 135), Blöße, Scham, Schande und endlich der im Formulare leergelassene Raum „die Blöße“ (Gitt. 21b: mēḵōm ha-tōref).

bēṭha-tōrpā תרפה Ter. 8, 8 (j. Pes. I 28a₃₀, b 15a, Bech. 33b); mēḵōm ha-tōrpā: Sefer Thora Ende; Soferim 5, 15 (S. 81, Müller³); Sabb. 64b, T. XII 128₂₈, Ber. 24a (MsM); andere ha-tōref: Nid. 8, 1 (Maim. ed. Derenbourg התרפה בית תרפה של T. VII 648₃₈, j. II 49d₄₅, 54, b 57b (parallel טנופת Ned. 20a).

Jerusalems Blöße תרפה של ירושלם tōrpah MTaan. VI (Neubauer, Chron 2₁₁, TSnh. III 418₂₆. תרפת ירושלם tōrpāt j. I 19b₇₁, jSvu. II 33d l. Z. b 16a. — תורף Ozar Midr. I 40 Nr. 29 Wertheimer.

¹ WZKM 10, 136. — Unwesentliches OLZ 1914, 504. Jeremias ATA0³ 323, 684.

² תרפורה Bechor Schor, Monatsschrift 1912, 727₆.

³ Müller wiederholt den Unsinn תרפוט aus Šönhaks Mašbir ḥadaš.

⁴ בית התורף l. התורף Ozar Midr. 161b Eisenstein, Leḳet midrāšōt 12b Wertheimer.

2. Zur Bedeutung von נָעָר in der Bibel.

Von Dr. Max Steif in Brunn.

An einigen Stellen der Bibel erweist sich, daß man mit der sonst üblichen Bedeutung des Wortes נָעָר, Knabe, Knappe, Jünger, nicht ganz sein Auslangen finden kann, daß diesem vielmehr noch eine andere Bedeutung, wie etwa die eines designierten Anwärters auf irgendeine besondere, höhere Stellung zukomme, der als solcher häufig auch schon mit besonderen Befugnissen und Rechten ausgestattet gewesen.

Solches ergäbe sich zunächst aus Ex 24₅: „Und er schickte die נָעָרִי der Kinder Israels und sie brachten Ganzopfer...“ Die Gegenüberstellung dieser „Naaré“ mit den „Siebzig der Ältesten Israels“, V. 1, besonders aber die Heranziehung derselben zu den daselbst angeführten heiligen Handlungen läßt darauf schließen, daß hier unter „Naaré“ junge Männer zu verstehen sind, die bereits über das Stadium eines einfachen Jüngers hinaus als vollwertige Anwärter einer höheren Würde (hier eines וָקֵן) gelten dürften.

Für eine derartige Auffassung spricht auch Raschi z. St., der wie das Targum „Naaré“ mit הַבְּכוֹרִית wiedergibt (vgl. dagegen Ramban: „ich weiß nicht, warum die Erstgeborenen mit dem Ausdruck „Naare“ benannt werden“), noch deutlicher aber Ibn Esras Erklärung: „dies sind הַבְּחוּרִים בְּנֵי הַוָּקֵנִים. Ein solch besonderer „Naar“ war vor allem Josua, von dem es II. B. Mos 33₁₁ heißt: „und sein Diener Josua, ein „Naar“...“, woselbst „Naar“ sicherlich, schon des vorangehenden „Diener“ wegen, mehr als bloßer „Jünger“ bedeuten muß, zumal er doch bereits im Kampfe gegen Amalek eine Führerrolle innegehabt (Ex 17_{9, 13}).

Einem „Naar“ ähnlicher Art begegnen wir auch Ri 17₇ „und es war ein „Naar“ aus Beth-Lechem (V. 8 als אִישׁ bezeichnet!), den darum mit einigem Recht ein Micha „zum Vater und Priester“ avancieren läßt.

Zu ähnlicher Deutung des Wortes „Naar“ führt auch die Stelle I Sam 1₂₄ „und der Knabe ward ein Naar“ (gewöhnlich übersetzt: „und der Knabe war noch jung“). Auch hier dürfte wohl das zweite „Naar“ die Bedeutung von „Anwärter“ haben und so viel besagen als: der Knabe wurde (ausersehen) zum Anwärter einer besonderen Stellung im Heiligtum, wie dies auch I Sam 2₁₈ „Und Samuel diente vor dem Angesichte des Ewigen als ein „Naar“, umgürtet mit linnenem Efod.“ Etwas von einer derartigen Auffassung spricht möglicherweise auch aus Berachoth 32a, wo berichtet wird, daß sich Samuel eines todeswürdigen Vergehens schuldig gemacht, weil er als solcher „Naar“ in Gegenwart Elis sich bereits berechtigt hielt, eine eigene Meinung abzugeben.

Vielleicht könnte man sogar schon Gen 37₂ „und er war als „Naar“ bei den Söhnen Bilhas und bei den Söhnen Silpas“ eine solche Bedeutung dieses Wortes finden: Denn ein Josef dürfte von dem Vater, der ihn nicht bloß als Sohn der Rahel, sondern auch zufolge seiner außergewöhnlichen Geistesgaben (vgl. Targum: בֶּן וָקֵן, und Ramban z. St.) seinen Brüdern vorzog, sicher-

lich dazu ausersehen worden sein, dereinst eine führende Rolle innerhalb der Familie einzunehmen. Und im Hinblick darauf wird nun Josef als „Naar“ bezeichnet, der darum mehr „zu den Söhnen der Bilhah und Silpah“ hielt, weil er von den anderen Brüdern eben seiner Vorzugsstellung als „Naar“ wegen mit scheelen, neiderfüllten Blicken betrachtet wurde. — Das äußerliche Zeichen dieser seiner besonderen Stellung als „Naar“ bildete nun der vom Vater erhaltene „Kethoneth Passim“ (vom Raschbam z. St. durch מִטְלִי wiedergegeben, also ein Gewand, ähnlich, wie ein solches später von seiner Mutter auch ein Samuel in gleicher Eigenschaft als „Naar“ erhalten, I Sam 2₁₉), welche Vorzugsstellung vielleicht auch zu seinen „Herrscherträumen“ beigetragen haben mag. Bezeichnend ist es jedenfalls, daß die Brüder bei ihrem Zusammenstoßen in Dothan ihm zuallererst dieses Zeichen seiner Würde als „Naar“, den „Kethoneth-Passim“ vom Leibe reißen. Man brachte ferner, daß Reuben, als er Josef nicht mehr vorfand, es ausruft: „Das Kind ist nicht mehr da!“, eine etwas eigentümliche Bezeichnung für einen damals bereits 17jährigen jungen Mann! Allein er wollte sicherlich damit auch das ominöse „Naar“ umgehen. — Mit solcher Auffassung ließe sich auch das Beharren einer Sara auf Vertreibung Hagars und ihres Sohnes Gen 21₉₋₂₀ besser verstehen. Als eigentlicher Grund dieser Vertreibung wird nämlich V. 9 angegeben, daß Sara den Sohn der Egypterin Hagar (man beachte, wie schon hier im Sinne Saras Ismael verächtlich umschrieben wird!) gesehen: מִצָּחֶק, welcher Ausdruck von den alten Kommentatoren verschieden gedeutet wird. Das Richtige trifft wohl ein Ramban, der, teilweise hierbei die Erklärung Raschis übernehmend, מִצָּחֶק in Zusammenhang bringt mit den Worten Saras (V. 10): „Denn es soll nicht erben der Sohn dieser Magd mit meinem Sohne, mit Isak“, so als ob Ismael bei der Geburt desselben es höhnisch lächelnd ausgerufen: שׂוֹמֵם אֲנִי בְכוֹר וְאִנִּי נִמְלֵךְ פִּי שְׁנִים. Es ging also um die einstige Führerstellung in der Familie, wer als „Erstgeborener“ oder „Naar“ zu gelten habe, eine Stellung, die nach Saras Ansicht nur ihrem Sohne allein zukommen durfte. Darum sagt auch Gott zu dem im Widerstreit mit seinen Vatergefühlen befindlichen Abraham: „es tue dir nicht leid um den (bis nun) in deinen Augen als „Naar“ angesehenen... Denn mit Isak sollen deine Nachkommen benannt werden (V. 12). Und Abraham selbst bezeichnet in der Tat später seinen Sohn den Dienern gegenüber als „Naar“ („ich und der „Naar“ Kap. 22₅), ebenso wie der Engel ihm zuruft, V. 12: „strecke deine Hand nicht nach dem „Naar“ aus!“ Aber wenn auch Ismael von jetzt ab innerhalb Abrahams Familie seiner Vorzugsstellung als „Naar“ verlustig wird (V. 14 gilt er in den Augen Abrahams wieder nur als יִלָּד, ebenso wie bei der Mutter Hagar V. 15, 16), von der Vorsehung ist er doch als „Naar“ für einen anderen Wirkungskreis bestimmt, und wird darum überall dort, wo Gott bzw. der Engel von ihm spricht, V. 17-20, mit diesem Attribute belegt.

Ein „Naar“ dieser Art; nämlich ein junger „Anwärter“ auf eine hohe führende Stellung dürfte es auch gewesen sein, der

Ri 8₁₄ einem Gideon in die Hände gefallen. Denn nur ein solcher besonders vorgebildeter und zu Höherem Bestimmter war allein imstande, auf Gideons Verlangen eine ganze Liste mit den Namen der „Fürsten von Sukkoth“ zusammenzustellen.

Gleichfalls ein „Anwärter“, in diesem Fall auf einen Fürstenthron, war Schëchem, Sohn des Chamor, wenn er uns Gen 34₁₈ als „Naar“ hingestellt wird, eine Bezeichnung, die wir hier vielleicht am besten mit dem spanischen „Infant“ in Beziehung bringen könnten.

Und in dieser letzteren Bedeutung als sog. „Thron-Anwärter“ tritt uns das Wort „Naar“ besonders klar bei Absalom entgegen, wenn David, so oft er von diesem Sohne spricht, sich stets hierbei des Attributes „Naar“ bedient: „bringe zurück den „naar“ Absalom!“ II Sam 14₂₁, ebenso II Sam 18_{5, 12, 29, 32}. An allen diesen Stellen kann wohl נער nicht, wie man dies gewöhnlich zu übersetzen pflegt: „Der K n a b e Absalom“ bedeuten, sondern der „Thron-Anwärter“ oder „Prinz“ (Infant) Absalom.

3. Die Etymologie des Namens ישראל.

Von Sigmund Feist.

Gleich zu Beginn der Ueberlieferung des Namens Israel ישראל (Gen 32₂₉) findet sich auch die etymologische Erklärung seiner Herkunft, gestützt auf eine dort überlieferte Legende, die Jaqob-Israel als „Gotteskämpfer“ bezeichnet: בִּי-שְׁרִיתָ עִם-אֱלֹהִים „weil du mit Gott gekämpft hast“ mit Bezug auf das Ringen Jaqobs mit der nächtlichen Erscheinung an der Furt Jabboq. Daß diese Erscheinung אל war, wird entnommen aus dem Namen der Stätte פְּנֵיאל oder פְּנוֹיאל, der besage, daß Jaqob hier אל „von Angesicht zu Angesicht“ פָּנִים אֶל-פָּנִים gesehen habe. Denn die Erscheinung selbst verrät ja ihren Namen nicht.

Dieselbe Erklärung für den Namen Israel setzt auch Hosea 12₄ voraus: שָׁרָה אֶת-אֱלֹהִים „(Jaqob) hat mit Gott gekämpft“. Die Stelle zeigt uns, daß diese Etymologie seit alter Zeit bei den Israeliten zur Deutung des Namens ihres Heros eponymus¹ rezipiert war.

Diese Deutung setzt also einen Aorist mit dem Präformans י voraus: יִשְׁרָה „er hat gekämpft“; zu dieser Verbalform müßte אל dem Sinne nach Objekt sein; denn Jaqob hat ja אל bekämpft. Nun tritt aber in der Regel in den theophoren Namen mit אל dies Wort als Subjekt auf: נָתַן־אֵל „Gott hat gegeben“, מִי־שָׂאֵל „Wer ist, der Gott ist?“, מַחְיֵאֵל „Lebensquell ist Gott“, עִמָּנוּאֵל „Gott mit uns“, אֱלֹהֵינוּ „Gott ist gnädig“ usw.² Ferner hat die präfigierte (jigtal-)

¹ Nach E. Sachse, Die Bedeutung des Namens Israel, 1922, S. 91, ist Israel ursprünglich der Volksname des Bundes der Jhw-Verehrer, die sich unter Mose vereinigten. Jhw und Israel seien schon im Deborah-Lied Korrelate (Richter 5₂): בָּרְכוּ יְהוָה עִם בְּרִכּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּהַתְּנֵב עִם בְּרִכּוֹ יִשְׂרָאֵל.

² Selten sind Fälle von Eigennamen, in denen אל Objekt ist: יִתְלַל „Ersoll Gott rühmen“ (II Chronica 29₁₂); man beachte auch hier das Präformans י.

Aoristform des Verbums in der Regel im Nomen und in Eigennamen (wie auch die *qatal*-Form) niemals aoristische, sondern stets präsensisch-futurische Bedeutung¹. **יִשְׂרָאֵל** könnte also, selbst wenn **אֵל** als Subjekt gefaßt würde, nie heißen: „Gott hat gekämpft“, wie **יָצַח** nicht bedeutet: „er hat gelacht“ (zu **צָחַק** „lachen“), sondern: „er lacht, ist heiter“.

Die Deutung des Namens **יִשְׂרָאֵל** als „Gotteskämpfer“ macht also formelle Schwierigkeiten, wie schon längst erkannt worden ist². Auch religiöse Bedenken erweckte sie offenbar schon zur Zeit des zweiten Tempels; denn Josephus, *Antiquitates* I 333 erläutert den Namen *Ἰσραήλος* σημαίνει δὲ τοῦτο κατὰ τὴν Ἑβραίων γλῶτταν τὸν ἀντιστάνα ἀγγέλῳ. Er übersetzt **אֵל** also mit *ἄγγελος* „Engel“, vermutlich weil den Glaubensvorstellungen jener Zeit der Kampf eines Menschen mit Gott als anstößig erscheinen mußte. Darum hat man noch andere Erklärungen des Namens versucht; so deutet ihn Philo nach irgendeiner Ueberlieferung — er selbst verstand ja kein Hebräisch — als *ὁρῶν τὸν θεόν*. Weitere ältere Deutungen (z. B. bei Justin, *Dial. c. Tryph.* 125, Aquila, Symmachus, dem Onkelostargum) verzeichnet E. Sachße in dem in Anm. 4 genannten Aufsatz.

Von neueren Erklärungen seien die folgenden drei genannt:

1. C. Steuernagel, *Die Einwanderung der isr. Stämme in Kanaan*, 1901, S. 21 ff., erklärt den Namen Israel als **אִישׁ רַחֵל** „Mann aus dem Stamm Rachels“, was schon sprachlich unmöglich ist³.

2. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, S. 252: „der, welcher streitet, ist Gott“.

3. E. Sachße, *Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens יִשְׂרָאֵל*, *Zeitschr. f. alttest. Wissensch.*, Bd. 34, S. 1 ff., spez. S. 14: **יִשְׂרָאֵל** *Ješrael* (so die alte Aussprache nach Verf.) zu **יִשְׂרֹן** (Deminutivform des ersten Gliedes); also „El ist יִשְׂרֹן (etwa aufrichtig oder folgerichtig) gewesen“.

Wenn man schon die uralte Etymologie aus Genesis 32²⁹ nicht mehr gelten lassen will, so sind die späteren, ältere wie jüngere, keineswegs glaubhafter. Diese Versuche sind meines Erachtens (ebenso wie die Erklärung im 1. Buch Moses) aus dem Grunde verfehlt, weil sie die Deutung des Namens **יִשְׂרָאֵל** mittels des hebräischen Sprachguts versuchen. Das ist derselbe Fehler, den die Germanisten begehen, wenn sie den Namen „Germane“ aus dem deutschen Wortschatz deuten wollen, während er einer der Germanisierung vorausliegenden sprachlichen Epoche angehört. Während wir aber auf deutschem Boden keine Ueberlieferung dieser vorgermanischen Stufe haben — wenn auch ein sprachlicher Niederschlag im Deutschen sicher vorliegt — und daher den Namen „Germane“ überhaupt nicht

¹ Fr. Delitzsch, *Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuches*, 1886.

² Siehe den Ueberblick über die älteren und neuen Deutungsversuche bei E. Sachße, *Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens יִשְׂרָאֵל*, *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, Bd. 34, S. 1 ff.

³ G. König, *Geschichte des Reiches Gottes*, S. 78.

deuten können, so sind wir bei dem Namen **יִשְׂרָאֵל** in einer glücklicheren Lage.

Meine Annahme, daß dieser Name in die vorisraelitische Zeit zurückgeht, wird nicht allzukühn erscheinen, wenn wir daran denken, daß auch der Name des Landes der Israeliten: **כְּנָעַן** schon vor ihrer Einwanderung als Bezeichnung entweder des ganzen Landes oder der Niederungen an der Mittelmeerküste in den Amarnabriefen vorkommt, wo sie *Kinahni* oder *Kinahhi* lautet. Die vorisraelitische Bevölkerung wird noch an vielen Stellen der Bibel zum Unterschied von den Israeliten als **כְּנַעֲנִים** bezeichnet.

Nun haben wir ein Wort des ägäischen Sprachkreises, der vor der griechischen Sprache im Westen und den semitischen Sprachen im Osten im östlichen Mittelmeer verbreitet war, das sich zur etymologischen Aufhellung des Namens Israel bietet. Ich meine ein Wort, das in der Sippe griech. *ἱερός*, *ἱερός*, *ἱερός*, *ἱερός* „heilig“, lesb. *ἱερός* „Priester“, *ἱεῖον* „Opfer“, umbrisch *erus* (aus **eru-*, **aisu-*), pälignisch *aisis* „den Göttern“, oskisch *aisusis* „durch Opfer“, volskisch *esaristom* „Opfer“, etruskisch *aisar* „Gott“¹ seinen Niederschlag gefunden hat und neuerdings auch in der Inschrift eines Ringes aus illyrischem Sprachgebiet als *iser* nachgewiesen worden ist².

Dieses ägäische Wort *iser* „heilig“ finde ich als erstes Kompositionsglied in „Israel“ wieder; die Bedeutung des Namens ist also „heilig ist Gott“.

Aber auch der zweite Bestandteil **אֱלֹהִים** scheint mir der Entlehnung aus dem ägäischen Sprachkreis sehr verdächtig. Das Wort ist ohne Etymologie im Semitischen und gehört zu den zweiradikaligen, nur im Semitischen — nicht im Aegyptischen — vertretenen Wörtern: assyr. *ilu*, arab. Fem. *al 'ilāt* > *allāt*, die also nicht zum allerältesten Bestand der Sprache gehören³. Die ursprüngliche Pluralbildung **אֱלֹהִים** (neben späterem **אֱלִים** mit Pluralbedeutung), die gleich arab. *'ilāh*, syr. *allāhā* als Singular gebraucht wird, zeigt, daß das Wort einem fremden, nichtisraelitischen Gedankenkreis entsprungen ist.

Ich möchte sem. *ilu* „Gott“ mit gr. *ἑλῑος* „göttlich“ in homerisch *ἑλῑστον πεδίον* „Göttergefilde“ verbinden, das gleichfalls ohne Etymologie dasteht⁴. Die Vorstellung eines „elysäischen Gefildes“ ist vorgriechisch; einer der Herrscher des Elysiums ist Rada-manthys, dessen Namen schon die vorgriechische Herkunft verrät⁵.

Wenn sich die hier vorgetragene Etymologie der beiden Bestandteile des Namens **יִשְׂרָאֵל** bewährt, so wären in ihm zwei Petrefakte einer der Semitisierung Palästinas durch die Kanaaniter, die Vorgänger der Israeliten, vorausliegenden Sprachperiode zu erblicken. Der Name, der zum Namen des Stammesheros und schließlich des

¹ Als *aesar* von Sueton, Vita Augusti bezeugt; *Αἰσα* ist die Bezeichnung der Götter bei den Etruskern nach Hesychius.

² H. Krahe, Indogerm. Forschungen, Bd. 46, S. 183 ff.

³ C. Brokelmann, Vergl. Gramm. der sem. Sprachen I, 334.

⁴ Einen verfehlten Versuch, das Wort zu etymologisieren, verzeichnet E. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, S. 322.

⁵ L. Malten, Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts, 28, S. 35 ff.

Volkes wird, hätte also den mehrfachen Sprachenwechsel überdauert, wie wir das so oft bei Völkernamen finden (Skythen, Preußen usw.) und wie ich es auch für den Namen der Germanen annehme.

Dann reihen sich die beiden Kompositionsglieder des Namens **יְשׁוּרָאֵל** ein in die Gruppe gemeinsamen Besitzes der indogermanischen und semitischen Sprachen des östlichen Mittelmeers aus der religiösen Sphäre. Wir nennen z. B. gr. *βαῦλος* „Alter“ und hebr. **בְּמֶה** „Höhe, spez. Opferhöhe, Höhenkultstätte“ oder ein in beiden Sprachkreisen viel weiter verbreitetes Wort für „Stier“, das mit dem prähistorischen Stierkult (Apiskult in Aegypten, Stierhörner als Kultzeichen auf Kreta, das „goldene Kalb“ in der Bibel usw.)¹ offenbar von Volk zu Volk gewandert ist: einerseits awestisch *staora-* „Großvieh“, griech. *ταῦρος*, lat. *taurus* „Stier“, altslav. *turǫ*, lit. *tauras* „Auerochs“, altnordisch *thiōrr*, got. *stiur*, irisch *tarb* „Stier“; andererseits assyrisch *šūru*, aram. **תֹּרֶא**, **תֹּרֶר**, hebr. **שֹׁר**, arab. *taurun* „Rind, Stier“. Die mannigfachen Formen, die sich lautgesetzlich schwer auf einen einheitlichen Archetypus zurückführen lassen, zeigen, daß hier ein Wanderwort vorliegt². Alle die hier behandelten Wörter entstammen aber religiösen Vorstellungen, die entweder von Volk zu Volk sich verbreiteten oder von den Eroberern der Vorbevölkerung entlehnt wurden. Dies Gebiet ist noch wenig erforscht, da es uns vielfach an genügendem Material fehlt. Um so wertvoller sind die vereinzelt Ausblicke, die eine vergleichende Wortforschung uns liefert.

4. Zur Bedeutung von „Sion“.

Von Robert Eisler in Paris.

Ueber die Etymologie des Namens *Sion* der zunächst den Tempelberg von Jerusalem, dann aber im übertragenen Sinn die heilige Stadt überhaupt bezeichnet, ist schon viel nachgedacht worden³. Zufälligerweise ist dabei übersehen worden, daß das Wort **צִיּוֹן** im Alten Testament auch als Appellativum vorkommt⁴, und zwar in einem so klaren Zusammenhang und einer so unmißverständlichen Bedeutung, daß auch über den ursprünglichen Sinn des Stadtnamens und seine Beziehung auf den heute noch heiligen Felsen in der *Rubbet as sakhra*⁵ kein Zweifel mehr übrig bleiben kann.

¹ Nach E. Hahn, Entstehung der Pflugkultur, 1911, ist die Zähmung des Rindes überhaupt auf religiöse Motive zurückzuführen.

² Zuletzt hat dies Wanderwort der Pflugkultur behandelt G. Ipsen in der Festschrift für W. Streitberg, 1924, S. 227 ff. Den prähistorischen Stierkult (auch in Palästina) behandelt L. Malten, Der Stier in Kult und mythischem Bild. Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts, Bd. 43, 1928, S. 90 ff.

³ Vgl. die Uebersicht über die bisher versuchten Ableitungen in der Cheyne'schen Encyclopedia Biblica s. v. *Zion*.

⁴ Aeltere Erklärungen des Namens „Sion“ = *cippus*, „Steindenkmal“, „Markstein“ durch „gewisse Sprachforscher“ erwähnt, ohne seine Gewährsmänner zu nennen, v. Alten, ZDPV, II 1879 S. 24 f.

⁵ Vgl. Rud. Kittel, Der hl. Fels auf dem Moriah u. seine Altäre, Stud. z. hebr. Archaeol. u. Relig.-Gesch. I, Leipzig 1908. Rich. Hartmann, Der Felsen-dom in Jerusalem, Straßburg 1909. Gustav Dalman, Paläst. Forsch. z. Archaeol. u. Topogr. Bd. II S. 110—151 „Der hl. Felsen von Jerusalem“.

George Foot Moore hat die drei hier in Betracht kommenden Stellen — anscheinend ohne an eine Beziehung des Ausdrucks zu der Ortsbezeichnung zu denken — in einem besonderen Abschnitt seines übersichtlichen Artikels über „*massebah*“ und verwandte Begriffe in der „*Encyclopedia Biblica*“ behandelt. Das fragliche Wort ist von den griechischen Uebersetzern — Aquila und Symmachos mit eingeschlossen — bei Jerem 31₂₀ für den Eigennamen Σιών gehalten, in II Kön 23₁₇ mit σκόπελος, σκόπελον, σκοπός, σκοπία, also = „Warte“, „Felsklippe“, „Fels“, in Ezech 39₁₅ endlich durch σημείον wiedergegeben worden¹.

Im mischnischen Hebräisch bedeutet צִיּוֹן den weißgetünchten Stein², der die Stelle eines Grabes kenntlich macht. Ein davon abgeleitetes *verbum denominativum* צִיּוֹן heißt „ein Grab bezeichnen“. Im Syrischen wird *zewaia* jene besondere Art Steinhafen³ genannt, die den Folkloristen unter ihrem keltischen Namen „*cairn*“ so geläufig ist, und die bei den Griechen ἐρμαῖα⁴ hießen. Arabisch ist *zuia* ein Steinhafen⁵ oder Steinblock, der als Wegweiser in der Wüste dient. Der Plural *azwa* kommt bei Abulwalid s. v. in der Bedeutung „Gräber“⁶ vor⁷.

Franz Delitzsch wollte seinerzeit⁸ den Eigennamen „Sion“ als ursprüngliches צִיּוֹן von einer Wurzel צִוּה = „aufstellen“ ableiten. Diese Etymologie würde trefflich zu dem Bedeutungsumfang des Gattungsnamens passen und diesen als eine mit den Begriffen *massebah* (arab. *nusḡ*)⁹ von √צַב¹⁰ vollkommen analoge Bildung zu erklären erlauben — wenn anders die fragliche Wurzel im Hebräischen bezeugt wäre! Da das nicht der Fall ist, muß die Möglichkeit erwogen werden, daß es sich um ein nichtsemitisches Lehnwort handeln könnte. Das scheint denn auch tatsächlich der Fall zu sein, da dem semasiologisch sehr gut passenden griechischen χίων „Steinsäule“

¹ II Kön 23₁₇ „Da fragte er“ (scil. Josia bei der Zerstörung aller Opferhöhen und Malsteine) „was ist das für ein Mal“ (Masoret. T.: צִיּוֹן LXX: τὸ σκόπελον ἐξείκονον) „das ich da sehe? Die Leute der Stadt aber antworteten ihm: das ist das Grab des Gottesmannes“ etc. Ezech 39₁₅: „... erblickt einer ein Menschengelb, so soll er ein Mal (M. T.: צִיּוֹן LXX σημείον) daneben errichten“. Jerem 31₂₀: „Stelle dir Male (M. T. צִיּוֹנִים) auf, errichte dir Steinhafen, richte dein Augenmerk auf den Weg, den du gegangen bist“. (Griech. Jerem 38₂₁ nach einem Codex, der den Singular צִיּוֹן gehabt haben muß: „στήσον σεαυτὴν Σιών“ κτλ.).

² Vgl. dazu Matth. 23₂₇.

³ Vgl. Josuah 7₂₈, 8₂₉, II Sam 18, die auf dem Grab Akhan's, bezw. Abšalom's errichteten Steinhafen.

⁴ Vgl. über diese Kultgegenstände Gruppe's Hdb. 887, unten f.; Liebrecht, z. Volkskunde 267—284; Wellhausen, Reste arab. Heidentums 111. Ferner unter ἔρμα, ἔρμαχος und ἔρμαν den Thesaurus des Stephanus.

⁵ Steinhafen als Wegweiser bei Doughty, Arabian Desert I 77, Doughté (u. S. 323 Anm. 3).

⁶ Steinhafen auf arabischen Gräbern bezeugt Aghani XIV 131₂₆ cf. Goldzieher, Muham. Studien I 233 f.

⁷ Cf. G. F. Moore a. a. O. und Schulthess, Homonyme Wurzeln im Syrischen 57.

⁸ Psalmen 3 I 70.

⁹ Vgl. u. S. 323 Anm. 8 über צַב in der Bedeutung von *cairn* = Steinhafen.

¹⁰ Ganz wie griechisch στήλη vom Stamm ΣΤΑ „stellen“.

eine im Armenischen¹ erhaltene iranische *Qatem*form *šion* entspricht. Das Wort müßte also aus der durch die Amarnabriefe bezeugten Periode stammen, wo Palästina wie nachmals zur Zeit der Kreuzfahrer von harrischen Baronen (*benej horim*) besetzt, Jerusalem von einem Herrscher namens *Suardata* (= Heliodoros²) beherrscht war.

Die masoretische Punktierung *šijjûn* für ‚Malstein‘ — zum Unterschied von *šijôn* = *Šijôn*, der Stadt — ist offenkundig eine gehässige Verballhornung. Die Versetzung des Pünktchens im *vav* bezweckt die Lesung des Wortes mit den Vokalen *i—u* des Wortes *šikkus* = Gräuel, ein Verfahren, das den rabbinischen Editoren mit Rücksicht auf die Schriftstellen Exod 23,3, Deut 12,4 und 7,26⁵ geboten erschien. Genau in derselben Weise haben bekanntlich die Masoreten aus den zwei, auch keilinschriftlich⁶ nebeneinander belegten Götternamen *Sakkut* und *Kaiwan* einer alten Glosse aus der Exilszeit zu Amos 5,26 „*Šikkuth* und *Kiun*“ gemacht; das besonders bei Ezechiel häufige Appellativum *gillulim* = „Götzen“ ist sicher auf demselben Weg entweder aus *gelalim* = „Steinhaufen“⁷ oder aus *galilim* = „Steinkreise“, kreisförmige Steinsetzungen (die keltisch sog. „*Cromlechs*“) entstanden.

Weit entfernt davon, eine Scheidewand zwischen dem Appellativum *šijjûn* und dem Ortsnamen *šion* aufzurichten, beweist die masoretische Punktierung *šijjûn* nur, daß die Rabbinen den ursprünglich kultischen, d. h. in ihren Augen abgöttischen Charakter der *šijjûn* genannten Malsteine nie vergessen haben.

Gerade der darin gelegene Hinweis macht aber den Gebrauch von *šijjûn* als Ortsbezeichnung ohne weiteres verständlich. Bieten sich doch genaue Analogien in einer Reihe allbekannter Stadtnamen dar, als da sind Tyrus⁸ (aram. *tura* = kanan. *sur* = Fels⁹), Petra

¹ Vgl. É. Boisacq, Dictionn. étym. de la langue grecque, Paris-Heidelberg 1916, S. 463. Ueber *šijan* = „Tempel“ (was eine Bedeutungsentwicklung wie bei *mesgid* „Moschee“, urspr. „heiliger Stein“ voraussetzt) im Elamitischen vgl. G. Hüsing, Mitt. d. Wiener anthropol. Ges. 46, S. 227, und OLZ 6, 370. ZDMG 56, 791, Beitr. z. Ass. V, 410.

² Ed. Meyer, Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. 1908, 42/I, S. 18 u. 26.

³ „Ihr sollt die Namen fremder Götter nicht aussprechen.“

⁴ „Ihr sollt ihren Namen von ihrem Ort vertilgen.“ Vgl. Hosea 2,9: „Dann will ich die Namen der *Ba'alim* aus ihrem Munde verschwinden lassen.“

⁵ *šiqqun* „durchaus verabscheuen sollst du es“, in rabbinischer Auslegung „einen *šikkus* sollst du dir daraus machen“. Vgl. über diese Regel der Verballhornung heidnischer Ausdrücke Mehlita Mišpatim 107a ed. Friedmann; cf. Tosefta, Aboda Zara 6, ed. Zuckermann 469, Jer. Aboda Zara 3, Bab. Aboda Zara 45b, 46a; Temura 28b; Aboth de R. Nathan § 34.

⁶ *Šurpu*-Texte 4 Rawl. 52 col. 42. 9. cf. Zimmern, Beitr. z. Kenntnis d. Babylon. Rel. 1896 S. 10 Z. 179.

⁷ So T. K. Cheyne Enc. Bibl. 515 n. 1.

⁸ Von den Masoreten allerdings *šor* צור vokalisiert, wozu das Appellativum צור = „harter, scharfer Stein“ zu verzeichnen wäre.

⁹ Ein Ort *sur* bei Aqaba, Lagrange, Ét. s. l. relig. semit. S. 38; Sloucz, Hebréo-Phéniciens S. 260. Vgl. צור שר Richter 725, Jes 10,26.

rabb. **רקם דהגרא** *regem dehagra* = arab. *rigm¹ al-hağar²* = „Hermaion³ des hl. Steines“⁴ und dessen Tochterstadt *el-heğr* (in dieser Vokalisierung = „geheiligter Platz“⁵, aber *al hağar* = „der Stein“), das heutige *mada'in Salih* an der Mekkabahn⁶, *Selah* (= „Fels“; heute wahrscheinlich Schloß *sal'* im *Wadi Mūsā*⁷); Nisibis im oberen Stromgebiet des Chaboras (= *Nasibin*; plur. von **נצב** = *cippus*, „Grabstein“, „Votivstelle“⁸, *Nesib* (נסיב) in Juda⁹; ferner Namen wie *Madeba* (= „Altar“) oder das gleichbedeutende *Bamoth* oder die in Palästina mehrfach vorkommende Ortsbezeichnung *gallim* = „Steinhaufen“¹⁰ (Josuah 15_{59a} LXX, Js 10₃₀, I-Sam 25₄₄) und den *Gal 'ed*, Gen 31₄₆.

¹ **רנמת** kommt als Städtenamen in minäischen Inschriften vor. F. Hommel, Aufsätze u. Abh. S. 231.

² So Rich. Hartmann ZATW XXX 1910 S. 144 ff. Der Einwand von Dalman, Neue Petraforschungen S. 145 ist unberechtigt. *heğr* und *hağar* sind natürlich nicht identisch — was Hartmann auch nicht behauptet hat — wohl aber typisch orientalische wortmystische Varianten (Wortspiele, Volksdeutung) desselben sacralen Wortzeichens. Vielleicht dürfte man aber das rabb. **רקם** nach Anleitung der Namen der heiligen Steine von Mekka *ar-rukun' l yamani* und *ar-rukun as Sami* auf *rukun al hağar* = „Pfeiler des Steines“ zurückführen.

³ Ueber die heiligen Steinhaufen, zu denen jeder Vorübergehende einen Stein hinzufügt, bei den Semiten, arab. *kerkur* oder *reğem*, (*rağma*, *riğm*) hebr. (Prov 26₈, cf. R. Zeira Hullin 133a; R. Šim'on b. 'Ele'azar, Tos. 'aboda zara c. 7 (Bacher, Ag. d. bab. Amoräer, Straßburg 1878 S. 24 u. 152. Ag. d. Tann. II 429) *mergemah* (vgl. Edm. Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Algiers 1909 S. 430. Wellhausen, Reste arab. Heid. 111; Selden, De dis Syris, Leyden 1629 S. 350—354. G. F. Moore, Enc. Bibl. 2979 g; homer. ON „Ἑρμαῖος λόφος“, Odyssee XVI 471; O. Schrader, Enc. Rel. u. Eth. 2137): „Wer einen schlechten Schüler unterrichtet, ist wie einer der dem Hermeshaufen am Weg einen Stein zulegt“.

⁴ Ortsnamen mit der Bedeutung „Stein“ (z. B. Stein an der Donau bei Krems) sind auch außerhalb des semitischen Sprachgebietes häufig. Stephanos von Byzanz erwähnt zwei Städte namens *Tāβa*, eine in Lydien, eine in Karien. Dazu gehört karisch und lydisch *τάβα* „Fels“ (Sayce, Transact. Soc. Bibl. Archeol. IX 1893 S. 119). Πέλλα in Makedonien, Thessalien, in der syrischen Apamene und in Transjordanien gehört zu dem durch Hesych bezeugten πέλλα, φέλλα = λίθος.

⁵ Vgl. die rabbinische Gleichsetzung von Petra mit dem biblischen *Kadeš* (= Heiligtum).

⁶ Hartmann a. a. O. S. 145.

⁷ Ibid. S. 148 f.

⁸ Cf. Philo Bybl. FHG³ 571: „σημαίνει δὲ . . . Νάσιβις τὰς στήλας“. Nach dem gewichtigen Zeugnis des Arabers Uranius (bei Steph. Byz. s. v. Νισίβις) würde die Pluralform *Nasibin* auf einen hl. Steinhaufen (s. o. Z. über *gallim*) deuten: „ὁ δὲ Οὐράνιος Νάσιβις, ψησι, σημαίνει τῇ Φοινίκων φωνῇ λίθοι συγκεῖμενοι, συμφορήτοι“.

⁹ Zwei *Wadi Naṣb* auf der Sinaihalbinsel erwähnt Flinders Petrie, Research. S. 25 u. 243.

¹⁰ Siehe oben Anm. 3. Hierher gehört auch der in Aegypten mehrfach bezeugte, mit dem Hieroglyphenzeichen  (= Steinhaufen, in dem ein Pfahl steckt, an diesem hängt ein Lappen als Votivgabe) geschriebene Stadtname *ʾwn* (= *jowan*, *ʾowan*, נָא, 'Qv) = Dendera, *ʾwnw* = Heliopolis, *ʾwnj* = Hermonthis, *ʾwnj.t* = Esne (Erman, Äg. Hwb. S. 8). Das Wort ist gleich akk. *ummanu* (gespr. *uwannu*) = „Haufen“, **אָמַן** II „zusammentragen“, „sammeln“ „Volksmenge“, „Haufen“, Jerem 52₁₅ = akk. *ummanu* „Haufen“, „Horde“, wie ägypt. *ʾwn.tjw* die Barbarenhorden, -haufen der Wüste. **אָמַנֹת** „Türpfeiler“ II Kön 18₆ = äg. *ʾwn* „Säule“, „Pfeiler“, *ʾwn.t* „Pfeilerhalle“.

Zu allem Ueberfluß aber enthält das AT selbst ein bloß schon früh mißverständenes und daher bis heute nicht entsprechend ausgenütztes ausdrückliches Zeugnis dafür, daß der Namen der heiligen Stadt nichts andres ist, als das von dem Verfasser der Königsbücher, von Jeremia und Ezechiel gebrauchte Wort צִיִּן = „Malstein“. Die betreffenden Worte schließen sich unmittelbar an den o. S. 321 zitierten Vers Ezech 39¹⁵ an, der den Ausdruck צִיִּן enthält, und zwar in folgender Weise:

Randglosse +
וְנָם שֵׁם עִיר
„auch Stadtnamen“

↓
d. h. Hamon הַמֶּן

¹⁵ . . . erblickt einer ein Menschengeschehen, so soll er ein Mal (צִיִּן) daneben errichten, bis es die Totengräber begraben im Tal des Heerhaufens (*hamōn*) (הַמֶּן) des Gog +¹⁶ und so das Land reinigen.“

Daß die nüchternen Worte „*wēgam šēm 'ir hamonah*“, die der masoretische Text an der durch + bezeichneten Stelle in die hochpathetische Rede des Propheten — die man im Zusammenhang nachlesen möge! — einschaltet, nichts anderes sein können als eine alte in den Text geratene lehrhafte Randbemerkung, wird wohl niemand leugnen. Nun gibt es aber anerkanntermaßen keine Stadt namens *Hamonah* oder *Hamon*¹, weshalb die Stelle von jeher eine *crux interpretum* gewesen ist. Die einfachste Lösung dieser Schwierigkeit wird wohl durch die Annahme geboten, daß sich die Worte *wēgam šēm 'ir* dann eben einfach ursprünglich nicht auf den Ausdruck „*hamon*“ bezogen haben können. Der rätselhafte Stadtnamen *Hamonah* ist vielmehr erst dadurch entstanden, daß der betreffende „*Pasek*“, das Verweisungszeichen der Glosse, in einer Handschrift ausgefallen war, so daß ein Abschreiber auf der Suche nach dem richtigen Beziehungswort leicht auf die Phrase „Tal des *hamon Gog*“ verfallen konnte, in der irrig, durch die Randbemerkung verschuldeten Meinung, es gebe nicht nur ein „Tal des *hamon Gog*“, sondern auch eine „Stadt *Hamon*“. Diese seine sonst durch nichts begründete Auffassung hat er seinerseits auf dem Rand seiner Abschrift verewigt, in dem er zu der Marginalglosse das vermeintliche Beziehungswort הַמֶּן und überdies ein ה' als Abkürzung (defektive Schreibung?) des für Glossen so typischen הוּא *hu* = „d. i.“ hinzufügte². Das ה' ist mit הַמֶּן zu הַמוֹנָה zusammengefloßen und die beiden Glossen sind hintereinander an der jetzigen Stelle in den Text eingedrungen.

In Wahrheit kann sich „*wēgam šēm 'ir*!“ in diesem Satz nur auf ein einziges Wort beziehen, und zwar, wie der Leser nach allem bisher Gesagten längst selbst erkannt haben wird, nur auf das seltene צִיִּן = „Malstein“, das in der Tat „auch Stadtnamen“ ist und in Jerem 31²⁰ von den hellenistischen Uebersetzern auch wirklich falsch als Stadtnamen aufgefaßt worden ist. Vielleicht hat der Schriftgelehrte, der die Worte וְנָם שֵׁם עִיר zuerst an den Rand schrieb, ein ähnliches Mißverständnis an dieser Stelle verhüten wollen, und es wäre nicht seine

¹ Vgl. T. K. Cheyne in der Enc. Bibl. s. v. *Hamonah*, *Hamon-Gog* und *Ba'al-Hamon*.

² Die erste Glosse kann auch *wēgam šēm 'ir hu* „auch ein Stadtnamen ist es“ gelaute haben und ein späterer Leser kann *hamon* vor dem ה' eingefügt haben, etwa so: „וְנָם שֵׁם עִיר הַמֶּן ה'“.

Schuld, daß die gute Absicht in so seltsamer Weise zunichte gemacht worden ist. Andererseits kann natürlich *ω^{egam}* — wie etwa in Genes 6₄, 15₁₄, 29₃₀ — im Sinn eines deutschen „und zwar“ gemeint sein, so daß gerade der Glossator mit seinem „und zwar Stadtnamen ist es“ den wahren Sinn des Wortes *Ṣion* als Appellativ hier im selben Sinn wie die LXX bei Jerem 31₂₀ verkannt hätte.

Eine zweite hierher gehörige Stelle dürfte sich in der schwungvollen Verherrlichung des erneuten Jerusalems bei Jes 60₁₄ finden, wo in dem Satz „sie werden dich Stadt Jhwhs, Denkmal des Heiligen Israel's (צִיּוֹן קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל) nennen“, gerade der Parallelismus mit dem Appellativum *‘ir* = „Stadt“ appellativische Bedeutung auch für das Wort *Ṣion* zu fordern scheint.

5. Der Personenname מָכִיר.

Von Heinrich Lewy in Berlin.

Josefs Enkel von dem älteren Sohne Manasse heißt מָכִיר (Gen 50₂₉). Diesen Namen — so heißt auch (II Sam 9₄ f., 17₂₇) zur Zeit Davids ein Mann in der (nach Num 32₄₀, Deut 3₁₅) an Mäkir gefallenen Landschaft Gilead — deutet Ed. Meyer, Die Isr. u. ihre Nachbarst. 516, als „der Erkaufte, das Eigentum“, unter Vergleichung der babylonischen Namen *Makūr-Sin*, *Makūr-Nannar*. Aber wenn auch assyrisch *makkūru* „Besitz, Eigentum“ bedeutet (Muss-Arnolt, Hdwtb. 539; Bezold, Gloss. 172b), so ist doch hebräisch מָכִיר nur „verkaufen“, und מָכִיר konnte für den Hebräer nur „der Verkaufte“ sein, wie אָכִיר „Gefangener“, מָשִׁיחַ „Gesalbter“, שָׂכִיר „Gemieteter“ d. i. „Lohnarbeiter“. Verkauft worden aber war der Großvater Josef. Und nun möchte ich den Namen des Enkels erklären durch Anführung der Worte von R. Hirzel, Der Name (Abh. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XXXVI, 1921) S. 48 A. 2: „Dem Enkel nicht geradezu den Namen des Großvaters zu geben, sondern ihn zu benennen nach etwas, das von jenem ausgesagt wird, ist uralte Sitte: bereits in der Odyssee (XIX 407) wird Odysseus so genannt nach seinem mütterlichen Großvater, nicht ohne weiteres, sondern insofern dieser damals vielen Menschen grollte (πολλοῖσιν ὀδυσαμένος)“. Also etwa „Grollmann“ der Name des Enkels. Ähnlich ist es, wenn Orestes, der als Rächer seines Vaters aufgetreten ist, seinen Sohn *Τεισαμένος* oder *Τισαμενός* „Rächer“ nennt (Soph. Elektra, erkl. v. Schneidewin-Nauck¹⁰ S. 12), wenn des so lange fernen Odysseus Sohn *Τηλέμαχος* heißt, „der in der Ferne Kämpfende“, der Sohn des Aias *Εἰρυσάκης*, „der mit dem breiten Schilde“, weil der Vater ein *σάκος* ἦντε *πύργον* (Ilias VII 219 ff.) trug; Hektors Sohn Skamandrios wird von den Troern *Ἀστυνάξ* „Stadtgebieter“ genannt, weil der Vater die Stadt schützt (Il. VII 402 f., XXII 506 f.); nach Il. IX 561 ff. wird die Tochter Kleopatra von ihren Eltern *Ἀλκυόνη* zubenannt, nach *ἀλκυών*, dem wehmütig klagenden Eisvogelweibchen, weil ihre von Apollon geraubte Mutter laut klagte. Und der ältere Sohn des Mose heißt יִרְשׁוֹם:

nach Ex 2₂₂ und 18₃ (volksetymologisch), weil Mose in Midjan נִרְשָׁא war (LXX Γερσάμ = נִרְשָׁא), aber gewiß wohl von נִרְשָׁא, also „Vertreibung“, weil Mose nach 2₁₅ hatte aus Aegypten fliehen müssen (nicht etwa wegen der Vertreibung der Priestertöchter vom Brunnen durch die Hirten: 2₁₇ וַיִּנְרְשׁוּם)¹. Auch der jüngere Sohn des Mose hat seinen Namen אֱלִישֶׁר nach Ex 18₄ in Rücksicht auf das Schicksal des Vaters erhalten: כִּי אֶלְהִי אָבִי בְּעֹרִי וַיִּצְלָנִי מִחֶרֶב פָּרַעֲה׃.

Zur „Auflösung des Gelübdes“.

Von Dr. Arje Dörfler in Berlin.

In der Darstellung der Entwicklung des Gelübdes und seiner Auflösung S. 33—46 will Rabb. Dr. Z. Taubes Spuren alter Halachoth aufzeigen, die die Macht des Gelübdes während der Zeit der Schulen Hillels und Schammais bis in das zweite und dritte Tannaitengeschlecht veranschaulichen sollen. Das Gelübde wird als ein Tabukomplex dargestellt, von dessen Gewalt es für die darin Hineingeratenen in älterer Zeit kein Entrinnen gegeben habe (S. 35, 42). Auf Grund der Mi. Bechor. VII 7 behauptet T.: „Wer seine Frau mit einem . . . Gelübde belegt, ist von ihr für ewige Zeiten geschieden“, und insbesondere (S. 35): „Es gibt keine besseren Garantien, diese ungesetzliche Frau von ihm fernzuhalten, als durch das Gelübde“². Mit anderen Worten: Zur Scheidung eines Mannes von seiner Frau habe vor der Zerstörung des Tempels, ja sogar in der Zeit R. Eliesers und R. Jehošuas (s. weiter) ein Gelübde ohne Scheidebrief³ genügt. Diese Behauptung steht im Widerspruch zu einem ausdrücklichen Gebot der Thora (Deut 24₁ u. 3) und zur gesamten Tradition, die unter allen Umständen einen Scheidebrief fordert. Sie veranlaßte mich, die „Fülle von Beweisen“, die T. für seine Behauptung bringt, einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Das Ergebnis dieser Prüfung soll hier mitgeteilt werden.

1. Bech. VII 7 lehrt der Zusammenhang, daß hier eine provisorische Entscheidung herbeigeführt werden soll, um den Priester, der das bibl. Gebot verletzt hat, vom Dienste nicht fernhalten zu müssen. So muß auch z. B. der Priester, der sich an Toten zu verunreinigen pflegt, versprechen, künftighin das zu unterlassen. Da aber, wie der Talmud z. St. bemerkt, der Fall bei einer Frau schwieriger ist, begnügt man sich nicht mit einem Versprechen, sondern es wird Bekräftigung durch ein Gelübde gefordert. Damit wird aber keinesfalls die Institution des Scheidebriefes berührt, vielmehr muß der Priester nach vollzogenem Dienste sein Vorhaben ausführen und der Frau einen Scheidebrief geben.

2. Beweis aus Tos. Arach. IV 3; T. sagt, daß hier von einer „gewalt-samen Scheidung“ vermittels eines Gelübdes⁴ die Rede sei (S. 36). Die Tosefta-stelle aber ist an sich unverständlich. T. glaubt hier ohne Emendation auskommen zu können. Aber R. Elieser kann doch hier nur gemeint haben, daß er sie nicht wieder heiraten darf, wozu denn sonst sollte der Mann das Gelübde tun? R. Jehošua dagegen ist der Ansicht, er kann sie wohl wieder heiraten. Aus diesem Grunde sagt auch der letztere in der Parallele (Mi. Arach. VI 1) אֵינוֹ צָרִיךְ, d. h. das Gelübde nützt nichts, denn der Mann kann mit seiner geschiedenen Frau eine neue Ehe eingehen und würde dadurch sein dem Heiligtum geweihtes Gut wiedergewinnen. Danach ist in der Tosefta

¹ Allerdings heißt נִרְשָׁא nach Gen 46₁₁ auch ein, schon mit Jakob nach Aegypten gezogener, Sohn von Lewi.

² „Ähnlich dem Talāk der Araber etc.“ ibid. Note 2.

³ Auf S. 36 sagt T., daß auch R. Simon b. Gamliel (3. Tan. Gen.) noch davon „Notiz nimmt“, was aber in der Uebersetzung seiner Worte in der Mi. Arach. VI 1 als seine Meinung dargestellt wird (vgl. ibid. Note 5).

⁴ Vgl. den Komm. מִנַּח בְּכֹרִים z. St.

zu emendieren **לא יחזיר רי"א יחזיר**. Von einer Substitution des Scheidebriefes durch das Gelübde kann hier jedoch keine Rede sein, denn die Mi. sagt ja ausdrücklich **כשינרשנה ידור הנאה**, damit wird doch ganz deutlich der **נר** unabhängig vom **נדר** gefordert¹. Die Kontroverse dreht sich (wie ich es auch vor längerer Zeit von meinem verehrten Lehrer Herrn Dr. Ch. Albeck gehört habe) um die Frage, ob man die wegen eines Gelübdes geschiedene Frau wiederheiraten darf. (Vgl. Gitt. 45b, 46a, Jer. 46a ibid. und Tos. III 9 ibid.) In den genannten Quellen wird das **לא יחזיר**-Verbot überliefert, und zwar mit der Begründung, der Mann könnte das Gelübde; das er im Zusammenhang mit der Scheidung getan hat, als bedingt erklären, wodurch sich die Eheverbindung der Frau mit dem zweiten Mann als illegal herausstellen würde **לא הייתי יודע**. **נמצא נש בטל ובניה ממזרים מנרשה**. Diese eherechtlichen Bedenken der Weisen werden in der Mi. kurz unter der Bezeichnung **מפני תקון העולם** zusammengefaßt.

Nach den letzterwähnten tannaitischen Quellen kann das Gelübde schlechthin, also sowohl des Mannes als auch der Frau, das **לא יחזיר**-Verbot der Weisen herbeiführen. Erst die babyl. Amoräer haben unter dem Einfluß des vorausgehenden Passus **משום שם רע** auch beim **נדר** eine Beschränkung auf das Gelübde der Frau vorgenommen. (Vgl. auch Toss. Git. 46a s. v. **יור**). In dem ebenda von R. José b. Jehuda berichteten Falle von Zidon lag kein Grund zur Anwendung des **לא יחזיר**-Verbotes vor. Das hier ausgesprochene Gelübde bezog sich ja nur auf den Akt der Scheidung und war nach deren Vollziehung total erledigt. Das jedoch in der Mi. zitierte **מפני תקון העולם** ist der Grund des **לא יחזיר**-Verbotes überhaupt, und hat mit dem von R. José b. Jehuda berichteten Falle nichts zu tun². In dieser Mi. ist demnach nicht, wie T. meint, die Rede davon, daß man aus „Humanitätsrücksichten“, dem alten Brauch der immerwährenden Scheidung“ ein Ende gemacht habe. Vielmehr findet hier die alte Kontroverse, ob man die wegen eines Gelübdes geschiedene Frau wiederheiraten darf, ihren Abschluß im erschwerenden Sinne.

Von einer „Tabuängst“ ist hier keine Spur wahrzunehmen. Wie könnte das auch sein in einem Zeitalter, in dem sogar, nach T., das Auflösen des Gelübdes eine normale Erscheinung war (S. 43 ff.). Allein aus eherechtlichen Bedenken heraus sahen sich die Weisen genötigt, das oben erwähnte Verbot zu verhängen.

3. Auf einem Mißverständnis beruht auch die Folgerung T.s, daß bei der Umgehung des Gelübdes die dritte Person, die dasselbe umgehen läßt, „sich derselben Tabugefahr aussetzte, und die Strafe, welcher sich der eigentliche Sünder entledigte, auf das Haupt des Dazwischentretenden fiel“ (S. 40).

Die Umgehung des Gelübdes wird jedoch im Falle von Beth-Horon (Ned. V 6) als eine bereits bekannte Art der Lösung vorausgesetzt. Die Mi. berichtet den Fall im Zusammenhang mit der Erörterung, wie eine solche Umgehung stattzufinden hat. Die Umgehung im Falle von B. H. war nämlich unkorrekt. Die Schenkung war in einer einschränkenden Form geschehen (..... „damit mein Vater komme und mit uns esse“); das weist der Beschenkte von sich, indem er das Geschenk dem Heiligtum weihet, — worauf er doch nach der Bedingung des Schenkenden bestimmt kein Recht hatte; er tut das, um dem Besitzer die Unvollkommenheit der Schenkung vor Augen zu führen. In diesem Falle allein würde sich der Beschenkte, wenn er von seinem „Besitzrechte“, dem von Gelübde Betroffenen gegenüber, Gebrauch machen wollte, strafbar machen. T. gibt ja selbst zu, daß viele der in Ned. IV 7, 8 erwähnten „Facta“, „bis in die Zeit des B. H. Falles reichen“ (S. 41 ob.). Demnach scheint die Umgehung des Gelübdes schon früher im Volke keine seltene Erscheinung gewesen zu sein.

Noch ein Wort zur Frage der Gelübdeauflösung selbst. Nach T. „kann von einer Auflösung im Zeitalter Jesu keine Rede sein“ (S. 42). Aber Nahum der Meder hat doch, auch nach T., die lange schon vor ihm existierende Einrichtung der Auflösung vorgefunden (vgl. S. 43). Ist es denn denkbar,

¹ Irrtümlich ist auch die Uebersetzung der Worte R. Simon b. Gamliels ebda. (S. 36 Note 5). Es muß heißen: „..... muß der Ehemann, wenn er sich von ihr scheidet, ein Gelübde tun“, und nicht „es durch ein Gelübde tun“.

² Vgl. den Talmud z. St.

wie T. zu meinen scheint, daß in der kurzen Zeitspanne zwischen R. Gamliel dem Alten und Nahum dem Meder (40–70 n) die Unauflösbarkeit des Gelübdes plötzlich abgeschafft wurde? Vielmehr ist die Annahme wohlbegründet, daß die Gelübdeauflösung durch einen Hacham älteren Datums sei. Das argumentum ex silentio bei Josephus beweist nichts. Die hebr. Quellen aber sprechen für unsere Behauptung.

Damit würden wir auch zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurückkehren. In alter Zeit war keine Frau von ihrem Manne durch ein Gelübde für immer geschieden, keinesfalls aber war sie es, durch ein Gelübde allein, ohne Scheidebrief.

Hierauf antwortete Herr Rabbiner Dr. Zwi Taubes, Oderberg:

In seiner Erwiderung auf meine kurze Darstellung der Entwicklung des Gelübdes S. 33–46 schreibt mir Dr. Dörfler den Gedanken zu, daß zur Scheidung eines Mannes von seiner Frau ein Gelübde ohne נשׁ genügt. Er hat also meine Worte S. 35, daß ein Mann auf Grund eines Gelübdes von seiner Frau „für ewige Zeiten geschieden“ sei, allen Ernstes auf die Auflösung der Ehe mit dem Rechte der Wiederverheiratung der Frau bezogen, statt auf die separatio tori, auf welche sie sich im Zusammenhang allein beziehen konnten (und von welcher an der von Herrn Dr. Dörfler herangezogenen Stelle Deut 24 keine Rede ist). Ich hatte die ganz unmögliche Meinung, daß ein Gelübde genüge, um die Eingehung einer neuen Ehe zu gestatten, weder gehegt noch gar ausgesprochen; und zahlreiche anerkennende Erklärungen von Fachgelehrten, die ich erhalten habe, zeigen mir, daß mich der Vorwurf undeutlicher Ausdrucksweise nicht trifft.

Die Richtigkeit meiner These von der Macht des Gelübdes wird aber von D. überhaupt bestritten. Für dieselbe spricht vor allem der unzweideutige Wortlaut der Tos. 'Arach. 4₃. Die Emendation des מנחת בכורים, auf die sich D. beruft, ist unmöglich, da das im Terminus יריר הנאה gelegene Gelübde nach Ket. 5₅, 6 u. 7₁₅ (Koran 2₂₂₆, 65₁₋₂) nach dem Aussprechen desselben sofort in Kraft tritt und somit nicht das Verhältnis des Mannes zur Frau nach der Scheidung regeln, d. h. sich nicht auf die Wiederheirat beziehen kann. In den angeführten Stellen heißt es vielmehr ausdrücklich, daß gerade durch das sofortige Inkrafttreten des הנאה Gelübdes der Mann von den Behörden gezwungen wird, nach einiger Zeit seine an den Folgen des G.s leidende Frau zu befreien ויציא ויתן כתובה. Auf die Frage D.s, wozu denn der Mann nach R. Elieser das G. tut, gibt die Tos. im Passus יורנה הנאה ונוכה כתובה מן יורנה eine klare Antwort. Nach dem Grundsatz כתובה כתובה wird auch das הקדש zur Herausgabe der כתובה gezwungen, was in diesem Falle der Zweck des G.s ist. Der Grund יעשה קנויה, den D. hier annimmt, führt erst die Mi. 'Arach. 7, beim קרב-Falle an, und gerade die Betonung desselben in der Tos. beweist, daß in der ihr nur in einem Punkte ähnlichen Riša ein anderer Grund, nämlich den die weitaus ausführlichere Tosefta angibt, vorliegt.

In derselben Tos. wird auch bei dieser Gelegenheit über die Folgen des הנאה-Gelübdes gesprochen, nämlich über das לא יחזיר - Verbot, das auch in Gittin 47 erörtert wird. Daß der Grund dieses Verbotes nicht, wie D. meint, in den „eherechtlichen Bedenken“ zu suchen ist, beweist vor allem die Äußerung R. Jehudas in der angeführten Mi. יחזיר לא רבים בו שידעו בו רבים. Er bestätigt somit ganz meine Ansicht, daß die Rigorosität des Gelübdes resp. dessen Unauflösbarkeit, wie zur Zeit R. Jehudas ein רבים בו שידעו בו רבים (Raschi bemerkt hierzu הפרה לא יחזיר) das לא יחזיר - Verbot zur Folge hat. Weiter kann auch der Passus מפי תקון העולם, der im Berichte R. Josés seinen Platz hat, unter gar keinen Umständen aus dem Zusammenhang herausgerissen werden. Daher ist die Folge eines derartigen Gelübdes die unbedingte Einlösung desselben, auch nach der Scheidung, d. h. das Verbot der Wiederheirat, und nicht außerhalb des Gelübdes zu suchen. Da D. selbst die Erklärung der Amoräer teilweise verwirft und sie „eine Restriktion auf das Gelübde der Frau vornehmen“ läßt (ohne sich gerade dabei auf mich berufen zu wollen), will ich nur andeuten, daß der משום קלקולא-Grund ebenfalls aus שם רע und אילוויה (vgl. Gittin 4₈ und Talm. z. Stelle) in נר hineingetragen wurde.

Wir haben bereits gehört, daß das הנאה-Gelübde zur Scheidung zwingt und sich nicht auf die Scheidung bezieht; daher kann auch in Mi. Bech. 7,

הנא לא ידיר הנה לא ידיר nicht heißen, wie D. meint, der Priester gelobt, daß er sie scheiden werde. Daß dieses G. durch das **לא ידיר** tatsächlich eine bessere Garantie als ein Bibelverbot im Volke geboten hat, besagt auch der Passus **הנושא נשים בעברה** (nicht **בעברה את אשתו** d. i. ein Priester, der die betreffenden Bibelgebote mißachtet und als solcher bekannt ist.

Meine Erklärung des Beth-Horon-Falles bestätigen die **חכמים**, in dessen Zeit sich der Fall zugetragen hat, mit ihrer Entscheidung: **כל מתנה שאם הקדישה אינה מקורשת אינה מתנה**, da erst die Weigerung des Voventen die Heiligung anzuerkennen die Schenkung fraglich und dann ungültig macht, und nicht **כדי שיבא אבא ויאכל ממנו כסעודה**, das nur den Zweck der Schenkung angibt.

D. schreibt mir weiter die Meinung zu, daß Nahum der Meder nach mir die lange vor ihm existierende Einrichtung der Auflösung der Gelübde vorgefunden hat (auf S. 43 ist nichts derartiges zu finden), um mir durch den Hinweis auf meine Behauptung, daß von einer Auflösung im Zeitalter Jesu keine Rede sein kann, einen Widerspruch anzudichten. Ich will daher nur daran erinnern, daß ich einige Phasen in der Auflösung nachweise; somit hat Nahum nicht die Auflösung im geläufigen Sinne vorgefunden, sondern die Phase der Beruhigung des Voventen durch den Hacham, nachdem die Erfüllung des Gelübdes unmöglich geworden ist. Da ich außer dem Ausspruch **היה נדרים פורה כאור** alle diesbezüglichen hebräischen Quellen verwertet habe, sind mir „die hebr. Quellen“, die für die Behauptung D.s angeblich sprechen sollten, jedenfalls nicht bekannt.

Ich glaube, daß diese kurze Antwort genüge, um Herrn Dr. Dörfner zum Umlernen angeregt zu haben und bemerke, daß die Bezeichnung „nicht ganz verläßlich“, mit der „das Gelübde von Walter Gottschalk“ auf S. 35 zitiert wird, keinesfalls die fleißige Sammlung und gründliche Bearbeitung der arabischen Quellen tangieren sollte, vielmehr habe ich dabei an seine allgemeinen Erklärungen des alten Gelübdes gedacht.

Besprechungen

Die Gesellschaft für Geschichte der Juden in der tschechoslovak. Republik.

Bekanntlich zerfiel der gesamtösterreichische Distrikt des Ordens „Bnai Brith“ nach Beendigung des Weltkrieges in 3 Distrikte: in den österreichischen, tschechoslovakischen und polnischen Distrikt. Von diesen 3 Distrikten war der tschechoslovakische Distrikt bezüglich des jüdisch-geistigen Lebens der am schwersten betroffene. Alles was auf sozialem und geistigem Gebiete im Interesse des Judentums getan werden sollte, hatte man seit jeher von der Großgemeinde der Residenz erwartet; eine selbständige groß-zügige Tätigkeit zur Hebung des Judentums fehlte in den historischen Ländern fast vollständig. Nun sollte sie mit einem Male aufgenommen werden. Aber gerade die Judenheit dieser Länder, namentlich die böhmische, war derart assimiliert, daß sie nur wenig Interesse der religiösen, geistigen und sozialen Kräftigung des Judentums entgegenzubringen geneigt war. Ein Land wie Böhmen, eine Stadt wie Prag, einst Ruhm und Glanz, vielfach Mittelpunkt der jüdischen Gelehrsamkeit haben in wenigen Jahrzehnten bis auf einzelne schwache Spuren alles aufgegeben, was einst ihr ganzes Leben war.

Und doch nur scheinbar. Unter der Asche glomm das alte Feuer weiter; es bedurfte nur der rechten Männer, um für die Arbeit am Judentum weitere Kreise von neuem zu begeistern. Es ist das unbestreitbare Verdienst der leitenden Männer des B. B.-Ordens in der Tschechoslovakei, daß sie immer zielbewußter nicht nur sozial überall nach dem Rechten zu sehen sich bemühen und kräftige Impulse geben, sondern auch dem jüdisch-geistigen Leben eine Verjüngung zu geben versuchen, die hoffentlich die besten Erfolge zeitigen und Liebe zum Judentum neu erwecken wird.

Als die Loge „Praga“ U. O. B. B. im Jahre 1927 das 25 jährige Jubiläum ihres Bestandes feierte, überraschte sie die jüdische Welt durch die Herausgabe eines außerordentlich wertvollen Buches, das in Form und Inhalt ihr zur höchsten Ehre gereicht: „Die Juden in Prag“. Die „Praga“ hat das Glück, Herrn Universitätsprofessor Samuel Steinherz zu ihren Mitgliedern zu zählen. Der Name Prof. Steinherz ist weithin bekannt geworden durch das ihm übertragene Rektorat der Prager deutschen Universität, das ihm die antisemitischen Studenten streitig machen wollten. Als sein Rektoratsjahr abgelaufen war, trat er der „Praga“ bei mit dem Vorsatz, seine Kräfte nunmehr dem Judentum zu widmen. Selbstverständlich lenkte der Historiker Steinherz seine Aufmerksamkeit sofort auf die Frage nach der Geschichte der Juden in Böhmen. An den führenden Männern der „Praga“, besonders an Dr. Gottlieb Stein fand Steinherz begeisterte Anhänger seines Wunsches, die Erforschung der Geschichte der Juden in Böhmen in neue Wege zu leiten. So erschien das Buch der „Praga“: „Die Juden in Prag“ mit den hervorragenden Aufsätzen von Josef Bergl, Anton Blaschka, S. H. Lieben, Käthe Spiegel und S. Steinherz.

Nun kam der Stein ins Rollen. „Diesen ersten Schritt haben wir gewagt, die Bahn ist frei“. Diese Worte, mit denen die Loge „Praga“ die Einleitung zu ihrem Buche schloß, wurden der Anstoß zu weiterer Tätigkeit. Schon in der Festsitzung anlässlich ihres 25 jährigen Bestandes regte Dr. Gottlieb Stein die Gründung einer Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Juden in Böhmen an. Nun griff die Großloge des Distrikts herzhafte ein und entsprechend ihrer die ganze Tschechoslovakei erfassenden Organisation konnte der Präsident der Großloge Dr. Josef Popper am 22. April 1928 den Antrag den versammelten Mitgliedern der Großloge vorlegen, es sei die „Gesellschaft für Geschichte der Juden in der tschechoslovakischen Republik“ ins Leben zu rufen, der beizutreten sämtlichen Logen als Pflicht auferlegt werde.

Von Anbeginn stellte sich die „Gesellschaft“ in richtiger Erkenntnis ihrer großen Aufgaben das Doppelziel: 1. Wissenschaftliche Arbeit zu leisten; 2. die gewonnenen Ergebnisse der Wissenschaft zu popularisieren. Was bis heute über die Geschichte der Juden in den drei historischen Ländern geschrieben wurde, war zwar gut gemeint, aber nicht genügend wissenschaftlich fundiert, mehr oder weniger Dilettanten- und Liebhaberarbeit. Nun soll ein Stab hervorragender Forscher — Christen wie Juden — zur Mitarbeit gewonnen und periodisch sollen die Resultate der Forschungen veröffentlicht werden. Um jedoch die Mitglieder der „Gesellschaft“ für die Sache zu erwärmen und die Förderung des Unternehmens auf die ganze Judenheit der Tschechoslovakei auszudehnen, wurde beschlossen, einen Teil der Ergebnisse wissenschaftlicher Erforschung in populärer Form als „Jahrbuch“ herauszugeben. Nun liegt das erste Jahrbuch vor uns, fortiter in re suaviter in modo, wissenschaftlich, aber zugleich populär gehalten, in deutscher und tschechischer Sprache¹. Das Jahrbuch enthält einen Artikel des Herausgebers über das merkwürdige Wörtchen שלח in einem aus dem 14. Jhdt. stammenden Bericht über die Vernichtung jüdischer Gemeinden durch die ersten Kreuzfahrer im Jahre 1096, für das Prof. Steinherz „Prag“ setzen zu sollen glaubt, sodann eine kleine Abhandlung des Dozenten Dr. Netti über „Alte und neue jüdische Musiker“, einen Aufsatz S. H. Liebens über die Fälschung „Die Ramschak-Chronik“, Heinrich Flesch veröffentlicht das Testament des Jacob Hirsch Biach Feilbogen und Prof. Guido Kisch die

¹ Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslovakischen Republik. I. Jahrgang. Herausgegeben von Prof. Dr. Samuel Steinherz. Kommissionsverlag Dr. Josef Flesch.

bekannte Megillath Eba des berühmten Jom Tob Lippmann Heller in Seligmann Kischs Uebersetzung. Den Hauptinhalt des Jahrbuchs bilden jedoch zwei Monographien. Beide haben christliche Forscher zu Verfassern. Die eine Monographie führt den Titel: „Der Antisemitismus der Behörden und das Prager Ghetto in nachweissenbergischer Zeit“. Ihre Verfasser sind Dr. Jaroslav Prokeš und Dr. Anton Blaschka. Die zweite stammt von Dr. Josef Bergl: „Das Exil der Prager Judenschaft von 1745 bis 1748“. Diesen zwei Aufsätzen schließt sich hier in gewissem Sinne beleuchtend und ergänzend ein dritter an: „Jüdisches Gemeindeleben in Kolin (1763 bis 1768)“ von Tobias Jacobovits. Die Abhandlung Bergls ist eine Fortsetzung seines hervorragenden Artikels: „Die Ausweisung der Juden aus Prag im Jahre 1744“ in dem Buche der „Praga“: Die Juden in Prag. Wie diese, so zeichnet sich auch die Abhandlung des Jahrbuchs nicht nur durch ihren wissenschaftlichen Ernst und ihre Genauigkeit aus, sondern auch durch die wohlthuende Wärme, die jede Zeile durchströmt; man spürt ordentlich das Mitgefühl, das angesichts der Leiden der durch den grausamen, rücksichtslosen Erlaß Maria Theresias heimatlos und obdachlos gewordenen Juden die Feder Bergls führt, ohne daß diesem Mitgefühl die geschichtliche Objektivität zum Opfer fiele. — Von größtem Wert ist die außerordentlich gehaltvolle, nicht weniger als 222 Seiten des Jahrbuchs füllende Arbeit von Prokeš und Blaschka. Dem Leser eröffnet sich hier ein weiterer Blick in das Ghetto Prags vom 17. Jahrhundert, in dem 10—12 000 Menschen, d. h. über ein Viertel der Gesamtbevölkerung Prags, in engen, winkeligen, hygienisch fast unmöglichen Gäßchen zusammengepfercht leben und, vom Staate ununterbrochen ausgepreßt, von den Zünften ausgeschlossen, gezwungen sind, den christlichen Kaufleuten und Handwerkern auf Tod und Leben Konkurrenz zu machen. So werden diese unglückseligen Menschen von der einen Seite gehalten und mit Privilegien überschüttet, auf der anderen Seite gehaßt und verfolgt, zu Ruhelosigkeit verurteilt, zu einem düsteren, nur auf Gelderwerb lauernden Leben getrieben, das sie physisch und seelisch aufreibt. Hier und da, zumal nach den Verheerungen durch die Pest, die über 3000 Bewohner des Ghetto hingerafft hat, leuchtet aus dem Dunkel ein Lichtstrahl menschlichen Mitleids, humanen Verständnisses uns entgegen, das aber nur um so greller die fürchterlichen Zustände beleuchtet, unter denen diese Ghettoemmenschen zu leiden hatten. Wie natürlich, daß auch im Ghetto selbst Friedlosigkeit ihr Zelt aufgeschlagen hat. Die Aufteilung der Kontribution und Steuern bringt Haß und Zwietracht, von denen uns auch Jacobovits in seinem Aufsatz über die Koler Judenschaft ein treffliches Bild zeichnet. Die Jagd nach dem täglichen Brot sehen wir Formen annehmen, die uns mit Entsetzen erfüllen. Wie diese Aermsten der Armen die Landstraßen durchstreifen, um den Marktweibern ihre Waren abzuhandeln, um sie dann mit winzigem Aufschlag weiterzugeben; wie sie mit scheelen Augen jeden armen Zugereisten ansehen und froh sind, wenn er von der Behörde ausgewiesen wird. Hat die Liebe zur Familie, hat die tiefe Religiosität den Bedrängten allen Nöten gegenüber den so unerläßlichen seelischen und moralischen Halt gegeben? Hat die Liebe zur Thora sie alles ertragen und alles vergessen lassen? Darüber berichten uns Prokeš und Blaschka nichts: die Archive, die über so vieles Aufschluß geben, schweigen darüber. Daß aber Prokeš und Blaschka aus den vergilbten Blättern der Prager Archive uns auf den ersten Wurf so viel gegeben haben, verdient Anerkennung und Dank.

Trotz alledem ist auch mancher Tadel gerade gegen Prokeš und Blaschka berechtigt. Die Herren Verfasser sprechen oft von der Abneigung der Christen gegen die Juden, „die in ihrem Wesen dem grundsätzlichen Unterschied der kulturellen, moralischen und gefühlsmäßigen Einstellung der sogenannten arischen und semitischen Rasse entsprang“. So lesen wir auf S. 61: „Auch der nachweissenbergischen christlichen Gesellschaft war es klar, daß durch die Taufe der Jude keineswegs seine Rasse-eigentümlichkeiten verliert, um derentwillen er vor allem verhaßt war“. Dabei ist auf jeder Seite der Abhandlung ersichtlich, daß das eigentliche Haßmotiv auf der einen Seite die Konkurrenz,

¹ Die hier und weiter wörtlich zitierten Stellen sind von mir unterstrichen.

auf der anderen Seite die kirchliche Intoleranz war, die mit dem heutigen, doch auch heute unrechtem Kultur-, Rassen- und Moralmotiv zu entschuldigen nicht am Platze ist, wenigstens nicht in einem streng wissenschaftlichen Buche. Man braucht doch nur die verschiedenen Eingaben der Altstädter christlichen Kaufleute aufmerksam zu prüfen, um sich zu überzeugen, daß die Bedrucker den Bedrückten kulturell und moralisch garnicht sonderlich überlegen waren. Entscheidend für unsere Geschichte in der Diaspora ist weder der Rassen- noch der Moralunterschied, sondern einzig und allein das Gesetz von dem triebhaften Haß jeder Mehrheit gegen eine in sie sich einnistende Minderheit, die sich beharrlich weigert, in der Majorität aufzugehen.

Die schlimmste Entgeisung aber leisten sich die Verfasser auf Seite 79 f. Da heißt es: Selbstverständlich beruht der Haß des christlichen und semitischen (so!) Elements auf Gegenseitigkeit. Der Jude mußte auf Schritt und Tritt die Exklusivität und Unsicherheit seiner Stellung inmitten der feindlichen christlichen Gesellschaft empfinden, die keine Gelegenheit vorübergehen ließ, ohne ihn ihre tiefe Verachtung fühlen zu lassen. Schon die vorgeschriebene Kleidung sonderte auf den ersten Blick den Juden vom Christen; die gelbe Farbe war ebenso gut ein Zeichen dieser verachteten Rasse, wie der leichte Frauenzimmer. Hatte er auch ein bedeutendes Vermögen erlangt, so blieb der Jude gesellschaftlich doch auf sein enges Ghetto beschränkt und in den eisernen Ring der christlichen Vorurteile geschmiedet. Diese christliche Verachtung beeinflusste offenbar das Wachstum des jüdischen Hasses allem Christlichen gegenüber, der übrigens auch an den Talmudkommentaren einen ausgezeichneten Nährstoff fand, die den Christenhaß für verbindlich und durch die Gebote der Lehre Mosis und seiner späteren Erklärer geheiligt erklärten. Wir müssen gegen diese Unterstellung auf das allerentschiedenste Verwahrung einlegen. Daß die Juden nicht Haß mit Liebe vergalten, ist zweifellos, das waren sie schon ihrer Selbsterhaltung schuldig: die Verachtung hüben mußte Verachtung drüben auslösen; das fehlt übrigens nirgends, wo eine Minderheit gegen den Uebermut und Hochmut der Mehrheit sich zur Wehr setzen muß. Daß aber in irgend einem mittelalterlichen Talmud- oder Bibelkommentar der Christenhaß für verbindlich und geheiligt erklärt wurde, ist vollständig aus der Luft gegriffen und dem Rüstzeug verlogener antisemitischer Zeitungen und Pamphlete entnommen. Ich kann auch nicht genug meiner Verwunderung Ausdruck geben, daß Prokeš und Blaschka, die doch wohl wissen, was historische Wahrheit ist, einen Satz niederschreiben konnten, für den sie nicht einen Schatten von Beweis erbringen können! Ich kann auch dem Redaktionskomitee den Vorwurf nicht ersparen, die inkriminierten Stellen unbeanstandet gelassen zu haben. Ich kann es begreifen, daß das Redaktionskomitee gerade seinen christlichen Mitarbeitern gegenüber die weitestgehende Objektivität wahren wollte. Es durfte aber nicht soweit gehen, in einem von Juden herausgegebenen Buche Dinge sagen zu lassen, die absolut unwahr sind. Qui tacet, consentire videtur! Es ist jammerschade, daß die prächtige Abhandlung von Prokeš und Blaschka durch diesen gelben Fleck Schaden gelitten hat. Sie bleibt trotzdem der Stolz des ersten Jahrbuchs, wie wir es als einen großen Gewinn ansehen, wenn christliche Gelehrte der Erforschung der Geschichte der Juden in der tschechoslovakischen Republik ihr Können und ihre Fähigkeit widmen.

Karlsbad.

I. Ziegler.

Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. Band III, Apostel bis Beerajim. Berlin, Verlag Eschkol, XXIII und 1231 S.

Von diesem neuen Band gilt im allgemeinen dasselbe, was S. 541 ff. des vorigen Jahrgangs über das gesamte Unternehmen und die beiden ersten Bände gesagt wurde. Die Herausgeber und der weitaus größte Teil der Mitarbeiter sind ja dieselben geblieben; auch die Grundsätze für die Gestaltung des Inhalts und die Ausstattung sind unverändert; an musikalischen Beilagen und an Landkarten ist nicht gespart; die farbigen Bilder sind vielleicht noch reichhaltiger als in den vorigen Bänden.

Auch an dem Grundsatz der Zusammenfassung größerer Teilgebiete ist mit Recht festgehalten worden. Selten wird, wie bei dem Beitrag Archäologie, nur eine knappe Uebersicht geboten; meist sind Monographien größeren Umfangs von einem oder mehreren Mitarbeitern hergestellt; z. B. über Ara-

bische Sprache und Literatur, Arbeiterbewegung, Architektur, Archive, Assyrien, Astrologie, Astronomie, Ausgrabungen, Babylonien, Baden, Bayern. Zu rühmen ist auch, daß bei der Besprechung biblischer Gestalten wiederum deren Behandlung im Midrasch die gebührende Beachtung gefunden hat.

Natürlich wird der Fachmann manchmal zu Ergänzungen und zum Einspruch Anlaß sehen. So fehlt bei der Behandlung der jüdisch-arabischen Heilkunde S. 77 ein Hinweis auf H. Kroners Behandlung der medizinischen Schriften Maimunis. S. 81 wird der Einfluß der arabischen Weltanschauungslehre auf die jüdische mit Recht hoch eingeschätzt; aber das Urteil, daß „alle Merkmale der islamischen Religionsphilosophie in das hebräische Schrifttum hinüberwandern“, entspricht doch mehr dem ersten Eindruck als tiefergehender Betrachtung; es ist sehr bezeichnend, daß die jüdischen Denker von ihren arabischen Vorbildern in dem Augenblick abweichen, da diese das ethische Wesen Gottes leugnen, den Leib zur „Kloake“ erniedrigen oder sich, wie manche sufistische Richtungen, gegen die Unterschiede der Religionen gleichgültig verhalten. — Der Verfasser des Beitrags Aristoteles ist leider mit der neueren Forschung über diesen Philosophen ganz und gar nicht vertraut; er kommt daher gar nicht auf den Gedanken, ob die Beliebtheit des Aristoteles etwa damit zusammenhängt, daß in den Lehrschriften, die das Mittelalter allein las, Spuren der religiösen Auffassung zutage treten, wie sie in den frühverlorenen Jugendschriften vertreten war. Er weiß auch nichts von der Umbildung der immanenten Teleologie des Aristoteles zu einer transzendenten durch die Aristoteles-Kommentare, ein Vorgang, der dem ganzen System einen anderen Sinn gab und seine Bedeutung für das jüdische Mittelalter größtenteils erklärt. — Der Beitrag Astrologie ist sehr lehrreich; er geht aber an einem der merkwürdigsten und bekanntesten Versuche, die Lehre vom Einfluß der Sterne religiös umzudeuten, vorbei: an dem ersten Teil der „Königskrone“ Gabirols. Auch ein näheres Eingehen auf die Motive, die einen Rationalisten und Astronomen wie Gersonides dazu brachten, Maimunis Verwerfung der Astrologie zu widersprechen, wäre erwünscht gewesen.

Andererseits ist ausdrücklich anzuerkennen, daß manche wissenschaftlichen Aufgaben in unserem Bande entweder neu gestellt oder in einer der bisherigen Darstellungen überholenden Weise gelöst sind. So ist der aramäischen Sprache des Sohar eine kleine Abhandlung gewidmet, die das Problem gewiß nicht erschöpft, aber lehrreich beleuchtet. In den Aufsätzen über Aragonien und über das Buch Bahir verwerten bekannte Fachforscher ihre nur zum Teil im Druck vorliegenden Untersuchungen.

Wir wünschen dem Werke ein schnelles Fortschreiten.

Breslau.

Heinemann.

Neue Schriften zum Pentateuch.

1. **Das Land des Paradieses.** Von Dr. theol. et phil. Johannes Theiss, Professor am Bischöflichen Priesterseminar zu Trier. Trier 1928, Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. 39 S.

In einer sorgfältigen Monographie, die sich weitgehend auf Friedrich Delitzschs „Wo lag das Paradies?“ gründet, bemüht sich Theiss zu beweisen, daß das Paradies von Gen 2 „irgendwo in der nordbabylonischen Tiefebene, und zwar in der Nähe des späteren Babylon“ lag. Als ganzes scheint mir die Arbeit nicht überzeugend — trotz des Wissens und des Scharfsinnes, die darauf verwendet wurden. Es gibt darin zu viele unbekannte Faktoren, und zu oft muß man zu bloßen, nicht sehr wahrscheinlichen Möglichkeiten greifen. Sie sollte von denen gelesen werden, die das Beste kennen lernen wollen, was bei dem augenblicklichen Stand unserer Wissenschaft über eine genaue Lokalisierung des Paradieses gesagt werden kann. Aber selbst, wenn wir die Ansichten des Verfassers in vielen umstrittenen Punkten, in denen andere Gelehrte von ihm abweichen, gelten lassen, muß doch das letzte Urteil dies sein, daß unsere augenblickliche Kenntnis der Dinge keinen sicheren Schluß auf den geographischen Hintergrund des Berichtes zuläßt.

2. **De Palestijnsche Achtergrond van den Pentateuch.** Rede uitgesproken bij de Aanvaarding van het Hoogleeraarsambt aan de Rijks-Universiteit zu Groningen op 22 September 1928 door Dr. Joh. De Groot. J. B. Wolters, Groningen, Den Haag 1928, 23 S.

Dr. de Groot ist Professor Böhl bei dessen Ernennung zum Professor für Assyriologie in Leyden auf dem Lehrstuhle in Groningen gefolgt. Seine Antrittsrede ist interessant sowohl wegen ihres Gehaltes als auch wegen der Aussichten, die sie für fruchtbare Arbeit in der Zukunft eröffnet. Der palästinensische Hintergrund des Pentateuch ist ein Gegenstand, der wohl mit größerer Ausführlichkeit, als es in einem einzelnen Vortrag möglich ist, behandelt werden könnte; aber es ist kennzeichnend für die veränderte Haltung gegenüber dem Studium des Landes, kennzeichnend für das wachsende Verständnis in europäischen Kreisen für die Fülle dessen, was es uns lehrt — daß ein solches Thema von dem Gelehrten zu solcher Gelegenheit gewählt worden ist. Seine Behandlung des Gegenstandes ist wohl geeignet, dessen Bedeutung zu unterstreichen; so durch die prägnante Darstellung Palästinas als Kommentar, den Gott selbst zum Pentateuch und zu den anderen Büchern der Bibel geschrieben hat.

Es ist unmöglich, in einer kurzen Notiz die Punkte zu erörtern, in denen wir mit dem Verfasser übereinstimmen oder von ihm abweichen. Aber zwei erfreuliche Züge müssen erwähnt werden: seine Stellung zur Quellentheorie ist die skeptischer Zurückhaltung, und die ganze Rede ist von ehrfürchtigem, religiösem Geiste gekennzeichnet, der äußerst angenehm absticht von dem meisten, was von anderer Seite her zu uns gelangt. Wir sehen mit angenehmer Erwartung de Groots ferneren Veröffentlichungen entgegen.

3. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 50. Die Vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung: Vorarbeiten zur Geschichte Israels. Heft 1; von Abram Menes, Berlin 1928, Verlag von Alfred Töpelmann, Gießen; VIII u. 143 S.

Es existiert ein tiefer Abgrund zwischen den Methoden dieses Buches und dem Grad wissenschaftlicher Forschung, der sich auf anderen Gebieten von selbst versteht. Einige Beispiele werden das erläutern:

Auf Seite 25 lesen wir: „Es kommt noch ein anderes Moment hinzu, wodurch diese Vermutung über die Abfassungszeit des Bb bestätigt wird. Letzteres setzt, wie aus 21¹¹, 32, 22⁶, 24 und vor allem 21³⁵ deutlich hervorgeht, die Geldwirtschaft voraus. Nun wissen wir aber, daß noch Salomo keine Steuern in Geld erhoben hat¹; seine großen Bauten hat er noch durch Fronarbeiter ausführen lassen, und sogar die sidonischen Arbeiter hat er mit Naturalien bezahlt². Erst unter Salomos Regierung beginnen der Handel und als dessen Begleiterscheinung die Geldwirtschaft in Israel einzudringen. Dagegen weist der Bericht II Kön 12 auf eine weiter fortgeschrittene Wirtschaftskultur hin; die Arbeiter werden hier schon mit Geld bezahlt, und dies Geld wird aus den Einkünften des Tempels genommen; auch die Abgaben an den Tempel sind demnach in Geld geleistet worden. Das Bb kann daher nur in der nachsalomonischen Zeit abgefaßt sein und ist als Produkt der sozialen Krise, die durch das Aufkommen der Geldwirtschaft herbeigeführt wurde, begreiflich.“

Ein seiner Aufgabe gewachsener Forscher hätte als erstes untersuchen müssen, ob wir frühere Beweise für den Gebrauch von Geld haben oder nicht. Er hätte Stellen entdeckt, wie I Kg 10¹⁴, 27, 29 in Bezug auf Salomo, und in Bezug auf eine noch frühere Zeit Stellen wie Jud 17²⁻¹⁰, I Sam 9⁸, Gen 12², 17¹³, 20¹⁶, 23, 37²⁸, 43²¹, 48¹³⁻¹⁶ usw.

Solches Quellenmaterial hätte genügt, die Grundlosigkeit der Beweisführung aufzuzeigen; wenn es aber nicht zur Hand gewesen wäre, hätte er das Zeugnis der Denkmäler in Betracht ziehen müssen, das natürlich der Hypothese in gleicher Weise entgegensteht. Sodann hätte er gefragt, ob es wahr oder nur denkbar sei, daß der Handel in Israel nicht vor der Zeit Salomos begann. Er hätte untersucht, wie es für einen Haushalt möglich gewesen wäre, ohne Handel auszukommen; er hätte nicht nur die Zeugnisse, die in den Erzählungen der Genesis vorliegen, sondern auch gelegentliche Hinweise auf Erzeugnisse, deren Ursprungsland nicht Palästina war und das archäologische Beweismaterial für deren Existenz und für Handelsbeziehungen geprüft.

Drittens hätte er gefragt, ob Fronarbeit und Geldwirtschaft einander ausschließen, und hätte gefunden, daß sie häufig zusammen vorkommen, wie

¹ Vgl. I Kön 4⁷; 5² f.

² Ebd. 5²⁵.

im heutigen Palästina, wo es Verpflichtungen gibt, eine bestimmte Zahl von Tagen bei gewissen Straßenarbeiten zu arbeiten.

Sobald er die wahren Tatsachen gekannt hätte, würde er gewußt haben, daß nichts unbegründeter sein kann als Menes' Beweisführung.

Ein zweites Beispiel für seine Methode: „Die Sage vom goldenen Kalb will uns demnach nicht nur von den religiösen Verirrungen der Israeliten, sondern vor allem von der Entstehung der Leviten und von ihrer Einsetzung in das Priesteramt, da sie an die Stelle der aaronidischen Priester traten, erzählen. In der gegenwärtigen Fassung der Sage ist zwar von einer Bestrafung Aharons nichts erwähnt, man wird aber wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß die ursprüngliche Fassung auch von der Bestrafung Aharons erzählt hat. Denn es wäre unbegreiflich, daß zwar die weniger schuldigen Israeliten hart bestraft wurden, dagegen der Hauptschuldige Aharon mit einem blauen Auge davon käme. Die Bestrafung Aharons bestand wohl darin, daß er als der Anstifter von den Leviten getötet wurde.“ (S. 5.)

Man wird bemerken, daß Menes nicht einmal innehält, um das Beweismaterial mit Bezug auf Aharons spätere Laufbahn zu untersuchen — obgleich er auf S. 1 Nr. 12 zur selben Schicht gehörig bezeichnet wie Ex. 32, und daß er das Wort „wohl“ als ausreichende Basis erachtet für jede Phantasterei, die ihm gerade durch den Kopf geht.

Ich beschränke mich auf diese zwei Beispiele; denn das ganze Buch ist aus einem Stück. Es gibt kaum eine Seite, die nicht Beispiele von willkürlichen Behauptungen und unlogischen Gedankengängen enthielte, die auszusprechen ein verantwortungsvoller Denker sich schämen würde.

Wenn die Alttestamentliche Zunft Bücher dieser Art für wissenschaftlich hält, kann niemand sie daran hindern, sie zu veröffentlichen. Aber sie sollte nicht im Zweifel darüber sein, welches das unvermeidliche Ergebnis für das Urteil all derer sein muß, die einen Begriff von gewissenhafter und methodischer Forschung haben.

Harold M. Wiener.
(Übersetzt von R. L.)

I. Heinemann: Poseidonios' metaphysische Schriften. II. Band 1928, M. u. H. Marcus, Breslau VII. 496 S.

Weniger als in dem 1. Bande, in welchem die griechischen Quellen des Buches der Weisheit und die des 4. Makkabäerbuches in eigenen Abhandlungen gesucht wurden, ist in dem 2. Bande der weitausgreifenden Forschungen über die Metaphysik des Panaitios und Poseidonios das Judentum und Jüdisches berücksichtigt.

Nur in dem Abschnitte: „Die orientalischen Religionen“ S. 72 ff. wird eine Untersuchung darüber angestellt, woher Strabo seine Darstellung der Juden im 16. Buche seiner Geographie geschöpft habe. Zwar hatte der Verf. schon 1919 in dieser Zeitschr. 63, 113 ff. Poseidonios als Gewährsmann nachgewiesen; aber inzwischen hat Eduard Norden diese Frage zum Teil anders beantwortet. Mit dessen abweichender Meinung setzt sich nun H. auseinander und sucht durch scharfe Gegenüberstellung des Polybios und Poseidonios sowie durch Zusammenfassung der Resultate seiner eigenen Quellenanalyse diese auf breiterer Grundlage zu sichern¹. Außer der Besprechung der Behandlung der Juden bei Pompeius Trogus (S. 80), welche Poseidonios als Quelle ausschließt, berührt H. nur noch S. 23, 432 und 485 die poseidonianische Auffassung des Moses als Predigers des stoischen Pantheismus, erwähnt (S. 129 und 134), daß Poseidonios den bildlosen Gottesdienst der Juden pries und daß der Pazifismus der israelitischen Propheten ebenso wie der des Panaitios auf metaphysischer Grundlage beruhe (S. 215).

Daß an dem reichen Ertrage der Arbeit H.s auch Philo von Alexandria einen Anteil erhält, — man vgl. hauptsächlich S. 472 und 134 neben den Stellen, welche die Register ausweisen, — ist bei einem Gelehrten nicht zu verwundern, den die Probleme der mittelstoischen Metaphysik wesentlich wegen ihrer Bedeutung für den jüdischen Hellenismus beschäftigen.

Prag.

Maximilian Adler.

¹ S. auch S. 139, 301, 356.

Samuel Bialoblocki: Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht mit einer Einleitung über jüdische Einflüsse auf den Hadith. Gießen, Töppelmann, 1928, 54 S., 8°. (Arbeiten aus dem Orientalischen Seminar der Universität Gießen. Herausgegeben von dem Direktor des Seminars. 1. Heft.)

Diese Schrift besteht aus zwei zusammengehörenden Abhandlungen, von welchen die erste die jüdischen Einflüsse auf den Islam im allgemeinen aufzeigt, während die zweite die jüdischen Einwirkungen auf das islamische Ehegesetz im einzelnen nachweist. Die Ausführungen des Verfassers sind in beiden Abschnitten überzeugend. Die Darstellung ist gedrängt und dennoch klar und leicht verständlich. Es wird auch hervorgehoben, daß das mohammedanische Recht das jüdische Recht in manchen Punkten beeinflußt hat (S. 54). Eine eingehende Untersuchung dieser Frage würde sich lohnen. Wo bei Maimuni keine talmudische Quelle nachweisbar ist, darf man mohammedanischen Einfluß vermuten, allerdings nicht in allzuviel Fällen.

Ich möchte nun einige Punkte der vorliegenden Arbeit besprechen. Sowohl im Hadith wie im Talmud wird vorgetragen, wie ein Mensch erschaffen wird. Alles ist vorausbestimmt. „In einem Punkte jedoch weicht der Hadith vom Talmud ab, indem er behauptet, daß bereits im Mutterleibe über den Menschen verfügt wird, ob er in das Paradies oder in die Hölle kommen soll, d. h. ob er ein Gerechter oder ein Frevler sein soll, während der Talmud sich wie folgt äußert: **רשע או צדיק לא קאמר** ob Frevler oder Gerechter wird nicht bestimmt“ (S. 9 Nidda 16b). Daß der Talmud es für nötig findet, ausdrücklich zu erklären, es werde nicht vorher bestimmt, ob der Neugeborene ein Frevler oder Gerechter sein wird, beweist, daß es bei den Juden auch eine solche Ansicht gegeben habe. Diese lebte im Volke trotz des Talmuds weiter fort, aus welcher der Hadith sie übernommen hat. Die Autoren des Hadith haben ja den Talmud nicht studiert, was sie übernahmen, stammt im allgemeinen aus der lebendigen jüdischen Volksanschauung. Diese Auffassung gilt, wie ich glaube, für die ganze behandelte Frage.

Nach Ansicht der Zahiriten genügt die formale Eheschließung allein, auch wenn keine Kohabitation erfolgt, zur Erfüllung der Ehepflicht. „Eine ähnliche Auffassung finden wir auch im Talmud bei der Schwagerehe, die als pflichtgemäß vollzogen angesehen wird, wenn **הטראה** „Anschmiegung“ allein — und nicht normale Kohabitation stattgefunden hat, obwohl im Pentateuch deutlich genug dargelegt ist, daß es bei der Schwagerehe auf die Nachkommenschaft ankommt **להקים לאחיו שם**“ (Deut 25).“ Dagegen ist zu bemerken, daß **הטראה** gleich **ביאה** ist (Jebanoth 54b; Numeri rabba **נשא** Kap. 9). Da der Talmud, wie ich anderswo nachzuweisen gedenke, im allgemeinen gegen den Vollzug der Schwagerehe ist, erklärte er, daß schon **הטראה** allein genügt. Dies kann mithin nicht als Analogie gelten. B. hätte übrigens als Analogie anführen können den Verkehr mit der Menstruierenden und den Ehebruch, welche durch Berührung der Geschlechtsteile als begangen betrachtet werden.

Ein eigenes Kap. widmet der Verf. der Mut'a-Ehe, d. h. der Ehe auf Zeit. Er beweist, daß sie altorientalischen Ursprungs ist. „Die Mut'a-Ehe ist also eine alte Institution, die Muhammed aus dem heidnischen Arabertum mit in den Islam übernommen hat.“ „Wir sehen aber, daß eine Art der Mut'a-Ehe, sich in einzelnen Fällen auch bei den Juden erhalten hat. Selbst einer der größten Gelehrten der ersten Amoräerepoche, Rab, pflegte, so oft er nach Darschid kam, öffentlich bekanntzugeben, daß er eine Frau für die Dauer seines Aufenthaltes in Darschid suche (Jebamot 37b).“ (S. 23.) Der Talmud diskutiert dieses Vorgehen vom halachischen Gesichtspunkt (ebenda und Joma 18b). Auch R. Nachman tat dasselbe, was Rab, als er nach Schekanzib kam. Beide waren mit dem Exilarchen verschwägert und befolgten das Beispiel der persischen Fürsten, welche auf ihren Reisen Ehen auf eine Nacht eingingen (Nöldeke, Geschichte der Perser [Tabari, 136, 145 n. j.]). Ausführlich habe ich diese Sitte besprochen in meiner Zeitschrift „Magyar Zsidó Szemle“ XXVIII, 1911, 201 f., kurz in meiner „Jüdischen Ehescheidung“ II, 43 f. Es gibt aber noch eine direkte Angabe für die Zeitehe in pal. Talmud. R. Jochanan (gest. 279) sagte: Wenn jemand zu einer Frau sagt: sei mir angelobt (= ich heirate dich) auf 30 Tage, ist sie ihm angelobt (j. Kidd. 63c). Es wird sogar der Fall gesetzt: Der Mann sagt: Heute bist du meine Frau, morgen bist du nicht meine Frau, da muß die Frau morgen einen Scheidebrief bekommen (Nedarim

29b). Diese Stelle zitiert der Verf. selbst S. 47, er hätte sie auch bei der Mut'a-Ehe heranziehen können.

B. kommt S. 26 auf den Ausdruck קרושין und auf die Angelobungsformel zu sprechen und meint, קרושין hänge mit קרשה zusammen. „Daraus hat sich vielleicht der Ausdruck הרי את מקורשת לי gebildet, der später seinen ursprünglichen Charakter verlor.“ Ganz unmöglich, die Rabbinen hätten eine Formel aus קרשה zugelassen, die ältere Formel לאנתו, welche im Heiratsbrief noch heute figuriert, durch sie verdrängt? Ueber die Eheschließungsformeln habe ich in „Jüdische Ehescheidung“ II, 20 ff. ausführlich gehandelt und nachgewiesen, daß die fragliche Formel die jüngste ist. Wahrscheinlich ist sie ursprünglich von Priestern gebraucht worden und bedeutet soviel: sei mir geheiligt, d. h. sei eine Priesterin (s. Schwarz-Festschrift 200 ff.).

S. 34, n. 10 und 45, n. 2 liest man Ibn-ha-Ezer (statt Eben).

Der Verf. meint: „Eben dadurch aber, daß der Kesef-Kiddusin seinen Charakter als Mohar verlor, kamen die anderen beiden Mittel zur Erwerbung einer Frau, der Vertrag (שטר) und der Coitus (ביאה) zu ihrer Geltung“ (S. 36). Richtiger ist, daß ביאה die Konsumierung der Ehe die älteste Form der Eheschließung war, was noch durchschimmert in dem wohl strittigen Satze: „Der Koitus bewirkt Ehe (nicht Verlobung) und was auch aus der Ansicht hervorgeht, wonach bei Nichtjuden die Ehe nur durch copula carnalis zustande kommt“ (Jüdische Ehescheidung I 57, 1 und 2). Die Sitte bestand noch im 3. Jahrhundert, denn Rab ließ den Mann geißeln, der die Verlobung in dieser Weise bewerkstelligte (Kidduschin 12b). Das Kesef-Kidduschin ist ein Ueberrest des Mohar, der in älterer Zeit vor der Hochzeit voll bezahlt wurde, die Erwerbung der Frau durch Uebergabe von Geld oder Geldeswert wird symbolisch beibehalten (Ehescheidung I 12 f.). Die weitere Entwicklung führt zur Verlobungs-Urkunde (שטר). Die Mischna Kidd. 1, 1 kodifiziert die bestehende Praxis; Kesef, Schetar, Biah, während historisch Biah an die erste Stelle zu setzen wäre. Soviel in Kürze.

Die Ehehindernisse stimmen in beiden Gesetzen überein. „Im Verbot, seine Tochter zu heiraten, machte das islamische Gesetz eine Ausnahme, indem es gestattet, die uneheliche Tochter zu heiraten . . . Das jüdische Gesetz kennt diesen Unterschied nicht. Doch ist es interessant, daß der Talmud als einen der Hauptstreitpunkte des gegen das Synedion sich auflehrenden Weisen (קן ממרא) die Ehe mit der natürlichen Tochter bezeichnet, die nach der Meinung des קן ממרא gestattet sein soll (Sanh. 87b)“ (S. 38). Es darf noch hinzugefügt werden, daß „Tochter“ in Mischna Sanh. 9, 1 und Iebamot 1, 1 von den Amoraern auf die illegitime Tochter bezogen wird, was voraussetzt, daß man eine solche in Schwagerhe nehmen dürfte bzw. daß die Strafe der Verbrennung wegfällt. In beiden Talmuden ist vom Verbot der Heirat mit der natürlichen Tochter die Rede, was nicht der Fall wäre, wenn im Volke oder wenigstens bei einem Teile desselben, nicht eine gegenteilige Anschauung geherrscht hätte. Gestattet wird dem Sohne die durch seinen Vater Vergewaltigte oder Verführte zu heiraten, weil keine Ehe stattgefunden hat usw. (Iebamoth 11, 1 u. s.).

Die Scheidung kann nach islamischem Recht auch durch Loskauf von Seiten der Frau stattfinden, indem sie ihrem Gatten den Mohar zurückerstattet. Verf. führt als Analogie eine altägyptische Heiratsurkunde an, in welcher die Frau für diesen Fall die Rückgabe des halben Betrages der Frauengabe verspricht. „Schließlich erzählt einer der ersten Amoraer, Rabbi Jochanan, im Midrasch von der Verstoßung des Mannes durch die Frau bei den Noachiten, wobei sie dem Manne Duparin gab, d. h. einen doppelten Mohar“ (S. 49). In Jüd. Ehescheidung I 57 habe ich zu Jochanans Duparin aus einem ägyptischen Ehekontrakte vom Jahre 492 (vor) eine genau entsprechende Parallele gebracht, in welchem die Frau sich zu einem doppelten Kaufgeld verpflichtet (Reitzenstein, Liebe und Ehe im alten Orient, 33).

Die Scheidung durch den Mann muß bei den Arabern dreimal wiederholt werden (Talāq), um rechtskräftig zu werden. Vor der dritten Verstoßung hat der Mann das Recht, die Frau zurückzunehmen. „Man wird annehmen können, daß das jüdische ספר כריתות nicht bloß als Beweis für die Frau diene, daß sie frei sei, sondern auch dafür, daß die Scheidung eine vollkommene sei, und daß der Mann sie nicht wieder beanspruchen könne, was ihm mindestens in älterer Zeit vor der Aushändigung des ספר כריתות möglich war. Den Beweis entnehme ich Jes 50, wo es heißt: „Wo ist der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie entlassen hätte . . . und eure Mutter ist um eures Uebertretens willen ent-

lassen.“ Der Prophet meint, daß ohne Scheidebrief die Frau immer wieder zurückgenommen werden könne (S. 50). Sowohl nach Deut 24¹⁻⁴, wie auch nach Jes 3¹, darf der Mann die Frau nur dann nicht zurücknehmen, wenn sie inzwischen einen anderen Mann geheiratet hatte; sonst kann er sie auch nach der Uebergabe des Scheidebriefes wieder heiraten. Dieses Gesetz gilt bis auf den heutigen Tag, wie auch das, daß die Frau ohne Scheidebrief nicht geschieden ist. Josephus (Archäologie IV § 253) gebraucht sogar dasselbe Wort wie B., indem er in der Beschreibung des Scheidungsaktes sagt: „Wer sich von seiner rechtmäßigen Gattin . . . scheiden lassen will, der soll ihr schriftlich die Versicherung geben, daß er künftig keinen Anspruch mehr machen wolle. Dadurch erlangt sie die Erlaubnis, sich mit einem anderen zu verheiraten, was sonst nicht der Fall ist.“ Im Scheidebrief heißt es bis auf den heutigen Tag: „Du hast das Recht, dich zu verheiraten, an wen du willst“. „Du kannst gehen, wohin du willst,“ findet sich schon im aramäischen Papyrus G (5. Jahrhundert ante). Der Scheidebrief ist eine Dispositivurkunde und zwar in solchem Maße, daß der Rechtsakt ohne ihr gar nicht zustande kommt. Ohne Scheidebrief kann eine Scheidung gar nicht bewerkstelligt werden, weil eben der Scheidebrief nicht eine Beweisurkunde ist. Dies alles und noch mehr ist in meiner des öfteren gedachten Schrift, welche 1911—12 erschienen ist, zu lesen (II 22, 83). Ob auch durch mündliche Verstoßung eine Scheidung bewerkstelligt werden kann, ist strittig, aber nur für die vormosaische Zeit (Ehescheidung II 72 f.).

B. erledigt die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe wie auch der absoluten Monogamie in einer Anmerkung, in welcher **והטמאה** Deut 24 [nicht 29], 4 und **ורבך באשתו** als die alleinigen Beweise gelten. So einfach ist die Frage nicht zu erledigen. (Siehe meine Schrift I 50 ff., 64 ff.).

Warum B. von der einzigen Monographie über die jüdische Ehescheidung keine Kenntnis genommen hat, ist unverständlich. Sie hatte ihm auch über hier nicht besprochene Punkte manchen Dienst geleistet. Das Verdienstliche seiner Arbeit will ich indeß zum Schluß nochmals ausdrücklich anerkennen.

Budapest.

L. Blau.

Vom Rechtskampf der Juden in Schlesien (1582—1713) von Israel Rabin. 84 u. 20 Seiten.

Die Betrachtung der Geschichte der Juden im allgemeinen, zeit- und landesgeschichtlichen Zusammenhänge verspricht gerade in Schlesien wertvollen Ertrag. Deutlicher als anderwärts erscheint hier vom 16.—18. Jahrhundert der Kampf der Juden um ihr Niederlassungsrecht, ihr Widerstand gegen die immer wiederholten Ausweisungsbefehle als bedeutsame Vergleichs- und Parallelerscheinung zu dem Ringen der Evangelischen um Glaubensfreiheit, zur Abwehr der Gegenreformation. Dieselben altkirchlichen Kräfte stehen in Schlesien den Evangelischen wie den Juden mit besonderer Schärfe entgegen, was freilich nicht hinderte, daß auch die Evangelischen an der Bekämpfung der Juden teilnahmen. Ferner erscheinen gerade in Schlesien infolge der Bedeutung seines Osthandels als besonders wirkungsvoll die wirtschaftlichen Triebkräfte, die schließlich, aller religiösen Abneigung, allem Handelsneid zum Trotz, vornehmlich die Duldung der Juden erzwingen.

Deshalb muß dem Verfasser, der in erster Reihe das Erbe M. Branns als Erforscher der Geschichte der schlesischen Juden angetreten hat, auch die allgemeine schlesische Geschichtswissenschaft für die vorliegende Schrift als vollgültigen Beitrag zur Landesgeschichte dankbar sein. Gleich wissenschaftlich wertvoll und rein menschlich fesselnd ist das Bild, das der Verfasser, auf bester quellenmäßiger Grundlage, aber auch anschaulich und lebensvoll von dem Rechtskampfe der Jahre 1582—1713 entrollt. Ungleich, aussichtslos konnte wohl der Kampf erscheinen. Der schwachen, verstreuten, meist nur in zwei Gemeinden, Zülz und Großglogau, fest organisierten schlesischen Judenschaft stehen gegenüber die Kirche, der Kaiser, die schlesischen Stände: Fürsten, Adel und Städte. Aber diese übermächtige Gegnerschaft ist nicht geschlossen; ihr Vorgehen ist widerspruchsvoll, sprunghaft, wechselnd. Geistliche und weltliche Interessen sind im Widerstreit. Die kaiserliche Gewalt ist in dem vielgestaltigen Habsburgerstaat wirksam beschränkt durch die Macht der Stände, aber auch diese, unter sich uneins, können nicht alles durchsetzen. Eine einzige, tatkräftige Grundherrschaft, wie die Proskowsky in Zülz, vermag durch aktiven oder passiven Widerstand immer wieder ihre jüdenfreundliche

Politik durchzuführen. Selbst die schärfsten Judengegner, wie die Breslauer Kaufmannschaft und manche Fürsten, sind zeitweilig den für Schonung der Juden sprechenden Gründen: ihrer Unentbehrlichkeit für den Osthandel, ihrer bei äußerster Anspannung ergiebigen Steuerkraft, nicht unzugänglich. Der Vorteil ist stärker als das Vorurteil.

Dem Schwanken, dem Zwiespalt der Gegner gegenüber behielt die Judenschaft zwar ihr Ziel, gesicherte Ansässigkeit und Freizügigkeit, stets fest im Auge, aber ihre Taktik mußte wechseln. „Wunderlich und winkelig wie die Judengassen selber“, schreibt Rabin, „waren die Wege, die die Politik der Juden im 17. Jahrhundert im Kampf ums Recht zu gehen gezwungen war.“ Aber sie führte schließlich doch von dem Austreibungserlaß Rudolfs II. 1582, zu dem Toleranzedikt Karls VI. von 1713, „von der ständigen Gefahr der Vertreibung über absolute Rechtlosigkeit, Privilegierung der einzelnen und ganzer Gemeinschaften zu der Tolerierung aller Juden „sowohl der ansässigen als der unansässigen“ in Schlesien“.

„Fast am Ende dieses Weges, 1707, steht vereinzelt, seltsam und phantastisch ein Versuch der Juden Schlesiens, ihr Recht auf Bodenständigkeit, Eigenart und freie Entfaltung auf einer andern Basis als der ihrer wirtschaftlichen Einträglichkeit für andere oder ihrer Bedeutung als Faktor politischer Sonderinteressen aufzubauen.“ Damals als das Eingreifen Karls XII. von Schweden durch die dem Kaiser abgezwungene Altranstädter Konvention den Evangelischen Schlesiens weitgehende Erleichterungen des bisherigen Glaubenszwanges brachte, die von ihnen dankbar und begeistert begrüßt wurden, wagten auch die Juden, in einer Denkschrift an den schwedischen Gesandten Baron von Strahlenheim die Ausdehnung der gewährten Gewissensfreiheit auf sie selbst zu erbitten. Diese von dem Verfasser zuerst veröffentlichte Denkschrift, deren Entstehung ganz in Dunkel gehüllt ist, hat zwar keinerlei Wirkung gehabt, bleibt aber doch ein denkwürdiges Stimmungsbild aus den letzten Zeiten des Kampfes gegen den Glaubenszwang.

Was die vorliegende Schrift vornehmlich für die Rechts- und Verfassungsgeschichte beigebracht hat, will der Verfasser erfreulicherweise durch Darstellung des Wirtschafts- und Geisteslebens zu einem Gesamtbilde des schlesischen Judentums jener Zeit ausbauen. Seine ganze wissenschaftliche Persönlichkeit bürgt dafür, daß dies im selben Geiste und mit gleich dankenswertem Gelingen geschehen wird, wie kürzlich erst die Jüdische Ausstellung in Breslau die Geschichte der Juden in Schlesien als Zweig der ganzen schlesischen Landesgeschichte veranschaulicht hat.

Heinrich Wendt.

Goulven, J.: Les Mellahs de Rabat-Salé, Paris: Paul Geuthner, 1927.

Die Geschichte der nordafrikanischen Juden ist noch wenig geklärt. Die Existenz „autochthoner“ jüdischer Gruppen meist berberischer Zunge im marokkanischen und algerisch-tunisischen Hinterland hat im Verein mit den Nachrichten über jüdische Berberstämme zur Zeit der muhammedanischen Eroberung zu fantastischen Theorien Anlaß geboten, wie sie sich zuerst in Markus Fischers *חולדות ישראל* (Krakau 1817) finden und noch in den einschlägigen Werken von Slouschz spüren. Nach Slouschz reicht die jüdische Einwanderung hier weit in die vorrömische Zeit zurück. Durch Aufsaugung punischer und Assimilation berberischer Elemente verstärkt, bildeten die Juden in byzantinischer Zeit einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung des flachen Landes. Erst unter dem Islam verwandelten sich diese „Hirten und Ackerbauer“ zum Teil in Bürger, andere behielten ihre Lebensweise bei und sind die Ahnherren der „autochthonen“ Juden Nordafrikas geworden.

Aber diese Behauptungen, die auf willkürlichen Kombinationen, fantastischer Auslegung arabischer Berichte und kritikloser Benutzung mittelalterlicher jüdischer Reiseromane beruhen, sind unhaltbar. Von dem vorrömischen Judentum in Nordafrika wissen wir garnichts, die Kirchenväter und byzantinischen Historiker erwähnen die dort angeblich so zahlreichen Juden nur selten, und die Araber schweigen über die mittelalterlichen Judentämme der Sahara, von denen Slouschz fabelt. An der Missionstätigkeit des Judentums bei den Berbern ist freilich nicht zu zweifeln, da sich ihre Spuren noch heute in der Sage und in dem Heiligenkult bestimmter von

Berbern bewohnter Landschaften vorfinden (René Basset, Nédromah et les Traras, Paris 1901). Darüber hinaus aber hat sie keine Wirkungen hinterlassen: auch die jüdischen Berber sind sehr bald Muslime geworden. Die „autochthonen“ Juden sind nicht Nachkommen von Berber-Proselyten, sondern stammen von Flüchtlingen, die im Gebirge und in der Wüste Schutz vor Verfolgung fanden.

Auch über das späte Mittelalter sind wir nicht viel besser unterrichtet. Nur für Tunis liegt das vorzügliche Buch von Cazès vor, das insbesondere über zwei für diesen Ort charakteristische Institutionen, das Qā'id-Amt und das Häuservorkaufrecht auf Grund der Responsen-Literatur nüchtern und sachlich Auskunft gibt. Und selbst über die Wirkungen der spanisch-portugiesischen Einwanderung fehlen — wiederum mit Ausnahme von Tunis — gründliche Untersuchungen.

Unter diesen Umständen gewinnen die Berichte der europäischen Reisenden, deren Aufmerksamkeit das nordafrikanische Judentum frühzeitig erregt hat, an Bedeutung. Für Marokko kommen vor allem in Betracht: Addison, *The present state of the Jews (in Barbary)*, 1675, und Godard, *Le Maroc*, 1858. Ihnen reiht sich für die Gegenwart¹ an J. Goulven, *Les Mellahs de Rabat-Salé*. Goulven behandelt in diesem reich illustrierten Werke die Gemeinden von Rabāt, dem Sitz des Sultans von Marokko und der Protektoratsregierung, und von Slā, der Schwesterstadt von Rabāt, einer Hochburg des traditionsgebundenen Judentums. Der Verfasser — offenbar Nichtjude — hat sein Material in den Jahren 1913 und 1920 gesammelt. Anfangs hatte er bei seinen Erkundungen mit dem Widerstand der Bevölkerung zu kämpfen; die ältere Generation stand dem Fremden mißtrauisch und ablehnend gegenüber, die jüngere bekannte sich nur ungerne zu ihrer Vergangenheit. Später fand er jedoch die Unterstützung einiger jüdischer und muhammedanischer Notabeln, auch die der Großrabbiner beider Städte.

Als Goulven seine Arbeit begann — ein Jahr nach der Errichtung des französischen Protektorates — war die marokkanische Judentum erst eben aus der Stellung von „Schutzgenossen“ der Muslime befreit worden; noch bte sie als Körperschaft eigenen Rechtes, von den Muhammedanern streng geschieden, in abgesonderten Quartieren, im Aberglauben befangen, in strenger Bindung an das Gesetz, dessen Einhaltung die Rabbiner rücksichtslos erzwingen. Sieben Jahre später findet Goulven die Verhältnisse völlig verändert: die Macht der Rabbiner ist gebrochen, das Gesetz hat an Geltung verloren, Hygiene und Regierungsschule zerstören die väterliche Sitte und verdrängen die Superstitionen. Am augenfälligsten prägt sich der Unterschied zwischen jetzt und einst in der Tracht aus, die bereits stark europäisiert ist, am einschneidendsten in der Verwaltung: durch Zāhir (Patent) vom Jahre 1918 verlor der Kahal seine administrativen Rechte; seine Mitglieder werden seitdem auf Vorschlag der Gemeinde vom Großwezir mit zweijähriger Amtsdauer ernannt; auch das Budget wird von der Regierung kontrolliert. Der Schēch el Jahūd, über dessen frühere Stellung man gern Näheres wüßte — er vertrat die Gemeinde gegenüber der Regierung ähnlich wie der Qā'id in Tunis — ist zu einem Polizeiorgan herabgesunken.

Das jüdische Zivilrecht ist in Geltung geblieben, insbesondere was das Personalstatut anlangt; doch versucht die Regierung auch hier Einfluß zu nehmen, sie kontrolliert z. B. die Gebühren der Notare. Dagegen ist die Strafbefugnis der Rabbiner abgekommen. Infolge dieser Lockerung der „Kirchenzucht“ ist die Lösung von der Tradition stark fortgeschritten — wenigstens in Rabāt; in Slā hat die Persönlichkeit des Rabbi Rafael Anqaua, der höchsten jüdischen Autorität in Marokko, diese Entwicklung aufgehalten². Der traditionelle Unterricht, der schon seit der Gründung der Schulen der Alliance (1902) an Geltung verloren hatte, ist durch die Regierungsanstalten völlig erschüttert worden. Die neuhebräische Bewegung hat auch hier eine

¹ Neben Ortega, *Los Hebreos en Marruecos*, Madrid 1919.

² Er ist ein Nachkomme des Rabbi Anqaua אֲנָקוּה, der im 14. Jahrhundert die Gemeinde Tlemsen reorganisierte. Das Grab seines Ahnherrn in Tlemsen wird noch gegenwärtig kultisch verehrt, wie der Referent im vorigen Jahre feststellen konnte.

gewisse Umkehr gebracht (Einführung hebräischer Kurse, Gründung einer rabbinischen Schule in Slā 1920).

Ein umfangreicher Teil des Buches ist dem Ritus von Rabāt und Slā gewidmet. Der häusliche und der Gemeinde-Kult, Lehrhaus und Synagoge, Fest- und Feiertage sind breit, aber nicht immer genau, dargestellt. Dabei ist sich der Verfasser ganz im unklaren darüber, daß diese Dinge nicht für Rabāt-Slā bezeichnend, sondern allgemein jüdisch sind. Auf Einzelfragen, z. B. Abweichungen von dem üblichen sephardischen Ritus, konnte er als Außenstehender natürlich nicht eingehen. Referent befindet sich in gleicher Lage.

Spezifisch nordafrikanische Züge trägt der Heiligenkult der marokkanischen Juden, den Goulven in einem besonderen Kapitel behandelt hat. Er ist nicht lokal beschränkt, bis nach Wezzān im Nordosten — als Sitz einer berühmten Scherifen-Familie auch dem Islam teuer — und nach dem Schāwija-Gebiet im Süden erstrecken sich die Wallfahrten. So sprengt der Heiligenkult die Abgeschlossenheit der Gemeinden, die sich sonst an zahlreichen Abweichungen in Sitte und Brauch selbst einander so naheliegender Orte wie Rabāt und Slā zeigt. Die Art der Verehrung deckt sich mit der auch sonst im Judentum üblichen (Lichterkult), den örtlichen Verhältnissen entsprechend spielt die Bitte um Regen eine besondere Rolle. Die jüdischen Heiligen haben ihre Jahresfeste, die mit demselben Ausdruck bezeichnet werden wie die der muslimischen: Mausim. Und gewisse muhammedanische Heilige werden auch von den Juden verehrt.

Auch bei den Erscheinungen der „niederen Religion“, den Sühneriten, magischen Schutzhandlungen bei Geburt und Tod etc. läßt sich der Einfluß der Umwelt feststellen. Islamisch ist der Gebrauch von Zauberschalen, und im Aberglauben gesellen sich die arabischen Djinns zu dem jüdischen Schedim. Auch auf dem Gebiete des profanen Brauches berühren sich die beiden Kulturen: Bei der Hochzeit in Rabāt erscheint der Bräutigam als Sultan, umgeben von seinem Hofstaat. Diese Sitte, welche in die bekannte folkloristische Kategorie „König-Bräutigam“ gehört, ist genau in derselben Art im ganzen muslimischen Nordafrika verbreitet, vgl. Westermarck, *Les Cérémonies du Mariage au Maroc*.

Auf eine Darstellung der Geschichte der Gemeinden von Rabāt und Slā hat Goulven verzichtet. Immerhin findet sich in den beiden Abschnitten „Israélites et Musulmans au Maroc“ und „L'Activité commercial des Israélites“ eine Reihe historischer Nachrichten. Aus dem ersten ersieht man, daß sich doch auch in der Reihe der Muslime Stimmen für die Juden erhoben haben (wie auch sonst in Nordafrika, z. B. Sidi Mahrez in Tunis). Im zweiten Abschnitt dürften besonders die Angaben über den jüdischen Einfluß auf die äußere, die Handels- und die Münzpolitik des Scherifenreiches interessieren. Er vermittelt uns auch einen Einblick in die Geschichte des Korsarentums, an dem die Juden von Rabāt (wie die von Algier und Tunis) finanziell beteiligt waren.

Auf kleinere Unstimmigkeiten, z. B. die Frage der Transskription, einzugehen, möchte ich mir versagen. Erwähnt sei folgendes: S. 75: der Druckfehler „Chezau“ statt „Chezan“ ist aus Addison, S. 88, übernommen; S. 126: die Beschimpfung „gifet“ ist nicht „charogne“, sondern eine in der ganzen Levante übliche herabsetzende Verdrehung von Jahūd. In dem nützlichen Literaturverzeichnis vermißt man Cazès, *Essai sur l'Histoire des Israélites de Tunisie*, Paris 1888.

Der Wert des Buches liegt in der Darstellung des Ueberganges, in dem sich die marokkanische Judenschaft seit 15 Jahren befindet. Die Ausführungen Goulvens über diese Entwicklung werden auch denjenigen anziehen, der die Empfindungen, mit denen der Verfasser sie begleitet, und seinen naiven Glauben an den „voie du progrès“ und die „hauteur de l'esprit scientifique“ des Jahrhunderts nicht zu teilen vermag.

Charlottenburg.

W. Caskel.

The provincial synod of Polish Jewry; Solomon Grayzel, Klausner's historiah Yisre'elit and democratic impulse in Jewish history; Cyrus Adler, Winger's Jewish national biography; Band XX, Nr. 1: Solomon Zeitlin, The Slavonic Josephus and its relation to Josippon and Hegesippus; Parzen, The ruah hakodesh in Tannaitic literature; Besprechungen: Box, The Hebrew book of Enoch; Henry J. Cadbury, Grammar of biblical Greek; Rachel Vishnitzer and David S. Blondheim, Note on „An old Portuguese work on manuscript illumination“.

Jüdisches Archiv, Zeitschrift für jüdisches Museal- und Buchwesen, Geschichte, Volkskunde und Familienforschung, Jahrgang 2, Heft 5—7 enthält: Andreas Sas, Die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse der Juden auf dem Dominium Munkacs-Szentmikols im XVIII. Jahrhundert; Strakosch-Graßmann, Zur Geschichte der Juden in den Ostalpen von 1496—1568; Samuel Fried, קקק Kehillah Kedoschah Kalladay.

Jüdische Familienforschung, Jahrgang V, Nr. 1 enthält: Max Golde, Familienleben der spanischen Juden vor ihrer Vertreibung 1492; Alfonso Cassuto, Die Familie des Dom Diego Seniot Teixeira de Sampaio; R. Silbergleit, Manuel Teixeira; Otto Neumann, Tychsens origineller Bericht über die mecklenburgischen Juden von 1769; A. Glaser, Juden als Straßburger Studenten im 18. Jahrhundert; Jahrgang V, Nr. 2: Siegfried Schwarzschild, Die Familie Schwarzschild in Frankfurt a. M.; Otto Neumann, Tychsens origineller Bericht über die mecklenburgischen Juden von 1769; Leon Ruzicka, Marianne Schadow geborene Devidels; Willy Cohn, Aus der Geschichte der Familie Samulon in Osterode (Ostpreußen); Eugen Wolbe, Die ersten jüdischen Bürger in Liegnitz.

Der Morgen, Jahrgang 5, Nr. 2 enthält: Max Dienemann, Der Beitrag des Judentums zur Verwirklichung des Völkerfriedens; Ludwig Feuchtwanger, Grundsätzliches zur Forschung über das Alte Testament; Nr. 3: Albert Lewkowitz, Moses Mendelssohn, zum 6. September 1929; Ludwig Goldstein, Moses Mendelssohn und seine Zeitgenossen; Julius Bab, Juden bei Paul Claudel; Ludwig Feuchtwanger, Grundsätzliches zur Forschung über das Alte Testament II. Teil.

Orientalistische Literaturzeitung, 32. Jahrgang, Nr. 5 enthält: Jewish studies in memory of Israel Abrahams (A. Sperber); S. Jampel, Vorgeschichte des israelitischen Volkes und seiner Religion. 2. Aufl. I. Teil (J. Lewy); R. Levy, The astrological works of Abraham ibn Esra (M. Pleßner); S. Mowinkel, Le décalogue (P. Volz); W. M. F. Petrie, Gerar (M. Löhr); Objects of daily use (A. Scharff); Livre d'hommage à la mémoire du Dr. Samuel Poznański; H. M. Wiener, The altars of the Old Testament (J. Benzinger); Nr. 6: G. Beer, Welches war die älteste Religion Israels? (O. Eissfeldt); H. Junker, Prophet und Seher in Israel (O. Eissfeldt); R. Marcus, Law in the Apocrypha (G. Beer); E. Turville-Petre, Researches in prehistoric Galilee (G. Dalman); Chr. H. Vosen et Fr. Kaulen, Rudimenta linguae Hebraicae. 10. Aufl. (L. Dürr); Nr. 7: Th. Frankl, Arabisch **معدة** = Magen und hebräisch **מִדְּבָר**; A. Sperber, Das Alphabet der Septuaginta-Vorlage; V. Aptowitzer, Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudoepigraphischen Schrifttum (W. Staerk); E. Biberfeld, Beiträge zur Methodologie der halachischen Pentateuchexegese, Heft 1 (W. Windfuhr); S. Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Bd. VII (M. Löhr); J. Nodel, Der zusammengesetzte Satz im Neuhebräischen (E. Kuhr); K. Preis, Die Medizin in der Kabbala (L. Halpern); G. Scholem, Bibliographie der Schriften des R. Nahman aus Breslau, seiner Schüler und Enkelschüler (L. Gulkowitsch); P. Volz, Der Prophet Jeremias übers. u. erklärt, 2. Aufl. (L. Köhler); A. Weiser, Religion und Sittlichkeit der Genesis (J. Herrmann); H. M. Wiener, The altars of the Old Testament (Antikritik zur Bespr. dieser Arbeit in OLZ 1929, Sp. 358; M. Löhr); Nr. 8/9: L. Köhler, Hebräisch **חֹרֶם**, aramäisch **חֲרָם**; S. Bialoblocki, Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht (J. Schacht); P. Churgin, Targum Jonathan to the prophets (G. Dalman); Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. II. u. III. (F. Perles); J. Goettsberger, Einleitung in das Alte Testament (A. Allgeier); A. Kahana, (Hebräischer) Kommentar zu Hiob (F. Perles); H. Malter, The treatise Ta'anit of the Babylonian Talmud (I. Elbogen); A. Menes, Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung I. (O. Eissfeldt); D. Nielsen, The site of the biblical mount Sinai (G. Dalman); Ch. C. Torrey, The second Isaiah (L. Köhler);

A. S. Yahuda, Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen, 1. Buch (P. Riessler).

Revue des Etudes Juives, Band LXXXVII, Nr. 173 enthält: Samuel Krauss, Un nouveau texte pour l'histoire judéobyzantine; V. Aptowitz, La Kedouscha; Israël Lévy, Une consultation rabbinique de Mardochée Crémieu (1806); M. Ginsburger, La transcription de l'Ancien Testament en caractères grecs; S. Baron, La méthode historique d'Azaria de' Rossi (fin); Salomon Zeitlin, Un témoignage pour eux; Cecil Roth, Léon de Modène, ses Riti Ebraïci et le Saint Office à Venise; Julien Weill, Hosée XII, 13—XIII, 1 et le prétendu martyr de Moïse; Israël Lévy, „Le lait de la mère“ et le prosélytisme. — Abraham Kahana, ספר משלי Le livre des Proverbes (Julien Weill). Cecil Roth; New light on the resettlement (Julien Weill); Kaufmann Kohler, The origins of the synagogue and the church (L. Blau).

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums, Neue Folge, 6. Band, Heft 2 enthält: W. Eichrodt, Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?; J. Morgenstern, Beena Marriage (Matriarchat) in Ancient Israel and its Historical Implications; H. Hommel, Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalms; Adam C. Welch, The Source of Nehemiah IX. Heft 3 enthält: H. W. Hertzberg, Mizpa; E. Robertson, Isaiah 27, 2; F. Bork, Zur Chronologie der biblischen Urgeschichte; W. Mundle, Das religiöse Problem des IV. Esrabuches.

Von der Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, auf deren bevorstehendes Erscheinen wir vor längerer Zeit hinwiesen, sind inzwischen die beiden ersten Hefte erschienen. Sie zeigen, daß die Herausgeber — Elbogen, A. Freimann und Freudenthal —, denen ein Stab von Mitarbeitern (G. Kisch, R. Koebner, W. Levison, S. Steinherz, M. Stern, A. Stern, E. Täubler und A. Warschauer) zur Seite steht, sich beste Kräfte aller Religionen zu sichern gewußt haben. Wir empfehlen unsern Lesern dringend den Bezug der neuen Zeitschrift zum sehr mäßigen Preise von M. 10 für vier Hefte beim Philo-Verlag in Berlin. Jahrgang 1, Nr. 1 enthält: Geleitwort; R. Straus, Zur Forschungsmethode der jüdischen Geschichte; A. Kober, Die Geschichte der deutschen Juden in der historischen Forschung der letzten 35 Jahre; S. Levi, Frühgeschichtliche Spuren der Juden in Deutschland mit Nachbemerkungen der Herren Blaufuß, Behrens, Neeb und Oxé; I. Elbogen, Hebräische Quellen zur Frühgeschichte der Juden in Deutschland; M. Freudenthal, Die Verfassungsurkunde einer reichsritterlichen Judenschaft; H. Loewe, Die Juden in Deutschland; Nr. 2: I. Elbogen, „Probleme der jüdischen Geschichtsphilosophie“; R. Straus, Die Judenpolitik Herzog Heinrichs des Reichen von Landshut; W. M. Schmid, Zur Geschichte der Juden in Passau; M. Stern, Eine Schmähschrift auf den Berliner Hofjuden Israel Aron 1673; B. Wachstein, Wer sind die Prager Munk im 16. Jahrhundert?; J. Jacobson, Jüdische Spitzenklöpplerinnen im Netzedistrikt; W. Cohn, Das wissenschaftliche Ergebnis der Breslauer Ausstellung: Das Judentum in der Geschichte Schlesiens; A. Freimann, Verbindungen von Juden in Deutschland mit denen in Babylonien und Palästina während des Mittelalters bis zum ersten Kreuzzuge.

Durch die Güte der Herren Verfasser gingen uns ferner zu: E. S. Artom, Studi sull'influenza delle consonanti sulle vocali nei nomi ebraici, Sonderdruck aus: Rivista degli Studi Orientali; Alfred Grotte, „Synagogen“ = Kirchen in Schlesien.

Hinweis.

Diesem Heft liegt ein Prospekt bei über die soeben im Verlag J. Kauffmann, Frankfurt a. M., erschienene zweite, verbesserte Auflage der „Vorträge und Ansprachen“ von Maximilian Stein, mit einem Geleitwort von Dr. Leo Baeck, herausgegeben von der Großloge für Deutschland VIII, U. O. B. B.

Der Verlag der MGWJ.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Schriftleitung verantwortlich: Dr. I. Heinemann in Breslau.
Druck von Th. Schatzky A.-G., Breslau 6.